

47
2025

DIREZIONE

Rosa Alba DIMUNDO (resp.); Alessandro LAGIOIA; Luigi PIACENTE

COMITATO SCIENTIFICO

María Consuelo Álvarez Morán (Università della Murcia); Anna Maria Belardinelli (Roma); Claudio Buongiovanni (Santa Maria Capua Vetere) Paolo De Paolis (Verona); Alessandro Fo (Siena); Leopoldo Gamberale (Roma); Stephen Harrison (Oxford); Gregory Hutchinson (Oxford); Rosa María Iglesias Montiel (Università della Murcia); Luciano Landolfi (Palermo); Antonio Marchetta (Roma); Giuseppe Mastromarco (Bari); Laurent Pernot (Parigi); Raffaele Perrelli (Cosenza); Maria Cristina Pimentel (Lisbona); Luis Rivero García (Huelva); Enrico Simonetti (Napoli); Rossana Valenti (Napoli); Christiane Veyrard-Cosme (Parigi); Andrew Wallace-Hadrill (Cambridge); Vincent Zarini (Parigi); Nelu Zugravu (Iași)

COMITATO EDITORIALE

Immacolata Aulisa (Bari); Pietro Berardi (Bari); Graziana Brescia (Bari); Antonella Bruzzone (Sassari); Maria Innocenza Campanale (Bari); Irma Ciccarelli (Bari); Fatima El Matouni (Verona); Filomena Giannotti (Siena); Gavin Kelly (Edimburgo); Patrizia Mascoli (Bari); Matteo Massaro (Cassino); Alessandra Romeo (Cosenza); Stefania Santelia (Bari); Elisabetta Todisco (Bari)

SEGRETERIA

Marta Bellifemine

Le procedure di revisione sono formalizzate in modo da garantire trasparenza e autonomia dei revisori rispetto agli organi della Rivista. La redazione sottopone preliminarmente tutti i contributi pervenuti a un procedimento di doppia lettura anonima (*double-blind peer review*) affidato a specialisti italiani e stranieri dei relativi settori.

INVIGILATA LVCERNIS

Rivista di scienze dell'antichità e del tardoantico

47
2025

VIE DEI PASTORI, VIE DEI PELLEGRINI

Atti del Convegno Internazionale di Studi

Centro di Studi Micaelici e Garganici "Giorgio Otranto" (Monte Sant'Angelo, 10-12 giugno 2025)

a cura di
Immacolata Aulisa, Alessandro Lagioia, Grazia Maria Masselli, Raffaele Perrelli

EDIPUGLIA

Questo volume è stato pubblicato con i fondi del progetto PRIN 2022 PNRR
TRANSHUMANCE IN THE ANCIENT WORLD: Historical Landscapes, Literary Passages and Lexical Paths *(Codice Progetto P2022N2MNX - CUP D53D23019740001), finanziato dall'Unione europea - Next Generation EU, nell'ambito del PNRR - Missione 4, Componente 2, Investimento 1.1.*





con il patrocinio del Centro di Studi Micaelici e Garganici "Giorgio Otranto" del Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica - Università degli Studi di Bari Aldo Moro



© Edipuglia srl, via Dalmazia 22/B - 70127 Bari-S. Spirito
tel. 080 5333056 - https://edipuglia.it - e-mail: info@edipuglia.it

Copertina: Paolo Azzella

ISSN 0392-8357
ISBN 979-12-5995-169-4

DOI http://dx.doi.org/10.4475/1694

Sommario

Alessandro Lagioia
Transumanza e pellegrinaggi: tra pratiche economiche e forme di religiosità 7

I.

Menico Caroli
Pastori transumanti nel mondo greco tra storia, mito e archeologia 23

Paola Ingrosso
Un 'pastore tragico' negli Epitrepontes *di Menandro* 47

Giusto Traina
Vie dei pastori, vie dei briganti 77

Antonella Tedeschi
Il lato oscuro dei pastori, tra latrocinia *e* coniurationes 85

Graziana Brescia
Le donne dei pastori transumanti: tra marginalità e inversione delle norme culturali (Varro rust. *2,10)* 99

Tiziana Ragno
Musica pastorale 115

Rosa Alba Dimundo
Properzio e il santuario tiburtino di Hercules Victor*: tra pretestuosi pellegrinaggi, probabili adulteri e luoghi di sepoltura* 131

Piergiuseppe Pandolfo
Pastorizia ed elegia: la Lebenswahl *di Tibullo nel confronto con Properzio* 149

Irma Ciccarelli
L'istituzione dei Floralia *tra ritualità e normalizzazione dell'accesso ai* saltus populi 169

II.

Maria Luisa Marchi, Antonella Frangiosa, Magda La Trofa
Paesaggi della transumanza antica tra strade romane e percorsi tratturali in Daunia 183

Raúl González Salinero
La transumanza nel regno visigotico: strade condivise 205

Andrea R. Staffa
Dai templi ai monasteri. Continuità e trasformazione lungo i grandi tratturi fra Abruzzo e Puglia (secoli IV-XII) 217

Carlo Ebanista
Tratturi, insediamenti e culti nel Molise in età medievale 257

Antonio Mursia
Vie di pellegrinaggio e vie dei pastori nella Sicilia normanna: percorsi, devozioni e sacralizzazione dello spazio 273

Alessandro Lagioia
Il lessico latino della transumanza nella legislazione normanno-sveva 283

Anna Papadaki
Transhumance and the Constitutions of Melfi: *Manuscript Transmission* 303

Clara Almagro Vidal
*Trasformazioni dell'allevamento nella Castiglia tardomedievale. Creazione e impatto dell'*Honrado Concejo de la Mesta 325

Rodrigo Furtado
Texts in Transit: Iberian Early Medieval Historiography and the Dynamics of Translatio memoriae 339

Grazia Maria Masselli
Come callitanus*: Joseph Tusiani e la notte del tratturo* 355

III.

Rossana Barcellona
Pellegrinaggi in Terrasanta e mappe narrative: percorsi di occidentalizzazione del cristianesimo 367

Immacolata Aulisa
Donne e pellegrinaggi tra tarda antichità e medioevo: motivazioni, pratiche, itinerari 387

Emanuela Prinzivalli
Il giubileo nel cristianesimo antico: assenza o presenza? 419

Pietro Silanos
Al crocevia di molteplici itineranze. Il giubileo bonifaciano del 1300 433

Paolo Cozzo
Pellegrini, santuari e itinerari devozionali: dinamiche religiose e politiche fra medioevo ed età moderna 445

Alessandra Veronese
Pellegrinaggio e alyah *a Gerusalemme e in* Eretz Yisrael *nel Medioevo* 455

Piero Capelli
Gerusalemme e ritorno (forse). Resoconti ebraici di viaggio verso Ereṣ Yiśra'el *dalla tarda antichità al Rinascimento* 469

Anna Maria Tripputi
Persistenze di antichi rituali nei pellegrinaggi dell'Italia meridionale 489

Maria Maselli
Vie digitali della transumanza tra antichità e medioevo: open access *e nuovi orientamenti della ricerca* 499

Invigilata Lucernis
47, 2025, 7-22

Alessandro LAGIOIA
(Bari)

Transumanza e pellegrinaggi: tra pratiche economiche e forme di religiosità

1. La presente sezione monografica di «Invigilata Lucernis» accoglie gli Atti del convegno *Vie dei pastori, vie dei pellegrini. Rituali, devozioni e santuari*, svoltosi a Monte Sant'Angelo, presso il Centro di Studi Micaelici e Garganici "Giorgio Otranto", nei giorni 10-12 giugno 2025, organizzato dal sottoscritto e da Immacolata Aulisa. L'iniziativa si inserisce nel quadro delle attività del PRIN PNRR 2022 *Transhumance in the Ancient World: Historical Landscapes, Literary Passages and Lexical Paths*, che ha visto la partecipazione dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro (P.I. Alessandro Lagioia), dell'Università degli Studi di Foggia (coord. Grazia Maria Masselli) e dell'Università della Calabria (coord. Raffaele Perrelli): il Progetto ha inteso approfondire, attraverso un approccio interdisciplinare, le dinamiche storiche e gli aspetti culturali e linguistici connessi alla transumanza nel contesto del Mediterraneo dall'antichità al medioevo. La transumanza costituisce, infatti, un fenomeno di lunga durata che non si esaurisce nella dimensione economico-produttiva, ma agisce come fattore strutturante delle società, incidendo profondamente sull'organizzazione territoriale, sui sistemi di sfruttamento delle risorse e sulle forme di interazione tra comunità e ambiente. I percorsi armentizi si affermarono come direttrici fondamentali di attraversamento dello spazio, contribuendo alla definizione di paesaggi antropizzati e alla costruzione di sistemi territoriali complessi, caratterizzati da una stretta interrelazione tra sfera economica, sociale e cultuale. Tali direttrici, oltre a segnare profondamente il paesaggio, favorirono la circolazione di uomini, saperi e pratiche culturali, contribuendo alla formazione di reti di connessione che travalicarono i confini politici e amministrativi.

In questo contesto, riveste particolare importanza il rapporto tra mobilità pastorale e dimensione religiosa. Le evidenze archeologiche e documentarie attestano la presenza diffusa di santuari e luoghi di culto lungo le principali direttrici della transumanza, a testimonianza dell'intima connessione tra pratiche economiche e religiose. Tali luoghi, spesso situati in posizioni strategiche lungo i percorsi di transito, svolgevano una funzione non solo di sacralizzazione dello spazio, ma anche sociale, configurandosi come punti di riferimento per le comunità. In questo quadro, il

movimento delle greggi e dei pastori si inseriva entro un sistema simbolico e rituale che attribuiva al percorso stesso una valenza culturale e religiosa.

In età tardo-repubblicana e imperiale queste pratiche raggiunsero un elevato grado di regolamentazione e organizzazione statale, lasciando tracce durature e, in parte, ancora riconoscibili nel paesaggio contemporaneo. Lo scopo del progetto, pertanto, è stato quello di analizzare tali testimonianze con una prospettiva metodologica volta a evitare letture anacronistiche o interpretazioni fondate su presunte e fuorvianti continuità lineari tra mondo antico ed età moderna. Nell'ambito dell'indagine storico-letteraria, la ricerca ha incluso inoltre uno studio lessicografico, finalizzato alla ricostruzione sistematica della terminologia più antica relativa alla transumanza [1]. Particolare attenzione è stata riservata alle intersezioni linguistiche e concettuali tra *ars pecuaria* e *ars militaris*, al fine di mettere in luce le convergenze semantiche e funzionali che riflettono la rilevanza strutturale del pastoralismo nei sistemi economici, organizzativi e culturali delle società antiche.

L'interesse per questa antica pratica di allevamento, le cui testimonianze materiali – in particolare nell'Italia centrale e meridionale, dove si sviluppò la rete dei cosiddetti 'Regi Tratturi' – risultano purtroppo solo parzialmente valorizzate dalle comunità locali, ha tuttavia conosciuto un significativo incremento nell'ultimo decennio. Nel 2017, a oltre cinque secoli dall'istituzione aragonese della Dogana della Mena delle Pecore, il Consiglio Regionale della Puglia, congiuntamente ad altre amministrazioni regionali, ha approvato il cosiddetto *Quadro di Assetto dei Tratturi*, un provvedimento che ha interessato positivamente oltre 4.100 ettari di territorio e che ha rappresentato un primo e significativo passo verso la costituzione del *Parco Regionale dei Tratturi*. Si tratta di un progetto di elevata rilevanza strategica, che ha promosso la valorizzazione ecosostenibile del demanio armentizio e la sua tutela «quale bene storico e vestigia dell'antico fenomeno della transumanza, con la valorizzazione delle sue naturali e plurime vocazioni di essere contemporaneamente rete ecologica, mobilità lenta e sentieristica regionale» [2]. Nel 2019 la transumanza è stata inserita dall'UNESCO nella Lista del Patrimonio Culturale Immateriale dell'Umanità, riconoscendone il valore identitario, sociale ed ecologico, a seguito di una istanza congiunta di candidatura transnazionale – presentata da Italia, Austria e Grecia – che ha contribuito a rinnovare l'attenzione scientifica e istituzionale nei confronti di questo fenomeno e del suo rilevante valore storico, culturale e identitario [3].

[1] Il *database* lessicografico dei termini latini afferenti al fenomeno della transumanza è consultabile nella sezione "Glossario" del sito del Progetto: http://transumanza.eu/glossario/.

[2] R. Piemontese, *Quadro di assetto dei tratturi di Puglia. Una risorsa per il futuro*, Regione Puglia (Dipartimento Risorse Finanziarie e Strumentali - Sezione Demanio e Patrimonio). Per un quadro più ampio delle iniziative nell'agenda di organismi istituzionali e privati che hanno contribuito al processo di riconoscimento dell'UNESCO, a partire dalla proposta di costituzione di un organismo di carattere pubblico come l'Euroregione dei territori della transumanza, rinvio a E. Petrocelli, *Itinerari sulle vie della transumanza*, Milano 2011, 29-48.

[3] Decisione 14.COM 10.b.2 dell'UNESCO: https://ich.unesco.org/en/decisions/14.COM/10.B.2. Nel 2023 (Decisione 18.COM 8.B.14) l'iscrizione è stata estesa ad altri sette Stati europei (Albania, Andorra,

In questo scenario normativo, la rinnovata attenzione nei confronti della rete tratturale dell'Italia meridionale rappresenta una delle sfide più rilevanti e stimolanti nell'ambito delle politiche di gestione e valorizzazione del patrimonio culturale, tanto materiale quanto immateriale. Essa implica, infatti, non solo la salvaguardia delle testimonianze storiche e paesaggistiche connesse alla transumanza, ma anche la promozione di modelli di tutela integrata capaci di coniugare conservazione, sostenibilità e valorizzazione culturale.

Alla luce di questo crescente interesse nei confronti dei paesaggi pastorali, assume particolare rilevanza l'adozione di un approccio scientifico rigoroso allo studio del fenomeno, soprattutto in relazione alle testimonianze scritte di età antica. Le fonti storiche individuano, infatti, nei *saltus* e *pascua* dell'*Apulia* e nelle *calles* estese dalle aree appenniniche del Sannio e dell'Abruzzo fino alle pianure del Tavoliere le principali direttrici territoriali della transumanza antica, come tramandano, tra gli altri, Varrone (*rust.* 2,2,9-12) e Livio (39,29,8-9). Tali attestazioni [4] documentano non soltanto l'ampiezza geografica e il grado di strutturazione dei percorsi pastorali, ma anche il loro pieno inserimento nei sistemi di organizzazione economica e territoriale dell'Italia antica. Si coglie con chiarezza la centralità degli spostamenti stagionali quale fattore determinante nella definizione delle reti di connessione tra le aree montane dell'Appennino e le pianure adriatiche.

Per quanto concerne gli studi archeologici dedicati alla ricostruzione e alla mappatura della rete tratturale nell'età moderna, è oggi possibile fare riferimento a una bibliografia e a una sitografia ormai consolidate, ulteriormente arricchitesi, negli ultimi anni, anche grazie ai programmi di finanziamento e alle iniziative istituzionali sopra richiamate. Più limitati appaiono, invece, i risultati conseguiti nell'analisi delle testimonianze scritte e materiali relative al mondo antico, tardoantico e altomedievale, per le quali la produzione scientifica risulta meno ampia e prevalentemente orientata verso gli aspetti di natura archeologica. Si sono spesso trascurate la dimensione propriamente letteraria dei testi e le implicazioni connesse al loro specifico genere e contesto di produzione, elementi imprescindibili per una più completa e consapevole valutazione delle informazioni trasmesse. Occorre inoltre sottolineare come la transumanza trovi riscontro anche nella tradizione mitologica e rivesta un ruolo significativo in numerosi contesti poetici, nei quali essa può assumere la funzione di similitudine o metafora, oppure configurarsi come veicolo di modelli etici e orientamenti politici, come evidenziato dalla più recente riflessione critica.

I contributi raccolti in questo volume affrontano, dunque, diverse tematiche, relativamente ai periodi indicati, da prospettive disciplinari differenti, offrendo un quadro articolato delle dinamiche storiche, culturali e religiose connesse alla mobilità pastorale e devozionale. Particolare attenzione è dedicata all'analisi delle fonti

Croazia, Francia, Lussemburgo, Romania e Spagna), trasformando il riconoscimento iniziale in una più ampia configurazione transnazionale.

[4] Sono state complessivamente raccolte, tradotte e commentate. Vd., nel sito internet del Progetto, l'*Index locorum*: http://transumanza.eu/index-locorum/.

letterarie greche e latine, che consentono di ricostruire non solo gli aspetti materiali e organizzativi della transumanza, ma anche le forme di rappresentazione simbolica e culturale ad essa associate. In tale prospettiva, Paola Ingrosso dedica un'analisi specifica alla figura del pastore Davo negli *Epitrepontes* di Menandro, soffermandosi sui processi di appropriazione e rielaborazione di paradigmi propri della tradizione tragica all'interno di un contesto comico. Particolare rilievo è attribuito alla scena dell'arbitrato, nella quale il personaggio costruisce la propria autorappresentazione attraverso il richiamo a un motivo tipicamente tragico, quello del pastore quale custode e salvatore dei bambini esposti. Rosa Alba Dimundo prende in esame la ricezione della figura di Ercole nella cultura romana quale divinità tutelare dei pastori, della transumanza e dei luoghi di passaggio, evidenziando il ruolo sociale e religioso del santuario di Ercole Vincitore lungo la via Valeria. La studiosa mette in luce come la rappresentazione di Tivoli (*Tibur*) e del suo santuario nella poesia di Properzio assuma una forte valenza simbolica all'interno del paesaggio elegiaco e come i riferimenti al culto erculeo contribuiscano a configurare Tivoli quale spazio liminale, in cui convergono dimensioni mitiche, cultuali ed esistenziali, legate ai temi dell'amore e della morte. Alla dimensione bucolica ed elegiaca del mondo pastorale, intesa soprattutto come costruzione letteraria e simbolica piuttosto che come riflesso diretto della realtà storica, hanno dedicato il proprio contributo Piergiuseppe Pandolfo, che propone un'analisi comparativa delle rappresentazioni pastorali in Tibullo e Properzio; Irma Ciccarelli, la quale si sofferma sull'istituzione dei *Floralia*, esaminata all'interno di un articolato quadro eziologico ovidiano, che evidenzia la natura liminale delle festività dedicate alla dea Flora e il loro significato nel contesto delle pratiche rituali e delle trasformazioni stagionali; nell'ambito della tradizione bucolica, Tiziana Ragno affronta questioni relative alla musica pastorale, rilevando come essa svolgesse funzioni molteplici, sia come espressione, attraverso il canto dei pastori, di esperienze individuali e collettive, sia come strumento nella gestione quotidiana delle attività pastorali. Alla luce di tali considerazioni, i paesaggi evocati da Teocrito e Virgilio non si configurano esclusivamente come costruzioni letterarie, ma riflettono anche contesti reali, regolati da pratiche specifiche e da competenze tecniche.

Per quanto riguarda i contributi più specificamente dedicati alle dinamiche storiche connesse all'allevamento, Menico Caroli ha proposto una riconsiderazione critica della storiografia precedente, in particolare delle posizioni, talora apertamente negazioniste, di una consolidata linea interpretativa che aveva messo in dubbio l'esistenza, nel mondo greco pre-romano, di forme anche embrionali di transumanza, attribuendo tale presunta assenza alla frammentazione politica e alle frequenti tensioni fra le *poleis*, ritenute incompatibili con spostamenti pastorali su larga scala. Con un approccio metodologico più attento alla complessità del fenomeno, Caroli evidenzia come la transumanza debba essere interpretata quale pratica pienamente integrata nella vita economica e sociale delle comunità pastorali greche, e, come tale, analizzata tenendo conto delle specificità storiche, politiche e ambientali dei diversi contesti 'regionali'. La limitata disponibilità di terre coltivabili rese infatti necessari spostamenti stagionali attraverso territori appartenenti a più *poleis*, le quali, tentando

di regolamentarne il transito, consentirono forme di mobilità su scala più circoscritta, ma comunque significative. Attraverso un'analisi congiunta di fonti letterarie, archeologiche ed epigrafiche, lo studioso ricostruisce un fenomeno documentato già in età preistorica e minoica, in particolare a Creta, dove soprattutto i siti montani e i santuari testimoniano il legame tra pastoralismo e pratiche cultuali.

Sul versante romano, le fonti antiche attestano una significativa sovrapposizione tra la figura del pastore e quella del brigante, evidenziando la permeabilità dei confini tra pastoralismo e banditismo. Su tale relazione si concentra il contributo di Giusto Traina, che traccia un efficace *excursus* dai *latrones* mitici associati alla figura di Amulio fino ai casi storicamente documentati, come quello di Bulla, a capo di una grossa banda attiva lungo la via Appia sotto Settimio Severo. In questo contesto, il *saltus* e gli spazi boschivi si rivelano non solo ambienti marginali e ostili, ma rifugi privilegiati per incursioni e attività sovversive. Anche le fonti letterarie e giuridiche, dall'*Historia Augusta* al *Codex Theodosianus*, testimoniano la frequente assimilazione ai *latrones* dei pastori transumanti, oltre che le forme di controllo e di sorveglianza cui essi erano sottoposti. L'associazione pastori transumanti / *latrones* trova del resto riscontro nella tradizione storiografica sulle origini di Roma, nella quale autori come Tito Livio e Dionigi di Alicarnasso descrivono le prime comunità in termini che evocano una dimensione pastorale connotata da violenza e mobilità. Lo studioso mette in luce come l'ambivalenza *pastor-latro* riemerga con particolare evidenza in contesti di crisi, come dimostrano le guerre civili, durante le quali pastori confluirono in movimenti ribelli, contribuendo alla destabilizzazione dell'ordine costituito. Sulla caratterizzazione ambigua della figura del pastore transumante, al contempo socialmente utile e ideologicamente positiva – in quanto assimilabile al modello del *vir firmus* e potenzialmente idoneo al ruolo di difensore armato – ma anche percepita come soggetto pericoloso per l'ordine costituito, si sofferma pure Antonella Tedeschi, che richiama episodi esemplari di instabilità sociale e politica, quali la congiura di Catilina e le rivolte servili, che videro coinvolti pastori. Al contesto antropologico romano dedica il suo contributo anche Graziana Brescia, che considera il mondo pastorale quale spazio simbolicamente complesso, in cui la dimensione rurale si intreccia con costruzioni ideologiche, modelli sociali e rappresentazioni di genere. La studiosa analizza la rappresentazione delle donne nel pastoralismo romano attraverso il *De re rustica* di Varrone, con particolare attenzione al loro ruolo nella pratica della transumanza. L'indagine mette in luce l'ambivalenza della loro rappresentazione: da un lato, tali donne incarnano un modello di vigorosa naturalità, fondato sulla forza fisica e sulla capacità riproduttiva, coerente con l'ideologia della *laudatio temporis acti* e contrapposto alla presunta fragilità delle donne; dall'altro, la loro autonomia e il dinamismo imposto dall'attività praticata le collocano ai margini rispetto al modello romano tradizionale della *mulier domiseda*, avvicinandole alla sfera del selvaggio e del barbarico.

2. Al periodo altomedievale è dedicato il saggio di Raúl González Salinero, che ha esteso l'indagine alla Penisola Iberica, evidenziando come, anche in quel contesto,

la transumanza sia attestata fin dall'età protostorica, pur in assenza di una documentazione esaustiva relativa alle condizioni e ai caratteri che ne regolarono lo sviluppo fino all'età visigotica. Il quadro del fenomeno per la tarda antichità è qui più nitido e animato, grazie alle testimonianze archeologiche e alla documentazione scritta. Lo studioso ha messo in rilievo come le fonti normative visigotiche configurino forme di transumanza a breve distanza (*trasterminanza*), poste sotto la tutela delle autorità, in ragione della centralità dell'allevamento per l'economia delle regioni montane. Le iscrizioni su ardesia – relative a strumenti, pedaggi e contratti per l'uso delle *cañadas* e dei pascoli – offrono una testimonianza di eccezionale valore, soprattutto in rapporto alle altre aree del Mediterraneo, e meritano una valorizzazione maggiore nell'ambito della storiografia sulla transumanza. Anche nell'area della Penisola Iberica è riscontrata la frequente coincidenza delle vie armentizie con i tracciati viari, lungo i quali potevano incontrarsi e talora accidentalmente 'scontrarsi' animali, viandanti e pellegrini, giacché costellati di luoghi di culto, altari, cappelle ed eremi, che comprovano l'innesto della mobilità pastorale entro un sistema rituale.

L'indagine sui percorsi della transumanza si è avvalsa in modo significativo delle testimonianze archeologiche, soprattutto per quelle aree, come l'Italia centro-meridionale, per le quali assai scarsa è la documentazione scritta per l'età tardoantica e altomedievale. Maria Luisa Marchi, Antonella Frangiosa e Magda La Trofa hanno esaminato il fenomeno della transumanza e il sistema tratturale nel contesto territoriale della Daunia. I risultati presentati si fondano su ricerche condotte dal Laboratorio di Cartografia Archeologica dell'Università di Foggia, incentrate sull'analisi della viabilità antica e sulla ricostruzione dei paesaggi antropizzati. Il sondaggio ha evidenziato la persistenza di specifici tracciati connessi a pratiche economiche, in primo luogo pastorali, la cui origine risale all'età preistorica e la cui continuità si estende fino all'età moderna. Attraverso un approccio interdisciplinare che integra dati archeologici, analisi topografica e le tracce delle fonti scritte, Andrea Staffa esamina la continuità e le trasformazioni della transumanza fra tarda antichità e medioevo lungo i principali tratturi che collegavano l'Abruzzo e l'*Apulia*, evidenziando come la transumanza medievale si innestasse su una rete viaria di origine romana e in molti casi preromana. Lo studioso sottolinea, in particolare, il rapporto tra i percorsi pastorali, i luoghi di culto e le fondazioni monastiche, mettendo in luce i processi di trasformazione delle pratiche religiose connesse alla transumanza, come mostra l'ampia diffusione del culto micaelico e dei santuari *ad instar Gargani* lungo gli antichi tratturi. Carlo Ebanista, muovendo dai risultati delle ricerche promosse dal Dipartimento di Scienze Umanistiche, Sociali e della Formazione dell'Università del Molise, getta luce sulle dinamiche insediative del territorio molisano tra la tarda antichità e il medioevo, con particolare riguardo al Basso Molise e all'area occidentale della regione. Anche in questo contesto, la rete tratturale costituisce un elemento strutturante nella *longue durée*, contribuendo sia alla continuità degli abitati di origine antica, sia alla formazione di nuovi nuclei insediativi rurali. La cristianizzazione del territorio e lo sviluppo dei pellegrinaggi risultano strettamente connessi a tali direttrici, come attestano le evidenze archeologiche relative a edifici di culto urbani

e rurali, alcuni dei quali anche qui legati alla precoce diffusione del culto micaelico. Con analoga prospettiva metodologica, Antonio Mursia concentra la propria analisi sui tracciati armentizi e di pellegrinaggio nella Sicilia normanna, illustrando come la mobilità – sia in ambito pastorale sia in quello devozionale – abbia costituito un fattore determinante nei processi di riorganizzazione politica ed ecclesiastica del territorio tra XI e XII secolo. Le fondazioni monastiche, sostenute dall'aristocrazia locale e dall'autorità comitale, operarono quali centri strategici di gestione degli spazi agrari e silvo-pastorali, di sacralizzazione dello spazio e di legittimazione e rafforzamento del potere.

Per la ricostruzione delle dinamiche della transumanza nel periodo medievale l'integrazione di fonti di diversa natura si rivela non solo feconda, ma necessaria. Muovendo da tali premesse, Anna Papadaki esamina il quadro giuridico relativo alla ripresa della mobilità pastorale nell'Italia meridionale, con specifico riferimento alle assise *de animalibus* contenute nel terzo libro delle Costituzioni Melfitane, concentrandosi sulle principali criticità connesse alla trasmissione e sull'interpretazione del testo. Al contributo di Papadaki si connette quello di Alessandro Lagioia, che prende le mosse da uno studio del lessico giuridico nella documentazione medievale inerente alla concessione dei pascoli e alla riscossione dei relativi tributi, da cui si ricava per il Mezzogiorno un modello circoscritto a spostamenti armentizi di dimensione ancora prevalentemente locale o sub-regionale. Lo studioso passa quindi ad esaminare la normativa normanno-sveva, attraverso una rilettura dei capitoli III, 54 e 55 delle Costituzioni di Melfi. Ancorché concordemente richiamati come documento della ripresa della transumanza nell'Italia centro-meridionale già all'epoca di Guglielmo II, un esame più attento del dettato normativo sembra smentire questa 'vulgata' esegetica: il dettato giuridico delle due assise confluite nella codificazione fridericiana non attesta la riattivazione di un sistema transumante su larga scala, bensì una riorganizzazione amministrativa e fiscale della mobilità pastorale, inserita nel più ampio processo di centralizzazione monarchica. A una fase storica successiva, la più 'gloriosa' per la transumanza, è dedicato il contributo di Clara Almagro Vidal, che analizza lo sviluppo del fenomeno nel regno di Castiglia, ossia la nascita della *Mesta*, istituzione centrale nello sfruttamento intensivo dell'allevamento e modello per sistemi successivi, tra cui anche la Dogana aragonese di Foggia. Attraverso un'indagine storico-istituzionale, lo studio evidenzia come, a partire dal regno di Alfonso X, si affermò un sistema strutturato di transumanza su vasta scala. Tale modello si distingueva dalle forme altomedievali per ampiezza, complessità organizzativa e impatto territoriale. La studiosa sottolinea inoltre il carattere eccezionale della *Mesta* nel panorama istituzionale iberico: pur non rappresentando l'unica forma di transumanza esistente, essa esercitò un'influenza duratura sull'organizzazione economica e territoriale del regno. L'avvio fu segnato, invero, da condizioni di incertezza e dalla necessità di garanzie giuridiche, ma il progressivo rafforzamento dei privilegi e delle tutele ne favorì la rapida espansione e l'affermazione di un modello produttivo che lasciò un'impronta significativa nel lungo periodo anche altrove.

Nello stesso contesto della Penisola Iberica Rodrigo Furtado esplora i percorsi della trasmissione libraria tra IX e XII secolo, interpretandola come parte integrante di più ampi processi di *translatio memoriae* strettamente connessi alla circolazione delle reliquie e alle dinamiche di legittimazione politica e religiosa. L'indagine mette in luce come anche le 'migrazioni' dei codici rispondessero a precise strategie di consolidamento dell'autorità ecclesiastica e monarchica, contribuendo a radicare la memoria storica del regno asturiano nella tradizione visigotica. Su questo sfondo, i manoscritti emergono come artefatti dinamici, dotati di valore materiale e simbolico, nell'ambito della riorganizzazione del patrimonio culturale e della costruzione della memoria storica nel contesto politico e religioso dell'altomedioevo iberico.

I solchi lasciati dagli zoccoli degli ovini nel loro millenario passaggio lungo i tratturi sono anche tracce nella memoria individuale e collettiva di chi ha mantenuto vivo il ricordo della transumanza. Così, la dimensione della *peregrinatio* dell'uomo transumante – inteso al contempo come pastore e come devoto – trova espressione, in forme e declinazioni differenti, in numerosi testi poetici, fino all'età contemporanea, configurandosi come un paradigma simbolico della mobilità, della ricerca e della costruzione identitaria, come mette in luce Grazia Maria Masselli, che prende in considerazione la produzione poetica di Joseph Tusiani (1924-2020), originario di San Marco in Lamis (FG). Nella sua esistenza di poeta italo-americano, segnata da una condizione di movimento costante, la transumanza, di cui ha avuto esperienza attraverso i racconti dell'infanzia, assume una valenza metaforica, rappresentando un modello esistenziale fondato sul continuo movimento tra luoghi di appartenenza diversi. Di conseguenza, i ripetuti spostamenti tra dimore temporanee tracciano una sorta di itinerario interiore, simbolicamente connesso alla terra d'origine attraverso una rete di legami emotivi e culturali che trovano nel Gargano il loro centro ideale.

3. Le ricerche condotte hanno messo in evidenza, dunque, come la transumanza possa essere intesa quale forma articolata di organizzazione sociale e al tempo stesso simbolica dello spazio, nella quale il movimento assume una funzione identitaria, normativa e memoriale. Le piste della transumanza hanno rappresentato un'infrastruttura materiale e simbolica fondamentale anche per lo sviluppo di itinerari di pellegrinaggio. Durante il convegno si è voluto, pertanto, esaminare anche il rapporto strutturale tra i percorsi della transumanza e quelli della devozione. La presenza diffusa di santuari, cappelle votive, edicole sacre, croci di confine testimonia la sacralizzazione di tali percorsi. In questo senso, i tratturi possono essere considerati come infrastrutture della mobilità religiosa, una religiosità – quella del pellegrino – dinamica, che si costruisce e si trasforma attraverso l'esperienza stessa del movimento, trovando nel percorso non soltanto un mezzo, ma un elemento costitutivo del processo devozionale e identitario. Il cammino transumante, originariamente legato a esigenze di sostentamento e sfruttamento di aree complementari – la montagna e la pianura –, assume anche una valenza funzionale all'orientamento spirituale. Pur rispondendo a finalità apparentemente distinte – di natura economico-produttiva nel caso della transumanza, devozionale e soteriologica in quello del

pellegrinaggio – entrambi i fenomeni condividono analoghe modalità di organizzazione dello spazio e del tempo.

Dal punto di vista antropologico, sia la transumanza sia il pellegrinaggio possono essere interpretati come pratiche liminali, in quanto implicano una temporanea sospensione dell'ordine sociale ordinario e una conseguente ridefinizione delle relazioni tra individui e comunità. Il pastore transumante, al pari del pellegrino, si colloca in uno spazio intermedio, caratterizzato da condizioni di transitorietà, esposizione e apertura all'alterità, per cui il movimento non rappresenta soltanto uno spostamento fisico. Il corpo in cammino diviene il principale mediatore tra individuo, comunità e territorio, contribuendo alla produzione di forme condivise di conoscenza e di memoria performativa, attraverso le quali lo spazio viene progressivamente interiorizzato, significato e trasmesso agli altri. La convergenza tra transumanza e pellegrinaggio si manifesta altresì nella loro comune iscrizione entro una mobilità ciclica e un tempo sociale condiviso. Le partenze e i ritorni stagionali delle greggi si inseriscono in calendari ritualizzati che spesso coincidono con festività religiose, fiere votive e ricorrenze patronali.

Il rapporto tra transumanza e pellegrinaggio non si limita perciò a una mera sovrapposizione di tracciati, ma appare come un sistema di intersezioni complesse, articolato tanto sul piano diacronico quanto su quello sincronico. Inteso come viaggio individuale o collettivo verso un luogo sacro, il pellegrinaggio rappresenta una pratica cultuale e devozionale ampiamente attestata nelle religioni del mondo antico. Pur nella varietà di forme, tempi e significati che caratterizzano le diverse tradizioni religiose, esso risponde a un'esigenza comune: quella di raggiungere spazi percepiti come privilegiati per la manifestazione del divino. Tali luoghi, investiti di particolare sacralità, sono generalmente associati alla presenza di fondatori di religioni, figure carismatiche, reliquie di santi e martiri o eventi ritenuti dotati di un valore spirituale straordinario (apparizioni, visioni, miracoli) e si configurano come poli di attrazione devozionale e di costruzione della memoria religiosa. Nella tradizione cristiana, sin dalle origini, si elaborò una rappresentazione identitaria fondata sulla condizione del fedele quale *peregrinus* nel mondo, proteso verso il conseguimento della patria celeste. L'esistenza terrena venne così interpretata come una forma di esilio transitorio e di pellegrinaggio, orientato all'attesa della vera vita nell'eternità. Tale costruzione metaforica, radicata nell'esegesi di passi neotestamentari – in particolare nell'affermazione paolina di 2Cor 5,6 – trovò ampia rielaborazione nella riflessione patristica, nell'ambito della quale venne definita una specifica antropologia cristiana fondata sulla tensione escatologica. Emblematica, in tal senso, è l'affermazione contenuta nell'*Epistola a Diogneto*, secondo cui «i cristiani abitano come pellegrini nella caducità, aspettando l'incorruttibilità celeste» (*Diogn*. 6,8), espressione che sintetizza efficacemente la percezione della provvisorietà della condizione terrena.

Tra la tarda antichità e il medioevo, in continuità con tali presupposti teologici e attraverso un progressivo processo di concretizzazione spaziale della nozione di *peregrinatio*, questa categoria assunse una dimensione geografica, favorendo la diffusione della pratica del pellegrinaggio verso luoghi ritenuti sacri. Le mete del

pellegrinaggio non si limitarono alla Palestina, teatro della vicenda terrena del Cristo, ma si estesero progressivamente ad altri luoghi significativi della cristianità antica, tanto in Oriente quanto in Occidente. Venne configurandosi una vera e propria 'geografia sacra', articolata in una costellazione di siti strettamente connessi anche alle molteplici espressioni del monachesimo e alla venerazione di martiri e santi.

Si è voluto, pertanto, inquadrare il pellegrinaggio entro una prospettiva ampia, che potesse evidenziare la profonda interrelazione con la dimensione antropologica del viaggio e con la costruzione dello spazio sacro. I percorsi devozionali, non solo direttrici funzionali allo spostamento dei fedeli, sono espressione di un'esperienza simbolica orientata alla ricerca dell'alterità e dell'assoluto, strettamente connessa alla definizione e alla percezione dei *loca sancta*. In tale prospettiva assume un ruolo centrale l'analisi della geografia dei pellegrinaggi. Rossana Barcellona, attraverso l'analisi dell'*Itinerarium Burdigalense* e dell'*Itinerarium Egeriae*, propone un superamento della tradizionale interpretazione descrittiva di tali testi intesi unicamente quali resoconti di viaggio, evidenziandone invece la funzione attiva nei processi di costruzione dello spazio sacro nella tarda antichità. La studiosa mette in luce come gli *itineraria* abbiano contribuito per certi aspetti a una vera e propria rifondazione simbolica della Terrasanta, in cui la dimensione geografica venne rielaborata in chiave teologica e il paesaggio riconfigurato come spazio di memoria. Si delinea così il percorso del pellegrino non come semplice realtà fisica, ma come spazio interpretato, codificato e normativamente strutturato attraverso la mediazione del testo.

Nel corso dei secoli Gerusalemme, Roma e Compostela costituirono i poli eminenti di una vera e propria triade sacra, al tempo stesso realtà topografiche e luoghi ad alta densità simbolica, depositari di una sacralità alimentata sia dalla profondità delle memorie che vi si stratificarono, sia dalla presenza di oggetti materiali ritenuti veicolo di una *virtus* costantemente attiva e accessibile. Accanto a tali centri maggiori, un ruolo di primaria rilevanza fu assunto anche dal santuario dedicato a San Michele Arcangelo sul Monte Gargano, in Puglia, che, a partire dal V secolo, fu interessato da una ininterrotta tradizione cultuale, affermandosi quale punto di riferimento fondamentale nel sistema dei pellegrinaggi dell'Occidente cristiano. Questi poli di attrazione devozionale si inserirono in una rete articolata di itinerari, nella quale si disposero ulteriori luoghi 'complementari', anch'essi partecipi, sul piano simbolico e rituale, di un cammino unico di salvezza.

I *loca sancta* devono essere considerati nella loro specificità geofisica – nella quale hanno particolare rilevanza elementi naturali quali vette, selve, grotte e sorgenti –, ma anche nelle loro componenti materiali, comprendenti strutture, monumenti, oggetti cultuali e manufatti, che hanno ricevuto una progressiva valorizzazione simbolica. Particolare rilievo assunsero le reliquie provenienti dalla Terrasanta e quelle dei martiri conservate a Roma e nei principali centri della cristianità. Tali oggetti, investiti di un forte valore simbolico e cultuale, svolsero una funzione essenziale nella costruzione della relazione tra il fedele e la sacralità, rendendo tangibile e operante la presenza del divino nello spazio e nel tempo del pellegrinaggio. La costruzione della geografia sacra si arricchì della presenza di una pluralità di personaggi,

protagonisti di modalità differenziate di esperienza del sacro. Un ruolo centrale rivestirono i santi, considerati protettori e garanti del cammino dei pellegrini, la cui presenza si manifesta e si rende operante attraverso la preghiera, le rappresentazioni iconografiche, le esperienze visionarie e, soprattutto, le reliquie. In tale contesto, l'esperienza del pellegrinaggio rivela anche una significativa presenza femminile. Fin dai primi secoli del cristianesimo, infatti, le donne individuarono nel pellegrinaggio una forma privilegiata di espressione della propria devozione e del proprio percorso di perfezionamento spirituale. Attraverso il viaggio verso i luoghi santi, esse non solo parteciparono attivamente alle pratiche cultuali, ma si affermarono anche come soggetti capaci di raccogliere e trasmettere reliquie, nonché di affermare forme significative di autonomia spirituale e, in alcuni casi, sociale. Immacolata Aulisa ha evidenziato come il pellegrinaggio femminile, tra l'età costantiniana e il medioevo, si configuri quale pratica religiosa dinamica e polisemica, capace al contempo di riflettere e ridefinire le modalità di partecipazione delle donne alla vita cristiana. Pur sottoposto a costanti forme di controllo e talora oggetto di diffidenza da parte delle autorità ecclesiastiche, il pellegrinaggio delle donne non cessò di produrre espressioni originali di religiosità, contribuendo alla costruzione dell'immaginario religioso della cristianità medievale.

Uno spazio particolare nella storia del pellegrinaggio cristiano occupano l'istituzione nel 1300 dell'anno santo e le tradizioni legate ai giubilei e alla città di Roma. La rilevanza storica e simbolica di tale evento e la coincidenza con il giubileo indetto da papa Francesco con la bolla *Spes non confundit* nel 2025, anno in cui si è svolto questo convegno, hanno contribuito a riservare attenzione alle origini e agli sviluppi del giubileo cristiano. La storia dei giubilei si configura come un processo continuo, ma non lineare, caratterizzato da fasi di particolare intensificazione e da momenti di rallentamento, strettamente correlati alle condizioni generali della Chiesa e della cristianità nel loro sviluppo storico. Le indizioni dei giubilei si intrecciano in modo inscindibile con la storia della Chiesa, costituendo un binomio che ha già offerto ampio terreno di indagine tanto sul piano politico-ecclesiastico quanto su quello più propriamente religioso. Le peculiarità istituzionali, spirituali e politiche dei singoli giubilei si colgono con chiarezza solo se inquadrate entro le grandi cesure e le principali scansioni della storia cristiana ed europea. Tra queste, assume un rilievo particolare la frattura rappresentata dal periodo avignonese e dalla prolungata assenza della sede pontificia da Roma, che incise profondamente sulle forme di esercizio dell'autorità papale e sulla stessa centralità della sede petrina. Il giubileo appare così come un osservatorio privilegiato per cogliere la costante interazione tra elementi di continuità e processi di mutamento, che hanno segnato nel tempo l'evoluzione delle istituzioni ecclesiastiche e delle pratiche devozionali. Pietro Silanos ha esaminato il significato e la portata del giubileo del 1300, indetto da papa Bonifacio VIII, interprete autorevole della dottrina della *plenitudo potestatis*, mettendone in luce le molteplici implicazioni nel contesto del cristianesimo tardomedievale. L'iniziativa pontificia si collocò all'incrocio tra le diffuse attese escatologiche e penitenziali dei fedeli e la capacità della Chiesa di elaborare strumenti giuridici e canonici idonei a

incanalare tali istanze entro un quadro istituzionale. Il primo giubileo si configurò pertanto come risposta a una diffusa domanda di rinnovamento interiore, di riconciliazione e di salvezza, ma, al contempo, rappresentò un momento di riaffermazione dell'autorità e della funzione salvifica della Chiesa di Roma. Attraverso l'analisi congiunta delle dimensioni teologiche, istituzionali e politiche, il saggio evidenzia come il giubileo indetto da Bonifacio VIII abbia contribuito a rafforzare l'autorità stessa del pontefice quale mediatore supremo della grazia divina e a ridefinire le modalità di accesso alla remissione dei peccati, attraverso una 'ristrutturazione' delle pratiche penitenziali fondata su dispositivi normativi. In tale quadro, il giubileo si presenta come una riformulazione, in chiave penitenziale, del paradigma della crociata, ormai divenuto difficilmente praticabile nel mutato contesto politico e religioso del tardo medioevo.

Per essere compreso nella sua complessità storica e religiosa, il fenomeno giubilare deve essere tuttavia collocato all'interno di un articolato contesto di formazione e di sviluppo; la specificità del giubileo cristiano, infatti, rinvia a un insieme più ampio di pratiche devozionali, concezioni del tempo sacro e dispositivi rituali che, in alcuni casi, ne rappresentano presupposti diretti o offrono punti di convergenza. In tale orizzonte interpretativo, l'analisi del giubileo non può prescindere da una riflessione comparativa sui rapporti tra diverse tradizioni religiose, considerando influssi, connessioni, interferenze e, al contempo, specificità e differenze. In tal senso, il giubileo occupa una posizione di primo piano nella tradizione ebraica, che deve essere considerato nella sua autonoma consistenza storica e teologica e non esclusivamente quale antecedente o matrice di quello cristiano. Esso si configura infatti come istituzione dotata di una propria coerenza normativa e simbolica, legata a una concezione specifica del tempo, della liberazione e della restaurazione dell'ordine originario. È in questo più ampio orizzonte storico e concettuale che può essere storicamente e comparativamente interpretato il giubileo cristiano. Emanuela Prinzivalli pone al centro della sua indagine la questione delle radici bibliche del giubileo nella documentazione pontificia, interrogandosi in particolare sull'uso delle fonti scritturistiche all'interno delle bolle papali di indizione. L'analisi evidenzia come, in quella promulgata da Bonifacio VIII il 22 febbraio del 1300, il termine stesso 'giubileo' risulti assente, così come qualsiasi esplicito riferimento a versetti biblici. Il vocabolo compare invece nella bolla di chiusura, *Ad honorem Dei*, promulgata nel Natale del 1300, segnalando un primo significativo sviluppo nella definizione concettuale e lessicale dell'istituzione. Nel corso del tempo, il linguaggio adottato dai pontefici nelle bolle di indizione subì ulteriori trasformazioni, sia sul piano retorico sia su quello formale, con un ricorso progressivamente più esplicito all'autorità delle Scritture e alla tradizione patristica quale fondamento di legittimazione teologica dell'evento giubilare. Emanuela Prinzivalli sottolinea la necessità di considerare il giubileo ebraico e le sue possibili forme di ricezione e reinterpretazione nel cristianesimo delle origini tanto sotto il profilo della concezione del tempo sacro quanto sotto quello della sua dimensione spaziale. Tale approccio consente alla studiosa di collocare la specificità del giubileo cristiano medievale e moderno entro una più

ampia storia delle categorie religiose della remissione, della restaurazione e della sacralizzazione del tempo, mettendo in luce gli elementi di continuità e le profonde innovazioni che ne hanno caratterizzato l'elaborazione nel contesto della tradizione cristiana. Si evidenzia come gli esegeti antichi fossero ben consapevoli del significato e delle implicazioni del giubileo ebraico, così come delineato in Lv 25,8-55, ma il loro interesse si fosse concentrato soprattutto su una sua rilettura in chiave teologica. In tale processo interpretativo alcuni passi della Scrittura si prestarono più di altri a una rielaborazione in chiave cristologica.

Adottando una prospettiva di lunga durata, Paolo Cozzo ricostruisce le linee di continuità e le trasformazioni del pellegrinaggio in età moderna, evidenziando in particolare la persistenza della dimensione sensoriale quale fattore propulsivo della mobilità devozionale. L'esperienza diretta dei luoghi sacri, mediata attraverso la vista, il contatto e la venerazione delle reliquie, continuò infatti a costituire un tratto essenziale nell'esperienza di pellegrinaggio e favorì l'attrattività dei principali poli cultuali. In riferimento ai mutamenti del contesto storico, l'espansione islamica determinò una significativa riorganizzazione delle condizioni di accesso alla rete dei santuari, incidendo sulle modalità e sui percorsi, senza tuttavia interrompere i flussi di visitatori, che seppero adattarsi alle nuove configurazioni geopolitiche. Parallelamente, l'affermazione dei pellegrinaggi penitenziali e giudiziari, nonché lo sviluppo della prassi delle indulgenze contribuirono ad ampliare e diversificare le motivazioni del viaggio, rafforzandone il ruolo quale strumento di espiazione e redenzione. Tuttavia, nel corso dell'età moderna, i processi di progressiva regolamentazione statale degli spostamenti e dell'assistenza, insieme alla ridefinizione delle prerogative giuridiche tradizionalmente riconosciute al pellegrino, ridimensionarono alcuni privilegi statuiti. A ciò si aggiunse la critica di matrice illuministica, che, nel sottoporre il pellegrinaggio a una revisione sul piano culturale e religioso, comportò una parziale delegittimazione, senza tuttavia determinarne la scomparsa.

Sui rituali del pellegrinaggio e sull'adozione di comportamenti ad alto valore simbolico si sofferma Anna Maria Tripputi, la quale evidenzia la persistenza di pratiche rituali di lunga durata, capaci di attraversare i secoli in forme talora sostanzialmente immutate, talora rielaborate e implementate da varianti locali, testimoniando da un lato la forza strutturante della tradizione, dall'altro la sua intrinseca capacità di adattamento alle trasformazioni storiche, culturali e sociali. La continuità rituale si configura come parte integrante della memoria e dell'identità collettiva.

Considerato che il pellegrinaggio costituisce una delle pratiche religiose più persistenti e trasversali all'interno delle tradizioni abramitiche, è parso opportuno includere una riflessione specifica anche sulle forme che esso ha assunto nel contesto ebraico. Anche in questa tradizione, infatti, il pellegrinaggio non si esaurisce nella dimensione di un atto devozionale individuale, ma costituisce una pratica capace di modellare e consolidare la relazione tra la comunità dei credenti, il patrimonio scritturistico e gli spazi di sacralizzazione. Le intersezioni tra le tradizioni ebraica e cristiana – così come, più ampiamente, tra le religioni abramitiche – non si limitano alla condivisione di specifici luoghi sacri o di narrazioni fondative, ma si manifestano

anche in una più profonda convergenza di modelli simbolici, concezioni del tempo rituale e pratiche devozionali.

Nel giudaismo antico il pellegrinaggio è posto come un obbligo cultuale di natura collettiva, strettamente connesso al calendario festivo e alla centralità del Tempio di Gerusalemme quale fulcro della vita religiosa e identitaria del popolo d'Israele. Nelle tre principali festività di pellegrinaggio – Pesach, Shavuot e Sukkot – sono prescritte mobilità rituali non facoltative, il che implica la convergenza periodica dei fedeli verso un centro sacro condiviso. Tale dinamica non risponde soltanto a esigenze cultuali, ma contribuisce in modo determinante alla costruzione e al rafforzamento di un senso di appartenenza etnico-religiosa. In seguito alla distruzione del Tempio, pur venendo meno la possibilità concreta del pellegrinaggio come spostamento fisico verso il centro cultuale, la categoria della peregrinazione non perse la propria rilevanza, ma conobbe piuttosto un processo di rielaborazione simbolica e liturgica.

Alessandra Veronese mette in luce il ruolo centrale, e per molti aspetti peculiare, che *Eretz Yisrael* e Gerusalemme rivestirono nell'orizzonte religioso, simbolico e storico delle comunità ebraiche della Diaspora, soffermandosi in particolare sul rapporto tra l'*'aliyah* – intesa quale scelta consapevole di stabilirsi nei luoghi fondativi della tradizione ebraica – e le aspettative messianiche che attraversarono in maniera ricorrente la storia del giudaismo. A partire dalla prescrizione biblica del pellegrinaggio, così come delineata nella Torah, l'analisi ricostruisce le trasformazioni di tale pratica nel corso del medioevo focalizzando l'attenzione sugli ebrei della Penisola italiana che emigrarono verso la Terra d'Israele, abbandonando contesti nei quali avevano consolidato complesse reti familiari, sociali ed economiche. La decisione di intraprendere l'*'aliyah* si caratterizzò soprattutto come un atto carico di significati religiosi ed escatologici, strettamente connesso alla tensione verso la restaurazione e la riappropriazione dello spazio originario della promessa. La studiosa evidenzia, inoltre, come il rapporto tra purezza rituale e pellegrinaggio abbia rappresentato, nel corso dei secoli, un elemento di convergenza tra le tre grandi religioni monoteistiche – giudaismo, cristianesimo e islam – pur declinandosi secondo forme, significati e gerarchie differenti, in relazione alle rispettive strutture teologiche e istituzionali. In questo quadro, Gerusalemme occupa una posizione assolutamente centrale nella tradizione ebraica. A differenza di quanto avvenne nel cristianesimo e nell'islam, dove la città santa si inserì entro una pluralità di mete devozionali e non assunse mai un carattere esclusivo, nel giudaismo Gerusalemme mantenne una funzione unica e insostituibile, configurandosi come fulcro teologico, simbolico e memoriale della vita religiosa, anche e soprattutto a seguito della Diaspora. La studiosa non trascura di sottolineare, però, come anche all'interno del mondo ebraico, si svilupparono forme di pellegrinaggio orientate verso mete secondarie rispetto a Gerusalemme, destinate in particolare a quanti non disponevano delle risorse economiche o delle garanzie di sicurezza necessarie per intraprendere il viaggio verso la Terra d'Israele. Veronese sottolinea, inoltre, come la pratica del pellegrinaggio si articolasse secondo due modelli distinti: da un lato, era praticato come esperienza temporanea, destinata a concludersi con il ritorno del fedele al luogo di origine; dall'altro, esso poteva

tradursi in un trasferimento definitivo, trasformando il pellegrino in un *'oleh*, ossia in un immigrato che sceglieva di risiedere stabilmente in *Eretz Yisra'el*, conferendo al movimento una valenza non più soltanto devozionale, ma esistenziale e identitaria.

Nell'ambito della riflessione sul pellegrinaggio ebraico, Piero Capelli dedica particolare attenzione all'analisi di alcune narrazioni di viaggio relative alla Terra d'Israele, elaborate tra il medioevo e l'età moderna, e motivate da una pluralità di fattori, tra cui istanze religiose, interessi commerciali e progetti di insediamento permanente. Attraverso l'esame di testimonianze quali il *Sefer Eldad ha-Dani*, il resoconto di Binyamin da Tudela, quello di Petaḥyah da Regensburg, nonché gli scritti di Mešullam da Volterra, 'Ovadyah da Bertinoro e Mošeh Basola, lo studioso ricostruisce l'evoluzione delle modalità di rappresentazione della Terra d'Israele e del suo significato religioso e culturale nell'esperienza della Diaspora. L'analisi mette in evidenza come, nel corso del tempo, tali narrazioni consentano di rilevare un progressivo mutamento di atteggiamento nei confronti della tradizione ereditata; in particolare, si afferma gradualmente un atteggiamento più distaccato e critico, talora prossimo a una forma di scetticismo metodologico, nei confronti delle tradizioni midrashiche e degli elementi folklorici, nonché rispetto all'uso di fonti indirette e di testimonianze non verificate. In tali narrazioni affiora, inoltre, una nuova sensibilità nei confronti della dimensione geografica e storica della Terra d'Israele, collocata sempre più all'intersezione tra memoria religiosa, esperienza concreta e costruzione identitaria. Con la maturazione di nuove sensibilità culturali, a partire dalla fine del XV secolo, la produzione letteraria cominciò a manifestare un atteggiamento più critico e razionalistico nei confronti delle tradizioni ricevute, accompagnato dal progressivo ridimensionamento degli elementi meravigliosi e dalla crescente attenzione per l'osservazione diretta e la verifica empirica. Tale evoluzione si accompagnò al rifiuto di letture anacronistiche e allo sviluppo di una più marcata consapevolezza storica, influenzata dal clima intellettuale del Rinascimento. Inizialmente circoscritto agli ambienti più colti, questo approccio si diffuse progressivamente anche tra i ceti mercantili più agiati e culturalmente dinamici.

A un esame comparativo, emerge con chiarezza come il pellegrinaggio, nelle tre tradizioni abramitiche, operi secondo un principio comune di attraversamento liminale, in virtù del quale il credente sospende temporaneamente la dimensione dell'esistenza quotidiana per accedere ad un'altra, regolata da specifiche norme simboliche e comportamentali, in una condizione rituale caratterizzata da una più intensa prossimità al sacro.

Il volume si conclude con un contributo sulle 'vie digitali' della transumanza, che contiene anche la presentazione, da parte di Maria Maselli, del sito internet da lei stessa realizzato nell'ambito del Progetto PRIN – www.transumanza.eu – concepito come strumento indispensabile per la valorizzazione e la disseminazione dei risultati delle ricerche condotte. Coerentemente con gli indirizzi del PNRR e con le progettualità nazionali e regionali attualmente in corso, l'impianto del sito e l'elaborazione dei dati inseriti sono orientati a favorire l'accessibilità al patrimonio scientifico anche ai non addetti ai lavori. Al fine di contestualizzare e rendere pienamente

intelligibili i dati raccolti nei *database*, Maselli propone inoltre un inquadramento storico del fenomeno della transumanza nell'Italia centro-meridionale dall'antichità all'età moderna, fondato su un'analisi della bibliografia più recente disponibile in rete. La studiosa evidenzia come la crescente fruibilità di studi specifici in modalità *open access* possa costituire un fattore rilevante per l'ampliamento della circolazione del sapere anche su questo specifico ambito di ricerca, favorendo forme più rapide ed estese di condivisione, aggiornamento e trasferimento delle conoscenze tra comunità scientifica e pubblico più ampio. La creazione di *database* rappresenta oggi uno strumento fondamentale per l'organizzazione, la conservazione e la valorizzazione delle informazioni, soprattutto nell'ambito della ricerca storica e del patrimonio culturale. In primo luogo, esso consente di raccogliere in modo sistematico e strutturato una molteplicità di dati eterogenei – fonti documentarie, riferimenti bibliografici, elementi geografici, descrizioni di siti, immagini e metadati – superando la frammentazione delle informazioni e rendendole accessibili in un ambiente unico integrato; tale sistematizzazione non solo facilita la consultazione, ma favorisce anche nuove possibilità di analisi comparative e interdisciplinari, permettendo di individuare connessioni, continuità e trasformazioni che difficilmente si coglierebbero attraverso un approccio tradizionale. Il *database* consente, inoltre, l'aggiornamento continuo dei dati, la loro verificabilità e la condivisione tra studiosi appartenenti a diversi ambiti disciplinari, promuovendo reti di ricerca. In tal senso, esso non costituisce soltanto uno strumento di archiviazione, ma diventa un dispositivo dinamico di produzione del sapere, capace di accompagnare e sostenere l'evoluzione della ricerca scientifica.

In conclusione, questo volume si propone come un contributo al più ampio dibattito scientifico sul tema della mobilità nelle società antiche e medievali, nel quale si riconosce la necessità di considerare la transumanza e il pellegrinaggio non come fenomeni isolati, bensì interconnessi all'interno di sistemi più ampi di organizzazione dello spazio e della cultura. L'approccio interdisciplinare ha consentito di integrare fonti e metodologie di diversa natura, offrendo nuove prospettive interpretative e contribuendo a una comprensione più approfondita e più integrata del ruolo della mobilità nei processi di costruzione del paesaggio, della memoria e delle identità collettive. Lo studio congiunto della transumanza e dei pellegrinaggi mostra come tali spostamenti abbiano modellato nel lungo periodo non solo lo spazio fisico, ma anche le strutture simboliche e identitarie delle comunità.

La rinnovata attenzione nei confronti del suo complesso patrimonio materiale e immateriale, testimoniata anche dalle recenti iniziative europee e regionali per la tutela e la valorizzazione delle reti tratturali e dei paesaggi pastorali, conferma l'attualità di un fenomeno che continua a suscitare interesse non solo a livello accademico-scientifico e in ambito istituzionale, ma anche in quello della più ampia divulgazione culturale, del turismo itinerante ed enogastronomico e delle pratiche escursionistiche e sportive.

Invigilata Lucernis
47, 2025, 23-46

Menico CAROLI
(Foggia)

Pastori transumanti nel mondo greco tra storia, mito e archeologia

Una parte della critica ha messo in discussione la possibilità di rintracciare forme primordiali di transumanza nel mondo greco pre-romano [1]. La frammentazione delle *poleis* e le frequenti tensioni territoriali, dovute a dinamiche storico-politiche secolari, avrebbero ostacolato la riuscita di spostamenti pastorali ad ampio raggio. Da questa interpretazione del fenomeno sono derivate posizioni anche apertamente negazioniste, rimesse però in discussione da nuovi contributi [2]. Stella Georgoudi ha aperto la strada a una fertile stagione di ricerche, dimostrando come le condizioni geografiche, politiche e ambientali della Grecia antica non solo rendessero possibile la transumanza, ma addirittura la incentivassero attraverso puntuali accordi tra le *poleis*. I patti avrebbero favorito forme di cooperazione tra comunità confinanti, capaci di superare le barriere politiche e regolamentare i movimenti stagionali dei pastori, tutelando al contempo le attività agricole [3].

Riesaminando le fonti epigrafiche, Christophe Chandezon ha posto l'accento su parametri, come le distanze percorse dai pastori e le dimensioni delle greggi, ritenuti essenziali per una rigorosa applicazione del concetto di transumanza al contesto greco. A parere dello studioso, le testimonianze letterarie ed epigrafiche attesterebbero spostamenti a breve raggio e di durata limitata, effettuati con greggi di dimensioni contenute. Il dato quantitativo non giustificherebbe pertanto un uso coerente del termine transumanza, soprattutto se questo sia messo a confronto con la transumanza praticata nella penisola iberica del XVI secolo, quando milioni di capi ovini percorrevano annualmente centinaia di chilometri lungo rotte ben definite [4]. Una parte della comunità scientifica ha, tuttavia, messo in discussione l'utilità di simili parametri, giudicandoli troppo rigidi. Concentrarsi esclusivamente su distanze e numeri

[1] Vd. A. Sorlin-Dorligny, *s.v. Rustica Res*, in Daremb.-Saglio, *Dict. des Ant*., IV,2, 899-927: 926 n. 18.

[2] Cfr. G.B. Kavadias, *Pasteurs-nomades méditerranéens*, Paris 1965.

[3] Vd. S. Georgoudi, *Quelques problèmes de la transhumance dans la Grèce ancienne*, «REG» 87, 1974, 155-185.

[4] Vd. C. Chandezon, *L'élevage en Grèce (fin V^e^-fin Ier s. a.C.). L'apport des sources épigraphiques*, Bordeaux 2003, in part. 391-397.

rischierebbe di ridurre – piuttosto che favorire – la comprensione di una pratica dalle molteplici sfaccettature [5]. Si tende perciò a sottolineare come la transumanza, integrata nella vita quotidiana delle comunità pastorali greche, debba essere analizzata tenendo anzitutto conto delle specificità storiche, politiche e ambientali di ciascun contesto [6]. La morfologia del paesaggio greco, povero di ampie superfici coltivabili, costringeva infatti i pastori a muoversi all'interno di un mosaico di *poleis* che, come ha mostrato la Georgoudi, regolamentavano gli spostamenti mediante accordi formali tra territori confinanti. Se da un lato ciò limitava i movimenti a lungo raggio, dall'altro non li impediva affatto, dando origine a forme di transumanza comunque significative [7]. Studi recenti confermano questa lettura, restituendo l'immagine di una pratica piuttosto antica che, pur priva di un lessico tecnico specifico [8], ebbe un ruolo importante nell'economia del mondo greco. Le favorevoli condizioni climatiche, che permettevano di tenere il bestiame all'aperto per gran parte dell'anno, avrebbero reso l'allevamento stanziale un'eccezione più che la norma [9]. E anche l'idea di una netta separazione tra allevamento e agricoltura è oggi ampiamente riconsiderata. Studiosi come Hamish A. Forbes hanno avanzato l'ipotesi di un'economia mista,

[5] Cfr. J.E. Skydsgaard, *Transhumance in Ancient Greece*, in C.R. Whittaker, *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge 1988, 35-74: 76: «How many sheep have to be involved and how far does the shepherd have to walk with his flocks from winter pasture to summer pasture before we can dare to use the word transhumance? I fear that this approach will not give us a clearer perception of the phenomenon».

[6] Vd. H.A. Forbes, *Pastoralism and Settlement Structures in Ancient Greece*, in P.N. Doukellis-L.G. Mendoni, *Structures rurales et sociétés antiques*. Actes du colloque de Corfou (14-16 mai 1992), Paris 1994, 187-196, in part. 190-195.

[7] Gli studi di settore riconoscono che nella Grecia antica non sussistano prove di una transumanza ad ampio raggio, «anche perché ben poche *poleis* possedevano territori sufficientemente ampi da consentire spostamenti di questo tipo» (O. Longo, *Agricoltura nell'antica Grecia*, «Rivista di storia dell'agricoltura» 43, 2003, 3-22: 13). Su tale aspetto della questione, vd. S. Hodkinson, *Animal Husbandry in the Greek polis*, in Whittaker, *Pastoral* cit., 75-86: 51-82: a parere dello studioso, la consuetudine prediligeva quei pascoli montani che si trovassero a non più di un giorno di cammino dagli insediamenti permanenti dei pastori, condizione che, talvolta, agevolava il rientro delle greggi a fine giornata, come nello scenario teocriteo dell'idillio VIII: il pastore Menalca rientra dalla montagna, al calar della notte, dove lo attendono i severi genitori, pronti a effettuare la conta delle pecore (v. 16 τὰ δὲ μῆλα ποθέσπερα πάντ' ἀριθμεῦντι) e a punire il figlio in caso di ammanchi.

[8] Sull'assenza di un lessico della transumanza nel mondo greco, vd. Georgoudi, *Transhumance* cit., 161-162; J. Ivanescu, *Sur le vocabulaire pastoral du grec et du latin*, in *Actes de la XIIe Conférence internationale d'études classiques 'Eirene'* (Clúi-Napoca, 2-7 octobre 1972), Amsterdam 1975, 159-167; A. Lagioia, *La transumanza nel mondo romano: paesaggi storici, passaggi letterari e percorsi lessicali*, Milano 2018, IV-VII.

[9] Solo alcune razze ovine, particolarmente pregiate o delicate, richiedevano condizioni più stabili, poiché il *ponos* della transumanza poteva risultare non poco dannoso. Emblematico il caso delle cosiddette «pecore vestite» (πρόβατα ὑποδίφθερα, lat. *oves tectae vel pellitae*), tipiche della campagna di Mileto. Da Ath. 12,540c-d apprendiamo che questa specie giunse fino a Samo per volere del tiranno Policrate, come riportato da Clito l'Aristotelico (*FGrHist* 490 F 2 Jacoby). Le pecore milesie producevano lana pregiatissima e furono importate per questo da varie città greche. L'inevitabile delicatezza di una razza tanto pregiata richiedeva accortezze particolari, come l'accumulo delle riserve di foraggio e la destinazione, agli animali, delle migliori terre della pianura, resa necessaria «dal fatto che con le pecore di Mileto non si praticava la transumanza estiva e, quindi, l'allevamento aveva carattere perenne» (M. Martellini, *s.v. Ovini*, in P. Radici Colace-S.M. Medaglia *et al.*, *Dizionario delle scienze e delle tecniche di Grecia e Roma*, II, Pisa-Roma 2010, 762-766: 763).

in cui le greggi pascolavano in prossimità dei campi coltivati, dando vita a sistemi produttivi integrati. Al contempo, le fonti epigrafiche mostrano come, in certi periodi dell'anno, parte del pascolo svernasse su terreni incolti, secondo modalità riconducibili alla transumanza propriamente detta [10]. Non era raro, infatti, che l'esigenza di separare le greggi – composte prevalentemente da pecore e capre [11] – dalle colture primaverili ed estive favorisse lo spostamento stagionale tra pascoli di pianura e pascoli di montagna. Erano i cicli stagionali a dettare il ritmo del ricambio: il pascolo pianeggiante (πεδίον), rigoglioso tra l'autunno e la primavera, diveniva arido in estate a causa della siccità, perdendo gran parte del suo valore nutritivo. A quel punto, i pastori si spostavano verso il pascolo montano (ὄρος), dove le temperature miti e le piogge estive assicuravano un'adeguata disponibilità di foraggio per il nutrimento del bestiame.

1. *Il santuario, crocevia dei pastori*

Anche a Creta, come nel resto della Grecia, il periodo compreso tra il Neolitico e l'età minoica fu segnato dalla presenza di antichi fenomeni di transumanza. Se alcuni siti montani sono stati interpretati come accampamenti stagionali dei pastori, l'emergere di una serie di insediamenti d'altura a carattere cultuale – i cosiddetti *santuari delle vette* (*peak sanctuaries*) – rappresenta un punto di svolta nel modo di praticare il pastoralismo.

La collocazione di questi santuari in zone elevate, lontane dai centri proto-urbani, ha suggerito un possibile legame con le rotte della transumanza, indicando che l'ambito d'azione dei pastori cretesi non si limitava al solo spazio del villaggio [12].

Caratteristica dei santuari d'altura sparsi nel territorio di Creta era, appunto, la costruzione ad alta quota [13], percepita dalla comunità di fedeli come fonte di possibili vantaggi: la loro visibilità dalla costa forniva ad esempio ottimi punti di riferimento per le navi in arrivo sull'isola. L'elevazione dei *peak sanctuaries* rispondeva anche a una specifica sensibilità religiosa: le cime montuose erano percepite dai pastori come zone di contatto tra mondo umano e mondo divino: lo predicava bene il mito di Pan e Cerambo, considerato una parabola fondativa della transumanza [14]. Tra gli

[10] Vd. Forbes, *Pastoralism* cit., 191 e 196.

[11] Hodkinson, *Animal Husbandry* cit., 55, nota come le testimonianze sulla transumanza nella Grecia antica contemplino soprattutto «sheep or goats rather than to cattle, horses or pigs for which transhumance was usually either a less viable or a less necessary option». Per Georgoudi, *Transhumance* cit., 165-166, l'agilità motoria delle pecore e delle capre, superiore a quella di altri animali, nonché la loro straordinaria capacità di procurarsi il cibo dai pascoli di montagna, «ont fait des ovins et des caprins les animaux par excellence de la transhumance». Anche le caratteristiche geofisiche del territorio greco avrebbero contribuito al loro protagonismo: «l'extension considérable de la végétation de maquis en Grèce ancienne a fait que le sol grec pouvait nourrir essentiellement les moutons et les chèvres».

[12] Cfr. A. Greco, *Scribi e pastori. Amministrazione e gestione dell'allevamento nell'archivio di Cnosso*, Atene-Padova 2010, 10.

[13] L'altezza dei siti più investigati varia dai 250 m di Petsophas ai ca. 1160 m di Karphi e Keria.

[14] Vd. *infra*, § 3.

elementi rituali tipici di questi santuari spicca la presenza di crepacci usati come depositi votivi per statuine e ciottoli fluviali. Se le statuette invocavano la protezione divina del bestiame, i sassi agivano simbolicamente come catalizzatori della pioggia, auspicando l'infiltrazione dell'acqua nel sottosuolo e la nascita di sorgenti montane. La prossimità tra questi santuari e le aree percorse dai pastori conferma la stretta relazione tra la transumanza e la religiosità delle prime comunità pastorali, che in questi luoghi cercavano conforto e protezione in un ambiente naturale spesso percepito come ostile [15].

Oltre il modello arcaicissimo del *peak sanctuary*, altri centri religiosi del mondo greco furono collegati alla vita dei pastori transumanti. Certamente lo fu Dodona, il santuario epirota consacrato a Zeus e Diona, sebbene l'attività di culto sembri posteriore a una primigenia occupazione del sito da parte dei pastori transumanti [16]. Gli scavi nell'area occupata dal *bouleuterion* dimostrano come questa fosse già abitata, nell'Età del bronzo, da comunità pastorali. La loro presenza è attestata da un edificio absidato che documenta la vita dei pastori attraverso resti di pesi da telaio in pietra, asce, un forno per la cottura della ceramica e cocci di vasi di produzione locale [17]. Si tratta di reperti che difficilmente potrebbero essere ricondotti a un luogo di culto, una funzione che iniziò a caratterizzare il sito di Dodona soltanto a partire dall'alta Età del ferro (950-720 a.C.), come provano i riferimenti all'oracolo di Zeus di Dodona nei poemi omerici [18]. Come nel caso dei santuari di Olimpia e di Delfi, emerge in questo periodo della storia la prova di un cambiamento distintivo nella funzione dell'area di Dodona [19], recepita sempre più come snodo cruciale nei percorsi della transumanza.

Situato su un altopiano non lontano dalla pianura e dal lago di Ioannina, il sito godeva di tutte le caratteristiche che concorrono a definire il cosiddetto *spazio viario* (*hodologic space*) delle rotte transumanti. Il riferimento è alle reti di strade e sentieri in cui l'orientamento dei pastori è agevolato dalla presenza di indicatori naturali offerti dal paesaggio. Il *poimen* trovava utili segnali di orientamento, seguendo indicazioni naturali come fiumi, laghi, cime dalle forme particolari o anomalie del paesaggio. L'insieme contribuiva alla definizione di una virtuale *hodologic map* e a segnalare – prima ai pastori, poi ai pellegrini – la vicinanza dei pascoli e del santuario.

[15] Cfr. B. Rutkowski, *Cult Places in the Aegean World*, Wroclaw1972, 185.

[16] Vd. J. Piccinini, *The Shrine of Dodona in the Archaic and Classical Ages*, Macerata 2017, 37-39, con bibliografia.

[17] *Ibid.*, 40-41 e n. 56.

[18] Vd. R. Velardi, *L'oracolo di Dodona in Omero. Critica omerica antica e tradizioni locali*, in G. Cerri-A.-T. Cozzoli *et al.*, *Tradizioni mitiche locali nell'epica greca*. Convegno Internazionale di Studi in onore di A. Martina (Roma, 22-23 ottobre 2009), Roma 2012, 51-81.

[19] Cfr. A. Snoodgrass, *Archaic Greece. The Age of Experiment*, London 1980, 52-58 e 62-64; C. Morgan, *Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century BC*, London 1990, 3-4; F. de Polignac, *Mediation, Competition, and Sovereignty. The Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece*, in S.E Alcock-R. Osborne, *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford-New York 1994, 3-18: 11.

L'oracolo della quercia sacra, l'albero che costituiva il nucleo originario del santuario di Dodona, rivestì per secoli un ruolo di riferimento cultuale per i pastori impegnati nei percorsi stagionali della transumanza fra la Tessaglia e l'Epiro [20]. Secondo una tradizione locale, riportata nel III secolo a.C. dallo storico Prosseno, il primo responso oracolare sarebbe stato emanato in favore di un pastore che, recatosi presso la quercia sacra, la interrogò per risalire all'autore di un furto di bestiame:

> Pascolando le greggi nelle paludi di Dodona, un pastore sottrasse al vicino un gregge bellissimo e lo custodiva nascosto nella propria stalla. Raccontano che allora il proprietario andasse presso i pastori in cerca del gregge rubato: non riuscendo però a trovarlo, si rivolse al dio per sapere chi fosse il ladro. Dicono che allora, per la prima volta, la quercia emise una voce, (indicando quale colpevole) ὁ νεώτατος τῶν ἀκολουθούντων. Interpretando l'oracolo, (il derubato) riuscì a ritrovare il gregge presso il pastore che da poco aveva cominciato a pascolare in quella regione. Infatti i pastori son detti "seguaci" (ἀκόλουθοι). Mardylas era il nome del ladro. Si dice che questi, adirato contro la quercia, voleva andare a tagliarla di notte. Una colomba, però, sbucata dal tronco dell'albero, gli ordinò di non commettere sacrilegio ed egli, spaventato, non toccò la quercia sacra. Gli Epiroti vollero comunque infliggergli una punizione per il suo ardire e così, per farsi pagare il fio, gli imposero il sacerdozio [21].

L'enigmatico responso oracolare, che individuava il colpevole nel νεώτατος τῶν ἀκολουθούντων, fu dunque interpretato alla luce del gergo linguistico pastorale. Il termine ἀκόλουθοι indicava infatti i pastori transumanti, i quali, lungo i percorsi montani, si disponevano l'uno dietro l'altro, a mo' appunto di «seguaci». Il responso lasciava tuttavia aperte due possibili identità del ladro, giacché ὁ νεώτατος avrebbe potuto riferirsi al *più giovane* del gruppo come pure all'*ultimo*, in ordine di arrivo, nel carosello di ἀκόλουθοι. A partire da questa indicazione, il derubato sarebbe riuscito a individuare il responsabile del furto in un pastore, Mardylas, da poco giunto nella regione. Secondo la narrazione mitica, il reo, colto dall'ira nei confronti della quercia che lo aveva smascherato, progettò di abbatterla. Una colomba, emersa dal

[20] All'oracolo i pastori ponevano i quesiti più svariati e soprattutto uno: conveniva scegliere la dura vita del pastore? Lo chiede, fra i tanti, un certo Kleutas, che intorno al 375 a.C. «interroga Zeus e Diona se per lui sia cosa giovevole e utile esercitare la pastorizia» (*I.Orac.* 80 Ἐρουτᾶι Κλεούτας τὸν Δία καὶ τὰν | Διώναν αἴ ἐστι αὐτῶ προβατεύοντι | ὄναιον καὶ ὠφέλιμον; vd. L. Robert, *Hellenica 7. Recueil d'épigraphie de numismatique et d'antiquitiés grecques*, Paris 1949, 158; H.W. Parke, *The Oracles of Zeus. Dodona, Olimpia, Ammon*, Cambridge, Mass., 1967, 268, nr. 17; M. Guarducci, *Epigrafia greca*, IV, Roma 1978, 86-87).

[21] Proxen. *FGrHist* 703 F 7 Jacoby Ποιμὴν νέμων πρόβατα ἐν τοῖς τῆς Δωδώνης ἔλεσι τοῦ πέλας ὑφείλετο ποίμνην καλλίστην, καὶ εἴρξας εἰς τὴν σφετέραν αὐλὴν ἐφύλασσεν. Ὅθεν τὸν δεσπότην φασὶ ζητεῖν παρὰ τοῖς ποιμέσι τὰ κεκλεμμένα πρόβατα, μὴ εὑρόντα δὲ ἐρωτᾶν τὸν θεὸν τίς ἐστιν ὁ κλέψας. Τότε πρῶτον, φασὶ, τὴν δρῦν φωνὴν ἀφεῖναι, ὅτι "τῶν ἀκολουθούντων ὁ νεώτατος". Ἐξετάσαντα δὲ τὸ λόγιον εὑρεῖν παρὰ τῷ ποιμένι νεωστὶ βοσκήσαντι τῷ χωρίῳ. "Ἀκόλουθοι" δὲ λέγονται οἱ ποιμένες. Ἦν δὲ τὸ ὄνομα Μαρδύλας ὁ κλέψας. Τοῦτον λέγεται προσοργισθέντα τῇ δρυῒ θελῆσαι αὐτὴν ἐκκόψαι νύκτωρ. Πελειάδα δὲ ἐκ τοῦ στελέχους ἀνακύψασαν ἐπιτάξαι μὴ τοῦτο δρᾶν. Τὸν δὲ δειματωθέντα μηκέτι τοῦτο τολμῆσαι, μὴ θιγεῖν τοῦ ἱεροῦ τούτου δένδρου. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ τόλμημα μηνῖσαι αὐτῷ τοὺς Ἠπειρώτας. Ὅθεν καὶ λαβόντας δίκην ταύτην εἰσπράξασθαι τῆς ἀπ' αὐτοῦ ὑπομονῆς τὸν μάντιν προάγει.

tronco dell'albero, lo avrebbe però dissuaso dal sacrilegio, intimandogli di desistere. Atterrito dalla visione, il pastore rinunciò all'impresa, ma gli Epiroti, venuti a conoscenza del suo empio progetto, decisero di infliggergli una pena esemplare, costringendolo ad assumere la carica di sacerdote del santuario.

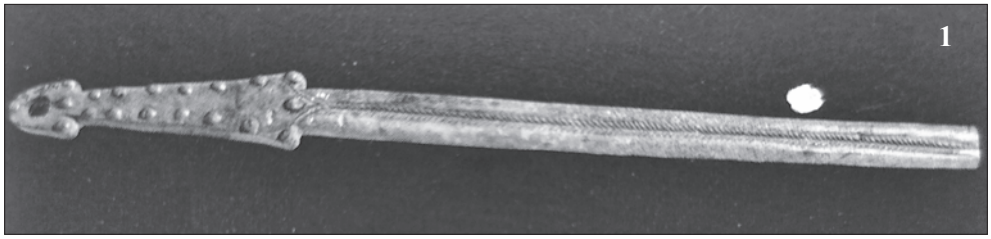
Il responso oracolare, nella sua formulazione enigmatica, non solo svelava l'identità del colpevole, ma sanciva implicitamente una norma di comportamento condivisa dalla comunità pastorale: in occasione del rientro autunnale dalle zone di pascolo, era buona norma attendere il ritorno dell'ultimo degli ἀκόλουθοι, nella speranza che questi avesse potuto ritrovare eventuali capi di bestiame, appartenenti ad altri pastori, dispersi lungo il tragitto. A partire da questa lettura, François Quantin ha proposto un'interpretazione del mito di Mardylas in chiave archetipica, correlando il suo agire alle dinamiche rituali della transumanza e, in particolare, al rientro stagionale dai pascoli montani verso le pianure. Come in primavera si effettuava il censimento delle greggi, prima della partenza dei pastori, così, in autunno, si ricontrollava il numero di animali per quantificare eventuali perdite. I pastori non rientravano infatti simultaneamente, ma in ordine sparso; per tale ragione era dunque importante prestare attenzione al νεώτατος τῶν ἀκολουθούντων. Il mito di Mardylas assolveva, pertanto, a una funzione esemplare, ribadendo l'importanza della solidarietà tra pastori e l'esigenza di vicendevoli controlli all'interno della comunità transumante, non sempre immune da comportamenti illeciti [22].

La fortuna del racconto trasmesso da Prosseno è attestata anche a livello materiale. L'analisi congiunta delle testimonianze letterarie e archeologiche consente infatti di ricostruire l'esistenza di un monumento dedicato alla prima manifestazione dell'oracolo: un *anathema* costituito da due colonne affiancate, sulle quali erano collocate, rispettivamente, un vaso di bronzo e una statua raffigurante un pastore con una frusta nella mano destra. Urtando il vaso, il movimento della frusta, esercitato dal vento sulle cinghie, avrebbe prodotto un suono ritmico e ipnotico, probabilmente funzionale al rituale [23]. È stato ricostruito dagli archeologi un aspetto peculiare dei depositi votivi: in prossimità di tale struttura, i pastori transumanti avrebbero depositato *ex voto* in bronzo, tra cui piccole fruste, databili tra il IV e il III secolo a.C. (cfr. fig. 1), concepite come riproduzioni in miniatura degli accessori pastorali in uso nella regione [24]. Allo stesso contesto mitico è stata altresì ricondotta anche una statuetta bronzea del IV secolo a.C., da molti identificata con il ladro-sacerdote Mardylas,

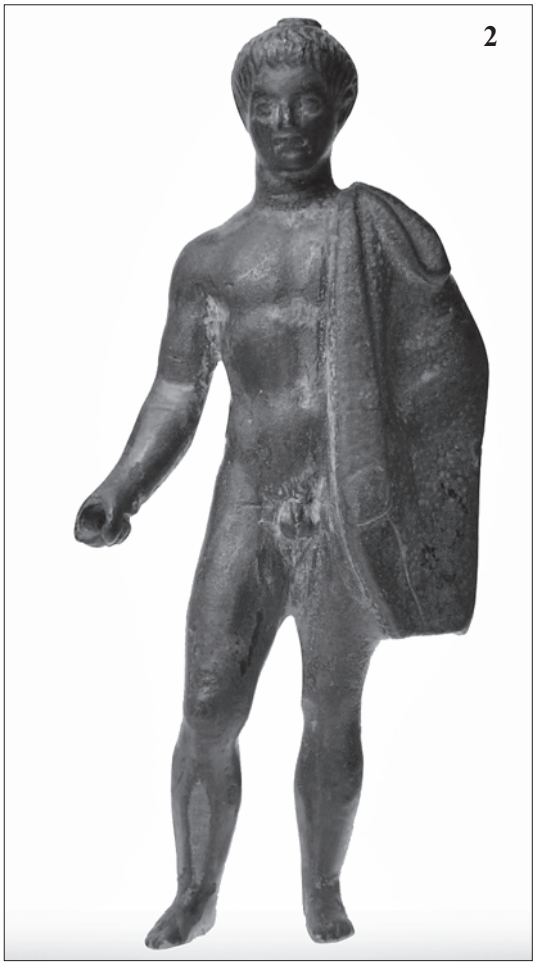
[22] Sull'origine epirota della tradizione, a monte dell'aneddoto del pastore derubato, vd. Parke, *The Oracles of Zeus* cit., 36-38, la cui interpretazione, nei termini su riportati, è valorizzata da F. Quantin, *Aspects épirotes de la vie religieuse antique*, «REG» 112, 1999, 61-98: 92. Più in generale, sulla testimonianza dello storico Prosseno, cfr. Velardi, *Dodona* cit., in part. 74; M. Intrieri, *L'isola, l'*epeiros *e il santuario: una riflessione sull'*anathema *corcirese a Dodona*, in A.J. Domínguez, *Politics, Territory and Identity in Ancient Epirus*, Pisa 2018, 135-169: 148-151; I.K. Katsadima, *Alla ricerca dell'albero sacro di Dodona*, in C. Malacrino-K.I. Soueref *et al.*, *Dodonaios: l'oracolo di Zeus e la Magna Grecia*, Reggio Calabria 2019, 131-140: 131; R. Calce, *Graikoi ed Kellenes: storia di due etnonimi*, Pisa 2019, 109-110.

[23] Discussione delle testimonianze in Intrieri, *L'isola* cit., 148-151.

[24] Quantin, *Aspects* cit., 86-87.



raffigurato nelle vesti di officiante (fig. 2) [25]. È infine dato recepito dagli studiosi come anche l'origine delle feste di Naia, a Dodona (come quella delle feste Olimpie di Dion, in Macedonia), non sia casualmente coincidente con le date, primaverili e autunnali, di partenza, per gli alpeggi estivi, e di ritorno nelle regioni di svernamento dei pastori transumanti [26].



2. *Il sacro ciclo delle stagioni*

Nelle *Opere e giorni*, Esiodo rimarca la capacità delle pecore di resistere ai rigori invernali, se riparate all'interno di appositi recinti (v. 787). Altrove, nello stesso poema didascalico, il poeta di Ascra riflette sul fatto che il vento del nord possa, sì, ferire ogni essere vivente, ma «non le pecore, poiché la loro lana è abbondante e non le attraversa la forza del vento di Borea» [27]. Il parere di Esiodo, riferibile al contesto climatico della Beozia arcaica, non collima con quello di Omero, che richiama i possibili danni inferti alle bestie dai rigori

[25] Vd. N.G.L. Hammond, *Epirus*, Oxford 1967, 509; Katsadima, *Alla ricerca dell'albero sacro* cit., 131-132 e fig. 1.

[26] Vd. Quantin, *Aspects* cit., 91-92, e Id., *Recherches sur l'histoire et l'archéologie du sanctuaire de Dodone. Les oikoi, Zeus Naios et les Naia*, «Kernos» 21, 2008, 9-48: in part. 33-37, con bibliografia.

[27] Hes. *Op*. 516-518 πώεα δ' οὔτι, / οὕνεκ' ἐπηεταναὶ τρίχες αὐτῶν, οὐ διάησι / ἴς ἀνέμου Βορέω.

«di un gelido inverno, quando sulla terra si arresta il lavoro dell'uomo e gli animali soffrono» [28].

Gli effetti del freddo sugli animali non sfuggivano all'acume di Aristotele, persuaso della spiccata sensibilità delle bestie alle variazioni climatiche. Nelle *Ricerche sugli animali*, lo Stagirita evidenzia come ogni specie assuma come bussola naturale l'alternarsi delle stagioni e come, in corrispondenza di quelle meno propizie, la maggior parte migri verso luoghi climatici più favorevoli [29]. Il riferimento, tuttavia, è alle migrazioni spontanee dai paesi freddi a quelli caldi, non alle migrazioni indotte dall'uomo, come la transumanza, che è argomento quasi del tutto taciuto nella letteratura greca. Per trovare un esplicito riferimento a tale prassi, occorre spingersi fino alla manualistica bizantina, di cui sono testimonianza i *Geoponica*, una raccolta di trattati, su agricoltura e allevamento, redatti nel X secolo sul fondamento di fonti più antiche. Nel XVIII libro dell'opera, il redattore della silloge fa riferimento alla soluzione naturale della transumanza, stigmatizzando l'azione deleteria del freddo, che nuoce, sì, al benessere delle pecore, ma che si può prevenire trasferendole «da luoghi con clima rigido verso le regioni più calde» [30].

Proseguendo indietro nel tempo, fino al I secolo d.C., un altro riferimento alla transumanza è inserito incidentalmente da Dione di Prusa in una delle sue più riuscite orazioni, l'*Euboico* (VII). Poco importa se la cornice dell'*excursus* (il racconto di un naufragio occorsogli durante un viaggio) sia frutto di invenzione [31]: ciò che preme evidenziare è il *focus* della vicenda, proiettato sulle disavventure di ex pastori transumanti che Dione ricostruiva, nella fantasia, sul fondamento della realtà. In passato, racconta Dione, due di essi curavano le greggi di un ricco signore locale. Questi li aveva assunti come pastori salariati (μισθοῦ βουκόλοι), affinché praticassero una forma di transumanza estiva a breve raggio. Questa è infatti rievocata da uno dei due pastori in relazione ai benefici che ne traeva il bestiame:

> Quand'era inverno, le portavamo a pascolare giù in pianura, dove di pascolo ce n'era a sufficienza, e c'erano abbondanti scorte di fieno; giunta l'estate le riportavamo sulle colline [32].

[28] *Il.* 17,549-550 χειμῶνος δυσθαλπέος, ὅς ῥά τε ἔργων / ἀνθρώπους ἀνέπαυσεν ἐπὶ χθονί, μῆλα δὲ κήδει.

[29] Vd. Aristot. *Hist. animal.* 7 (8), 596b ss.

[30] *Geop*. 18,2,3 Beckh ἐκ τῶν δυσχειμέρων τόπων εἰς τοὺς θερμοτέρους.

[31] Cfr. A. Giardina, *Uomini e spazi aperti*, in *Storia di Roma*, IV, *Caratteri e morfologie*, Torino 1989, 71-99: 82 e n. 52.

[32] Dio Chrys. *Or.* 8,13 Τοῦ μὲν γὰρ χειμῶνος ἐν τοῖς πεδίοις ἐνέμομεν, νομὴν ἱκανὴν ἔχοντες καὶ πολὺν χιλὸν ἀποκείμενον·τοῦ δὲ θέρους ἀπηλαύνομεν εἰς τὰ ὄρη. Cfr. Georgoudi, *Transhumance* cit., 169-170; Hodkinson, *Animal Husbandry* cit., 55-56; Skydsgaard, *Transhumance* cit., 75; D.A. Russell, *Dio Chrysostom. Orations VII, XII, and XXXVI*, Cambridge 1992, 114; Chandezon, *L'élevage* cit., 391-397; Lagioia, *La transumanza* cit., IV-VII; J. König, *Mountain and City in Dio Chrysostom's* Euboicus, in M. Taufer, *La montagna nell'antichità*, Freiburg-Berlin-Wien 2019, 327-345, in part. 337.

Non è chiaro se Dione abbia avuto in mente precedenti letterari, certo è che una descrizione simile rievoca, nel teatro di età classica, l'*Edipo re* di Sofocle [33]. Due anziani pastori, l'uno tebano, al servizio di Laio, l'altro corinzio, rievocano il tempo trascorso in compagnia durante la stagione primaverile ed estiva, quando ambedue conducevano in montagna, l'uno, le greggi del re e, l'altro, un proprio armento:

> Lo sa, ne sono certo: fu là sul Citerone, lui portava due greggi, io solo uno, e tre semestri interi abbiamo fatto, noi due, da primavera fino all'autunno, quando sorge Arturo. Per l'inverno io tornavo, con le greggi, alle mie stalle; lui, ai recinti di Laio [34].

Il racconto ha come sfondo la catena montuosa del Citerone, situata al confine tra Attica e Beozia: lì, dall'inizio della primavera, era possibile godersi la frescura dei pascoli montani fino a settembre inoltrato, quando, con il sopraggiungere dei venti autunnali, il cambio di stagione consigliava la discesa a valle.

Il *poimen* corinzio racconta di aver vissuto in tre occasioni (dunque, nell'arco di tre anni) periodi di transumanza, da valle a monte e viceversa, della durata, ciascuno, di sei mesi: «dalla primavera fino ad Arturo», dice il pastore, quando, con l'approssimarsi della stagione autunnale, gli animali ritornavano nell'*habitat* pastorale di Corinto e alle stalle tebane di Laio. Il riferimento è a percorsi che confermerebbero la preferenza dei Greci per la pratica di una transumanza a breve raggio: il monte Citerone si trova infatti a 20 km da Tebe e c'è motivo di credere che gli ovili invernali fossero vicini alle montagne quanto alla città, poiché ai vv. 760-762 della tragedia si afferma che le greggi pascolavano in campi (*agroi*) lontani dal centro abitato. Allo stesso modo, il Citerone dista meno di 30 km dai confini della Corinzia [35].

Ciò che preme evidenziare è l'assenza, nel passo sofocleo, di indicazioni volte a spiegare all'uditorio il senso dei movimenti stagionali dei pastori, evidentemente noti a tutti. Più didascalica pare invece la precisazione che scandisce i tempi della transumanza, inquadrandoli nel semestre che dalla primavera (ἐξ ἦρος) conduce all'autunno, annunciato dalla stella Arturo (εἰς Ἀρκτοῦρον). L'espressione è da riferire alla visibilità massima raggiunta, al principio di settembre, dalla stella gigante *Arcturus*, la più luminosa della costellazione Boote, già nota come bussola naturale ai naviganti omerici [36]. Nell'*Odissea*, Ulisse, finalmente liberato da Calipso, spiega

[33] Sul passo, riconosciuto all'unanimità come la testimonianza più importante sulla prassi della transumanza nel mondo greco antico, cfr. Georgoudi, *Transhumance* cit., 167-169; Hodkinson, *Animal Husbandry* cit., 51, 54-56; Skydsgaard, *Transhumance* cit., 75, 80; Chandezon, *L'élevage* cit., 391-397; Lagioia, *La transumanza* cit., III-IV; König, *Mountain* cit., in part. 332; P.J. Finglass, *Iô Cithaeron: high rhetoric and everyday discourse in Sophocles'* Oedipus the King, in Taufer, *La montagna* cit., 131-140: 138 e n. 11.

[34] Soph. *Oed. Tyr.* 1133-1139 Εὖ γὰρ οἶδ' ὅτι / κάτοιδεν ἦμος τὸν Κιθαιρῶνος τόπον / ὁ μὲν διπλοῖσι ποιμνίοις, ἐγὼ δ' ἑνὶ / ἐπλησίαζον τῷδε τἀνδρὶ τρεῖς ὅλους / ἐξ ἦρος εἰς Ἀρκτοῦρον ἑκμήνους χρόνους· / χειμῶνι δ' ἤδη τἀμά τ' εἰς ἔπαυλ' ἐγὼ / ἤλαυνον οὗτός τ' ἐς τὰ Λαΐου σταθμά (traduzione di F. Condello).

[35] Cfr. Hodkinson, *Animal Husbandry* cit., 54.

[36] Il semestre pastorale sotteso all'espressione sofoclea è quantificabile, in base alla moderna scansione delle stagioni, dal 21 marzo al 21 settembre. A stare a una parte delle fonti antiche, invece, era l'equinozio di primavera (intorno al 25 marzo) a segnare la fine dell'inverno e l'inizio della primavera (cfr.

le vele e affronta il mare notturno scrutando gli astri, tra cui «Boote, che tardi tramonta» [37]. In una sorta di calendario naturale delle stagioni, il sorgere di Arturo costituiva per contadini e marinai un marcatore stagionale per l'avvio delle più diverse attività. Al pastore transumante, che da marzo/aprile fino a settembre trascorreva la bella stagione in montagna, la stella indicava il tempo della discesa a valle, mentre al contadino segnalava il buon tempo della vendemmia, come predicato da Esiodo nelle *Opere e giorni* [38].

3. *La transumanza come dono divino*

All'arrivo dei venti autunnali, il bagliore della stella Arturo annunciava dunque l'arrivo inevitabile della fredda stagione: era tempo di scendere a valle. Ma chi, per primo, ebbe l'intuizione di alternare i pascoli in base alle stagioni, dando il via alla pratica della transumanza?

Ossessionati dalla ricerca di un *primus inventor*, i Greci attribuirono la paternità di questa pratica a uno dei tanti episodi mitici della saga di Pan, dio dei pastori. Sebbene non si conosca il momento esatto in cui questo primato si consolidò nella tradizione mitografica, sappiamo che esso era già recepito al tempo del poeta Nicandro, non più tardi del II secolo a.C. L'episodio in questione è quello del giovane pastore Cerambo, protagonista di una delle novelle contenute nelle perdute *Trasmutazioni* nicandree, riprese nelle *Metamorfosi* di Antonino Liberale [39].

Il mito di Cerambo aveva insegnato ai Greci quanto pericoloso fosse sottovalutare il naturale alternarsi delle stagioni e specialmente il repentino – e perciò subdolo – mutamento delle piacevoli estati montane nei rigori mortali dell'inverno. Chi, come

Hipp. *De reg*. 3,68); diversamente, secondo il calendario stagionale di Euctemone, seguito probabilmente da Tucidide (cfr. K.W Pritchett-B.L. van der Waerden, *Thucididean time-reckoning and Euctemon's seasonal calendar*, «BCH» 85, 1961, 17-52), la primavera aveva inizio il 6 marzo, mentre la stagione montana dei pastori terminava in corrispondenza del sorgere (al 4 di settembre) e della piena visibilità (14 settembre) della stella Arturo, quando aveva inizio l'autunno (cfr. Gemin. *Calend.* 100,17-18 Aujac Ἀρκτοῦρος Εὐκτήμονι ἐκφανής· μετοπώρου ἀρχή, su cui vd. R.C. Jebb *ap.* R.D. Dawe, *Sophocles, Oedipus Rex*, Cambridge 2006^2, 170: «that's because, in the age of Sophocles, Arcturus began to be visible about a week before the autumnal equinox, which falls on Sept. 20-21; and in the popular language of that age "the rising of Arcturus" commonly meant "shortly before the autumnal equinox"»). Il sorgere della stella Arturo segnava anche per Ippocrate (*loc. cit*.) la fine dell'estate e l'inizio dell'autunno (θέρος … μέχρι ἀρκτούρου ἐπιτολῆς … φθινόπωρον δὲ ἀπὸ ἀρκτούρου).

[37] *Od.* 5,272 ὀψὲ δύοντα Βοώτην; nel passo omerico, il riferimento alla costellazione Boote indica per sineddoche la sua stella più luminosa, Arturo, che nel periodo immaginato dall'aedo per la navigazione dell'eroe tramontava sul far della notte, dunque, presumibilmente, nel mese di ottobre; cfr. G. D'Ippolito, *Lettura di Omero: il canto quinto dell'Odissea*, Palermo 1977, 172; J.B. Hainsworth, *Omero, Odissea, Libri V-VIII*, Milano 1982, 169-171.

[38] Cfr. vv. 609-611 εὖτ' ἂν δ' Ὠρίων καὶ Σείριος ἐς μέσον ἔλθῃ / οὐρανόν, Ἀρκτοῦρον δὲ ἴδῃ ῥοδοδάκτυλος Ἠώς, / ὦ Πέρση, τότε πάντας ἀποδρέπειν οἴκαδε βότρυς. Il sorgere di Arturo come marcatore temporale per raccogliere uva o fichi figura anche in Plat. *Leg.* 8,844e; cfr. Antip. *AP* 11,37, su cui vd. M.L. West, *Hesiod, Works & Days*, Oxford 1978, 311; P.J. Finglass, *Sophocles, Oedipus the King*, Cambridge 2018, 509.

[39] La derivazione del testo di Antonino Liberale, di cui subito diremo, dagli Ἑτεροιούμενα di Nicandro è dichiarata dalla didascalia della tradizione manoscritta, che in questo caso accredita la vicenda di Κέραμβος alla versione che ἱστορεῖ Νίκανδρος ἐν α΄ Ἑτεροιουμένων.

Cerambo, aveva sfidato la sacra norma del ritiro autunnale a valle aveva pagato caro il prezzo dell'iniziativa: nemmeno la nobile parentela con Poseidone, di cui Cerambo era nipote, riuscì infatti a sottrarre il giovane alla morte. È credibile, dunque, che nel suo mito si volesse trovare la regola fondante del buon pastore transumante, rispettoso dei tempi della natura e quindi della discesa a valle in vista dello svernamento [40].

Del pastorello conosciamo la storia attraverso due testimoni: oltre alla narrazione che Antonino Liberale traeva dal primo libro delle *Trasmutazioni* di Nicandro, la sua parabola è anche nota da un accenno da parte di Ovidio. Le differenze che intercorrono tra l'una e l'altra lettura del mito risalgono con ogni probabilità a tradizioni diverse assimilate da un dato comune: il pericolo di un evento catastrofico, naturale e stagionale, che per alcuni era il diluvio e per altri la neve [41].

Cerambo viveva alle pendici del monte Otri, in Tessaglia, a nord dell'odierna città greca di Lamia. Qui pascolava le greggi, allietando le Ninfe con la dolcezza del suo canto. La convivenza fu tanto idilliaca da consentire al giovane di vivere assieme alle Ninfe e al dio Pan in uno stato di beato equilibrio, lontano dalla molesta società urbana di pianura.

In Ovidio, il riferimento a Cerambo è strumentale alla descrizione del volo di Medea sul carro trainato dai serpenti alati. La maga sorvola la Tessaglia, interessata a reperire le erbe mediche che crescono sul monte Otri, nei luoghi cari al *vetus Cerambus*, il pastorello che le Ninfe sollevarono nell'*aer* mutandolo nella forma di insetto alato, per salvarlo dalle acque del diluvio di Deucalione [42]. Antonino Liberale e già la sua fonte, Nicandro, collocano Cerambo nello stesso scenario montano, ma a fronte di un altro disastro ambientale, quello di un inverno che Zeus ha deciso di rendere straordinariamente rigido, non prima di aver condiviso la sua decisione con Pan.

Cerambo ignora ciò che sta per accadere: ha perso ormai il senso della realtà, affascinato dalla bellezza dei luoghi in cui vive assieme alle Ninfe. Accecato dalla superbia indottagli da tale privilegio, il pastorello non dà neanche ascolto all'amato dio Pan, che gli consiglia di alternare la vita di montagna con quella in pianura, prima che arrivi il più rigido degli inverni voluto da Zeus. Ma, come riporta Antonino Liberale,

> Cerambo, per orgoglio giovanile, ed anche ingannato da qualche dio, non giudicò opportuno spingere le greggi dall'Otri verso la pianura, anzi lanciò contro le Ninfe

[40] Cfr. Quantin, *Aspects* cit., 92 n. 149: «L'histoire du berger illustre aussi une règle de la vie pastorale, le respect de la période de départ vers l'hivernage».

[41] Per una disanima della questione, vd. M. Rocchi, *Kerambos e le nevi dell'Othrys*, in V. Pirenne-Delforge-E. Suárez de la Torre, *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*. Actes du colloque (Université de Valladolid, 26-29 mai 1999), Liège 2000, 217-227.

[42] Ov. *met*. 7,350-356 *fugit alta superque / Pelion umbrosum, Philyreia tecta, superque / Othryn et eventu veteris loca nota Cerambi: / hic ope nympharum sublatus in aera pennis, / cum gravis infuso tellus foret obruta ponto, / Deucalioneas effugit inobrutus undas*. Il nesso diluvio-pastore figura anche nelle *Leggi* di Platone (677a-680a), con riferimento all'ipotesi di un cataclisma, che cancelli quasi ogni parte della società umana, del quale sarebbero superstiti solo greggi e pastori d'alta montagna, salvati proprio dal luogo elevato in cui pascolano le greggi.

> parole ingrate e dissennate [...]. Poco dopo si levò improvvisamente un gran freddo, i torrenti gelarono e cadde abbondante neve; le greggi di Cerambo sparirono, insieme con gli stessi sentieri e gli alberi [43].

È opinione condivisa dagli studiosi che nella vicenda di Cerambo i mitografi trovassero una sorta di mito fondativo della millenaria pratica della transumanza, nonché la fine del nomadismo, con l'introduzione dell'allevamento nella compagine delle attività proprie del vivere civile. Di questo rivoluzionario mutamento sarebbe stato 'inventore' il dio Pan [44], artefice di una trovata, destinata a mutare la vita dei pastori, non disgiunta dall'insegnamento sotteso al mito di Cerambo, più profondo di quanto la storiella recepita da Antonino Liberale faccia pensare.

La *hybris* di Cerambo innesca infatti una rottura nell'equilibrio che separa il mondo degli umani da quello degli dèi. In quanto uomo, Cerambo tenta di occupare abusivamente i luoghi montani, tradizionalmente riservati a divinità come Pan e le Ninfe. Le montagne, più vicine agli astri e alle dimore divine, erano considerate uno spazio sacro: dimora degli dèi, che Zeus intende separare dagli uomini con l'arrivo di un inverno rigidissimo, che restituirà ai luoghi l'originario equilibrio. L'evento infatti purifica la montagna dalla presenza umana e la restituisce alla frequentazione esclusiva di Pan e delle Ninfe, amanti del gelo. Zeus, dunque, interviene nel momento in cui Cerambo decide di staccarsi dalla società umana, cui appartiene, per occupare stabilmente la dimora degli esseri divini. Come ha ricostruito Maria Rocchi, la vicenda sancisce le norme che regolano la vita dei pastori transumanti: regole che tollerano incursioni solo periodiche dell'uomo in uno spazio sacro e altro. La neve sull'Otri interrompe un rapporto viziato tra pastore e divinità locali, ripristinando la superiorità di Zeus, che anche attraverso la neve (e non solo con il diluvio, come nella versione ovidiana del mito) separa lo spazio degli dèi dallo spazio di chi è destinato a vivere sulla terra. Da allora, infatti, i pastori troveranno, nell'Otri e su altre montagne, acqua e fonti di ristoro solo per il tempo necessario a vivere l'esperienza della transumanza.

4. *Evidenze archeologiche del culto di Pan e di Ermes*

Assieme a Zeus, Pan contribuisce a ridefinire i confini tra mondo umano e divino, assumendo il ruolo di legislatore oltre che di 'inventore' della transumanza. Di questa nuova prassi egli stabilisce il calendario, fissa le regole del buon vivere e assicura la protezione dei pastori, che venerano il dio nei santuari a lui dedicati. Primeggiano,

[43] *Met*. 22 Ὁ δὲ Κέραμβος ὑπὸ μεγαλαυχίας ἐκ νεότητος οἷα θεοβλαβὴς ἀπελαύνειν μὲν ἐκ τῆς Ὄθρυος εἰς τὸ πεδίον οὐκ ἐγίνωσκεν, ἀπέρριψε δὲ λόγον ἄχαρίν τε καὶ ἀνόητον εἰς τὰς νύμφας ... Μετὰ δὲ χρόνον ὀλίγον ἐξαίφνης ἐγένετο κρυμὸς καὶ ἐπάγησαν αἱ χαράδραι καὶ πολλὴ κατέπεσε χιών, καὶ τὰ ποίμνια τοῦ Κεράμβου σὺν αὐταῖς ἀτραποῖς καὶ δένδρεσιν ἠφανίσθη (traduzione di E. Pellizer).

[44] Su Pan, come *primus inventor* della transumanza, cfr. Georgoudi, *Transhumance* cit., 170-171; Skydsgaard, *Transhumance* cit., 75; Quantin, *Aspects* cit., 92 n. 149; Rocchi, *Kerambos* cit., 217; E. Pellizer, *Antonino Liberale, Metamorfosi*, Fagagna 2010, 59 n. 175; Lagioia, *La transumanza* cit., I-III.

su tutti, quelli dell'Arcadia (definita «madre di greggi» nell'inno omerico *A Pan*) [45], dove il culto del dio ebbe origine in età arcaica, per poi essere recepito nel resto della Grecia dal principio dell'età classica.

Proprio in Arcadia, già nella seconda metà del VI secolo a.C., il culto di Pan si lega indissolubilmente agli itinerari della transumanza e alle vite dei pastori, che venerano il dio per garantirsi la prosperità delle greggi.

Uno dei simboli materiali di questo culto sono le statuine, riproducenti le fattezze dei pastori [46], depositate a decine presso i santuari consacrati al dio [47]. Gli esemplari più antichi, fino ad oggi noti, risalgono non oltre il 550 a.C. In un caso (fig. 3) [48], il pastore – avvolto in un mantello – è raffigurato nell'atto di offrire al dio un giovane montone e una brocca di latte, premi delle quotidiane fatiche [49]. La dedica incisa sulla base menziona un certo *Aineas* e il suo voto a Pan (Πανί Αἰνέας | <ἀνέθυσε>). Un'epigrafe analoga accompagna una statuetta coeva (fig. 4) [50], più notevole per l'eleganza della figura e la raffinatezza del mantello che, chiuso da una fibula, è aperto sui genitali del pastore (*IG* V.2, 555 Φαυλέας ἀνέθυσε τοῖ Πανί). Altre statuette sono anonime: alcune raffigurano l'offerta di un animale del gregge (fig. 5) [51], altre sono prive di questo dettaglio [52]. L'iconografia delle figure ricalca quella delle pitture vascolari: con o senza barba, il pastore calza stivali e indossa mantelli drappeggiati sulle spalle. Immancabile, sul capo, il canonico *pilos*, che caratterizza già i dipinti vascolari [53].

[45] Cfr. v. 30 Ἀρκαδίην […] μητέρα μήλων.

[46] Sebbene le fonti letterarie, a partire dal citato passo dell'*Edipo re* sofocleo, riportino che allevamento e pascolo delle greggi fossero svolti con l'ausilio di schiavi, le figure arcaiche eternate dalle statuette consacrate a Pan sembrano ancora appartenere ai proprietari delle greggi, cfr. N. Himmelmann, *Über Hirten-Genre in der antiken Kunst*, Opladen 1980, 64.

[47] Cfr. W. Lamb, *Arcadian Bronze Statuettes*, «BSA» 27, 1925-1926, 133-148; M. Jost, *Statuettes de bronze provenant de Lykosoura*, «BCH» 99, 1975, 339-364; Himmelmann, *Über Hirten-Genre* cit., 63-65; U. Hubinger, *On Pan's Iconography and the Cult in the Sanctuary of Pan on the Slopes of Mount Lykaion*, in P. Hagg, *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical periods*. Proceedings of the First International Seminar on Ancient Greek Cult (Delphi, 16-18 November 1990), Liege 1992, 189-207.

[48] New York, Metropolitan Museum, inv. 43.11.3; vd. G. Richter, *Five Bronzes Recently Acquired by the Metropolitan Museum*, «AJA» 48, 1944, 1-9: 5, nr. 2; Ead., *Two Archaic Bronze Statuettes*, «The Metropolitan Museum of Art Bulletin» n.s. 4, 1946, 249-253; L.H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1961, 210, nr. 8; M. Guarducci, *Epigrafia greca*, III, Roma 1974, 25-26.

[49] Al dio Pan i pastori erano soliti offrire latte, come in questo caso, ma anche miele, cfr. Theocr. 5,58-59 στασῶ δ' ὀκτὼ μὲν γαυλὼς τῷ Πανὶ γάλακτος, / ὀκτὼ δὲ σκαφίδας μέλιτος πλέα κηρί' ἐχοίσας («dedicherò a Pan otto secchi di latte e otto mastelli di favi colmi di miele»).

[50] New York, Metropolitan Museum, inv. 08.258.7; cfr. E. Robinson, *The Department of Classical Art: The Accessions of 1908, III, Bronzes*, «The Metropolitan Museum of Art Bulletin» 4, 1909, 77-81; Richter, *Two Archaic Bronze* cit.

[51] New York, Metropolitan Museum, inv. 45.162.

[52] Cfr. Paris, Musée du Louvre, inv. Br 4248.

[53] Sul morbido copricapo – di forma allungata e a punta, realizzato con lana, pelliccia, feltro o pelle di animale, indispensabile per quanti, tra pastori, contadini e pescatori, lavoravano all'aperto, tenendo la testa al caldo – vd. M. Pipili, *Wearing an Other Hat: Workmen in Town and Country*, in B. Cohen, *Not the Classical Ideal: Athens and the Construction of the Other in Greek Art*, Leiden-Boston-Köln 2000, 153-179, in part. 163-165.


3



Un bellissimo esemplare [54], che riassume le citate caratteristiche, risalente al principio del V secolo a.C., è stato restituito dagli scavi del santuario di Pan sulle pendici meridionali del monte Liceo, nell'Arcadia sud-occidentale, vicino alle sorgenti del fiume Neda (Berekla). Il dedicante, pastore della campagna arcadica, esprime la sua gratitudine a Pan per aver protetto i suoi animali e la sua famiglia offrendo una statuina con le proprie fattezze, vestite con un abito appropriato al pellegrinaggio che lo condurrà al santuario del dio. Altre statuette votive assimilano la figura del pastore a quella di un'altra divinità idolatrata negli stessi santuari dell'Arcadia [55], Ermes, padre di Pan secondo l'inno omerico dedicato a quest'ultimo. Nelle statuine arcaiche, il

[54] Athens, National Archaeological Museum, inv. X13057.

[55] Vd. Himmelmann, *Über Hirten-Genre* cit., 64-65, 72-75; più in generale, sul culto e le tradizioni locali in onore di Ermes, vd. C. Nobili, *L'«Inno omerico a Ermes» e le tradizioni locali*, Milano 2011.


5

dio è in genere barbato: indossa un chitone, un *pilos* a punta e reca un animale del gregge da sacrificare, come in uno splendido esemplare conservato ad Atene [56].

Per difendersi dal pericolo di razzie, non rare lungo i sentieri della transumanza, i pastori auspicavano la protezione del dio, soccorritore di viandanti (donde l'appellativo ὅδιος) e complice nel varco di confini e frontiere (ἐπιτέρμιος) [57].

La più antica testimonianza delle razzie, cui erano sottoposti i pastori, proviene dagli scavi di una tomba beotica risalente alla seconda metà del VII secolo a.C. [58] Sui frammenti, ricomposti, di un oggetto votivo (forse una situla di bronzo, vd. fig. 6) [59] furono rappresentati un arciere e due lancieri (questi ultimi su di un carro) intenti a braccare un cinghiale. Uno scopo predatorio sembra muovere le figure alla volta del corteo rappresentato sul secondo e sul terzo piano del fregio. Qui una fila ordinata di animali, composta da quattro vacche e da una capra, da due pecore e un ariete, è guidata da un pacifico pastore. L'azione predatoria sottesa alla scena non sembra disgiunta dalla concezione arcaica del possesso di bestiame, evocato nel mondo omerico come simbolo di potere economico e politico [60]. Ma più che rappresentare l'antitesi tra la pace del mondo

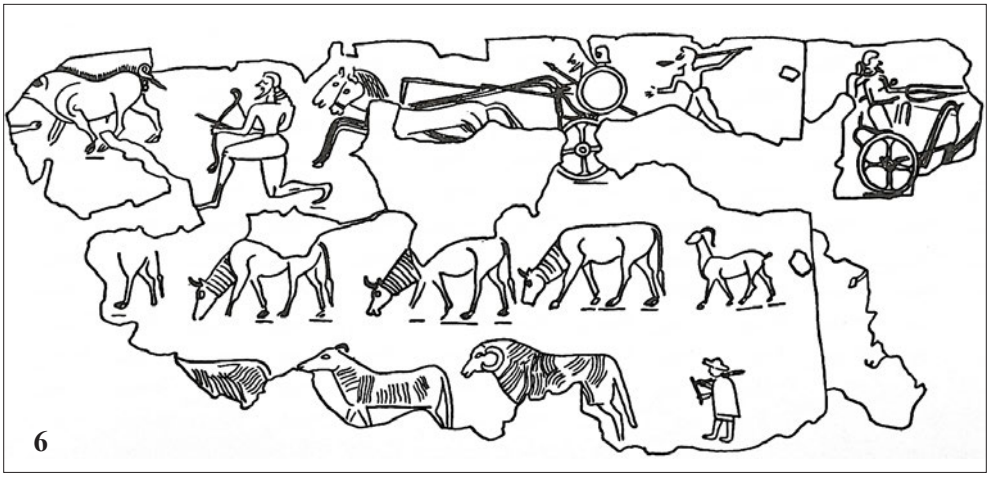
[56] Athens, National Archaeological Museum, inv. 12347 (550 a.C.); vd. Himmelmann, *Über Hirten-Genre* cit., 64-65.

[57] Cfr. Hsch. o 88 ὅδιος [...] ἐπίθετον Ἑρμοῦ; ε 5319 ἐπιτέρμιος· Ἑρμῆς.

[58] Vd. J. Boardman, *A Southern View of Situla Art*, in Id.-M.A. Brown-T.G.E. Powell, *The European Community in Later Prehistory. Studies in Honour of C.F.C. Hawkes*, London 1971, 123-140: 129.

[59] Athens, National Archaeological Museum, inv. X 7836; cfr. A.G. Bather, *The Bronze Fragments of the Acropolis II: Ornamented Bands and Small Objects*, «JHS» 13, 1892-1893, 232-271: 251; G. Brunn, *Griechische Kunstgeschichte*, I, *Die Anfänge und die Älteste Dekorative Kunst*, München 1893, 120-121 e fig. 83; A. Furtwängler, *Bronzi arcaici provenienti dalla Grecia*, in J. Sieveking-L. Curtius, *Kleine Schriften von Adolf Furtwängler*, I, München 1912, 433-445; Boardman, *A Southern View* cit., 127-129 e figg. 12-13, 22; Himmelmann, *Über Hirten-Genre* cit., 52-53.

[60] Per l'interpretazione di questo tipo di scene, nell'ottica dell'«heroische Thema des Rinderraubs (βοηλασία)», vd. Himmelmann, *Über Hirten-Genre* cit., 53. Nel loro ristretto orizzonte politico ed economico, i signori omerici assegnano ancora all'allevamento un impatto economico e sociale di forte



6

pastorale e la violenza che è propria dei soggetti armati, la scena sembra costituire una citazione dell'ampia *ekphrasis* omerica dello scudo di Achille. Il riferimento è al frangente 'narrativo' dello scudo, in cui Efesto rappresenta due *poleis* speculari: l'una in pace, l'altra in guerra. Mentre nella prima si proclamano nozze e banchetti, nell'altra, la città in guerra, si combatte intorno alle mura. La descrizione di un agguato sconfina nella lotta presso le rive di un fiume (vv. 509-540), dove, oltre a scenari con bestiame e ampi pascoli, l'aedo vede soldati pronti a tendere un'imboscata a due pacifici pastori [61].

5. *La condivisione dei pascoli: testimonianze letterarie ed epigrafiche*

Pan e le Ninfe tutelavano anche quanti erano incaricati di mantenere l'ordine e di evitare situazioni di conflitto tra pastori che usufruivano di aree di pascolo condivise, causa, talvolta, di malcontento.

Una testimonianza di questo culto restituisce la Focide, presso il suggestivo sito dell'Antro Coricio, una grotta naturale situata sulle pendici del Parnaso. Il legame tra questo luogo e il mondo dei pastori transumanti è molto antico, ma è a partire dal

rilevanza, in cui è il numero di greggi e delle mandrie a qualificare il potere del ricco. Lo dimostrano il vanto di Eumeo, nell'enumerare le greggi di Odisseo, le razzie e i furti di bestiame dei racconti di Nestore e, nondimeno, il fatto che nell'*Iliade* e nell'*Odissea* i bovini fungano da unità di conto per determinare il valore di beni patrimoniali: un grande tripode vale 12 buoi (*Il.* 23,702-703); una schiava, esperta in molti lavori, vale dai 4 (*Il.* 23,704-705) ai 20 buoi (*Od.* 1,431); un'armatura di bronzo vale 9 buoi, ma 100 se fusa con oro (*Il.* 6,235-236); cfr. Georgoudi, *Transhumance* cit., 158; M.I. Finley, *Il mondo di Odisseo*, Roma-Bari 1978, 56.

[61] Vd. *Il.* 18,525-529 Οἳ δὲ τάχα προγένοντο, δύω δ' ἅμ' ἕποντο νομῆες / τερπόμενοι σύριγξι· δόλον δ' οὔ τι προνόησαν. / Οἳ μὲν τὰ προϊδόντες ἐπέδραμον, ὦκα δ' ἔπειτα / τάμνοντ' ἀμφὶ βοῶν ἀγέλας καὶ πώεα καλὰ / ἀργεννέων οἰῶν, κτεῖνον δ' ἐπὶ μηλοβοτῆρας. «Le bestie vengono avanti, due pastori le seguono suonando la zampogna, non sospettano inganni; essi (*scil*. i protagonisti dell'agguato) li vedono e accorrono, rapidi tagliano la strada alle mandrie di buoi, alle belle greggi di candide pecore, uccidono i pastori» (traduzione di M.G. Ciani).

VII secolo a.C. che la frequentazione dell'Antro si intensifica [62], come provano le offerte votive dedicate dai pastori a Pan e alle Ninfe. Ne è esempio la dedica incisa, nel IV-III secolo, sulla parete destra prospiciente l'ingresso della celebre grotta [63], dove «l'ambrisio Eustratos, figlio di Alcidamo, <e i> gendarmi <posero dedica> a Pan e alle Ninfe» [64]. Il dedicante, originario di Ambrisso – città situata nella depressione tra il Parnaso e l'Elicona – era a capo di un contingente di guardie di frontiera, i συμπερίπολοι, incaricati di garantire la sicurezza delle terre soggette alla giurisdizione politica di Ambrisso. Le terre si estendevano fino ai primi altipiani del Parnaso, dove i pastori transumanti trascorrevano i mesi estivi [65]. Le guardie svolgevano un ruolo simile a quello dei χωροφυλακέοντες, preposti al mantenimento della convivenza pacifica tra pastori, nei casi di condivisione dei pascoli. Un'iscrizione del II secolo a.C. (*I.Ch.* 15) menziona questo corpo armato in un contesto normativo (emanato dalle città di Myania e Hypnia, nella Locride Ozolia) relativo al transito dei pastori su un altopiano della Myania non destinato a semina (col. II, l. 8 τὰν ἄσπορον). In quell'area, i pastori avevano la possibilità di effettuare il lavaggio delle pecore (λῶτις τῶν προβάτων), propedeutico alla tosatura [66]. L'operazione, che richiedeva abbondanti quantità d'acqua, aveva molteplici vantaggi: liberava il vello da parassiti, ne facilitava la lavorazione e lo alleggeriva, riducendo i costi di trasporto e aumentando il valore commerciale della lana. Per garantire a un ampio numero di pastori l'accesso ai servizi necessari, si adottò un sistema di turnazione, che vietava la permanenza nell'area per più di dieci giorni [67]. Secondo l'esegesi di S. Georgoudi, questa limitazione temporale implicherebbe che l'altopiano fungesse anche da pascolo stagionale, dove le greggi avrebbero potuto sostare prima di raggiungere i pascoli d'alta quota. Durante questa sosta intermedia, le pecore potevano nutrirsi dell'erba primaverile, che nelle zone più basse non resiste oltre aprile-maggio, periodo ideale per la tosatura. Qualora, poi, la neve avesse continuato a coprire le alture, impedendo l'accesso ai pascoli montani, la sosta avrebbe costituito un'alternativa temporanea e strategica lungo i percorsi della transumanza [68].

[62] Vd. J.-F. Bommelaer-L. Caliò, *La genesi e lo sviluppo della civiltà greca. Focide*, in *Il Mondo dell'Archeologia*, Istituto della Enciclopedia Italiana 2004 (articolo in rete).

[63] Vd. Georgoudi, *Transhumance* cit., 182; J.-Y. Empereur, *Inscriptions*, in P. Amandry, *L'Antre corycien II*, Paris 1984, 339-346: 345-346, nr. 9; G. Daverio-Rocchi, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Roma 1988, 84; K. Sporn, *Man-Made Space versus Natural Space in Greek Sacred Caves*, in A. Haug-A. Müller, *Hellenistic Architecture and Human Action. A case of Reciprocal Influence*, Leiden 2020, 161-181: 170, tab. 3, 10.

[64] *I.Emp*. 9 Εὔστρατος | Ἀλκιδάμου | Ἀμβρύσιος | συμπερίπολοι· | Πανί, Νύμφαις.

[65] Sulle funzioni di sorveglianza dei συμπερίπολοι, vd. Daverio-Rocchi, *Frontiera* cit., 84-85.

[66] Cfr. col. III, ll. 4 (λωτίξας), 5-6 (λω[τίζ]||ο̣ν̣τ̣ες).

[67] *I.Ch.* 15, col. III, ll. 2-7 Εἰ δέ τις τῶν προβατέων τ[ῶν χ]||ρησαμένων τὰ πρόβατα ποτάγοι πρὸ τᾶ[ς λ]||ώτιος λωτίξας ἀπαγέτω. Ὅσοι δέ κα τῶ[ν πρ]||οβατέων μὴ χρήσ[ω]νται τᾶι χώραι λω[τίζ]||ο̣ν̣τ̣ες τὰς πόκας νέμοντες ἐν τᾶι χώραι [α]||ὐλιζόντω ἀμέρας δέκα. «Se uno dei pastori che fanno uso (*scil*. dell'area) vi porti le pecore prima di far loro il bagno, le riprenda dopo averle lavate; invece, tra i pastori, quanti non hanno utilizzato l'area per lavare i velli possano alloggiarvi il bestiame per dieci giorni».

[68] Vd. Georgoudi, *Transhumance* cit., 175-176.

Al periodo primaverile evocato dalla testimonianza epigrafica sembra alludere anche la scena dipinta nel tondo di una *kylix* a figure rosse, della prima metà del V secolo a.C., attribuita dai più al ceramografo Onesimo (fig. 7) [69]: un giovane pastore avanza a piedi nudi tra le ultime pecore del gregge, conducendo un ariete appena tosato. La giovinezza dell'animale è indicata dalle piccole protuberanze sul capo, preludio alle corna adulte che lo renderanno guida affidabile del branco. La tosatura, quale rito primaverile, funge da chiave temporale simbolica, alludendo alle celebrazioni dionisiache dell'Attica, urbane e rurali, richiamate nelle due scene laterali [70]. Entrambe le testimonianze – epigrafica e vascolare – pongono dunque in risalto il momento cruciale della tosatura primaverile, in parallelo con l'avvio della transumanza.

I.Ch. 15 rientra nel *corpus* di epigrafi che la Georgoudi riconduce a un sistema di convenzioni tra *poleis*, volte a regolamentare il *diritto di pascolo* (ἐπινομία), un istituto documentato da iscrizioni spesso controverse. A titolo esemplificativo, la studiosa cita un interessante documento epigrafico, *I.Ch.* 6, contenente una legge promulgata dalla città arcadica di Tegea tra la fine del V e l'inizio del IV secolo a.C. La norma disciplina l'usufrutto di un'estesa area di pascolo situata nei pressi del santuario di Alea, antica divinità locale poi assimilata ad Atena. Il diritto di sfruttamento dei pascoli adiacenti al santuario non spettava a quest'ultimo, bensì alla città di Tegea, presumibilmente perché i terreni in questione erano stati concessi in usufrutto dalla *polis*. La concessione era tuttavia soggetta a limitazioni e, per i trasgressori, erano previste sanzioni indicate da un tecnicismo, ἰνφορβισμός, dal significato oscuro [71]. La sanzione scattava a violazione di norme severe [72] e anche il sacerdote di Alea

[69] Hamburg, Museum für Kunst und Gewerbe, Zimmermann Collection, inv. Bremen 32.

[70] Per una interpretazione analitica delle tre scene, vd. M. Steinhart, *Töpferkunst und Meisterzeichnung. Attische Wein- und Ölgefäße aus der Sammlung Zimmermann*, Mainz 1996, 98-103, nr. 20, con bibliografia.

[71] Il termine è stato interpretato ora come apposizione, agli animali trasgressori, di una museruola, ora come cattura e segregazione degli stessi in un recinto da cui avrebbero potuto uscire solo previo pagamento, da parte dei pastori, della multa prevista dalla convenzione (discussione e bibliografia in Chandezon, *L'élevage* cit., nr. 6). La prima ipotesi risale a O.A. Danielsson, *Epigraphica II: de titulo tegeatico*, «UUA» 1890, 28-63, ma non soddisfa: quante museruole avrebbero dovuto possedere i sorveglianti, nel caso di un'intera mandria o gregge in contravvenzione? Più verosimile, dunque, l'ipotesi di M. Guarducci, *Epigrafia greca*, II, Roma 1969, 66, per la quale il termine ἰνφορβισμός indicherebbe la cattura temporanea delle bestie abusive e la loro segregazione in un recinto, da cui sarebbero state liberate previo pagamento di una multa: «qualche cosa di analogo a ciò che avviene anche oggi nei pascoli dell'Abruzzo, della campagna romana e della Sicilia».

[72] *I.Ch.* 6, ll. 1-2 + 9-17 τὸν hιερὲν πέντε καὶ εἴκοσι οἷς νέμεν καὶ ζεῦγο|ς καὶ αἶγα· εἰ δ' ἂν καταλλάσσε, ἰνφορβισμὸν ἔναι ⁝⁝ τᾶς τριπαναγόρσιος τ|ὰς ὑστέρας τρῖς ἁμέρας νέμεν ὅτι hὰν βόλετοι ὃς | μὲ ἰν τοῖ περιχόροι· εἰ δ' ἂν ἰν τοῖ περιχόροι, ἰνφο|ρβίεν ⁝⁝ ἰν Ἀλέαι μὲ νέμεν μέτε ξένον μέτε ϝαστὸν | εἰ μὲ ἐπὶ θοίναν hίκοντα, τοῖ δὲ ξένοι καταγομέν|οι ἐξεῆναι ἁμέραν καὶ νύκτα νέμεν ἐπιζύγιον· εἰ δ' | ἂν πὰρ τάνυ νέμε, τὸ μὲν μέζον πρόβατον δαρχμὰν ὀ|φλέν, τὸ δὲ μεῖον ἰνφορβίεν ⁝⁝ τὰ hιερὰ πρόβατα μὲ | νέμεν ἰν Ἀλέαι πλὸς ἁμέραυ καὶ νυκτός, εἰκ ἂν διε|λαυνόμενα τύχε. «Il sacerdote pascoli 25 pecore, un paio di animali da tiro e una capra; se poi superi (tale limite), ci sia *inphorbismos*. Negli ultimi tre giorni della festa *tripanegyria*, pascoli ciò che voglia, purché non nel *perichoros*; se invece (si pongono) nel *perichoros*, si attui l'*inphorbismos*. Nessuno straniero o cittadino pascoli in Alea, a meno che non venga per un sacro banchetto; allo straniero di passaggio sia il diritto di far pascolare un animale da tiro per un giorno e una notte; se invece pascoli contro queste (norme), paghi una multa di una dracma per la

era tenuto a rispettarle. Questi poteva condurre al pascolo non più di 25 pecore (la cui lana aveva facoltà di vendere), una coppia di animali da aratro e una sola capra, utile per il latte destinato all'uso domestico. Diversamente, a cittadini e stranieri, il diritto di pascolo era concesso solo se presenti nel santuario in occasione dei banchetti sacri.


7

C. Chandezon ha respinto l'ipotesi, avanzata dalla Georgoudi, secondo cui la norma contemplata nell'iscrizione, che permetteva a uno straniero di far pascolare un animale da tiro per un giorno e una notte, non sarebbe disgiunta dalla pratica della transumanza. A suo giudizio, la disposizione risponderebbe a esigenze meramente cultuali e rituali anziché pastorali [73]. Chandezon, d'altra parte, revoca in dubbio quasi tutte le testimonianze epigrafiche associate dalla Georgoudi alla regolamentazione della transumanza [74]. Oltre l'apporto letterario sofocleo dell'*Edipo re* – definito dallo studioso l'unica testimonianza in cui figurino elementi riconducibili con sicurezza alla prassi in oggetto [75] – rarissimi sarebbero, a suo dire, i riferimenti, nelle fonti letterarie, ad accordi, tra *poleis* vicine o confinanti, riferibili alla condivisione di pascoli comuni. Si tratta, tuttavia, di una conclusione non sempre sostenibile. Sfugge, infatti, ai più un'importante testimonianza letteraria che allude proprio a un accordo di questo tipo e che reca l'autorità di Tucidide, memore di un antico trattato tra Ateniesi e Beoti in merito alla questione di Panatto, oggetto di una disputa confinaria [76].

Identificato con le rovine localizzate presso il villaggio di Prasino (Kavasala), nella piana di Skourta, tra il Parnaso e il Citerone [77], il territorio di Panatto era stato destinato all'uso esclusivo dei pastori dell'Attica e della Beozia, i quali vi avrebbero trovato pascoli liberi durante i mesi estivi della transumanza. La vetustà del trattato

bestia di grande taglia, per la piccola si proceda all'*inphorbismos*. Non è concesso che il bestiame sacro pascoli per più di un giorno e una notte, qualora si trovino di passaggio».

[73] Vd. Chandezon, *L'élevage* cit., 395-397, con riferimento a quanto ipotizzato da Georgoudi, *Transhumance* cit., 178-180.

[74] Vd. diffusamente Chandezon, *L'élevage* cit., 391-397.

[75] *Ibidem*, 396-397: «Le seul témoignage explicite, dans lequel la description est particulièrement réaliste et tous les éléments d'une véritable transhumance sont là».

[76] Vd. Daverio-Rocchi, *Frontiera* cit., 180-181.

[77] Vd. M.H. Munn, *New Light on Panakton and the Attic-Boiotian Frontier*, in *Boiotika. Vorträge vom 5. Internationalen Böotien-Kolloquium*, München 1989, 231-244; Id., *The First Excavations at Panakton on the Attic-Boiotian Frontier*, in M. Fossey, *Boeotia Antiqua VI*. Proceedings of the 8th International Conference on Boiotian Antiquities (Loyola University of Chicago, 24-26 May 1995), Amsterdam 1996, 47-58.

è confermata dalle ricerche di Mark H. Munn, le quali provano che il sito fu effettivamente privo di insediamenti almeno dal X secolo alla metà del V a.C., quando gli Ateniesi lo fortificarono, trasformandolo in un presidio militare [78]. La situazione, come riporta Tucidide, degenerò nel 422 a.C., con la conquista beota e la successiva restituzione, in rovina, agli Ateniesi a seguito alla pace di Nicia [79].

Tucidide ricorda l'episodio come violazione di un giuramento, volto a tutelare il sacro diritto di pascolo [80]. Una terra di nessuno, ad uso esclusivo dei pacifici pastori, diveniva pretesto per accendere sgradevoli scintille confinarie: un controsenso che Platone, nella *Repubblica*, evocava come origine della guerra fra i popoli, indotta dall'esigenza di invadere il territorio del vicino, «se si vuole avere terra sufficiente da pascolare e coltivare» [81].

Il monito platonico troverà conferma nella storia greca, segnata da non rare situazioni di contesa per il controllo dei pascoli. In alcuni casi, i conflitti erano risolti attraverso l'arbitrato, istituto in cui giocava un ruolo centrale la testimonianza dei pastori più anziani [82]. In altri casi, invece, le contese degeneravano nel *polemos*. Lo conferma, tra gli altri, il conflitto del 395 a.C. tra Focesi e Locresi occidentali (Ozoli), annoverato tra le cause scatenanti della Guerra di Corinto. Le anonime *Elleniche di Ossirinco* menzionano, al riguardo, uno scontro per il controllo di una zona del Parnaso particolarmente ambita come pascolo estivo dei pastori transumanti:

> Esiste una regione del Parnaso, contesa da questi popoli, per la quale anche in passato avevano combattuto; ciascuno dei due popoli, Focesi e Locresi, vi pascolano spesso le

[78] Vd. Munn, *New Light on Panakton* cit., 242-244.

[79] Cfr. Th. 5,3,5.

[80] Th. 5,42,1 Τὸ μὲν Πάνακτον ὑπὸ τῶν Βοιωτῶν αὐτῶν καθηρημένον ηὗρον, ἐπὶ προφάσει ὡς ἦσάν ποτε Ἀθηναίοις καὶ Βοιωτοῖς ἐκ διαφορᾶς περὶ αὐτοῦ ὅρκοι παλαιοὶ μηδετέρους οἰκεῖν τὸ χωρίον, ἀλλὰ κοινῇ νέμειν. «Trovarono Panatto distrutta dai Beoti stessi con il pretesto che una volta, in seguito a contese sorte a quel riguardo, erano stati fatti giuramenti tra Ateniesi e Beoti che nessuna delle due parti avrebbe abitato il luogo, ma ne avrebbero usufruito insieme come pascoli»; sul passo, cfr. Skydsgaard, *Transhumance* cit., 80; L. Moscati Castelnuovo, *Fra acqua e fuoco: la tripodeforia dei Beoti a Dodona*, «QUCC» n.s. 116, 2017, 107-126: 118.

[81] Plat. *R.* 2,373d εἰ μέλλομεν ἱκανὴν ἕξειν νέμειν τε καὶ ἀροῦν.

[82] In situazioni di rivalità, si ricorreva alla memoria dei pastori più anziani in quanto, avendo attraversato per molti anni i territori contesi, potevano testimoniare a favore di una delle città contendenti, con apporti mnemonici recepiti anche dai vecchi del luogo. L'antichità e la continuità dell'occupazione acquisivano evidentemente forza probante nella risoluzione delle contese. L'obiettivo era produrre il maggior numero di testimonianze in grado di provare che una certa area era stata abitata e sfruttata nel corso del tempo da chi la rivendicava. Daverio-Rocchi, *Frontiera* cit., 102, nr. 4, e 104-106, associa questa prassi alla contesa sui confini di Gonnoi, una città della Perrebia (il distretto più settentrionale della Tessaglia), che nel III-II secolo, era stata coinvolta in vertenze confinarie con città limitrofe, tra cui la macedone Heraklion. Oggetto di contesa erano i distretti di Limna e di Pothnaieus, di cui si dibatteva se costituissero zone libere o controllate dagli abitanti di Gonnoi. Un'epigrafe (*I.Gonnoi* II, 93) riporta il parere di un pastore che era solito pascolare nelle località contese e che testimonia a favore degli abitanti di Gonnoi sia in virtù di quanto aveva sentito dire dagli anziani (B, l. 20 ἤκουον δὲ καὶ τῶν πρεσβυτέρων) sia per il valore assunto dalla presenza di una tomba di un individuo, sulla strada che conduceva a Limna, a cui gli abitanti di Gonnoi avevano concesso una donazione di terreno.

> greggi, ma quando gli uni, poi, casualmente, notano la presenza degli altri, radunatisi in gran numero razziano le greggi [83].

Altre epigrafi, riconducibili all'isola di Creta, regolamentano le norme a cui i contadini e i pastori avrebbero dovuto attenersi in caso di ricorso a pascoli e terreni ricadenti sotto la giurisdizione di città diverse da quelle di provenienza.

In un trattato del III secolo a.C., sancito tra le città di Hierapytna e Praisos (*I.Ch.* 44), i contraenti deliberarono circa la libertà dei pastori, provenienti da ambedue i centri, di utilizzare i pascoli degli uni o degli altri, ad esclusione dei terreni annessi a due santuari locali e con l'obbligo di non arrecare danni a persone, animali e strutture materiali. A tutela del vicendevole rispetto, le città contraenti ne assumevano la vigilanza in questi termini:

> Si delibera che ogni abitante di Hieraptyna abbia il diritto di pascolare sul territorio di Praisos ad eccezione dei santuari di Ardanitos e Daros; che ogni abitante di Praisos abbia il diritto di pascolare sul territorio di Hierapytna, fermo restando che ognuno andrà e verrà dal proprio paese senza arrecare danni; se uno di Hieraptyna desidera pascolare il bestiame nel territorio di Praisos, abbia un sorvegliante di Praisos e, allo stesso modo, se uno di Praisos desidera pascolare il bestiame nel territorio di Hierapytna, assuma un sorvegliante di Hierapytna [84].

Simili gli accordi sanciti ancora una volta dai cittadini di Hierapytna con gli abitanti di Priansos nel II secolo a.C. (*I.Ch.* 45). Le città contraenti stabilivano, per i loro pastori e per i contadini, la libertà di pascolo e di semina, previo versamento di canoni prestabiliti e di una garanzia di risarcimento, in caso di danni al territorio arrecati dalle greggi:

> Sia consentito che uno di Hierapytna semini nel territorio di Priansos e che uno di Priansos in quello di Hierapytna, pagando le stesse tasse dei cittadini, secondo le leggi di ciascuna delle due città [...]. Allo stesso modo, se qualcuno fa pascolare il bestiame, sia esente da tasse; e se viene commesso un danno, chi lo ha commesso paghi la multa secondo le leggi di ciascuno [85].

[83] *Hell.Ox.* 21,1 Occhipinti Ἔστι τοῖς ἔθνεσιν τού[τ]οις ἀμφισβητήσιμος χώρα πε|ρὶ τὸν Παρνασσόν, περὶ ἧς καὶ πρότερόν ποτε πεπολε|μήκασιν, ἣν πολλάκις ἐπινέμουσιν ἑκάτεροι τῶν τε | Φωκέων καὶ τῶν Λοκρῶν, ὁπότεροι δ' ἂν τύχωσιν αἰσθό|μενοί ποτε <τοὺς> ἑτέρους συλλεγέντες πολλοὶ διαρπάζουσι | τὰ πρόβατα; sulla testimonianza, vd. S. Chiarini, *Intorno alla storicizzazione dello* Scutum Herculis, «SCO» 59, 2013, 11-22: 18-19.

[84] *I.Ch.* 44, ll. 33-68 Ἐπινομὰ | [δ'] ἔστω τῶ|[ι τε] Ἱεραπ|[υτνί]ωι ἐν τ|[ᾶι Πρ]αισίαι, | [χ]ῶρι τῶν τ|[ε]μενέων | τῶν ἐν Ἀρ|δανιτδι κ|αὶ ἐν Δαρδι, | καὶ τῶι Πρ|αισίωι ἐν τ|ᾶι Ἱεραπ|υτνίαι, ἀ|σινέας ἐόν|[τα] ς δὲ καὶ | δύοντας [ἐ]|κατέρος ἐς | τὰν ἰδίαν· | αἰ δέ κα λῆι ὁ | [Ἱ]εραπύτνι|ος αὐλοστ|ατέν ἐν τᾶ[ι] | Πρ<α>ισίαι, σ|υγκριτὰν ἐ|χέτω Πραί|σιον· ὡσαύ|τως δὲ καὶ | ὁ Πραίσιος α[ὖ] | καλῆι αὐλοστατῆν ἐ|ν τᾶι Ἱεραπ|υτνίαι, συν|κριτὰν ἐχέ|τω Ἱεραπύτνιον.

[85] *I.Ch.* 45, ll. 18-21 + 27-30 Ἐξέστω δέ τῶι | τε Ἱεραπυτνίωι σπείρεν ἐν τᾶι Πριανσίαι καὶ τῶι Πριαν|σιεῖ ἐν τάι Ἱεραπυτνίαι διδῶσι τὰ τέλεα καθάπερ οἱ ἄλλοι | πυλῖται κατὰ τὸς νόμος τὸς ἑκατερῆ κείμενος ... κατὰ ταὐτὰ δὲ | καὶ εἴ τίς κα νέμ[ηι ἀτε]λης ἔστω· αἰ δέ κα σίνηται ἀπυτεισά|τω τὰ επιτίμια [ὁ] σι[νό]μενυς κατὰ τὸς νόμος τὸς ἑκατερῆ κεί|μένος. È ancora al centro del dibattito una questione, taciuta nel trattato, circa le norme che avrebbero consentito ai contraenti di raggiungere i terreni e i

I possibili danni che le greggi causavano ai contadini erano il *vulnus* di tutti i pastori che praticavano la transumanza non solo sulla terraferma, ma anche da questa verso le isole [86]. I pastori ebbero, infatti, vita felice fino a quando i luoghi rimasero disabitati – come negli scenari omerici delle isole delle capre [87] – e non ancora adibiti all'agricoltura. Inevitabilmente, con l'approdo dei coloni agricoltori, lo spazio un tempo liberamente utilizzato divenne scenario di contesa. Gli agricoltori vedevano nelle greggi (e in particolare nelle capre, da cui alcune isole mutuarono i toponimi) [88] una seria minaccia alle loro coltivazioni. Pur assai preziose per il latte, le capre erano note per la capacità di distruggere viti e ulivi, stigmatizzata da Platone nelle *Leggi* e divenuta oggetto di caricatura sulla scena teatrale [89]. Parimenti nota era la loro capacità di adattamento: neanche l'assenza di acqua dolce costituiva un ostacolo alla sopravvivenza sulle isole, giacché le stesse riuscivano a dissetarsi anche solo con acqua salmastra. Gli inevitabili conflitti derivati dalla difficile convivenza di pastori e agricoltori furono risolti ora tramite arbitrato, ora per mezzo di provvedimenti di carattere preventivo. Nel 338-337 a.C., ad esempio, la contesa tra Melos e Kimolos, per il controllo di tre isolotti, rivendicati come sede di pascolo, fu mediata dall'intervento argivo [90]. Circa un secolo prima, gli isolani di Ios pensarono bene di scoraggiare la pratica della transumanza con un provvedimento, di carattere preventivo, avvalorato da un'epigrafe (*I.Ch.* 33). Il documento muove dal presupposto che

pascoli varcando i confini di altre città: una parte degli studiosi ritiene, infatti, che i confini di altre *poleis* cretesi, come Biannos e Malla, fossero interposti tra Priansos e Hierapytna, creando un naturale limite politico e, per così dire, di frontiera. In particolare, A. Chaniotis (*Problems of "Pastoralism" and "Transhumance" in Classical and Hellenistic Crete*, «Orbis terrarum» 1, 1995, 39-89: 66-67, e Id., *Die Vertrage zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit*, Stuttgart 1996, 117) ha revocato in dubbio la teoria tradizionale secondo cui Priansos e Hierapytna avessero un confine comune.

[86] Sulla prassi, cfr. Georgoudi, *Transhumance* cit., 182-183; M. Sartre, *Aspects économiques et aspects religieux de la frontière dans les cités grecques*, «Ktema» 4, 1979, 213-224: 215; Hodkinson, *Animal Husbandry* cit., 51; C. Constantakopoulou, *The Dance of the Islands: Insularity, Networks, the Athenian Empire, and the Aegean World*, Oxford 2007, 202-213.

[87] Isole deserte, abitate unicamente da capre, sono già note da Omero, con riferimento alla descrizione dell'isola di Trinachia (*Od.* 12,127-141) e della famosa isola delle capre, situata nella terra dei Ciclopi (*Od*. 9,116-124). Come nota Constantakopoulou (*The Dance of the Islands* cit., 202), l'attenzione di Omero per queste isole, certo condita di fantasia nelle sue descrizioni, muove da situazioni reali, che evidenziano quanto antica sia stata la preoccupazione di utilizzare il paesaggio per scopi pastorali o agricoli.

[88] Cfr. Αἰγιαλία, Αἴγιλα, Αἰγίλεια, Αἰγίμορος, Αἴγουσα, Αἰγίλιψ e Πολυαιγα; sui citati toponimi, e sul loro collegamento con il pascolo isolano delle capre, vd. Constantakopoulou, *The Dance of the Islands* cit., 203 e n. 136, con bibliografia.

[89] Vd. P. Brulé, *Héraklès à l'épreuve de la chèvre*, in C. Bonnet-C. Jourdain-Annequin *et al.*, *Le bestiaire d'Héraclès*, Liège 1998, 257-283, con discussione delle fonti antiche. Nelle *Capre* di Eupoli, l'esilarante dieta delle bestie si legge nel fr. 13 Kassel-Austin, su cui vd. S.D. Olson, *Fragmenta Comica*, 8.1, *Eupolis, Testimonia and* Aiges-Demoi *(frr. 1-146)*, Heidelberg 2017, 124-132. La riflessione di Platone nelle *Leggi* (cfr. 1,639a) non stigmatizza l'allevamento delle capre *tout court*, ma l'assenza di una guida che impedisca loro di far danni alle coltivazioni.

[90] Le isole in questione sono Hetereia, Libeia e Polyaiga, identificate rispettivamente con Aghios Efstathios, Aghios Gheorgios e Polyegos; secondo quanto riportato da *IG* XII,3, 1259, Kimolos si aggiudicò la contesa. Il decreto non ne riporta la causa, che è però individuata dai più nell'utilizzo delle citate isole come luogo di pascolo, cfr. Georgoudi, *Transhumance* cit., 182-183; Constantakopoulou, *The Dance of the Islands* cit., 200.

era in ogni caso sgradito l'ingresso, nell'isola, del pastore straniero che, via mare, vi introducesse le sue greggi per farle pascolare [91]. Se ciò, disgraziatamente, fosse accaduto, il soggiorno non sarebbe potuto durare oltre cinque giorni e al costo, piuttosto elevato, di una dracma per singolo animale [92]. Il pastore che vi giungesse anche solo con dieci capi di bestiame avrebbe dovuto sborsare dieci dracme, l'equivalente, decuplicato, della paga giornaliera che, ad Atene, sul finire del V secolo a.C., spettava a un operaio specializzato nel cantiere dell'erigendo Eretteo [93].

Non sempre, tuttavia, i provvedimenti di carattere preventivo riuscivano a scongiurare il peggio. Alla fine del III secolo a.C., l'isola di Herakleia (a nord di Ios) varò una legge severa (*I.Ch.* 35), che prevedeva pesanti sanzioni in caso di scontri tra coloni agricoli locali e pastori provenienti dalla terraferma. In caso di uccisioni, tutta la comunità era chiamata a partecipare all'azione legale contro l'eventuale colpevole, non solo i familiari della vittima:

> Se qualcuno, introducendo o allevando capre nell'isola con la violenza, contrariamente a questo decreto e al suo giuramento, uccide qualcuno di coloro che cercano di opporsi, lo denuncino i genitori della vittima e l'intera comunità degli isolani; per tutte le spese relative al processo, ciascuno depositi la propria quota di depositi [...]; questo per la protezione e la salvezza di tutti gli Eracleoti e di quanti dimorano sull'isola [94].

Al tempo del decreto, Herakleia era ormai stabilmente abitata da mezzadri che vi si erano insediati coltivando il territorio come agricoltori. L'aspetto interessante del provvedimento, tuttavia, non è rappresentato dal divieto di introduzione delle capre, ma dalla procedura che investiva l'intera comunità nel perseguire chiunque avesse ucciso quanti, fra gli isolani, avessero provato a impedire l'introduzione degli animali soggetti a divieto.

L'epigrafe dimostra il livello, ormai elevato, di violenze e tensioni raggiunto sull'isola [95]. Archiviata l'ipotesi che il divieto avesse un fondamento non pratico, ma

[91] L'ipotesi che nella figura dello ξένος nominato nell'epigrafe debba vedersi quella del pastore transumante risale a Robert, *Hellenica* cit., 161-170; proposte alternative, discusse da Chandezon, *L'élevage* cit., nr. 33, suonano meno probabili.

[92] *I.Ch.* 33, ll. 2-7 Ξένο|[ς πρό]βατα μὴ νεμέτ|[ω πλέ]ον πένθ' ἡμερ[έ]|[ων·ἢν δ]ὲ νέμηι, ὀφε|[λέτω δραχμὴ]ν ἑκάσ[τ|ης ἡμέρης h]εκάστ[ο]. «Uno straniero non pascoli le pecore per più di cinque giorni e, se le pascola, paghi, al giorno, per ciascuna di esse una dracma»; sul documento, definito «a wonderful form of regulating grazing in the limited area of a Cycladic island», vd. Constantakopoulou, *The Dance of the Islands* cit., 211.

[93] Vd. G. Marginesu, *Gli epistati dell'Acropoli. Edilizia sacra nella città di Pericle (447/6-433/2 a.C.)*, Atene-Paestum 2010, 123-124.

[94] *I.Ch.* 35, ll. 4-17 Ἐὰν δέ τις βιασόμενος αἶγας εἰσάγ[ειν ἢ] | τρέφειν ἐν τῆι νήσωι παρὰ τόδε τὸ ψήφι[σ]||μα καὶ τὸν ὅρκον τῶγ κωλυόντων τινὰς | κτείνει, ἐπεξιόντων αὐτὸν οἵ τε προσ|ήκοντες τοῦ παθόντος καὶ τὸ κοινὸν τῶν | νησιωτῶν ἅπαν· ὅ τι δ' ἂν εἰς τὴγ κρίσιν | ἀνήλωμα γίνηται, τὸ μέρος ἕκαστον εἰσ||[φ]έρειν [...] Ταῦτα δ' εἶναι εἴς | τε φυλακὴγ καὶ σωτηρίαν Ἡρακλειωτῶν | πάντωγ καὶ τῶν οἰκούντω[ν ἐν τῆι νήσωι]; sul documento, cfr. Georgoudi, *Transhumance* cit., 183; Constantakopoulou, *The Dance of the Islands* cit., 205-211.

[95] Cfr. Constantakopoulou, *The Dance of the Islands* cit., 208: «It reveals a situation of acute crisis for the local community».

religioso, diversi studiosi hanno confermato il carattere esclusivamente civico del provvedimento [96]. Il decreto evidenziava i conflitti provocati dai flussi incontrollati delle capre transumanti, viste dagli isolani come una minaccia al diritto di proprietà e di coltivazione. Gli invasori, d'altra parte, non potevano essere i contadini locali, che possedevano un numero limitato di capre per le loro esigenze quotidiane [97]. Si tratta, evidentemente, dei pastori inviati sull'isola da ricchi proprietari di bestiame interessati a sfruttare i pascoli insulari al di fuori dei propri confini [98]. Il problema vero erano le grandi mandrie che pascolavano libere, e senza supervisione, distruggendo la produzione agricola in un ambiente in cui la sopravvivenza dipendeva dallo sfruttamento delle poche risorse disponibili. La lotta tra gli abitanti dell'isola e i pastori – che giungevano dalla terraferma o, come è probabile, da altri isolotti – assunse i connotati della violenza e comportò morti e vendette che la comunità intese arginare sul piano legale. In un paesaggio in cui la sopravvivenza dipendeva dalla gestione oculata delle risorse agricole, la transumanza rappresentava una minaccia intollerabile, cui si reagiva con drastici strumenti giuridici.

Abstract

Transhumance, embedded in the life and practices of ancient Greek pastoral communities, reflects the historical, political, and economic specificities of its regional and chronological context. The scarcity of arable land in the Greek landscape necessitated seasonal movements across the territories of multiple poleis*, which often sought to regulate border crossings. While this political fragmentation posed challenges to large-scale mobility, it did not prevent it altogether. Instead, it fostered a more localized form of transhumance, no less significant in its impact. This paper draws on literary, archaeological, and epigraphic sources to explore a long-standing phenomenon that shaped the ancient economy over centuries.*

Key-words: *Transhumance in Ancient Greece*, *pastoralism*.

e-mail: menico.caroli@unifg.it

[96] Robert, *Hellenica* cit., 161-170, sul fondamento di J. Delamarre, *Un nouveau document relatif à la Confédération des Cyclades*, «RPh» 26, 1902, 291-300, archiviò convincentemente l'ipotesi di P. Roussel, *La Confédération des Nésiotes*, «BCH» 35, 1911, 441-455, secondo cui le capre avrebbero potuto essere oggetto di un *tabu* «d'ordre religieux».

[97] Ritenere che non fossero esterni all'isola i responsabili delle invasioni evocate dal decreto è ipotesi da scartare, come dimostra Constantakopoulou, *The Dance of the Islands* cit., 209, rigettando la possibilità che il decreto fosse rivolto ai contadini dell'isola, i quali avrebbero posseduto un numero risibile di capre, utili alle esigenze quotidiane interessate alla produzione di latte e formaggio. Una loro eventuale presenza, entro recinti e sotto la supervisione degli agricoltori, non avrebbe potuto produrre i danni di cui sarebbero state capaci le greggi dei pastori transumanti, lasciate in situazioni di totale anarchia.

[98] Probabilmente si trattava di signorotti di isole vicine, come Ios, Naxos e Amorgos. Quest'ultima, a parere di Constantakopoulou, *The Dance of the Islands* cit., 211, potrebbe essere l'isola più papabile, in termini di presunta responsabilità e colpevolezza: «I am personally inclined in favour of Amorgos, where one of its *poleis*, as we shall see below, already had another, albeit small, goat island under its control» (cfr. Robert, *Hellenica* cit., 170). Il decreto di Herakleia svela dunque i contorni di una sorta di guerra tra poveri, che contrapponeva i contadini dell'isola a pastori, recepiti come invasori, che eseguivano a loro volta gli ordini impartiti da ricchi proprietari di bestiame; cfr. Hodkinson, *Animal Husbandry* cit., 37 e 55; Forbes, *Pastoralism* cit., 192.

Invigilata Lucernis
47, 2025, 47-75

Paola INGROSSO
(Bari)

Un 'pastore tragico' negli Epitrepontes *di Menandro*

Nel secondo atto degli *Epitrepontes* di Menandro entrano in scena, coinvolti in un'animata discussione, il pastore Davo e il carbonaio Siro, quest'ultimo accompagnato dalla moglie, *persona muta*, la quale porta in braccio un neonato. I due, alla ricerca di qualcuno che funga da arbitro nella loro controversia (cfr. vv. 219-220: ΣΥ.: ἐπιτρεπτέον τινί / ἐστι περὶ τούτων. ΔΑ.: βούλομαι· κρινώμεθα), si avvicinano a un terzo personaggio, Smicrine [1], al quale, con una certa insistenza, Siro chiede di fare da giudice (cfr. vv. 225b: ἀντιλέγομεν πρᾶγμά τι; 226b-228a: κριτὴν τούτου τινὰ / ζητοῦμεν ἴσον. εἰ δή σε μηδὲν κωλύει, / διάλυσον ἡμᾶς) [2].

[1] È probabile che Smicrine fosse già in scena al momento dell'arrivo dai campi di Davo, Siro e sua moglie (v. 210), come sembra possibile ricostruire dai lacunosi versi 195-209, tramandati da *P.Oxy*. 4641 (edito da R. Nünlist, *P.Oxy. 4641. Menander Epitrepontes*, «The Oxyrhynchus Papyri» LXVIII, London 2003, 22-28), in cui il vecchio probabilmente continuava il dialogo con Onesimo iniziato al v. 172. È possibile che, uscito di scena quest'ultimo, Smicrine rimanesse per qualche tempo in disparte, per origliare la discussione tra i due servi: cfr. W.D. Furley, *Menander Epitrepontes*, London 2009, 144s.; S. Ireland, *Menander. The Shield (*Aspis*) and The Arbitration (*Epitrepontes*)*, Oxford 2010, 215-17; R. Kassel-St. Schröder, *Poetae Comici Graeci*, VI/1, *Menander. Dyscolus et fabulae quarum fragmenta in papyris membranisque servata sunt*, Berlin-Boston 2022, 142s.

[2] Si tratta della scena eponima della commedia, raffigurata su un pannello musivo della 'Casa del Menandro' a Mitilene (datato tra la fine del III e la metà del IV secolo d.C.), che riporta il titolo del dramma, l'indicazione dell'atto a cui appartiene la scena (ΕΠΙΤΡΕΠΟΝΤΩΝ M^{ε}[= μέρος] Β) e i nomi dei personaggi: al centro compare Smicrine (ΣΜΕΙΚΡΙΝΗΣ), con i capelli bianchi e un mantello impreziosito da alcune decorazioni; l'uomo alla sua sinistra, indicato con il nome ΣΥΡΟΣ, indossa dei pantaloni e ha la bocca aperta (segno che sta parlando), quello alla sua destra è indicato come ΑΝΘΡΑΚΕΥΣ («carbonaio») e ha accanto una donna (raffigurata in dimensioni minori perché *persona muta*) con un bambino in braccio. È chiaro che l'artigiano che ha realizzato il mosaico ha fatto confusione tra i nomi dei due schiavi: il personaggio alla destra di Smicrine è effettivamente il carbonaio, ma il suo nome, Siro, è stato erroneamente attribuito al personaggio rappresentato a sinistra, che è invece il pastore Davo. È possibile che il modello a cui si è ispirato chi ha realizzato il mosaico portasse l'indicazione ΣΥΡΟΣ ΑΝΘΡΑΚΕΥΣ e che, per errore, i due termini siano stati recepiti come due nomi distinti (sui fenomeni di errore e di *mirror-reversal* rispetto alla tradizione iconografica di riferimento, si rimanda a W.G. Arnott, *Menander* II, Cambridge (Mass)-London 1996, 54-56; K.M.D. Dunbabin, *Mosaics of the Greek and Roman World*, Cambridge 2001, 216-18, 303; J.R. Green, *Drunk again: a study in the iconography of the comic theatre*, «AJA» 89, 1995, 465-72). Il mosaico rappresenta molto probabilmente le modalità con cui la scena doveva essere rappresentata: Smicrine, nel ruolo di arbitro, si trova al centro tra i due contendenti; il carbonaio è accompagnato dalla moglie, che porta in braccio il neonato, e Davo ha una

Alla presenza del vecchio ha luogo un vero e proprio agone, in cui a parlare per primo è il pastore (vv. 240-292), fino ad allora rimasto in silenzio, il quale racconta di aver ritrovato, una trentina di giorni prima, mentre portava le pecore al pascolo, nel bosco, un neonato abbandonato (κἀκκείμενον παιδάριον εὗρον νήπιον, v. 245), con accanto una collana e altri monili (ἔχον δέραια καὶ τοιουτονί τινα / κόσμον, vv. 246-247a): dopo averlo raccolto e portato a casa, con l'intenzione di occuparsi di lui, era stato però preso dal timore di trovarsi coinvolto in qualche guaio e dalla preoccupazione di non essere in grado di allevare e mantenere il bambino (vv. 250-255), sicché, il giorno dopo, lo aveva affidato al carbonaio Siro, la cui moglie aveva perso un figlio da poco, e che molto aveva insistito per adottarlo, mostrandosi poi grato a Davo per aver acconsentito alla sua richiesta (vv. 257-274). Il pastore riferisce inoltre di aver tenuto per sé i gioielli e gli altri oggetti ritrovati accanto al bambino, convinto che gli spettino in quanto autore della scoperta (vv. 283-286), e che tuttavia Siro insiste perché gli consegni anche quelli (vv. 275-282).

È poi il turno del carbonaio, il quale, con un'articolata arringa (vv. 294-352) [3], argomenta che i gioielli e gli altri segni di riconoscimento, della cui esistenza è venuto a sapere solo in seguito, grazie alla confidenza di un altro pastore (vv. 299-301), appartengono al bambino, che prende enfaticamente in braccio, presentandosi come suo *kýrios* (vv. 306-307: κἀγὼ συναπαιτῶ κύριος γεγενημένος / τούτου;

borsa (nella quale sono custoditi i *gnorísmata*). Il fatto che Smicrine rivolga la sua attenzione al carbonaio è un segnale che sembra anticipare il verdetto finale, che sarà favorevole a Siro e non al pastore: cfr. Furley, *Menander* cit. [n. 1], 148s.; A. Blanchard, *Ménandre. Tome II: Le Héros. L'arbitrage, La Tondue; La «Fabula incerta» du Caire*, Paris 2013, 38s.

[3] Il confronto tra Davo e Siro ricalca il lessico e le dinamiche dell'agone giudiziario (per l'impiego di lessico e strutture retoriche in uso nei dibattiti giudiziari in questo passo degli *Epitrepontes*, si rimanda a J.W. Cohoon, *Rhetorical Studies in the Arbitration Scene of Menander's Epitrepontes*, «TAPhA» 45, 1914, 141-230, e vd. ora A. Martina, *Menandro. Epitrepontes*, II/2, Roma 2000, 180-87; Blanchard, *Ménandre* cit. [n. 2], 37s.): le capacità retoriche del carbonaio emergono fin dalle sue prime battute, quando, nel rivolgersi a Smicrine, ricorre a una *gnome* (vv. 232-236a: cfr. Furley, *Menander* cit. [n. 1], 145s.; A. Martina, *Menandrea. Elementi e strutture della commedia di Menandro*, III, Pisa-Roma 2016, 453), suscitando uno stizzito 'a parte' di Davo, consapevole di «dover fronteggiare un bravo oratore» (μετρίῳ γε συμπέπλεγμαι ῥήτορι, v. 236b). Analogamente tipiche del dibattito forense sono le formule pronunciate dai due contendenti: cfr., ad es., l'espressione con cui Davo termina la sua esposizione, al v. 292: εἴρηκα τόν γ' ἐμὸν λόγον («ho finito il mio discorso»), e l'*incipit* dell'arringa di Siro, al v. 294: οὐκοῦν ἐγὼ μετὰ ταῦτα («ora tocca a me», «è il mio turno»). D'altra parte, l'uso del repertorio retorico-giuridico introduce un'analogia con la tragedia: simili formule caratterizzano infatti anche il passaggio di parola sulla scena tragica (cfr., *e.g.*, Aesch. *Ag.* 582; S. *Aj.* 480; *Ph.* 389, 620; E. *Med.* 354; *Phoen.* 1012): si tratta di espressioni caratterizzate da una specifica funzionalità, vere e proprie didascalie implicite che, segnalando la conclusione di un intervento, suggeriscono il cambio di locutore, facilitando così l'*actio* dialogica in scena (su tali formule a conclusione di una *rhesis* tragica, cfr. A. Ercolani, *Il passaggio di parola sulla scena tragica. Didascalie interne e struttura delle rheseis*, Stuttgart-Weimar 2000, 27-60). In questo caso l'espressione utilizzata da Davo al termine della sua perorazione determina la reazione di Siro, il quale, convinto che Davo non abbia detto tutta la verità, ne chiede conferma a Smicrine (v. 293a: εἴρηκεν;) e, di fronte alla risposta affermativa di quest'ultimo (v. 293b: οὐκ ἤκουσας; εἴρηκεν), dà inizio alla *rhesis*, prendendo la parola con un'espressione (vv. 293c-294) che può, a sua volta, essere considerata una 'didascalia implicita'. Come ha osservato A.K. Petrides, *Menander. New Comedy and the Visual*, Cambridge 2014, 81: «the interplay between the semblance of forensic 'realism' in Syriskos' behaviour and the intertextuality of his theatrical station is indeed a major source of humour in the Epitrepontes scene».

cfr. vv. 313-316: τί οὖν τότε, / ὅτ᾽ἐλάμβανον τοῦτ᾽, οὐκ ἀπήτουν ταῦτά σε; / οὔπω παρ᾽ἐμοὶ τότ᾽ἦν. ὑπὲρ τούτου λέγων / ἥκω)[4], e a nome del quale li reclama, perché un giorno potrebbero servire come prova della sua identità, permettendogli di ricongiungersi con i suoi genitori e forse anche di godere di un avvenire migliore, proprio grazie a quei doni che sua madre gli ha lasciato accanto quando lo ha abbandonato, come tante volte accade nelle tragedie (vv. 320-351).

Il verdetto di Smicrine è chiaro: tutti i *gnorísmata* esposti insieme con il neonato gli appartengono (vv. 353-354: πάντα τὰ συνεκκείμενα / τοῦ παιδίου ᾽στι): nonostante le rimostranze di Davo, che ancora tenta di rivendicare la proprietà di ciò che ha trovato, da solo (vv. 359-360: ἅπανθ᾽εὑρὼν [ἐγὼ / ἅπαντα περιέσπασμ᾽, ὁ δ᾽οὐχ εὑρὼν ἔχ[ει), gli oggetti di riconoscimento del bambino vengono consegnati al carbonaio, che si congratula con il vecchio per la sua saggezza nel giudicare (vv. 370-371a: ἀλλ᾽εὐτύχει, βέλτιστε. τοιούτ[ο]υς ἔδ[ει / θᾶττ[ον] δικάζειν πάντας), mentre il pastore impreca, deluso da quella che gli pare una sentenza oltremodo ingiusta (vv. 371b-372: [ἀδί]κ[ου π]ρ[άγ]ματος. / ὦ Ἡράκλεις, οὐ γέγονε δειν[ο]τ[έρ]α κρίσ[ι]ς)[5].

[4] Siro adopera la parola *kýrios* (v. 306) nel più generico senso di «curatore», «custode» (*GI s.v.* κύριος [b], p. 1217; cfr. *LSJ s.v.* κύριος B, p. 1013: «guardian, trustee», in relazione a questo passo), dato che uno schiavo non poteva propriamente assumere tutela giuridica: cfr. G. Basta Donzelli, *Menandro, Epitrep. 313-17, 908-18*, in *Filologia e forme letterarie*. Studi offerti a F. Della Corte I, Urbino 1987, 317-25: 318, n. 5, 320s.; e vd. A. Martina, *L'arbitrato negli* Epitrepontes *di Menandro*, «AION (filol.)» 7-8, 1985-1986, 69-103: 83-88, 101-3 (= Martina, *Menandrea* cit. [n. 3], I, 82-86, 92-94); L. Proffitt, *Family, Slavery and Subversion in Menander's* Epitrepontes, in R. Alston-E. Hall-L. Proffitt, *Reading Ancient Slavery*, London 2011, 152-74: 171, n. 72; Blanchard, *Ménandre* cit. [n. 2], 41s. L'espediente cui fa ricorso Siro in questo caso non ha solo una funzione retorica, ma anche un importante valore argomentativo: contribuisce infatti a presentare come antagonisti reali nella contesa per i gioielli il bambino stesso e Davo (cfr. i pronomi contrapposti: *ἑαυτῷ* φησι γὰρ / ταῦτ᾽ ἐπιτεθῆναι κόσμον, οὐ *σοὶ* διατροφήν, vv. 304-305), e oppone alle pretese del pastore i diritti del neonato. L'opposta caratterizzazione di Davo e Siro si completerà, nei versi successivi, con una contrapposizione di figure giuridiche: Siro descriverà sé stesso come difensore dei diritti del bambino, del tutto privo di interesse personale (ἥκω δὲ καὶ νῦν, οὐκ ἐμαυτοῦ σ᾽, οὐδὲ ἓν / ἴδιον ἀπαιτῶν, vv. 316-317) e dipingerà invece Davo come «colui che l'ha derubato» (τὸν λελωποδυτηκότ᾽, v. 312): cfr. S. Novo Taragna, *L'ἀγών comico-tragico degli* Epitrepontes *di Menandro*, in E. Corsini, *La polis e il suo teatro*, II, Padova 1988, 265-85: 279s.

[5] Per una dettagliata analisi sulla natura giuridica di questo procedimento (verosimilmente un arbitrato privato, di natura informale, con un giudice scelto dalle due parti di comune accordo), si rimanda a Martina, *L'arbitrato* cit. [n. 4] (= *Menandrea* cit. [n. 3], I, 74-94), e vd. Blanchard, *Ménandre* cit. [n. 2], 39s. Furley, *Menander* cit. [n. 1], 144 ha rilevato una certa ambiguità nell'espressione ἐπιτρεπτέον τινί (v. 219), in cui ἐπιτρέπειν si presta a essere inteso in due significati diversi: in primo luogo, allude all'affidamento della contesa tra i due schiavi a un giudice («to refer a dispute to arbitration»: A.C. Scafuro, *The Forensic Stage: Settling Disputes in Graeco-Roman New Comedy*, Cambridge 1997, 120s.); in secondo luogo, dal momento che a Smicrine è affidato anche il futuro del bambino (poiché è lui a dover decidere chi deve tenere gli oggetti di riconoscimento, fondamentali perché ritrovi i suoi genitori), il verbo potrebbe alludere anche alla funzione di tutela del neonato: i tutori di un bambino venivano infatti definiti ἐπίτροποι, proprio perché «erano responsabili» (ἐπιτρέπειν) della vita e del benessere di quello finché non avesse raggiunto la maggiore età (cfr. Dem. 21, 78). Per un confronto tra la scena degli *Epitrepontes* e la prassi giuridica dell'arbitrato nella realtà storica contemporanea, cfr. D.M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, London 1978, 203-6; S.C. Todd, *The Shape of Athenian Law*, Oxford 1993, 124s.; R. Omitowoju, *Rape and the Politics of Consent in Classical Athens*, Cambridge 2002, 160-62; A.M. Heap, *Behind the mask: character and society in Menander*, London-New York 2019, 87s.

Quello che Smicrine ignora (e che invece doveva essere noto al pubblico, grazie alle informazioni fornite nel perduto prologo della commedia) [6] è che quel bambino sulla cui sorte si è pronunciato è in realtà suo nipote, concepito dalla figlia Panfile in seguito alla violenza subìta, da parte di uno sconosciuto, durante le celebrazioni notturne delle Tauropolie [7]. Il marito di Panfile, Carisio, che l'aveva sposata solo cinque mesi prima, di ritorno da un viaggio di affari l'aveva abbandonata, dopo aver appreso dal servo Onesimo che la donna, in sua assenza, aveva partorito un bambino e lo aveva esposto. Ma proprio Onesimo, subito dopo la scena dell'arbitrato, si troverà per caso a passare mentre Siro e la moglie stanno esaminando gli oggetti di riconoscimento del bambino e, tra quelli, individuerà un anello che il padrone

[6] Come ha osservato opportunamente Sandbach (A.W. Gomme-F.H Sandbach, *Menander. A Commentary*, Oxford 1973, 294), la scena di arbitrato perderebbe gran parte del suo effetto drammatico se gli spettatori non fossero già al corrente del legame di parentela tra il bambino e Smicrine: gran parte dell'ironia comica sottesa a questa vicenda sta, infatti, proprio nelle origini del neonato, che è il frutto della violenza di un uomo su colei che, solo pochi mesi dopo, sarebbe diventata sua moglie, e nella sua salvezza ad opera di un servo che ne ignora completamente la condizione sociale (cfr. W.G. Arnott, *Time, Plot, Character in Menander*, Liverpool 1979 ("Papers of the Liverpool Latin Seminar" II), 343-360: 347s.; A.M. Heap, *The baby as hero? The role of the infant in Menander*, «BICS» 46, 2002-2003, 77-129: 98). È possibile dunque ipotizzare che la commedia si aprisse con un dialogo tra Onesimo, schiavo di Carisio, e un cuoco (cfr. frr. 1-5 K.-S., e vd. *P.Oxy.* 4020 = test. ii K.-S.), dal quale il pubblico doveva probabilmente apprendere della gravidanza di Panfile e della reazione del marito: a questa scena doveva seguire un prologo divino, che, secondo le modalità proprie del cosiddetto 'prologo ritardato', integrava le informazioni fornite dalla scena iniziale, dando notizia agli spettatori che padre di quel bambino era proprio Carisio (cfr. W. Stockert, *Metatheatralisches in Menanders* Epitrepontes, «WS» 110, 1997, 5-18: 7s.; Martina, *Menandro Epitrepontes* cit. [n. 3], II/2, 29-41 [cfr. anche Martina, *Menandrea* cit. [n. 3], II, 180s.]; Furley, *Menander* cit. [n. 1], 8-10; Ireland, *Menander* cit. [n. 1], 211; A.H. Sommerstein, *Menander* Epitrepontes, London 2021, 10s.).

[7] Una scena di arbitrato analoga a quella degli *Epitrepontes* compare nella *Rudens* di Plauto (basata su un originale di Difilo), in cui il servo Gripo, recatosi a pescare dopo una notte di tempesta in cui una nave ha fatto naufragio, scopre di aver raccolto con le proprie reti un bauletto contenente alcuni oggetti preziosi, ma il servo Tracalione, che ha assistito alla scena, minaccia il pescatore di svelare il furto, se non otterrà da lui una spartizione del contenuto in parti uguali. Non riuscendo a trovare un accordo, i due si rivolgono a Demone perché faccia loro da arbitro, ma, una volta giunti presso di lui, ha luogo un acceso dibattito che si conclude con il riconoscimento degli oggetti presenti nel bauletto da parte di Palestra, che Demone scopre essere sua figlia. Anche in questo caso è il secondo contendente (Tracalione), che propone di ricorrere ad un arbitro (cfr. vv. 1001-2: *verba facimus, it dies. / vide sis, cuius arbitratu nos vis facere*; vv. 1004-5: *Tu istunc hodie non feres nisi das sequestrum aut arbitrum / quoius haec res arbitratu fiat*; vv. 1017-8: *Non probare pernegando mihi potes, nisi pars datur / aut ad arbitrum reditur aut sequestro ponitur*) e la persona scelta come arbitro (Demone) ha una relazione (di cui è inizialmente ignaro) con l'oggetto della disputa: per un confronto tra le due commedie e, in particolare, tra le rispettive scene di arbitrato, si rimanda diffusamente a A. Katsouris, *Tragic Patterns in Menander*, Athens 1975, 150-56; S.M. Goldberg, *The Making of Menander's Comedy*, Berkeley-Los Angeles 1980, 67s.; Scafuro, *The Forensic Stage* cit. [n. 5], 154-68; Martina, *Menandrea* cit. [n. 3], I, 107-22. A giudizio di alcuni studiosi (cfr., *e.g.*, H.-G. Nesselrath, *Die attische Mittlere Komödie: ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte*, Berlin 1990, 282, n. 1; W.G. Arnott, *Alexis. The Fragments. A Commentary*, Cambridge 1996, 606; K. Sidwell, *Fourth-century comedy before Menander*, in M. Revermann, *The Cambridge Companion to Greek Comedy*, Cambridge 2014, 60-78: 65s.), a una scena simile a quella degli *Epitrepontes* potrebbe appartenere il fr. 212 K.-A. dello *Stratiótes* di Alessi, in cui due individui si contendono probabilmente un bambino esposto e fortuitamente ritrovato: sulle varie interpretazioni proposte per questo frammento, si veda, da ultimo, F. Stama, *Alessi. Testimonianze e frammenti*, Castrovillari 2016, 394-96.

Carisio aveva perso alle Tauropolie, quando, ubriaco, aveva violentato una ragazza (vv. 382-395, cfr. vv. 445-457), che si scoprirà dunque essere proprio sua moglie.

Nella controversia tra Davo, che ha trovato il neonato, e Siro, che lo ha preso in affidamento e ne reclama gli effetti personali perché, in futuro, il bambino possa essere riconosciuto dai genitori, il pubblico avrà immediatamente colto il riferimento a una struttura narrativa tipicamente tragica: a quanto ci risulta, sono infatti numerose le tragedie, in particolar modo euripidee, che portano in scena le vicende di bambini, frutto di gravidanze illegittime, esposti dalle madri e in seguito riconosciuti, spesso grazie agli oggetti lasciati accanto al neonato al momento dell'abbandono [8]; d'altra parte, è lo stesso Siro ad alludere esplicitamente a questo *story-pattern*, con una ben chiara espressione metateatrale, rivolgendosi a Smicrine nel suo ruolo di 'spettatore' di tragedie e sollecitando così la memoria teatrale del pubblico: «sono certo che le tragedie le hai viste, e che tutte queste cose le sai» (τεθέασαι τραγῳδούς, οἶδ᾽ὅτι, / κ]αὶ ταῦτα κατέχεις πάντα, vv. 325-326) [9].

[8] Per una panoramica delle attestazioni di questo *story-pattern* nella produzione euripidea, si rimanda, da ultimo, a F. Moles, *L'eroismo nel teatro di Euripide*, Lecce 2026, 307-16.

[9] Siro dichiara che sta attingendo *exempla* dal repertorio tragico, dando per scontato che Smicrine frequenti gli spettacoli e sia in grado di riconoscere i miti portati in scena dai tragediografi, forse con l'intento di dare al vecchio l'impressione di avere a che fare con un uomo colto (non si può escludere che lo stesso carbonaio abbia effettivamente visto a teatro le tragedie a cui allude: cfr. M. Krieter-Spiro, *Sklaven, Köche und Hetären. Das Dienstpersonal bei Menander*, Stuttgart-Leipzig 1997, 21; A. Blanchard, *La comédie de Ménandre. Politique,* Étique*, Esthétique*, Paris 2007, 65; Proffitt, *Family, Slavery* cit. [n. 4], 164; sulla presenza degli schiavi a teatro, vd. diffusamente E. Hall, *The Theatrical Cast of Athens*, Oxford 2006, 196-206): in questo caso il referente tragico «è esplicitamente denunciato come una realtà oggettivamente presente nella vita della *polis*, come un'esperienza condivisa che concorre a costruire il *background* culturale della cittadinanza e ne alimenta la memoria collettiva» (G. Zanetto, *La tragedia in Menandro: dalla paratragedia alla citazione*, in A. Casanova, *Menandro e l'evoluzione della commedia greca*. Atti del convegno internazionale di studi in memoria di A. Barigazzi nel centenario della nascita, Firenze 2014, 83-104: 92; cfr. A. Hurst, *Ménandre et la tragédie*, in E.W. Handley-A. Hurst, *Relire Ménandre*, Genève 1990, 93-122: 98 [= *Dans les marges de Ménandre*, Genève 2015, 73-104: 78]. Sulla familiarità del pubblico del IV secolo con le tragedie classiche attraverso le repliche: cfr. Katsouris, *Tragic Patterns* cit. [n. 7]; J. Hanink, *Why 386 BC? Lost Empire, Old Tragedy and Reperformance in the Era of the Corinthian War*, in A.A. Lamari, *Reperformances of Drama in the Fifth and Fourth Centuries BC: Authors and Contexts* (*TC* 7.2), Berlin 2015, 278-296: 286-90; Ead., *Archives, Repertoires, Bodies and Bones: Thoughts on Reperformance for Classicists*, in R.L. Hunter-A. Uhlig, *Imagining Reperformance in Ancient Culture: Studies in the Traditions of Drama and Lyric*, Cambridge 2017, 21-41: 37-41; A.A. Lamari, *Ancient Reperformances of Euripides*, in A. Markantonatos, *Brill's Companion to Euripides*, Leiden-Boston 2020, 797-818). Espressioni simili, che alludono esplicitamente a un contesto tragico, sono ben attestate in Menandro: cfr., *e.g.*, *Asp.* 329 (δεῖ τραγῳδῆσαι πάθος); *Sam.* 589-591(in cui Demea, per prendersi gioco di Nicerato, il quale, ai vv. 495-500, aveva fatto ricorso a citazioni mitiche e tragiche nella sua tirata contro Moschione, introduce l'*exemplum* di Danae, con un'espressione molto simile a quella usata da Siro negli *Epitrepontes*: οὐκ ἀκήκοας λεγόντων, εἰπέ μοι, Νικήρατε, / τῶν τραγῳδῶν, vv. 589-90); fr. 602, 8 K.-A. (ἵνα σοι <καὶ> τραγικώτερον λαλῶ, su cui vd. R. Hunter, *The New Comedy of Greece and Rome*, Cambridge 1985, 118s.; Ch. Cusset, *Ménandre ou la comédie tragique*, Paris 2003, 96-98). In particolare, in *Epitr.* 1125-26, Onesimo farà un analogo uso strategico della tragedia quale riserva paradigmatica di esempi mitologici, e, per convincere il suo interlocutore, Smicrine, ricorrerà a una citazione dall'*Auge* euripidea (τραγικὴν ἐρῶ σοι ῥῆσιν ἐξ Αὐγης ὅλην / ἂν μη ποτ᾽αἴσθῃ), generando un divertente contrasto tra lingua tragica e lingua quotidiana (cfr. Hunter, *The New Comedy* cit., 119; Hurst, *Ménandre* cit., 112s. [= *Dans les marges* cit., 92s.]; Martina, *Menandro Epitrepontes* cit. [n. 3], II/2, 584-86; Furley, *Menander* cit.[n. 1], 253s.). Sull'*Auge* come ipotesto degli *Epitrepontes*, vd. *infra*, n. 49.

In particolare, da più parti è stato segnalato che la struttura della scena di arbitrato degli *Epitrepontes*, in cui due individui di umili origini, che discutono del possesso dei *gnorísmata* ritrovati accanto a un neonato esposto, si rivolgono a un uomo anziano perché giudichi il destino di quel bambino (che poi si scoprirà essere suo nipote), presenta strette affinità con una scena analoga della perduta *Alope* euripidea [10].

La vicenda mitica che aveva ispirato la tragedia, di cui si conservano solo dieci brevi frammenti di tradizione indiretta (105-113 Kn.) [11], è raccontata da Igino (*fab.* 187 = *Alope*, test. *iib Kn.):

> Nettuno fece sua Alope, la bellissima figlia di Cercione. Da questa unione ella generò un bambino che, all'insaputa del padre, la ragazza affidò alla nutrice perché lo esponesse. Dopo che fu abbandonato, venne una giumenta e lo nutrì col suo latte; un pastore, inseguendo la giumenta, vide il bambino, lo raccolse e lo portò nella sua capanna. Il bambino era avvolto con una veste regale; un altro pastore lo pregò di affidargli il bambino, e quello glielo donò ma senza la veste. Poiché tra i due era nata una disputa, dato che il pastore che aveva ricevuto il bambino voleva prendere la prova della sua nascita libera mentre l'altro rifiutava di darla, essi si presentarono dal re Cercione e iniziarono a esporre le proprie ragioni. Quello che aveva ricevuto il bambino chiese che venissero portati i suoi oggetti e così Cercione riconobbe che la veste apparteneva a sua figlia. La nutrice di Alope, temendo di essere condannata dal re, rivelò che quel bambino era davvero figlio di Alope; allora il re ordinò che Alope fosse murata viva e il bambino esposto. Ma per una seconda volta la giumenta venne a nutrirlo; e per una seconda volta i pastori trovarono il bambino e lo raccolsero, comprendendo che egli si salvava per volere degli dèi. Essi lo allevarono e lo chiamarono Ippotoo. Quando poi Teseo, lungo il viaggio da Trezene ad Atene, uccise Cercione, Ippotoo si recò da Teseo e chiese di riavere il regno paterno. Teseo glielo concesse volentieri, sapendo che era figlio di Nettuno, da cui lui pure aveva origine. Quanto alla morta Alope, Nettuno la trasformò nella sorgente che da lei prende il nome [12].

[10] Già a ridosso della pubblicazione del Cairense, L. Bodin (*Notes sur l'*Arbitrage *de Ménandre*, «RPh» 32, 1908, 73-76: 73s.), per primo, aveva segnalato questa analogia, seguito da E. Sehrt (*De Menandro Euripidis imitatore*, Giessen 1912, 20-22); malgrado le obiezioni espresse da U. von Wilamowitz-Moellendorff (*Menander. Das Schiedsgericht*, Berlin 1925, 127-32) e i dubbi di Sandbach (*Menander* cit. [n. 6], 303), le evidenti connessioni tra le due scene di arbitrato sono state indagate e valorizzate dalla maggior parte degli studiosi: si vedano, ad es., W.G. Arnott, *Menander qui vitae ostendit vitam*, «G&R» 15, 1968, 1-17, 10; Katsouris, *Tragic Patterns* cit. [n. 7], 147-56; Stockert, *Metatheatralisches* cit. [n. 6], 9-12; K. Lennartz, *Metatheatralisches in den Epitrepontes: Zu Men. Epitr. V. 362-370*, «Göttinger Forum für Altertumswissenschaft» 2, 1999, 109-114; J.R. Porter, *Euripides and Menander:* Epitrepontes *Act IV*, in M.J. Cropp-K.H. Lee-D. Sansone, *Euripides and Tragic Theatre in the Late Fifth Century*, «ICS» 24-25, 1999-2000, 157-173: 158s.; K.J. Gutzwiller, *The Tragic Mask of Comedy: Metatheatricality in Menander*, «CA» 19, 2000, 102-137: 111s.; Cusset, *Ménandre* cit. [n. 9], 168-83; Furley, *Menander* cit. [n. 1], 143s.; Blanchard, *Ménandre* cit. [n. 2], 33-36; Martina, *Menandrea* cit. [n. 3], III, 73-81; I. Karamanou, *Refiguring Tragedy. Studies in Plays Preserved in Fragments and Their Reception*, Berlin-Boston 2019, 34-36; Sommerstein, *Menander* Epitrepontes cit. [n. 6], 75s.

[11] Cfr. F. Van Looy in *Euripide. Fragments*. Texte établi et traduit par F. Jouan et H. Van Looy, VIII.1, Paris 1998, 137-46; Ch. Collard-M. Cropp, *Euripides Fragments*, I, Cambridge (Mass)-London 2008, 113-23; Karamanou, *Refiguring* cit. [n. 10], 31-43.

[12] Trad. di G. Guidorizzi. Alle vicende di Alope, il cui mito è connesso con la miracolosa nascita di Ippotoo, eroe eponimo di una delle dieci tribù ateniesi, quella degli Ippotoontidi (cfr. Harp. A 81 K.

Non sappiamo quanto il racconto di Igino rispecchi la trama del dramma euripideo [13]: è probabile che la tragedia, ambientata ad Eleusi [14], portasse in scena la prima parte della vicenda, fino all'imprigionamento di Alope; l'idea di una seconda esposizione, con un secondo ritrovamento da parte dei pastori, non appare coerente con dinamiche e tempi drammaturgici [15]: è possibile ipotizzare che, nel finale, Poseidone *ex machina* annunciasse i destini del bambino e della madre [16].

In particolare, la violenza da parte del dio doveva collocarsi negli antefatti ed essere raccontata da Alope stessa (o, più verosimilmente, dalla nutrice [17]) nel prologo, al quale apparterrebbero con molta probabilità i frr. 106-107 Kn. [18], che sembrano

[p. 24, 8 D.] = *Alope*, test. iia Kn., e vd. Paus. 1,5,1; 1,14,3; 1,39,3; Hsch. α 3239 L./H.), erano ispirate anche le omonime tragedie di Cerilo (di cui si conserva solo il titolo, attestato da Pausania 1,14,3 = Choer. fr. 1 Sn.-Kn.) e di Carcino II (in cui, come attesta Aristotele, *EN* 1150b 10, e più ampiamente chiarisce l'Anon. in Arist. *EN* [*Comm. in Ar. Gr*. XX], p. 437, 2 [= Carcinus II fr. 1b Sn.-Kn.], Cercione, dopo aver appreso il nome dell'autore dello stupro, moriva di dolore), e un dramma satiresco eschileo intitolato *Cercione*, probabilmente incentrato sul fatale scontro di pugilato tra il re e Teseo (cfr. Radt, *TrGF* III, 223-225; frr. 102-107). Per uno studio aggiornato sulle rappresentazioni tragiche del mito di Alope, si veda ora Karamanou, *Refiguring* cit. [n. 10], 26-47.

[13] Sui rapporti tra le *Fabulae* di Igino e le tragedie di Euripide, cfr. M. Huys, *Euripides and the 'Tales from Euripides': Sources of the* Fabulae *of Ps.-Hyginus?*, «Archiv fùr Papyrusforschung» 42/2, 1996, 168-178; 43/1, 1997, 11-30. In Ar. *Av.* 558-559 Alope, Alcmena e Semele sono menzionate come esempi mitici di fanciulle sedotte da divinità: ὥσπερ πρότερον μοιχεύσοντες τὰς Ἀλκμήνας κατέβαινον / καὶ τὰς Ἀλόπας καὶ τὰς Σεμέλας («come facevano prima, quando scendevano a sedurre le varie Alcmene, Alopi e Semele»): pur in mancanza di riferimenti espliciti, non si può escludere che qui Aristofane alludesse proprio all'*Alope* di Euripide. In effetti, sia la violenza su Alcmena che quella su Semele, con le vicende dei rispettivi figli nati da queste unioni forzate con Zeus (Eracle e Dioniso), sono alla base di numerose trame tragiche di V-IV secolo (vd. Totaro, in G. Mastromarco-P. Totaro, *Commedie di Aristofane*, II, Torino 2006, 177, n. 122); in tal senso è dunque possibile ipotizzare che anche il riferimento ad Alope non si limitasse ad essere solo un'allusione al mito, ma fosse anche riconducibile a un contesto tragico, che andrà dunque identificato con il dramma euripideo, tanto più che la notorietà del mito di Alope (non così ampia come quella delle vicende di Alcmena e Semele) sembrerebbe aver avuto un grosso incremento nel V secolo proprio a partire da quella tragedia (cfr. Karamanou, *Refiguring* cit. [n. 10], 31s.).

[14] Paus. 1,39,3 colloca, lungo la strada che collega Eleusi a Megara, un Ἀλόπης μνῆμα, e, nelle vicinanze, un luogo chiamato «Palestra di Cercione» (Παλαίστρα Κερκυόνος), in cui il crudele re, che era anche un fortissimo pugile, sfidava e uccideva a pugni tutti gli stranieri che incontrava, finché Teseo non lo uccise, vincendolo con l'astuzia (cfr. anche Hyg. *fab*. 38).

[15] Cfr. B. Borecky, *La tragédie* Alopé *d'Euripide*, in *Studia Antiqua* in honour of A.S. Salac, Prague 1955, 82-89: 84s.; Collard-Cropp, *Euripides Fragments* cit. [n. 11], I, 116; Karamanou, *Refiguring* cit. [n. 10], 32. Una duplicazione del motivo anche in tragedia è invece considerata possibile da G. Guidorizzi, Igino. *Miti*, Milano 2022², 674, n. 881: «tuttavia – se lo pensiamo come testo teatrale – l'intreccio regge, e anzi, con la sua successione di colpi di scena, corrisponde perfettamente alla drammaturgia dell'ultimo Euripide (ad esempio lo *Ione*)». La seconda esposizione del bambino, l'imprigionamento e la morte di Alope sono raccontati anche da Hyg. *fab*. 238.

[16] Cfr. Van Looy in *Euripide. Fragments* VIII.1, 1998 cit. [n. 11], 141s.; Karamanou, *Refiguring* cit. [n. 10], 32.

[17] Alla nutrice attribuisce la *rhesis* prologica Van Looy in *Euripide. Fragments* VIII.1, 1998 cit. [n. 11], 142; al rapporto di complicità tra la nutrice e Alope parrebbe riferirsi il fr. 108 Kn. (γυνὴ γυναικὶ σύμμαχος πέφυκέ πως).

[18] I due frammenti sono tramandati da Eustazio (fr. 106: *ad Il*. 656,58 [2, 368, 13 Van der Valk], *in Od.* p. 1640, 60; fr. 107: *in Od*. p. 1902, 1), che li attribuisce a una non altrimenti nota tragedia intitolata *Cercione*: si tratta di una confusione talvolta presente nei testimoni, che nel lemma scambiano il nome di un personaggio attivo nel dramma con il titolo (è il caso, ad es., del fr. 7 Kn. dell'*Egeo*, che Stobeo 4,4,1 attribuisce erroneamente al *Teseo*). Al prologo (probabilmente ai suoi versi finali) apparterrebbe anche il fr. 105 Kn., che fa riferimento all'avvicinarsi di un gruppo di uomini di ritorno dalla palestra (ὁρῶ

descrivere rispettivamente la condizione della donna, incinta del dio (γέμουσαν κύματος θεοσπόρου: fr. 106 Kn.) e il suo profondo stato di sconforto e di abbandono, a causa della spietata assenza di Poseidone, il quale, dopo lo stupro, non si sarebbe fatto mai più vedere dalla fanciulla amata, «neanche in sogno, di notte» (πλήσας δὲ νηδὺν οὐδ᾽ ὄναρ κατ᾽εὐφρόνην/ φίλοις ἔδειξεν αὑτόν: fr. 107 Kn.). Il cuore della tragedia doveva essere costituito da un intenso agone tra padre e figlia, cui apparterrebbero i frr. 109-111 Kn., verosimilmente pronunciati da Cercione, che biasimava il comportamento di Alope, la sua mancanza di rispetto nei confronti della famiglia (frr. 109-110 Kn.) e lamentava l'inutilità degli sforzi compiuti dai genitori per salvaguardare l'onore della figlia e la sua educazione (fr. 111 Kn.). Della scena di arbitrato non sembra essersi conservato nulla, a meno di non far rientrare in quel contesto il fr. **105a Kn. (μηδὲ σκυθρωπὸς ἴσθι), che, come ha ipotizzato Van Looy [19], potrebbe essere una battuta rivolta da Cercione al primo dei due pastori, perché prendesse parte all'agone.

Pur tenendo conto dell'esiguità dei frammenti conservati e dell'impossibilità di stabilire con certezza precise corrispondenze tra il racconto di Igino e la trama del dramma euripideo, è inevitabile notare, in generale, una stretta analogia tra le vicende di Alope e l'intera struttura del *plot* menandreo [20]: in entrambi i casi una giovane subisce violenza e partorisce un figlio che viene esposto; l'intenso agone tra padre e figlia, che doveva costituire il cuore della tragedia e dal quale doveva emergere, in maniera evidente, l'insanabile frattura tra i due, trova una stringente corrispondenza nell'analogo, aspro confronto tra Smicrine e Panfile che ha luogo nel quarto atto degli *Epitrepontes* (vv. 700-835); e se, come sembra probabile, nell'*Alope* la nutrice ricopriva un ruolo significativo nelle vicende relative all'esposizione del bambino e al suo riconoscimento da parte del padre della ragazza, analogamente la nutrice Sofrone, nella commedia menandrea, svolge una funzione importante nel finale, quando, nel quinto atto, intercede presso Smicrine perché non insista a separare sua figlia da Carisio (vv. 1062-77) ed è presente nel momento in cui Onesimo rivela al vecchio l'identità del padre del bambino (vv. 1117-30) [21]. Non è possibile stabilire con certezza se la tragedia euripidea si concludesse effettivamente con la morte di Alope, così come racconta Igino: in tal caso, il finale comico degli *Epitrepontes*, con

μὲν ἀνδρῶν τόνδε γυμνάδα στόλον / στείχονθ᾽ἑῷον ἐκ τρόχων πεπαυμένον): si tratterà dell'annuncio di ingresso del coro, formato verosimilmente da un gruppo di atleti che frequenta la παλαίστρα di Cercione.

[19] Van Looy in *Euripide. Fragments* VIII.1, 1998, cit. [n. 11], 142.

[20] Cfr. Cusset, *Ménandre* cit. [n. 9], 170s.; Blanchard, *Ménandre* cit. [n. 2], 34s.; Petrides, *Menander* cit. [n. 3], 50. Alcune differenze fondamentali separano tuttavia la trama tragica da quella comica: nell'*Alope* è la straordinaria bellezza della donna (*formosissima*: Hyg. 187,1) a provocare il desiderio incontrollabile di Poseidone, laddove Panfile viene violentata di notte, al buio, da un uomo (Carisio) evidentemente ubriaco; e, soprattutto, nel primo caso la violenza è compiuta da un dio, mentre, nella vicenda comica, l'autore dello stupro è un uomo (per di più, il futuro marito della vittima), il che rende il danno commesso e le sue conseguenze pienamente sanabili, una volta appurata la verità: cfr. A.E. Traill, *Women and the comic plot in Menander*, Cambridge 2008, 249.

[21] Sul ruolo di Sofrone negli *Epitrepontes*, cfr. Cusset, *Ménandre* cit. [n. 9], 171-73; Furley, *Menander* cit. [n. 1], 243s.; Blanchard, *Ménandre* cit. [n. 2], 59; Sommerstein, *Menander* Epitrepontes cit. [n. 6], 60, 64, 118, n. 14.

la riconciliazione non solo tra Panfile e Carisio, ma anche tra padre e figlia, divergerebbe profondamente dal suo ipotesto tragico [22].

Ma è soprattutto nella scena dell'arbitrato che, come si è detto, le analogie si fanno palesi: la ripresa dell'*Alope*, da parte di Menandro, non consiste semplicemente nella ricezione della situazione drammatica presente nel modello, ma comporta anche una profonda appropriazione della tragedia euripidea in termini strutturali; in tal senso, la scena degli *Epitrepontes* si configura come un vero e proprio dibattito che riprende modi e forme dell'agone euripideo [23], senza tuttavia rinunciare, al contempo, all'eredità della tradizione comica [24].

All'inizio della sua esposizione, Davo rimarca la sua professione (vv. 242-243), quasi a voler richiamare alla mente degli spettatori i tanti pastori che, nelle tragedie, trovano e salvano neonati abbandonati [25]: sia nell'*Alope* che negli *Epitrepontes* è proprio un pastore che trova il bambino e lo porta a casa, mentre il contendente arriva in entrambi i casi solo in un secondo momento, non ha alcun ruolo nel ritrovamento e nel salvataggio del neonato, e tuttavia reclama i lussuosi *gnorísmata* che accompagnavano il bambino al momento dell'esposizione, trattenuti da chi lo ha trovato.

Se in entrambe le scene di arbitrato vengono rispettate le regole convenzionali dell'agone, che prevedono che il secondo contendente riprenda e discuta le

[22] D'altra parte, anche la *Samia*, che ha come ipotesti tragici l'*Ippolito* e il *Fenice* euripidei (cfr. A.H. Sommerstein, *Menander's 'Samia' and the Phaedra Theme*, in S.D. Olson, *Ancient Comedy and Reception. Essays in Honor of Jeoffrey Henderson*, Berlin-Boston 2014, 167-79; P. Ingrosso, *Il* Fenice *di Euripide e la* Samia *di Menandro*, «Lexis» 37, 2019, 84-104), prevede un finale comico necessariamente divergente dai modelli: alla sorte infausta che colpisce i due figli accusati ingiustamente di una relazione pseudoincestuosa, rispettivamente con la moglie (Ippolito) e con la concubina (Fenice) del padre, si oppone, nella commedia, la felice riconciliazione di Moschione con il padre Demea (che aveva a lungo sospettato il figlio di una relazione clandestina con Criside), con il conseguente superamento di ogni malinteso.

[23] Sulla forma euripidea dell'agone degli *Epitrepontes*, cfr. Katsouris, *Tragic Patterns* cit. [n. 7], 148s.; Novo Taragna, *L'ágón* cit. [n. 4], 278-85; Martina, *Menandrea* cit. [n. 3], I, 121s.; III, 77s., 86s. Giova segnalare, in particolare, la presenza, nell'ultima parte della *rhesis* di Siro (vv. 343-345), di un altro elemento tipico della struttura tragica dell'agone, la *gnome* finale, con cui il carbonaio ammonisce alla πρόνοια, sviluppando il pensiero in senso didascalico (cfr. Martina, *Menandrea* cit. [n. 3], III, 454-455); sulle caratteristiche e la ricorrenza di questo espediente in tragedia, si rimanda diffusamente a Ercolani, *Il passaggio di parola* cit. [n. 3], 143-177. Scafuro (*The Forensic Stage* cit. [n. 5], 160s.) segnala che la scelta di rivolgersi a uno sconosciuto come arbitro in una controversia non sembra avere paralleli in tutti i casi storici noti di arbitrato privato nel IV secolo, in cui, di solito, la scelta ricade su un parente o un amico: non è dunque improbabile che Menandro abbia introdotto questa pratica singolare proprio per riecheggiare la scena dell'*Alope* (cfr. Karamanou, *Refiguring* cit. [n. 10], 47).

[24] Cfr. Cusset, *Ménandre* cit. [n. 9], 169, n. 33. Tutta la prima parte dello scontro tra Davo e Siro presenta la struttura tipica delle scene introduttive dell'ἀγών nelle commedie di Aristofane: litigio, scambi di offese tra gli avversari (vd. ad es. συκοφαντεῖς δυστυχής, v. 218), dibattito e accordo sulla necessità di un arbitrato (vv. 219s.: ἐπιτρεπτέον τινί / ἐστι, cfr. Ar. *V.* 521: (ΦΙ.) τούτοισί γ' ἐπιτρέψαι 'θέλω. (ΒΔ.) καὶ μὴν ἐγώ; *Ra* 810-11: εἶτα τῷ σῷ δεσπότῃ/ ἐπέτρεψαν), cfr. Novo Taragna, *L'ágón* cit. [n. 4], 270-78; Karamanou, *Refiguring* cit. [n. 10], 35, a parere della quale «the tragic situation is thus remodeled in the idiom of comedy». D'altra parte, può forse far sorridere il pubblico il fatto che Siro evochi il mondo mitico e tragico come fonte di autorità, senza sapere «that he is actually the character of a play which mirrors that theatrical world closely» (Petrides, *Menander* cit., 81).

[25] Su questo *topos* tragico, vd. M. Huys, *The Tale of the Hero who was exposed at birth in Euripidean Tragedy: a study of motifs*, Leuven 1995, 306-329.

argomentazioni esposte dal primo, presentandole sotto una luce differente, tuttavia, rispetto alla struttura dell'agone dell'*Alope*, Menandro opera una *variatio* significativa: l'ordine in cui i due contendenti si esprimono nel racconto fornito da Igino (e molto probabilmente nel dramma euripideo) prevede che a parlare per primo sia il pastore che ha ricevuto il neonato, laddove, negli *Epitrepontes*, il primo a esporre i fatti e a sostenere le proprie ragioni è Davo, colui che lo ha trovato e lo ha ceduto a Siro. Se nell'*Alope* l'arbitrato non ha un esito positivo per nessuno dei due contendenti, perché la disputa si interrompe nel momento in cui Cercione riconosce, tra gli *insignia ingenuitatis*, la veste della figlia, negli *Epitrepontes* la contesa ottiene un giudizio definitivo da parte di Smicrine, il quale assegna tutti gli oggetti a Siro, respingendo le argomentazioni di Davo.

Un'ulteriore analogia tra i due drammi è stata individuata nella presenza, in entrambi, di un lembo della veste della madre tra i *gnorísmata*: nell'*Alope*, la *vestis regia* (Hyg. *fab.* 187,2 = *Alope* test. *iib, 4 Kn.) che avvolgeva il bambino al momento del ritrovamento, oggetto della contesa tra i due pastori, è riconosciuta da Cercione come proveniente *ex veste scissa filiae suae* (Hyg. *fab*. 187,4 = *Alope*, test. *iib, 9 Kn.), laddove la «falda scarlatta di una tunichetta» (πορφυρᾶ πτέρυξ, v. 404), evidentemente appartenente a Panfile, dalla cui stoffa era stato forse ricavato un vestitino per il neonato [26], fa parte degli oggetti di riconoscimento esaminati da Siro e da sua moglie, subito dopo la scena dell'arbitrato (vv. 384-403) [27].

E tuttavia, la presenza di tessuti appartenenti agli abiti materni tra i *gnorísmata* di neonati abbandonati è motivo ricorrente in Menandro: analogamente, nei *Sicioni*, la «doppia falda di una tunichetta femminile» (πτέρυξ χιτωνίσκου γυναικείου διπλῆ, v. 280), «color porpora nel mezzo» (τοὐν μέσῳ δὲ πορφυρᾶς, v. 285), verosimilmente un lembo della veste della madre, in cui il piccolo Stratofane era stato avvolto al momento dell'affido alla donna di Sicione che lo avrebbe adottato, fa parte degli oggetti di riconoscimento presentati dal soldato per dimostrare le sue origini ed esaminati da Smicrine e sua moglie [28] e, in *Adesp. Com*. fr. 1084 K.-A., di probabile attribuzione menandrea [29], è menzionata «la metà di un vecchio mantello strappato» (χλαμύδο[ς] ἥμισου / διεσπαραγμένης παλαιᾶς, vv. 24-25) insieme ad altri oggetti di riconoscimento.

Piuttosto che costituire un'analogia precisa e univoca con la scena dell'*Alope*, mi pare quindi che il riferimento alla πορφυρᾶ πτέρυξ negli *Epitrepontes* rientri, più in

[26] Cfr. Wilamowitz, *Menander* cit. [n. 10], 72; Martina, *Menandro Epitrepontes* cit. [n. 3], II/2, 257s.; Furley, *Menander* cit. [n. 1], 166.

[27] Cfr. Stockert (*Metatheatralisches* cit. [n. 6], 10-12), a parere del quale la presenza della πορφυρᾶ πτέρυξ tra i *gnorísmata* negli *Epitrepontes* avrebbe la funzione di richiamare alla memoria degli spettatori l'*Alope* e, in particolare, il momento di massima tensione di quella tragedia: quello del riconoscimento delle vesti della figlia da parte di Cercione, con le terribili conseguenze che ne sarebbero derivate.

[28] Cfr. P. Ingrosso, *Menandro*. Sicioni. *Introduzione, testo, traduzione e commento*, Lecce 2024, 253s.

[29] Sull'attribuzione di *Adesp.Com*. fr. 1084 K.-A. (*P. Ant.* 15 = Men. *fab.inc.* 6 Arnott) a Menandro, cfr. A. Borgogno, *Sulla trama della commedia del Pap. Antinoopolis 15*, «Prometheus» 28, 2002, 57-60; E.W. Handley, *Dialogue with the Night (P. Ant. 1.15 = PCG VIII 1084)*, «ZPE» 155, 2006, 23-25; B. Cartlidge, Heteroclisis *in Menander and the Autorship of P. Ant. 15*, «ZPE» 199, 2016, 17-24.

generale, nel topico motivo della veste della madre come γνώρισμα, di derivazione tragica [30]: allo stesso modo, infatti, nello *Ione* euripideo (vv. 1395-1509), Creusa riconosceva suo figlio attraverso l'esatta descrizione del disegno del tessuto in cui era avvolto al momento dell'esposizione (σπάργαν᾽ἀμφιβολά σοι τάδ᾽ἀνῆψα κερ-/κίδος ἐμᾶς πλάνους, vv. 1490-91) così come, nel prologo della *Perikeiromene* di Menandro, Agnoia racconta che «in fasce» (ἐν... σπαργάνοις, v. 15) era avvolta la piccola Glicera quando era stata accolta dalla donna che l'avrebbe allevata; fasce che, più avanti nella commedia, il padre Pateco riconoscerà essere ricavate da una stoffa ricamata, appartenuta alla defunta moglie (cfr. vv. 338-343). Non va, d'altra parte, trascurato un dettaglio, a mio parere significativo, che segna una rilevante differenza tra i due drammi: se nell'*Alope* la veste materna costituisce l'elemento attraverso il quale Cercione riconosce nel bambino il frutto di una gravidanza illegittima di sua figlia, lo stesso non avviene negli *Epitrepontes*, in cui la πτέρυξ non determina il riconoscimento, ma fa semplicemente parte dei *gnorísmata* insieme a collane e altri monili: questa funzione è invece svolta, nella commedia, dall'anello di Carisio, che Onesimo riconosce tra i gioielli che costituiscono il corredo del bambino *dopo* che la scena dell'arbitrato si è conclusa.

Resta semmai da chiedersi perché Smicrine, a differenza di Cercione, non riconosca la veste della figlia tra gli oggetti di riconoscimento che Davo consegna, sotto la sua supervisione, a Siro.

Stando al racconto di Igino, nella scena di arbitrato della tragedia euripidea molto probabilmente gli *insignia ingenuitatis* oggetto di contesa tra i due pastori dovevano essere mostrati al re (cfr. Hyg. *fab*. 187,4 = *Alope* test *iib, 8-9 Kn.: *ille autem qui infantem donatum acceperat*, *repetere insignia coepit, quae cum allata essent, et agnosceret Cercyon ea esse ex veste scissa filiae suae...*), laddove nella commedia menandrea i *gnorísmata* sono custoditi in una borsa che Davo ha con sé e che è costretto consegnare, al termine della scena di arbitrato, al carbonaio che lo incalza (cfr. vv. 363-364: τὴν πήραν χ[άλα / καὶ δεῖξον· ἐν ταύτῃ περιφέρεις γάρ). Smicrine ha fretta, vorrebbe andare via, ma Siro lo prega di trattenersi finché il pastore non abbia eseguito i suoi ordini (vv. 364-365: βρα[χὺ / πρόσμεινον, ἱκετεύω σ᾽, ἵν᾽ ἀποδῷ), e, una volta ricevuta conferma dal carbonaio che tutti gli oggetti sono stati consegnati (cfr. v. 367: ΣΜ. πάντ᾽ἔχεις; ΣΥ. οἶμαί γε δή), esce di scena.

Non è improbabile che dietro questa ulteriore, significativa *variatio* rispetto al modello tragico di riferimento, si celi l'intento metateatrale, tipicamente menandreo,

[30] Cfr. Huys, *The Tale* cit. [n. 25], 206-38; sulla ricorrenza di questo motivo nella commedia menandrea, cfr. F. Manakidou, *Beschreibung von Kunstwerken in der hellenistischen Dichtung. Ein Beitrag zur hellenistischen Poetik*, Stuttgart 1993, 10-17. Più in generale, sull'influsso esercitato dalle scene di riconoscimento euripidee sullo schema tipico dell'*anagnórisis* menandrea, cfr., da ultimi, M. Telò, *La scena di riconoscimento nello* Ione *di Euripide e Plauto,* Rudens *1134*, «SCO» 46, 1998, 909-917; G. Basta Donzelli, *Euripide tra tragedia e commedia*, in M. Cannatà Fera-S. Grandolini, *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore di G. Aurelio Privitera*, I, Napoli 2000, 63-69; D. Munteanu, *Types of Anagnorisis: Aristoteles and Menander. A Self-Defining Comedy*, «WS» 115, 2002, 111-26; L. Schaaf, *Späteuripideische Dramenformen und ihre Fortsetzung in der Neuen Komödie*, «WJA» 26, 2002, 39-52; Cusset, *Ménandre* cit. [n. 9], 21-29; Martina, *Menandrea* cit. [n. 3], I, 123-49.

di giocare con le aspettative del pubblico, il quale, riconosciuta la scena di arbitrato dell'*Alope* come ipotesto dell'analoga scena degli *Epitrepontes*, si sarà aspettato che anche Smicrine riconoscesse le vesti della figlia, scoprendo così la sua gravidanza; in questo senso, anche il ritardo nell'allontanamento del vecchio, trattenuto in scena da Siro finché Davo non gli abbia consegnato i *gnorísmata*, avrà avuto la funzione di accrescere la *suspence* negli spettatori [31].

È stato in tal senso ipotizzato che Smicrine non riconoscesse le vesti della figlia perché distratto, in preda alla fretta [32] o perché infastidito dalla situazione, tanto da distogliere lo sguardo [33]; ma è a mio parere più probabile immaginare che gli effetti personali del bambino non gli venissero mostrati affatto, e che Davo si limitasse in quel frangente a consegnare la borsa a Siro, il quale avrà guardato all'interno, per verificarne il contenuto.

L'esame dei *gnorísmata* avverrà infatti in un secondo momento, ai vv. 376-405, quando Siro e la moglie, rimasti soli in scena, procederanno a «contare gli oggetti uno a uno» (vv. 380-381: ἀλλὰ ταῦτά μοι / πρῶτ᾽ἀπαρίθμησαι καθ᾽ἕν): il carbonaio li estrarrà dalla borsa, mostrandoli e descrivendoli alla donna, che li raccoglierà in un grembiule (vv. 381-382: ἔχεις κοιτίδα τινά; / βάλλ᾽εἰς τὸ προκόλπιον). L'esposizione in scena dei *gnorísmata* solo in questo momento del dramma è infatti funzionale al riconoscimento dell'anello da parte di Onesimo, il quale, appena uscito dalla casa di Cherestrato, si trova a passare di lì proprio mentre il carbonaio sta mostrando alla moglie il prezioso monile (vv. 387a-390): dal punto di vista drammaturgico non avrebbe avuto senso che gli oggetti venissero mostrati due volte, in due scene contigue, prima a Smicrine e poi a Onesimo.

Se dunque, come si è visto, la scena di arbitrato degli *Epitrepontes*, con le sue molteplici variazioni e rielaborazioni rispetto al modello euripideo, si presenta chiaramente come «the intergeneric transformation of the serious tragic episode» [34] – un brillante procedimento metadrammatico attraverso cui Menandro, sfruttando la memoria teatrale degli spettatori, focalizza la loro attenzione sul ruolo chiave che questo episodio ricopre nell'ambito del *plot* –, è d'altra parte significativo che nessuna allusione esplicita all'*Alope* compaia nei versi conservati della commedia: come ha osservato Alan Sommerstein, «Menander also enjoys exploiting the knowledge of tragedy that most of his audience will have possessed, *without* spelling out the connection» [35].

[31] Cfr. Stockert, *Metatheatralisches* cit. [n. 6], 11s. e, più diffusamente, Lennartz, *Metatheatralisches* cit. [n. 10].

[32] Lennartz, *Metatheatralisches* cit. [n. 10], 110s.

[33] Cfr. Furley, *Menander* cit. [n. 1], 159, a parere del quale «Daos reluctantly undoes the tie of the purse (πήρα) in which he carries the tokens and empties them out, presumably into Syriskos' hand, while Smikrines stands disdainfully by»; e vd. anche Blanchard, *Ménandre* cit. [n. 2], 35s.

[34] Karamanou, *Refiguring* cit. [n. 10], 7.

[35] Sommerstein, *Menander* Epitrepontes cit. [n. 6], 75. Analogamente, la *fabula* della *Samia*, che porta in scena un padre, Demea, il quale, a causa di un malinteso, giunge a sospettare che il figlio Moschione abbia concepito, in sua assenza, un bambino con la sua giovane concubina, Criside, appare strettamente connessa all'*Ippolito* euripideo nelle sue due redazioni (*Kalyptómenos* e *Stephanephóros*:

Lungi dall'alludere esplicitamente all'*Alope*, infatti, nella sua appassionata perorazione in difesa del bambino, ai vv. 320-333 il carbonaio Siro ricorre piuttosto a un generale elenco di casi riconducibili al celebre *story-pattern* tragico dell'eroe abbandonato o esposto appena nato, ritrovato e cresciuto il più delle volte da pastori e, in seguito, tornato, spesso inconsapevolmente, nel proprio ambiente dopo una prova che ne garantisse il riconoscimento, il ricongiungimento con la madre e la riabilitazione al proprio rango [36]; conclude poi citando, come specifico *exemplum* a scopo persuasivo, l'agnizione di Neleo e Pelia, i due eroi figli di Tiro e di Poseidone, le cui vicende Sofocle aveva portato in scena nella perduta *Tiro*:

βλέ]ψον δὲ κἀκεῖ, πάτερ· ἴσως ἔσθ' οὑτ[ο]σὶ
ὁ π]αῖς ὑπὲρ ἡμᾶς καὶ τραφεὶς ἐν ἐργάταις
ὑπ]ερόψεται ταῦτ', εἰς δὲ τὴν αὐτοῦ φύσιν
ἄιξας ἐλεύθερόν τι τολμήσει ποεῖν,
θηρᾶν λέοντας, ὅπλα βαστάζειν, τρέχειν
ἐν] ἀγῶσι. τεθέασαι τραγῳδούς, οἶδ' ὅτι,
κ]αὶ ταῦτα κατέχεις πάντα, Νηλέα τινὰ
Π]ελίαν τ'· ἐκείνους εὗρε πρεσβύτης ἀνὴρ
αἰπόλος, ἔχων οἵαν ἐγὼ νῦν διφθέραν.
ὡς δ' ᾔσθετ' αὐτοὺς ὄντας αὐτοῦ κρείττονας,
λέγει τὸ πρᾶγμ', ὡς εὗρεν, ὡς ἀνείλετο·
ἔδοκε δ' αὐτοῖς πηρίδιον γνωρισμάτων,
ἐξ οὗ μαθόντες πάντα τὰ καθ' αὑτοὺς σαφῶς
ἐγένοντο βασιλεῖς οἱ τότ' ὄντες αἰπόλοι.

Considera anche questo aspetto, signore: forse questo bambino è di condizione sociale superiore alla nostra e, allevato in mezzo a braccianti, comincerà a provare disprezzo per tutte queste cose; assecondando la sua vera natura oserà compiere qualche impresa propria di un uomo libero: cacciare leoni, imbracciare armi, correre nelle gare. Sono certo che le tragedie le hai viste e che tutte queste cose le conosci bene: i famosi Neleo e Pelia li trovò un vecchio pastore, che indossava una giubba di pelle come quella che porto io ora. Non appena si accorse che quei due erano di condizione superiore alla sua, raccontò la vicenda, come li aveva trovati e raccolti, e diede loro una borsetta contenente i segni di riconoscimento grazie ai quali ricostruirono chiaramente tutto quello che riguardava la loro origine e, da pastori che erano, divennero re.

cfr. Sommerstein, *Menander's 'Samia'* cit. [n. 22]): eppure, nonostante in quella commedia siano numerosi i precedenti mitici o tragici menzionati (Elena, Edipo, Tieste, Tereo, Fenice, Danae: cfr. Ingrosso, *Il* Fenice cit. [n. 22], 97, n. 45; 101), nessuno dei personaggi fa un esplicito riferimento a Ippolito o a Fedra.

[36] Sugli archetipi antropologici e letterari di questo *tale-pattern* si vedano, almeno, M. Bettini-A. Borghini, *Il bambino e l'eletto. Logica di una peripezia culturale*, «MD» 3, 1979, 121-153; C. Brillante, *Crescita e apprendimento: l'educazione del giovane eroe*, «QUCC», n.s., 37, 1991, 7-28: 15-26; E. Pellizer, *La peripezia dell'eletto. Racconti eroici della Grecia antica*, Palermo 1991, 29-45; Huys, *The Tale* cit. [n. 25], 27-49; E. Pellizer, *Miti di fondazione e infanti abbandonati*, in M. Guglielmo-G.F. Gianotti, *Filosofia, storia, immaginario mitologico*. Atti del colloquio di Torino (1011 maggio 1996), Alessandria 1997, 81-93; G. Guidorizzi, *Il mito Greco 2. Gli eroi*, Milano 2012, 467-74; Moles, *L'eroismo* cit. [n. 8], 28-36.

Nelle parole del carbonaio ai vv. 320-325 è evidente l'allusione alle numerose *storylines* mitiche e tragiche impostate secondo lo schema narrativo del *quest*, ossia la riappropriazione del proprio ruolo da parte di un giovane uomo che dà prova della sua tempra eroica, in pieno ossequio ai dettami dell'etica aristocratica e alle aspettative della società: centrale, in queste storie di *exploit* eroico, è la ricerca del πόνος [37], che rivela la nobile stirpe e precede il riconoscimento, e può consistere nell'uccisione di creature mostruose, nell'irresistibile impulso a prendere parte a imprese sia solitarie che collettive (si pensi, ad esempio, a eroi come Achille, Eracle, Edipo, Paride, Teseo, Perseo, Anfione e Zeto, Eolo e Beoto, Telefo, a episodi celebri del mito come la spedizione degli Argonauti o la caccia al cinghiale calidonio, ma anche alla guerra di Troia, alle guerre del ciclo tebano, o alle spedizioni guidate da Eracle), o nell'attitudine a trionfare negli agoni atletici [38].

Molto si è discusso sul significato da attribuire a questi versi, da più parti interpretati come allusioni 'paratragiche' finalizzate a suscitare il riso degli spettatori, in virtù del forte contrasto tra i contesti aristocratici evocati e la condizione umile di chi parla (un modesto carbonaio coinvolto in uno scontro per oggetti di scarso valore con un pastore) [39], ovvero tra gli elevati *exempla* menzionati e la *situazione reale*:

[37] Giova in tal senso segnalare, in *explicit* di v. 323, la raffinata variante πονεῖν, tramandata dallo *Schol*. (Q) Hom. *Od*. 2,10 Pontani (che cita i vv. 323-324) e accolta in testo, ad es., da F.H. Sandbach, *Menandri reliquiae selectae*, Oxonii 1990^2 (cfr. Id., *Menander* cit. [n. 6], 314); W.G. Arnott, *Menander* I, Cambridge (Mass)-London 1979; Martina, *Menandro Epitrepontes* cit. [n. 3], II/2, 207; Furley, *Menander* cit. [n. 1], 155; Ireland, *Menander* cit. [n. 1]; Blanchard, *Ménandre* cit. [n. 2], rispetto alla *lectio* ποεῖν, tràdita dal Cairense e stampata in testo, tra gli altri, da Wilamowitz (*Menander* cit. [n. 10]) e da Kassel- Schröder, *Poetae Comici Graeci*, VI/1 cit. [n. 1]. Difficile scegliere fra le due lezioni, tanto più che non si può escludere un mero errore del copista dello scolio, forse a causa della confusione tra i due termini: mi pare tuttavia che, nell'ambito di un contesto marcatamente caratterizzato da stile elevato e lessico tragico, qual è la *rhesis* del carbonaio, e, nello specifico, al v. 323, in cui si allude proprio al celebre *topos* eroico della ricerca del *pónos*, la *lectio difficilior* πονεῖν sia probabilmente da preferire.

[38] Anche il lessico del carbonaio appartiene allo stile elevato, epico e tragico: cfr., ad es., al v. 324, il nesso θηρᾶν λέοντας, che potrebbe essere legato alla straordinaria fortuna, nell'immaginario epico e tragico, ma anche nell'iconografia, dell'impresa di Eracle contro il leone nemeo: cfr. Hes. *Th*. 327-335; Hdt. 4,8; Eur. *Her.* 153, 359-363; [Apollod.] 2,5,74-75; Diod. 4,11-13; Hyg. *fab.* 30 (con Guidorizzi, Igino. *Miti* cit. [n. 15], 406s.), e vd. F. Brommer, *Vasenlisten zur griechischen Heldensage*, Marburg 1973^3, 7-11; W. Felten, *s.v. Herakles and the Nemean Lion*, in *LIMC* V/1, 1990, 116-134; e, sempre al v. 324, ὅπλα in scansione inusuale (la mancanza di *correptio* sarà dovuta all'atmosfera tragica che pervade l'intero verso), in connessione con il verbo βαστάζειν, ben attestato in tragedia (cfr., *e.g.*, Aesch. *Ag*. 35; Soph. *Aj*. 827s., *Ph*. 1127, *OC* 1105; Eur. *Alc*. 19): vd. Sandbach, *Menander* cit. [n. 6], 315; L. Leurini, *Echi euripidei in Menandro*, «Lexis» 12, 1994, 87-96: 90s.; Martina, *Menandro Epitrepontes* cit. [n. 3], II/2, 207s.; Heap, *Behind the mask* cit. [n. 5], 85. Che nel riferimento alla 'caccia ai leoni' sia da cogliere piuttosto un'allusione ad abitudini proprie degli aristocratici, che associano Greci e Persiani (cfr., *e.g.*, Xen. *Cyr*. 1,4,7), è opinione di Furley (*Menander* cit. [n. 1], 154). Sulla profonda connessione tra guerra e atletismo nell'immaginario eroico della cultura greca d'età arcaica e classica, si rimanda a P. Angeli Bernardini, *Il soldato e l'atleta. Guerra e sport nella Grecia antica*, Bologna 2016.

[39] Il termine «paratragedia», che indica precisamente una forma letteraria che consiste nella ripresa e nel contestuale stravolgimento a fini comici di un modello tragico da parte di un testo comico (uno degli elementi più caratteristici della poetica aristofanea e, in generale, della commedia del quinto secolo: cfr. E. Degani, *Poesia parodica greca*, Bologna 1983^2, 5-36) è talvolta utilizzato impropriamente, a proposito di Menandro, nel senso di «elevazione dello stile comico alla solennità formale dell'eloquio tragico» (D. Del Corno, *Menandro. Le commedie*, I, Milano 1966, 54, n. 37; cfr. Hunter, in M. Fantuzzi-R. Hunter, *Muse e modelli. La poesia ellenistica da Alessandro Magno ad Augusto*, Roma-Bari

in tal senso, già Wilamowitz aveva richiamato l'attenzione sulla comicità del passo che, con una divertente *climax*, «spaßhaft fängt er mit dem Löwenkampfe, also einer herakleischen Tat, an und endet bei der Beteiligung an Kampfspielen» [40]. Che, nelle parole di Siro, dalle quali certamente traspare «a romantic idea from tragedy», vada colto soprattutto l'intento di *parodiare* l'immaginario epico e tragico di riferimento, attraverso un impietoso e ridicolo confronto con la realtà, di cui esemplare sarebbe l'allusione alla caccia ai leoni, in una Grecia in cui «there were no lions to hunt», aveva ipotizzato Sandbach [41], sulla scorta del fr. 2 K.-A. di Nausicrate, in cui un non meglio identificato personaggio, forse operando un confronto con la Persia (in cui notoriamente questi animali erano diffusi), sosteneva che nessuno avesse visto leoni o altri animali selvatici del genere in Attica (ἐν τῇ γὰρ Ἀττικῇ τίς εἶδε πώποτε / λέοντας ἢ τοιοῦτον ἕτερον θηρίον;), dove, al contrario, era difficile persino trovare una lepre (οὗ δασύποδ᾽εὑρεῖν ἐστιν οὐχὶ ῥᾴδιον) [42].

E tuttavia, mi pare che le allusioni all'immaginario tragico contenute in questi versi costituiscano molto più di una generica «idea romantica», e che la loro funzione, lungi da qualsiasi intento parodico, non sia quella di suscitare il riso, bensì rientri in quell'uso 'strumentale' che spesso caratterizza le riprese tragiche nella commedia menandrea: Siro rievoca un'atmosfera tragica per rafforzare le sue argomentazioni, attribuire maggiore enfasi e serietà ai valori in cui crede e di cui si fa portatore, «una convinzione che risulta tanto più vera quanto più egli fa ricorso alla tragedia» [43].

Come ha osservato Cusset, in questi versi «la tragédie cesserait [...] en quelque sorte d'être un simple modèle formel, pour devenir un véritable moyen et support de

2002, 506-510, e cfr. "Revised and expanded version": *Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry*, Cambridge 2004, 427-430) o, più in generale, per alludere al contrasto tra i nobili scenari tragici e la modesta condizione sociale dei personaggi comici che ne usano il linguaggio o che ad essi fanno riferimento (su questo passo degli *Epitrepontes* così si esprimono, ad es., Wilamowitz, *Menander* cit. [n. 10], 65; N. Zagagi, *The Comedy of Menander: Convention, Variation & Originality*, London 1995, 54; Porter, *Euripides and Menander* cit. [n. 10], 159; Martina, *Menandro Epitrepontes* cit. [n. 3], II/2, 208; *Menandrea* cit. [n. 3], III, 72s.). A una forma di «paratragedismo» in questi versi fa riferimento Zanetto (*La tragedia in Menandro* cit. [n. 9], 93), a parere del quale, tuttavia «lo *humour* non colpisce il modello tragico: si ride di Sirisco e della sua goffaggine, non della tragedia».

[40] U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Menander von Kairo*, «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum» 21, 1908, 34-62: 59 (= *Kleine Schriften* I, 1935, 249-70: 266); Id., *Menander* cit. [n. 10], 65.

[41] Sandbach, *Menander* cit. [n. 6], 315.

[42] Che il frammento di Nausicrate costituisse la parodia di alcuni valori dell'etica aristocratica ormai in declino è un'interpretazione possibile, ma non scontata, data anche la difficoltà di ricostruire il contesto a cui appartiene (cfr. A. Lamari, *FrC 16.6. Nausicrates–Nicostratus*. Introduction, Translation and Commentary, Göttingen 2023, 37-39). Come si è detto (cfr. *supra*, n. 37), prima della scoperta del Cairense, i vv. 323-324 della commedia erano noti per tradizione indiretta (tramandati dallo *Schol*. Hom. *Od*. 2,10 Pontani): A. Meineke, *Fragmenta Comicorum Graecorum* IV. *Fragmenta poetarum comoediae novae*, Berolini 1841, 296s. (cfr. Id., *Fragmenta Comicorum Graecorum*. Editio minor, II, Berolini 1847, 1016) aveva erroneamente ipotizzato una connessione tra il frammento della *Persis* di Nausicrate e Men. *Epit*. 324; e ancora Kassel-Austin (*PCG* VII, 35), proprio alla luce di questo frammento, considerano ridicola la battuta del carbonaio, probabilmente frutto di una fantasia esagerata e priva di riscontri con la realtà: «leones venaturum cum adoleverit infantem a se servatum ridicule sibi animo fingit Syriscus».

[43] Leurini, *Echi euripidei* cit. [n. 38], 91. Condivisibile appare, in tal senso, l'osservazione di Hunter (*The New Comedy* cit. [n. 9], 135), a parere del quale, nelle scene costruite su un modello tragico, Menandro «acknowledges the dramatic debt without in fact parodying the tragic model».

l'argumentation de Syros» [44]: per persuadere Smicrine della fondatezza delle sue ragioni, il carbonaio colloca il neonato in un'atmosfera eroica e richiama alla memoria del pubblico molteplici trame euripidee di stampo per così dire 'iniziatico', in cui un personaggio recupera la propria identità e, soprattutto, riconquista o rivela il proprio *status* originario (perduto, ignorato o tenuto nascosto per varie ragioni), attraverso una qualche impresa straordinaria.

L'uso del linguaggio e dell'immaginario tragico era abbastanza comune ad Atene, nella vita quotidiana, anche grazie all'assidua frequentazione delle rappresentazioni teatrali, che contribuiva a creare un patrimonio di termini, espressioni, personaggi e intrecci ben consolidato nella memoria collettiva [45]: è possibile immaginare che nelle conversazioni fossero frequenti i paragoni con personaggi del mito e con le vicende drammatiche più popolari, per la loro funzione paradigmatica; in ambito forense, ad esempio, era frequente il ricorso ad *exempla* tratti dalla tragedia per rafforzare un'argomentazione [46]. Questo tuttavia non significa, come pure da più parti è stato sostenuto, che in questo caso le allusioni di Siro alla tragedia, lungi dal collocare la disputa nel mondo del mito, intendessero piuttosto segnalare al pubblico il contrasto tra il mito e la realtà scenica, o riprodurre un modo di esprimersi 'comune' nell'Atene contemporanea [47]: mi pare infatti evidente che l'intento di Menandro, al contrario, sia in questo caso proprio quello di evocare l'immaginario mitico e teatrale degli spettatori, per proiettare la vicenda in una dimensione tragica, con un esplicito fine metateatrale.

In particolare, all'interno dello *story pattern* che prevede l'*ékthesis* dell'eroe alla nascita e la sua reintegrazione a seguito del compimento di un'impresa, basata sull'uso della forza fisica, delle armi, o sulla superiorità mostrata in gare atletiche [48], affinità significative con le circostanze descritte da Siro nel corso della sua argomentazione sembrano caratterizzare, nelle loro principali linee di sviluppo, tutte incentrate sul tema dell'εὐγένεια, le trame euripidee di *Alessandro*, *Ipsipile*, *Melanippe prigioniera*, *Antiope*, che sicuramente dovevano affiorare alla memoria di coloro che assistevano alla commedia, coinvolgendoli in un'esperienza drammaturgica in cui commedia e tragedia finivano per sovrapporsi, mentre la figura del servo oscillava,

[44] Cusset, *Ménandre* cit. [n. 9], 185.

[45] Cfr. D. Bain, *Actors and Audience. A Study of Asides and related Conventions in Greek Drama*, Oxford 1977, 212. Sulla familiarità del pubblico del IV secolo con le tragedie classiche, vd. *supra*, n. 9.

[46] Cfr., *e.g.*, And. 1,129 (Οἰδίπους, ἢ Αἴγισθος;); Aeschin. 1,128 (allusione ad Euripide e citazione di un verso non altrimenti noto), 151 (citazione di Eur. *Sthen*. fr. 661, 24-25 Kn.), 152 (citazione di Eur. *Phoenix* fr. 812 Kn.), 190 (καθάπερ ἐν ταῖς τραγῳδίαις); Dem. 18,180 (ἀπὸ τῆς σκηνῆς), 242 (αὐτοτραγικός), 267 (allusione alle ῥήσεις tragiche e citazione di Eur. *Hec.* 1); 21,149 (ὥσπερ ἐν τραγῳδίᾳ); e vd. P.J. Wilson, *Tragic Rhetoric: The Use of Tragedy and the Tragic in the Fourth Century*, in M.S. Silk, *Tragedy and the Tragic: Greek theatre and beyond*, Oxford 1996, 310-331.

[47] Cfr. Omitowoju, *Rape* cit. [n. 5], 161s.; Proffitt, *Family, Slavery* cit. [n. 4], 161-164; e vd., ad es., Furley (*Menander* cit. [n. 1], 155), a parere del quale l'allusione di Siro a personaggi e a trame appartenenti al contesto tragico «*reinforces* the implied reality of the staged dispute: the characters on stage talk 'just like' Athenians involved in a real dispute».

[48] Per un'analisi delle tragedie euripidee in cui ricorre questa struttura narrativa, cfr. Huys, *The Tale* cit. [n. 25], 69-84; e si veda ora Moles, *L'eroismo* cit. [n. 8], 99-129, con bibliografia.

sotto i loro occhi, tra l'universo tragico e quello comico, quasi a sottolineare il parallelismo delle due forme drammatiche, per attingere dalla credibilità della tragedia una sorta di conferma e di sostegno alla credibilità della trama comica [49].

Il *plot* dell'*Alessandro* (frr. 41a-63 Kn.), ricostruibile a grandi linee grazie alla testimonianza fornita da una *hypóthesis* papiracea (*P.Oxy.* 3650 = test. iii Kn.) [50], ruotava attorno al riconoscimento di un principe (Alessandro-Paride) esposto alla nascita a seguito di nefasti vaticini e cresciuto tra i pastori sul monte Ida, rispetto ai quali, col tempo, finiva per mostrare atteggiamenti arroganti a causa della sua manifesta superiorità [51]. Condotto al cospetto del re Priamo perché venisse punito, otteneva invece di poter gareggiare nei giochi funebri indetti da Ecuba e Priamo in onore del figlio, creduto morto (frr. 43-46a Kn.) e, inaspettatamente, date le sue presunte umili origini, risultava vincitore (frr. 61a, 61d Kn.): contro di lui tramavano allora Deifobo ed Ecuba (frr. 62a-d), ma l'attacco veniva sventato dall'intervento di Cassandra, che riconosceva il fratello e prediceva le future sventure (frr. 62e-h Kn.), e dall'arrivo del pastore che lo aveva salvato e adottato: questi doveva rivelare la verità e consentire l'agnizione e la reintegrazione del principe troiano nella famiglia

[49] Cfr. Hurst, *Ménandre* cit. [n. 9], 111s. (= *Dans les marges* cit., 93). Questo uso del modello tragico a fini 'persuasivi' ritornerà più avanti negli *Epitrepontes*, quando, ai vv. 1123-26, Onesimo farà ricorso a una citazione gnomica dall'*Auge* euripidea (vv. 1123-24a = fr. 265a Kn.), appellandosi all'autorità della tragedia, per spiegare a Smicrine, incredulo, la verità sulle origini del bambino di Panfile. In questo modo Menandro riconosce esplicitamente il suo debito nei confronti dell'*Auge*, che, insieme all'*Alope*, costituisce probabilmente l'ipotesto del *plot* degli *Epitrepontes*. Nonostante l'ambiguità delle testimonianze più significative sul mito che aveva ispirato la tragedia (Strabo 13,1,69 [= test. iv Kn.]; Moses Choren. *Progymn* 3,3 [= test. iib Kn.]) e la scarsità dei versi conservati (frr. 264a-281 Kn.), è soprattutto grazie alla frammentaria *hypóthesis* (tramandata da *P.Col*. 264 = test. iia Kn., cfr. C. Meccariello, *Le hypotheseis narrative dei drammi euripidei*, Roma 2014, 139-46) che è possibile cogliere diversi punti di contatto tra la commedia menandrea e il dramma euripideo, in cui la nascita di Telefo era la conseguenza della violenza subìta da Auge, sacerdotessa di Atena, da parte di Eracle, nel corso di una festa religiosa notturna, e l'oggetto di riconoscimento che permetteva a Telefo di ritrovare le proprie origini era proprio un anello del padre, esposto come *gnórisma* insieme al bambino e, anni dopo, riconosciuto da Eracle. Per le diverse ipotesi di ricostruzione dell'*Auge*, cfr. M. Huys, *Euripides Auge, fr. 265, 272, 278, 864 N² and the Role of Herakles in the Play*, «Sacris Erudiri» 31, 1989, 169-86; Van Looy in *Euripide. Fragments* VIII. 1, 1998 cit. [n. 11], 309-20; Collard-Cropp, *Euripides* cit. [n. 11], I, 259-63; per i rapporti tra *Epitrepontes* ed *Auge*, si vedano, almeno, Wilamowitz, *Menander* cit. [n. 11], 128, n. 2; W.S. Anderson, *Euripides' Auge and Menander's* Epitrepontes, «GRBS» 23/2, 1982, 165-177; Martina, *Menandro Epitrepontes* cit. [n. 3], II/2, 582-84, 607-15 (cfr. Id., *Menandrea* cit. [n. 3], III, 92-102); Cusset, *Ménandre* cit. [n. 9], 96, 158-62; Furley, *Menander* cit. [n. 1], 253-55; Sommerstein, *Menander* Epitrepontes cit. [n. 6], 74s.

[50] Per la ricostruzione della trama dell'*Alessandro*, si rimanda a Jouan, in *Euripide. Fragments* VIII.1, 1998 cit. [n. 11], 43-58; Collard-Cropp, *Euripides* cit. [n. 11], I, 33-39; L. Di Giuseppe, *Euripide Alessandro*, Lecce-Iseo 2012, 27-42; I. Karamanou, *Euripides, Alexandros*, Introduction, Text and Commentary, Berlin-Boston 2017, 11-23.

[51] Cfr. *P.Oxy*. 3650 rr. 13-17: ὁ μὲν παῖς ἔδοξε [κρειττων τ]ὴν / φύσιν εἶναι βουκόλο[υ τοῦ θρέψα]ντος, / οἱ δ' ἄλλοι νομεῖς διὰ [τ]ὴν ὑπερήφανον / συμβίωσιν [δ]ήσαντες ἐπ[ὶ] Πρίαμον ἀνήγα-/γον αὐτόν. Lo scontro tra il giovane orgoglioso delle sue doti e un ambiente non alla sua altezza è un tratto tipico di queste *story-lines* (vd. Huys, *The Tale* cit. [n. 25], 335-63; in particolare, sull'*Alessandro*, pp. 349-54): si spiega così l'espressione di Siro in *Epit.* 320-322: ἴσως ἔσθ' οὑτ[ο]σὶ / ὁ π]αῖς ὑπὲρ ἡμᾶς καὶ τραφεὶς ἐν ἐργάταις/ ὑπ]ερόψεται ταῦτ' («forse questo bambino è di condizione sociale superiore alla nostra e, allevato in mezzo a braccianti, comincerà a provare disprezzo per tutte queste cose»).

reale (frr. 61a, 61d Kn.)[52]. Analogamente, l'atletismo, uno dei tratti più significativi dell'immaginario eroico tradizionale, trasformato in *escamotage* drammaturgico per innescare il riconoscimento tra madre e figli, nel momento di massimo *pathos* del dramma, era al centro dell'*Ipsipile* (frr. 752-769 Kn.), in cui Euneo e Toante, giunti al palazzo di Licurgo in cerca di ospitalità durante le peregrinazioni alla ricerca della madre, e accolti, senza reciproco riconoscimento, da Ipsipile (frr. 752c-d-e Kn.), in una scena che doveva essere simile all'incontro fra gli ignari Creusa e Ione nello *Ione* (vv. 241-380), riuscivano ad ottenere di partecipare all'istituzione dei giochi Nemei. Sebbene non sia nota la sequenza degli eventi che portavano all'agnizione, sembra, tuttavia, verosimile che il riconoscimento avesse luogo a seguito della vittoria dei due gemelli negli agoni[53].

Prove eroiche che rivelano l'identità e l'εὐγένεια di bambini abbandonati alla nascita e allevati in condizioni sociali umili costituiscono anche il fulcro della *Melanippe prigioniera* (frr. *489- 496 Kn.), in cui, come sembra possibile ricostruire soprattutto sulla base di Hyg. *fab.* 186 (= test. iii Kn., e cfr. Diod. 4,67,4 = test. iii, 2 Kn.)[54], Eolo e Beoto, nati dall'unione di Melanippe e Poseidone, in qualche modo separati dalla madre, salvati molto probabilmente da un pastore[55] e adottati dal re Metaponto come suoi eredi, si ritrovavano a subire le angherie e le trame ostili della sua sterile moglie (Siris) e riuscivano a sfuggire all'agguato teso loro dai fratelli della regina, dando prova di un inaspettato eroismo (fr. 495 Kn.): anche in questo caso la natura eroica dei personaggi era rivelata da un *pónos*, cui doveva seguire il ricongiungimento con la madre Melanippe. Analogamente, nell'*Antiope* (frr. 179-227 Kn.), il culmine del dramma consisteva nella liberazione di Antiope, perseguitata da Lico e Dirce, da parte dei figli Anfione e Zeto, da lei esposti alla nascita, trovati e cresciuti da un pastore (che pronunciava il prologo della tragedia, in cui raccontava anche il ritrovamento dei due gemelli esposti: frr. 179-181 Kn.): grazie alle sue rivelazioni i giovani apprendevano la verità sulle loro origini e potevano riconoscere

[52] Questi frammenti derivano probabilmente dal resoconto del Messaggero, il quale sembra riportare il successo di Alessandro-Paride con riferimenti encomiastici alla μορφή del giovane e alla superiorità atletica di cui ha dato prova (cfr. Di Giuseppe, *Euripide Alessandro* cit. [n. 50], 117s.; Karamanou, *Euripides, Alexandros* cit. [n. 50], 213-215).

[53] Per una ricostruzione della trama dell'*Ipsipile*, cfr. *Euripides Hypsypile*, edited by G.W. Bond, Oxford 1963, 7-20; W.E.H. Cockle, *Euripides Hypsypile, Text and Annotation based on a Re-examination of the Papyri*, Roma 1987, 39s.; Van Looy in Jouan-Van Looy, *Euripide. Fragments* VIII. 3, Paris 2002, 162-171; Collard-Cropp, *Euripides* cit. [n. 11], II, 250-255.

[54] Per una ricostruzione della trama della tragedia e per un'analisi della complessa questione relativa alle due tragedie euripidee aventi come protagonista Melanippe (*Μελανίππη Σοφή* e *Μελανίππη Δεσμῶτις*), si rimanda a Van Looy in Jouan-Van Looy *Euripide. Fragments* VIII.2, Paris 2000, 347-353, 363-375; Collard-Cropp, *Euripides* cit. [n. 11], I, 567, 587-589.

[55] Al pastore che aveva trovato i due gemelli e che, come spesso accade in questo *pattern* tragico, doveva essere decisivo anche nella rivelazione della loro identità, potrebbe riferirsi l'espressione δοῦλος ἐσθλός al fr. 511 Kn., attribuito dallo Stobeo 4,19,38 (4,429,1 Hense) a una non precisata *Melanippe* euripidea, ma da alcuni assegnato con una certa probabilità alla *Δεσμῶτις* (cfr. Van Looy in *Euripide. Fragments* VIII.2, 2000 cit. [n. 54], 370; Collard-Cropp, *Euripides* cit. [n. 11], I, 611).

la madre e dare prova della loro nobile natura salvandola dai suoi oppressori (fr. 223 Kn.) [56].

Al medesimo *story pattern* e, in particolare, al motivo della ἔκθεσις di gemelli salvati e cresciuti da pastori, in seguito riconosciuti dalle madri e riabilitati al loro originario *status*, è riconducibile anche la *Tiro* [57] di Sofocle, dramma al quale probabilmente allude Siro, ai vv. 326-333, con il riferimento alle vicende di Neleo e Pelia, trovati e allevati da un vecchio pastore (πρεσβύτης ἀνὴρ / αἰπόλος, v. 327) il quale, col passare del tempo, si era accorto della loro superiorità (ὡς δ' ᾔσθετ' αὐτοὺς ὄντας αὐτοῦ κρείττονας, v. 329) e aveva consegnato loro i *gnorísmata* con cui erano stati abbandonati in fasce, grazie ai quali avevano potuto ricostruire le proprie origini (ἔδοκε δ' αὐτοῖς πηρίδιον γνωρισμάτων / ἐξ οὗ μαθόντες πάντα τὰ καθ' αὑτοὺς σαφῶς, vv. 331-332) e, da pastori che erano, erano diventati re (ἐγένοντο βασιλεῖς οἱ τότ' ὄντες αἰπόλοι, 333).

L'esiguità dei frammenti pervenuti della tragedia sofoclea (frr. 648-669a R.^{2}), tutti di tradizione indiretta e in gran parte di natura gnomica (quindi difficilmente collocabili all'interno di uno specifico contesto drammaturgico), non permette che una ricostruzione parziale e, per molti aspetti, solo congetturale della trama; a questa scarsità di testimonianze si aggiunge inoltre la controversa questione relativa all'esistenza di due tragedie attribuite a Sofocle con lo stesso nome (*Tiro I* e *Tiro II*) e la difficoltà di riferire con certezza i frammenti conservati all'uno o all'altro dramma [58].

Rispetto alla tradizione arcaica del mito, rappresentata fondamentalmente da Hom. *Od*. 11,235-259 e Hes. frr. 30, 31, 32, 33a, 38, 320 M.-W. (= 27, 30, 29, 31, 37, 28 Most), che tramandano la storia della giovane Tiro, figlia di Salmoneo, re dell'Elide, la quale, innamorata del fiume Enipeo e sedotta da Poseidone (che aveva preso le sembianze del corso d'acqua), aveva generato due gemelli, Pelia e Neleo, poi divenuti sovrani rispettivamente di Iolco e di Pilo, importanti variazioni ricondotte

[56] Per una ricostruzione della trama dell'*Antiope* alla luce dei frammenti conservati, delle principali testimonianze relative alla vicenda mitica che aveva ispirato la tragedia (Hyg. *fab*. 8; Apoll. 3,5,5; *Schol. A.R*. 4,1090 [= test. iii, a,b,c Kn.]), ma anche sulla base del confronto con quanto ci resta dell'*Antiopa* di Pacuvio [test. viib Kn.], cfr. Collard-Cropp, *Euripides* cit. [n. 11], I, 170-175; Van Looy in *Euripide. Fragments* VIII.1, 1998 cit. [n. 11], 213-39; A.M. Biga, *L'Antiope di Euripide*, Trento 2015, 37-48.

[57] Non a caso U. von Wilamowitz-Moellendorff (*Melanippe*, «Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften» 1921, 63-80: 76s. = *Kleine Schriften* I, 1935, 455s.) aveva ipotizzato che Sofocle, nel comporre questa tragedia, avesse avuto come modelli proprio *Melanippe prigioniera*, *Ipsipile* e *Antiope*. L'affinità tematica di questi drammi (tutti caratterizzati, come si è visto, da una trama simile) con (almeno una) *Tiro* è bene evidenziata da A. Garzya, *Pensiero e tecnica drammatica in Euripide*, Napoli 1962, 162-65; A. Kiso, *Tyro: Sophocles' Lost Play*, in J.H. Betts-J.T. Hooker-J.R. Green, *Studies in Honour of T.L.B Webster*, Bristol 1986, 161-169: 164; G. Moodie, *Sophocles' Tyro and Late Euripidean Tragedy*, in A.H. Sommerstein, *Shards from Kolonos: Studies in Sophoclean Fragments*, Bari 2003, 117-138.

[58] Per una ricostruzione della trama del dramma sofocleo, con particolare attenzione alla *vexata quaestio* relativa alle due tragedie omonime, che non è possibile discutere in questa sede, si rimanda a S. Magistrini, *La/e perduta/e Tyro di Sofocle*, «Dioniso» 56, 1986, 65-86; A.C. Clark, *Tyro Keiromene*, in A.H. Sommerstein, *Shards from Kolonos: Studies in Sophoclean Fragments*, Bari 2003, 79-116; M. Caroli, *Studi sulle seconde edizioni del dramma tragico*, Bari 2020, 55-56, con nn. 8-10, e ora, più diffusamente, a S. Cardinali, *Sofocle. Tiro.* Introduzione, testimonianze, testo critico, traduzione e commento, Tesi di dottorato, Urbino 2021, 41-60, con bibliografia.

quasi concordemente all'influsso della produzione sofoclea sono attestate in fonti tarde: [Apollod.] 1,9,7-8, e, in forma più sintetica, lo scolio di Tzetzes *ad Lyc*. 175 Scheer, che da quello dipende [59].

In particolare, secondo quanto attesta lo Pseudo-Apollodoro:

> La figlia di Salmoneo e di Alcidice, Tiro, che cresceva presso Creteo [fratello di Salmoneo], si innamora del fiume Enipeo. Si recava spesso presso le sue acque e si lamentava con esse. Poseidone assunse l'aspetto di Enipeo e si unì a lei; lei partorisce in segreto due figli gemelli e li espone. I neonati giacevano esposti quando una cavalla, che apparteneva a dei mandriani di passaggio, urtò con lo zoccolo uno dei bambini e gli fece un livido sul volto. Uno dei mandriani raccolse i due bambini e li allevò: a quello che aveva il segno livido diede il nome di Pelia, l'altro lo chiamò Neleo. Diventati adulti, essi riconobbero la loro madre e uccisero la matrigna di lei, Sidero; quando seppero infatti che Sidero maltrattava la loro madre, mossero contro di lei; essa però li prevenne e si rifugiò nel santuario di Era. Ma Pelia la uccise proprio sull'altare e in seguito non volle più rendere gli onori alla dea [60].

È opinione quasi concorde degli studiosi che gli elementi di novità rispetto alla tradizione epica, che implicano l'introduzione di una dimensione eroica (l'esposizione dei neonati, la crescita presso una famiglia di basso rango sociale, il riconoscimento tra madre e figli, il ruolo ostile della matrigna Sidero e la vendetta finale) siano un'innovazione sofoclea, dal momento che questa vicenda non sembra essere stata portata in scena da nessun altro tragediografo del V secolo: nel quarto secolo sono invece attestate due tragedie con questo titolo, composte rispettivamente da Astidamante II e da Carcino II, delle quali purtroppo non si è conservato quasi nulla [61].

In un panorama così complesso e, a tratti, difficile da ricostruire, è significativo che proprio i vv. 326-333 degli *Epitrepontes*, insieme a un passo aristotelico (*Po.* 1454b 20-25) costituiscano le sole due testimonianze note, risalenti al quarto secolo, che, sia pure non citando esplicitamente Sofocle, alludono alla vicenda di Tiro, presupponendo in maniera chiara un contesto drammatico e facendo riferimento ai due motivi centrali dell'abbandono dei neonati e del riconoscimento.

Nell'elencare i diversi tipi di riconoscimento attestati in tragedia, Aristotele inserisce fra quelli ottenuti per mezzo di segni (διά τῶν σημείων) – e per questo «privi di arte» (ἀτεχνότατα), perché il poeta vi ricorre «per mancanza di risorse» (διά ἀπορίαν) – i riconoscimenti raggiunti «per mezzo di segni acquisiti» (τὰ δὲ

[59] Altre versioni tarde di questo mito sono fornite, ad es., da Hyg. *fab*. 60,1-2,254 (in cui Tiro è vittima della violenza di Sisifo e diventa poi assassina dei suoi figli), da D.S. 4,68,1-3 e dall'anonimo *AP* 3,9, i quali si concentrano sulle sofferenze della donna (che in questo caso consistono, rispettivamente, nei maltrattamenti a opera di Sidero e nella prigionia imposta da Salmoneo) e sulla liberazione della madre da parte dei figli: cfr. Magistrini, *La/e perduta/e Tyro* cit. [n. 58], 65-70; Cardinali, *Sofocle. Tiro* cit. [n. 58], 27-41.

[60] Trad. di M.G. Ciani in *Apollodoro. I miti greci*, a cura di P. Scarpi, Milano 1996.

[61] Della *Tiro* di Astidamante II si è conservato solo il titolo (cfr. *TrGF* I² 198-207), di quella di Carcino II un solo frammento di natura gnomica (cfr. *TrGF* I² 210-215).

ἐπίκτητα), dei quali alcuni sono esterni (τὰ δὲ ἐκτός), come le collane o come, nella *Tiro*, la «barca» o «cesta» (οἷον τὰ περιδέραια καὶ οἷον ἐν τῇ Τυροῖ διὰ τῆς σκάφης).

Se è vero che in questo contesto manca un riferimento esplicito alla *Tiro* sofoclea, è tuttavia possibile ricondurre la testimonianza aristotelica a questo dramma sulla base del confronto con i vv. 137-139 della *Lisistrata* di Aristofane (= *Tyro* fr. 657 R.[2]), in cui la protagonista, rimproverando le altre donne di spudoratezza (παγκατάπυγον...γένος, v. 137), ricorre a un esempio tragico (οὐκ ἐτὸς ἀφ' ἡμῶν εἰσιν αἱ τραγῳδίαι, v. 138) con un'espressione proverbiale (οὐδὲν γάρ ἐσμεν πλὴν Ποσειδῶν καὶ σκάφη, v. 139: «siamo solo 'Poseidone e la barca'»), che lo *Schol. ad Lys.* 139c Hangard spiega come «non siamo capaci di niente, tranne che di accoppiarci e fare figli» (οὐδέν ἐσμεν εἰ μὴ συνουσιάζειν καὶ τίκτειν), e in cui lo *Schol. ad Lys.*139a Hangard individua un'allusione alla *Tiro* di Sofocle (εἰς τὴν Σοφοκλέους Τυρὼ ταῦτα συντείνει ἐκθεῖσαν τὰ τέκνα ἐν σκάφη [α]; εἰς τὴν Τυρὼ Σοφοκλέους ἀνίττεται κάθεῖσαν τὰ τέκνα εἰς σκάφος [β]) [62].

È dunque evidente che le due testimonianze, che pure concordano sugli elementi strutturali del *pattern* tragico, sembrano divergere sui segni che consentono l'*anagnórisis*, la quale, secondo Aristotele, doveva avvenire per mezzo della σκάφη in cui i neonati erano stati esposti, laddove, a quanto afferma Siro nel passo menandreo, era invece determinata dai *gnorísmata* contenuti in una piccola borsa (v. 331: πηρίδιον γνωρισμάτων).

Alla luce di questa difformità, non sono mancati coloro che hanno dubitato che *Epit.* 326-333 alludesse effettivamente al dramma sofocleo [63]; e tuttavia, le due modalità, di fatto, non si escludono: ammesso che Aristotele e Menandro facessero effettivamente riferimento alla *Tiro* di Sofocle, è possibile ipotizzare che in quella

[62] Sulla parodia tragica in Ar. *Lys.* 139, cfr. F. Angiò, *Aristofane,* Lys. *139*, «Dioniso» 62, 1, 1992, 69-70; Mastromarco in Mastromarco-Totaro, *Commedie* cit. [n. 13], 324, n. 35; F. Perusino, *Aristofane. Lisistrata*, Milano 2020, 175. Sulla base di questa testimonianza è possibile ritenere, con Moodie (*Sophocles' Tyro* cit., 124), che il passo aristotelico alluda proprio alla tragedia sofoclea per via della menzione, in entrambe le fonti, della σκάφη, sia pure con finalita diverse: i due scolii aristofanei la menzionano in relazione all'esposizione dei gemelli da parte di Tiro, laddove in Aristotele essa costituisce l'oggetto che permette il riconoscimento.

[63] Qualche perplessità sull'ipotesi di una relazione diretta tra questa scena degli *Epitrepontes* e la tragedia sofoclea esprimono, ad es., T.B.L. Webster, *Studies in Menander*, Manchester 1960[2], 155; Sandbach, *Menander* cit. [n. 6], 315; Furley, *Menander* cit. [n. 1], 156; Sommerstein, *Menander* Epitrepontes cit. [n. 6], 107, n. 23; laddove Arnott (*Menander* I cit. [n. 37], 421, n. 1) e Blanchard (*Ménandre* cit. [n. 2], 88, n. 3) preferiscono non prendere posizione sulla questione. A una ripresa della *Tiro* di Sofocle pensano invece A.C. Pearson (*The Fragments of Sophocles*, II, Cambridge 1917, 271s.) e Hunter (in Fantuzzi-Hunter, *Muse e modelli* cit. [n. 39], 505s.; cfr. *Tradition and Innovation* cit., 426s.), che segnala il gioco di allusioni esplicite e implicite ai modelli tragici operato da Menandro, il quale «parrebbe aver riconosciuto qui in modo scoperto il suo debito verso la tragedia, anche se poi questo riconoscimento consisteva nel citare in modo obliquo una tragedia (*Tyro*) che in effetti non era la fonte primaria della scena comica (da ricercare appunto nell'*Alope*)»; Clark (*Tyro Keiromene* cit.[n. 58], 95), a parere della quale «it is clear that Tyro's recognition and reunion with her twins from the second *Tyro* made a deep impression on him as well, for he recalls it vividly in the arbitration scene that gives the *Epitrepontes* its name (Men. *Epit.* 320-337)»; e vd., più diffusamente, Martina, *Menandro Epitrepontes* cit. [n. 3], II/2, 211s.; Id., *Menandrea* cit. [n. 3], III, 82-84, con bibliografia.

tragedia fossero presenti entrambi gli elementi [64], ovvero che la σκάφη, in cui i bambini erano stati abbandonati e grazie alla quale avevano potuto ricongiungersi con la madre, costituisse effettivamente un oggetto di scena, ma che, al suo interno, fossero presenti anche i *gnorísmata*.

È in tal senso illuminante una testimonianza archeologica da più parti ricondotta alla *Tiro* sofoclea: si tratta di un bassorilievo scolpito su una piccola ara votiva proveniente dall'antica città magnogreca di Medma, in Calabria (nei pressi di Rosarno) e risalente a fine V-inizi IV sec. a.C. che raffigura, compresi tra due colonne, due giovani (uno con clamide e petaso e l'altro nudo, con una lancia in mano) e una donna con i capelli corti: ai loro piedi è distesa un'altra donna, esanime; sulla destra compare un vecchio che indossa abiti regali, e, sul lato opposto, appesi alla colonna, si riconoscono alcuni oggetti e una piccola barca. La scena è stata generalmente interpretata come quella dell'uccisione di Sidero ad opera di Pelia, nei pressi del santuario di Era, alla presenza di Tiro [65], Neleo e Salmoneo; appesi alla colonna del tempio, probabilmente come *ex voto*, sono raffigurati dunque γνωρίσματα e σκάφη, che hanno permesso il riconoscimento tra madre e figli [66].

A ben vedere, nella sua articolata *rhesis* Siro fa genericamente riferimento alle collane e agli oggetti di riconoscimento (cfr. v. 303: τὰ δέραια καὶ γνωρίσματα) per rivendicarne l'appartenenza al bambino, ma, nel resto della commedia, è solo l'anello di Carisio, individuato da Onesimo tra i *gnorísmata*, a svolgere un ruolo determinante per il riconoscimento [67]; non si può pertanto escludere che, analogamente, anche nella *Tiro* i *gnorísmata* comparissero insieme alla σκάφη, gli uni per stabilire l'origine dei neonati, l'altra per attuare il vero e proprio riconoscimento.

[64] Cfr. Pearson, *The Fragments of Sophocles* cit. [n. 63], II, 273; D.F. Sutton, *The Lost Sophocles*, Lanham 1984, 153; Kiso, *Tyro* cit. [n. 57], 163; Huys, *The Tale* cit. [n. 25], 203s.; Martina, *Menandro Epitrepontes* cit. [n. 3], II/2, 211, il quale analogamente ritiene «possibile supporre che Aristotele si sia riferito alla tinozza e al suo contenuto», e segnala, a sostegno di questa ipotesi, Eur. *Ion* 1337-38, in cui si dice che gli στέμματα di Ione, ossia le fasce in cui era avvolto al momento dell'esposizione, erano stati collocati in un cesto (ἀντίπηξ).

[65] Tirò è raffigurata con i capelli corti perché la rasatura del capo era probabilmente una delle sevizie a cui l'aveva sottoposta la matrigna Sidero, come attesta il fr. 659 R.^{2}, in cui la fanciulla piange dopo aver subìto il taglio della chioma e si paragona a una puledra a cui abbiano reciso impietosamente, umiliandola, la folta criniera: cfr. Cardinali, *Sofocle. Tiro* cit. [n. 58], 154-76. Per una possibile connessione tra questa tragedia e la *Perikeiromene* di Menandro, cfr. Clark, *Tyro Keiromene* cit. [n. 58], 94s., e ora P. Ingrosso, *Quando le immagini integrano un testo perduto: i casi della* Perikeiromene *e dei* Sicioni, in M. De Poli, *The Forgotten Theatre V - The Staging of Menander's Comedies*, Torino 2025, 47-81: 64-66.

[66] Il bassorilievo, conservato al Museo Archeologico di Medma, è stato ricondotto alle vicende mitiche di Tiro e dei suoi figli da C. Robert (*Tyro*, «Hermes» 51/2, 1916, 273-302) e da G.E. Rizzo (*Tyro. Il bassorilievo fittile di Medma e la tragedia di Sofocle*, in *Memorie della Reale Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, Napoli 1918, 125-158), il quale ne ha ipotizzato più precisamente la derivazione dalla tragedia sofoclea; cfr. anche Magistrini, *La/e perduta/e Tyro* cit. [n. 58], 75. Per altre testimonianze archeologiche relative alla *Tiro* di Sofocle, si rimanda a Cardinali, *Sofocle. Tiro* cit. [n. 58], 37-39.

[67] Per un'analisi dettagliata dei vari oggetti che fungono da *gnorísmata* negli *Epitrepontes*, si rimanda a S. Russo-M. Stroppa, *Gnorismata in Menandro e la cultura materiale nei papiri*, in Casanova, *Menandro e l'evoluzione* cit. [n. 9], 132-136.

Tra l'altro, la connessione tra l'*exemplum* proposto da Siro e la tragedia sofoclea sembra essere rafforzata anche dall'enfasi con cui il carbonaio, nella sua appassionata perorazione, fa riferimento al personaggio che doveva svolgere un ruolo cardine nella vicenda: il pastore (αἰπόλος) che trova i bambini, li alleva e poi consegna loro i *signa*. Della presenza, nella *Tiro*, di un pastore, a cui, con una piccola, ma non determinante variazione [Apollod.] 1,9,8 fa riferimento come ἱπποφορβός («mandriano») [68], sembra essere testimone il controverso *hapax* ἐρρηνοβοσκός, attribuito alla *Tiro* di Sofocle da numerosi testimoni appartenenti alla tradizione lessicografica, la cui correzione in ῥηνοβοσκός, proposta da Bergk, è accolta in testo da Radt (fr. 655 R^2) [69].

Non è possibile sapere se nella tragedia questo personaggio comparisse in scena o venisse semplicemente menzionato, forse all'interno di una ῥῆσις del messaggero, che doveva verosimilmente raccontare, tra gli antefatti, il ritrovamento di Pelia e Neleo da parte del pastore, come accade nell'*Edipo re* (vv. 1026-1055); è tuttavia significativo il valore che questa precisa allusione all'αἰπόλος e alle vicende dei due gemelli assume nella *rhesis* di Siro, che, come ha osservato acutamente Furley, opera su due diversi livelli, uno interno al *plot* comico e uno metateatrale, relativo alla funzione evocativa dell'ipotesto tragico: «from his point of view they form a cogent argument supporting his claim on the tokens which were found with the baby by the shepherd Daos. But from Menander's point of view they show his awareness that his plot is cast on lines familiar to his audience through tragedy» [70].

L'allusione a Neleo e Pelia da parte del carbonaio, insieme alla precedente rievocazione del *pattern* tragico del bambino esposto alla nascita e ritrovato dai pastori e del successivo *exploit* eroico che, come si è visto, accomuna tante tragedie, serve al drammaturgo per creare, di fatto, un efficace confronto tra generi. Se i pastori tragici erano animati da generosità, altruismo, senso di responsabilità, finanche protezione e affetto nei confronti degli sfortunati bambini che avevano avuto occasione di

[68] Come osserva Martina (*Menandro Epitrepontes* cit. [n. 3], II/2, 211, n. 49), la discrepanza tra le due fonti può «essere superata immaginando per ciascuna tradizioni diverse»: nell'*Edipo re* di Sofocle, ad esempio, il pastore che ritrova il neonato esposto nei boschi sul Citerone è definito ποιμήν (v. 1029; lo stesso termine attestato in Men. *Epit.* 299), mentre in Eur. *Phoen*. 28 si parla di Πολύβου ἱπποβουκόλοι, forse un conio euripideo per esaltare la ricchezza del re di Corinto (cfr. D.J Mastronarde, *Euripides. Phoenissae*, Edited with Introduction and Commentary, Cambridge 1994, 152).

[69] Eppure, dal momento che ἐρρηνοβοσκός è lezione di tutta la *paradosis* (anche Hsch. α 7161 L./Cunn., pur riportando in lemma, come Paus. Att. α 148 Erbse, la forma ἀρηνοβοσκός, glossata con προβατοβοσκός, segnala che Sofocle avrebbe utilizzato la variante ἐρρηνοβοσκός: Σοφοκλῆς Τυροῖ β΄.γράφεται δὲ ἐρρηνοβοσκός, διὰ τε τοῦ ε καὶ τῶν δύω ῥῶ), non sono mancati coloro che si sono pronunciati a favore della sua conservazione: cfr., ad es., A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1889^2, 273; Pearson, *The Fragments of Sophocles* cit. [n. 63], II, 281; E. Degani (*Hesych. A 7001-7330*, «QIFG» 2, 1967, 133-150: 142), che ha ipotizzato per la forma *ἔρρην un collegamento al dialetto ionico, immaginando un'oscillazione vocalica ἀρρ-/ἐρρ-, come nel caso di ἀρρηφορεῖν/ἐρρηφορεῖν; e vd. ora l'ampia nota di Cardinali (*Sofocle. Tiro* cit. [n. 58], 142-147), a parere della quale «a fronte dell'incerta formazione e della mancanza di ogni riferimento al contesto originario, considerare genuino il concordemente tràdito ἐρρηνοβοσκός resta la scelta migliore» (146).

[70] Furley, *Menander* cit. [n. 1], 4. Sulla relazione tra drammaturgo e *audience* come fattore determinante per il funzionamento del rapporto tra Commedia nuova e tragedia, si vedano più diffusamente Hunter, *The New Comedy* cit. [n. 9], 114-17; Omitowoju, *Rape* cit. [n. 5], 155-57.

salvare, al contrario, Davo, un pastore comico, si comporta secondo i più radicati stereotipi che la commedia attribuisce alla figura del servo: è venale, volto solo al guadagno e ai beni materiali, è egoista, si preoccupa esclusivamente dei propri interessi, cfr. vv. 334-337:

> εἰ δ᾽ἐκλαβὼν ἐκεῖνα Δᾶος ἀπέδοτο,
> αὐτὸς ἵνα κερδάνε[ι]ε δραχμὰς δώδεκα,
> ἀγνῶτες ἂν τὸν πάντα διετέλουν χρόνον
> οἱ τηλικοῦτοι καὶ τοιοῦτοι τῷ γενει.
>
> se fosse stato Davo a impadronirsi di quegli oggetti, li avrebbe messi in vendita, ricavandone una dozzina di dracme e personaggi tanto egregi e di tale lignaggio avrebbero trascorso tutta la vita nell'ombra [71].

Questa dinamica, che si può a buon diritto definire «metateatrale», è stata interpretata come una contrapposizione tra la commedia, intesa come uno specchio della realtà, e la tragedia che, pur costituendo una risorsa importante per infondere credibilità al discorso di Siro, si collocherebbe tuttavia su un livello più alto, più ideale [72]: si tratta di un'interpretazione suggestiva e, per molti aspetti, condivisibile, a patto però di non intendere questo confronto tra i due generi come una netta presa di distanza dalla tragedia da parte di Menandro, o come una chiara contrapposizione di piani tra letteratura e realtà, tanto più che quest'ultima non andrà certo intesa come 'vita vera', ma pur sempre come 'realtà teatrale' [73]. In quest'ottica, nel contrasto istituito tra i pastori mitici e tragici e l'egoista Davo, che rappresenta la ben più

[71] Il contrapposto atteggiamento nei confronti del bambino lascia emergere chiaramente le rispettive personalità dei due contendenti: materialista e venale Davo, il quale si preoccupa del costo che comporterebbe allevarlo e mantenerlo (vv. 254-255), e sostiene che i *gnorísmata* siano «poche cose senza valore» (μικρὰ δὲ / ἦν ταῦτα καὶ λῆρος τις, οὐθέν, 276-277) e, soprattutto, mette sullo stesso piano il bambino e gli oggetti materiali, definendolo semplicemente τι τῶν ἐμῶν (v. 287); generoso e disinteressato Siro, che lo tratta invece come una persona, e che, ancora al v. 403, ribadirà che la proprietà dei *gnorísmata* appartiene al bambino e non a lui: cfr. Martina, *L'arbitrato* cit. [n. 4], 91 s. (= *Menandrea* cit. [n. 3], I, 86 s.); Heap, *The baby* cit. [n. 6], 101s.; 2019, 82s.; e vd. anche Proffitt, *Family, Slavery* cit. [n. 4], 163s.; Blanchard, *Ménandre* cit. [n. 2], 58. La perorazione di Siro si conclude con un ultimo duro riferimento all'egoismo del pastore, il quale, pur di appropriarsi dei *gnorísmata*, vorrebbe indietro anche il bambino, «per tornare a compiere più comodamente le sue mascalzonate» (ἵν᾽ἀσφαλέστερον πονηρεύσῃ πάλιν, v. 350) e, di fronte alla sua esitazione a consegnare la borsa contenente gli oggetti, lo incalza apostrofandolo come «pezzo da galera» (ἐργαστήριον, v. 366: sul significato del termine, si rimanda a Martina, *Menandro Epitrepontes* cit. [n. 3], II/2, 231s.; Furley, *Menander* cit. [n. 1], 159s.) e lo accusa di volersi appropriare degli effetti personali del bambino, privandolo della ἐλπίς σωτηρίας, la speranza di salvezza che a quegli oggetti è collegata (vv. 339-340).

[72] Hurst, *Ménandre* cit. [n. 9], 112s., (= *Dans les marges* cit., 94): «si la tragedie est de la littérature [...] la comédie se réfère, elle, à la réalité». E cfr. Martina, *L'arbitrato* cit. [n. 4], 92 (= *Menandrea* cit. [n. 3], I, 87), a parere del quale «il Siro degli *Epitrepontes* [...] in un certo senso è anche la proiezione dell'aspirazione di Menandro, che vorrebbe che ogni uomo agisse non per egoismo, come Davo, ma con altruismo e nel rispetto della legge e dei principi morali. Puo sembrare esagerato, ma rientra nell'arte di Menandro creare dei tipi adatti piu ad una societa vagheggiata che ad una societa reale. Come in altri casi degli *Epitrepontes*, qui Davo rispecchia il comportamento comune, Siro quello suggerito da Menandro».

[73] Su questa questione, si rimanda alle condivisibili riflessioni di Petrides, *Menander* cit. [n. 3], 10-19.

prosaica e decisamente poco eroica realtà della commedia, starebbe dunque tutta la dissonanza – di cui il pubblico è consapevole (e, anzi, complice) –, tra il paradigma tragico evocato dal carbonaio e la situazione comica che costituisce il dramma in sé.

Lo scopo di Menandro non è degradare, parodiare la tragedia, ma nemmeno deridere Siro e le sue allusioni colte, bensì suscitare negli spettatori, attraverso questo intreccio tra tragedia e commedia che dà luogo a una soluzione drammaturgicamente 'ibrida', una reazione complessa, sia a livello cognitivo che emozionale, «involving emphasis on the significance of the received tragic scene for the development of the comic plot along with amusement, as expected in a comedy» [74].

L'intuizione di questa singolare e innovativa 'osmosi' tra i due generi costituisce uno dei progressi più importanti nello studio della drammaturgia menandrea, in quanto permette finalmente di superare alcune categorie interpretative rivelatesi ormai inadeguate, che vanno dall'imitazione passiva al riuso parodico del modello tragico: «New Comedy's relationship to tragedy is no longer parasitic or just competitive; tragedy is an integrated mode to be utilised for a variety of tonal effects, not necessarily 'comic', but more complex and variegated» [75].

Questa contaminazione tra generi e, in particolare, il ricorso al mito mediato per lo spettatore attraverso la tragedia, continua nell'ultima parte della perorazione di Siro (vv. 341-343), in cui, in virtù di un procedimento retorico di accumulazione di *exempla* di riconoscimenti realizzati proprio grazie ai *gnorísmata* (in questo caso in grado di salvare non solo la vita dei bambini esposti, ma anche quella dei loro famigliari), «il poeta riesce a calibrare in un sapientissimo dosaggio motivi di autocitazione, elementi epici, sollecitazioni di derivazione tragica» [76]:

> γαμῶν ἀδελφήν τις διὰ γνωρίσματα
> ἐπέσχε, μητέρ᾽ἐντυχὼν ἐρρύσατο,
> ἔσωσ᾽ἀδελφόν
>
> c'è chi, grazie agli oggetti di riconoscimento, evitò di sposare la sorella, chi incontrò e liberò la madre, chi salvò il fratello.

Per «autocitazione» andrà inteso, al v. 341, il riferimento a chi, grazie ai *gnorísmata*, ἐπέσχε γαμῶν ἀδελφήν: una situazione drammatica di cui non sembra possibile, allo stato attuale delle nostre conoscenze, individuare l'eventuale ipotesto

[74] Karamanou, *Refiguring* cit. [n. 10], 57; cfr. Hunter, *The New Comedy* cit. [n. 9], 134; Petrides, *Menander* cit. [n. 3], 49-83; Id., *Menander and Sophocles in Intertextual Dialogue*, «Logeion» 12, 2022, 206-225: 207: «Menander eventually absorbs an array of elements from tragedy into the genome of his comic genre, creating a bona fide hybrid drama. In Menander's comedy, mundane stories and familiar character types from life in the late classical and Hellenistic polis are constantly projected onto mythical archetypes, either for the fleeting effect of surprised amusement thus produced or in a sustained metatheatrical intertextual play, which employs various mirroring techniques».

[75] Petrides, *Menander* cit. [n. 3], 59.

[76] Leurini, *Echi euripidei* cit. [n. 38], 89. Che in questi versi si possano cogliere *exempla* tratti dalla tragedia, «perhaps also, with delightful irony, from earlier comedies by Menander» è opinione di Arnott, *Menander* I cit. [n. 37], 422, n. 1.

tragico, ma che, evidentemente, richiama alla mente il *plot* della *Perikeiromene*, in cui il giovane Moschione, innamorato di Glicera, scopre che è sua sorella solo nel momento in cui si ritrova ad assistere, non visto, all'*anagnórisis* tra la ragazza e suo padre Pateco, che ha luogo proprio grazie ad alcuni oggetti di riconoscimento lasciati accanto ai due gemelli al momento dell'abbandono (vv. 338-397) [77].

Sono invece molte, in tragedia, le madri salvate da situazioni di pericolo, di violenza o di prigionia, da figli abbandonati in fasce e poi riconosciuti in età adulta; si pensi, in particolare, ai tanti drammi accomunati dal fortunato schema narrativo dell'eroe esposto alla nascita, evocato da Siro ai vv. 320-333, che si focalizzano sulla seconda parte dello *story-pattern*, ossia quella incentrata sulla reintegrazione dell'eroe a seguito del compimento di un'impresa (non sempre accompagnata dai *gnorísmata* come strumento di riconoscimento) [78], cui segue il ricongiungimento con la madre perduta e finita in miseria e la sua liberazione a opera del figlio: è il caso, solo per fare qualche esempio, delle già menzionate *Melanippe prigioniera*, *Antiope*, *Ipsipile* di Euripide e della *Tiro* di Sofocle [79]. Sia pure con dinamiche differenti, una madre 'salvata' grazie al riconoscimento con il figlio è anche Creusa, nello *Ione* euripideo, la quale rischia di essere uccisa proprio da Ione, ma è tratta in salvo dal provvidenziale intervento della Pizia, che mostra al giovane i contrassegni con cui era stato esposto alla nascita, da lei riconosciuti (cfr. *Ion.* 1320-1552). Quanto alla donna che ἔσωσ᾽ἀδελφόν (v. 343) non è chiara l'allusione di Siro: l'unico *plot* tragico conosciuto che si avvicini alla descrizione fornita sembra essere costituito dall'*Ifigenia fra i Tauri*, in cui la protagonista salva il fratello Oreste dal cruento sacrificio a cui sta per essere sottoposto grazie alla scoperta della sua identità; e tuttavia, nel caso del dramma euripideo, motore del riconoscimento non sono i *gnorísmata*, bensì, come è noto, la lettera che la giovane affida a Pilade perché la consegni ad Oreste, una volta tornato ad Argo (cfr. *IT* 725-797). Pur nella difficoltà di individuare con certezza le

[77] Una situazione simile è attestata nel *Curculio* di Plauto, in cui il soldato Terapontigono è innamorato di Planesio, che scopre essere sua sorella proprio grazie a un anello, riconosciuto dalla ragazza perché apparteneva a suo padre. Quanto all'analogia tra *Epitrepontes* e *Perikeiromene*, non è forse un caso che, come negli *Epitrepontes* Siro si preoccupa di tutelare la vita del bambino, per sua natura esposta alla precarietà, cercando di intuire i fattori che possano condizionarla e sforzandosi di «prevedere il futuro» (*τῇ προνοίᾳ* δεῖ…/ τηρεῖν, v. 345), analogamente, nella *Perikeiromene*, come racconta Agnoia nel prologo, la vecchia che aveva adottato Glicera le aveva rivelato, in punto di morte, la verità sulle sue origini, «preoccupandosi del suo futuro» (*προνοουμένη* τι τῶν ἀνθρωπίνων, v. 17), soprattutto per proteggerla (φυλακήν τε λαμβάνουσαν, v. 20) da un eventuale «incidente» (τι…ἀκούσιον, vv. 21-22) causato proprio dall'Ignoranza (v. 21).

[78] Cfr. Huys, *The Tale* cit. [n. 25], 69-84.

[79] Cfr. Furley, *Menander* cit. [n. 1], 156s. Si tratta di tragedie che rientrano nella più ampia categoria strutturale di matrice iniziatica, cui W. Burkert (*La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa*, Milano 2003, 95-109 [trad. it., a cura di F. Salvatorelli, di *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard 1996, di cui cfr. pp. 69-79]) ha attribuito la suggestiva denominazione di '*tragedia della fanciulla*' («girl's tragedy»), che implica una violenza sessuale cui consegue una gravidanza, l'*ekthesis*, il riconoscimento e il successivo salvataggio, da parte del figlio ritrovato, della madre finita in miseria, vittima di prigionia, violenza o persecuzioni.

allusioni presenti in questi versi, ciò che si avverte è, anche in questo caso, l'evocazione di una più generale 'atmosfera tragica'[80].

Ancora una volta la commedia menandrea si 'maschera' da tragedia[81] in un costante gioco di sollecitazione delle aspettative del pubblico, la cui familiarità con il genere tragico, in virtù delle costanti riproposizioni, a teatro, delle παλαιαὶ τραγῳδίαι, gli permette di riconoscerne, almeno a grandi linee, personaggi, atmosfere, strutture narrative e paradigmi; e non c'è dubbio che almeno la parte più colta degli spettatori fosse in grado di cogliere anche le specifiche allusioni e le più sottili rielaborazioni operate dal commediografo rispetto ai modelli. Si tratta di un 'mascheramento' che avviene in modi diversi, che vanno dalle riprese tragiche a livello strutturale a quelle relative a elementi del *plot*, dalle scelte stilistiche alle citazioni letterali, che concorrono, in vario modo, a realizzare e a rendere efficace questa strategia drammaturgica: modalità che, come si è visto, sono tutte presenti nei passi degli *Epitrepontes* analizzati[82].

In molti casi però, il gioco comico consiste proprio nel 'disattendere' quelle aspettative: il *pattern* atteso viene destrutturato, ribaltato, il 'travestimento tragico' si squarcia, rivelando all'improvviso la trama comica che lo sottende: non si tratta – giova ribadirlo – di *parodia sulla tragedia*, e nemmeno *sui personaggi* che con il lessico, i modi e le immagini della tragedia si esprimono e agiscono quando sono in preda a una forte tensione emotiva[83]: piuttosto, di un riuso del paradigma tragico *come mezzo per enfatizzare l'efficacia drammaturgica* della scena nel suo complesso, che offre infinite possibilità di rielaborazione, innovazione, e *anche* di ironia.

Nel caso della scena di arbitrato degli *Epitrepontes*, la scelta di attribuire un ruolo decisivo nel ritrovamento del figlio di Panfile al pastore Davo non poteva fare a

[80] Che questi versi costituiscano una ulteriore, indiretta testimonianza «for the omnipresence of Euripides behind Menander's thought» segnala Furley, *Menander* cit. [n. 1], 157.

[81] Ricorro qui a un'efficace definizione coniata da Gutzwiller (*The Tragic Mask* cit. [n. 10], 105s.), a parere della quale la tragedia costituirebbe una sorta di 'maschera' indossata dalla commedia menandrea, con la complicità del pubblico, consapevole della dimensione metateatrale che questo mascheramento comporta, ossia «the duality of the performance and the performed»: in tal senso, i drammi di Menandro «invite metadramatic readings in which the plot develops through the struggles of characters to impose on themselves and others tragic readings of their comic situation».

[82] In generale, sulle diverse modalità di ripresa del modello tragico da parte di Menandro, cfr., almeno, Webster, *Studies in Menander* cit. [n. 63], 153-94; Hunter, *The New Comedy* cit. [n. 9], 114-136; Hurst, *Ménandre* cit. [n. 9], 99-122 (= *Dans les marges* cit., 73-103); Omitowoju, *Rape* cit. [n. 5], 183-186; Cusset, *Ménandre* cit. [n. 9]; Blanchard, *La comédie de Ménandre. Politique,* Étique*, Esthétique,* Paris 2007, 63-70; Petrides, *Menander* cit. [n. 3], 49-83; Zanetto, *La tragedia in Menandro* cit. [n. 9], 88-102.

[83] Il ricorso al lessico tragico può esprimere lo stato d'animo turbato, angosciato dei personaggi a fronte di situazioni che credono vere, e, lungi dal suscitare il riso, assume una funzione drammaturgica fondamentale: si pensi, ad esempio, all'esordio del patetico monologo di Demea, in *Sam.* 325s., con una citazione dall'*Edipo* di Euripide (fr. 554b Kn.), che sottolinea il profondo sconvolgimento emotivo del vecchio, il quale sembra riuscire a esprimere le sue emozioni solo attraverso il linguaggio della tragedia; un'analoga sovrapposizione di tragico e comico ha luogo esemplarmente nell'*Aspis*, in cui motore dell'azione è la morte (presunta) di Cleostrato: il dramma si apre con toni e temi tragici, che risultano funzionali a esprimere il dolore provato da Davo, Cherea e Cherestrato, ignari della verità, finché non si verifica il ritorno del soldato.

meno di sollecitare la memoria teatrale degli spettatori, che avranno immediatamente pensato ai tanti pastori tragici che salvano bambini abbandonati e ne conservano gelosamente i *gnorísmata*, per permettere loro di ritrovare la propria identità e le proprie origini. In tal senso, le numerose allusioni alla tragedia da parte di Siro, nella sua articolata arringa, dovevano accrescere questa sensazione di trovarsi, all'improvviso, 'in una tragedia': ma la tragedia è un'illusione, un velo, sotto il quale si nasconde la commedia. Davo, come si è detto, disattende le aspettative del pubblico sul suo personaggio: è un 'pastore comico', che, a differenza dei suoi omologhi tragici, non si preoccupa del destino del bambino, né di assecondare la Tyche, che ha salvato qualcosa che gli appartiene, garantendogli una ἐλπίς σωτηρίας (vv. 339-340; 346-351), ma è preso solo dai propri interessi economici [84]. Il risultato è una scena che non è né completamente comica, né tragica nel senso più serio del termine, bensì «operates in a oddly indeterminate space as a curious mélange of the two genres» [85].

L'agone degli *Epitrepontes* può dunque essere inteso come la rappresentazione di una dinamica interazione tra i due generi, e l'impressione è che le vicende e i personaggi della commedia appaiano pienamente comprensibili e interpretabili solo attraverso la lente tragica: il mondo ideale degli eroi, delle divinità, dei re e delle eroine della tragedia, che prende corpo attraverso le parole di Siro, si accosta e si sovrappone a quello dei protagonisti reali dell'arbitrato, che agiscono sulla scena; così il carbonaio ricorre a lessico, *exempla*, vicende e personaggi appartenenti alla dimensione tragica per giustificare un'azione e una scelta che abbiano valore nella realtà della trama comica, ma anche per screditare il pastore Davo e dimostrare l'assurdità delle sue pretese, proprio attraverso la rievocazione della funzione positiva svolta dai suoi omologhi tragici, rispetto ai quali, quello rivela un'indole diametralmente opposta. Siro, a sua volta, assume quella funzione salvifica e disinteressata su di sé (in questo senso si spiega la sua enfatica identificazione con l'αἰπόλος che salvò Neleo e Pelia, ἔχων οἵαν ἐγὼ νῦν διφθέραν, v. 328), in un'inversione dei ruoli nient'affatto scontata: entrambi sono schiavi, e quindi, secondo gli stereotipi comici, «both be expected to be selfish simply because they are slaves, or in a reasonable attempt to improve their lot» [86]. Il paradigma tragico è così profondamente compenetrato nella

[84] Il medesimo sovvertimento del modello può essere individuato anche nel personaggio di Smicrine, il quale, come ha osservato Petrides (*Menander* cit. [n. 3], 65s.), rispetto ai suoi crudeli e spietati *alter ego* tragici (Cercione, nell'*Alope* e Aleo, nell'*Auge*), i quali condannano a morte le proprie figlie e rappresentano i principali nemici dei bambini esposti, vorrebbe, di fatto, distruggere il matrimonio tra Panfile e Carisio e il futuro della coppia (come si evince dal violento scontro con Panfile, nel IV atto) e invece, a sua insaputa, finisce per salvare il bambino e il matrimonio stesso.

[85] Porter, *Euripides and Menander* cit. [n. 10], 159.

[86] Heap, *Behind the mask* cit. [n. 5], 87. Un'ulteriore inversione di ruoli potrebbe forse essere colta nella scelta dei nomi dei due antagonisti: come ha segnalato D. Wiles (*The Masks of Menander. Sign and Meaning in Greek and Roman Performance*, Cambridge 1991, 169s.), sulla base degli stereotipi etnici ricorrenti in commedia, i Siriani erano noti per la loro avidità, il loro attaccamento al denaro, alle relazioni commerciali e al guadagno, e di certo il pubblico, assistendo alla scena di arbitrato, «would have had such ratial stereotypes in mind»; a rivelare queste caratteristiche è invece Davo, laddove Siro, il cui nome doveva creare negli spettatori l'aspettativa di trovarsi di fronte a un altro schiavo disonesto ed egoista, dimostra una generosità e un altruismo che sovvertono ogni stereotipo.

struttura comica da rendere impossibile una netta distinzione tra i due piani, i quali, invece, costantemente si integrano, si mescolano, si scambiano di ruolo, in un profondo dialogo intertestuale che coinvolge tutti gli aspetti della *performance* teatrale.

Abstract

This article analyses the figure of the shepherd Davos in Menander's Epitrepontes*, focusing on his appropriation of tragic paradigms within a comic framework. Particular attention is paid to the arbitration scene, where Davos constructs his self-presentation by drawing on the well-established tragic motif of the shepherd as preserver of exposed children. The close textual analysis shows how Davos draws on tragic models in order to legitimise his claim to the child's tokens, while Syrus counters this strategy by invoking the same tragic tradition to discredit his opponent and to redefine himself as the true altruistic saviour. The article argues that Menander's engagement with tragedy is neither incidental nor purely parodic, but structurally embedded in the dramatic action, revealing a complex intergeneric dialogue between comedy and tragedy.*

Key-words: *Menander*, *Greek Comedy and Tragedy*, *Intertextuality*, *Pastoral Characters*, expositio infantis.

e-mail: paola.ingrosso@uniba.it

Invigilata Lucernis
47, 2025, 77-84

Giusto TRAINA
(Sorbonne Université/Università del Salento)

Vie dei pastori, vie dei briganti [*]

Nella storia di Roma non è sempre facile distinguere i pastori dai briganti. Fin dai racconti sulle origini dell'Urbe, l'immaginario letterario e mitografico riguardante il paesaggio dell'Italia più antica mostra una discrepanza significativa rispetto alla realtà paleoambientale, che indica una penisola tra le più densamente boscose del bacino mediterraneo. Nelle narrazioni storiografiche di Livio e Dionigi di Alicarnasso i primi attori dell'occupazione dell'Italia sono appunto pastori-briganti che operano nelle selve appenniniche. Così, per Dionigi, la contesa tra Romolo e Remo e gli uomini di Numitore viene presentata come una lotta tra pastori: i primi vivevano in montagna come pastori in capanne di legname e canne, mentre i secondi

[*] Nel corso di quasi mezzo secolo, a partire dal pionieristico studio di Emilio Gabba e Marinella Pasquinucci, gli studi sulla pastorizia e sulla transumanza nell'Italia centrale e meridionale antica hanno compiuto notevoli progressi, concentrandosi però principalmente sugli aspetti materiali della questione, sia dal punto di vista storico-economico che archeologico: E. Gabba-M. Pasquinucci, *Strutture agrarie e allevamento transumante nell'Italia romana (III-I secolo a.C.)*, Pisa 1978, su cui M. Pasquinucci, *Strutture agrarie e allevamento transumante: Emilio Gabba e l'attualità dei suoi studi storici*, in C. Carsana-L. Troiani, *I percorsi di un* historikos*. In memoria di Emilio Gabba*, Como 2014, 189-200; cfr. anche Ead., *Studiare la transumanza: fra dati acquisiti e prospettive di studio 'isotopiche'*, «MEFRA» 128, 2016, 19-25; sempre nello stesso volume monografico dei *Mélanges de l'École française de Rome* (*Allevamento transumante e agricoltura*, «MEFRA» 128, 2016, disponibile in *open access*: https://journals.openedition.org/mefra/3447): la rassegna di A. Marcone, *Il rapporto tra agricoltura e pastorizia nel mondo romano nella storiografia recente*, 287-295, con ampia bibliografia; M. Corbier, *Interrogations actuelles sur la transhumance*, 269-286; F. Grelle, *Allevamento equino, transumanza e agricoltura nella Puglia romana, fra quarto e primo secolo a.C.*, 207-303. Per il periodo tardoantico cfr. A. Buglione, *L'allevamento transumante ovino in Puglia fra Tardoantico e Altomedioevo: un approccio archeozoologico*, in G. Volpe-A. Buglione-G. De Venuto, *Vie degli animali, vie degli uomini. Transumanza e altri spostamenti di animali nell'Europa tardoantica e medievale*, Bari 2010, 51-68; A.R. Staffa, *La transumanza in Abruzzo fra tarda antichità e medioevo*, «Post-Classic. Arch.» 10, 2020, 441-448 e il suo intervento in questi Atti di Convegno; A. Buglione-G. De Venuto-G. Volpe, *Agricoltura e allevamento nella Puglia settentrionale tra età romana e Medioevo: il contributo delle bioarcheologie*, «MEFRA» 128, 2016, 315-328. Per una prospettiva mediterranea cfr. M. Corbier, *La transhumance dans les pays de la Méditerranée antique*, in P.-Y. Laffont, *Transhumance et estivage en Occident. Des origines aux enjeux actuels*, Toulouse 2006, 67-81 e, più specificamente per il mondo greco, Ch. Chandezon, *Déplacements de troupeaux et cités grecques (V^e^-Ier s. av. J.-C.)*, *ibidem*, 49-66 (entrambi anche *online*: https://books.openedition.org/pumi/8577). Integrando dimensione culturale e ideologica in un discorso più ampio sull'immagine della pastorizia, questo convegno contribuisce a integrare questi importanti risultati. L'argomento meriterebbe una trattazione più estesa e strutturata: qui mi limito a suggerire alcune piste.

custodivano le greggi sull'Aventino [1]. Il contesto parallelo di Livio, invece, mette in scena le scorribande di Romolo e Remo, che anziché dedicarsi alle attività pastorali preferivano cacciare nei boschi e assalire i predoni carichi di bottino, per poi spartire la preda con gli altri pastori [2]. I *latrones* in questione erano gli uomini di Amulio, che, per vendetta, assaltarono i pastori intenti a celebrare una festa introdotta da Evandro e catturarono Remo. Vi è però una differenza: mentre per Dionigi la linea di demarcazione tra pastori e briganti è piuttosto sfumata, Livio contrappone i pastori buoni ai briganti cattivi, pur ammettendo che Romolo e Remo preferissero il brigantaggio alla pastorizia [3].

La genesi di tali costruzioni mitopoietiche è oggetto di speculazione, sebbene gli strati più arcaici della tradizione indichino una latinità primigenia caratterizzata da un paesaggio che Santo Mazzarino, in una delle tante luminose pagine del *Pensiero storico classico*, ha definito «nemorense» [4]. Già Esiodo, nei versi conclusivi della *Teogonia*, annovera tra i fratelli di Latino un Agrio, figlio di Odisseo e Circe: il suo è un nome parlante che rimanda inequivocabilmente agli spazi selvaggi delle selve [5].

Nella sua difesa dei primi romani, a cui attribuiva caratteristiche elleniche, Dionigi criticava quegli autori greci che preferivano sottolineare la loro radicale alterità

[1] D.H. 1,79,12-14. Il *dossier* dei *loci paralleli* è raccolto in A. Carandini, *La leggenda di Roma.* I. *Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Milano 2006, 107-108 (commento di P. Carafa-M.T. D'Alessio, *ibidem*, 346-348). In precedenza (1,39,4), Dionigi aveva raccontato in termini analoghi la contesa fra Eracle e Caco. Si veda in particolare D.H. 1,79,12: ἐπεὶ δὲ ἀμφὶ τὰ ὀκτωκαίδεκα ἔτη γεγονότες ἦσαν ἀμφίλογόν τι περὶ τῆς νομῆς αὐτοῖς γίνεται πρὸς τοὺς Νεμέτορος βουκόλους, οἳ περὶ τὸ Αὐεντῖνον ὄρος ἀντικρὺ τοῦ Παλλαντίου κείμενον εἶχον τὰς βουστάσεις. ἠτιῶντο δὲ ἀλλήλους ἑκάτεροι θαμινὰ ἢ τὴν μὴ προσήκουσαν ὀργάδα κατανέμειν ἢ τὴν κοινὴν μόνους διακρατεῖν ἢ ὅ τι δήποτε τύχοι. ἐκ δὲ τῆς ἀψιμαχίας ταύτης ἐγένοντο πληγαί ποτε διὰ χειρῶν, εἶτα δι' ὅπλων.

[2] Liv. 1,4,7-8 *Sunt qui Larentiam vulgato corpore lupam inter pastores vocatam putent; inde locum fabulae ac miraculo datum. Ita geniti itaque educati, cum primum adolevit aetas, nec in stabulis nec ad pecora segnes, venando peragrare saltus. Hinc robore corporibus animisque sumpto iam non feras tantum subsistere, sed in latrones praeda onustos impetus facere pastoribusque rapta dividere et cum his crescente in dies grege iuvenum seria ac iocos celebrare.* […] 5,3 *Huic deditis ludicro, cum sollemne notum esset, insidiatos ob iram praedae amissae latrones, cum Romulus vi se defendisset, Remum cepisse, captum regi Amulio tradidisse, ultro accusante*.

[3] Si veda anche Iust. 28,2,8-10, dove gli Etoli reagiscono con arroganza all'ambasceria romana, affermando: *Quos autem homines Romanos esse? Nempe pastores, qui latrocinio iustis dominis ademptum solum teneant, qui uxores cum propter originis dehonestamenta non invenirent, vi publica rapuerint, qui denique urbem ipsam parricidio condiderint murorumque fundamenta fraterno sanguine adsperserint*. Su questo discorso cfr. J. Rzepka, Principes Semper Graeciae*: Pompeius Trogus/Justinus and the Aetolian Politics of History*, in J. Pigoń, *Children of Herodotus*. Acts of the Conference held in Wrocław (21-22 May 2007), Cambridge 2009, 218-229.

[4] S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I, Bari 1965, 194.

[5] Hes. *Th.* 1011-1013 Κίρκη δ' Ἠελίου θυγάτηρ Ὑπεριονίδαο / γείνατ' Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος ἐν φιλότητι / Ἄγριον ἠδὲ Λατῖνον ἀμύμονά τε κρατερόν τε. Cfr. L. Cerchiai, *La genealogia di Agrio e Latino e i riflessi sulla ceramografia etrusca alto arcaica*, in S. Bruni, *La mitologia figurata degli Etruschi*. Giornata in onore di Giovannangelo Camporeale, Pisa 2020, 33-38. In questo contesto culturale, intrinsecamente pastorale e caratterizzato da un endemico brigantaggio, si collocano figure liminali come Fauno e Silvio, protagonisti di saghe attraverso cui le popolazioni elleniche, approdando sulle coste tirreniche, effettuavano una categorizzazione etnoculturale delle genti autoctone, evidenziandone il nomadismo e l'assenza di insediamenti stabili: cfr. il contributo sempre valido di J. Gagé, *Énée, Faunus et le culte de Silvain «pélasge». A propos de quelques traditions de l'*Étrurie méridionale, «MEFRA» 73, 1961, 69-138.

rispetto ai canoni della grecità. Secondo costoro, Roma avrebbe avuto per fondatori non uomini di condizione libera, ma gente senza dimora, vagabondi e barbari (ὡς ἀνεστίους μέν τινας καὶ πλάνητας καὶ βαρβάρους), e alla supremazia su tutti gli altri popoli non sarebbe pervenuta, col tempo, attraverso l'osservanza della pietà religiosa e della giustizia umana come di ogni altra virtù, ma grazie al caso e a un'ingiusta fortuna, che favorisce con i maggiori favori i più inetti [6].

Nella sua tesi sull'immagine del barbaro nella *Geografia* di Strabone, un testo importante e solitamente trascurato dalla bibliografia italiana in quanto si concentra sui libri relativi alle Gallie e alla penisola iberica, Patrick Thollard ha osservato che la passione e l'impulsività, considerate tratti fondamentali del carattere barbaro, determinavano dissidi interni, mentre la loro naturale aggressività spingeva i barbari più verso la guerra e il brigantaggio che non verso l'agricoltura [7]. La barbarie è quindi il risultato di un intreccio di fattori che creavano veri e propri circoli viziosi. Nella sua descrizione dei Brettii, seguendo la prospettiva tradizionale dell'etnografia greca, Strabone spiega come il loro nome significhi «ribelli» nella lingua dei lucani: infatti, in origine, sarebbero stati asserviti ai lucani come bovari e pecorai, ma in seguito, intorno al 356 a.C., avevano approfittato della mollezza dei loro padroni e della guerra civile siracusana per rendersi indipendenti [8].

Gli spazi tipici della pastorizia e del brigantaggio sono la montagna e le foreste, che nell'Italia antica coprivano l'intera dorsale appenninica [9]. Una situazione analoga si riscontra anche nelle isole maggiori, Sicilia e Sardegna. Anche nei periodi più tranquilli, non attraversati da disordini o rivolte, il bosco manteneva una connotazione di spazio ostile, popolato da individui percepiti come ferini, pericolosi e inclini

[6] D.H. 1,4,2 ἔτι γὰρ ἀγνοεῖται παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ὀλίγου δεῖν πᾶσιν ἡ παλαιὰ τῆς Ῥωμαίων πόλεως ἱστορία, καὶ δόξαι τινὲς οὐκ ἀληθεῖς, ἀλλ᾽ἐκ τῶν ἐπιτυχόντων ἀκουσμάτων τὴν ἀρχὴν λαβοῦσαι τοὺς πολλοὺς ἐξηπατήκασιν, ὡς ἀνεστίους μέν τινας καὶ πλάνητας καὶ βαρβάρους καὶ οὐδὲ τούτους ἐλευθέρους οἰκιστὰς εὐχομένης, οὐ δι᾽ εὐσέβειαν δὲ καὶ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἐπὶ τὴν ἁπάντων ἡγεμονίαν σὺν χρόνῳ παρελθούσης, ἀλλὰ δι᾽αὐτοματισμόν τινα καὶ τύχην ἄδικον εἰκῆ δωρουμένην τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν τοῖς ἀνεπιτηδειοτάτοις: καὶ οἵ γε κακοηθέστεροι κατηγορεῖν εἰώθασι τῆς τύχης κατὰ τὸ φανερὸν ὡς βαρβάρων τοῖς πονηροτάτοις τὰ τῶν Ἑλλήνων ποριζομένης ἀγαθά. Dionigi si rivolge qui a un pubblico greco: cfr. E. Gabba, *Dionysius and* The History of Archaic Rome, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1991, 80, n. 27.

[7] P. Thollard, *Barbarie et civilisation chez Strabon. Étude critique des livres III et IV de la Géographie*, Paris 1987, 13.

[8] Str. 6,1,4, C 255 ὑπὲρ δὲ τούτων Βρέττιοι χερρόνησον οἰκοῦντες: ἐν ταύτῃ δ᾽ ἄλλη περιείληπται χερρόνησος ἡ τὸν ἰσθμὸν ἔχουσα τὸν ἀπὸ Σκυλλητίου ἐπὶ τὸν Ἱππωνιάτην κόλπον. ὠνόμασται δὲ τὸ ἔθνος ὑπὸ Λευκανῶν: βρεττίους γὰρ καλοῦσι τοὺς ἀποστάτας: ἀπέστησαν δ᾽, ὥς φασι, ποιμαίνοντες αὐτοῖς πρότερον, εἶθ᾽ ὑπὸ ἀνέσεως ἐλευθεριάσαντες, ἡνίκα ἐπεστράτευσε Δίων Διονυσίῳ καὶ ἐξετάραξεν ἅπαντας πρὸς ἅπαντας. Cfr. P.G. Guzzo, *I Brettii. Storia e archeologia della Calabria preromana*, Milano 1989, 50 e 121; D. Marcotte, *Samnites, Lucaniens et Brettiens. L'Italie sabellique dans l'ethnographie grecque*, in V. Fromentin-S. Gotteland, Origines gentium, Bordeaux 2001, 285-286. Per la datazione dell'evento cfr. D.S. 16,15,1-2; Iust. 23,1,4-14.

[9] Sempre fondamentali i saggi di A. Giardina: *Allevamento ed economia della selva in Italia meridionale*, Bari 1981 (= Id., *L'Italia romana. Storie di un'identità incompiuta*, Roma-Bari 1997, 139-192); *Uomini e spazi aperti*, in Id., *Storia di Roma*, IV, Torino 1989, 71-99 (= Id., *L'Italia romana* cit., 193-232).

al banditismo [10]. Parlando delle rivolte degli schiavi-pastori in Sicilia nel decennio a partire dal 130 a.C., Diodoro evoca le figure spaventose degli schiavi-pastori siciliani, la cui audacia rese estremamente pericolosi i territori dell'isola, dominata da violenza, rapine e criminalità diffusa. L'aggressività e la ferocia degli schiavi-pastori erano alimentate dalla loro vita all'aria aperta e dalla dieta a base di carne e latte. Equipaggiati con clave, lance, bastoni pesanti e pelli di lupo o cinghiale, accompagnati da cani ferocissimi, erano organizzati in veri e propri squadroni paramilitari [11].

Un paio di generazioni dopo, le ripercussioni della Guerra Sociale si tradussero, per molte comunità italiche, in un traumatico coinvolgimento nei conflitti civili romani, con esiti catastrofici: decimazione delle *élite* locali, depauperamento di città e territori, e una recrudescenza del fenomeno del brigantaggio [12]. In questo contesto sociopolitico, si comprende meglio la vicenda di Spartaco, il gladiatore originario della Tracia e, secondo le fonti, membro di una tribù nomade, che incarnava la complessità di queste identità marginali. Militare ausiliario per Roma, poi disertore e *latro* [13] – termine polisemico che oscilla tra «brigante» e «ribelle» [14] – era infine catturato, ridotto in schiavitù, e addestrato per combattere nell'arena.

Nel 73 a.C., guidando un gruppo di gladiatori, Spartaco era evaso dal *ludus* per iniziare un'incredibile ascesa che lo aveva portato, per quasi tre anni, a resistere alla potenza di Roma proprio nei suoi territori centrali [15]. Plutarco spiega che alla guerra di Spartaco avevano aderito numerosi mandriani e pastori delle zone limitrofe, individui abili nel combattimento e rapidi nei movimenti, che poi vennero impiegati

[10] Sull'immagine del bosco presso i romani rimando alle prospettive complementari di G. Traina, *L'uso del bosco e degli incolti*, in G. Forni-A. Marcone, *Storia dell'agricoltura italiana*. I. *L'età antica.* 2. *Italia romana*, Firenze 2002, 225-257 e E. Malaspina, *Prospettive di studio per l'immaginario del bosco nella letteratura latina*, «Incon. triest. di fil. class.» 3, 2003-2004, 97-118.

[11] D.S. 34-35,27 καὶ γὰρ τῶν Σικελιωτῶν οἱ πολλοὺς πλούτους κεκτημένοι διημιλλῶντο πρὸς τὰς τῶν Ἰταλιωτῶν ὑπερηφανίας τε καὶ πλεονεξίας καὶ κακουργίας. εἰς τοιαύτην γὰρ συνήθειαν ῥᾳδιουργίας τοὺς νομεῖς ἤγαγον οἱ πολλοὺς οἰκέτας κεκτημένοι τῶν Ἰταλικῶν ὥστε τροφὰς μὲν μὴ παρέχειν, ἐπιτρέπειν δὲ λῃστεύειν […]. 29-30 ἀεὶ δὲ μᾶλλον τῆς τόλμης προβαινούσης, οὔτε τοῖς ὁδοιπόροις νυκτὸς ἡ Σικελία βάσιμος ἦν οὔτε τοῖς ἐπὶ τῆς χώρας ζῆν εἰωθόσιν ἀσφαλὴς ἐπὶ ταύτης ἡ διατριβή, πάντα δὲ βίας καὶ λῃστείας καὶ παντοδαπῶν φόνων ἦν μεστά. τοῖς δὲ νομεῦσιν ἀγραυλίας γεγενημένης καὶ σκευῆς στρατιωτικῆς, εὐλόγως ἅπαντες ἐνεπιμπλῶντο φρονήματος καὶ θράσους· περιφέροντες γὰρ ῥόπαλα καὶ λόγχας καὶ καλαύροπας ἀξιολόγους καὶ δέρματα λύκων ἢ συάγρων ἐσκεπασμένοι τὰ σώματα καταπληκτικὴν εἶχον τὴν πρόσοψιν καὶ πολεμικῶν ἔργων οὐ πόρρω κειμένην. κυνῶν τε ἀλκίμων ἄθροισμα συνεπόμενον ἑκάστῳ καὶ τροφῆς καὶ γάλακτος καὶ κρεῶν παρακειμένων πλῆθος ἐξηγρίου τάς τε ψυχὰς καὶ τὰ σώματα.

[12] A. Deman, *Bergers transhumants et mouvements de résistance en Italie depuis les Gracques jusqu'à Caesar*, in T. Yuge-M. Doi, *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leiden 1988, 209-225.

[13] Flor. 2,8,28 *nec abnuit ille de stipendiario Thrace miles, de milite desertor, inde latro, deinde in honorem virium gladiator*. Le prime tre fasi – ausiliario romano, disertore, *latro* – si ritrovano anche nel racconto di Tac. *ann.* 2,52,1 su Tacfarinas: *in castris Romanis auxiliaria stipendia meritus, mox desertor, vagos primum et latrociniis suetos ad praedam et raptus congregare*.

[14] J. Burian, Latrones*. Ein Begriff in römischen literarischen und juristischen Quellen*, «Eirene» 21, 1984, 17-23; W. Riess, *The Roman Bandit (*Latro*) as Criminal and Outsider*, in M. Peachin, *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford 2011, 693-714.

[15] Sulla vicenda di Spartaco si vedano in particolare Y. Le Bohec, *Spartacus, chef de guerre*, Paris 2016 e G. Brizzi, *Ribelli contro Roma. Gli schiavi, Spartaco, l'altra Italia*, Bologna 2017.

in vari ruoli: alcuni come soldati, altri come ricognitori o come forze di supporto [16]. Appiano considera queste truppe con disprezzo: nel descrivere la situazione prima dello scontro presso *Thourioi*, parla di servitori, disertori e σύγκλυδες, ovvero un'accozzaglia di individui [17]. In realtà, come emerge da Plutarco, Spartaco sarebbe riuscito a sovvertire il tradizionale equilibrio sociale: gli schiavi divennero i soldati effettivi, mentre i pastori locali furono impiegati come ausiliari. È plausibile ipotizzare che non si trattasse esclusivamente di manodopera servile, ma anche di individui di condizione umile ma liberi, e le capacità militari successive dell'esercito di Spartaco suggeriscono la presenza, tra questi «dannati della terra», di numerosi veterani [18].

Uno schizzo monocromatico rinvenuto a Pompei mostra un cavaliere nell'atto di guidare una carica, mentre a destra un soldato dà il segnale dell'attacco con la tuba. La figura del cavaliere è accompagnata da un'iscrizione in osco, la lingua italica parlata a Pompei, che riporta il nome *Spartaks* [19]. Dietro di lui si vede un altro cavaliere; l'iscrizione che indica il suo nome è lacunosa, ma sembrerebbe trattarsi di un personaggio originario di Pompei, forse un luogotenente di Spartaco. Confesso di non capire l'interpretazione minimalista, secondo cui questo *Spartaks* sarebbe stato un semplice gladiatore locale [20]: i gladiatori non combattevano a cavallo. Non vedo quindi particolari ragioni per non rievocare qui la guerra di Spartaco, in una delle tante città coinvolte in un conflitto che era evidentemente qualcosa di più di una semplice rivolta servile. Una decina di anni dopo, intorno al 61 a.C., alcuni superstiti della guerra di Spartaco si trovavano ancora tra la Lucania e il territorio dei Bruttii, dove, insieme ai catilinari scampati alla repressione del 62-61, si nascondevano tra i boschi, da cui partivano per compiere operazioni di brigantaggio. Li stanò ed eliminò Gaio Ottavio, padre del futuro Augusto, che per ordine del Senato si occupò delle operazioni prima di imbarcarsi per la Macedonia [21].

Il brigantaggio in questi territori rimase comunque endemico. Sotto il principato di Settimio Severo imperversava Bulla, *Felix*, un brigante nato e cresciuto in Italia. Capo di una banda di circa seicento briganti, Bulla depredava i viaggiatori lungo

[16] Plu. *Crass*. 9,4 καὶ προσεγίνοντο πολλοὶ τῶν αὐτόθι βοτήρων καὶ ποιμένων αὐτοῖς, πλῆκται καὶ ποδώκεις ἄνδρες, ὧν τούς μὲν ὥπλιζον, τοῖς δὲ προδρόμοις καὶ ψιλοῖς ἐχρῶντο.

[17] App. *BC* 1,547 οὐ γάρ τις αὐτοῖς συνέπραττε πόλις, ἀλλὰ θεράποντες ἦσαν καὶ αὐτόμολοι καὶ σύγκλυδες, τὰ δ' ὄρη τὰ περὶ Θουρίους καὶ τὴν πόλιν αὐτὴν κατέλαβε.

[18] Sulla vicenda di Spartaco si vedano in particolare Le Bohec, *Spartacus* cit., e Brizzi, *Ribelli contro Roma* cit. Cfr. sempre Deman, *Bergers transhumants* cit., 212-213.

[19] M.H. Crawford, Imagines Italicae*. A Corpus of Italic Inscriptions*, II, London 2011 («BICS», Suppl. 110), 699-701 (Campania/Pompei 45), con bibliografia.

[20] J. Kolendo, *Uno Spartaco sconosciuto nella Pompei osca: le pitture della casa di Amando*, «Index» 9, 1980, 33-40; L. Jacobelli, *Gladiators at Pompeii*, Roma 2003, 75, fig. 62; B.D. Shaw, *The Great Transformation: Slavery and the Free Republic*, in H.I. Flower, *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, Cambridge 2014^2, 201-203.

[21] Suet. *Aug.* 3,1 *Ex praetura Macedoniam sortitus, fugitivos, residuam Spartaci et Catilinae manum, Thurinum agrum tenentis, in itinere delevit, negotio sibi in senatu extra ordinem dato*. Cfr. Deman, *Bergers transhumants* cit., 215-216.

la via Appia [22]. Astuto maestro di travestimenti, ingannò i soldati romani per due anni, spesso corrompendo i funzionari che gli davano informazioni sulle sue prede. L'*excerptum* bizantino di Cassio Dione non ricorda eventuali attività pastorali dei briganti di Bulla, ma i paesaggi in cui operava (e la spelonca-*garçonnière* dove fu catturato) sono quelli che Emilio Sereni chiamava il «paesaggio silvo-pastorale del *saltus*», popolato da briganti e pastori e decisamente antitetico all'estetica del *locus amoenus* [23]. Sono gli stessi paesaggi dove imperversarono, durante la piena crisi dell'impero, quei *latrones evagantes* che, secondo l'*Historia Augusta*, avrebbero riportato la Sicilia a una situazione analoga a quella delle guerre servili, evocando lo spettro di un mondo in balia di schiavi e pastori, proprio come ai tempi di Spartaco [24]. Più avanti, nei primi anni del V secolo, una costituzione del *Codice Teodosiano* esemplifica la stigmatizzazione di determinate categorie rurali, prescrivendo di non affidare l'allattamento dei bambini a nutrici pastore, preferendo altre figure rustiche, a causa dei legami dei pastori con le *societates latronum* [25]: segno che nelle regioni meridionali della penisola, in particolare quelle segnate dalla repressione post-bellica italica in età tardo-repubblicana, il brigantaggio assumeva caratteristiche endemiche [26].

[22] Sulla vicenda di Bulla cfr. E. Caliri, *Μεγαλοδωρία e σοφία di* Bulla Felix, «MedAnt» 12, 2009, 97-109.

[23] E. Sereni, *Storia del paesaggio agrario italiano*, Bari 1961, 61-64, su cui G. Traina, *Paradigmi per antichisti. La Storia del paesaggio agrario italiano*, «Ann. Ist. Alcide Cervi» 19, 1997, 175-182; e G. Traina, *I paesaggi antichi nella prospettiva di Emilio Sereni*, «QS» 98, 2003, 187-205. Sulle immagini letterarie antiche del paesaggio selvoso dei rifugi dei briganti cfr. J. Trinquier, *Le motif du repaire des brigands et le topos du* locus horridus*: Apulée, Métamorphoses, IV, 6*, «RPh» 73, 2000, 257-277.

[24] Hist. Aug. *Gall.* 4,9 *Denique quasi coniuratione totius mundi concussis orbis partibus etiam in Sicilia quasi quoddam servile bellum extitit latronibus evagantibus, qui vix oppressi sunt.*

[25] *Cod. Theod.* 9,31 *Impp. Honorius et Theodosius AA. Caeciliano praefecto praetorio. Post alia: nemo curialium plebeiorum possessorumve filios suos nutriendos pastoribus tradat. Aliis vero rusticanis, ut fieri solet, nutriendos dari non vetamus. Si vero post istius legis publicationem quisquam nutriendos pastoribus dederit, societatem latronum videbitur confiteri. Dat. XII kal. feb. Ravennae Honorio VIII et Theodosio III AA. conss.* Su questa costituzione cfr. C. Lorenzi, *When Constantine speaks of* filii nutriendi, «Legal Roots» 6, 2017, 151-176.

[26] La costituzione di Teodosio II è quasi contemporanea al famoso passo di Aug. *civ.* 4,4 *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur. Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat, sedes constituat, civitates occupet, populos subiuget, evidentius regni nomen adsumit* […]. *Eleganter enim et veraciter Alexandro illi Magno quidam comprehensus pirata respondit. Nam cum idem rex hominem interrogaret, quid ei videretur, ut mare haberet infestum, ille libera contumacia: Quod tibi, inquit, ut orbem terrarum; sed quia id ego exiguo navigio facio, latro vocor; quia tu magna classe, imperator* (cf. Cic. *rep.* 3,14,24). Della ricca bibliografia su questo passo mi limito a ricordare il recente contributo di G. Zecchini, *Agostino e le ambiguità della storia romana*, in F. Gasti-A. Maranesi, *Storia e tradizione storiografica in Agostino*, Campobasso 2024, 9-18. Aggiungerei che, alla fine del suo ragionamento, Agostino cita un aneddoto su Alessandro Magno che è sulla stessa lunghezza d'onda del dialogo tra il prefetto al pretorio Papiniano e il brigante Bulla in D.C. 77,10,7 καὶ αὐτὸν ὁ Παπινιανὸς ὁ ἔπαρχος ἀνήρετο "διὰ τί ἐλῃστευσας;" καὶ αὐτὸς ἀπεκρίνατο "διὰ τί σὺ ἔπαρχος εἶ;" καὶ θηρίοις μετὰ τοῦτο ὑπὸ κηρύγματος ἐδόθη, καὶ αὐτοῦ καὶ τὸ λῃστρικὸν διελύθη· οὕτω που ἐν ἐκείνῳ πᾶσα ἡ τῶν ἐξακοσίων ἰσχὺς ἦν.

Alla luce di questi dati, è utile rileggere un brano della *Storia del paesaggio agrario italiano* del già menzionato Emilio Sereni. Ricorrendo alla consueta combinazione di testo e iconografia, che tanto indisponeva gli storici economici quanto i compagni di partito, questo studioso geniale, ma visto dai contemporanei come «stravagante» [27], si sofferma su un quadretto figurato con scena idillica, oggi conservato ai Musei Vaticani, rinvenuto nel 1779 durante gli scavi del cardinale Marefoschi a Villa Adriana [28]:

> Non ci diffonderemo qui sugli agenti che, già sul finire dell'età repubblicana, cominciano a condizionare questa nuova prevalenza di un'economia pastorale, e di un certo decadimento della cultura granaria in molte parti della penisola. Ci basti rilevare che, a questa ripresa dell'economia pastorale, risponde una notevole estensione del paesaggio del *saltus*: che – secondo la definizione del giureconsulto e filologo Elio Gallo – è un paesaggio informe *ubi silvae et pastiones sunt* [29], cioè di selve e pascoli: solo interrotto, semmai, da qualche piccolo appezzamento a cultura, ad uso dei pastori e dei guardiani. Di questo paesaggio pastorale e boschivo del *saltus*, che dopo i larghi dissodamenti dell'età repubblicana viene riassumendo un rilievo crescente in età imperiale, una chiara e vivacissima immagine ci è offerta nella tav. 4, che abbiam tratta da un mosaico famoso della Villa Adriana: nel quale, semmai, il nuovo gusto del paesaggio pittorico, di cui abbiamo rilevato le scaturigini, ha soffuso un tono d'idillio (sia pur severo e contenuto), che del rude paesaggio del *saltus* smorza forse i lineamenti più duri [30].

Un rude paesaggio popolato da briganti, su cui però Sereni, forse in contrasto con la retorica della storiografia sul brigantaggio nel Mezzogiorno italiano dell'Ottocento, preferisce tacere [31]. Sarebbe auspicabile integrare queste osservazioni nel più ampio complesso di quello che gli studiosi moderni definiscono *locus horridus* [32].

In futuro, sarà opportuno un esame comparativo delle situazioni geografiche sia reali che immaginarie dei pastori-briganti del Mediterraneo antico. Un caso

[27] Traina, *I paesaggi antichi* cit., 202.

[28] W.L. MacDonald-J. Pinto, *Villa Adriana. La costruzione e il mito da Adriano a Louis Khan*, Milano 1997, 338.

[29] Gall. Fest. 302 M 56 (= 392 L) *Saltum Gallus Aelius lib. II significationum quae ad ius pertinent, ita definit: est, ubi silvae et pastiones sunt, quarum causa casae quoque: si qua particula in eo saltu pastorum aut custodum causa aratur, ea res non peremit nomen saltui, non magis quam fundi, qui est in agro culto et eius causa habet aedificium, si qua particula in eo habet silvam*. Sulla sfera semantica di *saltus* cfr. almeno G. Soricelli, *Saltus*, in A. Storchi Marino, *Economia, amministrazione e fiscalità nel mondo romano. Ricerche lessicali*, Bari 2004, 97-123; M. Corbier, *Proprietà imperiali e allevamento transumante in Italia*, in D. Pupillo, *Le proprietà imperiali nell'Italia romana. Economia, produzione, amministrazione*, Ferrara 2007, 4-8; Ead., *Interrogations actuelles* cit. Sul *saltus* nelle Gallie cfr. V. Bernard-J.-L. Fiches-F. Favory, Silva *et* saltus *en Gaule Romaine: dynamique et gestion des forêts et des zones rurales marginales*, Besançon 2014.

[30] Sereni, *Storia del paesaggio* cit., 63-64.

[31] Cfr. E. Sereni, *Il capitalismo nelle campagne (1860-1900). Con un nuovo saggio introduttivo*, Torino 1968, *passim*.

[32] Si vedano i recenti contributi in M. Bassani-R. Berg, Locus Horridus. *Ansie romane verso il mondo naturale*, Roma 2024.

interessante è quello dei βουκόλοι, i briganti del Delta del Nilo ricordati da Cassio Dione [33], il cui insediamento palustre ha stimolato l'immaginazione degli *erotici scriptores Graeci* come Achille Tazio, Lolliano e soprattutto Eliodoro [34], ovvero i mandriani, proprio come i βοτήρες che, secondo Plutarco, si erano uniti alle truppe di Spartaco.

Abstract
The history of Rome consistently blurs the line between shepherds and brigands, a theme present from its foundation narratives in Livy and Dionysius of Halicarnassus, where early figures are depicted as pastor-brigands operating in the Apennine forests. This mythopoetic association reflects an archaic «nemorense» (of the grove) landscape, linking Roman origins to wild, marginal spaces. Greek ethnographic tradition reinforced this view, often depicting Romans and other groups like the slave-shepherds of Sicily as wandering barbarians driven by impulsiveness toward brigandage rather than agriculture. The mountain and forest areas, especially the saltus *(woods and pastures), were the endemic domains of this banditry. This socio-political dynamic was dramatically exploited during the civil wars by figures like Spartacus (73 BCE), whose rebel army was heavily augmented by local herdsmen and shepherds, disrupting the traditional social order. The enduring and hostile nature of this phenomenon is evident even in the Imperial era, as seen with figures like Bulla* Felix*, and is formally recognized by the 5th-century Theodosian Code, which reflects the persistent link between pastoral life and criminal organizations (*societates latronum*) in Italy's rugged regions*.

Key-words: *Shepherds*, *Brigands*, *Rome*, *Spartacus*, latrones, saltus.

e-mail: giusto.traina@unisalento.it

[33] D.C. 71,4; vd. anche *Hist. Aug. Aur.* 21,2; *Avid.* 6,7.

[34] Cfr. J. Winkler, *Lollianos and the Desperadoes*, «JHS» 100, 1980, 155-181; D. Kaszprzyk, *Les* Boukoloi *ou le monde instable*, «Aitia» 9/1, 2019: https://journals.openedition.org/aitia/3672; T. Whitmarsh, *The Violence of* boukolēsis *in the Literature of Roman Greece*, «Aitia» 9/1, 2019: https://journals.openedition.org/aitia/3700.

Invigilata Lucernis
47, 2025, 85-97

Antonella TEDESCHI
(Foggia)

Il lato oscuro dei pastori, tra latrocinia *e* coniurationes

Luogo paradisiaco da cui una natura generosa consente a latte e a miele di stillare in abbondanza, l'Arcadia che Goethe rappresenta nel *Faust* (III, 9546-9549) rende possibile al pastore di vivere in un idillio economico, libero dall'oppressione della fame, della sete e della durezza del lavoro:

> *Und mütterlich im stillen Schattenkreise*
> *Quillt laue Milch bereit für Kind und Lamm;*
> *Obst ist nicht weit, der Ebnen reife Speise,*
> *und Honig trieft vom ausgehöhlten Stamm* [1].

Con questi versi, Goethe si inserisce nella lunga tradizione bucolica, che aveva visto i suoi albori nella poesia di Teocrito, per poi essere rifoggiata da Virgilio e consegnata alle letterature moderne, che, nel riprendere la dimensione di una vita idealizzata, semplice e vissuta a contatto con la natura, fanno dell'Arcadia un'Utopia, in cui malinconia e amori non turbano la quiete dei pastori che lì conducono le loro serene esistenze [2]. Da Sannazaro a Tasso, da Milton a Goethe e a Mallarmé il paesaggio campestre continua ad assumere gli inveterati tratti del *locus amoenus*, offrendo lo scenario topico di una vita all'insegna della libertà che, nel dispensare da lavori e preoccupazioni, consente ai pastori di dedicarsi all'amore e alla composizione di poesie e melodie, eseguite ora per il gusto della competizione, ora semplicemente per la gioia del canto [3]. La calma surreale dell'atmosfera che li circonda e il piacere di una condivisione d'intenti diventa così il cuore pulsante di versi che condensano l'essenza stessa della creazione poetica [4].

[1] «Sotto cerchi di ombre silenziose stilla latte materno per bambini e agnelli; la frutta è vicina, il cibo matura in pianura e dalla cavità dei tronchi gronda il miele».

[2] Salvo qualche rara incursione dell'attualità, come nelle ecloghe I e IX di Virgilio: cfr. F. Della Corte, *Le Bucoliche di Virgilio: commentate e tradotte*, Genova 1985, 15 ss.; A. Cucchiarelli, *Publio Virgilio Marone. Le Bucoliche*, Roma 2012, 22 ss.

[3] Vd. Cucchiarelli, *Le Bucoliche* cit., 22-25.

[4] Vd. C. Segal, *Poetry and myth in ancient pastoral. Essays on Theocritus and Virgil*, Princeton 1981, 3-4.

E mentre l'immagine rarefatta della loro vita, così com'è restituita dalla poesia bucolica, esclude la dimensione temporale per sviluppare aspetti convenzionali [5], la durezza e la brutalità di quella realtà vengono volutamente passate sotto silenzio. Del resto, anche all'interno di altri generi letterari, dalla poesia didascalica alla storiografia, la vita reale dei pastori emerge solo di rado, in sporadiche testimonianze, che lasciano aperti ancora molti interrogativi sulle peculiarità distintive di quei gruppi e sull'attività che più li ha caratterizzati, sin dagli albori della società italica: la transumanza. Questa pratica, che consiste nello spostamento – a medio o largo raggio – delle greggi dal piano al monte e viceversa, a seconda delle stagioni, in cerca di pascoli più favorevoli, rappresenta una risposta ingegnosa e millenaria alle peculiarità ambientali e climatiche della penisola [6]. Nata probabilmente in ambito domestico, su scala ridotta, la transumanza subì un'evoluzione significativa a partire dalle guerre sannitiche e in misura ancora maggiore dopo le guerre contro Cartagine, quando venne integrata in un sistema agricolo sempre più ampio, sostenuto dall'estensione dell'*ager publicus* destinato al pascolo e dal massiccio ricorso alla manodopera servile [7]. Nonostante i progressi in ambito archeologico abbiano restituito reperti che permettono di delineare alcuni aspetti materiali della vita dei pastori e di ricostruire, almeno in parte, i tracciati percorsi nei secoli, la scarsità delle fonti scritte rende un'impresa ardua indagare le esistenze, le strutture organizzative e le dinamiche culturali di queste comunità [8].

Varrone è il primo a delineare il fenomeno della transumanza nel secondo libro del *De re rustica*, dedicato all'allevamento del bestiame (*res pecuaria*), e ad

[5] Tali immagini sono portatrici, secondo alcune letture critiche, anche di valenze simboliche: cfr. M. Payne, *Theocritus and the invention of fiction*, Cambridge 2008, 7 ss.; C. Cusset-F. Lévin, *La voix du poète dans le* corpus Theocriteum, in E. Raymond, Vox poetae*: manifestations auctoriales dans l'épopée gréco-latine*, Lyon 2011, 19-32; E. Lelli, *Pastori antichi e moderni. Teocrito e le origini popolari della poesia bucolica*, Hildesheim-Zürich-New York 2019, 13-19; A. Lagioia, *La transumanza nel mondo romano. Paesaggi storici, passaggi letterari e percorsi lessicali*, Milano 2018, XXXI.

[6] Sull'antichità di tale pratica, cfr. E. Gabba, *Sulle strutture agrarie dell'Italia romana fra III e I sec. a.C.*, in E. Gabba-M. Pasquinucci, *Strutture agrarie e allevamento transumante nell'Italia romana (III-I sec. a.C.)*, Pisa 1979, 49: «L'indagine preistorica e archeologica dimostra che la transumanza è un fenomeno prepolitico e antichissimo; essa conobbe una grande espansione proprio nel II sec. a.C. e una trasformazione in senso quasi 'industrializzato', per la nuova, grande disponibilità di terreno pascolativo». Tale osservazione non deve tuttavia indurre alla facile prospettiva storica, in passato piuttosto prevalente, di una sorta di 'determinismo geografico' di tale forma di allevamento, nonché della continuità di essa, a prescindere da fattori economici, politici ed eventi storici, che hanno invece prodotto crisi e fratture, configurando un fenomeno complesso. Cfr., pure, A. Sabattini, *Sulla transumanza in Varrone*, «Athenaeum» 65, 1977, 199 ss.; M. Pasquinucci, *La transumanza nell'Italia romana*, in E. Gabba-M. Pasquinucci, *Strutture agrarie* cit., 87; J.M. Frayn, *Sheep-rearing and the Wool Trade in Italy during the Roman period*, Liverpool 1984, 46; P. Garnsey, *Mountain economies in southern Europe. Thoughts on the early history, continuity and individuality of mediterranean upland pastoralism*, in C.R. Whittaker, *Pastoral economies in classical antiquity*, Cambridge 1988, 204; E. Gabba, *La pastorizia nell'età tardo-imperiale in Italia*, in C.R. Whittaker, *Pastoral Economies* cit., 138; Lagioia, *La transumanza* cit., XXX.

[7] Cfr. A.J. Toynbee, *Hannibal's legacy: the hannibalic war's effects on roman life*, I-II, London 1965; F. Grelle-M. Silvestrini, *La Puglia nel mondo romano. Storia di una periferia. Dalle guerre sannitiche alla guerra sociale*, Bari 2013, 170-200; Lagioia, *La transumanza* cit., XXX.

[8] Per un quadro ampio sulle testimonianze letterarie, storiche ed epigrafiche riguardanti la transumanza, vd. Lagioia, *La transumanza* cit., 5 ss.

attestarne l'influenza sull'agricoltura italica: essa provocò, infatti, la scomparsa del piccolo podere a favore della grande tenuta di proprietà di ricchi aristocratici, che agevolarono l'affermazione dello spostamento stagionale delle greggi in quanto forma di investimento economico immediato e redditizio [9]. Di particolare interesse risulta, nel corso della sua trattazione, la descrizione dei tratti fisici dei pastori, allorché apre uno scorcio su quegli aspetti reputati più idonei per affrontare le fatiche delle migrazioni tra pascoli invernali ed estivi, attraverso luoghi impervi e spesso inaccessibili (*rust.* 2,10,1-3):

> *Ad maiores pecudes aetate superiores, ad minores etiam pueros, utrosque horum firmiores qui in callibus versentur, quam eos qui in fundo cotidie ad villam redeant (itaque in saltibus licet videre* ***iuventutem****, et eam fere* ***armatam****)* […]. *Ita tamen oportet aetate praestare, ut ne propter senectutem minus sustinere possit labores. Neque enim senes neque pueri* ***callium difficultatem ac montium arduitatem atque asperitatem*** *facile ferunt, quod patiendum illis, qui greges secuntur, praesertim armenticios ac caprinos, quibus* ***rupes ac silvae*** *ad pabulandum cordi. Formae hominum legendae ut sint* ***firmae ac veloces****,* ***mobiles, expeditis membris****, qui non solum pecus sequi possint, sed etiam a bestiis ac praedonibus defendere, qui* ***onera extollere*** *in iumenta possint, qui excurrere, qui iaculari* [10].

La minuziosa disamina offerta da Varrone individua le qualità indispensabili per un guardiano delle greggi. Il pastore ideale è preferibilmente giovane e armato (*iuventutem … armatam*), dotato di un corpo robusto e scattante, capace di movimenti rapidi, grazie a un'agilità naturale, resa possibile da articolazioni flessibili e membra leggere (*Formae hominum…firmae ac veloces, mobiles, expeditis membris*). Tali caratteristiche fisiche non sono scelte a caso: rispondono concretamente alle esigenze imposte dalla transumanza, che costringe i pastori a muoversi lungo *calles* faticose e difficilmente percorribili, in territori segnati da asperità e dislivelli. Non è un caso che la terminologia utilizzata da Varrone rimandi esplicitamente alla durezza dell'ambiente montano, attraverso termini che evocano la natura impervia, rocciosa

[9] Cfr. C. Gallini, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari 1970, 25-27; Sabbatini, *Sulla transumanza* cit., 200-201; M. Pasquinucci, *Strutture agrarie e allevamento transumante: Emilio Gabba e l'attualità dei suoi studi storici*, in Ch. Carsana-L. Troiani, *I percorsi di un* Historikos*. In memoria di Emilio Gabba*. Atti del Convegno di Pavia (18-20 settembre 2014), Lomazzo (Co) 2016, 193-194.

[10] «Per il bestiame di taglia maggiore sono necessari pastori più grandi d'età, per il bestiame di taglia inferiore, invece, vanno bene anche dei fanciulli, in entrambi i casi però coloro che trascorrono la loro vita sui sentieri di montagna devono essere più forti di quelli che fanno ritorno ogni giorno nel podere (non a caso nei pascoli montani è possibile vedere uomini giovani e quasi sempre armati) […]. È opportuno che il guardiano del bestiame sia più adulto, ma non tanto da essere impedito, per vecchiaia, dall'affrontare le fatiche con l'adeguata energia. Né i vecchi, né i fanciulli sono in grado di reggere facilmente le asperità dei sentieri, la ripidezza e la durezza dei monti, tutte difficoltà, insomma, che devono affrontare coloro che badano alle greggi, specialmente di bovini e capre, a cui piace inerpicarsi a pascolare sulle rupi e nei boschi. Vanno selezionati, dunque, uomini dal corpo robusto, veloci, energici ed agili, in grado non solo di star dietro al bestiame, ma anche di difenderlo dalle bestie feroci e dai predoni, capaci altresì di caricare gli animai da soma, correre e lanciare il giavellotto».

(*asperitas*) [11] e scoscesa (*arduitas*) [12]. Del resto, è proprio l'asprezza dei percorsi da affrontare che giustifica la necessità di tempre resistenti, plasmate sulle medesime caratteristiche dei luoghi, secondo l'idea etnografica – di ascendenza posidoniana – che i caratteri degli individui siano determinati dalle condizioni naturali di vita, come spiega Cicerone, riprendendone i principi [13]. Se, poi, alla forza e alla rudezza si aggiunge – secondo la visione peripatetica – l'associazione del nomadismo e della vita in ambienti ostili a una fase primitiva dello sviluppo umano, si comprende come i pastori venissero considerati non solo individui vigorosi, in grado di affrontare le fatiche della custodia e della difesa del bestiame dalle fiere e dai predoni, ma anche figure marginali, quasi selvagge, la cui esistenza si svolgeva ai limiti della civiltà [14]. La loro capacità di resistere e di muoversi agilmente in territori ostili li rendeva essenziali, ma al tempo stesso li collocava simbolicamente in una zona sospesa tra natura e cultura, tra necessità economica e alterità antropologica.

Dal passo varroniano emerge con chiarezza, dunque, un profilo ben definito di *pastor*, in termini di prestanza fisica e brutalità, che veniva ricercato per lo più tra la copiosa popolazione di schiavi. La loro manodopera veniva sfruttata, infatti, dall'aristocrazia fondiaria del sud nei grandi latifondi che trasformarono le campagne dell'Apulia – soprattutto a partire dal periodo post-annibalico – in un immenso pascolo, sbocco invernale per la pastura estiva dalle regioni appenniniche dell'Italia centrale [15]. Nell'immaginario collettivo il pastore non era una figura poetica quanto un essere quasi primitivo e selvaggio, più prossimo agli animali che custodiva che alla comunità umana. Questa percezione si accentuò ulteriormente anche in ragione di specifiche dinamiche economiche e sociali. Da un lato, la condizione liminale dei pastori, unita alla vita nomade che li costringeva ai confini degli insediamenti abitati, li rendeva estranei al modello ideale della civiltà agricola stabile, ordinata e fondata sul radicamento al territorio. Dall'altra, la loro origine servile e la necessità, spesso inevitabile, di armarli per la difesa del bestiame alimentavano sospetti e timori. Ben lontani dalle figure idealizzate della tradizione bucolica, i pastori reali suscitavano

[11] Cfr. Liv. 30,33,9; Colum. 2,2,1; Plin. *nat.* 5,70.

[12] Cfr. Hor. *carm.* 1,29,12; Ov. *met.* 1,316; Tac. *ann.* 12,33.

[13] Cic. *leg. agr.* 2,95 *non ingenerantur hominibus mores tam a stirpe generis ac seminis quam ex iis rebus, quae ab ipsa natura nobis ad vitae consuetudinem suppeditantur, quibus alimur et vivimus.* Per una panoramica sull'acquisizione dell'etnografia posidoniana a Roma, cfr. K.E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung*, 1, Wiesbaden 1972, 261-65; F. Stok, *Paradigmi dell'etnografia antica*, «Il piccolo Hans» 78, 1993, 74-96; Id., *Gli altri popoli visti da Roma. Cultura ed etnografia nel mondo antico*, «Euphrosyne» 27, 1999, 262 ss.

[14] Cfr. Arist. *Pol.* 1256a. Sulla topica relativa al nomadismo delle società pastorali, cfr. A. Giardina, *Uomini e spazi aperti*, in E. Gabba-A. Schiavone, *Storia di Roma 4. Caratteri e morfologie*, Torino 1989, 74-77; G. Volpe, *Forme di integrazione-scontro tra pastori-briganti e agricoltori in Italia centro-meridionale in età romana*, «Boletín Arkeolan» 15, 2007-2008, 17; Lagioia, *La transumanza* cit., VIII-IX. Una medesima condizione liminale si può riconoscere nella descrizione riservata a Caco in Verg. *Aen.* 8,190sgg. e Prop. 4,9,1-14.

[15] Spinta da interessi economici, l'aristocrazia latifondista locale aveva disgregato la piccola proprietà contadina a vantaggio del più redditizio allevamento degli ovini e della produzione di lana: cfr. Sabattini, *Sulla transumanza* cit., 201-202; Giardina, *Uomini e spazi aperti* cit., 82.

inquietudine. Agli occhi della società urbana e dei ceti agricoli stanziali essi incarnavano una minaccia latente, che si muoveva ai margini del consorzio civile.

Abituali, infatti, erano le *controversiae* che insorgevano tra contadini e pastori transumanti, per i danni prodotti sui campi coltivati dal loro passaggio con migliaia di ovini al seguito [16], come attestato da Cicerone, che ricorda il contrasto tra i fattori di Cluenzio e un gruppo di pastori che passava con le greggi per le *calles*, nei pressi di Larino [17]. Già le Leggi delle XII Tavole, del resto, erano intervenute sulla questione, comminando pene durissime a chi avesse danneggiato le messi [18], a testimonianza dell'esistenza di profonde e inveterate tensioni tra agricoltori e pastori, che ulteriori interventi legislativi cercheranno di arginare anche nelle età successive, mettendo in campo azioni coercitive e risarcitorie, ma per nulla risolutive [19].

Se la natura di tali *controversiae* si legava a un ambito per lo più privato o localistico, decisamente più grave, tanto da toccare gli interessi dello Stato, appare la circostanza che vede i pastori artefici di una pericolosa *coniuratio*, come quella verificatasi in Apulia, nel 185-184 a.C., di cui dà notizia Livio (39,29,8-9):

> *Magnus* ***motus servilis*** *eo anno in Apulia fuit. Tarentum provinciam L. Postumius praetor habebat. Is* ***de pastorum coniuratione****, qui vias* ***latrociniis*** *pascuaque publica infesta habuerant, quaestionem severe exercuit. Ad septem milia hominum condemnavit; multi inde fugerunt, de multis sumptum est supplicium* [20].

[16] Sull'argomento, vd. Volpe, *Forme di integrazione-scontro* cit., 11-24.

[17] Cic. *Cluent.* 161. Una delle testimonianze più antiche della contrapposizione tra agricoltori e pastori si trova nell'elogio di Polla: *Inscr. mill. Popil.* (*CIL* X 6950 = *CIL* I2 638 = *ILS* 23 = *ILLRP* 454). Per ulteriori attestazioni, cfr. Pasquinucci, *La transumanza nell'Italia romana*, in Gabba- Pasquinucci, *Strutture agrarie* cit., 107, n. 66; Lagioia, *La transumanza* cit., 7-13.

[18] *Lex XII tab*. 8, 9 (Plin. *nat.* 18,20). Tali pene sono richiamate anche in Ulp. *dig.* 19,5,14,3 (Ulp. 41 *ad Sab.*).

[19] Si pensi all'epigrafe della prima età imperiale *Inscr. Ephem. epigr.* VIII/1 p. 34 n. 139, ed. M. Buonocore, *Supplementa Italica* n.s. 4, 1988. Cfr. Pasquinucci, *Strutture agrarie e allevamento transumante* cit., 178 n. 227; E. Lo Cascio, *I* greges oviarici *dell'iscrizione di Sepino (*CIL *IX,2438) e la transumanza in età imperiale*, in *Scritti offerti a Ettore Paratore ottuagenario*, «Abruzzo. Rivista dell'Istituto di Studi abruzzesi» 23-28, 1985-1990, I, 557-569 (poi in *Il* princeps *e il suo impero. Studi di storia amministrativa e finanziaria romana*, Bari 2000, 151-161); M. Corbier, *La transhumance entre le Samnium et l'Apulie: continuités entre l'époque républicaine et l'époque impériale*, in *La romanisation du Samnium aux IIe et Ier siècles av. J.-C.*, Napoli 1991, 164; M.M. Aromatario, *Transumanza e civiltà sannitica*, in *Civiltà della transumanza: Giornata di Studi*. Atti (Castel del Monte, 4 agosto 1990), L'Aquila 1992, 50-52; L. Chioffi, Caro*: il mercato della carne nell'Occidente romano. Riflessi epigrafici ed iconografici*, Roma 1999, 70; Lagioia, *La transumanza* cit., 30-40. Il problema della difficile convivenza fra pastori e contadini si riproporrà costantemente, fino al Medioevo e all'età moderna, come si evince, ad esempio, dagli interventi normativi normanni e svevi, sempre relativi alla regolamentazione delle migrazioni armentizie nel Meridione italico, su cui vd. il contributo di A. Lagioia in questo stesso volume.

[20] «Un esteso movimento di ribellione servile si verificò quell'anno in Apulia. Lucio Postumio ricopriva la carica di pretore nella provincia di Taranto. Questi affrontò con misure severe il problema riguardante l'insorgere di azioni sovversive di pastori, i quali con le loro scorribande criminose avevano reso insidiose le strade e i pascoli pubblici. Fece condannare circa settemila uomini; molti di loro si diedero alla fuga, molti invece furono condannati a morte».

Il contesto in cui il Patavino inquadra la faccenda relativa alla *pastorum coniuratio* è quello di un esteso *motus servilis*, che aveva manifestato alcune avvisaglie già nel 196 a.C. in Etruria, con una *servorum coniuratio* repressa dal pretore Marco Acilio Glabrione, come testimoniato in Liv. 33,36,1-3, e che avrebbe visto, dopo i fatti dell'Apulia, una recrudescenza in Sicilia, tra il 135 e il 132 a.C., per poi espandersi pericolosamente nella penisola italica sotto la guida di Spartaco, tra il 73 e il 71 a.C. [21]. Protagonisti della temibile *coniuratio*, nel 185-184 a.C., sono proprio i *pastores*, schiavi addetti alla sorveglianza delle greggi, le cui azioni criminose sono contrastate dal pretore Postumio con drastiche misure punitive che, nonostante la fuga di molti, portano alla condanna a morte di quasi settemila uomini.

La tipologia criminale messa in atto dai pastori, tale da rendere pericoloso il passaggio a quanti transitavano per le strade e nelle zone dedicate alla pastura (*qui vias* ***latrociniis*** *pascuaque publica infesta habuerant*), viene descritta da Livio come *latrocinium*, termine interpretato dagli studiosi moderni in modo alquanto riduttivo come dannosa azione di brigantaggio basata sulla razzia, a scapito dei viandanti [22] e, paradossalmente, persino degli stessi pastori [23]. Un'interpretazione, questa, probabilmente condizionata dalla testimonianza di Diodoro Siculo [24] riguardo alle razzie compiute dai servi-pastori della Sicilia, nel II sec. a.C., spesso con il tacito consenso dei loro padroni, i quali così eludevano l'obbligo di provvedere al loro sostentamento. Tuttavia, tale lettura non rende pienamente conto della gamma semantica complessiva del termine latino. Si pone l'accento, infatti, esclusivamente sulla dimensione delinquenziale del *latrocinium*, insita in una delle sue accezioni e destinata a divenire prevalente nelle fonti successive a Livio, nonché nella letteratura giuridica

[21] Vd. M. Capozza, *Movimenti servili nel mondo romano in età repubblicana*, I, Roma 1966, 145.

[22] Cfr. J. Burian, Latrones. *Ein Begriff in römischen literarischen und juristischen Quellen*, «Eirene» 21, 1984, 17-23; A. Russi, *I pastori e l'esposizione degli infanti nella tarda legislazione imperiale e nei documenti epigrafici*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité», 98/2, 1986, 855-872; Volpe, *Forme di integrazione-scontro* cit., 17-18. Un tentativo di storicizzare la valenza di *latrocinium* è condotto da A. Milan, *Ricerche sul* latrocinium *in Livio, I:* latro *nelle fonti preaugustee*, «Atti dell'Ist. Veneto di Scienze, Lett. ed Arti. Classe di Scienze Mor., Lett. ed Arti» 138, 1980, 171-197, che sottolinea come il moderno concetto di brigantaggio, che spesso viene associato, abbia una corrispondenza molto approssimativa con il *latrocinium* d'età repubblicana e augustea. Una prospettiva più ampia è avanzata da M.J. Hidalgo de la Vega, *The flight of slaves and bands of* latrones *in Apuleius*, in A. Serghidou, *Fear of slaves, fear of enslavement in the ancient Mediterranean. Discourse, representations, practices* (Rethymnon, 4-7 november 2004), Besançon 2007, 325-337; J. Annequin, Fugitivi, latrones, cimarrones. *Quelques réflexions sur les espaces du refus et de la résistance*, «Studia historica. Historia antigua» 25, 2007, 45-55; M.F. Petraccia, Latrones-pastores *della Roma delle origini*, in N. Cusumano-D. Motta, Xenia*. Studi in onore di Lia Marino*, Caltanissetta-Roma 2013, 55-64.

[23] Si esprime in tal senso Capozza, *Movimenti servili* cit., 153-159.

[24] Diodoro parla delle guerre servili nei libri 34-36, che non si sono conservati, ma in parte riassunti e parafrasati in epoca bizantina da Fozio (cfr., *e.g.*, Diod. 34/35,2,33 = Ph. *Exc.* 2,33 Walton). Sulla testimonianza diodorea si sofferma M. Capozza, *Il brigantaggio nelle fonti della prima rivolta servile siciliana*, «Atti dell'Ist. Veneto di Scienze, Lett. ed Arti. Classe di Scienze Mor., Lett. ed Arti» 133, 1975, 27-40 e A. Angius, *Le rivolte degli schiavi in Sicilia*, Roma 2020, 18-27. Sul banditismo sociale testimoniato da Diodoro, cfr. J.C. Dumont, Servus: *Rome et l'esclavage sous la République*, Rome 1987, 190 ss.; Annequin, Fugitivi, latrones, cimarrones cit., 47-48.

di età imperiale [25]. Viene, invece, relegata in secondo piano la valenza politico-sociale di ribellione implicita nel termine, secondo una prospettiva semantica più coerente con il significato che Livio intende attribuire alla narrazione.

Già Varrone [26] nell'indagare l'etimologia di *latro*, di cui *latrocinium* è derivato, ne evidenzia la complessa evoluzione semantica, motivandola con molteplici possibilità di genesi: ora mettendola in rapporto a *latus*, ad indicare gli sgherri, che stazionavano a fianco del re, armati di spada; ora al greco *λάτρον* (compenso), a significare i soldati mercenari; ora a *lateo* per denotare l'azione dei banditi, armati di spada come i soldati, ma che tendono agguati di nascosto; etimologia, questa, che avrebbe influito sull'affermazione, nel latino popolare, del senso di ladro [27]. Tra le diverse ipotesi avanzate da Varrone, è riconosciuta corretta dalla pratica etimologica moderna quella di *latro* come prestito dal greco [28]. Su tale base, il naturale processo di distorsione di un termine allogeno e dal significato potenzialmente negativo avrà agevolato, con ogni probabilità, l'evoluzione semantica di *latro* da soldato prezzolato ad assassino e sicario a fini politici, come attestato nelle testimonianze di età repubblicana e augustea [29]. Il suo derivato *latrocinium*, pertanto, sta a indicare lo scontro senza regole, la guerra empia, le azioni contro la *fides*, l'ostilità nei confronti dell'ordine costituito e l'insurrezione armata [30]: in questo spettro di significati, l'aspetto predatorio rimane sullo sfondo, come una delle componenti che accompagna le manifestazioni di violenza. Dai *latrocinia* di Verre, le cui spoliazioni sono furti che attentano non solo al diritto di proprietà, ma si configurano anche come azioni sacrileghe [31], a quelli di Catilina e dei suoi, il cui progetto sovversivo è un *latrocinium*, in quanto forma di *bellum impium*, per lo scellerato tentativo di sovvertire la *res publica* [32], fino ai *latrocinia* di Clodio, il nemico dello Stato, che incita alla guerriglia urbana con servi e

[25] Sulla connessione *pastores-latrones* che si afferma nella legislazione tardoantica, cfr. Burian, Latrones. *Ein Begriff* cit., 17-23; Russi, *I pastori e l'esposizione* cit., 857; Giardina, *Uomini e spazi aperti* cit., 83-84; G. Volpe, *Contadini, pastori e mercanti nell'Apulia tardoantica*, Bari 1996, 276-280; Volpe, *Forme di integrazione-scontro tra pastori-briganti* cit., 14; Lagioia, *La transumanza* cit., 48-49.

[26] Varro *ling.* 7,52 *In Cornicula <ria>: 'Qui regi latrocinatus decem annos Demetrio'. Latrones dicti ab latere, qui circum latera erant regi atque ad latera habebant ferrum, quos postea a stipatione stipatores appellarunt, et qui conducebantur: ea enim merces graece dicitur λάτρον. Ab eo veteres poetae nonnunquam milites appellant latrones. <Nunc vero praedones dicuntur latrones> quod item ut milites <sunt> cum ferro, aut quod latent ad insidias faciendas.*

[27] Su questa ipotesi, cfr. *s.v. latro*, A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1979[4] (ed. or. Paris 1932), 343-344.

[28] Il medesimo percorso semantico è tracciato da Festo (*s.v. latrones*, p. 105 L) e da Isidoro di Siviglia (*orig.* 10,159), mentre Servio (*ad* Verg. *Aen.* 12,7) avanza delle perplessità riguardo a una genesi da *latus*, obiettando che avrebbe dovuto dare **latero* e non *latro.* Ormai è accettata la derivazione di *latro* dal greco λάτρον: cfr. M. Steinmayr, *Sviluppi semantici della base 'latro' in Grecia e a Roma*, «Atti e memorie dell'Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere di Verona» 82, 1957, 151 n. 1; Milan, *Ricerche sul* latrocinium *in Livio* cit., 171-197; Petraccia, Latrones-pastores cit., 55.

[29] Vd. Milan, *Ricerche sul* latrocinium *in Livio* cit., 179-180.

[30] Cfr., *s.v. latrocinium*, *OLD*[2], § 2.

[31] Cfr. Cic. *Verr.* II,1,57; II,1,152.

[32] Cic. *Catil.* 1,23; 1,27; 3,17.

latrones e si appropria impunemente dei beni dei *boni*[33]. In tutti questi casi il termine *latrocinium* ricorre per designare un'azione violenta, che si configura come minaccia diretta all'*imperium* di Roma. L'omicidio, la rapina e la distruzione possono essere strumenti, ma il nucleo semantico resta la sfida all'autorità e alla legalità.

Anche Livio si inscrive in tale percorso semantico e conferisce a *latrocinium* il carattere dell'incursione, con aggressioni unite a scorrerie, sottolineandone la distanza dalle forme di una guerra regolare, per la mancanza di schiere ordinate e una tempistica cadenzata, *e.g.*, nel contrastato rapporto tra Veienti e Romani in assenza di *pax* e pure di *bellum*[34]. Gli conferisce anche il valore della guerriglia, intesa quale forma di resistenza estrema, fatta da imboscate e opposizione armata, come quella messa in atto dalle popolazioni barbare delle Alpi per contrastare, col favore delle asperità dei luoghi, il passaggio di Annibale[35]. Lo investe perfino della negatività della perfidia dei Cartaginesi, per stigmatizzare la modalità scorretta con cui questi e i loro alleati conducono le ostilità contro i Romani[36], affidando al contesto, poi, il compito di definirne di volta in volta la peculiarità semantica.

Nella narrazione liviana (Liv. 39,29,8-9) della *pastorum coniuratio*, in particolare, è l'accostamento di *latrocinium* ai vocaboli *motus* e *coniuratio* a disambiguarne il senso, in una successione terminologica tutt'altro che casuale: *motus* indica in senso ampio uno stato di agitazione e disordine sociale[37]; *coniuratio* ne esplicita la natura organizzata e sovversiva, alludendo a un patto segreto volto a destabilizzare l'ordine costituito; *latrocinium*, infine, definisce la modalità con cui tale minaccia si concretizza, ossia mediante azioni violente e irregolari, assimilabili a forme di guerriglia. In questo contesto, dunque, *latrocinium* non si riferisce semplicemente a episodi di banditismo, ma viene caricato da Livio di un significato politico, indicativo di un attacco armato contro l'autorità romana, condotto al di fuori delle regole del *bellum iustum*[38]. È il termine *coniuratio*, in particolare, a conferire struttura e coerenza a tali azioni, trasformandole, nella prospettiva di Livio, in un movimento dichiaratamente antiromano, volto a minare alle fondamenta la stabilità politica e sociale[39]. Proprio per questo, la repressione adottata dal pretore si configura come necessaria e legittima.

La parola-chiave, che meglio incarna il senso di minaccia estrema associato ai disordini che sconvolsero l'Apulia in quel torno di anni, culminando in veri e propri attacchi armati, è senza dubbio *coniuratio*, un vocabolo particolarmente denso, se paragonato alla gamma dei suoi sinonimi (*consensio*, *coitio*, *conspiratio*): a distinguerlo, infatti, è l'idea di un vincolo solido e irrevocabile, sancito da un giuramento

[33] Cic. *dom.* 53; *Pis.* 30; *Cael.* 78.

[34] Cfr. Liv. 2,48,5-6, ma anche 3,61,13; 8,34,10; 23,42,10.

[35] Liv. 21,35,2.

[36] Liv. 29,6,2; 33,29,2-6; 35,7,7; 38,46,6.

[37] Cfr., *s.v. motus*, *TLL* VIII, 1536-1526.

[38] Cfr. Liv. 29,6,2 *Latrociniis magis quam iusto bello in Bruttiis gerebantur res.*

[39] Sul legame tra *latrocinium* e *coniuratio*, cfr. W. Hoben, *Terminologische Studien zu den Sklavenerhebungen der römischen Republik*, Wiesbaden 1978, 13-19.

solenne, come suggerisce l'etimologia stessa da *cum* + *iurare* [40]. Il termine evoca, dunque, non un'aggregazione momentanea, ma un'alleanza stabile, fondata su un patto vincolante, orientato esclusivamente al compimento di azioni illecite, sovversive e dannose nei confronti di individui o dello Stato [41].

Sempre allo stesso vocabolo Livio ricorre quando, pochi capitoli dopo, riprende la notizia delle rivolte dei pastori (*pastorum coniurationes*), questa volta adoperando il plurale per evidenziare il ripetersi del fenomeno, e rimarca la diligenza con cui Postumio aveva riaffermato il diritto di Roma sui ribelli (*vindicavit*). Nell'occasione, vi giustappone anche un'altra vicenda altrettanto critica, che aveva impegnato il pretore nello stesso periodo, la *quaestio de Bacchanalibus* (Liv. 39,41,6):

> *Et L. Postumius praetor, cui Tarentum provincia evenerat,* ***magnas pastorum coniurationes vindicavit*** *et reliquias* ***Bacchanalium quaestionis*** *cum cura exsecutus est* [42].

Molto si è discusso sull'opportunità dell'accostamento liviano delle due vicende, frutto probabilmente della contaminazione di fonti diverse, Valerio Anziate e Claudio Quadrigario, che potrebbe aver determinato la sovrapposizione della questione inerente i *pastores*-schiavi con quella dei βουκόλοι dionisiaci. Tale denominazione indicava, infatti, nelle associazioni iniziatiche un grado particolare dei seguaci del dio [43]. Al di là dell'effettiva autonomia o della possibile contaminazione tra i due episodi, è legittimo intravvedere, nel resoconto liviano, un filo logico unitario che collega la repressione delle *coniurationes* dei pastori in Apulia, da un lato, e l'annientamento delle congregazioni bacchiche, dall'altro. A suggerire questa connessione è innanzitutto l'impiego del medesimo termine, *coniuratio*, per designare anche le azioni criminose attribuite agli adepti del culto dionisiaco, azioni che suscitano forte inquietudine all'interno del Senato e motivano un'azione repressiva altrettanto dura (Liv. 39,8,1; 39,14,4):

> *Insequens annus Sp. Postumium Albinum et Q. Marcium Philippum consules ab exercituum bellorumque et provinciarum cura ad intestinae* ***coniurationis*** *vindictam avertit.*
> […]
> *Patres pavor ingens cepit cum publico nomine, ne quid eae* ***coniurationes*** *coetusque nocturni fraudis occultae aut periculi importarent, tum privatim suorum cuiusque vicem, ne quis adfinis ei noxae esset* [44].

[40] Cfr., *s.v. ius*, Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique* cit., 329.

[41] Cfr. Don. *ad* Ter. *Hec.* 198,6 *consensio bonae rei est, coniuratio malae*; Schol. Hor. *carm.* 1,15,7 *inter coniurare et conspirare hoc interest quod conspirare interdum bonorum est, malorum coniurare*. Sulla valenza politica del termine, vd. J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la républiqu*e, Paris 1972[2], 95-97.

[42] «Il pretore Lucio Postumio, a cui era stata assegnata la provincia di Taranto, debellò le numerose rivolte di pastori e portò a termine l'istruttoria sui Baccanali».

[43] Sulla controversa discussione a riguardo, cfr. Capozza, *Movimenti servili* cit., 150-151; Gallini, *Protesta e integrazione* cit., 41-42; Lagioia, *La transumanza* cit., 35-36.

[44] «L'anno dopo, i consoli Spurio Postumio Albino e Quinto Marcio Filippo furono distolti dal comando degli eserciti e dalla gestione di guerre e provincie perché impegnati a reprimere una rivolta

A essere sottolineata in modo incisivo da Livio, nel corso del lungo resoconto dedicato alle fasi dell'intervento punitivo del Senato (Liv. 39,8-19), è la pericolosità sociale dei Baccanali, così da rendere più evidente la gravità della situazione e giustificare l'insorgere di un motivato timore nei vertici del potere. I *crimina* imputati agli adepti al culto vengono configurati come atti immorali e disonorevoli (*stuprum*, *facinus*, *flagitium*) [45], episodi di violenza sociale (*caedes*, *incendium*) [46] e pratiche fraudolente (*dolum, fraus occulta/nocturna*, *falsa signa testamentaque*) [47]. La gravità di tali comportamenti, la cui diffusione aveva ormai oltrepassato i confini del privato, risulta accentuata proprio dal loro sconfinamento nella sfera pubblica, fino a configurarsi come un complesso di azioni finalizzato a colpire la sovranità stessa della *res publica* (Liv. 39,16,3):

> *Crescit et serpit cotidie malum: iam maius est quam ut capere id privata fortuna possit, ad summam rem publicam spectat* [48].

Si può ragionevolmente presumere che l'accostamento liviano delle due *quaestiones*, reso esplicito dall'uso dello stesso termine *coniuratio* per denotarle, voglia riflettere una reale prossimità dei due fenomeni, i cui *crimina* – pur nella loro diversità – erano percepiti ugualmente destabilizzanti per lo Stato. Se, poi, diamo credito all'ipotesi che la larga adesione ai culti bacchici – che comprendeva schiavi, cittadini di varia estrazione e provinciali – vada inserita nell'alveo di un più ampio clima di disagio sociale che attraversava l'Italia nel periodo successivo alle guerre puniche [49],

interna […]. I senatori erano molto preoccupati, sia dal punto di vista dell'interesse pubblico, che quelle attività sovversive e quelle aggregazioni notturne non avessero a indurre alla organizzazione di pericolose azioni criminali, sia da un punto di vista meramente personale, per i familiari di ognuno, che non ce ne fossero di implicati in quel misfatto».

[45] *Stuprum*: Liv. 39,8,8; 39,10,6; 39,13,13; 39,14,8; 39,18,4; 39,13,14; *facinus*: Liv. 39,13,10; 39,13,11; 39,13,13; 39,16,1; 39,16,3; 39,17,7; *flagitium* 39,13,10; 39,14,8; 39,17,7.

[46] *Caedes*: Liv. 39,8,8; 39,18,4; *incendium*: Liv. 39,14,10.

[47] *Dolum*: Liv. 39,8,8; *fraus occulta/nocturna*: Liv. 39,14,4; 39,18,4; *falsa signa testamentaque*: Liv. 39,8,7; 39,18,4.

[48] «Questo male cresce e serpeggia ovunque, di giorno in giorno: è ormai troppo vasto per poter essere contenuto all'interno degli interessi privati, punta ormai direttamente alla sovranità dello Stato». Nell'ampia bibliografia sulla diffusione e repressione dei culti bacchici, cfr., in particolare, K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, 270-272; R. Turcan, *Religion et politique dans l'affaire des Bacchanales. A propos d'un livre récent*, «RHR» 91, 1972, 3-28; J.A. North, *Religious toleration in republican Rome*, « PCPhS» n.s. 25, 1979, 85-103; J.M. Pailler, *Caton et les Bacchanales*: *séduction et ténagité d'un mirage historique*, «PBSR» 54, 1986, 29-39; Id., *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition*, Rome 1988, 247 ss.; D. Foraboschi, *La rivolta di Spartaco*, in A. Momigliano-A.Schiavone, *Storia di Roma. 2. L'impero mediterraneo*, Torino 1990, 719-720; S.A. Takács, *Politics and religion in the Bacchanalian affair of the 186 B.C.E.*, «HSPh» 100, 2000, 301-310; A. Gallo, Senatus consulta *ed* edicta de Bacchanalibus*: documentazione epigrafica e tradizione liviana*, BStudLat 47, 2017, 519-540; C. Minasola, *La repressione dei* Collegia Bacchanalia *tra fonti epigrafiche e racconto liviano*, «SDHI» 86, 2020, 167-189.

[49] È quanto proposto da Gallini (*Protesta e integrazione* cit., 35-38; 43-45), che considera i Baccanali espressione della ribellione dei ceti emarginati, una ribellione che pur non avendo un progetto definito, mirava al sovvertimento delle strutture tradizionali di tipo politico-sociale. Turcan (*Religion et politique* cit., 3 ss.) appare invece molto critico verso l'impostazione della Gallini. Sui malesseri sociali nell'Italia

si potrebbe riconoscere in quello stesso disagio la matrice comune anche delle azioni sovversive dei servi-pastori, costretti a vivere in aree marginali e inospitali, privi di diritti e di adeguati mezzi di sostentamento. Considerato, inoltre, che proprio l'Apulia era uno dei territori in cui il culto dionisiaco era più profondamente radicato, come dimostrato dalle reiterate azioni punitive da parte delle autorità, nel corso del 184, del 182 e del 181 a.C. [50], non andrebbe esclusa l'eventualità che le rivolte dei pastori abbiano attratto o incluso anche gruppi di adepti al culto di Bacco [51].

Pur senza indulgere in speculazioni eccessive, è evidente che le *pastorum coniurationes*, perpetrate attraverso *latrocinia*, fossero espressione di una resistenza armata all'ordine pubblico e al sistema della dominazione romana. Lo confermano le valenze semantiche dei termini adoperati dallo storico patavino che, sebbene non elabori una riflessione esplicita di carattere sociale, lascia comunque trasparire l'intensa preoccupazione che tali eventi suscitarono all'interno dell'*élite* di potere, determinando una reazione repressiva tanto rapida quanto severa. Quelle agitazioni, del resto, non furono episodi isolati né circoscritti nel tempo. Al contrario, continuarono a riaffiorare in diverse forme, fino a confluire nella grande ribellione guidata da Spartaco, dal 73 al 71 a.C. e, nonostante il massiccio impiego di forze militari volto a soffocarle, non vennero mai completamente estinte, poiché il malessere profondo che le alimentava rimase latente e sempre pronto a riemergere. Un esempio significativo si riscontra nella congiura di Catilina: come ricorda Cicerone, il catilinario Marco Cepario fu accusato di voler fomentare la rivolta tra i *pastores* dell'Apulia, per poi coinvolgerli nel progetto eversivo [52]. Arrestato prima che potesse attuare il piano, fu infine, condannato a morte (Cic. *Catil.* 3,14):

> *atque idem hoc decretum est* […] *in M. Ceparium cui* ***ad sollicitandos pastores Apuliam attributam esse erat indicatum*** [53].

Fu proprio il rischio costituito dalla massiccia presenza di schiavi tra i guardiani delle greggi a indurre Manio Aquilio, governatore della Sicilia, a vietare loro di portare armi, dopo la repressione della seconda guerra servile. Si temeva, infatti, che i pastori potessero essere facilmente cooptati da sobillatori, intenzionati a sfruttarne il risentimento per trascinarli in nuove rivolte. Il divieto fu mantenuto anche dai suoi successori, al punto che Lucio Domizio arrivò a infliggere la crocifissione a un pastore colpevole di aver utilizzato uno spiedo da caccia (*venabulum*) per abbattere un cinghiale, sebbene l'animale fosse stato destinato in dono allo stesso Domizio:

del II sec. a.C., cfr. anche U. Laffi, *Il sistema di alleanze italico*, in Momigliano-Schiavone, *Storia di Roma* cit., 289-290.

[50] Cfr. Liv. 39,41,6-7; 40,19,9-10.

[51] Vd. Gallini, *Protesta e integrazione* cit., 40-42.

[52] La notizia è riportata anche da Sallustio: *Catil.* 46,3 *Igitur confirmato animo vocari ad sese iubet Lentulum, Cethegum* […] *Caeparium Terracinensem, qui in Apuliam ad concitanda servitia proficisci parabat.*

[53] «Lo stesso decreto è emesso [...] nei confronti di Marco Cepario, accusato di aver ricevuto l'incarico di sobillare alla rivolta i pastori dell'Apulia».

un gesto ricordato da Cicerone, che ne sottolinea la severità esemplare [54]. Epigoni di quei movimenti insurrezionali dovette incontrare ancora Caio Ottavio, padre di Ottaviano, che – in viaggio verso la provincia di Macedonia – si trovò ad affrontare bande armate, che avevano preso il controllo della regione di Turi, retaggi dei gruppi rivoltosi che avevano militato nelle file di Spartaco e di Catilina, come racconta Svetonio [55]. Cesare, dal canto suo, cercò di arginare la possibilità di ulteriori sommosse, riducendo il numero degli schiavi tra i pastori e stabilendo che almeno un terzo di loro, alle dipendenze di allevatori di bestiame, fosse di condizione libera [56].

Sebbene composti da gruppi eterogenei – schiavi, emarginati, rifugiati, rivoltosi e fuggitivi di ogni genere –, i movimenti di ribellione che attraversarono il II e il I secolo a.C. sembrano comporre un insieme vasto ma coerente, tenuto insieme da un tratto comune: il rifiuto radicale di un'esistenza umile, servile e marginalizzata. Sarà proprio questo rifiuto ad animare anche il *latro* descritto da Apuleio (*met.* 8,17), figura letteraria che, nella finzione del romanzo, assume tratti che ammiccano chiaramente al mondo della rivolta [57]. Costui, infatti, incarna il modello del pastore ribelle: vive in terre remote e inospitali, si sposta armato, come se fosse in perenne assetto di guerra [58], e condivide con i protagonisti delle insurrezioni reali una condizione liminale e antagonista rispetto alla società 'civilizzata'. Tuttavia, Apuleio ribalta le attese del lettore: quel *latro*, invece di attaccare, viene brutalmente assalito, insieme ai suoi compagni, proprio da contadini armati, mossi dal timore di una sua aggressione. In quella scena di violenza paradossale, il pastore-brigante, ferito e impotente, si trasforma in un emblema patetico e tragico di un malcontento endemico, inascoltato e mai pienamente sopito [59]. Un malessere profondo segnato da una costante opposizione all'ordine costituito, che continuerà a serpeggiare, irrisolto, anche nell'apparente stabilità dell'impero.

[54] Cic. *Verr.* II,5,3,7. L'episodio è ricordato anche in Val. Max. 6,3,5 e Quint. *inst.* 4,2,17. Sull'argomento, cfr. Angius, *Le rivolte degli schiavi* cit., 49. Benché esuli dagli ambiti cronologici della presente indagine, è da segnalare che il divieto a viaggiare armati per i pastori transumanti, come anche quella dell'uso di cavalli sulle vie di transito armentizie, si ripresenta come una costante nelle disposizioni normative tardoantiche, a riprova della minaccia rappresentata da essi e dell'esigenza di limitarne il più possibile il rischio eversivo.

[55] Svet. *Aug.* 3,1 *Ex praetura Macedoniam sortitus fugitivos, residuam Spartaci et Catilinae manum, Thurin*[*g*]*um agrum tenentis, in itinere delevit, negotio sibi in senatu extra ordinem dato.* Cfr. Annequin, Fugitivi, latrones, cimarrones cit., 48.

[56] Svet. *Caes.* 42,1 *sanxit, ne* […] *ii, qui pecuariam facerent, minus tertia parte puberum ingenuorum inter pastores haberent*.

[57] Sulla presenza di tali tematiche nel romanzo, cfr. Annequin, Fugitivi, latrones, cimarrones cit., 53-54.

[58] Apul. *met.* 8,16 *Nam et illi pastores qui nos agebant in speciem proelii manus obarmaverant: hic lanceam, ille venabulum, alius gerebat spicula, fustem alius, sed et saxa, quae salebrosa semita largiter subministrabat.*

[59] Apul. *met.* 8,18 *Quid miseros homines et laboriosos viatores tam crudelibus animis invaditis atque obteritis? Quas praedas munitis? Quae damna vindicatis? At non speluncas ferarum vel cautes incolitis barbarorum, ut humano sanguine profuso gaudeatis.*

Abstract
The paper focuses on the pastorum coniuratio *that took place in Apulia in 185-184 BC. Livy reports this episode (Liv. 39,29,8-9) and highlights the danger of a rebellion (*motus*), within a subversive project (*coniuratio*), which manifests itself through pernicious guerrilla tactics (*latrocinia*), as shown by the analysis of the words used. A few chapters later (Liv. 39,41,6), Livy returns again to mention the* pastorum coniuratio*, together with the* quaestio de Bacchanalibus*: the use of the same lexicon suggests that a real closeness between the two phenomena was felt. They arose within the social unrest that swept through central and southern Italy during the 2nd century BC. Although they involved heterogeneous social groups, these rebellious movements should be considered part of a vast but fundamentally unitary whole.*

Key-words: latrocinium, coniuratio, *shepherds*, *slaves*, *rebellion*.

e-mail: antonella.tedeschi@unifg.it

Invigilata Lucernis
47, 2025, 99-114

Graziana BRESCIA
(Bari)

Le donne dei pastori transumanti: tra marginalità e inversione delle norme culturali (Varro rust. *2,10)*

Nel panorama culturale romano, il mondo dei pastori emerge come uno spazio densamente stratificato, in cui la realtà rurale si intreccia con costruzioni ideologiche, modelli sociali e rappresentazioni di genere. Muovendo da questa intersezione, il presente contributo si propone di analizzare la pratica della transumanza e il ruolo assegnato alle donne all'interno di questo universo, così come emergono dalle fonti letterarie e dai paradigmi culturali che ne orientano l'interpretazione. Al centro di questa riflessione si colloca il *De re rustica* di Varrone, trattato agronomico di età tardo-repubblicana che, pur muovendosi entro una prospettiva marcatamente aristocratica, offre un osservatorio privilegiato sul rapporto tra *élite* urbana e campagna e sulla costruzione culturale delle attività rurali e zootecniche.

In particolare, il secondo libro dell'opera, dedicato alla *res pecuaria* e indirizzato a Nigro Turranio – esperto di zootecnia e in procinto di avviare un'attività di allevamento – segna una svolta nella tradizione letteraria latina [1]: per la prima volta, infatti, Varrone descrive in modo sistematico il fenomeno della transumanza, cioè la migrazione stagionale delle greggi [2]. In questa trattazione, l'autore non si limita a

[1] *Rust.* 2, *praef.* 5-6. Si rinvia al recente studio di A. Lagioia, *La transumanza nel mondo romano. Paesaggi storici, passaggi letterari e percorsi lessicali*, Milano 2018, per una analisi approfondita della centralità conferita dagli studiosi a questo trattato varroniano nella ricostruzione di «un vero e proprio modello di allevamento caratterizzato da un apparato organizzativo di tipo imprenditoriale-capitalistico e praticato in modo prevalente e intensivo» (XXVII).

[2] Ricco e articolato è il quadro dei contributi al dibattito storiografico sul fenomeno della transumanza nella Roma antica e sulla sua incidenza nell'economia. Ci limitiamo in questa sede a rinviare alla bibliografia essenziale: C. Gallini, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari 1970, 25-27; A. Sabattini, *Sulla transumanza in Varrone*, «Athenaeum» 55, 1977, 199-203; M. Pasquinucci, *La transumanza nell'Italia romana*, in E. Gabba-M. Pasquinucci, *Strutture agrarie e allevamento transumante nell'Italia romana (III-I sec. a.C.)*, Pisa 1979, 373-387; Ead., *Strutture agrarie e allevamento transumante: Emilio Gabba e l'attualità dei suoi studi storici*, in C. Carsana-L. Troiani, *I percorsi di un* historikos. *In memoria di Emilio Gabba*. Atti del Convegno di Pavia (18-20 settembre 2014), Como 2016, 193-194; M. Frayn, *Sheep-rearing and the Wool Trade in Italy during the Roman period*, Liverpool 1984, 46; P. Garnsey, *Mountain economies in southern Europe. Thoughts on the early history, continuity and individuality of mediterranean upland pastoralism*, in C.R. Whittaker, *Pastoral economies in classical antiquity*, Cambridge 1988, 196-209; E. Gabba, *La pastorizia nell'età tardo-imperiale in Italia*, in

offrire indicazioni di carattere tecnico, ma inserisce la pratica della transumanza in un quadro più ampio, delineandone le conseguenze socio-economiche di lungo periodo. Emergono, così, fenomeni quali la progressiva scomparsa del piccolo podere e il consolidarsi delle grandi proprietà fondiarie, indizi di un mutamento strutturale nel paesaggio agrario romano.

Il trattato, ambientato in Epiro, adotta la forma del dialogo tra allevatori esperti [3] a cui partecipa lo stesso Varrone, salutato come «pastore di popoli» (ποιμὴν λαῶν) [4], con un celebre epiteto omerico che sottolinea la cifra quasi epica e mitica attribuita all'esperienza pastorale. L'impianto tecnico dell'opera appare, infatti, chiaramente permeato da una struttura moralistica, che oltrepassa la dimensione dell'utilità pratica per valorizzare il significato simbolico della pastorizia nel mito e nella storia di Roma. Questa prospettiva si inserisce nel più ampio quadro ideologico della *laudatio temporis acti*, contemplando la semplicità e l'austerità delle origini come tratti costitutivi dell'identità romana. La condizione pastorale degli antenati – emblema di virtù arcaiche e modestia – viene, così, orgogliosamente rivendicata [5], a partire dalla figura fondativa di Romolo, allevato dal pastore Faustolo e pastore egli stesso, insieme al fratello Remo [6]. Una volta illustrati l'origine e il pregio della pastorizia, la trattazione prosegue con una classificazione tripartita del bestiame: 1) il bestiame minuto (*de minoribus pecudibus*): pecore, capre e porci; 2) il bestiame grosso: buoi, asini e cavalli (*de pecore maiore*); 3) gli animali necessari alla gestione dell'allevamento – come cani, muli e persino i pastori – inclusi anch'essi nella categoria degli animali, secondo la concezione romana dello *status* servile [7], che comincerà a mutare soltanto in età imperiale. Si passa poi alla *fetura*, cioè il processo che va dal concepimento alla nascita [8], seguito dall'alimentazione dei nuovi nati con il latte materno. Anche per i pastori, così come per gli animali, Varrone propone una tipologia

Whittaker, *Pastoral economies* cit., 138; Lagioia, *La transumanza* cit., II-L, cui si rinvia per l'ampia e approfondita documentazione delle fonti letterarie, archeologiche ed epigrafiche e, da ultimo, A. Tedeschi, *Il lato oscuro dei pastori, tra* latrocinia *e* coniurationes, in questo stesso numero di «InvLuc».

[3] Sulla compresenza, in quest'opera, del modello dialogico ciceroniano, non privo di riprese parodiche e degli elementi propri della satira latina, vd. Lagioia, *La transumanza* cit., XLVI-XLVII.

[4] *Rust.* 2,5,1. L'epiteto eroico è usato nell'*Iliade* quasi esclusivamente per Agamennone, come cifra della sua posizione di sovrano supremo dell'esercito acheo (cfr., *e.g.*, *Il.* 2,243; 2,254; 4,413). Specificamente dedicato a questa metafora nel mondo greco è il recente contributo di R. Brock, *The shepherd of people*, in Id., *Greek Political Imagery from Homer to Aristotle*, London-New York 2013. L'adozione nel trattato varroniano di questo linguaggio metaforico – che gioca sulla duplice prerogativa del Reatino di pastore di greggi in quanto allevatore e pastore di popoli in quanto comandante militare (nella guerra contro pirati) – inserirebbe il dialogo in una cornice «vagamente allegorica» (cfr. Lagioia, *La transumanza* cit., XLV, che rinvia al capitolo sul *De re rustica* nel volume di L. Kronenberg, *Allegories of Farming from Greece and Rome. Philosophical Satire in Xenophon, Varro and Virgil*, Cambridge 2009, 76-129 e al volume di G.A. Nelsestuen, *Varro the agronomist: political philosophy, satire, and agriculture in the late Republic*, Columbus 2015, 153-154).

[5] Fra le numerose testimonianze letterarie dedicate all'idealizzazione delle origini, cfr. Varro *rust*. 2, *pr.* 1,4; Verg. *georg*. 2,532-533; Liv. 5,53,9; Val. Max. 4,4,11; Sen. *contr*. 1,6,4; Serv. *Aen*. 8,655.

[6] *Rust.* 2,1,9.

[7] Molto spesso, infatti, i pastori venivano scelti fra gli schiavi per la loro forza fisica, considerata ideale per affrontare le dure condizioni di vita che la pastorizia imponeva (cfr. Arist. *Pol.* 1256a).

[8] *Rust.* 2,1,18.

fondata su numero, qualità, età e caratteristiche fisiche. In particolare, per la pratica della transumanza si prediligono i giovani, dotati di vigore, forza e agilità necessarie per affrontare il terreno aspro e scosceso dei monti e per adattarsi a un ambiente che, oltre a essere fisicamente arduo e difficile da percorrere con il bestiame al seguito, è simbolicamente connotato come selvaggio e inospitale. È opportuno, inoltre, che questi pastori siano forniti di armi per difendere il gregge da fiere e banditi [9]:

> *Ad maiores pecudes aetate superiores, ad minores etiam pueros, utrosque horum firmiores qui in callibus versentur, quam eos qui in fundo cotidie ad villam redeant (itaque in saltibus licet videre iuventutem, et eam fere armatam)* […]. *Ita tamen oportet aetate praestare, ut ne propter senectutem minus sustinere possit labores. Neque enim senes neque pueri callium difficultatem ac montium arduitatem atque asperitatem facile ferunt, quod patiendum illis, qui greges secuntur, praesertim armenticios ac caprinos, quibus rupes ac silvae ad pabulandum cordi. Formae hominum legendae ut sint firmae ac veloces, mobiles, expeditis membris, qui non solum pecus sequi possint, sed etiam a bestiis ac praedonibus defendere, qui onera extollere in iumenta possint, qui excurrere, qui iaculari* (*rust.* 2,10,1-3, ed. D. Flach 1997).

Si tratta di caratteristiche che richiamano implicitamente la concezione evolutiva di tradizione peripatetica, esposta da Varrone nella sezione relativa alle origini della pastorizia [10], in cui la transumanza appare come eredità di un passato nomade non ancora organizzato secondo i modelli dell'agricoltura e della civiltà. In questo quadro, i pastori assumono i tratti di figure liminali: forti ma selvagge, icone dell'alterità e dell'esclusione dalla società umana e dalle sue regole, personaggi mobili che si muovono in spazi di confine, quali la selva e l'incolto [11]. La loro rappresentazione oscilla tra due estremi: da un lato, l'idealizzazione, che li esalta come modelli di sobrietà e rigore morale; dall'altro, l'esclusione, che li assimila alla sfera della natura e del selvaggio, estranea alla *cultura* in senso romano. Tale collocazione in una dimensione pre-culturale si riflette anche nella loro presenza ricorrente nel mito come adiuvanti, figure di transizione che accompagnano l'eroe nel momento di sospensione

[9] Su questo passo, si rinvia al commento di Lagioia, *La transumanza* cit., 25-27; cfr. anche Tedeschi, *Il lato oscuro* cit., 95.

[10] Su questa ricostruzione delle origini della pastorizia a Roma ispirata al modello evolutivo elaborato dal peripatetico Dicearco da Messina (*frgg*. 49, 51 Wehrli = 56A, 55 Mirhady) e adottato da Varrone (*rust.* 2,1,3-5; 3,1,7), cfr. G.A. Nelsestuen, *Varro, Dicaearchus, and the History of Roman* res rusticae, «BICS» 60, 2017, 21-33; Lagioia, *La transumanza* cit., VIII-IX. Sulla topica relativa al nomadismo delle società pastorali, cfr. Sabattini, *Sulla transumanza* cit., 199 ss.; Pasquinucci, *La transumanza* cit., 387; Frayn, *Sheep-rearing* cit., 46; Gabba, *La pastorizia* cit., 204; A. Giardina, *Uomini e spazi aperti*, in E. Gabba-A. Schiavone, *Storia di Roma 4. Caratteri e morfologie*, Torino 1989, 74-77; G. Volpe, *Forme di integrazione-scontro tra pastori-briganti e agricoltori in Italia centro-meridionale in età romana*, «Boletín Arkeolan» 15, 2007-2008, 17. Spinta da interessi economici, l'aristocrazia latifondista locale aveva disgregato la piccola proprietà contadina a vantaggio del più redditizio allevamento degli ovini e della produzione di lana: cfr. Sabattini, *Sulla transumanza* cit., 201-202; A. Giardina, *Uomini e spazi aperti* cit., 82.

[11] Cfr. M. Lentano, *Romolo. La leggenda del fondatore*, Roma 2021, 46-47.

tra infanzia e maturità, durante il distacco temporaneo dalla comunità che precede l'ingresso nella vita adulta e il ritorno nella città [12].

Questa visione dicotomica e, per certi aspetti, polarizzata dell'universo pastorale si estende anche alla componente femminile, che viene considerata in relazione alla sua funzione nel più ampio quadro della gestione di questo microcosmo. Varrone concentra, infatti, l'attenzione sul tema della *fetura humana*, offrendo indicazioni che riflettono l'impostazione chiaramente biologica e funzionale della sua interpretazione del mondo agricolo-pastorale. In questo contesto, la presenza e i ruoli assegnati al femminile vanno distinti: i pastori stanziali sono affiancati da *conservae* stabili all'interno della *villa*, che garantiscono, con la procreazione, la continuità della *familia rustica*; per i pastori transumanti si prevede, invece, la presenza di donne che, durante gli spostamenti stagionali, si occupino della cura delle greggi e della preparazione del vitto [13]:

> *Quod ad feturam humanam pertinet pastorum, qui in fundo perpetuo manent, facile est, quod habent conservam in villa, nec hac Venus pastoralis longius quid quaerit. Qui autem in saltibus et silvestribus locis pascunt et non villa, sed casis repentinis imbres vitant, iis mulieres adiungere, quae sequantur greges ac cibaria pastoribus expediant eosque assiduiores faciant, utile arbitrati multi* (*rust.* 2,10,6).

La funzione attribuita a queste figure femminili è duplice: da un lato, esse contribuiscono a mantenere gli uomini stabilmente presso le greggi, riducendo il rischio di allontanamenti e fughe così diffuso tra la massa di schiavi pastori e fonte di inquietudine per l'aristocrazia fondiaria; dall'altro, come già osservato da Attico in un *locus* precedente, favoriscono la procreazione, con ricadute positive sull'incremento della forza lavoro e sul rendimento economico complessivo dell'allevamento [14]:

> *Sed do etiam in hominibus posse novenarium retineri numerum, quod in hibernis habent in villis mulieres, quidam etiam in aestivis, et id pertinere putant, quo facilius ad greges pastores retineant, et puerperio familiam faciunt maiorem et rem pecuariam fructuosiorem* (*rust.* 2,1,26).

[12] Su questa figura del pastore-adiuvante resta fondamentale il contributo di E. Pellizer, *La peripezia dell'eletto. Strutture del racconto e biografie eroiche*, Palermo 1991; cfr., anche, M. Bettini-A. Borghini, *Il bambino e l'eletto. Logica di una peripezia culturale*, «MD» 3, 1979, 121-153; Lentano, *Romolo* cit., 57-61.

[13] R. Martin, *La vie sexuelle des esclaves, d'après les dialogues rustiques de Varron*, in J. Collart, *Varron. Grammaire antique et stylistique latine*, Paris 1978, 113-126. Sul passo in questione, cfr., anche, L. Bodson, *Le rôle de la femme dans l'élevage antique*, in *Les Femmes et l'élevage. Histoire et rôle*, «Ethnozootechnie» 38, 1986, 5-19; I. Mastrorosa, *Condizione e ruoli della donna nella realtà agraria romana: il contributo degli* Scriptores rei rusticae, «Euphrosyne» 34, 2006, 135-148.

[14] Importante la presenza di queste donne come partner sessuali e quasi mogli degli schiavi maschi: diverse fonti alludono, infatti, al pericolo che i pastori non sposati ricorressero ai rapporti sessuali con gli animali (*Phaedr*. 3,3,17; Plut. *Mor*. 149c-d). Inoltre, la presenza delle donne e dei loro eventuali figli forniva un necessario mezzo di controllo sociale sui pastori schiavi che, grazie alla transumanza, godevano di una certa mobilità e per di più erano armati.

Con realismo empirico, Varrone riconosce l'importanza della funzione riproduttiva per la costruzione della stabilità familiare e dell'equilibrio domestico [15]. In particolare, nei contesti pastorali montani, la partecipazione femminile si amplia significativamente rispetto a quanto previsto nelle *villae* di pianura, dove, al pari dei ragazzi, anche le ragazze sono coinvolte nel pascolo e nelle attività legate all'allevamento:

> *itaque in saltibus licet videre iuventutem, et eam fere armatam, cum in fundis non modo pueri sed etiam puellae pascant* (*rust.* 2,10,1).

Le donne dei pastori transumanti, descritte come forti e resistenti, capaci di affrontare le difficoltà del lavoro nei pascoli montani, contribuiscono attivamente, infatti, alla sopravvivenza e all'efficienza dell'economia pastorale. In alcuni luoghi, come nell'Illirico, esse non sono inferiori agli uomini in termini di lavoro fisico, come testimonia la loro capacità di prendersi cura degli animali, trasportare legna, cucinare, mantenere l'ordine nelle capanne:

> *Sed eas mulieres esse oportet firmas, non turpes, quae in opere multis regionibus non cedunt viris, ut in Illyrico passim videre licet, quod vel pascere pecus vel ad focum afferre ligna ac cibum coquere vel ad casas instrumentum servare possunt* (*rust*. 2,10,7).

Questa rappresentazione del femminile costituisce una forma di trasgressione rispetto alla tradizionale dicotomia di genere, fondata su una visione biologica e sociale che interpreta la differenza sessuale come differenza sia di grado sia di struttura. Nella concezione medico-filosofica antica, infatti, le donne venivano descritte come esseri caratterizzati da una freddezza innata e da un'eccessiva umidità corporea, elementi che denotavano un'insufficiente forza vitale capace di "cuocere" e di generare autonomamente: la maggiore deperibilità e incompletezza attribuite al corpo femminile, secondo la biologia aristotelica, collocavano la donna in una condizione marginale e liminale, assimilabile a quella del bambino e dell'anziano. Tali differenze quantitative – riferite sia all'età (infanzia, giovinezza, vecchiaia) sia al genere – venivano automaticamente interpretate in termini qualitativi e finivano per costituire dispositivi simbolici e materiali fondamentali per definire i ruoli sociali e le posizioni gerarchiche degli individui [16]. L'infrazione di tale linea di demarcazione

[15] Sulla centralità conferita alla maternità, risultano particolarmente significative le concessioni previste da Columella per le schiave che avessero assolto con diligenza due prerogative ritenute strettamente connesse alla natura femminile: la capacità di generare una prole numerosa e la cura dell'allevamento dei figli. A tali donne l'autore riconosce come premio il diritto al riposo e, in casi eccezionali, persino la libertà (Colum. 1,8,19 *Feminis quoque fecundioribus, quarum in subole certus numerus honorari debet, otium, nonnumquam et libertatem dedimus, cum complures natos educassent. Nam cui tres erant filii, vacatio, cui plus, libertas quoque contingebat*). È proprio attraverso queste concessioni che si rivela, in maniera inequivocabile, il valore attribuito da Columella alla funzione generativa, intesa non solo in senso affettivo, ma anche in una prospettiva marcatamente utilitaristica: i figli sono considerati una risorsa (cfr. E. Noè, *Il progetto di Columella. Profilo economico, sociale e culturale*, Como 2022, 39 e n. 197).

[16] Ampia la bibliografia su queste teorie molto diffuse nell'antichità: si rinvia, tra i vari contributi, a S. Campese-P. Manuli-G. Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983;

vede, invece, le donne dei pastori quali veri e propri doppi dei loro uomini già sul piano fisico, come si evince dalla ricorsività del lessico e, in particolare, dalla loro caratterizzazione come *firmae*: si tratta, infatti, di un aggettivo specificatamene utilizzato per designare le doti naturali di forza e vigore [17] considerate, in questo trattato, requisiti imprescindibili per i pastori transumanti [18] e significativamente riferiti ai *maiores* [19]. Anche le mansioni loro richieste segnalano una forma di alterità rispetto al modello tradizionale femminile, che relega le donne alla dimensione domestica e alla cura dei figli, e che prevede, sin da Romolo, l'esonero da qualsiasi attività lavorativa ad eccezione della filatura, considerata unica e precipua occupazione femminile, metonimia della *pudicitia* [20]. La cultura romana, come già quella greca, tendeva, infatti, a collocare nelle periferie sociali le donne che svolgevano lavori nei campi o nell'allevamento, etichettandole come appartenenti alle classi povere, servili o, persino, alle popolazioni barbare: già Platone, nelle *Leggi* (805d-e), associava tali attività femminili a una condizione di schiavitù e primitivismo.

La contrapposizione con le donne cittadine romane – identificate come madri, mogli e custodi dello spazio domestico – sembrerebbe, dunque, relegare le donne appartenenti alle comunità pastorali transumanti ai margini dell'ordine sociale e simbolico urbano, trasformandole in figure emblematiche dell'alterità. Tuttavia, nonostante la distanza culturale che le separa dal modello femminile urbano tradizionale, esse ne condividono il ruolo di madri e nutrici. La loro rappresentazione mentre si occupano in prima persona di allattare i propri figli si configura come espressione e manifestazione delle funzioni naturali dell'essere femminile (non a caso condivise con gli animali), ma anche di una morigeratezza peculiare dei popoli primitivi e selvaggi e contrapposta al lusso e alla decadenza dei costumi:

> *De nutricatu hoc dico, easdem fere et nutrices et matres. Simul aspicit ad me et, ut te audii dicere, inquit, cum in Liburniam venisses, te vidisse matres familias eorum afferre ligna et simul pueros, quos alerent, alias singulos, alias binos, quae ostenderunt fetas nostras, quae in conopiis iacent dies aliquot, esse eiuncidas ac contemnendas* (*rust.* 2,10,8).

In realtà, il ruolo di nutrice, anche nei confronti di figli non propri, è già attribuito alle donne dei pastori nel mito: un esempio emblematico è offerto dalla figura di

G. Sissa, *Filosofie del genere: Platone, Aristotele e la differenza dei sessi*, in G. Duby-M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente*, vol. 1, *L'Antichità*, Roma-Bari 1994, 58-100 (ed. or. Cambridge MA-London 1990); L.A. Dean-Jones, *Women's bodies in classical Greek science*, Oxford 1994; J. Bonnard, *Male and female bodies according to ancient Greek physicians*, «Clio. Women, Gender, History» 37, 2013, 19-37; G. Sissa, *L'errore di Aristotele. Donne potenti, donne possibili, dai Greci a noi*, Roma 2023 (ed. or. Paris 2021).

[17] Isid. *diff.* 1,238 *firmus est ex firmitate naturae, valens vero ex praecipuis viribus ut athleta*.

[18] *Rust.* 2,10,1; 2,10,3.

[19] *Rust.* 2, *praef.* 1-2.

[20] Plut. *Rom*. 15,5.

Acca Larenzia nella leggenda di Romolo e Remo. Secondo le fonti [21], ella sarebbe stata la moglie o l'amante del pastore Faustolo e madre di dodici figli, due dei quali morirono poco dopo la nascita: la donna avrebbe accettato di accogliere e allattare i gemelli, salvati dal Tevere, insieme ai figli sopravvissuti, assumendo, così, il ruolo di nutrice [22].

Nel *De re rustica*, Varrone articola, dunque, una precisa idea di maternità, un paradigma fondato su un confronto polemico con le *puerperae* urbane, presentate come fragili, inaffidabili e inclini a sottrarsi ai doveri della maternità. Questa contrapposizione rivela la dimensione ideologica del discorso varroniano, in cui la naturalità dell'allattamento diventa indice di *virtus* femminile e, al tempo stesso, di stabilità sociale. La forza normativa di questo modello emerge con chiarezza se cogliamo, in questo contrasto polemico con le donne delle classi alte, l'eco di temi che continueranno a irradiarsi nella cultura romana dei secoli successivi e, in particolare, nella critica del costume, sempre più diffuso in età imperiale, di affidare il neonato alle nutrici. La voce più autorevole in questo ambito è quella di Favorino di Arles nella celebre *dissertatio* tramandata da Gellio nelle *Noctes Atticae* [23]: il filosofo prende spunto dalla visita alla moglie di un suo allievo, che ha appena partorito, per censurare la decisione della puerpera di non allattare personalmente il neonato. Tale critica viene condotta alla luce della dottrina aristotelica, secondo cui il sangue che dà origine all'embrione e lo alimenta è il prodotto dell'unione, nella fecondazione, del seme maschile e del sangue della donna [24]: dopo il parto, questo sangue cotto si trasforma nel latte materno che, in quanto dotato di caratteri genetici e di proprietà specifiche simili a quelle del seme paterno, è destinato naturalmente (ed esclusivamente) a chi è stato formato con quello stesso sangue. La madre diviene, così, tramite fisico necessario per il passaggio del sangue dal padre al figlio [25].

[21] Cfr. Liv. 1,4,7; Plut. *Rom*. 4,5; 5,1-4. Lact. *inst.*1,1,20; Macr. *Sat*. 1,10,12-15.

[22] Sul ruolo svolto dalla figura di Acca Larenzia nella biografia di Romolo e Remo, cfr. A. Mayorgas, *Acca o el poder de la memoria femenina en Roma*, in G. Bravo-S. Perea Yébenes-E. Fernández Palacios, *Mujer y poder en la antigua Roma*. Actas del XV Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos (Madrid, 25-27 octubre 2017), Madrid-Salamanca 2018, 17-31; Lentano, *Romolo* cit., 44-47; F. Prescendi, Lupae. *Présences féminines autour de Romulus et Rémus*, Turnhout 2024, 99-133.

[23] Gell. 12,1.

[24] Aristot. *GA* 4,776a26-776b21.

[25] Sull'intenso dibattito sviluppatosi nel mondo greco-romano riguardo all'allattamento dei neonati, e sugli argomenti etico-filosofici e medico-scientifici a sostegno dell'opportunità di affidare tale compito alla madre piuttosto che a una nutrice – in particolare per garantire la tutela del patrimonio genetico paterno – si rinvia agli studi fondamentali di K.R. Bradley, *Wet-Nursing at Rome: A Study in Social Relations***,** in B. Rawson, *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, Ithaca-N.Y. 1986, 201 ss.; Id., *The Social Role of the Nurse in the Roman World***,** in K.R. Bradley, *Discovering the Roman Family: Studies in Roman Social History*, New York 1991, 13 ss.; utile la consultazione dei seguenti contributi apparsi nel numero monografico di «InvLuc» 39, 2017, a cura di P. Martinelli-M. Squillante-C. Longobardi, *Nascere ieri, nascere oggi. Evoluzione storico-antropologica delle cure ostetrico-neonatali*: L. Cristante, Oblitteratis et abolitis nativae pietatis elementis. *L'allattamento materno, le nutrici, i filosofi*, 101-106; A. Basile, Sine eam totam integram matrem esse filii sui: *una polemica di Gellio a favore dell'allattamento (Gell. 12,1,5-7)*, 107-111; C. Mastriani, *La madre e il suo corpo: il valore etico degli umori e l'allattamento*, 113-123; F. Bernardo, Favorinum dicentem audivi, 125-129; A. Pezzella, Patria altrix civium*: allattamento e identità romana*, 131-144. Per le teorie sul latte umano come succedaneo

Tali convinzioni dovevano trovare, però, scarso seguito presso la maggior parte (*pleraeque*) delle giovani romane, che rinunciavano all'allattamento materno, spesso per un capriccio di bellezza. Il disprezzo con cui esse sono bollate – espresso attraverso il dimostrativo *istae* con evidente funzione dispregiativa e l'aggettivo *prodigiosae* – che ne sottolinea l'inclinazione a scelte contro natura [26] – riprende le stesse argomentazioni con cui Varrone critica la fragilità e la mancanza di valore delle puerpere romane che si sottraggono ai doveri della maternità [27].

A questo malcostume diffuso si contrappone la forza ideale di *exempla* illustri come quello di Licinia nella *Vita di Catone* di Plutarco: elogiata come modello di virtù muliebre, la sposa del Censore non solo nutre al seno il proprio figlio, ma anche gli schiavi nati in casa, nella convinzione che la condivisione del latte [28] avrebbe instillato in questi ultimi un naturale affetto nei confronti del figlio del *dominus*. Sullo stesso piano ideale si collocano le donne dei pastori transumanti: l'adesione a questo modello muliebre che convive con l'esercizio di compiti gravosi, come quelli propri dell'ambito rurale, costituisce, dunque, una testimonianza rilevante del culto di una maternità percepita come intrinsecamente connaturata alla condizione femminile, al punto da poter coesistere con attività fisicamente impegnative. L'intervento polemico di Cossinio, il quale, come abbiamo visto, evidenzia la progressiva perdita di valore attribuita a questo paradigma nella realtà italica, fornisce, inoltre,

del sangue e come vettore di tratti genetici, si vedano R. Danese, Lac humanum fellare. *La trasmissione del latte e la linea della generazione*, in R. Raffaelli-R.M. Danese-S. Lanciotti *'Pietas' e allattamento filiale. La vicenda, l''exemplum', l'iconografia*. Colloquio di Urbino (2-3 maggio 1996), Urbino 1997, 39-72; G. Pedrucci, *L'allattamento nella Grecia di epoca arcaica e classica*, Milano 2013; Ead., *Maternità e allattamenti nel mondo greco e romano. Un percorso fra scienza delle religioni e studi sulla maternità*, Milano 2018; M. Bettini, *Pour une 'biologie sauvage' dei Romani. Allaitement animal et représentations des liquides corporels*, in F. Arena-V. Dasen *et al*., *Allaiter de l'Antiquité à nos jours. Histoire et pratiques d'une culture en Europe*, Turnhout 2023, 470-484, ora in M. Bettini, *Per un punto Orfeo perse la cappa. Dieci lezioni di antropologia del mondo antico*, Bologna 2024, 163-189; V. Dasen-F. Prescendi-C. Venturi, *L'allaitement dans l'Antiquité: bilan et nouveaux débats*, in Arena-Dasen *et al*., *Allaiter* cit., 25-33; V. Dasen, *Mères, nourrices et parenté nourricière dans les sociétés grecques et romaines*, *ibid.*, 721-745.

[26] Gell. 12,1,8 *Sic enim, quod a vobis scilicet abest, pleraeque istae prodigiosae mulieres fontem illum sanctissimum corporis, generis humani educatorem, arefacere et exstinguere cum periculo quoque aversi corruptique lactis laborant, tamquam pulcritudinis sibi insignia devenustet, quod quidem faciunt eadem vecordia, qua quibusdam commenticiis fraudibus nituntur, ut fetus quoque ipsi in corpore suo concepti aboriantur, ne aequor illud ventris inrugetur ac de gravitate oneris et labore partus fatiscat*.

[27] Lo stesso nesso tra rifiuto dell'allattamento, decadenza dei costumi e rottura dell'ordine naturale, già al centro dell'impostazione varroniana, si trova in Tacito che, nel *Dialogus de oratoribus* (28-29), esprime un'analoga nostalgia per un tempo in cui il figlio veniva allevato «non nella cella di una nutrice comprata, ma nel grembo e nel seno della madre». La degenerazione dei costumi moderni, secondo il senatore Messalla, coincide con l'abbandono della maternità diretta, sintomo della corruzione della stirpe. Una simile ammirazione per i *mores* incorrotti si ritrova anche nella *Germania*, dove le madri barbare allattano personalmente i propri figli, senza delegare ad ancelle o nutrici (20,1): *Sua quemque mater uberibus alit, nec ancillis ac nutricibus delegantur*.

[28] Sulla teoria eugenetica che attribuisce al latte un potere generativo tale da influire sulla somiglianza e sulla formazione del carattere – e, conseguentemente, anche sui legami di fratellanza di latte tra i *collactei* o *collectanei* –, si rinvia a n. 25 e a F. Mencacci, *La balia cattiva: alcune osservazioni sul ruolo della nutrice nel mondo antico*, in R. Raffaelli, *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Ancona, 1995, 227 ss.

a Varrone l'occasione per corroborare la tenacia operosa delle donne illiriche con ulteriori osservazioni, verosimilmente frutto di esperienza diretta. Il Reatino, infatti, ricorda l'usanza, diffusa tra le donne di quell'area, di allontanarsi temporaneamente dal luogo di lavoro solo al momento del parto, per farvi ritorno subito dopo con il neonato tra le braccia, al punto da dare credito all'ipotesi che lo avessero trovato piuttosto che partorito:

> *Cui ego, certe, inquam; nam in Illyrico hoc amplius, praegnatem saepe, cum venit pariendi tempus, non longe ab opere discedere ibique enixam puerum referre, quem non peperisse, sed invenisse putes* (*rust*. 2,10,9).

Tale comportamento, pur inscrivendosi in una specifica cornice culturale locale, sembra suggerire una forma di implicita adesione a un ideale di continuità operativa, anche in condizioni di parziale inidoneità fisica. Un parallelo a questo racconto, che mette in evidenza la compatibilità tra lavoro e maternità, si trova in una notizia riferita dall'opera pseudo-aristotelica *De mirabilibus auscultationibus* a proposito di un'altra popolazione marginale, quella dei Liguri, le cui donne si diceva partorissero durante il lavoro e, dopo aver lavato i neonati, riprendessero immediatamente a scavare, zappare e fare altri lavori [29]. Uno spaccato delle dure condizioni di lavoro nelle campagne, ambientato sempre in Liguria, emerge anche da un episodio riportato da Strabone [30] e, con lievi varianti, da Diodoro Siculo [31]. La fonte comune è Posidonio [32] il quale racconta di una donna incinta che, sorpresa dalle doglie mentre lavorava nei campi insieme agli uomini, si allontanò per partorire in un luogo appartato. Dopo aver nascosto il neonato tra le foglie, tornò al lavoro senza rivelare nulla. Solo al pianto del bambino il sorvegliante si accorse di quanto accaduto; la donna, però, non smise di lavorare fino a quando il padrone, colpito dalla sua resistenza, le pagò comunque il salario e la congedò. L'occasione di citare Posidonio è offerta a Strabone dai costumi dei popoli ispanici, presso i quali le donne «coltivano la terra e anche subito dopo aver partorito continuano a occuparsi degli uomini mettendoli a letto prima di loro stesse; mentre lavorano spesso si allontanano [ma altri interpreta "si sgravano"] per lavare e fasciare loro stessi i neonati, recatesi su un corso d'acqua». Insomma, il motivo è ricorrente nella rappresentazione culturale delle realtà marginali: queste abitudini sembrano riflettere non solo un codice etico, ma anche una strategia di adattamento imposta da un contesto socio-economico particolarmente severo, nel quale alla donna si richiede – o quest'ultima impone a sé stessa – di superare persino una condizione, quella della gravidanza avanzata, che viene descritta nelle fonti come tale da privare la donna stessa delle sue energie. A chiarire questa concezione contribuisce, tra gli altri, un passo di Vitruvio che adotta un

[29] [Aristot.] *Mirab*. 91.
[30] 3,4,17.
[31] 4,20,2-3.
[32] Il passo di Varrone costituisce il frammento 269 Edelstein-Kidd di Posidonio.

modello descrittivo di origine greca, successivamente recepito nella cultura latina, sviluppando un parallelismo tra i processi naturali degli alberi e quelli del corpo femminile durante la gravidanza. Come nelle piante la linfa si concentra nella produzione del frutto, così – secondo l'autore – nel corpo della donna incinta le risorse vitali vengono drenate verso l'embrione. Tale trasferimento provoca un progressivo indebolimento dell'organismo materno, al punto che la gravidanza è considerata uno stato di parziale inidoneità fisica [33]. La crescita del feto si realizza, dunque, a spese della forza vitale della madre, che può avviare un processo di recupero fisiologico solo dopo il parto, quando – con la separazione dell'embrione – le energie e i fluidi corporei, in particolare il sangue, tornano a nutrire l'intero organismo:

> *Vere enim omnes arbores fiunt praegnantes et omnes suae proprietatis virtutem efferunt in frondem anniversariosque fructus. Cum ergo inanes et umidae temporum necessitate eorum fuerint, vanae fiunt et raritatibus inbecillae; uti etiam corpora muliebria, cum conceperint, ad foetus partum non iudicantur integra, neque in venalibus ea, cum sunt praegnantia, praestantur sana, ideo quod in corpore praeseminatio crescens ex omnibus cibi potestatibus detrahit alimentum in se, et quo firmior efficitur ad maturitatem partus, eo minus patitur esse solidum id, ex quo ipsum procreatur. Itaque edito foetu, quod prius in aliud genus incrementi detrahebatur, cum a disparatione procreationis est liberatum, inanibus et patentibus venis in se recipiens lambendo sucum etiam solidescit et redit in pristinam naturae firmitatem* (Vitr. 2,9,1).

A questo processo naturale osservabile nelle piante – e, in particolare, nelle viti – fa riferimento lo stesso Varrone in un altro *locus* del *De re rustica* [34]:

> *Pampinare est e sarmento coles qui nati sunt, de iis, qui plurimum valent, primum ac secundum, non numquam etiam tertium, relinquere, reliquos decerpere, ne relictis colibus sarmentum nequeat ministrare sucum. Ideo in vitiario primitus cum exit vitis, tota resicari solet, ut firmiore sarmento e terra exeat atque in pariendis colibus vires habeat maiores. Eiuncidum enim sarmentum propter infirmitatem sterile neque ex*

[33] Si tratta di uno schema analogico ampiamente diffuso che assimila i processi riproduttivi umani e vegetali. Tale parallelismo, di origine antica, trova le sue radici nella riflessione greca, da Empedocle a Teofrasto (*HP* 1,1-5; *CP* 1 *passim*), e viene ripreso in età romana tanto nella letteratura scientifica e medica quanto nel pensiero comune: cfr. L. Repici, *Uomini capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*, Roma-Bari 2000, 51 ss. A Roma esso si ritrova sia nelle riflessioni di medici e scienziati che nella cultura diffusa. Plinio osserva che le diverse specie concepiscono in tempi variabili e, secondo la propria natura, alcune partoriscono immediatamente come gli animali, altre più tardi e dopo una gestazione prolungata: si tratta di un fenomeno che egli definisce *germinatio* (Plin. *nat.* 16,94 *Concipiunt variis diebus et pro sua quaeque natura alia protinus, ut animalia, tardius aliqua et diutius gravida partus gerunt, quod germinatio ideo vocatur*; cfr. anche 17,134). Analogo il riferimento di Varrone (*rust.* 1,44,4), che paragona i tempi della fruttificazione a quelli della gravidanza femminile (*ut enim mulieres habent ad partum dies certos, sic arbores et fruges*; cfr. Plin. *nat.* 11,209; 15,80; 17,17). Utile, sull'argomento, lo studio di F. Mencacci, Fetus munitus*. Plinio, Virgilio e il significato augurale delle* nuces *a Roma*, «QRO» 7, 2015, 52-71.

[34] Cfr., anche Plin. *nat.* 17,173 *simili modo et secundo anno reciditur viresque concipit et intra se pascit suffecturas oneri. Alias festinatione pariendi gracilis atque eiuncida, ni cohibeatur castigatione tali, in fetum exeat tota. Nihil avidius nascitur ac, nisi ad pariendum vires serventur, tota fit fetus*.

> *se potest eicere vitem, quam vocant minorem flagellum, maiorem et iam unde uvae nascuntur palmam* (*rust.*1,31,2-3).

Risulta particolarmente interessante la ricorrenza in questo passo varroniano del medesimo lessico impiegato dallo stesso autore per contrapporre la robustezza "naturale" delle donne dei pastori – descritte come *firmae* [35] e quindi pienamente idonee alla funzione riproduttiva – alla fragilità delle donne di città, la cui debolezza ne comprometterebbe l'attitudine alla maternità: tale fragilità è descritta attraverso il raro termine *eiuncidus* («sottile come un giunco»), attestato unicamente in Varrone in senso metaforico [36]. Questa coerenza lessicale sembra, dunque, riflettere una costruzione simbolica, in cui la forza vitale della natura si oppone alla debolezza generata dalla civiltà. La naturalezza con cui le donne illiriche affrontano la gravidanza e il parto – senza apparenti conseguenze per la salute fisica o psichica – le rende, dunque, figure eccezionali nel panorama delle rappresentazioni antiche del corpo femminile. Questa immagine di forza e resistenza non è soltanto il riflesso di una condizione etnica o culturale "altra", ma si inserisce pienamente nell'orizzonte delle teorie mediche e filosofiche che, a partire dal *Corpus Hippocraticum*, definirono la fisiologia della donna in termini di equilibrio e disequilibrio degli umori. Secondo la medicina ippocratica, il corpo femminile è dominato da una naturale "freddezza" e da un eccesso di umori che richiedono un continuo processo di espulsione e regolazione. Le funzioni riproduttive – mestruazioni, attività sessuale, gravidanza e parto – assumono, così, un valore terapeutico, garantendo il mantenimento della salute e dell'equilibrio psico-fisico [37]. Alla luce di tali teorie, la fertilità e la maternità non sono solo condizioni biologiche, ma veri e propri requisiti di salute. La donna madre è sana perché il suo corpo realizza pienamente la propria funzione naturale; al contrario, sterilità, astinenza o vedovanza vengono percepite come deviazioni patologiche [38]. In questo quadro ideologico, il matrimonio precoce e la procreazione si configurano come prescrizioni medico-sociali, strumenti di equilibrio più che scelte individuali. È in tale contesto che la rappresentazione delle donne illiriche acquista un significato paradigmatico: la loro capacità di partorire senza sofferenza e di

[35] *Rust.* 2,10,7.

[36] *Rust.* 2,10,8.

[37] L'utero, concepito come organo dotato di una propria autonomia e talvolta di mobilità, diventa il fulcro di questa concezione: la sua inattività o «inappagamento» è ritenuta responsabile di disturbi fisici e mentali, descritti in termini di mania o isteria. Sulle pericolose conseguenze dell'astinenza sessuale secondo le teorie della medicina greca antica e sulla necessaria prescrizione della cosiddetta 'terapia fallica', si confrontino P. Manuli, *Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue. La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano*, in Campese-Manuli-Sissa, *Madre* cit., 149-185; H. King, *Hippocrates' Woman. Reading the female body in ancient Greece*, London-New York 1998; L. Bodiou, *De l'utilité du ventre des femmes. Lectures médicales du corps féminin*, in F. Prost-J. Wilgaux, *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*. Actes du colloque international de Rennes (1-4 septembre 2004), Rennes 2006, 153-166; A. Rousselle, *Histoire de la différence sexuelle*, Montpellier 2007.

[38] Per un orientamento generale e un bilancio complessivo sull'ampia bibliografia in materia, si rinvia al volume curato da F. Gherchanoc, *L'histoire du corps dans l'Antiquité: bilan historiographique*, «DHA», suppl. 14, 2015. Una preziosa sintesi su questo argomento è stata offerta di recente dal volumetto di A.M. Urso, *Corpo*, Roma 2022, 101-127, corredato anche da un'utilissima bibliografia ragionata.

recuperare rapidamente la piena efficienza fisica incarna, in forma estrema, l'ideale della "donna sana perché madre". Esse diventano la concretizzazione di un modello femminile funzionale alla riproduzione e al mantenimento dell'ordine sociale. Parallelamente, l'idea che il benessere femminile dipendesse dall'uomo – e in particolare dal potere "vitalizzante" del seme maschile – contribuisce a rafforzare la visione androcentrica del rapporto sessuale e familiare, consolidando la gerarchia dei sessi e l'ordine patriarcale della comunità.

L'aneddoto relativo alle donne dell'Illirico va interpretato, dunque, come espressione esemplare della concezione "naturale" della maternità, benché in questo caso la narrazione sembri spingersi fino al limite del paradosso. La loro capacità di partorire senza dolore e di riprendere immediatamente le attività quotidiane evoca un modello di femminilità primordiale, in cui la funzione materna si realizza in modo spontaneo e pienamente conforme all'ordine naturale. Non si può, d'altronde, escludere che l'ipotesi di una maternità "adottiva" suggerita dalla mancanza di segni di sofferenza fisica procurati dal parto (*quem non peperisse, sed invenisse putes*), trovi plausibilità nel repertorio mitologico, dove in contesti pastorali o marginali ricorre spesso il motivo dei neonati "esposti" e poi ritrovati e accolti da pastori – come nel caso dei gemelli fondatori di Roma o di Edipo sul monte Citerone – simboli di un'origine naturale e non civilizzata che prelude, tuttavia, alla fondazione dell'ordine umano e politico [39]. Si aggiunga che la pratica di accogliere e allattare bambini 'esposti' continua a essere attribuita alle donne dei pastori transumanti da testimonianze epigrafiche, letterarie e giuridiche sino al tardo-Impero.

Di particolare interesse, in questa prospettiva, è un'iscrizione rinvenuta nell'*ager Lucerinus* e databile ai primi tre secoli dell'Impero [40]. L'analisi dei dati onomastici, topografici e archeologici mostra, infatti, che essa documenta la prassi, tra i *pastores* di un'area direttamente coinvolta nei movimenti della transumanza, di allevare i figli di altri: un *nutritor* di nome *Callitanus*, insieme alla moglie *Eutychia* ("titolatura onomastica" che rimanda a una condizione servile o, al più, libertina) [41], dedica una stele a un fanciullo da loro cresciuto – *nutritus* nel senso tecnico del termine [42]

[39] Pellizer, *La peripezia* cit.; Lentano, *Romolo* cit., 19-51.

[40] Il testo dell'epigrafe è integralmente conservato: *D*(*is*) *M*(*anibus*) / *Felicis*; / *vix*(*it*) *ann*(*is*) *VIIII*, / *men*(*sibus*) *IIII*, *d*(*iebus*) *XV*. / *Callitanus* / *et Eutychia* / *nutrito pient*(*issimo*) / *fec*(*erunt*). Un'analisi approfondita in A. Russi, *I pastori e l'esposizione degli infanti nella tarda legislazione imperiale e nei documenti epigrafici*, «MEFRA» 98, 1986, 855-872 (poi in *Giornate internazionali di studio sulla transumanza*. Atti del convegno [L'Aquila, Sulmona, Campobasso, Foggia, 4-7 novembre 1984], L'Aquila 1990, 53-72); cfr., anche, Lagioia, *La transumanza* cit., 40, 72; 131, n. 59. È significativo che Russi, *I pastori* cit., 871-872 colleghi esplicitamente questa epigrafe al testo di Varrone oggetto della nostra analisi, che documenterebbe la presenza di donne anche tra i pastori transumanti.

[41] Russi, *I pastori* cit., 868; lo studioso sottolinea (871) che l'identificazione di *Callitanus* con uno schiavo-pastore transumante (o un ex schiavo) oppure con uno schiavo (o ex schiavo) impiegato in un'azienda agricola situata presso un *callis*, conferma l'importanza di questo testo epigrafico come testimonianza del ruolo dei pastori e delle loro compagne nel recupero e nell'allevamento di bambini abbandonati dai loro genitori.

[42] Per questa accezione, cfr. Forcellini, *Lex. tot. Lat.*, III, Padova 1940, 417: "*Is qui a parentibus suis derelictus, ab aliquo, vel ab aliqua, tamquam filius nutritus*".

– morto intorno ai nove anni, verosimilmente durante la transumanza. L'epigrafe costituisce così una prova preziosa del coinvolgimento delle donne dei pastori in pratiche di baliatico e nutrizione di figli di altri.

La persistenza di tale prassi trova un'ulteriore conferma in un provvedimento emanato dagli imperatori Onorio e Teodosio II nel 490 d.C.: nel libro IX del *Codex Theodasianus*, al titolo 31 rubricato come *Ne pastoribus dentur filii nutriendi*, è riportata una sola costituzione imperiale.

> *CTh*. 9,31,1 IMPP. HONORIUS ET THEODOSIUS AA. CAECILIANO PRAEFECTO PRAETORIO. *Post alia: nemo curialium plebeiorum possessorumve filios suos nutriendos pastoribus tradat. Aliis vero rusticanis, ut fieri solet, nutriendos dari non vetamus. Si vero post istius legis publicationem quisquam nutriendos pastoribus dederit, societatem latronum videbitur confiteri.* DAT. XII KAL. FEB. RAVENNAE HONORIO VIII ET THEODOSIO III AA. CONSS.

Il testo non intende proibire l'allattamento mercenario in sé – come precisa lo stesso Onorio, *aliis vero rusticanis, ut fieri solet, nutriendos dari non vetamus* – ma mira a escludere le *montanae* dalla categoria delle balie cui affidare i neonati. Ne risulta, dunque, un riferimento implicito, ma inequivocabile, al ruolo delle donne dei pastori, ritenute parte attiva in questa forma di accudimento.

Le motivazioni del provvedimento sono state diversamente interpretate: per Russi, esso si inserirebbe nelle misure volte a contrastare la crescente *expositio* infantile in un contesto di crisi urbana [43]; secondo Sara Galeotti [44], invece, la norma rifletterebbe il timore che l'anomia della vita transumante potesse 'contagiare' la popolazione cittadina. Tale lettura si collega al persistente *topos* etnografico del *pastor-latro* [45], già formalizzato in una Costituzione del 292 d.C. (*pastorum latronumve*) [46], che equiparava il pastore al bandito. In questa cornice ideologica, l'allattamento da parte delle donne dei pastori transumanti rischiava di generare – secondo la teoria dell'emogenesi del latte – legami tra *collactanei* [47] così saldi da mettere in discussione la lealtà politica dei futuri cittadini.

A prescindere da tali interpretazioni, ciò che conta per la nostra analisi, è la costanza del dato: i testi giuridici ed epigrafici concordano nell'attribuire alle donne dei

[43] *I pastori* cit., 855-862. Su questo stesso editto, vd. anche i contributi di Giusto Traina e Andrea Staffa in questo volume di Atti.

[44] *«Madri di latte» e politica criminale. Osservazioni in margine a* CTh. *9.31 (*Ne pastoribus dentur filii nutriendi*)*, «TSDP» 16, 2023, 1-43.

[45] Su questa associazione si rinvia, da ultimi, ai contributi in questo fascicolo di «InvLuc» di Tedeschi e Traina e alla bibliografia ivi citata.

[46] *Cod. Iust.* 9,2,11 IMPP. DIOCL. ET MAXIM. AA. HAVE CRISPINE CARISS. NOBIS. *Si quis homicidii crimen existimat persequendum, secundum iuris publici formam debebit eum, qui in primordio homicidii postulaverat reum neque probaverat ideoque reus absolutus est, praevaricationis arguere: id enim salubriter statutis principum parentum nostrorum iurisque forma praescriptum est: vel si id non putaverit agendum, ad sequens crimen, id est pastorum latronumve, descendere eum coges atque id exsequi iudicio tuo, cum, si quidem id ab incusato appareat esse commissum, ob ultionem publicam obnoxius legibus fiat.* DAT. III ID. APRIL. HANNIBALIANO ET ASCLEPIODOTO CONSS. Cfr. Galeotti, *Madri di latte* cit., 22.

[47] Cfr. *supra*, n. 28.

pastori transumanti un ruolo consolidato di nutrici, in continuità con le attestazioni letterarie di età precedente. Non meno rilevante è il dato topografico: la Costituzione di Onorio e Teodosio II sembra essere stata concepita per intervenire proprio nelle aree dell'Italia centro-meridionale e della fascia dalmato-pannonica, regioni caratterizzate da economie montane e particolarmente coinvolte nei movimenti di transumanza, oltre che nel conflitto tra Onorio e Alarico [48]. Ciò conferma che il fenomeno era percepito come strutturale e radicato nella vita pastorale.

A questo punto, è opportuno distinguere tra la realtà sociale attestata dalle fonti giuridiche ed epigrafiche e la rappresentazione culturale proposta dagli autori antichi. I documenti analizzati finora mostrano come le donne dei pastori transumanti svolgessero un ruolo concreto e riconosciuto di nutrici – spesso remunerate – dei figli di altri, inserite in dinamiche economiche legate alla mobilità pastorale e alla marginalità dei contesti montani. Si tratta di una funzione pratica, che rispondeva tanto alle esigenze delle famiglie pastorali quanto a quelle dei cittadini che affidavano loro i propri neonati.

La testimonianza varroniana, invece, appartiene a un registro diverso. Essa non si riferisce in modo diretto alla prassi del baliatico, ma costruisce una rappresentazione ideologica della donna rustica come figura arcaica, feconda e 'naturale'.

In Varrone, la figura della donna dei pastori non corrisponde alla realtà documentata dalle fonti, ma assume un valore eminentemente simbolico: la sua semplicità e robustezza sono poste in contrasto con i costumi urbani, diventando strumento di una più ampia critica morale alla società cittadina. Questa rappresentazione letteraria non descrive dunque la condizione concreta delle donne dei pastori, ma ne rielabora la marginalità trasformandola in paradigma di autenticità.

La distanza tra dati storici e immagine ideale non costituisce una contraddizione, ma testimonia la pluralità degli sguardi con cui il mondo romano interpretava le comunità pastorali. Da un lato emergono donne reali, impegnate come nutrici prezzolate all'interno delle pratiche di baliatico; dall'altro, la tradizione letteraria le investe di un valore simbolico, rendendole emblema di una femminilità incontaminata, custode di un ordine naturale che la civiltà urbana sembra aver smarrito. In questo duplice registro – pratico e simbolico – si colloca la loro presenza nel discorso romano su maternità, moralità e identità femminile.

In questa prospettiva, la descrizione varroniana delle donne dell'Illirico non va intesa soltanto come osservazione etnografica, ma come costruzione simbolica e, al tempo stesso, di critica morale. Attraverso il contrasto tra la semplicità feconda delle donne 'barbare' e la raffinatezza sterile delle donne urbane, Varrone si configura come voce critica sulla degenerazione dei costumi femminili nella società cittadina. La cura estetica del corpo, segno di civiltà e di lusso, si oppone alla naturalezza della funzione materna, mentre le donne dei pastori, pur marginali e definite talvolta 'selvagge', vengono elevate a emblema di una femminilità autentica e incontaminata. In esse si riflette, dunque, l'ideale arcaico della donna sana perché madre, depositaria

[48] Cfr. Galeotti, *Madri di latte* cit., 18-20.

di un ordine primigenio che la città, con la sua corruzione morale e fisica, sembra aver smarrito.

Tuttavia, questa idealizzazione delle donne illiriche si accompagna a un'ambivalenza profonda. La libertà sessuale loro attribuita, infatti, ne compromette la piena assimilazione al modello virtuoso di femminilità che la tradizione romana tende a esaltare. Nella sua digressione, Varrone menziona anche le *virgines* che, pur avendo superato l'età convenzionale per essere definite tali, si concedevano liberamente prima del matrimonio; a questo stesso scollamento dai modelli rinvia pure il loro muoversi *incomitatae*, cioè prive della tutela maschile, che infrange uno dei principi fondamentali della società romana, fondata sul controllo della sessualità femminile fino al momento dell'unione coniugale:

> *nec non etiam hoc, quas virgines ibi appellant, non numquam annorum viginti, quibus mos eorum non denegavit, ante nuptias ut succumberent quibus vellent et incomitatis ut vagari liceret et filios habere* (*rust.* 2,10,9).

Queste figure, generando figli al di fuori del matrimonio, si collocano ai margini del sistema patriarcale, che legittima la discendenza solo all'interno del vincolo coniugale, al punto da condividere tratti simbolici con due archetipi di alterità rispetto all'ordine civile e morale romano: la prostituta e la donna barbara, che incarnano la minaccia di una sessualità non regolata, estranea alle norme della città e al controllo maschile. Emblematico, in tal senso, è il caso già citato di Acca Larenzia, la "lupa" che allatta i gemelli fondatori e che nella rilettura liviana viene metaforicamente identificata con una meretrice: il termine *lupa*, infatti, indicava nel latino colloquiale proprio la prostituta, rafforzando la connessione tra natura selvaggia e sessualità promiscua [49].

> *Sunt qui Larentiam vulgato corpore lupam inter pastores vocatam putent* (Liv. 1,4,7).

Nel contesto della pastorizia transumante, anche le *virgines* descritte da Varrone appaiono, dunque, come figure liminali, sospese tra natura e cultura, ordine e disordine. La loro libertà sessuale sfugge ai vincoli della *patria potestas* e si colloca al di fuori dell'istituzione matrimoniale, che a Roma rappresentava lo strumento giuridico e simbolico per 'disciplinare' il corpo femminile, garantirne l'obbedienza e assicurare la legittimità della discendenza. In opposizione a tale modello, la promiscuità sessuale di queste donne rinvia a un'epoca arcaica e pre-culturale, quando le relazioni tra i sessi non erano ancora sottoposte alla regolazione della *lex* e del *mos maiorum*.

Questo immaginario trova ulteriore coerenza nel confronto implicito con le rappresentazioni dei popoli 'barbari', spesso descritti dalle fonti romane come estranei

[49] Lentano, *Romolo* cit., 44-47.

alle conquiste della civiltà e incapaci di disciplinare la sessualità secondo i principi della cultura [50].

In conclusione, l'analisi del *De re rustica* mostra come la cultura romana proietti sul mondo pastorale e, in particolare, sulle sue figure femminili, un'immagine ambivalente. Escluse dallo spazio urbano e istituzionale, queste donne incarnano una femminilità connessa alla natura, alla maternità e al lavoro, ma al tempo stesso la loro autonomia e libertà sessuale le rendono incompatibili con il modello cittadino, fondato sul controllo e sulla subordinazione. Ne deriva una rappresentazione ibrida in cui queste figure si situano tra l'umano e l'animale, tra la nutrice e la meretrice, tra il mito e la storia. Come accade spesso nelle raffigurazioni del 'selvaggio' o del 'barbaro', esse sono poste al margine e, insieme, in posizione critica rispetto alla cultura dominante: la loro sessualità è percepita come disordinata, ma la loro vicinanza alla natura le carica di un valore etico alternativo, che funge da richiamo critico all'austerità e alla semplicità delle origini, costantemente evocate dalla cultura romana come fondamento della propria identità.

Abstract

This study examines the representation of women in the Roman pastoral world through Book II of Varro's De re rustica*, focusing on the roles assigned to female figures within the context of transhumance. Varro's account presents an inherently ambivalent image: on the one hand, these women embody a form of vigorous naturalness grounded in physical labour and reproductive capacity – set in contrast to the fragility ascribed to urban childbearing women – and reflect the ideological framework of the* laudatio temporis acti*. On the other hand, their autonomy and sexual freedom place them at the margins of the Roman female ideal, aligning them symbolically with the realm of the 'wild' and 'barbaric'. The analysis shows how Varro employs pastoral women as a lens through which to question cultural gender norms and to articulate a critical counter-discourse toward urban society and its values.*

Key-words: *Varro's* De re rustica, *Transhumance*, *Pastoral Women*, *Breastfeeding*, *Motherhood*.

e-mail: graziana.brescia@uniba.it

[50] Le Amazzoni, in particolare, incarnano una radicale alterità: a loro sono attribuite pratiche sessuali collettive e non ritualizzate, che ne evidenziano l'estraneità al modello patriarcale e ordinato della civiltà greco-romana (cfr., *e.g.*, Sen. *Phaedr.* 909-914, in cui per le peculiarità dei costumi sessuali delle Amazzoni si segue una versione attestata anche in Strab. 11,5,2). Per un approfondimento di questo «scarto dalla norma» che si manifesta attraverso il rifiuto del matrimonio e della sessualità coniugale, si rinvia alle riflessioni di A. Casamento, *Ippolito figlio degenere (Sen.* Phaedr. *907-908)*, «MD» 59, 2007, 87-102; M. Lentano, *Il sangue di Ippolito,* in Id., Signa culturae. *Saggi di antropologia e letteratura latina*, Bologna 2009, 81-101.

Invigilata Lucernis
47, 2025, 115-130

Tiziana RAGNO
(Foggia)

Musica pastorale

...ideo iactant miracula dictis
aut aliqua ratione alia ducuntur, ut omne
humanum genus est avidum nimis auricularum.
Lucr. 4,592-594

Durante questi sei mesi che ho trascorso in campagna, […]
quale umiliazione se qualcuno vicino a me
sentiva il suono lontano di un flauto, e io non udivo nulla,
o se qualcuno udiva cantare un pastore e ancora io non udivo nulla,
questi fatti mi hanno portato alla disperazione, […]
è stata solo lei, l'arte, a trattenermi.
L. van Beethoven (6 ottobre 1802) [1]

Il 22 dicembre del 1808 fu eseguita, per la prima volta, la Sesta Sinfonia *Pastorale* di Ludwig van Beethoven al "Theater an der Wien". Il programma di sala, su suggerimento dello stesso compositore, recava, a mo' di didascalia, «più espressione del sentimento che pittura» (*mehr Ausdruck der Empfindung als Malerei),* come recita la fedele cronaca riportata, dopo poco più di un mese, sulle colonne di un noto periodico musicale del tempo [2]. Il motto, in forma di sentenzioso manifesto poetico-musicale, serviva a «prendere le distanze dalla voga […] del pezzo caratteristico e pittoresco», ad attenuare «la carica descrittiva dei titoli apposti ai singoli movimenti» [3]. I titoli dei cinque movimenti che compongono la sinfonia, in effetti,

[1] Per la citazione, S. Cappelletto, *L. Van Beethoven. Il Testamento di Heiligenstadt e Quaderni di conversazione*, Torino 2022, 4.

[2] Il riferimento, scarno e anonimo, è in "Allgemeine musikalische Zeitung" 17, 25.01.1809, 267. La didascalia fu riportata, inoltre, nella prima edizione a stampa della partitura (1809). Per certe significative anticipazioni annotate in quaderni e minute (una delle quali, qui, nell'epigrafe), anche a dimostrazione del fatto che la didascalia possa essere considerata una 'dichiarazione di poetica', «risultato di una decantazione», cfr. A. Rizzuti, *Sotto la volta celeste. Beethoven e l'immaginario pastorale*, Roma 2014, 44 e, inoltre, 67-68 e n. 26.

[3] G. Pestelli, *L'età di Mozart e di Beethoven*, Torino 1991², 254. Sulla sesta sinfonia (*Pastorale*) di Beethoven, in generale, cfr. R. Schmenner, *Die Pastorale: Beethoven, das Gewitter und der Blitzableiter*, Kassel 1998, oltre a Rizzuti, *Sotto la volta* cit., con un'ampia ricostruzione della presenza del motivo pastorale nell'opera di Beethoven. In particolare, per l'idea di natura non come mero scenario

sembrano seguire i dettami della 'musica a programma', anche se alcune spie linguistiche lasciano trapelare una diversa intenzione dell'autore [4]: fare della musica non un tramite funzionale a 'mimare' luoghi, situazioni, circostanze per di più canoniche, ma restituire alla natura, grazie anche al potenziale rappresentativo della musica, la sua carica sentimentale; ricostruire, grazie al mezzo musicale, il tessuto umano ed emotivo ospitato dalla campagna.

Alle soglie del romanticismo, il bisogno di superare l'intonazione urbana e lo schema chiuso della forma sonata dell'età di Mozart e di Haydn si traduce in Beethoven nella ricerca di ambientazioni altre, luoghi di evasione, voci intime di realtà profonde. Se, allora, l'alternativa alla sfera mondana e consueta è lo spazio pastorale, la musica – con gli incisi che travalicano la battuta, le ripetizioni, le sonorità tenute, i fraseggi ampi a evocare entità autonome e assolute – mira a produrre non l'imitazione, ma lo sgorgare di forze nuove perché atemporali, vigorose perché primigenie. Non il bozzetto descrittivo, ma la trasfigurazione di temi umani e valori sentimentali. Al centro, la natura pastorale (non più stilizzata, ma autentica) nella quale immedesimarsi e immergersi grazie alla musica.

1. *Risonanze, consonanze e arguzie sonore virgiliane*

Benché canonizzato nelle forme del *locus amoenus* (motivo sulla cui conformazione e ricezione restano fondamentali le pagine di Ernst Robert Curtius [5]), lo scenario bucolico antico non è immobile né inanimato né, soprattutto, silente. Un 'paesaggio sonoro', oltreché che visivo: una 'fonosfera' [6] ricca non solo di suoni

e paesaggio, ma come esperienza emotiva profonda, anche nelle sue implicazioni filosofiche, cfr. A. Waczkat, *"Mehr Ausdruck der Empfindung als Malerey": Idealisierte Landschaft in Ludwig van Beethovens Pastorale*, in Th. Noll *et al.*, *Landschaft um 1800. Aspekte der Wahrnehmung in Kunst, Literatur, Musik und Naturwissenschaft*, Göttingen 2012, 227-236; V. Zoccatelli, *'Un'espressione del sentimento più che una descrizione'. Percorso filosofico attraverso il linguaggio musicale della Sinfonia* Pastorale *di Ludwig van Beethoven*, in G. Drascek, Laboratorium artificiosum. *Arte, analisi e pensiero nell'opera di Ludwig van Beethoven*. Atti del XXII Convegno internazionale sul violino, Mariano del Friuli 2022, 149-164 (in ambedue gli studi, la didascalia beethoveniana è il punto di partenza). Inoltre, nel contesto di altre celebri composizioni che esemplificano la relazione tra natura e musica, cfr. E. Reibel, *Nature et Musique*, Paris 2016. Ancora, sul concetto di imitazione in musica e sulla revisione beethoveniana di cui la *Pastorale* è esempio, cfr. W. Osthoff, *Beethovens Pastorale im Lichte von Schillers Ästhetik der Landschaft-Dichtung*, in M. Tomaszewski *et al.*, *Beethoven. Studien und Interpretationen*, II, Kraków 2003, 25-45; D. Colas, *Berlioz, Carpani et la question de l'imitation en musique*, in J.M. Fauquet *et al.*, *Berlioz: Textes et contextes*, Paris 2011, 221-239 (rispettivamente, secondo le teorie di Friedrich Schiller e l'interpretazione data da Hector Berlioz).

[4] Questi i titoli, rispettivamente, dei cinque movimenti (corsivo mio): «*Piacevoli e gioiosi sentimenti che si destano nell'uomo* all'arrivo in campagna» («Angenehme, heitere Empfindungen, welche bei der Ankunft auf dem Lande im Menschen erwachen»); «Scena al ruscello» («Szene am Bach»); «*Allegra riunione di campagnoli*» («Lustiges Zusammensein der Landleute»); «Tuono e tempesta» («Donner, Sturm»); «*Sentimenti di benevolenza e ringraziamento* alla divinità dopo la tempesta» («Wohltätige, mit Dank an die Gottheit verbundene Gefühle nach dem Sturm»).

[5] *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di R. Antonelli, Macerata 2022 (ed. or. Bern 1948), 261-285.

[6] Per l'espressione e qualche definizione, sulla base di R. Murray Schafer, *Il paesaggio sonoro*, Mi-

artificiali – quelli prodotti dai pastori, come vedremo – ma anche di suoni naturali [7], che il più delle volte risentono della presenza umana e del dato emotivo che questa rappresenta; suoni naturali, che fungono da risposta all'unisono e in simbiosi con l'umanità che canta e suona, ama e soffre.

Si tratta della «legge bucolica della 'risonanza'», che impone alla natura di allinearsi, con coerenza anche sonora, allo stato d'animo dei pastori: la formula adottata per spiegare il fenomeno nel suo complesso è 'pathetic fallacy', «l'illusione del cantore bucolico che la natura partecipi» al suo sentire, specialmente in tema d'amore [8]. Un elemento, questo, che mal si sposa con la cifra realistica: piuttosto sporadico in Teocrito, è cruciale invece nelle ecloghe virgiliane, dove figura come una delle innovazioni perseguite dal poeta latino, per di più tematizzata, come dimostra la sua presenza nell'esordio della prima ecloga a mo' di manifesto.

È duplice, infatti, l'azione attribuita a Titiro dall'esule Melibeo: da un lato, la produzione del canto silvestre per mezzo della *tenuis avena*, dall'altro, l'insegnamento, indirizzato ai boschi, a *resonare* nel nome dell'amata Amarillide (*ecl*. 1: v. 2 *silvestrem tenui Musam meditaris avena* e v. 5 *formosam resonare doces Amaryllida silvas*) [9]. Lo spunto sarà accolto nell'elegia (Prop. 1,18,31 *resonent mihi 'Cynthia' silvae*), mentre la corrispondenza con un passo di Longo (2,7,6 ἐπήνουν τὴν Ἠχὼ τὸ Ἀμαρυλλίδος ὄνομα μετ' ἐμὲ καλοῦσαν «ringraziavo Eco, che dopo di me ripeteva il nome di Amarillide», traduzione a cura di M.P. Pattoni) fa generalmente sospettare un perduto e comune modello ellenistico, che tuttavia non annulla la novità della funzione programmatica conferita da Virgilio al motivo. A confermarlo, la ricorsività dell'azione di *resonare* attribuita agli elementi naturali che, dunque, in risposta e in reazione a stimoli acustici, emettono, a loro volta, suoni [10].

lano 1985 (ed. or. New York 1977), che conia il neologismo '*soundscape*' generalmente tradotto come 'paesaggio sonoro', cfr. M. Bettini, *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Roma 2018, 19-23.

[7] Per l'idea della relazione tra suoni naturali e suoni artificiali, essenziale per la *Musa agrestis* a partire dalle sue origini e, in generale, per l'invenzione della musica, è importante la digressione lucreziana (specialmente, 5,1379-1387 e 1405-1408): su questo, rinvio a P. Hardie, *Cultural and Historical Narratives in Virgil's Eclogues and Lucretius*, in M. Fantuzzi-Th.D. Papanghelis, *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral*, Leiden-Boston 2006, 275-300: 280-281; J. Fabre-Serris, *Rome, l'Arcadie et la mer des Argonautes. Essai sur la naissance d'une mythologie des origines en Occident*, Villeneuve d'Ascq 2008, 35-40. Più in generale, sul tema della convergenza tra l'universo sonoro umano e quello animale, cfr. Bettini, *Voci* cit., 55-58 e 225, n. 28.

[8] Per le citazioni cfr., rispettivamente, A. Cucchiarelli, *P. Virgilio Marone. Le Bucoliche*, Roma 2012, 371 e 20, n. 15 con bibliografia; inoltre, 141. Sulla presenza del motivo nelle *Georgiche*, come esito di un processo di revisione della poetica pastorale, J. Scarborough, Silva sonans*: the metapoetic pastoral landscape in Vergil's* Georgics, «Vergilius» 66, 2020, 3-34; per l'eco nelle *Eclogae*, soprattutto alla luce dei nessi con il tema erotico, P. Gagliardi, *Il tema dell'eco nelle* Bucoliche *di Virgilio*, «Pan» 10, 2021, 53-68 (ma cfr. W. Fitzgerald, *Resonance: the sonic environment of Vergil's* Eclogues, «Dictynna» 13, 2016, con la definizione di forme e funzioni della 'risonanza'). In generale, recentemente, sui fenomeni di 'pathetic fallacy' nella poesia pastorale da una prospettiva ecocritica, cfr. A. Rolim de Moura, *The 'pathetic fallacy' and related figures in classical bucolic poetry: between ancient culture, ecocriticism, and science*, «ICS» 49, 2024, 24-58.

[9] Per il testo virgiliano, qui e altrove, seguo *P. Vergilius Maro. Bucolica: edidit et apparatu critico instruxit S. Ottaviano; Georgica: edidit et apparatu critico instruxit G.B. Conte*, Berlin-Boston 2013.

[10] Cfr., oltre ai *loci* qui sopra citati, *e.g.*, Verg. *ecl.* 6,84 *ille canit, pulsae referunt ad sidera valles*

Può trattarsi, in alcuni casi, di accentuare gli aspetti animati della natura (come in *ecl.* 7,13 *eque sacra resonant examina quercu*, dove gli sciami d'api producono sonori ronzii uscendo, in ordinata successione, da una quercia sacra) [11]. Su tutto, però, sembra prevalere il principio della 'consonanza', in coerenza con la fonte umana di partenza: se per il proemiale esordio di Titiro si tratta di fare eco al nome della bella amata – un amore aggraziato e senza patimenti, che ha dato, anzi, nuova libertà al lieto pastore, precedentemente asservito a Galatea (vv. 30-32) –, nella seconda ecloga sono i rochi versi delle cicale a farsi dolente voce degli arbusti, ritratti nella canicola opprimente che fa da sfondo all'amore sofferto e senza speranze di Coridone (*ecl.* 2,12-13 *at mecum raucis, tua dum vestigia lustro, / sole sub ardenti resonant arbusta cicadis*). Anche in questo caso, l'annotazione, per quanto tradizionale [12], si rifunzionalizza, prendendo intensità di significato proprio grazie all'effetto di riverbero consonante, alla funzione di 'doppio acustico' assunta dal verso animale conformemente alla frustrazione che il protagonista ha appena sperimentato anche a livello canoro (*studio…inani*, v. 5; *nihil mea carmina curas*, v. 6): *mecum*, al v. 12, esplicita e rafforza, infatti, la cupa corrispondenza, sancita dai suoni, tra la natura e la condizione sentimentale del pastore.

La possibilità di sovrapporre, sul terreno acustico, natura e uomini, voci del paesaggio e voci poetiche, *soundscape* e canto pastorale può avvenire anche con il calibrato uso di specificazioni aggettivali che danno una connotazione comune a entità apparentemente difformi. Il vocabolo *argutus* deve l'idea di 'chiarezza' alla radice indoeuropea **arg-* (talvolta ampliata in **argu-*) all'origine anche di *arguo, argutia, argumentum, argentum, argilla* ('terra bianca') e dei vocaboli greci *argós* e *argés* ('splendente', 'bianco'), *árgyros* ('argento'), *argýpheos* ('lucente'), *enargés* ('visibile', 'manifesto'). La famiglia di parole, dunque, allude a una nozione visiva di brillantezza. Se, allora, il significato di *argutus* è da ricondurre all'immagine di «un

(in risposta agli insegnamenti impartiti da Apollo); 10,8 *non canimus surdis: respondent omnia silvae*. Per l'occasionale presenza del motivo nel modello teocriteo, cfr. *id.* 1,71-75; 27,58, pur in assenza di riferimenti a una forma 'dialogica' che intrecci voce degli uomini e voce della natura. Per la sua ricorsività anche in altri luoghi dell'opera virgiliana, cfr., *e.g.*, *georg*. 1,358 e 486; 2,328; 3,338 (per la bibliografia, *supra*, n. 8). Il riferimento all'eco (spiegato con tutt'altra intonazione in Lucr. 4,572-594 sempre, significativamente, in contesto pastorale: è il brano parzialmente riportato in epigrafe) è presente nell'esegesi serviana che, prevedibilmente razionalizzante, non esclude tuttavia l'intento consolatorio del fenomeno: *ad* Verg. *ecl.* 10,8 RESPONDENT OMNIA SILVAE *per echo, id est vocis imitationem nos solantur*.

[11] Sul significato, qui, di *resonare*, cfr. M. Gioseffi, *P. Virgilio Marone. Bucoliche*, Milano 2005², 189: «il verbo indica il rumoroso ronzare degli sciami, come fosse un'eco». Per il delicato ronzio delle api (già in Hes. *Theog*. 594; Theocr. *id*. 1,107 e 5,46), cfr., anche, Verg. *ecl*. 1,53-58, un passo ricco di riferimenti alla componente acustica della natura intatta, di cui Titiro potrà continuare a godere (oltre al suono provocato dallo sciame delle api, le roche colombe, il gemito della tortora): *hinc tibi quae semper vicino ab limite saepes / Hyblaeis apibus florem depasta salicti / saepe levi somnum suadebit inire susurro; / hinc alta sub rupe canet frondator ad auras, / nec tamen interea raucae, tua cura, palumbes / nec gemere aëria cessabit turtur ab ulmo*. In particolare, sulla presenza delle api nel contesto del motivo del *locus amoenus*, S. Marino, 'Qualis apes aestate nova…': *Bienen als Symbol, Metapher, Vergleich und Gleichnis bei Vergil*, «AU» 49, 2006, 22-29.

[12] Il canto delle cicale come colonna sonora estiva era già in Hes. *op.* 582-584; poi, Theocr. *id*. 7,138-139; 16,94-96. Anche in Meleag. *AP* 7,196 la cicala estiva canta mentre il pastore è appena sfuggito all'amore, ma solo per accompagnare, come sfondo acustico, il suo riposo.

'lampo' di luce che […] spicca nel contesto circostante e colpisce l'attenzione» [13], la semantica piegata, nello stesso aggettivo, alla dimensione acustica (*argutus* come 'squillante') tradisce il meccanismo sinestetico che, combinando vista e udito [14], serve a evidenziare il nitore dei suoni [15], luce per l'universo pastorale.

Argutum, nell'ecloga ottava, è il *nemus* che riveste anche dei suoi suoni argentini il Menalo, monte dell'Arcadia: qui i pini parlano (*pinus loquentes*) [16] forse nuovamente in risposta agli *amores* dei pastori (vicende e canti d'amore), oggetto di ascolto da parte dello stesso monte (*ille audit amores*) in uno scenario naturale dove nulla può restare 'inerte', come dimostra l'invenzione dei *calami* dotati di *ars* (*non inertes*) ad opera di Pan [17] – un elemento mitologico su cui torneremo più avanti (*ecl.* 8,22-24 *Maenalus argutumque nemus pinosque loquentis / semper habet, semper pastorum ille audit amores / Panaque, qui primum calamos non passus inertis*).

Arguta è, inoltre, ad apertura dell'ecloga settima, l'*ilex*, il leccio, albero che alla consueta chioma portatrice di ombra e ristoro vede associato il brillante fruscio delle sue fronde e, dopo pochi versi, *arguta* è anche la *fistula*, strumento musicale dei pastori, il cui chiarore acustico appare qui una qualità posseduta di per sé, persino quando il flauto, silente, pende dall'albero come offerta votiva e segno di rinuncia al canto (*ecl.* 7,1 *forte sub arguta consederat ilice Daphnis*; v. 24 *hic arguta sacra pendebit fistula pinu*) [18].

[13] M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino 2000, 298-300 (p. 300 per la citazione). Per uno studio d'insieme, M.G. Iodice Di Martino, *L'aggettivo* argutus *nella tradizione letteraria latina*, «A&R» 31, 1986, 34-43.

[14] Su un caso di utilizzo del vocabolo nel significato di 'sonoro' (Catull. 68b,72 *arguta* […] *solea*) e sul dispositivo sinestetico, cfr. specialmente F.E. Brenk, *Lesbia's* Arguta Solea*: Catullus 68.72 and Greek* Λιγύς, «Glotta» 61, 1983, 234-236 (*praes*. 236: «Catullus can thus take advantage of both the visual and audible aspects») e G. Maggiali, *Il carme 68 di Catullo*, Cesena 2008, 158; sull'ispirazione complessiva e sui possibili modelli, F. Della Corte, Arguta solea, «RFIC» 107, 1979, 30-34; F.E. Brenk, Arguta solea *on the threshold; the literary precedents of Catullus, 68,68-72*, «QUCC» 26, 1987, 121-127; J.J. Clauss, *A Delicate Foot on the Well-Worn Threshold: Paradoxical Imagery in Catullus 68b*, «AJPh» 116, 1995, 237-253; A. Fo, *Gaio Valerio Catullo. Le poesie*, Torino 2018, 1009-1010. Per l'applicazione alla sfera dell'eloquenza (dove, oltre alla sovrapposizione di vista e udito, è presente l'idea di velocità e prontezza: Isid. *orig*. 10,6 *argutus, quia argumentum cito invenit in loquendo*), cfr., *e.g.*, Cic. *Brut*. 65, 247, 325; *de orat*. 2,250 e 268; *orat*. 38, 39, 42; *opt. gen.* 5; in particolare, su *Cael.* 19 e *Brut.* 53 *acute arguteque*, cfr. J. Lorenzo, Acute arguteque*: de la idea a la palabra*, in G. Hinojo Andrés-J.C. Fernández Corte, Munus quaesitum meritis*: homenaje a Carmen Codoñer*, Salamanca 2007, 519-528.

[15] Un meccanismo simile si nota, nell'ambito della lingua greca, a proposito del vocabolario della sfera visiva e, in particolare, di quello indicante 'luminosità' (*e.g.*, gli aggettivi λαμπρός, 'luminoso', 'chiaro'; λευκός, 'bianco splendente') applicato alla descrizione dei suoni, intesi nella loro «*incisività* […] dal punto di vista percettivo» poiché «più un suono è chiaro e luminoso, più esso è 'visibile', cioè facilmente udibile» (E. Rocconi, *Le parole delle Muse. La formazione del lessico tecnico musicale nella Grecia antica*, Roma 2003, 69-77: 71-72).

[16] Per i suoni associati ai pini, cfr. Theocr. *id*. 1,1-2; Mosch. *fr*. 1,8 Gow.

[17] In generale, sul ruolo di Pan nella definizione del paesaggio sonoro naturale degli antichi, cfr. P. LeVen, *Pan and the music of nature*, in T.A.C. Lynch-E. Rocconi, *A Companion to Ancient Greek and Roman Music*, Hoboken (N.J.) 2020, 49-59.

[18] Cfr., a proposito della *sýrinx*, Callim. *hymn*. 3,242-243 λίγειαι […] σύριγγες; A.R. 1,577 σύριγγι λιγείῃ. Cfr., inoltre, Tib. 2,5,30 *garrula* […] *fistula*. Sulle ragioni dell'attributo nel contesto della rinuncia al canto nell'ecloga settima (pur in assenza, dunque, di suoni), cfr. Serv. *ad* Verg. *ecl*. 7,24 HIC ARGVTA *iuxta quam frequenter canitur, ac per hoc loquax, garrula*. Per gli effetti del binomio tra

Arguti, infine, sono, con il loro verso, i 'cigni'[19], controfigura ornitologica dei poeti L. Vario Rufo e C. Elvio Cinna citati nell'ecloga nona come inarrivabili modelli, per ora, di fronte all'oca (*anser*) starnazzante, in cui si identifica, con professione di modestia, il pastore Licida (*ecl.* 9,35-36 *nam neque adhuc Vario videor nec dicere Cinna / digna, sed argutos inter strepere olores*). Il parallelo a sfondo animale non stupisce, soprattutto in relazione all'immagine del cigno-poeta[20], ma l'uso qui di *argutus*, pur sintatticamente riferito ai cigni, tradisce la possibilità di attribuire, propriamente, alla voce dei poeti una qualità altrove riconosciuta ai suoni naturali[21]. *Arguti*, insomma, non sono soltanto gli uccelli ma anche i cantori secondo un'associazione che significativamente anticipa il nesso oraziano *arguti poetae* (*epist*. 2,2,90 *argutos vexat furor iste poetas*)[22].

Natura animata (alberi, boschi), strumenti musicali (la *fistula*), maestria nel canto (i cigni-poeti): tutte entità unite – anche per effetto delle scelte lessicali dell'autore[23] – sotto la comune insegna di un timbro sonoro cristallino che avvolge, in un unico impasto acustico limpido e vivo, il paesaggio naturale e quello artificiale, le voci della natura e quelle prodotte dai pastori.

2. *Musica e realtà*

Il 'realismo musicale'[24] è un'area nota alla letteratura critica sulla poesia pastorale. Dal contributo di Reinhold Merkelbach a tutt'oggi, specie nell'ambito della

la pianta e lo strumento musicale, cfr. Scarborough, Silva sonans cit., 6: «The distinction between the instrument of pastoral song and the pastoral landscape is further blurred by the use of the adjective *arguta* […]. In this musically animated landscape, wind in the branches gives a voice to the tree in the same way that the player gives the pipe its voice».

[19] Serv. *ad* Verg. *ecl.* 9,36 *'argutos' canoros.* Cfr., per il riferimento ornitologico, anche, Prop. 1,18,30 *argutas* […] *aves* e, a proposito dell'oca, con una probabile eco rovesciata del precedente virgiliano, Mart. 3,58,13 *argutus anser*.

[20] Celebre il cigno-Pindaro nelle parole, sempre modeste, dell'ape-Orazio in Hor. *carm*. 4,2 (inoltre, 2,20,1-3 e 10-12 dopo Lucr. 3,6-7; 4,181-182). Per la contrapposizione *olor/anser*, cfr., anche, Prop. 2,34,83-84. Il cigno, insieme all'usignolo (cfr., *e.g.*, Theocr. *id*. 5,136-137), è uno degli 'uccelli canori' (τῶν λιγυρῶν) da cui i poeti apprendono il canto secondo Plut. *soll. anim.* 20,974A [= Democr. 68B 154 D.K.]; per questi passi e, in generale, per la possibilità di sovrapporre canto poetico e suoni naturali, *supra*, n. 7.

[21] In Virgilio, cfr., anche, *georg*. 1,143 *argutae serrae* con Serv. *ad loc.*: *stridulae, sonorae*. Inoltre, *georg*. 1,294 e 377; *Aen*. 7,14.

[22] Porph. *ad loc.*: *argutos: canoros*. Per l'eco callimachea, cfr. E.D. Francis, *ΟΝΟΣ ΛΥΡΑΣ: Horace and the* poetae arguti *(Horace,* Epistles *2.2.65-86)*, in L.M. Whitby *et al.*, Homo viator. *Classical essays for John Bramble*, Bristol 1987, 141-145: 144, n. 12 su *argutus* simile a λιγύς (Callim. *fr.* 1,29); sull'associazione tra i due vocaboli, cfr., anche, Brenk, *Lesbia's* Arguta Solea cit., *praes*. 234 per l'esegesi del passo catulliano (*supra*, n. 14). Ancora in Orazio, cfr. *carm*. 3,14,21 *argutae* […] *Neaerae*; 4,6,25 *argutae* […] *Thaliae* (problematico, tuttavia, secondo S.J. Harrison, *Conjectures on the text of Horace*, «SO» 88, 2014, 80-88: 85-86, che congettura *o Graiae* al posto di *argutae*). Con riferimento all'attività poetica (poeti o componimenti), cfr., poi, Ov. *trist.* 5,9,23 *argutis…libellis*; Mart. 1,1,3 *argutis epigrammaton libellis*; 6,34,7 *arguto…Catullo*; 8,73,7 *arguti…Tibulli*.

[23] Probabili riprese virgiliane in Calp. *ecl*. 5,56 *argutae…cicadae* (cfr., anche, *Culex* 153 e Mart. 11,18,5); 6,64 *arguti…rivi*; 7,12 *arguta cicuta*.

[24] In generale, sulla musica dei Greci e dei Romani, iniziative editoriali di riferimento sono, ora, la

storia degli studi teocritei, non sono mancate ricostruzioni tese a isolare elementi tipologici (a livello di forme testuali o prassi esecutive, inclusa la componente organologica) riconducibili a costumi musicali effettivamente praticati nell'ambiente pastorale, ancorché soggetti a processi di stilizzazione letteraria [25]. Persino l'ideale Arcadia virgiliana (condizionata dall'inveterata, per quanto discussa, interpretazione di Bruno Snell [26]) non può sottrarsi al confronto con la fonte storica: un passo di Polibio, infatti, consentirebbe di riportare alla realtà di questa regione la peculiare tradizione canora, motivata dal desiderio degli abitanti di mitigare l'asprezza del lavoro e dei luoghi [27].

In effetti, nella prospettiva dei *Realien* relativi al ruolo della musica nella vita dei pastori, potrebbe essere utile distinguere due sfere con l'avallo di due vocaboli greci (presenti in alcune fonti sotto menzionate): la *phoné* come mero segnale sonoro, pur dotato di alcune specificità significativamente attestate a livello di occasioni e

rivista «Greek and Roman Musical Studies» (Brill) e, inoltre, Lynch-Rocconi, *A Companion* cit. Per un ampio inquadramento, cfr., anche, G. Comotti, *La musica nella cultura greca e romana*, Torino 1991 e J.G. Landels, *Music in Ancient Greece and Rome*, London-New York 1999. Per uno studio complessivo sulle pratiche musicali, in particolare, in Roma antica, oltre agli specifici contributi citati *infra*, resta fondamentale G. Wille, *Musica Romana. Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer*, Amsterdam 1967; inoltre, A. Baudot, *Musiciens romains de l'antiquité*, Montréal 1973; M.P. Guidobaldi, *Musica e danza*, Roma 1992; G. Tintori, *La musica di Roma antica*, Lucca 1996. Per le questioni organologiche, cfr., anche, *infra*, n. 36.

[25] Per Teocrito, da R. Merkelbach, Βουκολιασταί *(Der Wettgesang der Hirten)*, «RhM» 99, 1956, 97-133 fino a E. Lelli, *Pastori antichi e moderni: Teocrito e le origini popolari della poesia bucolica*, Hildesheim-Zürich 2017; sul piano, invece, della codificazione letteraria di temi musicali, cfr., ancora per Teocrito, di recente, A.D. Barker, *The music of Pan in Hellenistic pastoral poetry*, in M.S. Celentano, *Ricerche di metrica e musica greca per Roberto Pretagostini*, Alessandria 2010, 105-119; F. Daspet, *Les lieux de chant dans les* Idylles *pastorales de Théocrite*, in C. Cusset *et al.*, *Présence de Théocrite*, Clermont-Ferrand 2017, 91-115. Ultimamente, per Virgilio, qualche spunto a livello di classificazione organologica in M.E. Consoli, *Gli strumenti musicali in Virgilio*, in G. Tagliamonte-G. Spedicato, *L'inesauribile curiosità. Studi in memoria di Gianni Carluccio*, Lecce 2018, 55-79; G. Baratta, *La suppellettile lignea nelle* Bucoliche *di Virgilio: aspetti di cultura materiale*, «Latomus» 81, 2022, 729-746: 730-734; inoltre, sulle potenzialità teatral-musicali, riconducibili a un'intrinseca vocazione performativa delle *Ecloghe* virgiliane o sperimentabili in fase di ricezione del testo, cfr., rispettivamente, D.T. Kohn, *An early stage in Vergil's career*, «CW» 93, 1999-2000, 267-274; A. Giordano Rampioni-A. Traina, *Musica e poesia nelle Bucoliche: una esperienza, una proposta*, «Aufidus» 8, 1994, 151-162.

[26] B. Snell, *L'Arcadia: scoperta di un paesaggio spirituale*, in Id., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963 (ed. or. Hamburg 1946), 387-418. Sul discorso di Snell e la sua influenza, cfr. E.A. Schmidt, *Arcadia: Occidente y la Antigüedad*, «Auster» 19, 2014, 9-31.

[27] Pol. 4,20,7-21,1 μὴ μόνον παισὶν οὖσιν, ἀλλὰ καὶ νεανίσκοις γενομένοις ἕως τριάκοντ' ἐτῶν κατ' ἀνάγκην σύντροφον ποιεῖν αὐτήν […]. Ταῦτά τέ μοι δοκοῦσιν οἱ πάλαι παρεισαγαγεῖν οὐ τρυφῆς καὶ περιουσίας χάριν, ἀλλὰ θεωροῦντες μὲν τὴν ἑκάστων αὐτουργίαν καὶ συλλήβδην τὸ τῶν βίων ἐπίπονον καὶ σκληρόν, θεωροῦντες δὲ τὴν τῶν ἠθῶν αὐστηρίαν, ἥτις αὐτοῖς παρέπεται διὰ τὴν τοῦ περιέχοντος ψυχρότητα καὶ στυγνότητα τὴν κατὰ τὸ πλεῖστον ἐν τοῖς τόποις ὑπάρχουσαν. «[Presso gli Arcadi, la musica] accompagna obbligatoriamente non solo l'educazione dei bambini, ma anche quella dei giovinetti e la vita degli uomini fino a trent'anni. […] Gli antichi Arcadi, a mio parere, hanno introdotto queste usanze non per mollezza e per lusso, ma in considerazione del lavoro che ognuno deve compiere, della vita aspra e faticosa che conducono e in generale dell'austerità dei costumi loro imposta dal clima freddo e dall'asprezza ostile del terreno che li circonda» (traduzione, qui e altrove, a cura di C. Schick). Si tratta, del resto, di un passo considerato dallo stesso Snell, *L'Arcadia* cit., 392 ss. Cfr., inoltre, Ps.-Plut. *mus*. 1142a-f. Sul passo di Polibio, cfr. G. Mosconi, *Polibio e la* mousike*: (oltre l'elogio degli Arcadi)*, «Incid. dell'Ant.» 14, 2016, 207-245.

strumenti [28]; l'*odé* come composizione musicale, semplice o complessa, forse originata dalla dimestichezza dei pastori con rudimentali mezzi sonori e successivamente ampliatasi in melodie, canti, forme musicali codificate (l'agone, fra tutte).

Al primo livello apparterrebbe l'abitudine dei pastori di utilizzare i suoni per impartire ordini al bestiame, specialmente quando occorre raccogliere gli animali dispersi al pascolo. È ancora Polibio [29] a riferire, a proposito degli errori di Timeo sulle caratteristiche geografiche della Corsica, che nell'isola la fauna appare – ma non è – selvatica perché, a causa del territorio impervio, i pastori sono costretti a lasciare incustodite le bestie al pascolo: agli stessi pastori l'accortezza, poi, di richiamarle a raccolta al suono di una tromba (πρὸς τὴν...σάλπιγγα) che, per gli animali, funge da segnale (φωνή), monito sonoro a riunirsi e accorrere nei pressi del pastore, specialmente in presenza di persone estranee. Lo stesso passo riporta l'uso italico, invalso tra gli allevatori di suini, di avvalersi di un'analoga tromba (φωνοῦντες τῇ βυκάνῃ) per guidare, richiamare e suddividere, sulla base di segnali acustici diversi, i branchi di maialini distinti per famiglia e per età; un'abitudine confermata da un passo di Varrone [30] a proposito dell'uso della *bucina* con cui l'allevatore di suini ordina ai piccoli di uscire dal recinto per raggiungere il luogo dove cibarsi dell'orzo, luogo da cui successivamente far ritorno raccogliendosi sempre al suono della *bucina*. I suoni prodotti dai pastori rappresentano, dunque, innanzitutto, uno strumento di governo del bestiame.

[28] Si tratta di un vocabolo utilizzato, inoltre, nell'ambito della classificazione aristotelica delle sonorità emesse dagli esseri animati (animali e uomini): per il suo significato di «emissione sonora in generale», cfr. Bettini, *Voci* cit., 47 e 220-221, nn. 1-2, con i passi e la bibliografia.

[29] Pol. 12,4,2-11 ἀλλ᾽ ὅταν βούλωνται συναθροῖσαι, κατὰ τοὺς εὐκαίρους τόπους ἐφιστάμενοι τῇ σάλπιγγι συγκαλοῦσι τὰ ζῷα, καὶ πάντα πρὸς τὴν ἰδίαν ἀδιαπτώτως συντρέχει σάλπιγγα. […] Τὸ δὲ τῇ σάλπιγγι πειθαρχεῖν οὐκ ἔστι θαυμάσιον· καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἰταλίαν οἱ τὰς ὗς τρέφοντες οὕτω χειρίζουσι τὰ κατὰ τὰς νομάς. […] ἀλλὰ προηγοῦνται φωνοῦντες τῇ βυκάνῃ κατὰ διάστημα, τὰ δὲ θρέμματα κατόπιν ἀκολουθεῖ καὶ συντρέχει πρὸς τὴν φωνήν […] ἐξ ὧν αὐτοῖς ἐπινενόηται πρὸς τὸ διακρίνειν, ὅταν συμπέσῃ, χωρὶς κόπου καὶ πραγματείας τὸ κατὰ βυκάνην («Quando vogliono riunirle [*scil.* le bestie], le chiamano a raccolta al suono di una tromba, ponendosi in un luogo elevato, e tutti gli animali senza sbagliarsi accorrono al richiamo del loro pastore. […] Il fatto poi che gli animali obbediscano al suono della tromba, non suscita meraviglia: anche in Italia gli allevatori di porci non accompagnano al pascolo le loro bestie […], ma le guidano a gruppi al suono di trombe e le bestie li seguono e accorrono al richiamo […]. Per dividerli quando si siano mescolati, si ricorre al metodo comodo e pratico del richiamo sonoro»). Per questa funzione di σάλπιγξ e βυκάνη e le relative testimonianze, cfr. il repertorio raccolto da S. Troiani, *Corno*, «Folkloricum» s.n., 2022, s.p. [https://www.folkloricum.it/lemma/horn - ultimo accesso: 20.10.2025].

[30] Varr. *rust*. 2,4,20 *Subulcus debet consuefacere, omnia ut faciant ad bucinam. Primo cum incluserunt, cum bucinatum est, aperiunt, ut exire possint in eum locum, ubi hordeum fusum in longitudine. Sic enim minus disperit, quam si in acervo positum, et plures facilius accedunt. Ideo ad bucinam convenire dicuntur, ut silvestri loco dispersi ne dispereant*. Cfr., inoltre, 3,13,1 *videsti ad bucinam inflatam certo tempore apros et capreas convenire ad pabulum*. Il nesso tra *bucina* e attività pastorale (per l'etimologia del vocabolo, cfr. Ernout-Meillet, *Dict. étym. lang. lat.*, *s.v. bucina*) sembra emblematizzato in Prop. 4,10,29 *pastoris bucina*. Sulla *bucina* e altri analoghi strumenti a fiato, cfr. C.G. Alexandrescu, *The Iconography of Wind Instruments in Ancient Rome: Cornu, Bucina, Tuba, and Lituus*, «Music in Art» 32, 2007, 33-46. Sui passi di Varrone e, in generale, sul tema della musica come linguaggio per la comunicazione tra uomini e animali, cfr. Baudot, *Musiciens romains* cit., 100-101 e, soprattutto, R.M. Cross, Vox Naturae*. Music as Human-Animal Communication in the Context of Animal Training in Ancient Rome*, «GRMuS» 5, 2017, 147-158.

Si coglie un grado di complessità certamente superiore, ma pur sempre indirizzato al controllo degli animali, in una testimonianza di Platone [31] che attribuisce alla musica del mandriano (strumentale o vocale: μετά τε ὀργάνων καὶ ψιλῷ τῷ στόματι) la capacità di acquietare e rendere mansueto il gregge come per incantamento (παραμυθεῖσθαι καὶ κηλῶν πραΰνειν). Novello Orfeo, il pastore si fa 'mago' capace di avvantaggiarsi dei suoni (elementari o più articolati, in ogni caso funzionali allo scopo). Il bestiame da esortare, guidare, spingere, raccogliere, far uscire o entrare nei luoghi di ricovero rappresenta, dunque, l'universo naturale su cui il pastore esercita il potere della musica.

Il secondo livello di produzione sonora dei pastori è quello dell'*odé*. Ateneo di Naucrati, citando il grammatico Trifone (I sec. d.C.), registra, tra le denominazioni dei generi canori (ὀνομασίαι ᾠδῆς), quella del *boukoliasmós*, un canto per coloro che portano le greggi al pascolo (τοῖς ἡγουμένοις τῶν βοσκημάτων): a farsene *prótos euretés* Diomo, pastore greco di Sicilia dai contorni leggendari [32]; un canto non semplice se si considera, in base a un altro frammento di Trifone tràdito sempre da Ateneo, che esso rientrava tra le composizioni per *aulós* che comprendevano anche un corredo coreutico [33]. È possibile che questo genere musicale corrispondesse all'agone estemporaneo tra i pastori, eseguito su schema amebeico come antesignano del genere popolare del 'canto a braccio' e, in particolare, del 'contrasto' in ottava rima: questa forma poetica, attestata dal tardo Duecento, si consolidò anche tra i pastori illetterati a partire dalla fine del XVI secolo e, in questi casi, fu influenzata dalla tradizione colta della poesia latina o in volgare, non solo mandata a memoria dai mandriani, ma trasmessa anche grazie agli scambi librari che avvenivano lungo i percorsi di transumanza, presso le stazioni di posta (si tratta di una pratica popolare tuttora presente in alcune aree dell'Italia centrale: Lazio, Toscana, Abruzzo) [34]. È un genere

[31] Plat. *Pol*. 268b οὐκ ἄλλος κρείττων παραμυθεῖσθαι καὶ κηλῶν πραΰνειν, μετά τε ὀργάνων καὶ ψιλῷ τῷ στόματι τὴν τῆς αὑτοῦ ποίμνης ἄριστα μεταχειριζόμενος μουσικήν («non vi è nessun altro migliore di lui [*scil.* del pastore] per quietarli e ammansirli incantandoli [*scil.* gli animali], creando in maniera perfetta con strumenti musicali o con la sola bocca la musica per il suo gregge», traduzione a cura di G. Giorgini).

[32] Ath. *Deipn.* 14,618c-619b καὶ ᾠδῆς δὲ ὀνομασίας καταλέγει ὁ Τρύφων τάσδε· [*fr*. 113 von Velsen] […] ἦν δὲ καὶ τοῖς ἡγουμένοις τῶν βοσκημάτων ὁ βουκολιασμὸς καλούμενος. Δίομος δ' ἦν βουκόλος Σικελιώτης ὁ πρῶτος εὑρὼν τὸ εἶδος· μνημονεύει δ' αὐτοῦ Ἐπίχαρμος ἐν Ἀλκυόνι καὶ ἐν Ὀδυσσεῖ Ναυαγῷ [*frr*. 4 e 104 K.-A.] («Trifone elenca pure i seguenti nomi di canzoni […]. C'era poi anche un canto per quelli che conducono le greggi al pascolo, ed era chiamato 'pastorale'. Fu Diomo, un pastore greco della Sicilia, il primo a comporre un canto di questo genere: ne parla Epicarmo nell'*Alcioneo* e nell'*Odisseo naufrago*», traduzione, qui e altrove, a cura di L. Citelli). Un'ampia rassegna delle fonti antiche sull'argomento è disponibile, come appendice, in E. Rocconi, *Canti di lavoro*, «Folkloricum» s.n., 2021, s.p. [https://www.folkloricum.it/lemma/canti-di-lavoro/ - ultimo accesso: 22.10.2025].

[33] Ath. *Deipn.* 14,618c ὥς φησι Τρύφων ἐν δευτέρῳ Ὀνομασιῶν [*fr.* 109 von Velsen], αἴδε· […] βουκολισμός, […] ταῦτα δὲ πάντα μετ' ὀρχήσεως ηὐλεῖτο («Scrive Trifone nel secondo libro della *Terminologia*: […] 'pastorale' […] Tutte queste composizioni erano suonate con l'aulo e accompagnate dalla danza»).

[34] Importanti gli studi, sul versante antropologico, di Giovanni Kezich (tra gli altri, *I poeti contadini. Introduzione all'ottava rima popolare*, Roma 1986). Per un inquadramento, con ulteriore bibliografia, E. Rocconi, *Musica popolare*, «Folkloricum» s.n., 2021, s.p. [https://www.folkloricum.it/musica-popolare/ - ultimo accesso: 20.10.2025], che sottolinea la capacità della letteratura pastorale antica – specialmente

canoro in cui i pastori cercano conforto per lenire la fatica del lavoro e addolcire gli effetti della natura ostile dei luoghi – alla maniera degli antichi Arcadi – con finalità, dunque, di ristoro (uno dei tre scopi essenziali della musica, insieme a educazione e piacere, secondo Aristotele [35]).

Nonostante si possa ipotizzare e, in alcuni casi odierni, osservare dal vivo la complessità di questa pratica musicale, gli antichi ebbero gioco facile nell'attribuirle caratteri di semplicità e rozzezza che furono talvolta estesi a intere categorie organologiche: probabilmente, la canonica gerarchia tra strumenti musicali [36], con quelli a corde e a percussione (τὰ ἐντατὰ καὶ καθαπτά) ritenuti più pregevoli di quelli a fiato (τὰ ἐμπνευστά), non è che una conseguenza del fatto che questi ultimi fossero da ritenersi troppo facili essendo alla portata persino dei pastori, considerati capaci di suonare *aulós* e siringa senza aver mai avuto un maestro (come affermava Aristosseno, secondo quello che Ateneo riferisce [37]).

Il modesto grado di difficoltà esecutiva attribuito all'*aulós* (*tibia*) [38] non corrisponde a verità ma, più probabilmente, riflette un pregiudizio culturale fondato anche sulla presunta origine orientale (frigia) di questo strumento [39]. Ad ancia, legati alla tradizione dionisiaca del ditirambo, gli *aulói* – nella più comune forma doppia – richiedono un alto livello di abilità professionale e non compaiono (se non in rare eccezioni, come nel passo di Ateneo appena citato) in associazione con gli usi musicali dei pastori (più frequente, in contesti bucolici, il semplice *plagíaulos – obliqua tibia*

virgiliana – di provocare, proprio in ragione del suo elevato livello di finzione e simulazione performativa, fenomeni di ricezione nella tradizione folclorica.

[35] Aristot. *pol*. 8,1339b.

[36] Sull'organologia antica (oltre ai contributi specifici via via menzionati), cfr. A. Di Giglio, *Strumenti delle Muse. Lineamenti di organologia greca*, Bari 2000; C. Terzēs, *Musical Instruments of Greek and Roman Antiquity*, in T.A.C. Lynch-E. Rocconi, *A Companion to Ancient Greek and Roman Music*, Hoboken (N.J.) 2020, 213-227. Utile la rassegna in A. Provenza, *Strumenti musicali*, «Folkloricum» s.n., 2022, s.p. [https://www.folkloricum.it/lemma/strumenti-musicali/ - ultimo accesso: 20.10.2025].

[37] Ath. *Deipn*. 4,174e ὁ μέντοι Ἀριστόξενος [*fr.* 95 Wehrli] προκρίνει τὰ ἐντατὰ καὶ καθαπτὰ τῶν ὀργάνων τῶν ἐμπνευστῶν ῥᾴδια εἶναι φάσκων τὰ ἐμπνευστά· πολλοὺς γὰρ μὴ διδαχθέντας αὐλεῖν τε καὶ συρίζειν, ὥσπερ τοὺς ποιμένας («Aristosseno giudica gli strumenti a corde e a percussione superiori a quelli a fiato, affermando che questi ultimi sono troppo facili: molti, come ad esempio i pastori, suonano auli e zufoli senza aver avuto un maestro»).

[38] Per una sintesi, cfr. M.A. Petretto, *L'*aulos, «Sandalion» 16-17, 1993-1994, 107-124; A. Provenza, *Aulós*, «Folkloricum» s.n., 2024, s.p. [https://www.folkloricum.it/lemma/aulos/ - ultimo accesso: 20.10.2025]. Su uno stadio iniziale attestato da Hor. *ars* 203 [*tibia*] *tenuis simplexque*, cfr. *infra*, n. 48. Sull'espressione *dulcis tibia* (Tib. 1,7,47) e le possibili implicazioni tecniche, cfr. J. Sánchez Casares, Dulcis tibia, in *Simposio Tibuliano. Commemoración del bimilenario de la muerte de Tibulo*, Univ. de Murcia Sección de Filología clásica Simposio, II, Murcia 1985, 399-408. Per i contesti d'uso teatrale, cfr. V. Péché, *Les* tibiae*, instruments de la scène romaine: l'exemple de la comédie et de la pantomime*, in A. Muller, *Instruments, musiques et musiciens de l'Antiquité classique*, Lille 1995, 71-91; F. Scoditti, *Le* tibiae sarranae *di Plauto*, in E. Rocconi, *La musica nell'impero romano: testimonianze teoriche e scoperte archeologiche*. Atti del secondo convegno annuale di MOISA (Cremona, 30-31 ottobre 2008) (= *Music in the Roman empire: theoretical evidence and archaeological findings*), Pavia 2010, 53-63; per i contesti rituali (nozze e funerali), K. Wysłucha, Tibia *and* Tuba *at the Crossroads of Funerary and Nuptial Imagery*, «GRMuS» 6, 2018, 79-95.

[39] La provenienza frigia è attribuita a molti auleti (e, fra questi, al padre di Marsia, Hyagnis: *infra*): *e.g.*, Ps.-Plut. *mus*. 1132e-f; Ath. *Deipn*. 14,624b [Aristox. *fr.* 78 Wehrli].

– a una sola canna [40] e simile, nella postura assunta dal suonatore, al nostro flauto traverso). La capacità degli *aulói* di produrre un numero elevato di suoni per l'alto numero di fori, numero cresciuto nel tempo ad opera di innovatori come Diodoro e Pronomo di Tebe, rende questo strumento non solo difficile ma anche pericoloso per l'effetto di turbamento che si genera negli ascoltatori. Se ne occupa a più riprese Platone [41] che, considerando l'arte auletica inaccettabile per le sue potenziali conseguenze politiche, ammette, invece, la *sýrinx* nella vita di campagna, a uso dei mandriani [42]. Priva di ance, composta da una serie di canne originariamente della stessa altezza, la siringa subisce qualche evoluzione in età ellenistica quando si trasforma assumendo la conformazione 'ad ala di uccello' con canne di lunghezza graduale, una struttura mutuata poi anche dai Romani [43]. Se, nella forma originaria, l'altezza dei suoni si differenzia grazie all'ostruzione – ad altezze variabili – dell'estremità inferiore di ogni canna mediante tappi di cera colata, nella forma successiva, invece, a ciascuna canna, ritagliata secondo una determinata lunghezza, corrisponde uno specifico suono.

Il carattere propriamente pastorale della siringa (ridenominata *fistula*) si conferma in vari luoghi delle *Ecloghe* virgiliane, generalmente in associazione con le origini mitiche dello strumento, come si dirà più avanti. Caratteristiche diverse sembra avere l'*avena*, uno strumento che, presumibilmente realizzato con materiali ancora meno nobili, presenta tratti indistinti e imprecisati fino al punto da apparire «tecnologicamente inverosimile» [44]. All'*avena* Virgilio affida l'esordio e il sigillo delle *Eclogae*: lo strumento, infatti, apre la raccolta (*ecl.* 1,2 *silvestrem tenui Musam meditaris avena*) e la conclude (*ecl.* 10,51 *carmina pastoris Siculi modulabor avena*, omaggio al *pastor Siculus* dietro cui si cela Teocrito) [45].

[40] Theocr. *id*. 20,29; Bion *fr*. 10,7 Gow.

[41] *E.g.*, Plat. *Rp.* 411a-b e *Gorg*. 501e-502a.

[42] Plat. *rp.* 399d αὐλοποιοὺς ἢ αὐλητὰς παραδέξῃ εἰς τὴν πόλιν; ἢ οὐ τοῦτο πολυχορδότατον; […] Λύρα δή σοι, ἦν δ' ἐγώ, καὶ κιθάρα λείπεται καὶ κατὰ πόλιν χρήσιμα· καὶ αὖ κατ' ἀγροὺς τοῖς νομεῦσι σύριγξ ἄν τις εἴη («E i fabbricanti e i suonatori di *aulós* li ammetterai nello Stato? Non è forse questo lo strumento più ricco di suoni? […] – Ti restano, dunque, ripresi, lira e cetra, utili in città; in campagna, invece, per i mandriani, andrebbe bene una specie di siringa», traduzione a cura di F. Sartori).

[43] Per la sua descrizione, *e.g.*, Poll. 4,69; Long. 2,35. cfr., inoltre, Theocr. *id.* 1,128-129; 8,17-24 con Barker, *The music* cit.

[44] Cucchiarelli, *P. Virgilio Marone* cit., 139. Di «musical absurdity» parla W.V. Clausen, *A Commentary on Virgil, Eclogues*, Oxford 1994, 36 che, quindi, propende per una soluzione interpretativa sintetica, considerando il vocabolo (e altri simili) come nomenclatura alternativa per indicare il flauto di Pan, ossia la *fistula* (la relazione sinonimica in *Schol. Bern*. *ad* Verg. *ecl*. 1,2 *AVENA fistula*; inoltre, già J. Sargeaunt, *The trees, shrubs, and plants of Virgil*, Oxford 1970, 20: «a single straw could not be made into a flute, […] *avena* as a musical instrument is the pan-pipe»). Per Gioseffi, *P. Virgilio Marone* cit., 5, «*avena* sarebbe propriamente il caule di un cereale, cioè una canna cava; con il termine Virgilio intende, per metonimia, il flauto a canna semplice».

[45] L'unica altra occorrenza nelle *Ecloghe* virgiliane, al plurale e senza accezione musicale, è in 5,37 *steriles nascuntur avenae*. Analoghi tratti di rudimentale semplicità, senza escludere l'accezione metonimica, per altre denominazioni di strumenti musicali presenti nelle *Ecloghe*: *calamus* (1,10 senz'altro con richiamo all'*avena* menzionata poco prima; 2,32-34 e 8,24 con riferimento al processo di costruzione della *fistula*; 3,13 con assai incerta connotazione musicale; 5,2 e 48 nella presentazione delle competenze di Mopso; 6,69 in una scena di investitura poetica); *cicuta* (2,36 di nuovo nella fase iniziale di

La denominazione, che coincide con il nome della pianta (*Avena sativa* o *Avena fatua*), ha spesso indotto gli studiosi a intravedere dietro questo strumento non un oggetto fisico reale, ma un simbolo. Certe caratteristiche, come i gambi troppo esili per poter essere impiegati come canne sonore, farebbero pensare, infatti, a uno strumento musicale assai indefinito (forse un tubo leggero, una cannuccia sottilissima nella quale intagliare una specie di linguetta da far vibrare come rudimentale ancia): la ricostruzione, tentata già molti anni fa da Peter L. Smith [46], non può spingersi oltre, ma proprio la sua necessaria approssimazione offre il destro ad altre prospettive e riflessioni.

La tesi della valenza simbolica dell'*avena* (avvalorata dalla posizione cruciale di due delle tre occorrenze nelle *Ecloghe* virgiliane) ha indotto a interrogarsi, infatti, sui propositi autoriali. *Tenuis avena* nel citato esordio della prima ecloga è un nesso che allude, sì, alla «finezza callimachea», ma anche a un senso di 'minorità' («la rituale modestia dell'inizio») [47] che si fa assurgere a tratto distintivo del genere bucolico [48]. Qui la formula convenzionale, tipica dell'*incipit* poetico specialmente nei generi che, appunto, si professano minori, sembra coincidere con l'intento di risalire alle fonti primarie e semplici, anche perché naturali, della poesia: se, infatti, nel primo idillio di Teocrito figura il flauto di Pan (*id.* 1,3), qui la più umile ed esile *avena* dichiara la fragilità dell'universo poetico ricreato da Virgilio [49]. Ipotizzando la semplice forma di monocalamo e considerata l'evidenza data al materiale vegetale,

creazione della *fistula* con probabile eco di Lucr. 5,1383 *cavas inflare cicutas*: *supra*, n. 7; 5,85 *fragili… cicuta*); *harundo* (6,8 *tenui…harundine*); *stipula* (3,27 in opposizione alla *fistula*, parimenti a Theocr. 5,5-7 τὰν ποίαν σύριγγα; […] τί δ' οὐκέτι σὺν Κορύδωνι / ἀρκεῖ τοι καλάμας αὐλὸν ποππύσδεν ἔχοντι e, inoltre, come «versione in negativo dell'umile *cicuta* […] o della *tenuis avena*» per Cucchiarelli, *P. Virgilio Marone* cit., 211). Su alcune fra queste denominazioni, anche in relazione alle scelte traduttive, J.P. Matedi, *Análise da tradução de alguns termos latinos a partir das elegias de Álbio Tibulo:* avena*,* calamus*,* fistula *e* tibia, «Phaos» 21, 2021, s.p.

[46] P.L. Smith, *Vergil's* avena *and the pipes of pastoral poetry*, «TAPhA» 101, 1970, 497-510: 504-507 (con la conclusione, p. 507 «its role is less descriptive than symbolic»). Per l'ipotesi etimologica, *infra*, n. 51.

[47] Cucchiarelli, *P. Virgilio Marone* cit., 132.

[48] Gioseffi, *P. Virgilio Marone* cit., 5: «L'attributo *tenuis* vale 'sottile' ed è ricorrente per questo strumento musicale, anche in virtù delle associazioni implicite con una poesia di genere tenue (quale è quella bucolica)». Degno di nota, in questo, Serv. *ad* Verg. *ecl.* 1,2 *dicendo autem 'tenui avena', stili genus humilis latenter ostendit, quo* […] *in bucolicis utitur.* Cfr., anche, Verg. *ecl*. 5,85 *fragili…cicuta* e, soprattutto, 6,8 *tenui…harundine* dove, per Cucchiarelli, *P. Virgilio Marone* cit., 329, in un «'secondo inizio', il libro bucolico ripete, con variazione, il proprio avvio» con l'intento di sottolineare, qui più che nell'esordio secondo Clausen, *A Commentary* cit., 175, «a concept of poetry […] as conceived by Callimachus». Cfr. Hor. *ars* 203 [*tibia*] *tenuis simplexque* (sul passo, anche in relazione alle polemiche di origine platonica contro gli *aulói* in ragione della loro capacità di produrre un alto numero di suoni, cfr. K. Wysłucha, Tibia multifora*,* multiforatilis*,* multiforabilis*…: depictions of a «many-holed»* tibia *in written sources*, in A. Garcia Ventura *et al.*, *The study of musical performance in antiquity: archaeology and written sources*, Cambridge 2018, 227-246). *Tenuis sonus* è, del resto, anche il primo esito acustico ottenuto da Pan in Ov. *met*. 1,708 (*sonum tenuem similemque quereni*) nell'atto di nascita dello strumento musicale. In generale, sulla poetica della 'tenuità', come nozione adottata soprattutto in sede proemiale nell'ambito dei generi programmaticamente minori, cfr. C.M. Calcante, *Poetica della tenuità e gerarchia dei livelli stilistici nel callimachismo augusteo*, «RIL» 144, 2010, 51-87.

[49] Precoce la sua imitazione, considerate le palesi riprese di Verg. *ecl*. 1,2 in Tib. 2,1,53-54 *est modulatus avena / carmen*; 3,4,71 *cantum meditabar avena*; inoltre, Prop. 2,34,75.

l'*avena* virgiliana potrebbe essere accostata, almeno in parte, all'αὐλὸς τιτύρινος, consistente in una sola canna: l'ipotesi, che già circolava nei commenti di età rinascimentale, rintraccia in una rara denominazione organologica (τιτύρινος, nomenclatura diffusa, secondo Ateneo [50], tra le popolazioni doriche dell'Italia meridionale) l'eco di un probabile e programmatico bisticcio. L'essenza del genere bucolico in una canna di giunco con Titiro-eroe 'eponimo' munito del suo gracilissimo e spoglio strumento musicale [51].

La semplicità come peculiarità della musica pastorale ha, in effetti, ripercussioni sul giudizio – perlopiù denigratorio – che riguarda l'origine e le qualità di strumenti e stili musicali. Significativo il passo di Apuleio (*flor*. 3) in cui il racconto della mitica contesa tra Marsia e Apollo si combina con l'elogio del padre e maestro di Marsia, Hyagnis, il primo ad aver introdotto il doppio flauto (*duae tibiae*) all'origine di progressi tecnico-musicali di rilievo [52]: Hyagnis per primo suonò a mani separate (*in canendo manus discapedinavit*), per primo diede fiato con un'unica emissione a due canne nello stesso momento (*duas tibias uno spiritu animavit*), per primo diede origine a uno strumento non più solo melodico ma anche armonico (*concentum musicum miscuit*) che fondeva due linee di suoni prodotte contemporaneamente (grazie ai fori di sinistra e a quelli di destra, rispettivamente: suoni acuti-tintinnanti e suoni gravi-roboanti); un avanzamento notevole se si pensa che, prima di quell'evoluzione, il repertorio degli strumenti a fiato non aveva offerto altro che la misera tradizione pastorale: significativa, allora, nello stesso passo apuleiano, l'ambientazione bucolica come referente di uno stadio tecnico-musicale rudimentale e primitivo (la *tibia* con una singola canna suonata come una 'tromba' – *una tibia velut una tuba* – più simile, forse, alla *bucina*, che emetteva, come si è visto, segnali sonori per le bestie) [53]. Di qui, la citazione virgiliana di *ecl.* 3,27 (*Vergilianus upilio seu busequa 'stridenti miserum stipula disperdere carmen'*, dove *stipula* è, secondo Servio, sinonimo di

[50] Ath. *Deipn*. 4,182d; inoltre, 4,176c; Hes. *Lex*. τ 997 Schmidt.

[51] L'ipotesi risale almeno a Piero Vettori (1553). Qualche accenno in Smith, *Vergil's* avena cit., 506-507 (p. 507: «[Virgil] would have found it irresistible to have the musical goatherd [Tityrus] [...] play his eponymous instrument»); più di recente, F. Cairns, *Virgil,* Eclogue *1.1-2: A Literary Programme?*, «HSCP» 99, 1999, 289-293; in parziale disaccordo, con un'ampia ricostruzione della storia della posizione critica favorevole a questo gioco etimologico e, quindi, per una sua riformulazione tendente a sottolineare anche il presupposto metonimico, l'intento ironico e l'esito metaforico-catacretico, J. Van Sickle, *Virgil Bucolics 1.1-2 and interpretive tradition: a Latin (Roman) program for a Greek genre*, «CPh» 99, 2004, 336-353. Cfr., inoltre, R. Hunter, *Virgil's Ecl. 1 and the Origins of Pastoral*, in Fantuzzi-Papanghelis, *Brill's Companion* cit., 263-273, *praes*. 246.

[52] In generale, sull'interesse di Apuleio verso le questioni musicali (inclusi specifici aspetti tecnici dell'organologia), vd. F. Fuentes Moreno, *La música en la obra de Apuleyo*, «FlorIlib» 16, 2005, 79-116. Sull'episodio di Hyagnis, cfr. E. Finkelpearl, *Marsyas the satyr and Apuleius of Madauros*, «Ramus» 38, 2009, 7-42 (per una parziale identificazione di Apuleio con Marsia); L. Graverini, *Retorica, musica e filosofia nei* Florida *di Apuleio*, «Pan» 11, 2022, 157-169: 164-169 (che interpreta il passo come espressione della posizione apuleiana non così severa quanto quella di Platone nei confronti dell'auletica).

[53] Assente, in effetti, la *tibia* nelle *Ecloghe* di Virgilio, se non per il verso intercalare che si ripete per dieci volte nell'ecloga ottava, a partire dal v. 21. Di *tibia* parla Lucrezio come esito del processo di invenzione dello strumento (Lucr. 5,1385: *supra*, n. 7).

avena [54]) a conferma che gli antichi scorgessero, in alcuni luoghi dei componimenti virgiliani, le tracce di una fase iniziale del percorso di evoluzione dell'arte musicale. Il racconto mitico apuleiano, insomma, affida alle sonorità della poesia pastorale, pur tra le pieghe della sua dimensione simbolica, il compito di rappresentare i tratti 'realistici' di un mondo elementare e semplice.

3. *Coridone e il suono dell'amore perduto*

È palese la tendenza della poesia bucolica a rappresentare sé stessa in un gioco di riflessi in cui, se i pastori cantano, la poesia pastorale ne rappresenta il canto. In questo contesto, non stupiscono le digressioni sull'eziologia di pratiche e strumenti: alla citata *fistula*, ad esempio, sono dedicati alcuni luoghi delle *Eclogae* in cui si ricostruiscono, pur per scorci, origini e aspetti costruttivi [55]. Nel passo più significativo (*ecl.* 2,31-38) si insiste sulla cera usata per congiungere i calami, sul numero delle canne e sulla loro lunghezza diseguale, sul materiale principale, consistente nei fusti di cicuta, e sul ricordo dell'artefice Pan, evocato – con ripetitività quasi rituale – per tre azioni ordinate a ritroso: i suoni (esito finale: *canendo*, v. 31), la decisione di costruire lo strumento (*calamos cera coniungere pluris / instituit*, vv. 32-33), la cura riservata all'ambiente (pecore e pastori, come presupposto e scenario necessario dell'azione: *curat ovis oviumque magistros*, v. 33). Qui la musica pastorale, condensata nella *fistula* e nella sua storia, è rappresentata per il tramite di una delle sue più accreditate tradizioni (la mitica invenzione del flauto di Pan): la stabilità del racconto, in questa circostanza, non lascia spazio a incertezze e la *fabula*, con l'esito metamorfico che sarà ulteriormente sviluppato da Ovidio [56], ne garantisce la piena intellegibilità. In questo caso, dunque, la musica è il tassello di un orizzonte definito e compiuto, che circoscrive e limita la realtà dei pastori proiettandola su un piano tanto ideale quanto concluso.

Eppure, proprio nel passo dell'ecloga seconda che più si diffonde sull'origine della *fistula*, l'intarsio non illumina lo spazio pastorale, ma brilla di luce fosca nel

[54] Serv. *ad* Verg. *ecl.* 1,2 *TENVI AVENA culmo, stipula, unde rustici plerumque cantare consuerunt: alibi (III 27) stridenti miserum stipula disperdere carmen.*

[55] Oltre a Verg. *ecl.* 2,31-38 (v. 37), cfr., anche, 8,33 (e v. 24 per il riferimento alla costruzione dello strumento ad opera di Pan). Ancora, in contrapposizione alla rozza *stipula*, 3,22-26 (*supra*, nn. 45 e 54); 7,24 (*supra*); 10,34 nello spazio dell'immaginazione di Gallo proiettato verso un ideale futuro bucolico *post mortem*. Per i dettagli costruttivi della *fistula*, Lucr. 4,586-589; Tib. 2,5,27-32. Sui nessi con Long. 2,32-37 e la tradizionale ipotesi di un antecedente ellenistico comune, ipotesi ridimensionata in favore della possibilità di un rapporto diretto con Virgilio, cfr. T.K. Hubbard, *Virgil, Longus, and the Pipes of Pan*, in Fantuzzi-Papanghelis, *Brill's Companion* cit., 499-513. Sulla funzione della digressione mitologica nel contesto della seconda ecloga virgiliana, G.C. Paraskeviotis, *The mythological* exemplum *in Vergil's* Eclogues, «Hermes» 142, 2014, 418-430: 419-420. In generale, su Pan in Virgilio e nei suoi commentatori, P. Colafrancesco, *Iconografia e iconologia del dio Pan tra Servio e Virgilio*, «InvLuc» 23, 2001, 27-51.

[56] Ov. *met*. 1,689-714. Cfr., nel contesto delle metamorfosi a sfondo musicale, L. Galasso, *Musical metamorphoses in the Roman world*, in Lynch-Rocconi, *A Companion* cit., 75-86; P. LeVen, *Music and metamorphosis in Graeco-Roman thought*, Cambridge 2021, 136-167.

contesto di un amore (quello di Coridone per Alessi) deluso e disperato: *mecum* (in posizione incipitaria al v. 31 come ripresa non solo di *mecum*, v. 28, ma anche di *at mecum*, v. 12, nel citato passo sui rochi suoni delle cicale) sottolinea, sì, l'auspicato intreccio tra relazione amorosa e risposta sonora ma, proprio per questo, amplifica il senso di frustrazione finale. L'intreccio, infatti, riuscito nel consonante suono cupo e strozzato degli insetti (immagine fonosimbolica del dolore d'amore), non si realizza in positivo, invece, nella lieta e serena unione con Alessi: le affinità elettive poetico-musicali prospettate nel carme non saranno suggellate da alcun incontro con l'amato.

Se, allora, la natura risuona partecipando del dolore del protagonista con la sua eco sofferta, resta sospesa e incompiuta, invece, l'idea di una consonanza ottenuta con la musica artificiale, rappresentata qui da uno dei suoi strumenti esemplari (la *fistula*), sfondo sonoro di un universo agognato ma perduto. Sopraffatta dall'indifferenza dell'amato (v. 56 *nec munera curat*, ripresa del v. 6 *nihil mea carmina curas*), da affetti smodati e insani (*misero mihi*, v. 58; *demens*, *dementia*, vv. 60 e 69; *voluptas*, v. 65; *me… urit amor*, v. 68), la musica dei pastori sopravvive solo in potenza mentre, in effetti, tace. Assente, a differenza che nel modello teocriteo, anche la funzione, eventualmente ascrivibile al canto, di *remedium* contro l'amore (significativo il venir meno, nella pur puntuale ripresa della fonte, degli ultimi cinque versi dell'idillio 11, vv. 77-81) [57], una funzione qui potenzialmente assolta, piuttosto, dal ritorno al *labor* campestre a suggello dell'improvviso ravvedimento finale.

Se «uno dei significati del mito bucolico, in Virgilio, è nella sua perdita» [58], qui si riconosce, persino nell'evocazione di uno dei suoi aspetti musicali più emblematici (il mitico flauto di Pan), un sentimento di rimpianto analogo a quello presente nelle ecloghe su confische ed espatri (I e IX). Segmento dell'Arcadia virgiliana stilizzata ma non pacificata, anche la musica riflette, come elemento del paesaggio naturale e antropico, i patimenti dei suoi protagonisti, 'sentimenti' che feriscono e macchiano il quadro della quiete pastorale fino al punto da ridurlo, talvolta, al silenzio.

Cifra dolente e infrazione in Virgilio, lo spessore sentimentale dell'universo bucolico, poi centrale agli albori del melodramma come favola pastorale di nobili affetti [59], diventerà un valore assoluto da raggiungere senza l'avallo della parola nel

[57] Su questo tema in Theocr. 11, C.A. Faraone, *Magic, Medicine and Eros in the Prologue to Theocritus' Id. 11*, in Fantuzzi-Papanghelis, *Brill's Companion* cit., 75-90.

[58] Cucchiarelli, *P. Virgilio Marone* cit., 134. Si tratta del tema, centrale nel discorso critico sulle *Ecloghe* e, in generale, sull'opera virgiliana, della dialettica tra utopia e tragedia della storia, costruzione di un orizzonte reale e pressione del reale, con esiti che affiorano a livello di intonazione e del proposito d'insieme perseguito dal poeta (rimpianto, ma anche memoria universale del dolore): per un inquadramento, cfr. A. Traina, *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, I, Bologna 1975, 163-226; A. La Penna, *L'impossibile giustificazione della storia. Un'interpretazione di Virgilio*, Roma-Bari 2005.

[59] Oltre a consacrarsi come 'terzo genere' (mescolanza di tragedia e commedia), la favola pastorale in musica consentì, nei primordi del melodramma, di superare aporie (tra tutte, quella dell'inverosimiglianza intrinseca alla formula del parlare e recitare cantando, resa accettabile proprio dall'uso dell'ambientazione arcadica, fantastica per definizione). Ancora più interessante, forse, la possibilità di sperimentare, sul terreno di «un mondo […] letterario di pastori dipinti […] ma increspato da sentimenti», la dialettica tra «realismo delle passioni e inverosimiglianza delle situazioni» (V. Coletti, *Da Monteverdi*

sinfonismo beethoveniano di inizio Ottocento («più espressione del sentimento che pittura») con la musica chiamata a esprimere e a restituire al mondo dei pastori profondità patetica e vigore, umana intensità di emozioni animate e vive.

Abstract

The paper focuses on the 'soundscape' portrayed in Virgil's Eclogues*. Sounds from nature – in the form of 'resonance' and 'consonance' in line with human experience and emotions – and sounds from musical instruments are investigated in the light of a general notion of 'loss' widely attributed to Virgil's work. Moreover, issues related to a technical pastoral song-tradition are dealt with.*

Key-words: *Virgil*, Eclogues, *soundscape*, *pastoral music*.

e-mail: tiziana.ragno@unifg.it

a Puccini. Introduzione all'opera italiana, Torino 2003, 84-85); il teatro in musica, insomma, nacque «dalla miscela di due istanze quasi opposte e inconciliabili, dalla rivendicazione della forza espressiva del linguaggio delle passioni […] e dalla convenienza di uno strumento comunicativo speciale come il canto in situazioni, personaggi, paesaggi alleggeriti di concretezza […]», un teatro, dunque, «che praticava l'irrealismo per essere più realista, frequentava lo strano per apparire più vero» (*ibid.*, 87). In generale, per una definizione della favola pastorale come genere musicale e per l'impatto del tema pastorale sulle origini del melodramma, è d'obbligo il rinvio a N. Pirrotta, *Li due Orfei. Da Poliziano a Monteverdi*, Torino 1975 e H. Jung, *Die Pastorale. Studien zur Geschichte eines musikalischen Topos*, Bern-München 1980; dell'argomento si occupano, anche, P. Fabbri, *Il secolo cantante. Per una storia del libretto d'opera in Italia nel Seicento*, Roma 2003, 11-25; I. Castiglia, *La favola pastorale agli albori del melodramma*, «InVerbis» 2, 2017, 75-88.

Invigilata Lucernis
47, 2025, 131-147

Rosa Alba DIMUNDO
(Bari)

Properzio e il santuario tiburtino di Hercules Victor*: tra pretestuosi pellegrinaggi, probabili adulteri e luoghi di sepoltura*

A una prima lettura, il titolo di questo contributo potrà forse apparire quantomeno spiazzante, se non addirittura incongruo rispetto alla tematica del volume: che nesso può mai esistere tra l'eroe invincibile per eccellenza, il suo imponente santuario tiburtino e l'elegia latina dominata da un amore tormentato, da rimorsi, riconciliazioni *ante* e *post mortem*? In effetti, i punti di contatto non sono perspicui né numerosi; tuttavia, l'obiettivo di questa indagine – che non pretende affatto di approdare a sintesi definitive – è proprio quello di interrogare le tensioni latenti tra questi elementi, per far emergere, attraverso l'analisi dei testi, la rilevanza simbolica e narrativa dell'ambientazione tiburtina nella poesia di Properzio.

Se in Properzio il santuario di *Hercules Victor* sembra relegato a un veloce accenno toponomastico, è pur vero che la sua presenza contribuisce a dare profondità mitica e religiosa a un paesaggio che, nei versi elegiaci, è tutt'altro che neutro: Tivoli e la valle dell'Aniene diventano infatti non solo teatro dell'amore contrastato tra il poeta e Cinzia, ma anche luogo di passaggio, di sepoltura, e infine di memoria.

Si cercherà dunque di valorizzare quegli spunti – disseminati ma ricorrenti – relativi alla presenza di Tivoli come spazio simbolico, liminale e plurivoco in alcune elegie properziane; si tratta di una presenza discreta ma eloquente, che finisce per riflettere, nel microcosmo elegiaco, le dinamiche più profonde della mobilità rituale, della devozione votiva e del viaggio amoroso come itinerario interiore.

Come spesso accade nella produzione letteraria classica e postclassica, il mito interviene costantemente a nobilitare la realtà, le consuetudini civili, economiche e sociali; nel mondo romano, in particolare, la spiccata poliedricità ha fatto di Ercole una figura aperta a una pluralità di letture, fino a consentire, in età cristiana, una reinterpretazione simbolica delle sue 'fatiche' come tappe del combattimento spirituale contro le tentazioni [1]. Proprio questa duttilità rendeva la sua figura particolarmente

[1] Nel contesto della Roma augustea, il culto di Ercole assunse una rilevanza sempre più marcata, fino a guadagnare una posizione di primo piano nel panorama religioso e simbolico dell'epoca. Pur persistendo la nota predilezione di Augusto per Apollo, il dio della razionalità, delle arti e della profezia, fu

adatta a offrire, in forma leggendaria, legittimazione e protezione a molteplici ambiti dell'esperienza umana, tra cui anche la pratica della pastorizia e del movimento stagionale del bestiame. Nel cuore delle antiche società pastorali, profondamente modellate dai ritmi della transumanza e dalla ciclicità stagionale dell'allevamento, Ercole non era soltanto l'eroe delle imprese titaniche, era una figura guida, il presidio divino dei percorsi, delle soglie e delle risorse vitali: insomma, non il guerriero, ma il custode del cammino. Fonti d'acqua, valichi montani, tratturi percorsi da greggi e mercanti trovavano in lui un garante mitico, una presenza sovrumana capace di sorvegliare i confini e difendere il lavoro umano dalle insidie della natura e, soprattutto, da quelle dell'uomo. È plausibile che la 'giustificazione leggendaria' della figura di Ercole quale custode della pastorizia e della transumanza vada ricercata nella sua articolata e avventurosa storia 'peregrinante' e nella sua impresa con Caco; nelle sue principali attestazioni letterarie, il mito di Ercole e Caco si consolida in età augustea come narrazione di carattere eziologico, in cui la vicenda dell'eroe civilizzatore si intreccia con la genesi sacra del *forum Boarium* e dell'*Ara Maxima*. Le fonti poetiche e storiche del racconto – da Virgilio a Ovidio, da Livio a Dionigi d'Alicarnasso – convergono nel delineare una leggenda connotata da una complessa stratificazione semantica e culturale.

L'origine di Caco è ambigua e sfuggente, perché se nella tradizione etrusca egli è figura positiva, un *genius loci* incardinato nel paesaggio sacro, più tardi, anche grazie a una forzatura etimologica del nome [2], viene degradato a simbolo del disordine e della devianza, contrapposto moralmente al re arcade Evandro, che in Virgilio è il prototipo dell'*homo bonus* (*Εὔανδρος*).

Un'analisi comparata delle fonti antiche consente di ricostruire lo sviluppo dell'episodio di Ercole e Caco: al ritorno dalla Spagna, dove ha conquistato i buoi di Gerione, nel suo cammino verso la Grecia l'eroe giunge in un luogo destinato a futura grandezza: il sito su cui sorgerà Roma. Si trova precisamente nel Velabro – come attesta Properzio in 4,9,5-6 – dove decide di sostare per far pascolare la mandria. Spossato dalla fatica, si addormenta. In quel medesimo territorio dimora Caco,

proprio Ercole – figura ambivalente e potentemente evocativa – a conoscere una straordinaria fortuna sia sul piano cultuale sia su quello ideologico. A Roma i santuari a lui dedicati si moltiplicarono con ritmo incalzante (per un elenco esaustivo, cfr. D. Spencer, *Propertius, Hercules, and the Dynamics of Roman Mythic Space in Elegy 4.9*, «Arethusa» 34, 2001, 259-284: 265), segno tangibile di una strategia religiosa volta a radicare nel tessuto urbano un modello divino complementare a quello apollineo. Parallelamente, nell'ambito della produzione poetica coeva, furono soprattutto Virgilio e Orazio a promuovere una lettura politica del mito erculeo, enfatizzando le affinità tra l'eroe civilizzatore e il *princeps*. La figura di Ercole – instancabile combattente, fondatore di ordini e valori, infaticabile viaggiatore tra i limiti del mondo conosciuto – si prestava a essere riletta come archetipo del potere augusteo, garante della *pax*, della disciplina morale e del dominio universale. La sovrapposizione tra mito e potere imperiale, tra fatica eroica e missione civilizzatrice, fu al centro di un processo di assimilazione funzionale alla costruzione di una nuova ideologia imperiale. Lo sfruttamento dell'identificazione mitologica con Ercole attraverso le immagini era iniziato già con Pompeo e proseguì, in particolare, con Marco Antonio, la cui *gens* vantava addirittura la discendenza da un misterioso figlio di Eracle: vd. P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, Torino 1989 (ed. or. München 1987), 49-51.

[2] Su ciò ha fatto chiarezza P. Fedeli, *Ideologia politica e poesia. Il mito di Ercole e Caco in Properzio*, in K. Rosen, *Macht und Kultur im Rom der Kaiserzeit*, Bonn 1994, 109-119.

personaggio mostruoso e temuto, la cui natura varia secondo le diverse tradizioni: è descritto come una creatura metà uomo e metà bestia (Verg. *Aen.* 8,190-199), un essere tricefalo (Prop. 4,9,7-10), un pastore dalla forza sovrumana (Liv. 1,7,3-15), un predone (D.H. 1,39) o ancora un terribile gigante (Ov. *fast.* 1,543-586). Approfittando del sonno di Ercole, Caco ruba una parte della mandria e, per celare le tracce del furto, trascina i buoi per la coda, facendo in modo che le impronte risultino invertite e non conducano alla sua tana. Al risveglio, Ercole si accorge del furto e inizia a cercare gli animali scomparsi; giunto davanti all'antro inaccessibile di Caco, sta per essere ingannato dall'assenza di impronte che farebbero pensare alla fuga; ma proprio in quel momento il muggito dei buoi rinchiusi nella caverna tradisce il ladro ed Ercole si lancia all'attacco. Secondo Virgilio, Caco, preso dal terrore, si barrica all'interno della caverna. Ercole tenta invano per tre volte di forzare l'ingresso e, demolito con impeto divino il masso che sovrasta l'antro, si apre un varco da cui comincia a scagliare all'interno alberi, rocce e pietre, in un assalto furioso. Caco reagisce vomitando fumo e fiamme, nel tentativo di resistere, ma Ercole, implacabile, si lancia su di lui: secondo la versione virgiliana, lo afferra alla gola e lo soffoca, mentre altre fonti lo vogliono abbattuto a colpi di clava. Il confronto, dunque, si conclude con la vittoria dell'ordine sulla barbarie, della civiltà sulla selvatichezza, del *mos* sull'*hostis*. La storia leggendaria di Ercole e Caco assume così valore paradigmatico e inscrive nell'*epos* dell'eroe il mito delle origini di Roma.

In tale prospettiva leggendaria, dunque, e in relazione alla pastorizia e al movimento stagionale delle greggi, Ercole non impersonava solo la forza bruta, ma la forza legittima, quella che protegge l'economia mobile e relazionale dei pastori e fa da argine alla disgregazione; per certi aspetti, inoltre, era il dio del tratturo: il custode delle rotte e delle relazioni, il nume tutelare di una civiltà fondata sul movimento, sullo scambio, sull'interdipendenza tra uomo, animale e territorio [3].

La sua presenza lungo le vie della transumanza – evidente sia nei racconti sia, in maniera più tangibile, nei santuari che ne punteggiano le traiettorie – segnava un'appartenenza culturale e spirituale, un modo di intendere il paesaggio come spazio concretamente vissuto, sacralizzato, attraversato da forze che occorreva riconoscere, placare e invocare. In lui, il mondo pastorale riconosceva l'alleato divino, colui che protegge il viaggio e garantisce il ritorno, che difende la fatica quotidiana e la trasforma in racconto fondativo; Ercole, dunque, non è il dominatore del mondo, ma è colui che lo attraversa con fatica, e proprio per questo lo rende umano, vivibile e condiviso.

Tra i numerosi santuari dedicati al culto di Ercole [4], quello di *Hercules Victor* a Tivoli si impone nel panorama antico come un luogo di straordinaria complessità e

[3] Sulle prerogative di Ercole quale divinità agro-pastorale e sui riscontri archeologici del culto, cfr. pure, in questi Atti, il contributo di M.L. Marchi-A. Frangiosa-M. La Trofa.

[4] Tantissimi i siti legati a Ercole e alla pastorizia transumante; per citarne solo alcuni: *Alba Fucens*, Sulmona (*Corfinium*), Tivoli, Lanuvio, Segni e il complesso santuariale di Campochiaro sulle pendici di un'altura che domina l'altopiano, *Saepinum*, fino a *Glanum*, l'odierna Saint Remy de Provence, in Francia; cfr. P. Camerieri-G. Galli, *Sul ruolo di* Fulginia *ed* Hispellum *nel processo di romanizzazione*

stratificazione simbolica, dove mito, culto e pratiche economiche si intrecciano in modo profondo e strutturale [5]; esso non è solo uno dei complessi architettonici più monumentali dell'Italia repubblicana – articolato su più livelli, con funzioni cultuali, commerciali e forse anche amministrative – ma è anche un caso esemplare di continuità d'uso e trasformazione funzionale: da centro sacro a luogo agricolo, da insediamento monastico a polo proto-industriale. In questa sede importa dare rilievo al ruolo sociale ed economico, oltre che sacrale, del complesso santuariale di Tivoli, luogo in cui la funzione di Ercole assume una declinazione specifica, radicata nel territorio e nella cultura pastorale dell'Italia centrale.

Situato alle porte dell'antica *Tibur*, lungo l'antica via Tiburtina Valeria – originariamente un percorso di transumanza tra la pianura romana e gli altipiani appenninici – il santuario segna il confine tra città e montagna, tra agricoltura e pastorizia: è proprio in questo spazio dai confini fluidi che Ercole assurge a protettore delle greggi, dei pastori e dei commercianti di bestiame e diviene la figura più idonea a simboleggiare l'importanza di tali elementi in una società in cui l'allevamento legato ai movimenti stagionali era fonte primaria di ricchezza oltre che fattore identitario [6].

Il dio garantiva protezione contro animali feroci e briganti, ma estendeva la sua tutela anche alla sfera economica e rituale: si ipotizza che presso il santuario si riscuotesse la *scriptura*, una tassa che gravava sulle mandrie superiori a cento capi [7]. I pastori, durante i loro spostamenti stagionali, erano tenuti a rendere una dichiarazione ufficiale del numero di capi posseduti, la *professio*, ai *publicani* [8] incaricati della riscossione; si trattava di una pratica che avveniva in aree di sosta e di pagamento, localizzate lungo le vie di transumanza, spesso presso *stationes* o santuari situati in punti di transito obbligati [9]. La relazione della divinità con il mondo pastorale è ulteriormente rafforzata dal suo legame con elementi essenziali dell'economia armentizia, come il sale – utilizzato sia per l'alimentazione delle greggi sia per la conservazione dei formaggi e delle carni – e l'acqua, risorsa vitale per gli animali e per i riti di purificazione dei fedeli; è stato messo in rilievo come il sale, nelle sue declinazioni economiche e simboliche, fosse sotto la tutela di Ercole, protettore degli scambi e

della Valle Umbra. Storia di un paesaggio e delle sue formae *e relativi problemi di metodo*, «Ostraka» 33, 2024, 127-156. Sul legame fra i santuari di Ercole lungo percorsi antichi poi ripresi dai tratturi si sofferma Andrea Staffa nel suo contributo in questi Atti, con ulteriore bibliografia alla n. 114.

[5] L'iconografia dell'Ercole tiburtino restituisce un'immagine fortemente connotata: una statuetta in marmo pario del I sec. a.C. rinvenuta presso il santuario lo raffigura giovane e imberbe, seduto sulla pelle del leone di Nemea, con accanto un'armatura e un elmo, simboli del suo ruolo militare ma anche protettivo. È una rappresentazione che si distacca dalla figura barbuta e matura dell'Eracle greco, per aderire invece a una visione romana, urbana e cultuale del dio.

[6] Uguali caratteristiche connotano la figura di Ercole in ambiente peligno: cfr. il denso saggio di A. Bencivenga, *Luoghi, tempi e modi del culto di Ercole tra i* Paeligni *(*Regio IV – Sabina et Samnium*)*, in *Los Lugares de la Historia*. Actas IV Congreso AJHIS (Salamanca 2013), Salamanca 2013, 931-950.

[7] Per un'approfondita analisi della *scriptura* cfr. l'ottimo glossario del sito https://transumanza.eu/glossario/scriptura/.

[8] Cfr. https://transumanza.eu/glossario/publicanus/.

[9] J. Bonetto, *Ercole e le vie della transumanza: il santuario di Tivoli*, «Ostraka» 8, 1999, 291-307: 294; sul termine *stationalis* si rinvia a https://transumanza.eu/glossario/stationalis/.

garante dell'ordine nelle relazioni tra uomini e risorse [10]; inoltre l'acqua – in forma di sorgenti o ninfei – costituiva una prerogativa sacra del dio, e l'abluzione rituale all'arrivo nel santuario rappresentava una tappa necessaria per accedere al culto [11].

Il santuario di Ercole Vincitore a Tivoli, posizionato in maniera strategica sulla direttrice tra la pianura e l'Appennino, rappresenta un esempio paradigmatico di tale funzione cultuale e fiscale congiunta e si configura così come punto di controllo e garanzia sacra degli scambi e delle rotte pastorali, in cui la religione rafforza e legittima i rapporti economici.

Tivoli e il tempio di *Hercules Victor* compaiono in una elegia properziana, come una destinazione pretestuosa di uno dei tanti 'allontanamenti' di Cinzia, che amareggiano Properzio:

> *Qui videt, is peccat; qui te non viderit, ergo*
> *non cupiet: facti lumina crimen habent.*
> *Nam quid Praeneste in dubias, o Cynthia, sortes,*
> *quid petis Aeaei moenia Telegoni?*
> *Aut cur te Herculeum deportant esseda Tibur,*
> *Appia cur totiens te Via Lanuvium?* (2,32,1-6).

Nelle battute iniziali (1-2), Properzio introduce l'argomento del contendere attraverso un distico dall'evidente impronta giuridica; l'affermazione *qui videt, is peccat; qui te non viderit, / ergo non cupiet* formula una catena causale che richiama lo sviluppo del ragionamento forense: è lo sguardo a generare il desiderio e, dunque, la colpa. Da questa premessa deriva una deduzione (*ergo*) che trasferisce la responsabilità dal soggetto fortemente desiderato a chi lo vede, così che la colpa non è di Cinzia, ma degli occhi che l'hanno guardata e non hanno saputo resistere al fascino. In termini tecnici, il poeta identifica nel *factum* – cioè l'azione compiuta e posta sotto accusa – la "*res de qua in iudicio quaeritur*" [12], ossia l'oggetto stesso della procedura giudiziaria. Properzio imposta così un procedimento retorico formale, in cui l'atto del desiderio diventa passibile di giudizio e, paradossalmente, l'amata viene assolta fin dalle prime battute in quanto non agente, ma oggetto passivo di un desiderio che si genera nel destinatario. Si tratta di una strategia difensiva mascherata da accusa: la responsabilità della colpa – e dell'eventuale adulterio – viene spostata sugli spettatori, aprendo la strada alla successiva fase dell'elegia, in cui l'apparente accusa si rovescerà in giustificazione e nella sorprendente assoluzione finale di Cinzia.

[10] Cfr. G. Traina, *Sale e saline nel Mediterraneo antico*, «PP» 47, 1992, 363-378 e M. Torelli, *Gli aromi e il sale. Afrodite ed Eracle nell'emporia arcaica dell'Italia,* in A. Mastrocinque, *Ercole in Occidente*. Atti Convegno (Trento 1990), Trento 1993, 91-117.

[11] Cfr. A. Mastrocinque, *Ercole e le miracolose acque d'Abruzzo. Antichi culti italici*, «Archeologia Viva» 58, 1996, 34-41.

[12] Vd., *s.v. facio* (*factum*), *TLL* VI 127, 17.

Nei versi successivi (3-6), con il ruolo dell'accusatore, il poeta contesta a Cinzia una serie di spostamenti sospetti, mascherati da visite a luoghi di culto, ma interpretati come pretesti per incontri amorosi lontano da Roma e – soprattutto – dagli occhi del poeta.

L'elenco delle località evocate (Preneste, Tuscolo, Tivoli, Lanuvio) non è casuale, perché ognuna di esse è sede di un importante santuario – Fortuna Primigenia, Telegono di Eea, *Hercules Victor*, *Iuno Sospita* – che conferirebbe una parvenza di devozione religiosa agli spostamenti di Cinzia; in particolare, il riferimento a Tivoli e al tempio di Ercole Vincitore (*Herculeum Tibur*) inserisce questa destinazione in un contesto cultuale prestigioso, rafforzando l'alibi 'devozionale' della protagonista; il tono incalzante e sarcastico del poeta, però, smaschera presto il carattere strumentale di tali pellegrinaggi; Properzio, che conosce fin troppo bene i movimenti dell'amata, dovuti alla sua ondivaga fedeltà, sottolinea la natura ingannevole delle sue motivazioni, attribuendole un uso strategico dello spazio sacro. Tivoli, del resto, ben si prestava a ospitare fughe libertine, perché, distante da Roma solo qualche decina di chilometri, poteva essere raggiunta comodamente con l'*essedum* (v. 5), un piccolo carro a due ruote, scoperto e con la parte anteriore chiusa, che poteva ospitare due passeggeri in piedi [13].

I vv. 3-6, dunque, mettono in scena una vera lista accusatoria, fondata non solo su spostamenti documentati, ma anche – e soprattutto – su una denuncia indiretta dell'inganno; i santuari citati non sono luoghi di preghiera, bensì scenari di furtivi incontri amorosi. In questo contesto, il nome di Tivoli non è casuale: il santuario di Ercole Vincitore viene qui evocato non per la sua sacralità, ma come simbolo di un luogo strategico e liminale, adatto a nascondere una trasgressione sotto il velo della devozione; il fervore religioso, dunque, appare come un raffinato espediente che Properzio decostruisce sistematicamente; anche l'eventuale partecipazione della donna a riti notturni, come quelli in onore di Diana Trivia, a cui si fa riferimento nei vv. 9-10 (*cum videt accensis devotam currere taedis / in nemus et Triviae lumina ferre deae*), risulta pretestuosa e certamente non dovuta allo scrupolo religioso di Cinzia, perché – lo apprendiamo da Ov. *ars* 1,259-262 – il santuario di Diana *Nemorensis* era scenario privilegiato per incontri erotici tra amanti.

In definitiva, l'accusa di Properzio, sottilmente ironica, non si fonda su un tradimento conclamato, ma sulla recidiva ambiguità del comportamento femminile; la stessa Cinzia, che in altre elegie accusa il poeta di negligenza, diventa ora oggetto di un processo che ne mette in discussione la legittimità morale dei movimenti; l'elegia si trasforma così in un raffinato esercizio retorico, dove il pretesto diventa colpa, e la distanza – anche quella geografica – viene letta come segno di infedeltà [14].

[13] In origine era usato in battaglia dai Galli e dai Britanni (cfr. Caes. *Gall.* 4,32,5; 4,33,1; Verg. *georg.* 3,204), successivamente venne impiegato come elegante veicolo per piccoli spostamenti (cfr. Prop. 2,1,76; Cic. *Phil.* 2,58; Ov. *am.* 2,16,49).

[14] Lo stesso atteggiamento ingannevole viene adottato da Cinzia nell'elegia 4,8, dove la donna maschera il proprio allontanamento da Roma e da Properzio con il pretesto di voler rendere omaggio a Giunone Sospita, recandosi a Lanuvio per la tradizionale prova di verginità. Come già in 2,32, anche

Oltre a sede del maestoso santuario di Ercole Vincitore, a partire dalla metà del II secolo a.C. l'*ager Tiburtinus* fu scelto come luogo privilegiato per l'edificazione di ville residenziali di lusso [15]. Neanche i poeti furono immuni dal fascino dei *loca Tiburtina*: tra le testimonianze dell'età repubblicana e augustea che esaltano l'amenità di Tivoli e della valle dell'Aniene, spiccano per rilievo e interesse quelle di Catullo e di Orazio; in particolare, nel carme 39,10 (*urbanus esses aut Sabinus aut Tiburs*), Catullo sembra giocare ironicamente sulla distinzione, culturalmente e simbolicamente marcata, tra l'area tiburtina e quella sabina e allude scherzosamente a «una 'contrapposizione' che lo investiva direttamente nella 'polemica' se il suo fondo fosse definibile tiburtino (e quindi situato nella zona di edilizia suburbana di *Tibur*, Tivoli, prestigiosa e alla moda) o invece sabino (zona caratterizzata da semplice e rozza rusticità)» [16]. Con accenti più espliciti e toni più distesi, la medesima antitesi ricorre a 44,1-7, dove, con un'intonazione che molto risente dello stile sacrale [17], Catullo si rivolge direttamente alla sua proprietà suburbana:

> *O funde noster seu Sabine seu Tiburs*
> *(nam te esse Tiburtem autumant, quibus non est*
> *cordi Catullum laedere; at quibus cordi est,*
> *quovis Sabinum pignore esse contendunt),*
> *sed seu Sabine sive verius Tiburs,*
> *fui libenter in tua suburbana*
> *villa…*

Attraverso una sequenza sapientemente costruita, il poeta finge di assecondare la disputa tra chi vorrebbe nobilitare la sua villa attribuendole l'area tiburtina – rinomata, raffinata e facilmente raggiungibile da Roma – e chi invece la colloca nella più modesta regione sabina. Il componimento assume così i toni di un vero e proprio elogio della piacevolezza del soggiorno nella villa, a prescindere dal suo esatto posizionamento geografico; in entrambi i contesti catulliani, dunque, la contrapposizione

qui alcuni testimoni oculari riferiscono di averla vista guidare temerariamente un cocchio lungo la via Appia, accanto a un facoltoso corteggiatore: in realtà, si tratta dell'ennesima scappatella amorosa. Questa volta, però, Properzio non si limita ad assolverla, ma decide di vendicarsi; le cose, però, non vanno come aveva previsto, perché Cinzia fa irruzione nella casa e furiosamente colpisce lui e le donne in sua compagnia; dopo lo scontro, la pace viene ristabilita attraverso un accordo preciso, che culmina nella riconciliazione amorosa nel letto dell'amato.

[15] Cfr. Z. Mari, *Le ville di* otium *del territorio tiburtino*, in A. Bruciati-M. Eichberg-G. Proietti, *Le grandi ville romane del territorio tiburtino* (Catalogo mostra, marzo-dicembre 2021), Tivoli 2021, 63-71: 63, che menziona alcune tra le proprietà più significative – da quelle dei Cecili Metelli e di Marco Antonio, a quelle di Giulio Cesare (passata successivamente a Sallustio) e di L. Munazio Planco; Augusto, in particolare, disponeva di un *secessus* tiburtino, oltre a quelli di Lanuvio e Preneste (Suet. *Aug.* 72,2), che potrebbe essere identificato o con la grande villa su cui fu edificato il cosiddetto Tempio della Tosse, situato al di sotto del santuario di Ercole (dove l'imperatore esercitava spesso funzioni giudiziarie), oppure con la villa di epoca repubblicano-augustea successivamente inglobata nel complesso di Villa Adriana.

[16] A. Fo, *Gaio Valerio Catullo. Le poesie*, Torino 2018, 592.

[17] Sull'impostazione parodica del carme dello stile sacrale e giuridico, *ibid.*, 607.

tra *Tibur*, simbolo di eleganza e *otium* cittadino, e la rude semplicità della Sabina è trattata in modo giocoso, ma lascia trasparire l'effettiva pregnanza simbolica dei due poli.

L'amenità del territorio di Tivoli è menzionata più volte anche da Orazio; nella prima parte di *carm.* 1,7,10-21 (*me nec tam patiens Lacedaemon / nec tam Larisae percussit campus opimae / quam domus Albuneae resonantis / et praeceps Anio ac Tiburni lucus et uda / mobilibus pomaria rivis. / Albus ut obscuro deterget nubila caelo / saepe Notus neque parturit imbris / perpetuos, sic tu sapiens finire memento / tristitiam vitaeque labores / molli, Plance, mero, seu te fulgentia signis / castra tenent seu densa tenebit / Tiburis umbra tui*), il poeta celebra le bellezze di Tivoli, luogo ideale per il *relax* dell'amico Planco, dalla fonte Albunea alle cascate dell'Aniene e al bosco sacro a Tiburno [18]. Oltre che dal ricordo dello scenario campestre di Tivoli (*carm.* 1,18,1-2 *nullam, Vare, sacra vite prius severis arborem / circa mite solum Tiburis et moenia Catili*), menzionata per la sua fertilità e per l'abbondanza dell'acqua anche in *carm.* 4,3,10-12 (*sed quae Tibur aquae fertile perfluunt / et spissae nemorum comae / fingent Aeolio carmine nobilem*), l'attaccamento di Orazio all'*ager Tiburtinus* emerge anche da *carm.* 2,6, in cui per di più sono ricordate le origini greche di Tivoli (v. 5 *Tibur Argeo positum colono*), sede adatta, in alternativa con Taranto, alla sua scelta di vita dell'*angulus*, così come in *epist.* 1,7,44-45 (*mihi iam non regia Roma, / sed vacuum Tibur placet aut inbelle Tarentum*) [19].

Tra Roma, punto di partenza di Properzio, e Tivoli, luogo del temporaneo soggiorno di Cinzia, si colloca l'ambientazione dell'elegia 3,16, che non solo evidenzia la distanza fisica tra i due luoghi – breve ma significativa – ma ne fa anche metafora eloquente del distacco affettivo e simbolico tra gli amanti; l'elegia assume particolare rilievo per alcuni motivi che la mettono in dialogo diretto con la 4,7, su cui ci si soffermerà più avanti.

Le incomprensioni amorose e i conseguenti *discidia* tra gli amanti elegiaci possono prolungarsi nel tempo: nella 3,16, il poeta, escluso dalle grazie dell'amata da circa un anno (v. 9 *peccaram semel, et totum sum pulsus in annum*), riceve nel cuore della notte una lettera di Cinzia, che gli intima di raggiungerla immediatamente a Tivoli:

> *Nox media, et dominae mihi venit epistula nostrae:*
> *Tibure me missa iussit adesse mora* (vv. 1-2).

[18] Cfr., *s.vv.* '*Lazio*' *e* '*Orazio*', M.P. Muzzioli, *Enciclopedia Oraziana*, I, Roma 1996 [1998], 504; E. Pianezzola-G. Baldo, *Orazio. Odi, vol. I (Libri I-II)*, Milano 2024, 212.

[19] Cfr. A. Cucchiarelli, *Orazio, Epistole I*, Pisa 2019, 318: «La notizia della tradizione biografica, secondo cui il poeta avrebbe posseduto a Tivoli una casa di sua proprietà, potrebbe derivare autoschediasticamente da questo e da altri passi oraziani: ma non è impossibile che a Tivoli il poeta avesse una sua residenza preferita (e, come tale, in seguito venerata dai posteri); cfr. Suet. *vita Hor*. p. 47,15-16 Reiff.: *Vixit plurimum in secessu ruris sui Sabini aut Tiburtini, domusque eius ostenditur circa Tiburni lucum*»; Tivoli è ricordata da Orazio anche in *carm.* 4,2,31-32 *Tiburis ripas operosa parvos / carmina fingo*.

Come nelle *mediae noctes* di 2,33,25, anche qui l'espressione *nox media* designa la notte più fonda, quell'ora liminale e carica di presagi, frequentata non solo da malintenzionati, ma anche – lo confermerà l'*umbra* di Cinzia in Prop. 4,7,89 (*nocte vagae ferimur, nox clausas liberat umbras*) – dalle anime dei defunti. In questo contesto crepuscolare e perturbante, l'ordine di Cinzia (v. 2 *adesse iussit*) si impone come un vero e proprio *mandatum* (cfr. v. 7 *at si distulero haec nostro mandata timore*), cui il poeta non può sottrarsi; per di più la formula *missa mora* ribadisce la necessità di un'azione rapida e senza esitazioni.

L'elegia, nel suo complesso, gioca su una raffinata modulazione del tono, intrecciando pathos e una lieve vena di ironia; il pretesto narrativo del messaggio notturno diventa così occasione per riproporre alcuni motivi centrali della poesia elegiaca: la rottura del *foedus amoris*, il viaggio 'espiatorio' dell'amante, la speranza di una riconciliazione; benché esposto al rischio, il notturno trasferimento di Properzio è comunque garantito dalla protezione di Venere e Amore (vv. 16 e 20), che guidano il poeta nel suo itinerario di riavvicinamento all'amata.

L'invito a Tivoli assume una valenza fortemente simbolica: la distanza, per quanto breve, tra Roma e la cittadina laziale diventa immagine concreta di un allontanamento affettivo che solo il coraggio dell'amante può colmare. L'evocazione paesaggistica che segue – vv. 3-4 *candida qua geminas ostendunt culmina turres / et cadit in patulos nympha Aniena lacus*, dove, se il significato del primo verso può risultare oscuro [20], nel secondo è evidente il riferimento alle celebri cascate dell'Aniene, con l'uso pregnante di *nympha* nel senso di *lympha* [21] – non è un semplice sfondo, ma un dispositivo iconico che fissa nella memoria il luogo dell'incontro possibile, sospeso tra la bellezza del paesaggio tiburtino e la tensione emotiva dell'attesa amorosa.

L'elegia 3,16 si chiude con un passaggio fortemente drammatico: Properzio, immaginando la propria morte, afferma di essere disposto ad affrontarla pur di raggiungere l'amata; come già in 2,13b [22], egli raffigura Cinzia nel gesto pietoso di prendersi cura del suo cadavere:

Quod si certa meos sequerentur funera casus,
talis mors pretio vel sit emenda mihi:
afferet haec unguenta mihi sertisque sepulcrum
ornabit, custos ad mea busta sedens.
Di faciant mea ne terra locet ossa frequenti,
qua facit assiduo tramite vulgus iter!
Post mortem tumuli sic infamantur amantum:
me tegat arborea devia terra coma,
aut humer ignotae cumulis vallatus harenae!
Non iuvat in media nomen habere via (vv. 21-30).

[20] Cfr. P. Fedeli, *Properzio. Il libro terzo delle Elegie*, Bari 1985, 498 e J. Heyworth-J.H.W. Morwood, *A Commentary on Propertius, Book 3*, Oxford 2011,165-166 che per risolvere il problema pensano che il testo sia corrotto, con *qua geminas* che avrebbe sostituito (ad esempio) *ubi urbanas*.

[21] L'uso è attestato a partire da Catull. 61,29; cfr. poi Lucr. 6,1178; Hor. *carm.* 3,13,15; Mart. 6,43,2; 6,47,1; Stat. *silv.* 1,3,37-46.

[22] Cfr. in particolare i vv. 27-58.

Properzio affida a Cinzia il compito di cospargerlo di profumi, di adornare il sepolcro con ghirlande e di vegliare sul tumulo in veste di *custos*; la scelta del luogo di sepoltura, tuttavia, non dovrà cadere sui percorsi battuti dal volgo, né la sua tomba dovrà essere esposta al disprezzo della folla o situata lungo vie frequentate. Egli auspica invece una sepoltura in luogo appartato, protetta dall'ombra degli alberi o nascosta tra dune sabbiose. Il netto passaggio da una scena quasi teatrale con cui si apriva l'elegia – l'ordine notturno dell'amata – alla meditazione sulla morte e sul culto funerario rivela una transizione da un tono apparentemente leggero a una dimensione cupa e introspettiva; così, se l'elegia si apre con una vivace esortazione amorosa, si chiude sul tema funebre, in linea con la tensione costante della poesia properziana tra *amor* e *mors*.

Pur senza dover necessariamente postulare l'esistenza di una residenza stabile di Cinzia a Tivoli – ipotesi difficilmente sostenibile, se pensiamo alle poco ingenti sostanze della donna e al carattere elitario della località, tra le più ambite dall'aristocrazia romana – è tuttavia indubbio il rapporto affettivo che la unisce a Tivoli e alla valle dell'Aniene. È Cinzia stessa, infatti, a mostrarsi intimamente legata a questi luoghi, tanto da designarli come sede della propria dimora eterna, e tale scelta, oltre a conferire al paesaggio tiburtino una valenza affettiva e identitaria, suggella il desiderio della donna di imprimere la memoria di sé in uno spazio riconoscibile, intriso di cultura e sacralità; ma procediamo con ordine.

Nella seconda parte di 4,1, l'intervento dell'astrologo Horos aveva drasticamente ridimensionato le ambiziose aspirazioni eziologiche manifestate da Properzio nella prima parte del componimento, prospettando al contempo una rilevante centralità della figura di Cinzia nel nuovo libro. Le attese suscitate da tale dichiarazione, tuttavia, risultano disattese fino alla settima elegia, dove la donna riemerge sulla scena poetica in una forma del tutto inaspettata: non più nella consueta immagine dell'amante energica e dominante, tratteggiata nei primi tre libri, ma nella condizione perturbante di un'ombra che, apparendo a un Properzio insonne, gli rivolge un'amara requisitoria per la mancata celebrazione degli onori funebri; è questa una colpa che, agli occhi di Cinzia, si configura come la più grave, sebbene non l'unica, delle inadempienze del poeta.

Sunt aliquid Manes: letum non omnia finit,
luridaque evictos effugit umbra rogos.
Cynthia namque meo visa est incumbere fulcro,
murmur ad extremae nuper humata viae,
cum mihi somnus ab exsequiis penderet amoris
et quererer lecti frigida regna mei.
Eosdem habuit secum quibus est elata capillos,
eosdem oculos: lateri vestis adusta fuit,
et solitum digito beryllon adederat ignis
summaque Lethaeus triverat ora liquor.
Spirantisque animos et vocem misit; at illi
pollicibus fragiles increpuere manus (4,7,1-12).

I versi 1-12, che delineano l'ambientazione dell'elegia, si aprono con l'affermazione perentoria dell'esistenza di una vita oltre la morte – resa ancor più efficace dalla netta bipartizione degli enunciati – quasi che Properzio suggellasse la conclusione di una intima e prolungata meditazione. All'enunciato di carattere generale fa immediatamente seguito la narrazione di un'esperienza personale del poeta, che tuttavia si carica di un significato più ampio, trascendendo la dimensione strettamente individuale. L'ingresso in scena dell'*umbra* dell'amata (v. 3) – evocata per nome per la prima volta nel quarto libro – inaugura la sezione narrativa dell'elegia: in essa vengono fissate le coordinate spazio-temporali, mentre l'impianto argomentativo che struttura i versi 3-4 richiama quello del distico d'apertura [23]. Successivamente viene descritto lo stato emotivo di Properzio e sono delineati i tratti distintivi dell'ombra che gli appare (vv. 5-12). È a partire dal v. 13, aperto significativamente da *perfidus* [24], che prende avvio il lungo monologo di Cinzia: un flusso serrato di parole, tra accuse di infedeltà e rivendicazioni di una fedeltà amorosa sempre mantenuta, che si dispiega per 82 versi; tra le recriminazioni più gravi ci sono quelle delle gravi inadempienze in occasione dei suoi funerali:

At mihi non oculos quisquam inclamavit euntes;
unum impetrassem te revocante diem.
Nec crepuit fissa me propter harundine custos,
laesit et obiectum tegula curta caput.
Denique quis nostro curvum te funere vidit,
atram quis lacrimis incaluisse togam?
Si piguit portas ultra procedere, at illuc
iussisses lectum lentius ire meum.
Cur ventos non ipse rogis, ingrate, petisti?
Cur nardo flammae non oluere meae?
Hoc etiam grave erat, nulla mercede hyacinthos
inicere et fracto busta piare cado? (4,7,23-34).

La sezione si articola in due blocchi principali (vv. 23-26; 31-34), dominati da enunciati in forma negativa – v. 23 *non …quisquam inclamavit*, v. 25 *nec crepuit … custos*, v. 31 *non ipse …petisti*, v. 32 *flammae non oluere meae*, v. 33 *nulla mercede* – che scandiscono il tono del rimprovero. Il lessico della negazione nella 4,7 (*non ipse, non quisquam, nulla mercede…*) rende tangibile l'assenza del poeta, che qui disattende completamente i doveri funebri da lui tanto esaltati nella 3,16; l'assenza di *pietas* si rovescia in colpa e in vuoto affettivo e la scena del lutto immaginato in

[23] Dopo l'accenno all'apparizione dell'ombra di Cinzia nell'esametro, che concretizza l'asserzione iniziale sull'esistenza di una realtà ultraterrena (*sunt aliquid*), la cremazione evocata al v. 2 (*lurida… rogos*) trova il suo naturale complemento nel riferimento alla sepoltura del v. 4, stabilendo una corrispondenza tematica tra i due momenti rituali, mentre *nuper* indica il breve tempo trascorso dalle esequie.

[24] L'aggettivo rinvia alla colpa più grave tra gli amanti: cfr. C. Santini, *Le intermittenze del tempo della memoria in Properzio*, in R. Cristofoli-C. Santini-F. Santucci, *Tempo e spazio nella poesia di Properzio*. Atti del Convegno Internazionale (Assisi, 23-25 maggio 2008), Assisi 2010, 229-253: 245.

3,16 – che prevedeva un rito funebre nobilitato dalla devozione di Cinzia – nella 4,7 diventa un'accusa aspra e irrimediabile.

A partire dal v. 27, i rimproveri di Cinzia si fanno più incisivi e toccano un aspetto intimo e pubblico insieme: l'assenza di gesti visibili e rituali di dolore da parte di Properzio durante il suo funerale. La sua denuncia si condensa in un distico di grande forza evocativa, in cui il raffinato uso della sinestesia – che intreccia due sfere sensoriali (*vidit*; *incaluisse*) – amplifica il pathos della scena. L'intonazione affettiva è affidata a un dettaglio preciso e carico di significato: l'*atra toga* indossata dal poeta (v. 28) dimostra che Properzio sembra aver rispettato almeno l'apparenza formale del rito. Ma per Cinzia questo non basta: ciò che conta non è la semplice aderenza al protocollo, bensì la presenza viva e partecipe dell'amato, che avrebbe dovuto manifestarsi in lacrime vere, capaci di "riscaldare" quella toga. Il verbo *incalesco* allude non solo alla temperatura del corpo, ma al 'calore emotivo', che le lacrime genuine imprimono al tessuto, segno tangibile di un dolore sentito. La memoria del gesto di Achille, che nell'*Iliade* (23,178 ὤμοξέν τ' ἄρ' ἔπειτα, φίλον δ' ὀνόμηνεν ἑταῖρον) scoppia in pianto e chiama per nome Patroclo mentre accende la pira funebre, offre qui un modello eroico e mitico totalmente disatteso da Properzio: il silenzio del poeta si tramuta, così, in colpa affettiva.

Il nucleo emotivo della sequenza si concentra nei versi 29-30 *at illuc / iussisses lectum lentius ire meum*, che fa emergere il rimpianto per un gesto minimo – rallentare il feretro – che avrebbe potuto lenire lo strazio dell'abbandono; il rimprovero di Cinzia risulta ancor più incisivo se confrontato con le promesse d'amore e di fedeltà eterna che Properzio le aveva rivolto in 2,24c,50-51 *vix venit, extremo qui legat ossa die. / Hi tibi nos erimus*: quella prossimità al momento della morte, suggellata dalla stretta interazione dei pronomi (v. 51 *hi tibi nos erimus*), qui appare clamorosamente disattesa. A colpire è il contrasto con l'atteggiamento appassionato del passato (si pensi, appunto, a 3,16), quando il poeta non esitava ad affrontare lunghe distanze e i pericoli notturni pur di raggiungere l'amata. Ora, invece, prevale il distacco: il verbo impersonale *piget* rivela non solo riluttanza, ma un rifiuto vero e proprio ad accompagnare Cinzia nel suo ultimo viaggio. Properzio si arresta alle porte della città, come se oltrepassarle, per seguire il feretro, fosse un peso intollerabile. Non solo non prende parte al percorso completo fino al luogo della cremazione – che, secondo le leggi romane, doveva avvenire fuori dalle mura [25] – ma non si cura neppure di dare dignità all'ultimo tratto del corteo: l'unico gesto che Cinzia gli avrebbe chiesto è quello di rallentare il passo, di far procedere più lentamente il *lectus funebris* almeno fino a quel punto (*illuc*). La negligenza di Properzio, dunque, non è solo un'omissione privata: agli occhi di Cinzia, rappresenta una grave mancanza di *pietas*, un fallimento dell'amore perfino nel momento in cui avrebbe potuto riscattarsi attraverso un atto finale di rispetto.

I versi successivi ribadiscono le gravi negligenze del poeta in occasione del funerale di Cinzia: oltre a non richiedere l'intervento dei venti per consentire una più

[25] Cic. *leg.* 2,58.

rapida cremazione del corpo (v. 31), il poeta si è guardato bene dallo spruzzare sul rogo profumi e unguenti (v. 32), dal cospargere il rogo di fiori e dal compiere le libagioni rituali (vv. 33-34) [26]; proprio chi aveva immaginato per sé un ben diverso commiato dalla vita, con Cinzia intenta a onorarlo con unguenti preziosi (2,13,29-30; 3,16,23), adesso non ha saputo o voluto restituire lo stesso gesto. Il contrasto tra l'ideale funerario evocato in quelle elegie e la realtà ricordata da Cinzia è lacerante: ciò che avrebbe dovuto essere un ultimo atto di amore si è ridotto a un congedo frettoloso e impersonale.

Il lungo monologo di Cinzia culmina in un gesto estremo, quello di lasciare che la sua memoria sopravviva solo attraverso l'epitaffio inciso sulla sua tomba, unica traccia autorizzata del suo passaggio nel mondo:

et quoscumque meo fecisti nomine versus,
ure mihi: laudes desine habere meas!
Pone hederam tumulo, mihi quae praegnante corymbo
mollia contortis alliget ossa comis.
Ramosis Anio qua pomifer incubat arvis
et numquam Herculeo numine pallet ebur,
hic carmen media dignum me scribe columna,
sed breve, quod currens vector ab urbe legat:
HIC TIBVRTINA IACET AVREA CYNTHIA TERRA.
ACCESSIT RIPAE LAVS, ANIENE, TVAE (4,7,77-86).

Dopo l'umiliazione subita con esequie indegne, dunque, non stupisce affatto che Cinzia senta il bisogno di risarcire simbolicamente se stessa, rivolgendo ogni cura al luogo della propria sepoltura. Ciò giustifica l'ampia sezione dei suoi *mandata*, nella speranza che una tomba adeguatamente tutelata possa non solo riscattare il ricordo oltraggiato, ma anche assicurarle una sopravvivenza nella memoria collettiva. Dopo aver chiesto la distruzione dei versi che l'hanno celebrata (vv. 77-78), Cinzia ordina a Properzio di ornare la tomba con l'edera (vv. 79-80), indicandone con esattezza la collocazione topografica (vv. 81-82); successivamente, stabilisce i requisiti che dovrà possedere l'epitaffio inciso sulla pietra sepolcrale (vv. 83-84); infine, ne detta lei stessa il testo, nella forma laconica e intensa con cui desidera essere ricordata (vv. 85-86).

L'immagine dell'edera intrecciata alla sepoltura allude implicitamente alla *doctrina* della donna, più volte celebrata nei versi del poeta come tratto distintivo della sua figura; *praegnante* [27] (v. 79) determina l'immagine del corimbo rigonfio di linfa

[26] Le fonti antiche confermano quanto fossero importanti questi gesti rituali nel contesto del funerale romano: la *restinctio cinerum*, rito che prevedeva la rottura di un orcio di vino sulle ceneri del defunto prima della loro raccolta nell'urna, era una prassi consolidata (cfr. Verg. *Aen.* 6,226-228; Lygd. 2,19-20; Petron. 77,7; Stat. *silv.* 2,6,90-91; Auson. *epigr.* 8,1); vd. J.M. Toynbee, *Morte e sepoltura nel mondo romano*, Roma 1993 (ed. or. London 1971), 36; nonostante il suo divieto risalente a Numa, l'unzione del corpo costituiva un momento essenziale del rito, simbolo di cura e rispetto verso il defunto (Plin. *nat.* 14,88).

[27] Cfr. Ov. *met*. 3,665 *gravidis…corymbis*.

vitale e crea un contrasto efficace con l'idea della morte, evocata nel pentametro successivo dal riferimento alle ossa. L'edera che si ramifica con i suoi pregni corimbi, dunque, diviene simbolo della memoria di Cinzia che continua a sopravvivere ai suoi *ossa*. La stretta connessione tra l'elemento vegetale e il motivo della morte [28] viene ribadita dall'impiego di *contorqueo* [29] e consente d'immaginare i grovigli dell'edera, che, invece di arrampicarsi verso l'alto, come induce a pensare il poetico sostantivo *comae*, si ripiegano, contorcendosi, sulle ossa.

Per garantire la solennità degli *officia* funebri, prima sommariamente attuati da Properzio, Cinzia non lascia nulla al caso e nei versi 81-82 descrive il luogo della sua sepoltura con una precisione che mette in risalto la fecondità del paesaggio circostante e la qualità dell'aria [30].

Nel v. 82, Properzio richiama una credenza diffusa secondo la quale l'ambiente di Tivoli, ricco di sorgenti minerali, soprattutto sulfuree, possedeva la capacità di preservare l'avorio dal degrado cromatico, impedendogli di ingiallire col tempo [31]. La salubrità e le qualità prodigiose dell'aria e delle acque tiburtine erano inoltre percepite come manifestazioni di una protezione divina, e in particolare di Ercole, nume tutelare di Tivoli [32].

Con la solennità propria di un'*umbra*, Cinzia affida a Properzio il compito di redigere il proprio epitaffio, che dovrà distinguersi per l'essenzialità e la concisione dell'espressione. L'istanza di *brevitas* – esplicitamente richiamata da *sed breve* all'inizio del pentametro 84 – si inserisce nella tradizione epigrafica elegiaca e ribadisce la funzione 'autorale' che Cinzia assume in questi versi [33]. Diversamente interpreta Hutchinson [34], secondo cui qui non si farebbe allusione a un vero epitaffio, ma a

[28] Tale immagine ha un parallelo anche in *CLE* 1135,6 *serta quod et tumulum florida saepe ligant*.

[29] In senso proprio il verbo compare qui per la prima volta nella poesia augustea: vd. *s.v.*, *TLL* IV 736, 11.

[30] La fertilità delle rive dell'Aniene, impreziosite da rigogliosi alberi da frutto, è un motivo ricorrente nella poesia latina, come si è già avuto modo di sottolineare; ulteriori attestazioni si trovano in Columella (10,138), Silio Italico (4,224-225), Stazio (*silv.* 1,3,81-82) e nelle epistole di Simmaco (7,18,3 e 7,19), che confermano la persistenza di questo ambiente idealizzato nella cultura letteraria. L'espressione *ramosis…arvis* (v. 81) restituisce efficacemente l'immagine di un paesaggio lussureggiante, dominato da frutteti che si estendono lungo le rive. La raffinatezza stilistica emerge anche dall'uso del raro termine *pomifer* (qui e in Ov. *am.* 3,6,46) e soprattutto dall'impiego del verbo *incubare* con il significato di "giacere": una scelta audace, che conferisce al fiume una qualità antropomorfica, quasi a suggerire che, dopo il tumulto delle rapide, esso trovi finalmente quiete nel paesaggio placido della pianura.

[31] Tale proprietà è attestata anche in Silio Italico (12,229-231) e in Marziale (4,62,1-2; 7,13,1; 8,28,12); *palleo* allude a una variazione di colore che, come nel caso del sostantivo *pallor*, può designare una tonalità più spenta o tendente al giallastro, rispetto al bianco originario (cfr. anche Plin. *nat.* 10,144). La rilevanza del passo è sottolineata da J. André, *Études sur les termes de couleur dans la langue latine*, Paris 1949, 149, che mette in evidenza il valore simbolico della transizione cromatica, e trova ulteriori riscontri nel commento di C.J. Fordyce (*Catullus*. *A Commentary*, Oxford 1978², 371) a Catull. 81,4, oltre che nell'*OLD*, *s.v. palleo*, § 2b.

[32] Cfr. l'approfondita voce *Hercules* di F. Haug in *RE* VIII 1, 582 e lo studio monografico di C.F. Giuliani, *Tivoli. Il santuario di Ercole Vincitore*, Tivoli 2004.

[33] Cfr. J.L. Butrica, *The* Amores *of Propertius. Unity and Structure in Books 2-4*, «ICS» 21, 1996, 87-158: 151.

[34] G. Hutchinson, *Propertius. Elegies. Book IV*, Cambridge 2006 *ad loc.*

un'iscrizione occasionale, forse un semplice graffito inciso su una colonna appartenente a una struttura funeraria o, più audacemente, a una presunta villa di Cinzia nei pressi di Tivoli, la cui esistenza, peraltro, è ancora tutta da dimostrare [35]; tuttavia, la solennità del contesto e il tono imperioso dell'ultimo *mandatum* rafforzano l'interpretazione che vuole in questi versi un'autentica iscrizione funeraria, pensata per trasmettere ai posteri la memoria della defunta.

Il parallelismo con 2,13,35-36 *et duo sint versus:* QVI NVNC IACET HORRIDA PVLVIS, / VNIVS HIC QVONDAM SERVVS AMORIS ERAT, dove Properzio immagina per sé un epitaffio altrettanto stringato, suggerisce un'intenzionale simmetria tra i due personaggi, entrambi legati a un medesimo ideale elegiaco. Il ricorso all'epigrafe quale forma poetica concentrata e carica di valore testimoniale è, d'altra parte, una strategia ben radicata nella prassi compositiva di tutti gli elegiaci [36]. All'interno di questa cornice, il poeta-amante, nel ruolo di *praeceptor amoris*, attraverso il racconto delle proprie disillusioni e delle esperienze dolorose, elabora e trasmette un sapere morale e affettivo, destinato a istruire il lettore e a perpetuare, nel ricordo, la figura amata.

L'epitaffio dovrà esaltare con efficace sintesi le qualità di Cinzia: la sua stringatezza, oltre a rispondere a esigenze stilistiche ed epigrafiche, ne garantisce l'immediata leggibilità anche a un passante distratto o frettoloso, figura consueta nella tipologia dei destinatari impliciti dell'epigrafe [37].

In un gesto di rovesciamento radicale dei ruoli propri della tradizione elegiaca, è ora Cinzia – e non il poeta – a proclamare la propria fedeltà amorosa, appropriandosi della parola poetica e inserendosi, così, nella consuetudine dell'autoepitaffio [38]. La volontà di subentrare al poeta nel ruolo autorale non è soltanto una rivendicazione postuma di *fides*, ma rappresenta anche un significativo atto di autorappresentazione, in cui la *puella* si fa autrice della propria memoria e della sua trasmissione; l'affermazione secondo cui il fiume Aniene sarà reso celebre proprio dalla presenza della sua tomba lungo le rive, inoltre, costituisce un implicito quanto potente atto

[35] F. Coarelli, *Assisi, Roma, Tivoli. I luoghi di Properzio*, in C. Santini-F. Santucci, *Properzio tra storia, arte e mito*. Atti del Convegno Internazionale (Assisi, 24-26 maggio 2002), Assisi 2004, 99-115: 110-115.

[36] Lo mostra in modo sistematico l'ampio studio di M. Lausberg, *Das Einzeldistichon. Studien zum antiken Epigramm*, München 1982.

[37] Cfr. *GV* 1302, 2 μὴ με παρεκτροχᾶσθαι (sim. 1305,1, 1310; 1324,1; 1325,1; *SEG* 24,1969, 1143); *Anth. Pal.* 13,23,1 (Asclep.) ἰὼ παρερπῶν, μικρόν, εἰ τι καὶ ἐμοὶ, ἄκουσον; Epigr. *Pacuv.* 32 (vv. 1-2) M. *adulescens tam etsi properas hoc te saxulum / rogat ut se aspicias, deinde, quod scriptum est legas*; *CLE* 513 *cur tantum properas*; 1451 *tu qui carpis iter gressu properante viator*; Hor. *carm.*1,28,35 *quamquam festinas non est mora longa*; Ps.Quint. *decl.mai.* Håkanson 5,6 *insepultum quodlibet corpus nulla festinatio tam rapida transcurrit, ut non quantulocumque veneretur aggestu* e R.G.M. Nisbet-M. Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes. Book I*, Oxford 1970, 337. Il richiamo all'attenzione di chi si trova occasionalmente a transitare presso la tomba si configura, dunque, come un *topos* consolidato, che troverà ulteriore fortuna nella poesia dell'esilio di Ovidio dell'esilio (*trist.* 3,3,71-72 *quosque legat versus oculo properante viator, / grandibus in tituli marmore caede notis*).

[38] Cfr. W. Suerbaum, *Untersuchungen zur Selbstdarstellung älterer römischer Dichter*, Hildesheim 1968, 167 ss., 333-334; V. Schmidt, *'Hic ego qui iaceo': die lateinischen Elegiker und ihre Grabschrift*, «Mnemosyne», s. IV, 38, 1985, 307-333 e i numerosi contesti poetici citati da P. Fedeli, *Properzio. Elegie. Libro II*, Cambridge 2005, a 2,13,35-36.

d'omaggio alla figura di Cinzia: non è più il luogo a nobilitare chi vi riposa, ma è la *puella* a conferire prestigio al paesaggio, rovesciando anche in questo caso il consueto rapporto tra spazio e memoria, natura e poesia.

Non appare affatto fuori luogo – né tanto meno grottesco, come ha sostenuto Lefèvre definendo Cinzia una «*bekannte meretrix*» [39] – che nel v. 86 Tivoli e le rive dell'Aniene possano ricevere fama dalla sepoltura della *puella*. A parlare, infatti, è Cinzia stessa, che lungo tutto il monologo ha saputo rivendicare con forza la propria lealtà affettiva, guadagnandosi così un posto tra le eroine virtuose dell'Elisio; in tale ottica, il titolo che si attribuisce (v. 85 *aurea*) non allude certo al colore dei capelli, bensì alla bellezza, al fascino e alla nobile virtù che a suo giudizio la contraddistinguono [40].

La *fama* di Cinzia e quella del paesaggio si fondono così nell'epitaffio: non è più solo la poesia a celebrare la *puella*, ma è la terra stessa a trarre lustro dal suo nome.

Al centro di 3,16 e 4,7, dunque, si staglia un luogo preciso, carico di valore simbolico e poetico: Tivoli e la valle dell'Aniene, che si affermano come spazi della memoria, della riconciliazione e, infine, della morte. In 3,16 la cornice geografica (vv. 3-4) riconduce all'iconografia idilliaca della città laziale, con le sue acque limpide e le lussuose ville, ma anche con le celebri cascate dell'Aniene, sfondo ideale della storia d'amore; per raggiungere l'amata a Tivoli, Properzio non solo dichiara di voler affrontare ogni pericolo, ma immagina anche, con tono patetico, la propria morte, certo che Cinzia garantirà per lui tutte le dovute onoranze funebri. Nella 4,7, – con un radicale capovolgimento di prospettiva – l'*umbra* di Cinzia rimprovera a Properzio la totale mancanza di *pietas*; è lei, ora, ad aver scelto Tivoli come luogo della sua sepoltura: un ritorno simbolico, che intreccia i due episodi in un'unica traiettoria tematica. Cinzia identifica con precisione i luoghi della sua tomba: le rive dell'Aniene, l'ubertosa campagna tiburtina e, sullo sfondo, il santuario di *Hercules Victor*, che conferisce al sito una sacralità arcaica e una valenza di protezione eroica. In questo contesto, la richiesta di un'adeguata sepoltura e di un epitaffio non è solo rivendicazione privata, ma segno di determinazione a rimanere nella memoria collettiva, che trasforma la geografia elegiaca in spazio poetico.

Come si è tentato di dimostrare attraverso la lettura di 2,32, 3,16 e 4,7, Tivoli si configura come uno spazio pluristratificato, in cui dimensione mitica, paesaggistica e biografica si intrecciano in una tensione continua tra sacro e profano, eros e morte, memoria e oblio. Da un lato, essa è sede del celebre santuario di *Hercules Victor*, a

[39] E. Lefèvre, *Propertius* ludibundus*. Elemente des Humors in seinen Elegien*, Heidelberg 1966, 42.

[40] Significati attestati sin dalla commedia plautina (Plaut. *asin.* 691 *mi Libane, ocellus aureus, donum decusque amoris*) e consolidati nel lessico letterario (cfr. *TLL* II 491,61 sgg.; R. Pichon, *Index verborum amatoriorum*, Paris 1902, 92 e Nisbet-Hubbard, *A Commentary on Horace* cit., 77). All'interno della poesia erotica latina, l'aggettivo *aurea* assurge dunque a segno distintivo di valore amoroso ed estetico. Se consideriamo poi il fitto tessuto di rimandi omerici che caratterizza la chiusa dell'elegia, è plausibile che l'espressione *aurea Cynthia* evochi la formula epica χρυσέη ᾽Αφροδίτη, epiteto convenzionale della dea dell'amore in Omero (*Il.* 3,64; 5,427; 9,389; ecc.; cfr. A.T. Drago, *Aristeneto. Lettere d'amore*, Lecce 2007, 90), e in tal senso sancisca simbolicamente la sovrapposizione tra Cinzia e la potenza mitica di Afrodite.

cui Properzio allude in 2,32,5 come a un luogo consacrato e suggestivo, frequentato da devoti e viandanti. Proprio in questa accezione la figura di Ercole – nel suo ruolo ancestrale di protettore dei pastori, dei pellegrini e dei transumanti – contribuisce a delineare uno sfondo simbolico e religioso, sottolineando l'antica vocazione di Tivoli a luogo di passaggio, confine e approdo. Dall'altro lato, Tivoli si presenta anche come scenario di *otium* e di delizie suburbane, a poca distanza da Roma ma culturalmente connotato come rifugio d'élite, scenario privilegiato per l'amore elegiaco. È in questo contesto che si inserisce l'elegia 3,16, dove la cittadina laziale funge da meta notturna del poeta, imperiosamente convocato da Cinzia, la cui presenza nobilita il luogo, rendendolo teatro di un amore tormentato e ritualizzato.

È nella 4,7, però, che Tivoli assume il suo valore più profondo e definitivo: quello di luogo prescelto dall'*umbra* di Cinzia per la propria sepoltura; qui Cinzia rivendica un legame più profondo con la terra tiburtina, trasformandola in un luogo della poesia e della memoria, dove la *pietas* negata dal poeta potrà finalmente trovare espressione attraverso l'epitaffio e il paesaggio. Le rive dell'Aniene, la frescura delle acque, la presenza tutelare di Ercole e la suggestione mitica della valle si fondono per dare forma a uno spazio funerario ideale, in cui la memoria della *puella* sarà preservata.

In questa prospettiva, Tivoli non è solo sfondo topografico delle elegie properziane, ma luogo liminale e simbolico, punto di convergenza tra il mondo umano e quello divino, tra il tempo dell'amore e quello della morte, tra il vagare notturno degli amanti e il pellegrinaggio eterno delle ombre. La presenza di Ercole, tutore della sicurezza dei pastori e dei loro movimenti stagionali, rinsalda il nesso tra queste dimensioni e restituisce all'immaginario elegiaco una profondità ulteriore: quella di un luogo di transito, capace di accogliere tanto il cammino del pastore e del pellegrino quanto la deriva dell'amante e il riposo dell'*umbra*; così, nel quarto libro, al termine del viaggio poetico di Properzio, Tivoli si fa spazio di soglia, dove la geografia mitica incontra l'esperienza umana e ne custodisce la memoria.

Abstract

*This article examines Propertius' representation of Tivoli (*Tibur*) and the sanctuary of* Hercules Victor *as a charged symbolic landscape in elegiac poetry. It first outlines the Roman reception of Hercules as a protector of shepherds, transhumance, and places of passage, highlighting the social and religious role of the Tiburtine sanctuary along the* Via Tiburtina Valeria*. The study then analyses three elegies (2,32, 3,16, 4,7), showing how references to Herculean cult-places function variously as Cynthia's plausible religious pretexts, as the destination of Propertius' risky nocturnal journey, and finally as the burial site chosen by Cynthia's* umbra*. Tivoli becomes a liminal space where myth, cult, love, and death intersect, and in Book 4 the Valley of the Anio – under Hercules' tutelary presence – emerges as a landscape of memory and poetic authority.*

Key-words: *Hercules*, Tibur, *Transhumance*, *Pastoralism*, *Elegiac poetry*, *Propertius*.

e-mail: rosaalba.dimundo@uniba.it

Invigilata Lucernis
47, 2025, 149-167

Piergiuseppe PANDOLFO
(Arcavacata di Rende)

Pastorizia ed elegia: la Lebenswahl *di Tibullo nel confronto con Properzio*

L'analisi su *Lebenswahl* e modelli pastorali oggetto di questo contributo prenderà le mosse da Tib. 1,2,74 *in solito pascere monte pecus*, pericope testuale che ben si presta a introdurre il ravvicinato confronto fra Tibullo e Properzio a proposito delle rispettive scelte di vita e di poesia e, nell'ambito di queste, delle rispettive visioni del mondo agropastorale. Il verso tibulliano, infatti, racchiude un problema testuale la cui soluzione potrebbe valere come verifica delle riflessioni che saranno di seguito proposte in merito al tema della scelta di vita nella poesia elegiaca, sviluppato attraverso i riferimenti alla pastorizia e all'immaginario semantico di matrice transumante.

Questo verso non ha mancato di dividere gli editori di Tibullo. L'*Ambrosianus* R 26 *sup*., della seconda metà del XIV secolo, il più antico codice tibulliano in nostro possesso, insieme ad altri autorevoli codici su cui Luck fonda la propria edizione (**G V X**) [1], tramanda *insolito* come ablativo di *insolitus*. I tentativi di restituire senso al verso si possono ridurre a due forme di *emendatio*: una è la separazione di *in* da *solito*, lezione riscontrabile in una seconda mano di **Q** (*Brixianus*, Brescia Bibl. Civ. Queriniana, *post a*. 1451, *fort. post a*. 1472) e in **Y** (*Eboracensis Heinsii deperditus*, York, Cathedral, c.a. 1425), messa a testo da editori quali Postgate e Lenz-Galinsky [2]; l'altra è la forma *in solo…monte* dovuta a Muret *ex codd.* e allo Scaligero *ex coni*., accettata da Luck nel 1988 e confermata nell'*editio altera* del 1998.

Arnaldi si meravigliava che Calonghi preferisse il «banalissimo» *in solito* degli interpolati all'*insolito* dei codici più autorevoli e che – commentava Pasquali – paresse

[1] G. Luck, *Albius Tibullus. Carmina*, Stutgardiae et Lipsiae, Teubner 1998[2].

[2] J.P. Postgate, *Tibulli aliorumque carminum libri tres*, Oxford 1915[2] (1905[1]); F.W. Lenz, *Albii Tibulli aliorumque carminum libri tres*, Lipsiae 1937[2] (F.W. Levy, Lipsiae 1927[1]); F.W. Lenz-G.C. Galinsky, *Albii Tibulli aliorumque carminum libri tres*, Lugduni Batavorum 1971[3] (edizione in cui Galinsky accresce ed emenda la precedente seconda edizione curata da F.W. Lenz, costituendo il punto d'arrivo del quarantennale lavoro iniziato da Lenz nel 1927, quando pubblica, ancora con il nome di Levy, la sua prima 'teubneriana' dedicata al *Corpus Tibullianum*).

«fargli carico d'inconseguenza»[3]. Tuttavia, è bene riportare la polemica precisazione dello stesso Pasquali al riguardo:

> io non so se *insolito* in una parola sola non sia davvero meglio, come anche il Calonghi par concedere nell'appendice critica, che rappresenta m'immagino, le sue *alterae curae*; ma so che inconseguenza non c'è, che non la può sospettare se non chi ignori che Tibullo ha in ogni caso scritto *insolito* perché a quei tempi usava la *scriptura continua*, chi ignori che le testimonianze dei codici non hanno quanto a division di parole nessun valore. Da chi recensisce un'edizione critica, si ha diritto di esigere che sappia che cos'è tradizione.

Già da questa breve sintesi si avverte la necessità di un riesame capillare della tarda e contaminata tradizione tibulliana, che punti a una ricostruzione genealogica di quei codici umanistici tanto vituperati in passato ma senza i quali – come osservano Rouse e Reeve – non avremmo alcun testo tibulliano da editare[4]. E all'auspicio di un'edizione critica ispirata a questi criteri si accompagni l'auspicio di un nuovo commento integrale a Tibullo che sia contraddistinto da un'attenzione non desultoria ai problemi critico-testuali, che faccia procedere parallelamente, integrandole, ricostruzione del dettato autoriale ed esegesi, in cui *textual criticism* e *literary criticism* siano inscindibilmente connessi[5].

I principali limiti dell'edizione di Luck risiedono tutti nell'avere accordato una fiducia soltanto parziale agli *Itali*, nel non aver tentato una *constitutio textus* che mirasse a individuare nuove possibili famiglie nella tradizione manoscritta, nel non aver valorizzato appieno il patrimonio dei codici umanistici, che vengono citati solo desultoriamente, come disorganico repertorio di congetture cui attingere quando i quattro codici eletti da Luck per antichità e qualità (**A G V X**) non restituiscano una lezione affidabile, proprio come nel verso in questione.

Esclusi infatti l'*Ambrosianus* R 26 *sup*. e, secondo alcuni, il *Vaticanus Latinus* 3270, i codici tibulliani risalgono al XV o addirittura al XVI secolo, motivo per cui sono stati a lungo trascurati o tenuti in scarsa considerazione dagli editori in quanto *recentiores*[6]. Il testo tibulliano non è stato sottoposto a operazioni filologiche

[3] G. Pasquali, *Leggendo*, «SIFC» 7, 1929, 305-323: 319-320.

[4] R.H. Rouse-M.D. Reeve, *Tibullus*, in L.D. Reynolds, *Text and Transmission. A Survey of the Latin Classic*, Oxford 1983, 420-425: «it is Italian manuscripts that editors must thank for having a text to edit» (425).

[5] R. Tarrant, *Textual Criticism and Literary Criticism: The Case of Propertius*, in Id., *Texts, Editors, and Readers. Methods and Problems in Latin textual Criticism*, Cambridge 2016, 105-123. Le edizioni di Murgatroyd e Maltby, prive di apparato critico, sono basate sostanzialmente l'una sul testo di Postgate 1915[2] e l'altra su quello di Lee 1990[3] (senza apparato), salvo per alcune lezioni. Murgatroyd, pur più attento di Maltby all'aspetto ecdotico, relega comunque la discussione dei maggiori problemi testuali in un'appendice critica – al fondo del volume – che ha il difetto di astrarre le considerazioni dal contesto in cui vanno valutate, risultando slegata dalle analisi proposte nel commento.

[6] Su una certa fortuna dei *recentiores* nella costituzione del testo tibulliano nel periodo otto-novecentesco vd. E. De Luca, *La fortuna dei* recentiores *nella costituzione del testo tibulliano nel periodo otto-novecentesco*, «FAM» 27, 2004, 5-53.

paragonabili a quelle che stanno alla base dell'edizione catulliana di Thomson [7] o di quella properziana di Heyworth [8], che si avvale degli studi di Butrica [9], caratterizzate da un uso organico e non pregiudiziale dei *recentiores*. A differenza di questi studiosi, Luck non tenta nulla di simile per il *Corpus Tibullianum*. Lo scrutinio degli *Itali*, in complesso poco considerati dagli editori tibulliani e oggi largamente reperibili dagli archivi digitali, potrebbe restituire un Tibullo diverso da quello vulgato e più vicino al presunto archetipo, un testo che obblighi chi si cimenti in un futuro lavoro ispirato a questi principî a mostrare prima di tutto, come base e verifica di un'esegesi complessiva, *what Tibullus wrote*, per riecheggiare un volume curato da Kiss sulla tradizione catulliana [10].

Entrando dopo questa premessa nel cuore del discorso, possiamo notare come ai vv. 73-76 dell'elegia 1,2 Tibullo esprima una contrapposizione di scelte di vita attraverso il linguaggio dei *Lebensbilder*, secondo un modello diffuso fra i poeti augustei. Già nella prima elegia, specie ai vv. 7-32, Tibullo aveva adottato questo schema indossando la veste del contadino/pastore, attribuendo all'io elegiaco compiti riconducibili all'agricoltura e alla pastorizia. Nel far ciò, Tibullo mette insieme due modelli di vita alternativa, quello del *rusticus* e quello del *pastor*, opponendo l'io elegiaco che li interpreta e li rivendica a quanti perseguono altre scelte di vita.

Tuttavia, prima di procedere nell'analisi tibulliana, è bene mostrare analogie e differenze fra il ruolo *rusticus* e quello del *pastor*, valutando la quota di novità insita nell'unificazione dei due modelli compiuta da Tibullo, che intende accentuarne la carica oppositiva rispetto alla vita degli *alii* [11].

Come già in Virgilio, nelle proiezioni d'esperienze agricole descritte da Tibullo va sfumando la rigida ripartizione varroniana tra coltivatori e allevatori: *alius enim opilio et arator, nec, si possunt in agro pasci <armenta>, armentarius non aliut ac bubulcus* (Varro *rust.* 2 *praef*. 4). «La *scientia pastoris* e la *scientia coloni*, inevitabilmente, s'intrecciano nell'esperienza agricola». [12]

Se il punto d'approdo dell'io elegiaco di 1,1 e di 1,2 è la medesima scelta di vita agricolo-pastorale, sono tuttavia diverse le modalità attraverso cui viene rappresentata l'adesione a quel mondo.

Nella sezione 29 ss. dell'elegia 1,1 il riferimento al mondo agricolo-pastorale «era ideologico e non condizionato», con l'io elegiaco che «*sceglieva* quel genere di vita» [13]:

[7] D.F.S. Thomson, *Catullus. Edited with a Textual and Interpretative Commentary*, Toronto-Buffalo-London 1997[2].

[8] S.J. Heyworth, *Sexti Properti Elegi*, Oxford 2007 (si veda anche, a corredo dell'ed. critica, Id., *Cynthia. A Companion to the Text of Propertius*, Oxford 2007).

[9] J.L. Butrica, *The Manuscript Tradition of Propertius*, Toronto-Buffalo-London 1984.

[10] D. Kiss, *What Catullus Wrote. Problems in Textual Criticism, Editing and the Manuscript Tradition*, Swansea 2015.

[11] G. Bianco, *s.v. pastor*, *EV* III 1008.

[12] *Ibidem.*

[13] R. Perrelli, *Commento a Tibullo: Elegie, libro I*, Soveria Mannelli 2002, 76.

Nec tamen interdum pudeat tenuisse bidentem
aut stimulo tardos increpuisse boves,
non agnamve sinu pigeat fetumve capellae
desertum oblita matre referre domum.

Gli infiniti perfetti qui sono equiparati a infiniti presenti, non indicano cioè anteriorità rispetto alla sovraordinata [14]. Un simile uso è caratteristico della lingua latina d'età arcaica, presente già più volte nel *Senatusconsultum de Bacchanalibus* del 186 a.C., p. es. *Neiquis eorum Bacanal habuise velet*; *neve quisquam fidem inter sed dedise velet*; *Sacra in oquoltod ne quisquam fecise velet* etc. Quasi scomparso dalla prosa nel latino classico – ma costante in poesia – questo tipo di infinito perfetto sarà molto diffuso nell'elegia, sia per l'influsso dell'infinito aoristo greco sia, soprattutto, per ragioni metriche [15]; la grande fortuna di cui il costrutto godrà presso gli elegiaci e la sua presenza nelle elegie proemiali lo renderà – secondo Perrelli – una sorta di segnale identificativo del genere letterario [16].

Vale la pena di recuperare a questo punto l'interpretazione di tali infiniti perfetti fornita da De Carvalho [17], secondo cui l'infinito perfetto descriverebbe un'esperienza in modo impersonale e oggettivo, «slegata da ogni rapporto con la specifica individualità del soggetto» [18].

A far vacillare l'universalità di una simile ipotesi è l'assenza di quest'uso dell'infinito perfetto nella prosa successiva a quella arcaica: la limitazione delle occorrenze ai soli testi poetici da un certo momento in poi certamente invalida la proposta di De Carvalho, ma non tanto dal doverla respingere per intero.

In un contesto come quello di Tib. 1,1,29 ss. i due infiniti perfetti consentono al poeta di attivare proprio quello «sguardo oggettivo e idealizzante sull'azione», che veicola e include nell'universo elegiaco una visione ideologica dell'attività agricolo-pastorale, tanto sciolta da motivazioni contingenti da farsi paradigma della scelta di vita perseguita dall'io elegiaco. Inoltre, ai vv. 31-32 Tibullo addolcisce quella granitica adesione ideologica marcata dai due infiniti perfetti attraverso il dettaglio patetico del *fetus capellae desertus*, che contribuisce anche a far comprendere «che il *rusticari* tibulliano è estraneo ad ogni intento crematistico» [19].

Più avanti, ai vv. 53-56, all'infuori degli *exempla* rurali, Tibullo rivendicherà la propria scelta di vita in opposizione al φιλόδοξος βίος di Messalla [20], sebbene tolleri ideologicamente che quest'ultimo persegua la gloria militare in quanto, alieno dal

[14] Cfr. J.B. Hofmann-A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1972 (Verb. Nachdr. der 1965 ersch. erst. Aufl.), 351 ss.

[15] Altre ipotesi raccolte e analizzate in Perrelli, *Commento a Tibullo* cit., 24-25.

[16] Vd., *ibidem*, 25.

[17] P. De Carvalho, *De l'emploi dit "poetique" de l'infinitif parfait actif*, «Orphea voce» 4, 1992, 101-167.

[18] Perrelli, *Commento a Tibullo* cit., 25.

[19] *Ibidem*, 26.

[20] Si veda R. Perrelli, *Il tema della scelta di vita nelle elegie di Tibullo*, Soveria Mannelli 1996 e, dello stesso autore, *Commento a Tibullo* cit., 33 ss.

φιλοχρήματος βίος tanto avverso all'io elegiaco, *decet* che combatta «per ragioni di continuità familiare» [21]. Tuttavia, Tibullo ricusa quel genere di vita, «reseca per sé un altro spazio e una diversa dimensione» [22] e rivendica qui la propria personale scelta di vita giungendo a rifiutare a v. 57 la *laus*, ovvero il riconoscimento sociale della virtù, fulcro dell'etica aristocratica. Nel formulare questa *recusatio*, Tibullo potrebbe aver avuto in mente un celebre verso neviano che di quell'ἦθος aristocratico romano rappresentava una sintesi illustre, tanto da essere più volte citato con ammirazione da Cicerone e da altri autori per il suo alto valore morale [23]: Naev. *trag.* 14 Schauer *laetus sum laudari me abs te, pater, a laudato viro* (= Ribb. *trag.* 15; Warm. 17, uno dei due soli frammenti pervenutici dall'*Hector proficiscens* [24]).

Tibullo, che certo non doveva ignorare il passo, sembra qui rovesciarne il contenuto morale sostituendo il *decorum* espresso in quel verso con la propria personale scelta di vita, espressa per opposizione, in una sorta di rovesciamento parodico del frammento neviano cui allude. Il poeta elegiaco mantiene come perno del verso l'infinito presente passivo *laudari* [25], fatto dipendere non più da *laetus sum* ma da *non curo*, con cui sancisce il proprio rifiuto della *laus*, accettando di essere chiamato *segnis inersque*, purché stia con la donna amata, quella Delia il cui nome compare per la prima volta qui (e vi compare in un vocativo che – nella nostra suggestione intertestuale di rovesciamento neviano – sostituirebbe il vocativo *pater* da cui l'Ettore neviano, *exemplum* di φιλόδοξος βίος, era felice di farsi lodare, pronto a morire e a proseguirne la gloria in battaglia).

Al di là della suggestione neviana [26], l'uso della proposizione condizionale ci consente di istituire un confronto con il contesto pastorale di Tib. 1,2 da cui siamo partiti. Nell'elegia 1,1, dapprima è espresso un riferimento agricolo-pastorale che mostra il genere di vita che l'io elegiaco intende perseguire indipendentemente dalla propria condizione sentimentale; poi Tibullo sposta il discorso relativo alla *Lebenswahl* dall'ambientazione pastorale alla rivendicazione della *segnities* e dell'*inertia* (*quaeso segnis inersque vocer*) in opposizione a Messalla, ma vincola l'accettazione di questo stato alla presenza di Delia (*mea Delia, tecum / dum modo sim*, con l'omeoteleuto in *enjambement* che marca questa condizione imprescindibile).

[21] Perrelli, *Commento a Tibullo* cit., 33.

[22] *Ibidem.*

[23] Cic. *Tusc.* 4,31,67; *fam.* 5,12,7 *placet enim Hector ille mihi Naevianus, qui non tantum 'laudari' se laetatur, sed addit etiam 'a laudato viro'*; 15,6,1 *'laetus sum laudari me', inquit Hector, opinor apud Naevium, 'abs te, pater, a laudato viro'; ea est enim profecto iucunda laus, quae ab iis proficiscitur, qui ipsi in laude vixerunt*. Sarà ripreso e lodato anche da: Sen. *epist.* 17,2,16 *cum tragicus ille apud nos ait magnificum esse 'laudari a laudato viro', laude digno ait*; Symm. *epist.* 1,31,1 *'laudari quippe a laudato viro' rara est messis ingenii* e 9,110 *'laudari a laudato viro' vetus est dictum*.

[24] Vd. F. Spaltenstein, *Commentaire des fragments dramatiques de Naevius*, Brussels 2014, 386-393.

[25] Non molte, oltre a Nevio, le attestazioni poetiche di *laudari* prima di Tib. 1,1,57: Plaut. *Most.* 179 e Hor. *sat.* 2,5,96.

[26] Per cui rimando a quanto proposto in P. Pandolfo, *Tracce di Nevio in Tibullo?*, «FAM» 56, 2023, 175-193: 187 s.

Nella seconda elegia del primo libro Tibullo fonde quei motivi che in Tib. 1,1 erano rimasti separati: il poeta affina la propria dichiarazione sulla scelta di vita sfruttando il potenziale 'vincolante' della proposizione condizionale, che in 1,1 non era connesso all'opzione agreste. In Tib. 1,2,73-76 ben due volte è rimarcata la condizione della presenza di Delia: *si tecum modo* e *dum liceat*. La compagnia di Delia diventa ora condizione indispensabile per quella scelta di vita. Tibullo riprende il tema – già presente in 1,1 ma svincolato dalla presenza di Delia – dell'impegno diretto e personale dell'io elegiaco in tutte le mansioni del *rusticari*. In 1,2,72 torna quell'*ipse ego* di 1,1,7-8 *Ipse seram teneras maturo tempore vites / rusticus et facili grandia poma manu*. Ma nella seconda elegia l'aspirazione del *rusticus* Tibullo è inestricabilmente legata alla compagnia di Delia, con la quale intende realizzare un modello di vita elegiaco che prevede Delia non solo come persona amata ma come *co-vilica*, pienamente coinvolta in tutte le attività agricole che svolge [27].

Con Delia presente, Tibullo potrebbe *boves…iungere* e *pascere pecus*: è interessante che questa seconda pratica sia ambientata – secondo il testo di Postgate e Lenz-Galinsky – *in solito monte*. Se si accettasse questa lezione invece che *in solo monte* difesa da Luck, *solitus* rimanderebbe a gesti ripetuti e consuetudinari simili a quelli espressi dagli infiniti perfetti *tenuisse* e *increpuisse*. La 'poziorità' della lezione *solito* anziché *solo* potrebbe essere garantita dall'idea di un'azione ripetuta e divenuta consuetudinaria, dall'evoluzione con cui Tibullo rappresenta la propria attività agropastorale includendola entro i confini del mondo elegiaco: «l'io elegiaco non accetta di fare il contadino per un giorno o un breve periodo, come capita nel mondo elegiaco quando la donna si trasferisce in campagna […], ma si raffigura nella veste permanente di contadino e pastore» [28].

Tibullo costruisce il proprio ideale di vita elegiaco unendo il modello delle *Bucoliche* con quello delle *Georgiche*, elaborando una concezione dell'elegia che provi a inserirsi con coerenza nel sistema di valori della poesia augustea. Egli non solo si rappresenta permanentemente come *colonus* e *pastor*, ma vincola lo svolgimento di quella duplice attività alla presenza di Delia.

Nella prima elegia Tibullo mostra di desiderare una vita semplice, teorizza un'esistenza da *pauper*, ma un *pauper* che abbia comunque un piccolo terreno, certo meno ricco di un tempo (come detto in 1,1,41-42 *Non ego divitias patrum fructusque requiro, / quos tulit antiquo condita messis avo*) [29], ma comunque non tanto povero «da non consentire a chi lo possiede di vivere del proprio, in piena autosufficienza, realizzando quell'ideale poetico che era delle *Georgiche* virgiliane e che aveva trovato la sua espressione nei *pauca iugera* e nelle *inemptae dapes* del vecchio di Corico» [30].

[27] Cfr. M. Gioseffi, *Augusto e i suoi poeti: il caso Tibullo*, in S. Segenni, *Augusto dopo il bimillenario. Un bilancio*, Milano 2018, 52-65, *passim*.

[28] Perrelli, *Commento a Tibullo* cit., 77.

[29] La biografia antica di Tibullo in genere pone in relazione questo dato con una possibile confisca di terre subita da Tibullo a seguito delle guerre civili.

[30] Gioseffi, *Augusto e i suoi poeti* cit., 55.

Ma questa aspirazione georgica non è sufficiente per il farsi di un libro di poesia elegiaca: pertanto, Tibullo pone come condizione di questa vita la compagnia di una *domina* (come marcato sintatticamente dalle proposizioni condizionali), una qualsiasi *domina* da tener stretta di notte sotto le coltri (cfr. 1,1,45-48 *Quam iuvat immites ventos audire cubantem / et dominam tenero continuisse sinu, / aut, gelidas hibernus aquas cum fuderit Auster, / securum somnos imbre iuvante sequi!*), che a v. 57 sarà esplicitata nel nome di Delia. Afferma Gioseffi, a proposito della donna amata da Tibullo: «Delia non ha una personalità propria e definita, è solo la (possibile) compagna di tutta una vita. Ogni particolare è visto in funzione del poeta e del suo vivere nei campi» [31].

L'aspirazione georgica del poeta si incrina già nell'elegia 1,3, quando Tibullo, mentre era al seguito di Messalla nella spedizione in Siria, si ferma trattenuto da una malattia a Corfù, dove teme di morire lontano dalle sue donne, la madre, la sorella e Delia (Tibullo comunque era partito: dirà in 1,10,13 *nunc ad bella trahor*, statuto militare che già in sé «modifica l'ethos elegiaco del *full time lover* properziano» [32]). Le uniche consolazioni provengono dal ricordo delle parole con cui Delia tentava di dissuaderlo dal partire secondo le formule topiche del *propempticon* schetliastico (cfr. Tib. 1,3,9-14 e 23-26) e dalla speranza di un suo inatteso rientro a Roma, sicuro di trovare Delia che lo attende a casa intenta a tessere, pia e casta, immaginandola ossequente all'ideale tradizionale della donna *domiseda* e *lanifica* (cfr. Tib. 1,3,83-92).

Già da quanto finora proposto possono evincersi due tratti dell'anomalia, della diversità dell'elegia tibulliana, tali addirittura da mettere provocatoriamente in discussione lo statuto elegiaco del poeta Tibullo: uno è l'aspirazione a un'esistenza da *pauper* in campagna con la donna amata, un luogo sereno connotato da sogni georgici, che viola la consueta ambientazione cittadina dell'elegia latina; l'altro è l'accettazione da parte di Tibullo della morale comune, «un *mos maiorum* tradizionale che assegna al poeta e all'amata compiti e ruoli ben fissi e definiti» [33], che mostrerebbe una generale adesione tibulliana ai valori del principato augusteo e al ripristino dei *prisci mores* [34].

A differenza di Catullo e Properzio, che intendono porsi all'infuori della morale comune ignorando i *rumores* dei *senes severiores*, Tibullo si pone all'interno di quella morale, aspirando a un amore che s'incammini «sulla strada della coniugalità» [35], mostrandosi in questo più augusteo del difficilmente integrato Properzio [36]. «Ciò che

[31] *Ibidem*, 55-56.

[32] Perrelli, *Il tema della scelta di vita* cit., 51.

[33] Gioseffi, *Augusto e i suoi poeti* cit., 57.

[34] Cfr. E. Andreoni Fontecedro, *Tibullo: elegia campestre e politica agraria*, «Paideia» 68, 2013, 9-23.

[35] Perrelli, *Il tema della scelta di vita* cit., 52.

[36] Si prenda come contraltare l'*incipit* di Prop. 2,7,1 ss. *Gavisa es certe sublatam, Cynthia, legem, / qua quondam edicta flemus uterque diu, / ni nos divideret…* (con P. Fedeli, *Properzio. Elegie Libro II. Introduzione, testo e commento*, Cambridge 2005, 221 ss., per il dibattito storiografico intorno alla *lex* cui fa riferimento Properzio), citato in A. La Penna, *L'integrazione difficile. Un profilo di Properzio*, Torino 1977, 20 s.: «L'amore per Cinzia tolse a Properzio ogni pensiero (se mai ne aveva avuto) di un regolare

in Catullo – scrive Perrelli [37] – e, per molti aspetti, in Properzio è un continuo movimento circolare tra i due momenti della tradizione (il *foedus*) e della trasgressione, in Tibullo è un'adozione stabile del paradigma della vita coniugale».

In vari punti Tibullo si rappresenta «come legato alla donna da un vincolo che riproduce a tutti gli effetti quello coniugale» [38]: per esempio, a 1,6,75-76 *Nec saevo sis casta metu sed mente fideli: / mutuus absenti te mihi servet amor*, c'è il sogno tibulliano di un'educazione della *puella* nella direzione dell'amore coniugale. Sembra, insomma, che Tibullo voglia far aderire la propria visione dell'amore elegiaco al *mos* augusteo; tuttavia, l'ideale della *paupertas* rende sì il poeta autosufficiente dal punto di vista economico, ma non tanto ricco da poter competere con un *ditior amator*, che finirà per sottrargli con *praemia* l'amata: cfr. 1,5,47 *Haec nocuere mihi. Quod abest huic dives amator, / venit in exitium callida lena meum*. Questo amante più ricco potrà garantire a Delia tutte quelle ricchezze e quei beni che il *pauper* Tibullo non potrà garantirle. Gioseffi individua in questo desiderio di lusso e ricchezza cui indulge Delia il punto di rottura dell'aspirazione di vita di Tibullo, che «invano ricorda i benefici che possono derivare da un amante povero» [39] (cfr. 1,5,37-42 e 59-66). Secondo Gioseffi, l'origine che giustifica la poesia di Tibullo è «il venir meno, il farsi impossibile di ruoli e compiti che lui vorrebbe affini a quelli della tradizione, ma che così non saranno» [40].

Anche in 1,5,21 ss. *Rura colam frugumque aderit mea Delia custos*, l'io elegiaco dichiara in prima persona la propria aspirazione contadina, ponendo Delia accanto a sé come *frugum custos*: la via tibulliana all'elegia non è dichiarata solo dall'ambientazione campestre, che strappa l'amore elegiaco al consueto *setting* della città [41], ma

matrimonio; né pensò mai di sposare Cinzia. Ci fu un momento in cui Properzio temette di dover piegarsi per forza a un matrimonio: fu quanto (probabilmente nel 28) Ottaviano fece un primo tentativo di varare una legge contenente, tra l'altro, pene contro il celibato e contro il matrimonio con meretrici, cioè una legge simile alla futura *lex Iulia et Papia Poppaea* che sarebbe stata poi varata nel 19 a.C.; ma il tentativo fallì davanti ad una forte opposizione (ciò pare si possa ricavare, ma senza certezza, dal confronto di Properzio II 7 con Tacito, *Annales* III 25 e Svetonio, *Augustus* 34). Gli amanti esultano per il ritiro della legge (II 7, 1 ss.). Properzio non avrebbe mai potuto pensare di rompere il celibato abbandonando Cinzia; ma neppure pensava di sposare l'affascinante e volubile cortigiana. Non c'è nessun indizio che ella avesse o avesse avuto un marito; e può darsi anche che, a stretto rigore, la legge non la mettesse fra quelle che "palam quaestum corpore faciunt"; ma, data la sua fama, molto difficilmente una persona di condizione sociale decorosa avrebbe potuto sposarla; del resto né i suoi gusti né quelli del suo amante inclinavano minimamente verso il matrimonio: un modo e un ideale di vita avrebbero dovuto essere rovesciati per arrivare a tanto». Al polo opposto di quello properziano, sembrano collocarsi il modo e l'ideale di vita di Tibullo, centrati sul vagheggiamento di un amore coniugale che probabilmente doveva escludere quest'ultimo dal novero di quegli amanti che esultarono per il ritiro della *lex* augustea in materia matrimoniale menzionata in Prop. 2,7,1. Si veda anche F. Della Corte, *Le* leges Iuliae *e l'elegia romana*, in *ANRW* 2, 30.1, 1982, 539-558.

[37] Perrelli, *Il tema della scelta di vita* cit., 53. Sui riferimenti al tema del matrimonio in Tibullo vd. J.K. Newman, *Tibullus and Augustan Politics*, in G.M.A. Margagliotta-A.A. Robiglio, *Art, Intellect and Politics. A Diachronic Perspective*, Leiden 2013, 251-281: 264 ss.

[38] A. Perelli, *Tibullo e la "contraddizione" elegiaca*, «Scholia» 3, 2001, 85-95: 91.

[39] Gioseffi, *Augusto e i suoi poeti* cit., 57.

[40] *Ibidem.*

[41] Cfr. Perrelli, *Commento a Tibullo* cit., 170.

anche dall'aspirazione a una co-gestione del podere con Delia che riflette da parte di Tibullo un'idea 'coniugalizzante' del rapporto con lei, un'idea che segna l'anomalia dell'esperienza elegiaca di Tibullo rispetto ai colleghi di genere, e in particolare a Properzio. Ma non basterà la vita in campagna a salvare Tibullo dalla sua passione per Delia: il poeta non riuscirà a inserire la sua relazione nel solco della 'coniugalità', fallendo dunque nel tentativo di normalizzare la passione elegiaca e renderla compatibile col sistema augusteo: «Tutti i tentativi di soluzione della tensione elegiaca sono, in Tibullo, destinati alla sconfitta» [42].

A v. 25 il soggetto del primo *consuescet* sembrerebbe essere Delia, che si abituerà a *numerare pecus*: Tibullo continua a prospettare per sé e per Delia l'abitudinarietà di una vita agreste incentrata sulla *paupertas*, giacché – come ricorderà Ov. *met.* 13,824 – *Pauperis est numerare pecus*. Definendo Delia non a caso *domina*, Tibullo concentra nella scelta di quel sostantivo un duplice significato, latore della sua visione 'amorosa' della vita e della sua visione 'sociale' dell'elegia: per un verso in *domina* si può scorgere un riferimento dell'impossessamento dell'innamorato da parte della donna amata, che configura un motivo topico dell'elegia; per l'altro vi si può cogliere l'indizio della co-gestione del fondo che Tibullo immagina, la proiezione *co-vilica* di Delia [43], e che prospetta come base della coniugalizzazione del suo rapporto con Delia, e dunque di una istituzionalizzazione dell'amore elegiaco che romperebbe con lo statuto irregolare proprio del genere e contribuirebbe a rendere questo Tibullo inviso a Properzio.

Tibullo immagina per sé un «ideale di vita fortemente georgico», una vita serena, sobria, da trascorrere in campagna accanto alla donna amata, «come piccoli ma autosufficienti proprietari terrieri, intenti più che al lavoro alla direzione dei lavori agricoli e alla cura dei Lari, in una proprietà in cui ci siano vigne, boschi, pascoli, terreni coltivati, secondo il modello tipico delle piccole e medie proprietà romane» [44]. Tibullo punta a realizzare questa prospettiva coadiuvato nella direzione del podere dalla *domina* Delia, su cui contare «come su un altro se stesso» [45]. Questo è sia un ideale amoroso, difficile da integrare nell'*ethos* elegiaco, sia un ideale economico e sociale, che invece si integra bene nel *mos* augusteo. Tuttavia, questo ideale si incrina irreversibilmente, a causa – sostiene Gioseffi – dell'avidità di Delia che cede al miraggio di ricchezza prospettatole dalla *lena* lasciandosi poi corrompere dai beni e dal denaro concretamente offertile dal *dives amator*: «Delia potrà essere l'amante, non la sposa» [46].

Dalla presa d'atto di questo fallimento nascerà la poesia tibulliana, che in termini ideali doveva divergere da quella degli altri elegiaci ma negli esiti reali si allineerà a essi in quanto quell'amore non sarà mai *mutuus* né tanto meno coniugale, come lo

[42] *Ibidem.*
[43] Cfr. *ibidem*, 171.
[44] Gioseffi, *Augusteo e i suoi poeti* cit., 58.
[45] *Ibidem*, 59.
[46] *Ibidem.*

desiderava Tibullo. Tibullo rappresenta il proprio sforzo di integrare la propria visione dell'amore elegiaco all'interno del sistema morale augusteo, mostrando idealmente quell'*amor* come eterodosso rispetto a quello descritto dai colleghi di genere e ortodosso rispetto ai *prisci mores* restaurati da Augusto.

Da un lato Tibullo mostra ad Augusto di condividere il suo ideale matrimoniale; dall'altro attribuisce il fallimento di quell'ideale non a sé stesso ma a Delia. E facendo questo, rimane sia nei confini del genere elegiaco, perché quell'*amor* non sarà mai *mutuus*, coniugalmente istituzionalizzato, sia nei confini della morale augustea perché, pur non realizzando quell'ideale matrimoniale, mostra di aver teso verso quel *mutuus amor*, che non ha raggiunto per colpe non sue ma di Delia. In questo modo, Tibullo – secondo l'ipotesi alla base di questo lavoro – resta elegiaco senza uscire fuori dai confini della morale augustea: è questa l'integrazione tibulliana.

Duplice, insomma, è l'esito di questo fallimento: nel rappresentare il suo intento coniugalizzante, Tibullo certamente mostra la sua adesione alle politiche matrimoniali augustee, rivelandosi come cittadino moralmente retto e coerente col *mos maiorum* rivitalizzato dal *princeps*; nel perdere Delia, Tibullo rimane nei confini di quel genere elegiaco che aveva tentato invano di mutare 'coniugalizzando' la propria relazione. Non avendo compiuto il suo progetto sobriamente eversivo di quel genere – per come è stato ipotizzato nelle pagine precedenti –, Tibullo si conserva come poeta elegiaco; avendo però rappresentato il tentativo di rendere il suo *ethos* elegiaco coerente con la morale augustea, si preserva come poeta augusteo, senza mostrare quelle riserve e quelle esitazioni che renderanno più difficile l'integrazione di Properzio. Persa Delia, Tibullo si consola di stare dalla parte della morale augustea: la sua è un'integrazione silenziosa ma ineccepibile.

Provare a inquadrare l'opposizione, o quanto meno la diversità, fra Tibullo-Properzio dalla specola 'coniugalizzante' significa anche considerare la cornice rurale che di quell'ideale coniugale tibulliano è il luogo per eccellenza. In Tib. 1,3,83 ss., per esempio, «l'immaginazione di una Delia che attende il ritorno del poeta innamorato filando la lana in compagnia di una vecchia rientra tanto nell'ideologia della casta matrona quanto in quella della *paupertas*, cui la filatura appare in genere legata» [47]. Ma l'ideale di *paupertas* non basterà a salvare Delia dai cattivi consigli della *lena* e dalla seduzione di quel *dives amator*, che la corromperà attraverso beni materiali in 1,5,47-48 e la travierà dalla sobria vita col *pauper* Tibullo.

A prescindere dalla mancata realizzazione di quell'ideale, mi preme ora osservare come Tibullo ribadisca la propria scelta di vita seguendo la *scientia pastoris* (intrecciata alla *scientia coloni*), aderendo al modello etico del *pastor* [48]. Tibullo, dopo la dichiarazione programmatica e incondizionata di 1,1, declina la propria scelta di vita attraverso vari *exempla* contigui al mondo agropastorale, vincolandoli progressivamente alla presenza di Delia.

[47] Perelli, *Tibullo e la "contraddizione" elegiaca* cit., 88.

[48] Ma vd. Perrelli, *Il tema della scelta di vita* cit., 19.

Può essere utile seguire gli esempli pastorali presenti in Properzio per sondare l'antagonismo Tibullo-Properzio anche attraverso la lente pastorale, verificando se alla diversità della rappresentazione e della menzione dei pastori in Tibullo e Properzio corrisponda una diversità ideologica sulla visione dell'*amor* e del genere elegiaco. Proviamo a vedere se dalle poche rappresentazioni pastorali properziane, escluse quelle eziologiche del quarto libro, emerge un silente antagonismo nei confronti di Tibullo.

L'elegia 2,19 di Properzio si apre con una proiezione dell'io elegiaco che potremmo provare a configurare come 'anti-tibulliana': *Etsi me invito discedis, Cynthia, Roma, / laetor quod sine me devia rura coles*. Properzio, prospettando nella concessiva iniziale l'allontanamento di Cinzia da Roma contro la sua volontà, si rallegra tuttavia che questa separazione porti la sua donna in campagna, ritenuto luogo sicuro, dove non ci sarà nessun *iuvenis corruptor* che tenterà di sedurre la donna con *blanditiae*, né ci saranno *rixae* di spasimanti sotto la sua finestra. Il saperla sola in campagna, benché distante da lui, è motivo di conforto per l'io elegiaco: *Sola eris et solos spectabis, Cynthia*, *montis / et pecus et finis pauperis agricolae* (vv. 7-8).

Questa pericope di versi potrebbe rappresentare uno di quegli «early exchanges» fra Tibullo e Properzio ipotizzati da Lyne ma questo caso non rientra fra quelli approfonditi dallo studioso inglese [49], che datava i rispettivi primi due libri di Properzio e Tibullo a partire da due avvenimenti storici precisi, due *termini post quos*, ovvero il proconsolato di Tullo del 29/28 per Properzio, il trionfo aquitanico di Messalla nel 27 per Tibullo. La datazione impostata su riferimenti evenemenziali è certamente valida, ma non può essere l'unica soluzione possibile. Se con questa datazione noi collochiamo il primo libro tibulliano in una posizione cronologica intermedia fra il primo e il secondo libro di Properzio [50], vale la pena di ragionare sul legame intertestuale tra Tib. 1,2,73-76 e Prop. 2,19, 7-8 e, dunque, sull'eventuale polemica anti-tibulliana che Properzio sottenderebbe a quei versi. Anche senza bisogno di arrischiarsi a stabilire una priorità fra i due primi libri di Tibullo e Properzio – accogliendo peraltro la proposta di Knox, secondo il quale i due volumi sarebbero usciti in momenti assai vicini –, in ogni caso sussistono pochi dubbi circa la seriorità del secondo libro di Properzio rispetto al primo di Tibullo. Questa datazione è un'ipotesi critica consolidata nella letteratura secondaria, per cui cito a titolo d'esempio l'articolo di Solmsen del 1961 [51]. Secondo lo studioso, Properzio imposterebbe un dialogo letterario con Tibullo, per esempio nell'elegia 2,5,21 ss. che risponderebbe a Tib. 1,10,51 ss. Properzio riprenderebbe questo passo con tono ironico, parodico rispetto alla concezione del *rusticus* di Tibullo. Insomma, i segni della posteriorità del secondo libro di Properzio rispetto al primo di Tibullo sono più visibili rispetto a quelli su cui la critica ha preteso di fissare la priorità del primo di Properzio sul primo di Tibullo.

[49] R.O.A.M. Lyne, *Propertius and Tibullus: Early Exchanges*, «CQ» 48, 1998, 519-544.

[50] P.E. Knox, *Milestones in the Career of Tibullus*, «CQ» 55, 2005, 204-216.

[51] F. Solmsen, *Propertius in his Literary Relations with Tibullus and Vergil*, «Philologus» 105, 1961, 273-289.

Altri segni della posteriorità di Prop. 2 rispetto a Tib. 1 sono ravvisabili in varie vicinanze testuali: Prop. 2,1,41 *duro praecordia versu* che riprende nella medesima clausola esametrica Tib. 1,1,63 *duro praecordia ferro*; Prop. 2,1,66 *tradere poma manu* e Tib. 1,1,8 *grandia poma manu*, in contesti diversi ma con significanti analoghi; con coincidenza di significato di contesto e significante, invece, Tib. 1,1,69 *dum fata sinunt* e Prop. 2,15,23 *Dum nos fata sinunt*. Ulteriori convergenze che non si consumano sotto il segno del significante ma della stessa situazione sono, per esempio: Prop. 2,2,1 s. *Liber eram et vacuo meditabar vivere lecto: / at me composita pace fefellit Amor*, che ha lo stesso movimento logico e la stessa collocazione incipitaria di Tib. 1,2,1 s. *Asper eram et bene discidium me ferre loquebar: / At mihi nunc longe gloria fortis abest.*

Sembra chiaro che Properzio dia ampia prova di conoscenza del primo libro tibulliano; i primi due libri di Tibullo e Properzio escono a poca distanza l'uno dall'altro e i rapporti di tessitura interpoetica si manifestano visibilmente solo a partire dal secondo libro di Properzio [52].

La convergenza di temi fra Tibullo e Properzio, e in particolare fra i due libri primi, non può essere ridotta – come fa Maltby – a una dinamica intertestuale; è piuttosto l'esito di una co-abitazione all'interno di uno stesso genere letterario che ha sviluppato una *langue* comune (che rimonta già a Catullo, al finale del quarto di Lucrezio), una sorta di lingua di *koinè*, per citare un famoso saggio di Spitzer sui simbolisti francesi [53], che però necessariamente si era concentrato sui 'minori', ammettendo che i grandi eccedono i valori medi di quella *koinè*.

Occorre ora verificare se nell'*incipit* di 2,19 si può ipotizzare un'altra risposta di Properzio alla concezione 'pauperista' della campagna tibulliana. La campagna immaginata da Properzio non può che essere un''anticittà' [54], un ambiente casto, in cui l'io elegiaco almeno può trovare parziale conforto rispetto alla separazione da lui della donna amata, perché sa che questa in campagna non incontrerà nessun

[52] Il fatto che Properzio escluda Tibullo dal catalogo dei poeti d'amore dell'elegia 2,34 non è argomento sufficiente a retrodatare il secondo libro di Properzio rispetto al primo di Tibullo. Ci sono prove testuali tangibili che Properzio nel secondo libro conoscesse il primo libro di Tibullo e dunque la citazione mancata è una scelta di Properzio, che può avere varie motivazioni: il pregiudizio del *rusticus*; la polionimia amorosa tibulliana, con cui Properzio doveva avere difficoltà, in quanto il suo catalogo è costruito sulla scia di Ermesianatte, su coppie poeta-donna. Sulle possibili ragioni di questa esclusione ho provato a far tesoro delle riflessioni di S. Ottaviano, *Cinzia e un catalogo di poeti erotici: Prop. 2, 34, 93*, «MD» 63, 2009, 165-174 e, soprattutto, di quelle contenute nella relazione di R. Perrelli, *Properzio per Tibullo e Tibullo per Properzio: due voci dell'elegia latina*, al XXV Convegno Internazionale *I modelli di Properzio e Properzio come modello*, tenutosi ad Assisi-Spello nei giorni 22-24 maggio 2025. Infine, sull'idea di matrice lachmanniana che il secondo libro di Properzio sia l'esito della confluenza di due diversi libri di elegie in uno, si veda almeno la ricostruzione del dibattito critico in Fedeli, *Properzio. Elegie. Libro II* cit., 22 ss.

[53] L. Spitzer, *Le innovazioni sintattiche del simbolismo francese*, in Id., *Marcel Proust e altri saggi di letteratura francese moderna*, con un saggio introduttivo di P. Citati, Torino 1959, 3-73 (citato e ripreso nel capitolo *Stili di corrente*, in P.V. Mengaldo, *Prima lezione di stilistica*, Roma-Bari 2001, 85-90).

[54] R. Perrelli, *Properzio e la campagna che non c'è*, in G. Bonamente-R. Cristofoli-C. Santini, *Luoghi, ambienti, immagini: il paesaggio in Properzio*. Proceedings of the Twenty-Third International Conference on Propertius (Assisi-Trevi, 27-29 May 2021), Turnhout 2023, 169-184.

seduttore, non udrà sotto la sua finestra il vocio di alcuno spasimante, ma anzi avrà solo da contemplare la natura e i lavori agricoli, al riparo dalle tentazioni dei templi e dei teatri dell'Urbe.

Non propizia agli amori, la campagna per Properzio «s'identifica con l'assenza di pericolose tentazioni» [55]. Su un iniziale moto di contrarietà, espresso da *me invito* a v. 1, s'imposta subito un sentimento di reazione gioiosa data da *laetor*, spiegato dal *quod* successivo: l'io elegiaco si consola dell'assenza di Cinzia dichiarata dal *sine me* (con sfumatura concessiva) nella consapevolezza che costei, *colendo devia rura*, non correrà il pericolo di essere raggiunta da corteggiatori importuni. Per placare la sofferenza del suo distacco da Cinzia, Properzio non può che immaginare quei *rura* che ospitano Cinzia anche come *devia*: l'io elegiaco non si appaga del conforto generico di *rura* lontani dalle tentazioni della città, che tengano Cinzia protetta dalle seduzioni urbane, ma pretende che quei *rura* siano anche *devia* [56], sintagma che compare per la prima volta qui, a conferma della necessità emotiva da parte di Properzio di pensare quei *rura* come impervi e inaccessibili.

Tibullo, al contrario, immagina la campagna non solo come luogo ideale per vivere l'amore con Delia, ma la immagina come un luogo in cui condivida con Delia la gestione del podere, avendola al suo fianco nello svolgimento delle mansioni agricole. La *domina* di casa, la *vilica* ineccepibile, coinvolta in tutte le mansioni rurali e sacrali, immaginata da Tibullo accanto a sé nell'amministrazione dei loro *pauca iugera*, si inserisce in una tradizione georgica che rimonta a Catone e a Varrone, per arrivare poi al Virgilio delle *Georgiche*.

Tibullo introduce la propria personale proiezione di questa tradizione all'interno della regione elegiaca, genere cittadino e libertino, che non aveva fra i suoi *topoi* né il setting rurale né l'idea di un futuro matrimoniale con la donna amata, né la cura della «piccola proprietà georgica» [57]. Nell'appropriarsi di un simile ideale georgico, Tibullo non solo si mostra profondamente influenzato dal poema virgiliano, che già circolava quando viene pubblicato il primo libro tibulliano, ma si mostra indirettamente allineato a certi valori augustei in quanto «le *Georgiche* erano anche e soprattutto l'espressione di un tema forte della propaganda ottavianea, o almeno di quella Roma che si era stretta attorno ad Ottaviano nella lotta contro Antonio» [58]. Quella costruzione di una vita georgico-elegiaca intrapresa da Tibullo crolla a causa del tradimento di Delia indotto – secondo Gioseffi – dall'avidità di denaro.

Quel che resta, come traccia di uno scacco, è il tentativo da parte di Tibullo, sospeso tra l'utopia e la riforma, di rivedere e integrare il sistema di valori elegiaci nel mondo augusteo, prospettando una serena vita coniugale con l'amata, una co-gestione agricola del piccolo podere georgico che fosse coerente con le politiche agrarie augustee. Tibullo prende presto atto dell'impossibilità del suo intento

[55] Fedeli, *Properzio. Elegie. Libro II* cit.

[56] Cfr. Porph. *ad* Hor. *carm.* 2,11,21 *devius est… a via remotum*; Cfr., *s.v.*, *TLL* V 867, 58.

[57] Gioseffi, *Augusto e i suoi poeti* cit., 60.

[58] *Ibidem.*

di rendere augustea l'elegia. Se l'integrazione tentata da Tibullo è possibile se non facile sotto il profilo etico, è difficile se non impossibile sotto il profilo eidetico. Egli non riesce a mutare di segno il suo amore elegiaco indirizzandolo stabilmente sulla via della coniugalità, si è ostinato in questa illusione ma Delia si è lasciata corrompere dai beni mobili. Ed è proprio questo scacco – indipendente dalla volontà di Tibullo – rispetto all'istituzionalizzazione della relazione elegiaca che consente al poeta di apparire augusteo rimanendo entro i confini del genere elegiaco, di rimanere pienamente elegiaco senza però attirare su di sé le pressioni integratrici che avvertì Properzio da Mecenate.

Non diverso è l'esito della storia con Marato, che però ovviamente si è consumata all'infuori di una prospettiva coniugale. Invece, l'introduzione di Nemesi nel secondo libro sancisce l'inconciliabilità del genere elegiaco con la morale coniugale augustea. Se Delia – prima di farsi traviare dalla smania di denaro inculcata da una *lena* non riducibile a *topos* [59] – sembrava disposta ad aderire al paradigma georgico-elegiaco elaborato da Tibullo, «Nemesi sin dalla sua prima apparizione è un personaggio avido e desideroso di *dona* e di *praeda*» [60], che compare proprio nei *rura* nell'elegia 2,3, ma non i *rura* sognati da Tibullo, bensì quelli di un altro, di un *ditior possessor*.

Tramontato definitivamente l'ideale georgico coltivato da Tibullo nel primo libro, Tibullo accetta la disillusione, accetta la fine dei suoi *pauca iugera*, accetta «la fine dei sogni (virgiliani e non solo) di *autarcheia* e di *inemptae dapes*» e si rassegna a una campagna che «non è più vista come un rifugio e una garanzia di pace» [61]. Sembra che nel secondo libro l'integrazione dell'elegia nel sistema augusteo tentata da Tibullo si faccia più difficile, perché è ormai certificato il fallimento di quell'ideale di amore coniugale co-vilico e co-rustico immaginato con Delia. Ma rassegnarsi a questa frustrazione non pregiudica la morale augustea di Tibullo, anzi la rafforza, perché Tibullo vi si barrica per opposizione, mostrando come sia stata la donna – Nemesi in maniera più monodimensionale e intransigente di Delia – a respingere quel progetto georgico e pauperistico, preferendo al prestigio del possesso dei campi la disponibilità di denaro liquido [62].

Insomma, Tibullo poeta sembra voler sovvertire gli schemi del mondo elegiaco spingendolo verso valori a esso estranei, *coniugium* e *rus*, istituzionalizzazione di un amore irregolare e amministrazione georgico-coniugale di una proprietà lontana dal teatro cittadino dell'elegia: disintegratasi questa prospettiva, Tibullo si allinea, non nelle premesse ma negli effetti, a uno schema di sofferenza amorosa più affine a quello degli altri poeti elegiaci. Tibullo personaggio, nonostante il progetto del Tibullo poeta resti irrealizzato, può accreditarsi, non negli effetti ma nelle premesse,

[59] *Ibidem*, 61.

[60] *Ibidem*, 62.

[61] *Ibidem*, 63.

[62] Cfr. A. Grilli, *Le due facce della moneta nella letteratura latina*, in G. Urso, *Moneta Mercanti Banchieri. I precedenti greci e romani dell'Euro*. Atti del convegno internazionale (Cividale del Friuli, 26-28 settembre 2002), Pisa 2003, 219-232 (citato in Gioseffi, *Augusto e i suoi poeti* cit., 59 e n. 52).

come pienamente integrato nel sistema di principî morali e sociali sancito da Augusto: la sconfitta di Tibullo da un lato permette al poeta di rimanere convenzionalmente elegiaco (non riuscendo a raggiungere né l'approdo coniugale né l'abbandono statutario della città), dall'altro fa sì che il personaggio si consolidi nella sua postura insospettabilmente augustea.

A sostegno della proposta qui sostenuta in forma inevitabilmente ipotetica, potremmo riprendere con variazioni due celebri titoli lapenniani per applicarli all'operazione che ci sembra d'aver intravisto in Tibullo: sotto il profilo eidetico, il poeta si scontra con l'impossibile integrazione dell'elegia; sotto il profilo etico, va *naturaliter* incontro a un'integrazione silenziosa, a un'integrazione ineccepibile nel sistema augusteo.

Tibullo, dunque, prova a conciliare il mondo elegiaco con l'attività del *rusticari*; Properzio non include la campagna nelle sue elegie, se non come in 2,19, oppure con l'impronta eziologica del terzo e soprattutto del quarto libro. Insomma, si può dire – con Perrelli – che probabilmente la campagna properziana «non esiste o esiste solo in definizioni sostenute dal contrasto rispetto ad altri temi e soprattutto ad altri autori», in particolare Tibullo [63].

Nel menzionare il *pauper agricola* in 2,19,8, Properzio marca il distacco dalla scelta di vita elaborata da Tibullo nel primo libro. Il motivo della *paupertas* del contadino, già sviluppato da Leonida di Taranto (*AP* 7,736), nella poesia elegiaca sarà fondamentale appunto in Tibullo, per esempio, nell'elegia 1,1,5 *me mea paupertas vitae traducat inerti* e in 1,5,61-66, in cui «le attività del *pauper* tibulliano coincidono con quelle del *servitium amoris*» [64] (cfr. Ov. *ars* 2,209 ss. *Ipse tene distenta suis umbracula virgis, / ipse fac in turba, qua venit illa, locum. / Nec dubita tereti scamnum producere lecto, / et tenero soleam deme vel adde pedi*):

Pauper erit praesto semper tibi, pauper adibit
Primus et in tenero fixus erit latere,
Pauper in angusto fidus comes agmine turbae
Subicietque manus efficietque viam,
Pauper † ad occultos furtim deducet amicos †
Vinclaque de niveo detrahet ipse pede.

Per Properzio è inconcepibile che le attività del *servus amoris* possano coincidere con altro, meno che mai con quelle mansioni relative all'ideale pauperistico sostenuto da Tibullo, che trova nel *full time lover* properziano un oppositore irriducibile.

Afferma al riguardo Perrelli: «non esiste nel mondo poetico properziano una rappresentazione del mondo agreste che sia collegata alla narrazione della vicenda amorosa. La campagna è sempre ostile all'io elegiaco, al punto da indurre il poeta, come in 2,19, a rifiutarsi finanche al *servitium amoris*» [65]. Si può dire che né nella scelta

[63] Perrelli, *Properzio e la campagna* cit., 169.
[64] Perrelli, *Commento a Tibullo* cit., 182
[65] Perrelli, *Properzio e la campagna* cit., 182-183.

di vita di Properzio né nella sua postura etica c'è spazio per il mondo agreste, che si affaccia solo – come portato dell'integrazione difficile – nei termini eziologici che puntellano 'romanamente' il quarto libro, con qualche anticipo nel terzo.

Certo, sarebbe riduttivo spiegare l'assenza del puro orizzonte del *rusticari* nella poesia properziana unicamente come opposizione alla *rusticitas* di Tibullo, perché «Properzio è figlio di una dimensione urbana costituitasi sulla scia del paradigma catulliano» [66], di cui condivide ed elabora l'antagonismo ai *rumores* dei *senes severiores*, echi morali cui invece non si mostra insensibile Tibullo.

Tuttavia, se cogliessimo nel segno nell'individuare in Prop. 2,19,7-8 una risposta a Tib. 1,2,73-76, potremmo interpretare quella ripresa intertestuale come ulteriore traccia di opposizione da parte di Properzio al *rusticus* Tibullo: Cinzia, allontanatasi in campagna, contemplerà *sola* quei *soli montes*, su cui invece Tibullo intende pascere il gregge insieme a Delia (*tecum*).

Questa proposta intertestuale riapre la questione ecdotica cui accennavamo all'inizio, a proposito di Tib. 1,2,74: se è vero che la lezione *solito* messa a testo da editori quali Postgate e Lenz-Galinsky ribadirebbe nell'azione iterata un'auto-raffigurazione permanente di Tibullo in qualità di *pastor*, è altrettanto vero che il *solo* messo a testo da Luck sulla base del Muret *ex codd.* e dello Scaligero *ex coni.* non rappresenterebbe un mero epiteto vuoto (peraltro non molto attestato: cfr. Verg. *Aen.* 11,569 *pastorum et solis exegit montibus aevom*), ma rafforzerebbe l'idea di quella scelta di vita alternativa e solitaria abbracciata da Tibullo, che immagina di trascorrere insieme a Delia, lontana dall'affollata città. Properzio riprende il sintagma tibulliano *solus mons* conferendo all'aggettivo il medesimo significato di *desertus* [67] e lo amplia nel poliptoto in riferimento a Cinzia che si trova da sola in campagna.

Properzio rifiuta con forza il motivo della campagna come luogo sereno in cui stare con la donna amata: se Tibullo, guardando probabilmente all'idillio 11 di Teocrito [68] e a un contesto urbano dilaniato dalle guerre civili [69], ne aveva fatto un tratto identitario della propria poesia e della propria scelta di vita (cfr. 1,1; 1,5; 2,1; 2,3), a maggior ragione Properzio sente il bisogno di rielaborare quel motivo in chiave autonoma e oppositiva rispetto al rivale elegiaco. Properzio accoglie sì il *topos* ma «lo sviluppa con esiti originali, perché sarà solo la donna amata a trasferirsi nell'ambiente campestre – che mantiene inalterate le sue caratteristiche convenzionali – mentre l'innamorato la raggiungerà soltanto se gli giungeranno *rumores* su una sua infedeltà» [70]. Prosegue Fedeli nel suo commento al secondo libro properziano: «esclusivamente sotto forma di minaccia, quindi, potrà realizzarsi quella unione nello spazio campestre che, invece, costituisce un motivo topico, sia come realtà sia

[66] *Ibidem*, 183.

[67] Cfr. Prop. 1,18,4 *sola…saxa*; Verg. *ecl.* 10,14 *sola sub rupe*; Ps.Tib. 3,19,12 *in solis…locis*; Ov. *rem.* 579 *quisquis amas, loca sola nocent*.

[68] F. Cairns, *Tibullus. A Hellenistic Poet at Rome*, Cambridge 1979, 39.

[69] Fedeli, *Properzio. Elegie. Libro II* cit., 557.

[70] *Ibidem*.

come aspirazione» [71]. Quel motivo topico che Tibullo – nei termini che ho tentato di indicare – aveva elaborato e impostato come pregiudiziale della sua *Lebenswahl* viene antagonisticamente capovolto da Properzio in un contesto poetico che rimarchi la sua estraneità al mondo campestre, da non esplorare se non sotto eventuale minaccia, e lo ammetta soltanto quale sospensione dall'*urbs*, quale parentesi per la sola Cinzia, quale concessione temporanea all'amata che abbandona il poeta malgrado la sua contrarietà.

Quest'idea di concessione temporanea tollerata malvolentieri da Properzio si avverte bene nella sintassi dell'elegia. Il componimento è aperto proprio da una proposizione concessiva introdotta da *etsi*, che ricorre in Properzio solo qui e in 2,2,16 (una sola volta in Virgilio: *Aen.* 9,44) [72], in quanto la congiunzione, diffusa negli arcaici, tendeva a essere evitata dalla poesia elevata d'età classica [73]. Se una congiunzione come *etsi* – commenta Fedeli – viene scelta come apertura d'elegia, «questo significa che Properzio concepisce un inizio che deve essere ora familiarmente colloquiale – come si conviene al dialogo con Cinzia – ora ad effetto» [74].

Si potrebbe aggiungere che la singolarità incipitaria di una congiunzione ormai in disuso nella poesia alta riflette la singolarità ideologica di quella concessione da parte di Properzio, che con quel raro *etsi* squaderna il proprio paradigma erotico urbano d'ascendenza catulliana e lo pone in forte contrasto con l'universo elegiaco-rurale di Tibullo. Ciò si riverbera nella sfumatura concessiva conferita da Properzio al *sine me* di v. 2, dopo aver espresso nel *laetor* prosasticamente costruito con *quod* anziché con infinitiva il proprio personale motivo di sollievo dato dalla sicurezza e dalla castità della campagna, non frequentata da molesti corteggiatori e non accessibile a spasimanti indiscreti.

Tibullo, invece, aveva sottolineato sintatticamente la propria *Lebenswahl* ricorrendo due volte alla proposizione condizionale: se Properzio concede che possa trovarsi temporaneamente separato da Cinzia mentre questa è sola in campagna, Tibullo fissa come condizione che Delia sia con lui perché possa dedicarsi alle attività agricole, introduce le condizioni ineludibili che delimitino lo spazio della propria scelta di vita. Si vedano il *modo* e il *dum liceat* in Tib. 1,2,73 e 75:

> *Ipse boves, mea sim tecum modo Delia, possim*
> *iungere et in solo pascere monte pecus:*
> *et te dum liceat teneris retinere lacertis,*
> *mollis et in dura sit mihi somnus humo.*

Anche nell'elegia 1,1 la scelta di vita propugnata dall'io elegiaco come alternativa al *philodoxos bios* di Messalla poneva come pregiudiziale, anche lì espressa con proposizione condizionale e rafforzata dall'*enjambement* dopo *tecum*, la presenza

[71] *Ibidem*, 557-558.
[72] Vd., *s.v.*, *TLL* V 964, 75 ss.
[73] Fedeli, *Properzio. Elegie. Libro II* cit., 562.
[74] *Ibidem*, 563.

di Delia: *Non ego laudari curo: mea Delia, tecum / dum modo sim, quaeso segnis inersque vocer* (1,1,57-58).

Inoltre, l'ablativo assoluto *me invito* di Prop. 2,19,1, con cui Properzio dice enfaticamente l'iniziale contrarietà all'allontanamento di Cinzia dalla città, si oppone passivamente all'attivismo pauperistico dato dall'*ipse ego* tibulliano che apre la sezione a v. 73 dell'elegia 1,2, comunicando che l'io elegiaco potrebbe aggiogare i buoi e pascere sul monte deserto il gregge, a patto che Delia sia presente, e che avrebbe dolce il sonno anche su una zolla incolta, purché possa stringere teneramente fra le braccia la sua donna [75].

Anche la sintassi, dunque, replica paradigmaticamente l'opposizione dell'universo elegiaco properziano rispetto a quello tibulliano: ciò che Properzio tollera come temporanea concessione Tibullo pone come stabile condizione; ciò che il primo sopporta suo malgrado, rimanendo in città mentre la sua donna vaga sola in campagna, il secondo persegue attivamente dedicandosi alle attività agropastorali insieme all'amata.

Non solo Properzio rimarca, mentre Cinzia è lontana, la propria estraneità a quel mondo campestre rimanendone fuori e dedicandosi nel frattempo alla caccia, ma ritrae l'amata allontanatasi nei *devia rura* unicamente nell'atto di *spectare* (vv. 7 e 11), una visione attiva e assorta, senza attribuirle alcun compito materiale, riducendo la sua permanenza in campagna a un'esplorazione solitaria aliena da qualsiasi coinvolgimento in attività strettamente agropastorali, escluse quelle di portare pochi grani d'incenso a un disadorno sacello e di imitare le danze a gambe nude a seguito del sacrificio, purché tutto si svolga al riparo da maschi estranei [76].

Prima di darsi alla caccia in un luogo che gli consenta di raggiungere in pochi giorni Cinzia se questa verrà infastidita da seduttori molesti, Properzio sottolinea il suo distacco dall'universo agreste, e dunque dall'universo morale di quel *pauper agricola* che Tibullo incarnava, facendo sì che il contatto della sua Cinzia con quei *fines* si limiti a uno sguardo tanto «intenso e interessato» [77] da distoglierla da qualsiasi possibile attività diretta nei *rura.* Tibullo, al contrario, rivendica per sé quanto Properzio sprezza, ambisce ad avere Delia accanto a sé nell'amministrazione della piccola proprietà georgica, come un'estensione di sé stesso, *domina* e *vilica* che insieme a lui persegua e preservi l'ideale della *paupertas*.

Nella prima elegia del secondo libro, Properzio rinnova la fedeltà ai contenuti erotici del primo libro e ribadisce l'identificazione della scelta di poesia con la scelta di vita, conferendo al componimento proemiale «un deciso carattere programmatico», dato dal rifiuto del poema epico a tema mitico o storico ed «espresso con l'accorto espediente della *recusatio*» [78].

[75] Ho parafrasato, adattandola al testo critico da me adottato, la traduzione presente in Tibullo, *Elegie*. Saggio introduttivo, nuova traduzione e note a cura di E.R. D'Amanti, Santarcangelo di Romagna 2023.

[76] Cfr. Properzio, *Elegie*, vol. I, libri I-II, a cura di P. Fedeli, Milano 2021. La condizione posta da Properzio è che Cinzia stia al riparo da importuni seduttori.

[77] Fedeli, *Properzio. Elegie. Libro II* cit., 565, che cita Rothstein, secondo cui quel futuro non equivale a un mero *videbis*: «sondern Cynthia muß die Berge betrachten, weil sie andere *spectacula* nicht hat».

[78] Fedeli, *Properzio. Elegie*, vol. 1, 2021 cit., 266.

Ai vv. 43-46, dopo aver ricusato di scrivere poesia epica, «perché se lo facesse andrebbe contro la sua stessa natura, ora Properzio prosegue la propria argomentazione portando ad esempio quanti perseverano nella loro arte» [79]: come marinai, aratori, soldati, pastori svolgono ciascuno l'attività di propria competenza, così Properzio (*nos*) trascorre la vita combattendo le sue guerre nel letto, perché in questo consiste la sua *ars*.

Navita de ventis, de tauris narrat arator,
enumerat miles vulnera, pastor oves;
nos contra angusto versamus proelia lecto:
qua pote quisque, in ea conterat arte diem!

È vero che il catologo è topico, ma non è un caso che Properzio scelga quale ultimo membro di quella *Priamel*, accoppiato in piccolo parallelismo con l'*arator*, proprio la figura del *pastor*. L'ultimo membro cui si oppone l'io elegiaco, anzi qui con enfasi il *nos* elegiaco [80], è proprio il *pastor*: per Properzio non esiste alcuna possibilità di dialogo fra la scelta di vita pastorale e la scelta di vita del poeta d'amore, conciliazione cui invece ha aspirato Tibullo senza conseguire il risultato.

L'io elegiaco properziano si oppone per lo statuto stesso della sua scelta al *navita*, all'*arator*, al *miles*, da ultimo al *pastor*, ribadendo «la bontà della scelta di vita da parte del poeta d'amore» [81], una scelta di vita esclusiva e totalizzante, diversa da quella di Tibullo, che si è cimentato nello sforzo di conciliare vocazione georgica e militanza elegiaca, *in solo pascendo monte pecus* purché la sua *domina* fosse con lui.

Abstract
*Starting from the textual problem in Tib. 1,2,74 (*in solito */* in solo monte*), this paper examines the theme of* Lebenswahl *in Latin elegy through a comparative analysis of Tibullus and Propertius, with particular attention to pastoral and agrarian imagery. Tibullus' elegiac persona is shown to integrate pastoral and georgic models into a coherent vision of life centred on* paupertas*, rural self-sufficiency, and the aspiration to a quasi-conjugal relationship with Delia, thus attempting an accommodation between elegiac discourse and Augustan moral values. This project, however, ultimately fails, a failure that paradoxically allows Tibullus to remain within the elegiac genre, while presenting himself as ethically aligned with the Augustan* mos maiorum*. In contrast, Propertius consistently resists the rural and pastoral paradigm, relegating the countryside to a marginal or antagonistic role and reaffirming an urban, anti-conjugal conception of elegiac love.*

Key-words: *Properce*, *Tibullus*, pecus, *Elegy*, Lebenswahl.

e-mail: piergiuseppe.pandolfo@unical.it

[79] Fedeli, *Properzio. Elegie. Libro II* cit., 81.

[80] *Ibidem*: «collocato com'è al termine della lista dei rappresentanti di mestieri diversi, il *nos* può indicare solo Properzio, non Properzio e Cinzia».

[81] *Ibidem*.

Invigilata Lucernis
47, 2025, 169-181

Irma CICCARELLI
(Bari)

L'istituzione dei Floralia *tra ritualità e normalizzazione dell'accesso ai* saltus populi

Nel quinto libro dei *Fasti* Ovidio inserisce l'istituzione dei *Floralia* in una articolata cornice eziologica in cui gli attributi tradizionali di Flora sono posti in relazione con importanti processi storici di restaurazione/evoluzione delle leggi e dei *mores*.

Le feste in onore di Flora si svolgevano in un arco di tempo compreso tra il 28 aprile e il 3 maggio; il carattere liminare di tali feste da un lato assume una funzione strutturale, perché permette a Ovidio di rinviarne la trattazione dal quarto al quinto libro, dall'altro acquista un importante rilievo contenutistico, perché dà avvio all'intervista del poeta alla dea, in qualità di verace depositaria dell'eziologia del proprio nome e dei *ludi* in suo onore.

Nel breve accenno a Flora del quarto libro (vv. 945-948) sono sintetizzati gli aspetti iconografici e rituali che saranno puntualmente ripresi nella lunga sezione del quinto libro dedicata alla dea:

> *mille venit variis florum dea nexa coronis:* 945
> *scaena ioci morem liberioris habet.*
> *Exit et in Maias sacrum Florale Kalendas;*
> *tunc repetam, nunc me grandius urget opus*.

Flora fa il suo ingresso, nell'ultimo scorcio del mese di aprile, nel segno dell'iperbolica varietà cromatica dei fiori che compongono le corone poste sul suo capo, con un effetto visivo avvolgente, evidenziato prima da *mille* in posizione incipitaria, subito dopo dall'allitterazione. Nel v. 946 la natura vegetativa della dea è messa in relazione con il carattere molto licenzioso delle rappresentazioni sceniche in suo onore, collocate sullo sfondo della loro cadenza annuale grazie all'espressione *morem habere*. L'espressione eufemistica *iocus liberior* attenua l'elevato grado di lascivia dei mimi messi in scena in occasione dei *Floralia*; sarà il quinto libro a metterla efficacemente in rilievo grazie alla simmetria chiastica tra *lascivia maior* e *iocus liberior* in chiusura dei vv. 231-232 [1].

[1] *Quaerere conabar, quare lascivia maior* / *his foret in ludis liberiorque iocus*; tali versi inaugurano

Collocato in apertura del v. 947, *exit* unisce all'idea del superamento di limiti prefissati quella dell'estensione temporale [2] del *sacrum Florale* verso le Calende di maggio; sarà proprio in tale data che Ovidio ne riprenderà la trattazione (v. 948 *tunc repetam*).

A partire dal v. 183 del quinto libro Ovidio non solo manterrà l'impegno assunto nei confronti di Flora, ma proietterà la dilazione dell'argomento e la transizione da un mese all'altro nella prospettiva temporale della continuità grazie a un sistema di rinvii lessicali e tematici al libro quarto:

Mater, ades, florum, ludis celebranda iocosis:
distuleram partes mense priore tuas.
Incipis Aprili, transis in tempora Maiis 185
alter te fugiens, cum venit alter habet.
Cum tua sint cedantque tibi confinia mensum,
convenit in laudes ille vel ille tuas.
Circus in hunc exit clamataque palma theatris;
hoc quoque cum Circi munere carmen eat. 190

L'invocazione a Flora come *mater florum* [3] *celebranda ludis iocosis* segnala subito che Ovidio intende riprendere la trattazione dei *Floralia* esattamente a partire dal punto in cui l'aveva sospesa, ma con il tono solenne del 'Du-Stil' che è proprio dello schema innodico tradizionale. Con la cautela tipica dell'orante nei vv. 183-184 il poeta inscrive la richiesta di benevola assistenza alla dea prima nell'elogio del suo potere esclusivo sui fiori, che la rende degna di essere celebrata con spettacoli leggeri, quindi nella rievocazione del differimento della trattazione delle feste in suo onore [4] *mense priore*. Il tempo, considerato nella continuità naturale tra un mese e l'altro, è il tema dominante dei vv. 184-188; il riferimento al momento della sospensione, di cui il piuccheperfetto *distuleram* in apertura del v. 184 amplifica la distanza, offre a Ovidio il pretesto per ribadire il carattere liminare dei *ludi* in onore di Flora. Nei vv. 185-188 al 'Du-Stil', reiterato nella sostituzione della festa con la dea [5], è affidato il compito di presentare l'arco temporale in cui si svolgono i *ludi* in suo onore come peculiare sfera di competenza. Contrassegnata dai verbi *incipere* e *transire*, la durata dei *Floralia* è caratterizzata in termini di sconfinamento e di continuità tra il mese di aprile e quello di maggio: lo mette in rilievo l'allitterazione (*transis in tempora*), che

una sezione in cui il carattere leggero delle rappresentazioni è messo in relazione con la *turba meretricia* che frequenta i *ludi* in onore di Flora e con la loro apertura al *chorus plebeius* (vv. 349-352 *turba quidem cur hos celebret meretricia ludos* / *non ex difficili causa petita subest.* / *Non est de tetricis, non est de magna professis,* / *volt sua plebeio sacra patere choro*; cfr. Sen. *epist.* 97,8 *Florales ludos nudandarum meretricum*).

[2] Per *exire* nel senso di «uscire fuori dai limiti», in riferimento al tempo cfr., *s.v. exeo*, *TLL* V 2, 1365, 16-23.

[3] Per tale titolo cfr. F. Bömer, *P. Ovidius Naso. Die Fasten*, II, Heidelberg 1958, *ad loc.*

[4] Per *partes tuas* nel senso di *munera matris florum* cfr., *s.v. pars*, *TLL* X 1, 464, 33.

[5] Cfr. Bömer, *P. Ovidius Naso* cit., *ad loc.*

riprende e completa il senso dinamico di *exit in Maias Kalendas* (4,947), grazie alla relazione con *incipis*. Nel pentametro è Flora a garantire la continuità tra il mese di aprile che si conclude (*fugiens*) e lascia il posto all'arrivo di quello di maggio (*cum venit*); evidenziato dal chiasmo, il movimento di avvicendamento naturale costituisce la premessa della celebrazione dell'appartenenza dei *confinia mensum* alla dea nei vv. 187-188. Al 'Du-Stil' – che apre e chiude il distico con il poliptoto del possessivo alternato a *tibi* – reso più solenne dalla triplice allitterazione, Ovidio affida il compito di mettere in rilievo l'appartenenza (*cum tua sint*) [6] e la pertinenza (*cedant tibi*) [7] dei *confinia mensum* alla sfera di potere di Flora: l'accostamento a *mensum* orienta l'accezione spaziale, che è propria di *confinia* (nel senso di demarcazioni nette tra luoghi contigui), nella direzione della continuità temporale nel segno di Flora [8]. La logica conclusione della celebrazione della natura liminare dei *ludi* in onore della dea è l'aperta legittimazione della possibilità, per Ovidio, di cantarli indifferentemente nella sezione dell'opera riservata al mese di aprile o in quella dedicata a maggio: lo mette in rilievo nel v. 188 l'accostamento di *convenit* [9], in allitterazione simmetrica con *cum* del verso precedente, al nesso disgiuntivo *ille vel ille*, che suggerisce l'interscambiabilità dei periodi, entrambi adatti all'elogio della dea e delle feste in suo onore.

Nel v. 189 *exit*, che in 4,947 giustificava la sospensione ad aprile, ha il compito di riavviare l'argomento, in cui gli spettacoli del Circo hanno un ruolo essenziale, evidenziato dall'allitterazione; *clamata palma theatris* richiama l'allusione eufemistica di 4,946 alla loro licenziosità, con il riferimento alla vittoria acclamata dal pubblico dei mimi in gara in occasione dei *Floralia* [10]. Nel pentametro l'auspicio di un *carmen* che procederà lungo la prosecuzione dei *ludi* in onore di Flora nel mese di maggio chiude ad anello, grazie alla ripresa simmetrica della triplice allitterazione del v. 187, una sezione in cui la natura liminare della dea e dei *Floralia* supera la valenza

[6] Del tutto diverso è il tono con cui Ovidio manifesta la propria insofferenza per l'invadenza di Cupido nel campo della poesia in *am.* 1,1,15 *an, quod ubique tuum est? tua sunt Heliconia tempe?* L'effetto ironico nasce dall'uso del formulario solenne del 'Du-Stil' per ricondurre l'azione del dio nella sfera dell'amore che gli è propria (cfr. il commento *ad loc.* di J.C. McKeown, *Ovid Amores. Text, Prolegomena and Commentary*. *Volume II. A Commentary on Book One*, Leeds 1989).

[7] Per *cedere* come sinonimo di *contingere*, *evenire* cfr., *s.v. cedo*, *TLL* III 730, 57-84;731, 1-19; in *fast.* 4,195-196 il verbo è usato nella medesima accezione per l'attribuzione a Erato del *mensis Cythereïus*.

[8] Simile è l'impiego di *confinia* nella descrizione del lento avvicendarsi tra il giorno e la notte in Ov. *met.* 4,401 (*sed cum luce tamen dubiae confinia noctis*).

[9] Alla definizione del significato di *convenit*, sinonimo di *aptus est* (cfr., *s.v. convenio*, *TLL* IV 831, 25), concorre il valore etimologico del verbo, che indica la convergenza verso lo stesso luogo da direzioni diverse.

[10] Decisamente più esplicita è la definizione dei criteri che condizionano il successo dei mimi, messi in scena in occasione dei *Floralia*, in *trist.* 2,505-506 *cumque fefellit amans aliqua novitate maritum* / *plauditur et magno palma favore datur* (sul nesso *magnus favor* cfr. *fast.* 5,291). Benché, come nota J. Ingleheart (*A Commentary on Ovid,* Tristia *Book 2*, Oxford 2010, *ad loc.*), l'adulterio non costituisse l'unico tema messo in scena, nella sezione del secondo libro dei *Tristia* dedicata a tali rappresentazioni (vv. 497-514). Ovidio ne amplifica gli effetti moralmente deprecabili su un pubblico eterogeneo, in cui sono incluse le donne aristocratiche e lo stesso principe; la progressiva corruzione dell'udito e della vista degli spettatori prevale nettamente sulla dimensione ludico-religiosa: il poeta fa calare il silenzio su Flora, mentre mette in rilievo il duplice ruolo di Augusto, organizzatore e spettatore di mimi osceni.

puramente rituale per assumere una funzione programmatica. Il ritmo costante prodotto dall'allitterazione in ciascun verso amplifica la relazione tra la continuità degli eventi cultuali e ludici nella transizione da aprile a maggio e quella del canto del poeta che li accompagna.

Una volta chiarita la legittimità del rinvio della trattazione dei *Floralia* dal punto di vista narrativo e rituale, Ovidio può rivolgere alla dea una richiesta specifica che dà inizio a una lunga conversazione, quasi interamente occupata dalla risposta di Flora, in cui l'autobiografia della dea si interseca con la descrizione delle sue prerogative, sullo sfondo del passaggio tra la città di Romolo e la Roma repubblicana.

La rivelazione del proprio nome greco da parte di Flora (vv. 191-196), costituisce uno snodo logico e narrativo essenziale per stabilire il legame della dea con l'ambito dei pascoli, che sarà inquadrato in una prospettiva etico-giuridica:

"Ipsa doce quae sis: hominum sententia fallax;
optima tu proprii nominis auctor eris".
Sic ego; sic nostris respondit diva rogatis
(dum loquitur, vernas efflat ab ore rosas):
"Chloris eram quae Flora vocor: corrupta Latino 195
nominis est nostri littera Graeca sono".

In conformità con lo schema convenzionale di ascendenza callimachea della divinità che fornisce al poeta informazioni attendibili sulla propria identità, sugli ambiti in cui si esercita il suo potere, sull'origine del culto, Ovidio affida a Flora il ruolo risolutivo di portavoce della versione più attendibile dell'etimologia del suo nome tra le interpretazioni fallaci degli uomini. Ovidio fa proprio il senso dell'apostrofe del Vertumno properziano alla *fama mendax* nella seconda elegia del quarto libro: a conclusione dell'esposizione delle diverse spiegazioni del proprio nome, secondo lo schema callimacheo delle etimologie alternative, il dio mette a tacere la *mendax fama* per rivendicare con tono imperioso la propria autorità nel rivelare il vero senso del suo nome [11]. L'inversione del punto di vista, da quello onnisciente del dio nel monologo properziano a quello limitato e parziale di Ovidio, poeta/orante pronto a riconoscere la fallibilità delle opinioni umane, determina l'immediata attribuzione a Flora del ruolo risolutivo di *optima auctor proprii nominis*, cioè di superiore e sicuro garante dell'interpretazione di esso [12], in contrapposizione alla *sententia fallax* degli uomini [13]. In realtà l'esito di tale rapporto di fiduciosa delega alla dea è una falsa

[11] Prop. 4,2,19-20 *mendax fama, vaces: alius mihi nomine index;* / *de se narranti tu modo crede deo*, su cui cfr. il commento *ad loc.* di Ciccarelli (P. Fedeli, R. Dimundo, I. Ciccarelli, *Properzio. Elegie libro IV*, Nordhausen 2015).

[12] Per *auctor* nel senso di "a person that provides evidence or substantiation, a witness, warrant" cfr., *s.v. auctor*, *OLD*^{2} § 7.

[13] *Sententia fallax* rinvia alla *mendax fama* a cui si rivolge Vertumno; cfr. J.F. Miller, *Roman Elegiac Aitia: Propertius IV and Ovid's Fasti in Light of the Poetry of Callimachus*, Ann Arbor 1978,107-108.

etimologia del suo nome (vv. 195-196) [14], che ne estende la sfera di azione, con conseguenze importanti sulle ragioni dell'istituzione dei *Floralia*.

Preannunciata dall'iterazione di *sic*, che nel v. 193 scandisce l'immediata successione temporale tra la conclusione della richiesta del poeta e l'esordio della replica della dea, la risposta di Flora scioglie subito il dubbio di Ovidio sulla sua vera identità sullo sfondo di una nota olfattiva tipicamente primaverile (v. 194): a *ipsa doce quae sis* corrisponde nel v. 195 *Chloris eram*, mentre *hominum sententia fallax* è ripreso da *quae Flora vocor*; il passaggio dall'imperfetto al presente delinea il processo di trasformazione della designazione tradizionale e veritiera della dea in greco in quella errata correntemente in uso presso i Romani. A evidenziare l'eziologia dell'errore di pronuncia di *Chloris* nel latino *Flora* concorrono, subito dopo l'uso del verbo *corrumpere* [15], sia il forte iperbato, con la collocazione simmetrica di *Latino… sono* in chiusura di verso, sia il suono della *littera canina*, che rendono credibile il processo linguistico di trasformazione/corruzione della consonante iniziale.

Nel v. 197 all'anafora è affidato un duplice compito, di garantire cioè l'affidabilità di Clori/Flora come interprete del suo nome e di introdurre la transizione all'unione di Flora con Zefiro sullo sfondo della primavera, che è in relazione con il significato del suo nome greco. Che una ninfa di eccezionale bellezza di nome Clori susciti il desiderio di un vento tipicamente primaverile come Zefiro è del tutto plausibile [16]; nel collaudato schema narrativo del dio, che vede l'oggetto della propria passione e lo insegue, si inserisce il contrasto dei tempi verbali: se nel v. 201 l'imperfetto colloca nella dimensione della durata la primavera e il comportamento di Flora/Clori, mentre il perfetto fissa sulla ninfa lo sguardo di Zefiro, foriero della violenza immediata, nel v. 202 l'asindeto e la triplice allitterazione amplificano la successione rapida delle azioni al presente: l'inseguimento da parte di Zefiro, la fuga della ninfa e la definitiva prevalenza fisica del dio [17].

Aperto da *vim* e chiuso da *nuptae*, il v. 205 [18] delinea l'evoluzione positiva della condizione di Clori, chiarita da *emendat* [19] accostato al gerundio *dando*, verbi che caratterizzano il matrimonio della ninfa con Zefiro come beneficio elargito dal dio per compensare la violenza arrecata. A *emendare* è affidato il compito di orientare la vicenda verso l'atteso lieto fine, preannunciato già nel v. 200 e confermato nel v. 206 dall'assenza assoluta di *querellae* nel corso dell'unione nuziale [20].

[14] Sull'infondatezza dell'etimologia ovidiana di Flora cfr. J.G. Frazer, *Publii Ovidii Nasonis Fastorum libri sex. The Fasti of Ovid*, IV, 1929, *ad loc.*

[15] Per l'uso di *corrumpere* "*de rebus grammaticis*" cfr., *s.v. corrumpo*, *TLL* IV 1058, 33-67.

[16] Vv. 197-200 *Chloris eram, nymphe campi felicis, ubi audis* / *rem fortunatis ante fuisse viris.* / *Quae fuerit mihi forma, grave est narrare modestae* / *sed generum matri repperit illa deum*: la bellezza fuori dal comune della ninfa è subito proiettata nella dimensione del legame matrimoniale con un dio, che preannuncia l'evoluzione in positivo della sua condizione.

[17] *Ver erat, errabam; Zephyrus conspexit, abibam.* / *Insequitur, fugio: fortior ille fuit*.

[18] *Vim tamen emendat dando mihi nomina nuptae*.

[19] A *emendare* nel senso di "*compensare culpam*" (cfr., *s.v. emendo*, *TLL* V 2, 464, 66-67) è sotteso il miglioramento della condizione della ninfa.

[20] *Inque meo non est ulla querella toro*.

Grazie al matrimonio felice con Zefiro, Clori stabilisce un legame costante con la primavera che potenzia il valore cromatico del suo nome (vv. 207-214) [21]:

vere fruor semper: semper nitidissimus annus,
arbor habet frondes, pabula semper humus.
Est mihi fecundus dotalibus hortus in agris:
aura fovet, liquidae fonte rigatur aquae. 210
Hunc meus implevit generoso flore maritus
atque ait "arbitrium tu, dea, floris habe".
Saepe ego digestos volui numerare colores,
nec potui: numero copia maior erat.

Gli effetti di tale sintonia con la primavera sono amplificati, nei vv. 207-208, dal ritmo anaforico con cui l'avverbio *semper* delinea il mondo sempreverde di Clori lungo un percorso che dal generale nell'esametro conduce al particolare nel pentametro: lo splendido rigoglio tipico della stagione, amplificato dal superlativo *nitidissimus* [22], si manifesta nella presenza costante delle fronde sugli alberi e dei pascoli sulla terra, messa in rilievo dal chiasmo. Nel catalogo dei benefici, elargiti da Zefiro a Clori per fare ammenda della violenza, ai *pabula* [23] spetta un ruolo di rilievo: sarà proprio la normalizzazione dell'accesso alle aree boschive pubbliche destinate al pascolo a porre le premesse per la ritualizzazione dei *Floralia* (vv. 279-292).

Con *est mihi* in apertura del v. 209 il discorso si sposta sull'eziologia del potere di Clori sui fiori, sullo sfondo dell'*hortus fecundus* ricevuto in dote da Zefiro, che è tratteggiato nel v. 210 in conformità con i topoi del *locus amoenus*. Sono parole solenni – contrassegnate dalla triplice allitterazione e dal 'Du-Stil' – quelle con cui nel v. 212 il consorte divino conferisce alla sua sposa pieno potere [24] sui fiori, dopo aver riempito il giardino *flore generoso* [25]. Testimoniata dalle parole affidabili della dea, l'incalcolabile varietà di fiori, ordinatamente disposti per specie [26] nel giardino donatole da Zefiro, supera i suoi frequenti tentativi di tenerne il conto, come sottolinea

[21] La stagione primaverile costituisce lo sfondo delle parole e delle azioni di Clori/Flora fin dal v. 194 (*dum loquitur, vernas efflat ab ore rosas*); come sottolinea Miller (*Roman Elegiac Aitia* cit., 109) alle formule didascaliche di transizione da una sezione all'altra, ricorrenti nelle risposte delle divinità nei *Fasti*, la dea preferisce il ricorso a dispositivi narrativi che evocano lo stretto legame tra la vera identità di Flora (*Chloris eram* vv. 195, 197) e la primavera (*ver erat* v. 201, ripreso da *vere fruor semper* nella prima parte del v. 207).

[22] Per *nitidus* in relazione alla vegetazione cfr., *s.v. nitidus*, *OLD*^{2} § 5b.

[23] L'uso di *pabula* riflette l'intento di sottolineare la naturale prosperità dell'erba che fornisce alimento agli animali (cfr., *s.v. pabulum*, *TLL* X 1, 7, 59-77). Grazie alla derivazione dal verbo *pascere*, infatti, *pabulum* possiede una duplice accezione, spaziale (il terreno da pascolo) e strumentale (il foraggio per gli animali).

[24] In riferimento agli dei, *arbitrium* è sinonimo di *numen*, *potentia* (cfr., *s.v. arbitrium*, *TLL* II 412, 17-32).

[25] L'epiteto *generosus* allude alla scelta dei fiori più belli per il giardino di Clori da parte di Zefiro (cfr., *s.v. generosus*, *TLL* VI 2, 1802, 8-21).

[26] Per *digerere* come sinonimo di *distribuere*, *disponere*, cfr., *s.v. digero*, *TLL* V 1, 1118, 4-51.

nei vv. 213-214 il gioco etimologico tra il verbo *numerare* e il sostantivo *numerus*[27]; chiaro è il rinvio all'ingresso in scena della dea, nel quarto libro, *nexa mille variis florum coronis* (v. 945). Clori conclude la spiegazione dell'origine dell'*arbitrium floris* nel segno dell'iperbole: tale tributo di affetto nei confronti del marito, che alla sposa ha conferito un potere esclusivo sui fiori, avrà ricadute importanti nel successivo elenco dei meriti di Clori/Flora sulla terra e nel cielo.

L'*arbitrium floris* garantisce alla dea un primato, che avvia un processo di civilizzazione dei popoli sparsi sulla terra immensa, mediato dalla policromia dei fiori (vv. 221-222 *prima per immensas sparsi nova semina gentes* / *unius tellus ante coloris erat*); se nell'esametro l'allitterazione e l'associazione dell'incipitario *prima* a *nova semina*, concorrono a evidenziare il beneficio elargito per la prima volta da Clori agli uomini, nel pentametro la sua portata è amplificata dal confronto con l'aspetto monocromatico della terra prima dell'intervento della dea, di cui l'iperbato e l'omeoteleuto evidenziano la cupa monotonia.

L'elenco dei meriti che Clori/Flora ascrive a se stessa si conclude con la notizia sorprendente della sua attiva partecipazione alla nascita di Marte dalla sola Giunone, all'insaputa di Giove[28]: che la vicenda, non altrimenti attestata[29], dimostri il carattere straordinario del potere della dea è messo in rilievo nel v. 229 da *quoque* e dalla formula didascalica di transizione *si nescis*. Il numero incalcolabile di specie di fiori sottoposte da Zefiro all'*arbitrium* della sua sposa non solo le dà la possibilità di individuare l'unico fiore in grado di esaudire il desiderio di Giunone – generare Marte senza unirsi al consorte (vv. 251-258) [30] –, ma concorre anche a rendere ufficiale la sua presenza nella città di Romolo, grazie alla riconoscenza del dio. Le parole con cui Marte si rivolge a Flora (vv. 259-260)[31], rese solenni dall'imperativo futuro, garantiscono alla dea uno spazio sacro *in urbe Romulea*: il riferimento a Roma come *urbs Romulea* costituisce il *terminus post quem* per il radicamento di Flora nella città, sullo sfondo della linea genealogica che da Marte conduce a Romolo.

L'inclusione del culto di Flora nella storia antica di Roma pone le premesse per la spiegazione dell'origine dei *Floralia*, che sono in relazione con il riordino delle leggi sull'accesso ai pascoli pubblici; la sezione eziologica sui *ludi* in onore della dea è preparata dai vv. 261-272, che segnano un decisivo ampliamento della sfera d'azione di Flora verso gli *arva*[32]. Per spiegare al poeta l'inattesa relazione tra il proprio

[27] Al gioco etimologico è affidato il compito di evidenziare l'impossibilità per Clori di contare i *colores*, benché *digestos*: la moltitudine delle diverse specie di fiori è superiore a quelli che la dea è in grado di enumerare.

[28] Vv. 229-230 *Mars quoque, si nescis, per nostras editus artes* / *Iuppiter hoc, ut adhuc, nesciat usque, precor*.

[29] Cfr. Bömer, *P. Ovidius Naso* cit., *ad loc.*

[30] Cfr. in particolare i vv. 255-256 *protinus haerentem decerpsi pollice florem:* / *tangitur et tacto concipit illa sinu*: nel pentametro il poliptoto sottolinea l'effetto immediato prodotto dal contatto di Giunone con il fiore.

[31] *Qui memor accepti per me natalis "habeto* / *tu quoque Romulea" dixit "in urbe locum"*.

[32] Vv. 261-262 *forsitan in teneris tantum mea regna coronis* / *esse putes. Tangit numen et arva meum*.

numen e l'agricoltura nei vv. 263-266 [33] Flora dispone i diversi esempi secondo un ordine (cereali, vigneti, ulivi) che rinvia a quello seguito da Virgilio nei primi due libri delle *Georgiche*; nei vv. 263-265 al ritmo martellante dell'anafora è affidato il compito di evidenziare l'importanza della fase vegetativa della fioritura per garantire un buon raccolto. Con il riferimento conclusivo alla funzione di mediazione svolta da Flora tra le api e alcune specie di fiori per la produzione del miele il rapporto della dea con l'agricoltura è collocato sullo sfondo dell'argomento del quarto libro del poema didascalico virgiliano, al cui *incipit* rinvia la definizione del miele come *munus* della dea, evidenziato dalla quadruplice allitterazione e dal poliptoto [34].

Preannunciato dall'elenco di prodotti dell'agricoltura, l'ingresso degli uomini nella storia dei *Floralia* avviene a partire dal v. 279, dopo che la dea ha dato a Ovidio la possibilità di rivolgerle un'altra domanda in nome del suo *ius discendi* [35]:

"Cetera luxuriae nondum instrumenta vigebant,
aut pecus aut latam dives habebat humum
(hinc etiam locuples, hinc ipsa pecunia dicta est);
sed iam de vetito quisque parabat opes.
Venerat in morem populi depascere saltus,
idque diu licuit, poenaque nulla fuit;
vindice servabat nullo sua publica vulgus,
iamque in privato pascere inertis erat.
Plebis ad aediles perducta licentia talis
Publicios; animus defuit ante viris.
Rem populus recipit, multam subiere nocentes:
vindicibus laudi publica cura fuit.
Multa data est ex parte mihi, magnoque favore
victores ludos instituere novos.

Il ritmo del dialogo diventa più serrato: il poeta non ha ancora terminato la richiesta di conoscere *ludorum quae sit origo*, che Flora comincia a rispondergli. L'urgenza con cui la dea dà avvio alla narrazione si associa a un improvviso mutamento di

[33] *Si bene floruerint segetes, erit area dives; / si bene floruerit vinea, Bacchus erit; / si bene floruerint oleae, nitidissimus annus, / pomaque proventum temporis huius habent*. Per l'uso di *florere* "*tam de floribus, arboribus quam de terra, agro*" cfr., *s.v. floreo*, *TLL* VI 1, 916, 80-84; 917, 1-26.

[34] Vv. 271-272 *mella meum munus: volucres ego mella daturus / ad violam et cytisos et thyma cana voco*. Cfr. Verg. *georg.* 1,1-2 *protinus aerii mellis caelestia dona / exsequar*: grazie al nuovo argomento, i *caelestia dona aerii mellis*, il quarto libro delle *Georgiche* si apre con un'impressione di altezza e di sollievo che si contrappone alla cupa atmosfera che opprime la terra nel finale del terzo libro; per una rassegna delle testimonianze sull'origine del miele come *munus deorum* cfr. A. Biotti, *Virgilio. Georgiche libro IV*, Bologna 1994, *ad loc.* Non stupisce che a conclusione del libro Virgilio metta in relazione le vicende prodigiose di due eroi come Aristeo e Orfeo, legati al processo di civilizzazione dell'umanità, con gli *admiranda spectacula levium rerum* che il poeta offre all'attenzione di Mecenate.

[35] Il senso di *discere*, cioè «apprendere qualcosa di nuovo», in questo caso con l'ascolto (cfr., *s.v. disco*, *TLL* V 1, 1331, 44-84; 1332, 1-21), è del tutto conforme allo scopo eziologico di ascendenza callimachea dell'intervista del poeta a Flora, sviluppato fino a questo momento lungo un percorso che ha incluso il nome, la cadenza stagionale delle celebrazioni in suo onore, le sfere d'azione, la sacralizzazione dello spazio a lei dedicato a Roma fin dall'età di Romolo.

tono, che diventa quello proprio di chi intende denunciare uno stato di degenerazione dei *mores*; del resto, in una sezione preceduta dalla evidente allusione al poema didascalico di Virgilio, non sorprende il taglio decisamente moralistico della risposta di Flora, che è in forte contrasto con il carattere leggero e lascivo dei *ludi* in suo onore.

La dea esordisce al v. 279 con la descrizione di una fase remota della storia di Roma, quando *nondum vigebant cetera instrumenta luxuriae* [36]; ai *cetera instrumenta luxuriae* del futuro si oppone, nel buon tempo antico, l'alternativa tra *pecus* e *humus lata* (v. 280). É proprio a partire da tali beni distintivi dei *divites* che si costituisce il lessico della ricchezza; grazie alla correlazione *hinc…hinc* nel v. 281 *locuples* e *pecunia* sono collocati dalla dea in relazione, rispettivamente, con *humus lata* e con *pecus*, semantica in un caso [37], etimologica nell'altro [38]. A mettere in crisi l'identificazione del buon tempo antico con le due uniche fonti di ricchezza, il bestiame o gli ampi appezzamenti di terra, concorre la relazione tra *nondum* nel v. 279 e *sed iam* nel v. 282; le limitate fonti di guadagno a disposizione dei ricchi proprietari rendono ancora più grave la loro avidità dal punto di vista etico: al v. 282 con *de vetito*, preceduto da *sed iam* e seguito da *quisque*, Flora esprime un inequivocabile giudizio morale negativo sul desiderio di ricchezze, non disgiunto dalla disonesta violazione di norme in atto [39], dilagante tra i ricchi proprietari fin dai tempi antichi [40].

Collocata sullo sfondo di un tempo remoto, la descrizione della situazione giuridica vigente prima dell'istituzione dei *Floralia* si sviluppa nel v. 283 all'interno

[36] Espressione di sallustiana memoria, *instrumenta luxuriae* segna il culmine della climax negativa che definisce il profilo fisico e morale di Sempronia (*Catil.* 25,2 *litteris Graecis et Latinis docta, psallere, saltare elegantius quam necesse est probae, multa alia, quae instrumenta luxuriae sunt*). In analogia con il contesto sallustiano, anche in quello ovidiano è il genitivo *luxuriae* a conferire un senso etico negativo a *instrumenta*, che normalmente è usato per lo più in prosa "*de virtutibus animi*" (cfr., *s.v. instrumentum*, *TLL* VII 1, 2012, 32-47; 70-75); del resto, è proprio Ovidio a dare una stabile presenza al termine in poesia.

[37] Ovidio riprende lo schema argomentativo di Cic. *rep.* 2,16 (*Romulus*) *multaeque dictione ovium et boum – quod tunc erat res in pecore et locorum possessionibus, ex quo pecuniosi et locupletes vocabantur – non vi et suppliciis coercebat*: Cicerone rievoca i provvedimenti legislativi di Romolo per punire i Romani rei di delitti alla luce dei beni che ne segnalavano la ricchezza, dai capi di bestiame all'ampiezza delle terre possedute, con un breve *excursus* etimologico (sull'origine del termine *pecunia* e sul suo impiego esclusivo in prosa fino a Orazio e a Properzio cfr. Bömer, *P. Ovidius Naso* cit., *ad loc.*)

[38] Sul rapporto etimologico tra *pecunia* e *pecus*, che indica il bestiame come fonte di ricchezza, cfr. A. Lagioia, *La transumanza nel mondo romano. Paesaggi storici, passaggi letterari e percorsi lessicali*, Milano 2018, 88-89.

[39] Termine tecnico del linguaggio legale, il verbo *vetare* allude a un divieto imposto ufficialmente; per *vetitum* con funzione di sostantivo cfr., *s.v. veto*, *OLD*^{2} § 1d.

[40] Il comportamento dei *divites* nell'antica Roma sembra essere la conseguenza della degradazione morale degli uomini nell'età del ferro, descritta da Ovidio nel primo libro delle *Metamorfosi* con un'anticlimax scandita dal ritmo martellante del polisindeto (vv. 128-131 *protinus inrupit venae peioris in aevum* / *omne nefas, fugitque pudor verumque fidesque;* / *in quorum subiere locum fraudesque dolique* / *insidiaeque et vis et amor sceleratus habendi*). L'avvento di tale *aevum venae peioris* determina anche la comparsa della proprietà privata che subentra al comunismo primitivo (vv. 135-136 *communemque prius ceu lumina solis et auras* / *cautus humum longo signavit limite mensor*, su cui cfr. il commento *ad loc.* di A. Barchiesi, *Ovidio. Metamorfosi* I, Torino 2005); la costituzione dell'*ager privatus* determina nel tempo il movimento opposto da parte dei *divites* dell'antica Roma, che occupano impunemente porzioni sempre più ampie dei pascoli pubblici.

della contraddizione tra *de vetito* nel v. 282 e la *gradatio* che da *venerat in morem depascere populi saltus* (v. 283) si sviluppa con *diu licuit*, per culminare in *poena nulla fuit* (v. 284). Con il v. 283 Flora risale a una fase della storia di Roma in cui si era diffusa la consuetudine di *depascere saltus populi*, in aperta violazione delle norme *de modo agrorum*, che, fin dalle leggi Licinie-Sestie del 367 a.C., avevano regolamentato l'accesso ai pascoli pubblici proprio per limitare l'avidità dei ricchi proprietari. Che l'espressione *depascere saltus populi* si riferisca all'allevamento transumante non è certo, anche se l'impiego di un verbo di movimento come *depascere* potrebbe orientare nella direzione di un tipo di transumanza verticale [41]; è difficile, invece, individuare in *saltus* un ulteriore indizio in questo senso: se è vero che, in riferimento alla pastorizia, il termine indica un'area boschiva non coltivabile ricca di distese di erba, le parole di Flora non consentono di dedurre a quale distanza essa si trovasse dal *fundus* o dalla *villa* in cui si svolgeva il pascolo privato a cui la dea allude al v. 286.

Il rapporto tra pascoli pubblici e privati prima dell'istituzione dei *Floralia* è centrale nei vv. 283-286: il quadro giuridico, caratterizzato dalla violazione delle norme che lo regolavano e dalla sospensione delle pene per i trasgressori, rinvia alla fase successiva alla promulgazione delle leggi Licinie-Sestie, che al divieto di far pascolare sui terreni pubblici più di 100 capi di bestiame grosso e 500 di minuto probabilmente associavano già il sistema della *scriptura*, cioè dell'imposta di pastura e/o di transumanza. La *scriptura* garantiva non solo un equilibrio tra le classi sociali nell'occupazione delle aree boschive pubbliche destinate al pascolo, ma anche un introito essenziale per l'erario statale, che era impiegato a beneficio di iniziative e opere rivolte alla collettività [42]. In tale prospettiva, il nesso *nulla poena* nel v. 284 costituisce il termine estremo della violazione abituale delle leggi, che limitavano l'immissione di capi di bestiame sul suolo pubblico, perché nega l'intero meccanismo del contratto con imposta e delle conseguenti multe per i trasgressori.

Grazie alla sequenza fonica inaugurata da *populi* nel v. 283 (scandita fino al v. 286 da *poena* / *publica* / *privato pascere*), all'allitterazione a cornice nel v. 285, al poliptoto (*nulla* v. 284 / *nullo* v. 285) il quadro giuridico è messo in relazione con

[41] Per *depascere* "*de pastore, i.q. pecus in pabulum immittere*", cfr., *s.v. depasco*, *TLL* V 1, 561, 72-79. Come osserva E. Gabba (*Considerazioni sulla decadenza della piccola proprietà contadina nell'Italia centro-meridionale del II sec. A.C.*, «Ktèma: civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques» 2, 1977, 275), «il fenomeno dell'allevamento su larga scala del bestiame bovino e ovino e della transumanza, a noi ben noto per il II-I sec. a.C. da fonti romane, è sicuramente connaturato con le strutture agrario-pastorali delle comunità italiche preromane, sia che si tratti di transumanza 'verticale', dal piano ai pascoli del monte nella stessa regione, sia della transumanza 'orizzontale' con spostamenti di greggi dalle regioni montagnose a quelle pianeggianti e viceversa»; in una situazione territoriale e politica non ancora unitaria la transumanza di tipo locale appare certamente più plausibile. Su tali strutture si fonderà l'ampio sviluppo del pascolo e dell'allevamento dopo la guerra annibalica (cfr. Gabba, *ibidem*, 277-278).

[42] Si rinvia all'ampia e completa trattazione della voce *scriptura* curata da Lagioia, *La transumanza nel mondo romano* cit., 116-120; tra le numerose testimonianze elencate, si segnalano sia quelle di Plauto, che attestano l'antichità dell'imposta di pastura e rendono plausibile la sua presenza nelle leggi Licinie-Sestie, sia quella di Cic. *Manil.* 15, che sottolinea l'importanza di tale tributo per garantire il gettito fiscale.

quello sociale, con l'effetto di una rapida e inarrestabile accumulazione di effetti negativi creato dall'asindeto. Alla sospensione totale delle pene corrisponde l'assenza ugualmente assoluta di difensori in grado di preservare i beni comuni del popolo [43]. All'allitterazione a cornice è affidato il compito di evidenziare il rapporto di necessaria dipendenza del *vulgus* dai suoi *vindices*, che il verbo *servare* orienta nella direzione della tutela attenta, in nome delle leggi previgenti.

L'interazione tra la questione giuridica e la situazione sociale determina il generale abbandono dei pascoli privati a favore di quelli pubblici. Messo in rilievo dall'anafora, *iam* in apertura del v. 285 amplifica il dilagare inevitabile dell'accesso libero ai *saltus populi* da parte dei ricchi proprietari, a scapito del popolo; tuttavia, il tono allarmato, proprio dell'avverbio nel v. 282, si carica di una più intensa valenza morale negativa che si manifesta nella constatazione rassegnata dell'inversione del rapporto tra pascoli privati e pubblici, determinato dal prevalere del *mos* sulle leggi. Mediato dall'indiretto libero, il punto di vista dei *divites* (*in privato pascere inertis erat*) riflette il disprezzo nei confronti di chi continua a far pascolare il bestiame sul proprio suolo: *iners*, infatti, indica la stoltezza di chi non sa approfittare delle situazioni, perché non ne prevede le conseguenze positive [44]. Collocato al culmine dell'anticlimax avviata da *sed iam* in apertura del v. 282, il comportamento fuorilegge descritto da Flora nel v. 286 infrange il rapporto complementare tra la proprietà privata e la partecipazione allo sfruttamento dei beni comuni: si tratta di un aspetto distintivo della tradizionale società timocratica romana e italica, indispensabile per la vita economica dei piccoli e dei medi proprietari [45].

La rievocazione della reazione popolare alla prepotente occupazione dei pascoli pubblici da parte dei *divites* avviene in una sezione (vv. 287-290) speculare alla precedente nella costruzione retorica, grazie alla continuità con cui si prolungano tanto il ritmo allitterante (da *plebis perducta* nel v. 287 a *Publicios* nel v. 288, a *populus* nel v. 289, fino a *publica* nel v. 290), quanto l'effetto di accumulazione prodotto dall'asindeto, che, però, scandisce un'inversione di tendenza, orientata verso il ripristino della legalità. A dare avvio a tale progressione positiva è il v. 287 grazie all'opposizione tra *talis licentia* [46] – in rapporto etimologico con *licuit* del v. 284 – e il verbo tecnico del linguaggio legale *perducere* [47], che sancisce la fine dell'incontrollata e prolungata occupazione dei *saltus populi* da parte dei ricchi cittadini romani. Al forte iperbato è affidato il compito di sottolineare il ruolo decisivo degli edili plebei Manlio e Lucio Publilio Malleolo nel ristabilire l'obbligo di pagamento

[43] A *publicus*, usato in relazione a ciò che riguarda o appartiene al popolo, si oppone *privatus* (cfr. v. 286).

[44] Cfr., *s.v. iners*, *TLL* VII 1, 1312, 56-58.

[45] Su questo aspetto della società romana tradizionale cfr. Gabba, *Considerazioni sulla decadenza* cit., 269-272.

[46] *Licentia* definisce il comportamento dei ricchi proprietari dal punto di vista etico proprio perché implica il superamento arbitrario e reiterato dei limiti e delle sanzioni fissate dalle leggi (cfr., *s.v. licentia*, *TLL* VII 1, 1355, 29-73).

[47] Per l'uso di *perducere* nell'accezione di «portare davanti a un magistrato» a scopo di denuncia cfr. *OLD*^{2} § 1b.

della *scriptura* nel 238 a.C. [48]; il quadro giuridico è ancora una volta condizionato dal comportamento dei cittadini: è *ante* nel v. 288 a marcare in positivo la differenza tra il passato e il presente nella prospettiva nobilitante del coraggio che induce il popolo a denunciare la *licentia*, ormai consueta proprio perché *animus defuit ante viris*. Scanditi dall'asindeto, nei vv. 289-292 gli eventi si susseguono rapidamente grazie alle azioni complementari degli edili e del popolo; messa in rilievo dall'allitterazione, l'attenzione del popolo per la questione [49] è seguita dall'applicazione delle multe: nel v. 289 l'espressione tecnica del lessico giuridico *multam subiere nocentes* definisce la reintroduzione del quadro normativo a partire dal riferimento alle pene pecuniarie subite dai trasgressori.

È ancora una volta il confronto con il recente passato a mettere in rilievo la *laus* attribuita ai *vindices* per la *cura publica*, cioè per la vigile e diligente tutela dei beni comuni: se fino a quel momento *vindice servabat nullo sua publica vulgus* (v. 285), l'intervento degli edili a favore dei beni comuni non può che essere fonte di gloria.

Collocata al culmine della progressione positiva inaugurata dalla coraggiosa denuncia popolare, la spiegazione dell'origine dei *Floralia* nei vv. 291-292 si fonda sul legame tra il gettito erogato grazie alle sanzioni imposte contro la libera occupazione dei pascoli pubblici e l'intervento degli edili; Manlio e Lucio Publilio Malleolo istituiscono i nuovi giochi con un grande plauso [50] che, amplificato dalla triplice allitterazione e dall'enjambement, sancisce il riconoscimento pubblico e solenne del loro ruolo di vincitori nella contesa giuridica sull'accesso ai *saltus populi*.

Con la rievocazione dell'istituzione dei *Floralia* si chiude la sezione della risposta di Flora in cui la dea dispone in successione antifrastica la sospensione delle leggi che regolavano l'uso dei pascoli pubblici e il ripristino del quadro normativo; ad essa corrisponde quella tra la degenerazione morale dei ricchi cittadini romani e la graduale riaffermazione di un sistema di valori fondato sulla legalità e sulla

[48] Cfr. Bömer, *P. Ovidius Naso* cit., *ad loc.*

[49] Il verbo *recipere* va inteso nell'accezione politica di «assumere su di sé un compito, una responsabilità» (cfr., *s.v recipio*, *OLD*^{2} § 10).

[50] La *gradatio* positiva si manifesta anche nel riconoscimento del ruolo importante degli edili, grazie al passaggio dalla *laus* per la *cura publica* nel v. 290 (cfr. la definizione di *laus* in Sen. *epist.* 102,16 *deinde ad animum refertur laus, non ad verba, quae conceptam laudem egerunt*) alla pubblica acclamazione per l'organizzazione dei nuovi *ludi* (per *favor* "*i.q. plausus, acclamatio, assensus quilibet voce plerumque*" cfr., *s.v. favor*, *TLL* VI 1, 386, 39-80). La ripresa del nesso *magno favore* in *trist.* 2,505-506 sullo sfondo della medesima cornice rituale (*cumque fefellit amans aliqua novitate maritum* / *plauditur et magno palma favore datur*) produce un effetto di degradazione ironica della solenne descrizione dell'origine dei *Floralia*, mediata dalla viva voce della dea; nel contesto dei *Tristia*, infatti, Ovidio sottopone all'attenzione di Augusto i meccanismi che determinano il successo e la conseguente vittoria di un mimo sugli altri, con l'intento di difendere l'*Ars amatoria* dall'accusa di corrompere le donne dell'alta società: a provocare l'applauso del pubblico e ad assegnare la vittoria *magno favore* sono le ingegnose variazioni sul tema del triangolo marito-moglie-amante, che costituiva lo schema ricorrente in tale genere di rappresentazioni, messe in scena in occasione dei *Floralia* proprio perché *scaena ioci morem liberioris habet* (cfr. *fast.* 4,946), in conformità con la natura non severa di Flora, a cui Ovidio farà riferimento nel seguito dell'intervista alla dea (cfr. vv. 331-334 *quaerere conabar, quare lascivia maior* / *his foret in ludis liberiorque iocus,* / *sed mihi succurrit numen non esse severum* / *aptaque deliciis munera ferre deam*); cfr. il commento *ad loc.* di I. Ciccarelli, *Commento al II libro dei* Tristia *di Ovidio*, Bari 2003.

difesa dei diritti del *vulgus* da parte dei magistrati in nome della *publica cura*. L'articolazione della risposta di Flora rende difficile essere d'accordo con Spola quando afferma che «Ovidio parla con rimpianto dei tempi nei quali le greggi erano libere di pascolare e trasferirsi da un luogo ad un altro, senza che i pastori dovessero pagare alcun tributo [51]»; al contrario, l'istituzione dei *Floralia* sembra rispondere a una esigenza di controllo del territorio e delle leggi che, a partire dall'ambito giuridico, include anche quello etico-sociale. Se era prassi che l'istituzione di *ludi* pubblici sancisse la conclusione di un processo di normalizzazione legislativa, non stupisce che il ripristino delle norme e dei tributi per l'accesso ai pascoli pubblici da quelli privati avvenga nel nome di Flora; è la rivelazione del suo vero nome, Clori, unita alla narrazione dell'unione con Zefiro, a potenziarne la natura vegetativa al punto da estendere la sua sfera di competenza anche sui *pabula*, sullo sfondo dell'intersezione tra la vicenda mitica e il ciclo naturale delle stagioni. Artefice del processo di mutamento dell'aspetto della terra, grazie alla varietà cromatica introdotta dai *nova semina* (v. 221), Flora e i *ludi* in suo onore sanciscono a Roma il compimento di un processo di civilizzazione che passa attraverso l'evoluzione positiva delle norme che regolavano l'accesso all'*ager scripturarius*, con effetti decisivi tanto sui rapporti tra i *divites* e il *vulgus*, quanto sul tradizionale pregiudizio che vedeva nella pastorizia un'attività più arretrata rispetto all'agricoltura nel percorso di incivilimento dell'umanità [52]. In tale riabilitazione del lavoro dei pastori e dei loro spostamenti Ovidio ha un precedente importante nelle *Georgiche* di Virgilio, a cui egli allude proprio nella sezione che precede la spiegazione dell'origine dei *Floralia.*

Abstract

In the fifth book of the Fasti*, Ovid places the institution of the* Floralia *within a complex etiological framework, starting from the liminal nature of the festivals in honor of the goddess. During the interview with Flora, the revelation of her true Greek name, combined with the narrative of her union with Zephyr, enhances her vegetative nature to the point of extending her sphere of jurisdiction to include pastures. Flora and the games in her honor mark the completion of a civilizing process in Rome, one that occurred through the positive evolution of the rules governing access to the* ager scripturarius*, with decisive effects, both on the relationship between wealthy citizens and the common people, and on the traditional prejudice that viewed pastoralism as a more backward activity than agriculture.*

Key-words: Fasti, Floralia, *pastoralism*, ager scripturarius.

e-mail: irma.ciccarelli@uniba.it

[51] Cfr. V. Spola, *I precedenti storici della legislazione della dogana di Foggia nel regno di Napoli*, «Archivio Storico Pugliese» 25, 1972, 470.

[52] Sull'origine greca, la rielaborazione varroniana e le ragioni economiche di tale pregiudizio nel corso della storia romana cfr. Gabba, *Considerazioni sulla decadenza* cit., 278-279.

Invigilata Lucernis
47, 2025, 183-204

Maria Luisa MARCHI, Antonella FRANGIOSA,
Magda LA TROFA
(Foggia)

Paesaggi della transumanza antica tra strade romane e percorsi tratturali in Daunia

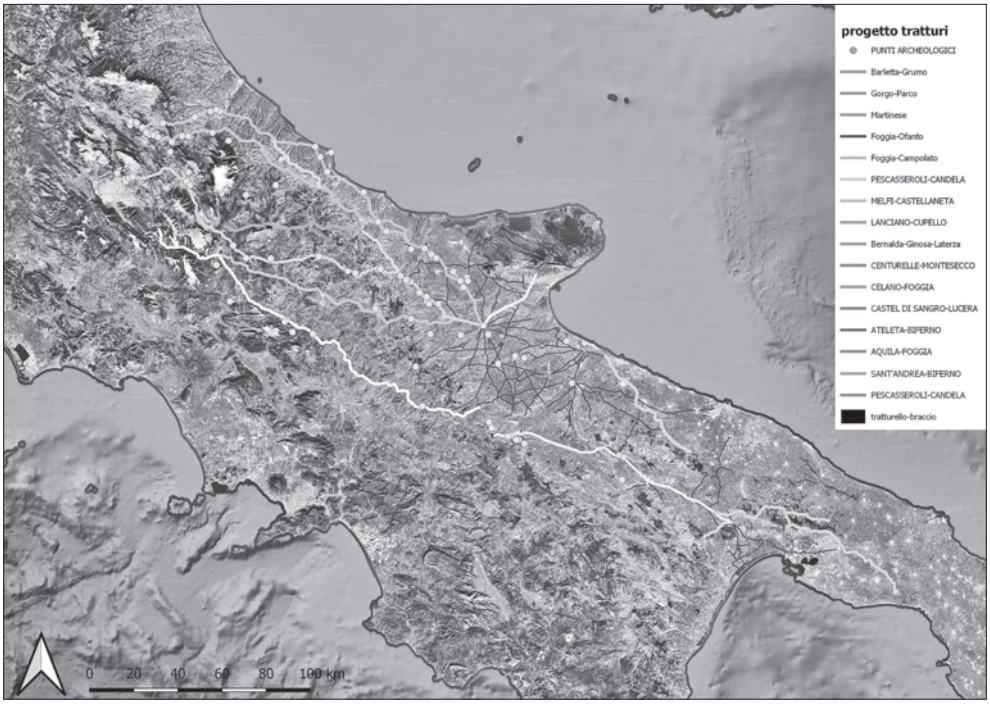
Il presente contributo intende affrontare il tema della transumanza e del sistema dei tratturi da una prospettiva archeologica, con un'attenzione particolare ai dati relativi all'età romana, nel contesto territoriale della Daunia.

I risultati presentati derivano da oltre un decennio di ricerche condotte dal Laboratorio di Cartografia Archeologica dell'Università di Foggia, in Daunia [1], focalizzate sulla viabilità antica e sulla ricostruzione dei paesaggi antropizzati. Ciò che emerge in maniera particolarmente significativa è la persistenza di alcuni tracciati, connessi a specifiche pratiche economiche – in primo luogo la transumanza – la cui origine si attesta in epoca preistorica con una continuità d'uso fino all'età contemporanea. L'impiego delle metodologie archeologiche ha consentito di analizzare tali tracciati attraverso lo studio sistematico delle evidenze materiali lasciate sul terreno nel corso del tempo da coloro che li hanno percorsi.

Nello specifico, le attività connesse a questo progetto PRIN [2] hanno prodotto la geolocalizzazione in formato GIS degli itinerari tratturali e di alcuni peculiari contesti archeologici relativi alla transumanza, localizzati lungo di essi, con un censimento capillare anche se non definitivo e implementabile (fig. 1). La schedatura, condotta prevalentemente su fonti bibliografiche, ha riguardato in particolare l'Italia centro-meridionale, con un *focus* specifico sull'area apulo-lucana, che verrà presa in esame in questa sede, tramite la selezione di un campione delle molteplici evidenze riconducibili alla cultura pastorale. Esse costituiscono il punto di partenza per ulteriori approfondimenti, nella prospettiva di una sempre più articolata comprensione

[1] Si ringraziano per la collaborazione i componenti dell'*équipe* che in vario modo e a diverso titolo hanno partecipato alle ricerche dei progetti: *Ager Lucerinus*, Carta Archeologica di Lucera, Via Appia antica: gli studiosi Magda La Trofa, Antonella Frangiosa (coautrici di questo testo), Giovanni Forte (responsabile del GIS del Laboratorio di cartografia), Grazia Savino, Nicola Guglielmi.

[2] Prin 2022 PNRR "TRANSHUMANCE IN THE ANCIENT WORLD: Historical Landscapes, Literary Passages and Lexical Paths" - codice P2022N2MNX - CUP D53D23019740001 in risposta al Bando Prin 2022 PNRR - Missione 4, Componente 2, Investimento 1.1, finanziato dall'Unione Europea - Next Generation EU.



1. I principali Tratturi e le aree archeologiche censite (elaborazione grafica M. La Trofa).

di un fenomeno storico stratificato e fondamentale per la costruzione identitaria di questo territorio.

1. *Nota metodologica*

Le procedure metodologiche adottate, rientrano nella prassi ormai consolidata, delle ricerche di topografia antica, in un'ottica sia tradizionale sia innovativa [3], che ha previsto la geolocalizzazione, su base cartografica, di siti di interesse storico-archeologico, catalogati e digitalizzati.

Un ruolo centrale è stato riservato all'analisi della cartografia storica e delle fonti archivistiche, fondamentali per la ricostruzione storica dei tracciati. Particolare attenzione è stata dedicata alle fasi più antiche, con l'obiettivo di evidenziare fenomeni di continuità d'uso dei percorsi dalla preistoria fino ad oggi.

La comprensione del quadro ambientale ha costituito il fondamento iniziale del nostro percorso di indagine, riconoscendo nel paesaggio il protagonista e, al

[3] S. Quilici Gigli, *Organizzazione, cambiamenti, resilienza della viabilità antica nelle dinamiche territoriali*, in M.L. Marchi-G. Forte-D. Gangale Rosoleo-I. Raimondo, Landscape *2: una sintesi di elementi diacronici. Crisi e resilienza nel mondo antico*, Venosa 2022, 45-51; M.L. Marchi, *Appia Antica. La* Regina Viarum *in Lucania. Dall'Ofanto al Bradano*, Venosa 2019; Ead., *La via Appia dal* Pons Aufidi *a Venusia. Nuove considerazioni sul tratto lucano*, «ATTA» 34, 2024, 161-181.

contempo, il testimone degli interventi e delle trasformazioni operate dall'uomo. La struttura geomorfologica ha giocato un ruolo determinante nella definizione delle direttrici di percorrenza, imponendo scelte obbligate che, proprio in virtù di tali condizioni, si sono conservate pressoché invariate per millenni. In questa prospettiva, la ricerca si è orientata verso l'individuazione e l'interpretazione dei segni lasciati dal passaggio di uomini e animali, che costituiscono le evidenze archeologico-monumentali che presentiamo.

Si tratta di una molteplicità di tracce e presenze che il mondo pastorale, per sua natura ampio e complesso, ha lasciato nel corso dei millenni, spesso tuttavia estremamente fragili e di difficile individuazione, specialmente in aree come la Daunia, dove le trasformazioni del paesaggio rurale moderno hanno compromesso la conservazione di queste testimonianze. Esse rappresentano ancor oggi un patrimonio culturale che rimane cospicuo e potenzialmente qualificabile in termini di valorizzazione sostenibile.

Lo studio ha preso in esame i rinvenimenti archeologici ed architettonici presenti nelle aree limitrofe o adiacenti ai percorsi, che nel corso del tempo vedranno una progressiva regolamentazione e istituzionalizzazione, ma anche oggetti della vita quotidiana individuati grazie a fonti storiche e testimonianze materiali. Tra i reperti più indicativi della cultura materiale connessa a questa pratica figurano pesi da telaio, fuseruole, conocchie, aghi, colini e anfore provenienti da distretti specializzati, segni di una produzione domestica strettamente legata al ciclo dell'allevamento, ma anche oggetti votivi che rimandano al mondo del sacro e ai culti pastorali.

Gli elementi dell'"architettura pastorale", che, di per sé, si fondava su un principio essenziale di mobilità, sono caratterizzati da strutture come *jazzi*, recinti e ricoveri, funzionali alla transumanza, spesso temporanei e realizzati con materiali deperibili, destinati a un uso contingente. Di conseguenza, molte di queste testimonianze sono oggi scomparse, inglobate in nuovi assetti spazio-topografici, distrutte o trasformate in modo irreversibile nella loro funzione originaria. Il loro recupero è quindi affidato a rari reperti mobili o alla raffigurazione nelle cartografie storiche, in particolar modo la copiosa documentazione cartografica prodotta dalla Dogana della Mena delle pecore, tra cui i particolari atlanti seicenteschi delle locazioni[4] (fig. 2).

In tale contesto, l'archeologia è chiamata a svolgere un ruolo essenziale nel riconoscimento, nello studio e nella tutela di queste tracce residue, anche quando esse si manifestano in forma estremamente labile. L'utilizzo integrato di metodologie diagnostiche avanzate, quali la fotointerpretazione, il telerilevamento e l'analisi GIS, si è rivelato fondamentale per l'individuazione indiretta di elementi riconducibili ai paesaggi pastorali antichi. La ricerca storica ed archeologica negli ultimi anni ha provato a fornire dettagli e spunti nuovi grazie a ricerche collaterali, quali l'archeozologia o

[4] Il Tavoliere, l'area della Basilicata e la zona gravitante intorno a Canosa erano divise in locazioni: unità territoriali che componevano *il demanio* del Tavoliere; ogni locazione comprendeva *terre salde*, ovvero non dissodate e destinate al pascolo, e *terre di portata*, adibite all'uso agricolo e quindi alla coltivazione. Nel Tavoliere pugliese il «locato» ha diritto a uno spazio definito di pascolo (una «posta» o parte di essa, all'interno di una delle 23 «locazioni») da novembre alla fine di marzo.



2. Locazione di Guardiola. Atlante delle locazioni del Tavoliere, di N. e M. Di Rovere, 1686.

le indagini archeo-ambientali, dati faunistici che ben evidenziano l'importanza e le proporzioni di tutta una serie di elementi connessi all'allevamento transumante [5].

Una base di partenza è certamente costituita dai progetti condotti negli ulti decenni dall'Università di Foggia nella Daunia settentrionale, in particolare l'*Ager Lucerinus*, ma anche l'*Ager Venusinus* [6] (in area lucana), caratterizzati da sistematiche indagini di ricognizione topografica (*survey*), finalizzate alla ricostruzione del paesaggio e del popolamento antico – inclusi i percorsi e le strutture legate alla transumanza – mediante l'analisi delle tracce ancora leggibili sul terreno.

2. *La rete della transumanza: tratturi e vie pubbliche nell'organizzazione del territorio*

La transumanza, come è noto, è un'antichissima pratica, basata sulla migrazione stagionale del bestiame, effettuata lungo i tratturi, antichi percorsi erbosi che ancora

[5] Per una sintesi recente: G. Volpe-A. Buglione-G. De Venuto, *Vie degli animali, Vie degli uomini. Transumanza e altri spostamenti di animali nell'Europa tardo antica e medievale*, Bari 2010.

[6] Cfr. M.L.Marchi-I.M. Muntoni, *I Paesaggi raccontano*. Archeologia e Storia dei Monti Dauni nei paesaggi IV-VII Monterotaro, Foggia 2023; M.L. Marchi-G. Forte, *Paesaggio in mutamento. Insediamenti, fattorie e ville dell'ager Lucerinus*, «ATTA» 35, 2025, 199-219; M.L. Marchi, *Ager Venusinus II*, Firenze 2010.

oggi testimoniano il rapporto armonico tra l'uomo e l'ambiente [7]; diffusa nel bacino del Mediterraneo e nelle aree alpine, si fa risalire già alla preistoria. In Italia, le vie armentizie più significative si concentrano nel centro-sud, tra Abruzzo e Puglia, dove il ritmo pastorale, basato sull'uso sistematico e ufficiale di pascoli complementari, ha mantenuto una continuità ininterrotta. Fu la costituzione della Dogana aragonese nel 1447 a sancire un nuovo *corpus* giuridico, consolidando le antiche consuetudini e riattivando la rete di tratturi romani che collegavano l'Aquilano al Tavoliere, il Foggiano al Metapontino. Grazie alla plurisecolare amministrazione della Dogana, questa rete di tratturi si è cristallizzata nel paesaggio, rimanendo in gran parte intatta fino ai giorni nostri. Anche il versante umbro-laziale dell'Appennino ha conosciuto e continua a conoscere movimenti di bestiame transumante. I pascoli estivi si trovano sui rilievi dell'Umbria, delle Marche e dell'Abruzzo, mentre quelli invernali si estendono nella Toscana meridionale, nel Viterbese, nell'agro romano e nell'agro pontino.

Lo spostamento periodico e stagionale di uomini e greggi per raggiungere le diverse aree di pascolo si fa risalire già alla fine del II millennio a.C., quando la transumanza assume un ruolo centrale nell'economia di sussistenza [8]. Storicamente e antropologicamente, la transumanza si configura come un fenomeno profondamente radicato nell'identità dell'Italia centro-meridionale ed è tradizionalmente associata alle popolazioni italiche di stirpe sannitica. I principali centri e le fortificazioni sannitiche sorsero in corrispondenza dei percorsi di transumanza, con insediamenti strutturati secondo modelli di tipo *paganico-vicano*, ovvero articolati in piccoli villaggi rurali. A presidiare e organizzare il territorio, rispondendo a esigenze sia pratiche che simboliche, si trovavano inoltre i grandi santuari territoriali, spesso ubicati in aree montane e già attivi almeno dal IV secolo a.C.

La connessione tra transumanza, tratturi, luoghi di culto e oggetti votivi appare dunque profonda e strutturale, testimoniando un intreccio funzionale e cultuale che caratterizzava la gestione del paesaggio e l'organizzazione sociale delle comunità sannitiche.

In età romana la transumanza acquisisce una organizzazione ed una precisa strutturazione normativa ed economica, con risvolti a livello economico e sociale [9], il cui periodo di massima fioritura si pone tra l'età repubblicana e quella imperiale. Due momenti risultano cruciali: il primo coincide con la disponibilità di ampi *agri publici* a seguito della romanizzazione; il secondo segue la guerra annibalica, che portò a

[7] Nel 2019, l'UNESCO ha inserito la transumanza nella Lista del Patrimonio Culturale Immateriale dell'Umanità, riconoscendone il profondo valore storico, culturale e ambientale.

[8] G. Siracusano, *Agli albori della transumanza*, in Volpe-Buglione-De Venuto, *Vie degli animali* cit., 37-49.

[9] Sul tema esiste una vastissima bibliografia alla quale si rinvia; cito solo E. Gabba-M. Pasquinucci**,** *Strutture agrarie e allevamento transumante nell'Italia romana (III-I sec. a.C.)*, Pisa 1979; più recentemente, M. Corbier, *Proprietà imperiale e allevamento transumante in Italia*, in D. Pupillo, *Le proprietà imperiali nell'Italia romana. Economia, produzione, amministrazione*, «AUFS» 6, 2007, 1-48. Per una sintesi con ampia bibliografia vd. G. Volpe, *Alcuni cenni sulla transumanza tra Tardoantico e Medioevo: archeologia, archeozoologia e storia*, in Volpe-Buglione-De Venuto, *Vie degli animali* cit., 11-17.

un riassetto dei territori. La *Lex Agraria* del 111 a.C. [10], emanata da Gaio Gracco, è il primo documento che regola l'uso dei pascoli pubblici e delle vie di transito per le greggi [11], le *calles* (poi dette *tractoriae*), prevedendo un canone (*vectigal* o *scriptura*) per l'utilizzo dell'*ager publicus* da parte di cittadini romani, latini e peregrini.

L'unica testimonianza relativa al fenomeno della transumanza che ci è pervenuta dall'antichità si data al I sec. a.C. ed è contenuta nel *De re rustica* di Marco Terenzio Varrone [12], lui stesso proprietario di un gregge di 700 capi. Questi delinea i vari aspetti, da quelli meramente pratici e organizzativi a quelli legislativi, attestando l'esistenza di spostamenti a lunga distanza dal Sannio all'Apulia [13].

La transumanza in età romana rappresentava un fenomeno di notevole rilevanza economica e sociale, caratterizzato da costi relativamente contenuti, dall'impiego di manodopera servile (in particolare schiavi-pastori) e, soprattutto, dalla capacità di generare rendite elevate, stabili e sicure. Queste ultime confluivano nelle mani di grandi proprietari terrieri, spesso appartenenti all'aristocrazia senatoria romana, e successivamente, in alcuni casi, alla stessa autorità imperiale.

Come ha osservato Marinella Pasquinucci, "l'allevamento transumante è la risposta dell'economia pastorale a particolari condizioni ambientali e climatiche che impongono la necessità di sfruttare pascoli alternativi per allevare il bestiame" [14].

La tarda antichità testimonia un graduale cambiamento del quadro economico. Le fonti imperiali, tra cui una costituzione di Valentiniano I e Valente del 365 [15], rivelano tensioni crescenti tra i *conductores* e le autorità cittadine, in relazione all'uso dei pascoli e all'aumento dei canoni di affitto. Il documento di Termoli [16] (epigrafe) attesterebbe la persistenza del fenomeno, sebbene in un contesto di crescente instabilità.

Nel Medioevo, nonostante la rarefazione documentaria, la transumanza continuò a sussistere localmente. I monaci cistercensi svolsero un ruolo di rilievo nella gestione dei territori e nell'organizzazione delle attività pastorali, favorendo la sopravvivenza dell'allevamento transumante.

Le prime regolamentazioni organiche risalgono al periodo normanno, con Guglielmo II, e vengono poi recepite nel *Liber Augustalis* di Federico II (1231), che istituì un sistema fiscale e normativo per la gestione dei pascoli.

[10] *CIL* I 200 = *CIL* I² 585.

[11] «Chiunque può nutrire il bestiame nel territorio destinato a pascolo pubblico, che rimane dello stato romano dopo l'applicazione della legge. L'occupazione di questo territorio è proibita; è proibito pure l'impedire a chiunque di farvi pascolare il proprio bestiame. Il pascolo è gratuito fino a dieci capi di bestiame grosso e a cinquanta di minuto, coi loro nati nell'anno. È permesso di pascere gratuitamente il bestiame nelle vie pubbliche, al solo scopo di sostentarlo durante il suo trasferimento da una località a un'altra».

[12] Varro *rust.* 2.

[13] Varro *rust.* 2,17,9.

[14] M. Pasquinucci, *La transumanza nell'Italia romana*, in Gabba-Pasquinucci**,** *Strutture agrarie* cit., 79-182.

[15] *Cod. Theod.* 7,7,2.

[16] *CIL* IX 2826.

Nel 1447, Alfonso I d'Aragona fondò la Regia Dogana della Mena delle Pecore in Puglia, organismo che regolamentò la transumanza fino al 1806, anno dell'abolizione da parte dell'amministrazione francese.

3. *La Daunia: tra continuità e discontinuità*

La Daunia rappresenta uno dei territori in cui la transumanza ha lasciato le tracce più persistenti, in quanto fulcro delle grandi migrazioni stagionali dalle montagne dell'Abruzzo e del Molise verso le pianure pugliesi del Tavoliere e della Basilicata[17].

I dati più rilevanti riguardano l'età romana e tardoantica, quando l'Apulia, com'è noto, fu interessata da un rilevante sviluppo dell'allevamento transumante, intensificatosi in modo particolare, soprattutto a partire dalla fase successiva alle guerre annibaliche, in seguito alla formazione di estesi *agri publici* e di ampie aree destinate al pascolo, con un apice tra l'età augustea e l'età tardo antica (IV-VI secolo).

È questo il periodo di grande fioritura dell'industria armentizia in città quali Lucera, Canosa[18], capoluogo della provincia dioclezianea *Apulia et Calabri*a, Venosa e Taranto. Particolarmente rinomate erano le lane canosine e tarantine. La fama delle lane canosine è confermata anche da alcune epigrafi in cui sono nominati una *lanipendia* schiava imperiale, un *textor*, a un *gregarius pastor*, fino a menzioni più tarde come quelle di un *lanarius* e di un *Canusinarius*, commerciante di lana canosina[19]. L'Editto dei Prezzi di Diocleziano ricorda i *birri Canusini*, robusti mantelli con cappuccio, mentre alcuni oggetti in osso decorato rinvenuti a Canosa sembrano confermare l'esistenza di manifatture specializzate, legate in particolare alla lavorazione della lana.

È altresì rilevante la presenza, in età tardoantica, di un *gynaeceum* imperiale a Canosa e Venosa, parte dell'amministrazione delle *sacrae largitiones*, che testimonia un inserimento organico di queste città nella rete produttiva statale[20].

Anche Lucera, nella Puglia settentrionale, è ricordata da Orazio[21] per la qualità delle sue lane; un'epigrafe locale menziona un *lanarius*[22] e un *sagarius*; è inoltre ben

[17] La complessa rete tratturale, espressione di un articolato sistema di comunicazioni e annessi servizi tra due poli, ovvero i centri dell'Abruzzo e della Puglia, investe lo spazio fisico di ben cinque regioni amministrative: Abruzzo, Molise, Campania, Puglia e Basilicata.

[18] Sulla importante produzione laniera di Canosa, la bibliografia è abbastanza nutrita: cfr. M. Chelotti-R. Gaeta-V. Morizio-M. Silvestrini, *Le epigrafi romane di Canosa*, I-II, Bari 1985-1990; G. Volpe, *La Daunia nell'età della romanizzazione. Paesaggio agrario, produzione, scambi*, Bari 1990, 77; F. Grelle, *Canosa romana*, Roma 1993, 89-100.

[19] *CIL* IX 321; F. Grelle-M. Silvestrini, *Lane apule e tessuti canosini*, in M. Pani, *Epigrafia e territorio. Politica e società. Temi di antichità romane*, VI, Bari 2001, 91-136.

[20] G. Volpe, *Contadini, pastori e mercanti nell'Apulia tardoantica*, Bari 1996, 281-285; D. Vera, *I paesaggi rurali del Meridione tardoantico: bilancio consuntivo e preventivo*, in G. Volpe-M. Turchiano, *Paesaggi e insediamenti rurali in Italia meridionale fra Tardoantico e Altomedioevo*. Atti del I Seminario sul Tardoantico e l'Altomedioevo in Italia Meridionale (Foggia, 12-14 febbraio 2004), Bari 2005, 23-38; F. Grelle-M. Silvestrini-G. Volpe-R. Goffredo, *La Puglia nel mondo romano. Storia di una periferia. Dal principato all'età tardo antica*, Bari 2023, 623s.

[21] Hor. *carm*. 3,15,14-15 *te lanae prope nobilem / tonsae Luceriam, non citharae decent*.

[22] *CIL* IX 826; sulla centralità di *Luceria* nell'organizzazione del sistema della transumanza delle pecore si veda Corbier, *Proprietà imperiale e allevamento* cit.



3. Lucera, Museo Civico Fiorelli, Bassorilievo con pastore transumante.

noto il bassorilievo, conservato presso il museo civico della cittadina pugliese, con scena di transumanza che sembra documentare una tradizione ben consolidata nel territorio apulo in età romana (fig. 3).

A conferma di ciò, di particolare valore documentario è la summenzionata costituzione di Valentiniano I, emanata a Lucera il 23 settembre 365 d.C. [23], che riguarda i pascoli e gli allevamenti appartenenti alla *res privata* imperiale. Il provvedimento affronta il problema dell'aumento della *pensio* (affitto dei pascoli), causa di tensioni tra i *conductores* (affittuari delle greggi imperiali) e le curie cittadine.

La scarsa documentazione relativa al periodo tardo antico ed altomedievale ha indotto a presupporre che in questa fase la transumanza abbia subito verosimilmente una contrazione, di cui però ancora non riusciamo a comprendere la portata. Permane, a tal proposito, un vivace dibattito storiografico circa l'impatto che l'alterazione degli equilibri socioeconomici in età altomedievale (VII-X secolo) ebbe su questa pratica secolare. Secondo alcune ipotesi, la transumanza – e con essa l'allevamento ovino e le attività connesse, in particolare la produzione laniera – avrebbero attraversato un lento e complesso processo di destrutturazione, avviato nel passaggio tra la tarda antichità e l'altomedioevo [24].

M.L. M.

La documentazione archeologica [25]

1. *Complesso sacro (c.d. santuario del Regio Tratturo), San Paolo di Civitate-Tiati, loc. Località Mezzana-Tratturo - Tratturo L'Aquila-Foggia*

L'insediamento di *Tiati-Teanum Apulum*, sorto sulla destra idrografica del fiume Fortore, nel suo tratto finale prima di sfociare nell'Adriatico, ha rivestito un ruolo centrale nella storia del popolamento antico della Daunia settentrionale a partire dall'età arcaica fino al periodo medievale.

[23] *Cod. Theod*. 7,7,2.

[24] Per una sintesi recente Volpe, *Alcuni cenni sulla transumanza* cit.

[25] Questo limitato indice topografico raccoglie una selezione di punti archeologici rappresentativi di un più ampio campione, costituito da più di 120 punti, che per motivi editoriali non potevano essere inseriti in questo contributo.

La posizione di *Teati* lungo le arterie vocate alla transumanza tra Sannio e Tavoliere, ne ha determinato il ruolo di collettore, contribuendo alla diffusione di modelli culturali, sociali e religiosi. In questo scenario si inserisce il santuario del Regio Tratturo in località Mezzana-Tratturo, ricadente proprio entro il tracciato del L'Aquila-Foggia; nella fase daunia attraversava l'abitato di *Tiati*, fra le località di Coppa Mengoni, Pezze della Chiesa, Mezzana, Piani di Lauria, Marana della Defensola. Si tratta di una evidenza facente parte di un'articolata area cultuale: il sistema di rivestimento in terracotta, con antefisse di varia tipologia e i rilievi con figure femminili panneggiate, oltre che il recupero di alcuni materiali votivi durante lo scavo, ha consentito l'attribuzione delle evidenze alla sfera del sacro, con testimonianze strutturali che in generale rivelano caratteristiche riferibili all'architettura daunia del V e IV sec. a.C.

Il tempio indagato, sorto proprio lungo la viabilità tratturale, recava una pianta rettangolare di m 12,60 x 6,50 orientato a est e articolato in un vestibolo e in un ambiente retrostante più ampio. All'ingresso dell'edificio trovava alloggiamento un tappeto musivo realizzato con piccoli ciottoli a rombi affiancati, delimitati da una cornice. Una revisione ha consentito di chiarire gli spazi e ipotizzare la presenza nelle immediate vicinanze di un'altra struttura [26].

Il passaggio da *Teanum Apulum* della Via Litoranea, che collegava *Larinum* con *Sipontum*, attraverso il ponte di Civitate sul Fortore, ne ha garantito prestigio e crescita economica in età romana; nei secoli successivi proprio *Teanum* viene indicato nella *Tabula Peutingeriana* quale *statio* posta all'incrocio di due assi stradali, fin quando, in età aragonese, un tratto fu ricalcato dal Tratturo L'Aquila-Foggia.

2. *Ponte e Taverna di Civitate, San Paolo di Civitate, loc. Taverna - Tratturo L'Aquila-Foggia*

Il passaggio obbligato sul fiume Fortore lungo il Tratturo Magno era garantito dal passo di Civitate, documentato architettonicamente dal *Ponte di Civitate*.

Sulla sponda idrografica destra sono presenti i ruderi della Taverna di Civitate, sita nella locazione di Castiglione, struttura fatta costruire da Alfonso D'Aragona; sulla facciata dell'edificio è posta la pandetta con le cifre per l'attraversamento fluviale degli animali transumanti. Il documento epigrafico risulta datato al 1731. Accanto alla Taverna, esistono, a sottolineare l'importanza del sito, luoghi di culto e di preghiera: la chiesetta della Madonna del Carmine e, poco lontano, una cappella più moderna dedicata alla Madonna del Ponte.

3. *Villa romana e abbazia benedettina, Casalvecchio di Puglia, loc. Scurgola-Convento Diruto - Tratturo Celano-Foggia*

In agro di Casalvecchio di Puglia, a circa 5,5 km Nord-Nord-Est rispetto al paese, nei pressi del fiume Fortore, su un poggetto a mezza costa a ridosso del Tratturo, è

[26] D. Liberatore, *Il c.d. santuario del Regio Tratturo di Tiati (San Paolo di Civitate, FG): nuovi spunti di analisi*, «Siris» 24, 2024, 187-214.

stata individuata un'ampia area di frammenti fittili, materiale da costruzione e parti delle vestigia di una villa romana di epoca imperiale, con una fase di vita che perdura fino all'età tardoantica. I frammenti ceramici ricoprono un arco cronologico che va dal I al VI d.C. Nell'area è presente una masseria, attualmente in stato di rudere, edificata sui resti di un vasto ambiente di età imperiale, identificato come il *frigidarium* appartenente a un impianto termale afferente a una *villa* romana; l'ambiente, realizzato in *opus testaceum*, conserva ampie porzioni murarie in elevato. All'esterno dell'edificio, lungo i lati sud ed est, vi sono altre porzioni di setti murari in *opus coementicium*.

Sempre sul lato est si percepiscono piccoli ambienti a pianta rettangolare: forse il *calidarium*, tesi avvalorata dal rinvenimento di diverse *suspensurae*. A poca distanza, in direzione ovest dell'ampia collinetta, è presente il sito di Convento Diruto, un'abbazia benedettina nota con il nome di San Matteo di Sculgola, intitolata a San Matteo apostolo e fondata nella seconda metà del sec. XII, sotto il Priorato della Congregazione di Santa Maria del Gualdo (presso Foiano di Val Fortore, nel Beneventano), da parte di *Guillelmus Burrellus*, signore di Agnone con il favore di Guglielmo II. Oggi dell'abbazia si conservano poche tracce, tuttavia è possibile apprezzane le dimensioni attraverso immagini da fotointerpretazione; a livello documentale, ci è pervenuto parte del suo archivio: il cartolario di *S. Matteo de Sculgola in Capitanata*[27]. I documenti fanno pensare che la notevole crescita dei possedimenti terrieri alla fine del Medioevo siano legati ai vasti erbaggi dei monaci, messi a disposizione dei transumati. L'apice di massimo sviluppo si ebbe nel sec. XIII, mentre il declino e il definitivo abbandono risalgono al sec. XVI. Della monumentalità del complesso abbaziale sono testimonianza, oggi, il portale del Convento di Santa Maria Maddalena dei frati cappuccini di Castelnuovo della Daunia e diversi elementi marmorei, come colonnine e capitelli, tra cui un frammento di colonna granitica con inciso lo stemma di Mazzocca, conservata presso la chiesa matrice di Castelnuovo.

Con l'istituzione del Tavoliere delle Puglie e del Tribunale della Mena delle pecore, i territori a ciò destinati dai monaci furono amministrati dal nuovo organismo statale; l'economia del monastero entrò in crisi e con essa il monastero.

4. *Insediamento daunio e romano, Castelnuovo della Daunia, loc. Masseria Finocchito - Tratturo Celano-Foggia*

In località Finocchito, a circa 7 km a Nord-Est del comune di Castelnuovo della Daunia, appena valicato il fiume Fortore, tra i canali Finocchito e San Pietro, su un ampio pianoro collinare si riconosce una vasta area estesa circa 2,5 ha, caratterizzata da copioso spargimento di materiale archeologico eterogeneo, interpretato come vasto abitato preromano.

Si segnalano diverse aree in cui si rinvengono elementi fittili e da costruzione, strutture murarie in opera cementizia, antefisse, un acciottolato a spina di pesce,

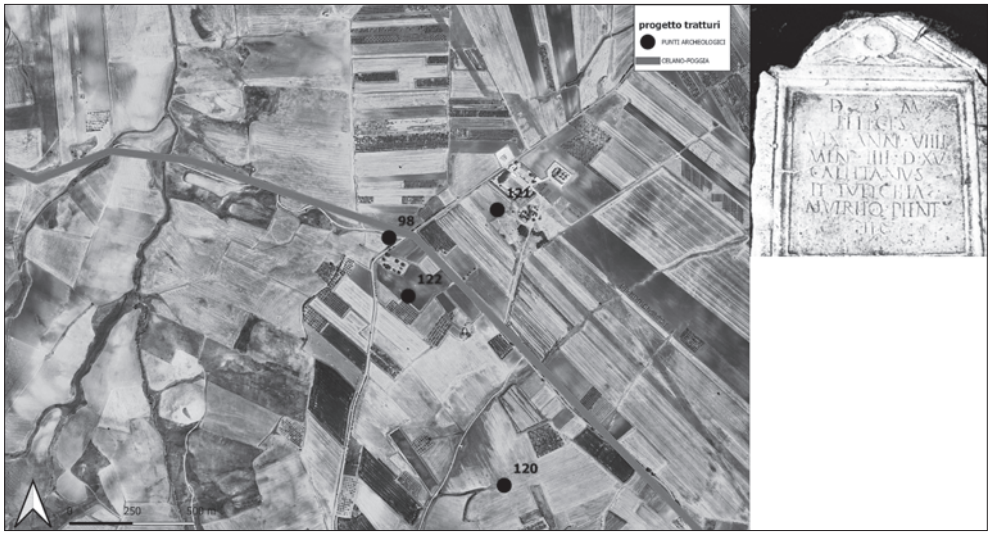
[27] J.M. Martin, *Le cartulaire de S. Matteo de Sculgola en Capitanate* (Codice Diplomatico Pugliese, vol. XXX), Bari 1987.

tipico del mondo daunio, e sepolture a fossa. La posizione strategica che occupava l'abitato ha indotto ad associarlo all'insediamento daunio di *Gereonium* o di *Acuca*, sia perché è collocato sulla strada che da Larino portava a Luceria (ricalcato in seguito dalla viabilità tratturale), sia per le tipologie di evidenze presenti, nonché per i riferimenti delle fonti storiche. In età romana, probabilmente, l'insediamento venne abbandonato a favore di una villa o di un villaggio di entità più ridotta [28].

5. *Iscrizione sepolcrale, Casalvecchio di Puglia, loc. Scarpano - Tratturo Celano-Foggia e Braccio Nunziatella-Stignano*

Attraversato il fiume Fortore in agro di Casalvecchio di Puglia, lungo il tratturo Celano-Foggia, si trovano diverse aree di frequentazione archeologica; una di queste è in località Scarpano, posta su un'ampia collinetta a est del Canale Finocchito e della masseria omonima, dove fu rinvenuta e riutilizzata come copertura presso la sorgente detta Maraccione un'epigrafe funeraria (fig. 4). L'iscrizione è realizzata in pietra calcarea locale; la parte superiore presenta un frontone triangolare con al centro una ghirlanda e con la parte testuale posta all'interno di una cornice. Il testo che si apre con l'*adprecatio* agli Dei Mani è l'iscrizione sepolcrale di *Felix* da parte di *Callitanus* e *Eutychia*, che definiscono il bambino come loro *nutritus*. Quindi *Callitanus* era verosimilmente un pastore transumante, la moglie una schiva con un cognome di origine greca; non erano i genitori naturali del bambino, ma coloro a cui

[28] M.L. Marchi, *Masseria Finocchito e la ricerca di* Gereonium, in Marchi-Muntoni, *I Paesaggi raccontano* cit.



4. Casalvecchio di Puglia loc. Scarpano, Epigrafe sepolcrale di *Callitanus*, pastore transumante.

il piccolo era stato affidato, forse proprio per educarlo a questa attività. Il documento si data alla seconda metà del I-II d.C. [29]

6. *Ponte Casalnuovo Moterotaro, loc. Ponte Rotto sul Fortore - Tratturo Celano-Foggia*

Nell'area caratterizzata dall'attraversamento del fiume Fortore è nota la presenza di un attraversamento tratturale sul fiume, in coincidenza con l'area che doveva accogliere la Taverna di Ponterotto, passo obbligato per accedere al Tavoliere.

L'area di frammenti fittili e litici ne attesta la frequentazione sin dalle epoche più antiche, con continuità insediativa a partire dall'età arcaica fino a quella medievale. Tra i materiali si annoverano anche frammenti ascrivibili alla fase daunia, una villa di età romana sviluppatasi sino al periodo tardoantico. Dettagliata è la descrizione che ne fa Ettore Capecelatro nella sua "Reintegra dei Tratturi". In questo settore era collocato uno degli otto "passi", ovvero gli accessi obbligati vigilati dai "cavallari" addetti alla custodia, a cui vanno consegnate le "passate": quella di entrata, che indica il giorno di ingresso autorizzato, il numero di animali "professati" con il pascolo corrispondente, e quella di uscita, con l'attestazione dell'avvenuto pagamento della "fida".

7. *Area di frammenti fittili e resti murari della torre di Guardiola, Lucera, loc. La Guardiola - Tratturo Celano-Foggia*

Sull'omonima altura, a quota 223 m sul livello del mare, a circa 10 km a nord-ovest della cittadina di Lucera e compresa tra la fascia dei Monti Dauni settentrionali e il Castel Fiorentino in agro di Torremaggiore si ergono i ruderi di quello che era un antico insediamento compreso di torre: nel febbraio del 1304 Carlo II concede in feudo nobile al vescovo di Lucera il *palatium Guardiole*.

L'ampia località La Guardiola, nell'agro di Lucera (fig. 5), si caratterizza per diverse concentrazioni di materiale archeologico che ricoprono un arco lungo, dalla preistoria all'età medievale e post medievale. I rinvenimenti ci permettono di ricostruire per La Guardiola una lunga frequentazione, che ha visto il sito trasformarsi nei secoli e cambiare la propria funzione da edificio rurale a presidio per il controllo del territorio, a luogo di difesa costruito da Federico II per permettere agli abitatori della zona circostante di rifugiarvisi, a Masseria Regia. Il toponimo, di derivazione longobarda, conferma la funzione di presidio. A livello archeologico oggi è presente una costruzione a base rettangolare di 4,50 x 6 m con murature miste realizzate in pietre e mattoni, dello spessore pari a 1,10 m, con orientamento nord-est e sud-sudovest. A farci da guida nel tentativo di datazione è la ceramica: depurata e non depurata, ceramica dipinta a bande e ceramica sigillata africana. Sulla base di quest'ultima ipotizziamo per l'edificio una fase tardoantica. Dall'area in esame provengono anche una pietra lavica e una scoria di ferro [30].

[29] Per una recente lettura con bibliografia precedente: S. Evangelisti, *Le Iscrizioni*, in Marchi-Muntoni, *I Paesaggi raccontano* cit., 77.

[30] M.L. Marchi-G. Forte-A. Fiore-V. Petrella, *Nuovi dati dai Monti Dauni: il progetto ager*



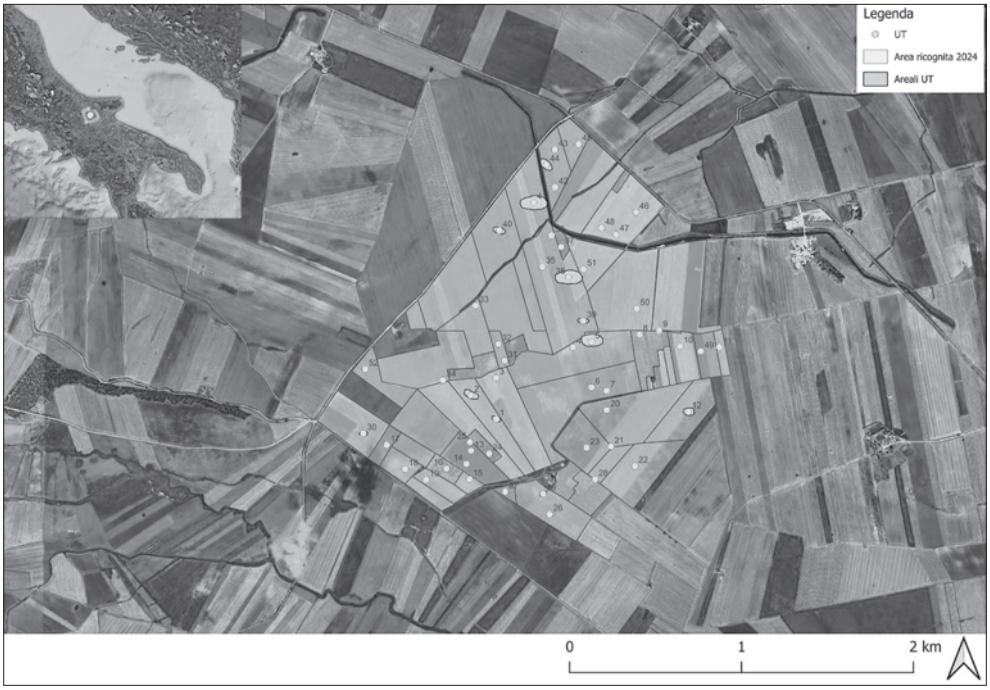
5. Stralcio dell'Atlante Geografico del Regno di Napoli (G.A. Rizzi Zannoni, Foglio11).

Luogo strategico, ha rivestito un ruolo importantissimo in relazione alla transumanza poiché sede di un'ampia locazione, La locazione di Guardiola, con locati provenienti soprattutto dal Molise.

8. *Area di frammenti litici, fittili e di materiale da costruzione di un vasto sito pluristratificato, Lucera, loc. Sterparo-Petrillo - Tratturo Celano-Foggia*

Nel settore a Nord-Ovest della città di Lucera, su un ampio pianoro dal profilo arrotondato e caratterizzato nella zona centrale da una sella (i margini laterali della collina digradano dolcemente in entrambi i lati), si estende la località Sterparo-Petrillo,

Lucerinus campagna di ricognizione topografica 2022, in A. Gravina, *Atti del 43° Convegno Nazionale sulla Preistoria, Protostoria, Storia della Daunia* (San Severo, 17-18 novembre 2022), San Severo 2023, 229 e 235.



6. Lucera, Località Steparo-Petrillo: localizzazione dei punti archeologici individuati.

un'area puntellata da diverse masserie di età storica, tra cui Mass. Sterparo, Mass. Ortenzio, Mass. Finamunno, La Marchesa e La Panetteria (fig. 6).

La presenza di una frequentazione in età preistorica su tutto il pianoro si traduce nelle immagini da fotointerpretazione, che restituiscono una chiara lettura di diversi *compounds*. L'indagine sul campo ha confermato tali evidenze attraverso il rinvenimento di frammenti ceramici e strumenti di industria litica, il cui spettro cronologico è riferibile a un arco compreso tra la fine del Neolitico antico e la prima età del Bronzo.

Per il periodo romano, la presenza nella parte centrale della località Sterparo-Petrillo pare concentrarsi un sistema di unità abitative e produttive probabilmente connesse tra loro, che occupano l'area proprio a partire dall'età repubblicana. Il passaggio della viabilità romana è attestato dalla presenza di un asse di collegamento tra *Acuca* e La Panetteria, asse che traeva origine da *Teati*; inoltre, in questo settore sono stati ricostruiti e riconosciuti assi centuriali. Il dato interessante che emerge è legato alla distribuzione delle ville o fattorie di maggiori dimensioni; esse sembrano essere allineate lungo un asse principale nord-ovest sud-est, che le mette in connessione e comunicazione tra loro.

Lo sfruttamento del territorio sembra intensificarsi in età imperiale, quando alcuni dei siti nati in età repubblicana si esauriscono, ma molti altri mostrano una continuità di vita, mentre nascono altri insediamenti minori che gravitano intorno a grandi nuclei, probabilmente produttivi.

9. *Area di frammenti fittili e resti architettonici di un vasto sito pluristratificato, Celenza Valfortore, Loc. La Valva - Tratturo Castel di Sangro-Lucera*

A quota 360 metri sul livello del mare, a circa 1 km dal fiume Fortore, si erge un pianoro abitato e difeso sin da fasi molto antiche, come documentano le evidenze archeologiche a partire dall'età preistorica e protostorica. La duratura frequentazione è dovuta alla eccezionale posizione, facilmente difendibile, poiché caratterizzata da pareti molto scoscese con la possibilità di controllo sulla viabilità, da quella preromana a quella tratturale.

Le evidenze archeologiche testimoniano una continuità insediativa stabile, con fasi diverse ma cronologicamente contigue, che si susseguono senza soluzione di continuità dall'Età del Ferro fino al periodo medievale. La scansione temporale indica la presenza di aree d'influenza sannita, e poi attestazioni ellenistiche, repubblicane, imperiali e tardoantiche. Sono presenti, infine, anche reperti ceramici riconducibili a brocchette altomedievali. Sono visibili setti murari la cui cronologia potrebbe risultare molto antica, su cui verosimilmente si sono appoggiati quelli più recenti. Si conservano resti di strutture murarie pertinenti all'insediamento medievale, una torre e una cresta muraria che definisce l'abside di un ambiente ecclesiastico [31].

10. *Ponte romano sull'Ofanto, Canosa di Puglia - Tratturo Foggia-Ofanto*

Il ponte romano sul fiume Ofanto, lungo la via Traiana, è localizzato a circa 3 km a nord-ovest di Canosa di Puglia, nei pressi della SP231. Dal ponte romano sull'Ofanto il Tratturo Foggia-Ofanto prosegue con il nome di Tratturello Via Traiana n. 94, che coincide con l'antico tracciato della Via Appia Traiana. Questo si estende attraverso le campagne del Nord Barese, fino a raggiungere le porte di Bari, nei pressi del Parco Naturale Regionale Lama Balice.

È stato un importante snodo viario a partire dall'età romana. Ampiamente documentato a livello grafico, sia nella tavola della *Locazione di Canosa* che in quella della *Locazione di Valle Candela*, il ponte consentiva l'attraversamento del fiume Ofanto. Attualmente si tratta di un ponte-viadotto a cinque arcate di diverse dimensioni, a schiena d'asino, e quattro grossi piloni a punta di lancia, con lunghe rampe alle estremità, costituito da blocchi di pietra squadrata sull'intero alzato, relative a un restauro settecentesco, mentre la fase romana si conserva solo al livello di fondazione. Il ponte fu costruito verosimilmente agli inizi del II d.C., contestualmente alla realizzazione della via Traiana, probabilmente sfruttando un impianto precedente, ascrivibile all'età repubblicana. Un primo rifacimento si ebbe in età severiana, ma risale al medioevo o alla prima età moderna un più importante intervento di restauro. Sotto il Regno Borbonico, a seguito del sisma verificatosi nel 1731, la struttura fu irrobustita mediante la realizzazione di contrafforti, fu allargata la carreggiata e

[31] M.L. Marchi-G.Forte-A. Frangiosa-M. La Trofa-G. Savino, *Ricerche nel territorio di Celenza Valfortore e Castelnuovo della Daunia: contributi allo studio dell'ager Lucerinus*, in A. Gravina, *Atti 40° Convegno Nazionale sulla Preistoria, Protostoria, Storia della Daunia* (San Severo, 15-17 novembre 2019), Foggia 2020, 287-302.

furono ampliati gli archi prospicienti la sponda orientale, evidentemente più soggetta a inondazioni. Nella prima metà del XX secolo fu allargato il tratto terminale ovest del ponte. Il ponte è costituito da cinque arcate a tutto sesto con luci differenziali e due passaggi laterali minori, realizzati in blocchetti di tufo; si sviluppa su una lunghezza di circa 160 m, con una carreggiata di larghezza variabile di circa 4-4,5 m. Le quattro possenti pile, foderate da conci squadrati, sono munite su entrambi i lati di rostri frangiacque con speroni triangolari e pigne piramidali, di diverse dimensioni. La platea di fondazione era probabilmente costituita con una struttura di pali di legno di quercia, riempita da conglomerato cementizio e poi rivestita con basoli in pietra calcarea. Dei contrafforti furono realizzati successivamente lungo i lati del ponte [32].

11. *Area frammenti fittili di una mansio/statio di età romana e taverna, Melfi, loc. Taverna Caduta - Tratturo Melfi-Castellaneta*

Sul pianoro antistante i ruderi di un edificio di sosta e riparo per i pastori transumanti, lungo il tratturo Melfi-Castellaneta, si registra una dispersione di materiale archeologico di epoca romana. Il toponimo "taverna" potrebbe essere indicativo di una funzione ricettiva già in età romana [33].

12. *Area frammenti fittili, litici e materiale da costruzione, Rapolla, loc. Toppo Daguzzo - Tratturo Melfi-Castellaneta*

La più antica frequentazione del Toppo risale all'Eneolitico iniziale (fine IV-inizio III millennio a.C.), quando la sommità dell'altura viene cinta da una fortificazione costituita da muro, fossato e palizzata. Durante il II millennio il sito si configura come un abitato sparso, esteso sulla cima e sui pendii della collina. Nel Bronzo finale e prima età del Ferro nuclei di capanne si alternano a gruppi di sepolture: i versanti sono occupati da un gran numero di ipogei, tombe a grotticella e a tumulo, mentre l'acropoli è interessata da strutture ipogee complesse, tombe monumentali, pozzi con offerte rituali, strutture collettive per l'immagazzinamento delle derrate alimentari. Degno di nota è l'ipogeo 3, per le sue caratteristiche strutturali, il rituale funerario e gli oggetti di corredo, alcuni dei quali, rari o importati, sembrano voler esprimere una netta distinzione del gruppo familiare inumato, appartenente all'aristocrazia guerriera, rispetto al resto della comunità.

13. *Area frammenti fittili, litici e materiale da costruzione, Rapolla, loc. Albero in Piano- Tratturo Melfi-Castellaneta*

Grande villa romana, probabilmente appartenuta alla *gens Seppia*, con una zona residenziale, provvista anche di ambienti termali, alla quale si affiancano diversi edifici di più modeste dimensioni, adibiti alle attività produttive e artigianali, come

[32] R. Giuliani-D. Leone, *Canosa di Puglia (Bari): Ponte sull'Ofanto*, «Taras» 21/1, 2001, 159-160. G. Volpe, S. Russo, *Città scomparse e siti archeologici nell'Atlante, Michele, Tratturi di Puglia*, Foggia 2015, 150-152.

[33] Marchi, *Appia Antica* cit.

testimoniato dalle grandi aree di dispersione di materiale di superficie individuate nella zona. Gli scavi effettuati da una missione inglese nel 1971 hanno messo in luce un primo saggio, con un ambiente definito "corridoio", costituito da due muri paralleli con intonaco dipinto. All'interno del vano si inserisce un ambiente quadrangolare più tardo, interpretato come torre di vedetta d'età altomedievale. Il secondo saggio ha evidenziato i resti di un ambiente in laterizio, pavimentato a mosaico con animali marini del II sec d.C., appartenente al *frigidarium* del settore termale della villa.

Dall'area proviene il famoso Sarcofago di Rapolla, monumento che si ricollega a una piccola necropoli legata al percorso della via Appia [34].

A. F., M. L.

Conclusioni

Uno degli aspetti che questo contributo ha voluto mettere maggiormente in luce è la continuità esistente tra la viabilità di epoca romana e i principali tratturi successivamente consolidatisi.

Le recenti indagini che hanno portato alla ricostruzione dei sistemi stradali antichi dell'Italia meridionale, in particolare la via Appia e la Traiana, hanno permesso di identificare percorsi con una storia assai lunga. È emerso anche in modo evidente che la rete stradale non era costituita esclusivamente dalle grandi direttrici consolari, ma da una fitta rete di strade, che solo per comodità definiamo minori – a volte legate alla rete centuriale delle colonie latine, come Lucera o Venosa –, e da sistemi tratturali che collegavano le aree interne con la costa.

La fitta distribuzione degli insediamenti lungo i percorsi viari ne documenta la funzionalità e, per tornare ai percorsi tratturali, alcune tipologie architettoniche e funzionali scandiscono gli itinerari nel corso dei secoli.

Senza dubbio nel mondo pastorale la devozione ha un ruolo importante, le vie erbose erano puntellate da santuari, templi ed edifici di culto. La presenza di *ex-voto* lasciati dai pastori transumanti ne rappresenta la testimonianza più evidente. Proprio attraverso questi oggetti l'archeologia riesce a ricostruire tratti di percorsi e aree destinate al culto [35]; tra i documenti più significativi, le statuine di Ercole – divinità agro pastorale – legate a un culto fortemente radicato nelle popolazioni Sannite, scelto

[34] M. Ragozzino-A. Anguissola-E.R. Lapadula, *Capolavori in Rilievo. I sarcofagi di Atella e Rapolla*, Napoli 2022.

[35] Il rinvenimento delle tante statuine di Eracle presso Carlantino, sulle propaggini più settentrionali dei Monti Dauni – lungo la riva destra del corso del medio Fortore, in un contesto archeologico riferibile alla presenza di una stipe votiva –, rappresenta la testimonianza vivida della connessione stretta tra piste tratturali e luoghi sacri. Essa trova ulteriore conferma nel rinvenimento, oltre che di due bronzetti, di un frammento marmoreo riferibile a un altare e in materiali assimilabili a *ex voto*: due testine figurate in bronzo e una figura in peltro, un anello con castone, un frammento di lucerna e due spilloni. Inoltre, nella medesima area la presenza del toponimo Serra Fullona evoca la presenza di una fullonica. Il sostrato etnico di chiara matrice sannita, la presenza di abbondante acqua e di un ponte-guado, il passaggio del tratturo Castel di Sangro-Lucera a pochissima distanza sono tutti importanti elementi che definiscono la centralità di questo luogo.



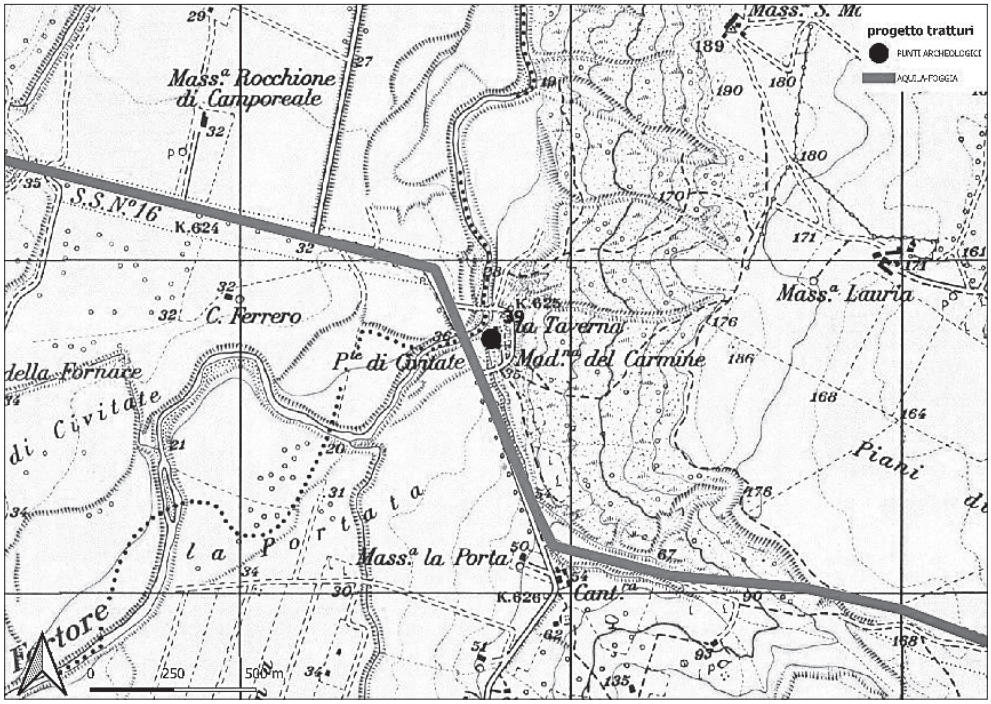
7. La via Litoranea presso la Taverna di Civitate.

come protettore delle greggi, dei pastori e dei marinai, a cui assicurava un 'viaggio sicuro'. Con la diffusione del cristianesimo si 'trasformerà' nell'Arcangelo Michele. La sovrapposizione di Michele ai culti pagani sarà quindi estremamente semplice, così come i tratturi si legheranno ad una Transumanza Sacra, che dalla tutela di Ercole passa a quella di San Michele [36].

Numerosi sono i santuari individuati in prossimità dei tratturi, da Ercole Curino di Sulmona, al più noto santuario di Pietrabbondante lungo il tratturo Celano Foggia o quello di Campochiaro, centro politico ed amministrativo dei Sanniti Pentri.

Uno dei percorsi più significativi è senza dubbio la via Litoranea, strada romana ricalcata dal tratturo L'Aquila-Foggia e ricordata nell'*Itinerarium Antonini*, ma le presenze archeologiche ne attestano l'uso come itinerario già dalla preistoria (fig. 7). È nel tratto in prossimità di *Teanum Apulum* (odierna San Paolo di Civitate) che la documentazione è più suggestiva e trapela la funzione del percorso tratturale, ma

[36] I Tratturi, oltre che destinati al passaggio di armenti, vie di traffici commerciali, divennero percorsi di pellegrinaggio. E così come era accaduto in età preromana, i pellegrinaggi prevedevano un interscambio non solo religioso ma culturale e sociale, perché si faceva in modo che le usanze, le credenze e i prodotti commerciali si scambiassero tra le diverse comunità.



8. La Via Litoranea, ipotesi del percorso nel tratto pugliese.

anche come veicolo di scambi culturali. La via Litoranea attraversava l'abitato daunio di *Teate* e rappresentava per la città un asse fondamentale di comunicazione e sviluppo urbano, ricalcato dal tracciato del Regio Tratturo. Questo percorso, attivo sin dalla preistoria, costituiva il nodo stradale principale della Daunia settentrionale e, non a caso, lungo il suo itinerario si attestavano numerosi santuari. Tali luoghi di culto, alcuni riconducibili alla venerazione di Ercole, si distinguevano per la presenza di elementi caratteristici della cultura etrusco-laziale e campana, testimonianza del crocevia culturale in cui la regione si inseriva. Significativo in questo contesto è il c.d. santuario del Regio Tratturo (n. 1), oggetto di scavi condotti da Marina Mazzei, che emerge come uno dei rari esempi di edificio di culto dotato di una certa rilevanza architettonica per la Daunia settentrionale. La monumentalità e la funzione religiosa di tali strutture confermavano il ruolo centrale della via Litoranea non solo come arteria di transito, ma anche come catalizzatore di aggregazione sociale e religiosa. Una più recente documentazione di continuità di frequentazione transumante è data dalla iscrizione inserita nella facciata della Taverna di Civitate, luogo di sosta lungo il Regio tratturo, sulla destra del fiume Fortore, nell'area dove si conserva la memoria dell'insediamento di Civitate, eredità medievale della romana *Teanum Apulum* (fig. 8). La Taverna fu fatta costruire da Alfonso e poi trasformata in Posta. L'iscrizione murata reca la data del 1731 e riporta le tariffe per l'attraversamento

fluviale. Accanto alla Taverna, il punto di sosta sul tratturo offre anche luoghi di culto e di preghiera, in particolare, la chiesetta della Madonna del Carmine.

Dal punto di vista topografico, la via Litoranea corrispondeva probabilmente alla via *Superi maris* citata da Livio [37], che indicava i possibili percorsi per raggiungere Lucera. Tale strada, provenendo da Termoli sul fiume Biferno, attraversava località strategiche come Larino, *Teanum Apulum*, *Ergitium*, *Sipontum*, *Salapia*, proseguendo fino a *Salinae* e *Barduli*. Questo itinerario collegava tra loro i principali insediamenti della Daunia, offrendo continuità tra le aree urbane e i luoghi di culto e confermando il ruolo della viabilità antica come elemento ordinatore del paesaggio e dell'organizzazione sociale.

Nella Daunia settentrionale, il Tratturo Celano-Foggia rappresenta un elemento fondamentale della rete viaria storica del territorio. Nel suo tratto pugliese, attraversa i territori di Casalvecchio di Puglia, Casalnuovo Monterotaro, Castelnuovo della Daunia, Torremaggiore, Lucera e Foggia.

L'ingresso in Puglia avviene attraverso l'attraversamento del fiume Fortore, che fin dall'antichità segnava il confine settentrionale della Daunia e che oggi delimita la linea di confine tra Molise e Puglia. In questo punto, la presenza di un ponte è suggerita dal toponimo "Ponterotto" e alcune fonti cartografiche ne attestano l'esistenza, in corrispondenza della taverna. Le ricognizioni archeologiche nella zona hanno individuato un'area con frammenti fittili e litici, testimoniando una frequentazione che va dalla preistoria fino all'epoca medievale (n. 6). La presenza di una villa romana nell'area conferma l'importanza strategica del sito fin dall'età imperiale, trattandosi di un punto di passaggio obbligato per accedere al Tavoliere.

La continuità della funzione tratturale di questo percorso è attestata dall'iscrizione rinvenuta a Casalvecchio di Puglia che menziona *Callitanus*, verosimilmente un pastore transumante. Come si è osservato, la moglie, portatrice di un cognome di origine greca, non era la madre naturale del bambino ricordato nell'epigrafe, ma presumibilmente la sua tutrice, a cui era stato affidato, forse proprio per introdurlo alla vita pastorale. Il documento è databile alla seconda metà del I secolo-inizio del II secolo d.C. (n. 5).

Lungo un rilevante asse viario di epoca romana, probabilmente proveniente da *Teanum* e diretto verso Lucera passando per *Acuca* – tracciato oggi in parte ricalcato dal Regio Tratturo – si colloca il sito noto come *La Guardiola* (n. 7). Questo luogo è attestato anche nelle mappe della Dogana delle Pecore, che ne documentano la presenza e l'importanza strategica.

Nella Località Sterparo-Petrillo, in comune di Lucera (n. 8), a nord dell'asse stradale si evidenzia una serie di insediamenti che permettono di documentare una frequentazione dell'area e quindi del percorso stradale dalla preistoria fino all'età moderna, con una continuità veramente stupefacente. Nell'area, dove attraverso la fotointerpretazione sono state riconosciute e ricostruite tracce di assi centuriali, a conferma della razionalizzazione agraria e del controllo territoriale in età romana, si

[37] Liv. 9,2,6.

concentra un sistema di unità abitative e produttive, probabilmente connesse tra loro, che occupano l'area a partire dall'età repubblicana.

I rinvenimenti archeologici consentono di ricostruire una lunga frequentazione del settore, che nel corso dei secoli ha subito trasformazioni significative: da edifici rurali, si è progressivamente evoluto in presidio di controllo del territorio e, successivamente, in struttura difensiva.

Fu proprio Federico II a dotare *La Guardiola* di un sistema difensivo funzionale, destinato a offrire rifugio agli abitanti della zona circostante, trasformando il sito in una *Masseria Regia*, con funzioni sia civili che militari. Il toponimo *Guardiola*, di origine longobarda, conferma la vocazione del luogo come punto di osservazione e controllo. Nel febbraio del 1304, Carlo II d'Angiò concesse in feudo nobile al vescovo di Lucera il *palatium Guardiole*, confermando così l'importanza del sito anche in età angioina, non solo dal punto di vista strategico ma anche politico ed ecclesiastico.

Sulla continuità dei percorsi antichi con le vie di transumanza non possiamo non ricordare la via Appia. L'ipotesi di una continuità del Regio Tratturo con la via consolare [38] sembra condivisibile e confermata da numerose evidenze archeologiche, riferibili a piccoli edifici rurali, localizzati lungo i margini o nelle immediate vicinanze dell'asse stradale, del quale resta forse una traccia di glareata sul colle Montanaro; da qui la via raggiunge la chiesetta rurale dedicata alla Madonna di Macera, probabile punto di riferimento e sosta per le greggi transumanti. La strada oggi si presenta rettilinea e in alcuni periodi dell'anno non è improbabile imbattersi nelle greggi. Lungo di essa si intercetta l'edificio, ormai diruto, noto come "Taverna caduta" (n. 10), probabilmente stazione di posta della dogana delle Pecore; a tal proposito, sulla probabilità di una continuità funzionale, già Lugli [39] aveva ipotizzato che le località recanti il toponimo "taverna" potessero aver avuto una funzione di sosta e accoglienza già in età romana, recuperata nel sistema delle infrastrutture tratturali. A conferma di ciò, in prossimità del rudere è presente un'ampia area di dispersione di materiali, che documenta una struttura di età romana [40].

Dopo aver costeggiato la taverna caduta la strada antica piegava verso sud, distaccandosi dal Regio Tratturo e dirigendosi verso la zona di Albero in Piano (n. 11), dove è visibile un lungo rettilineo acciottolato agevolmente percorribile per un lungo tratto, affiancato da aree di dispersione di materiale e presenze di materiale fittile, che sembrano far presupporre l'esistenza di edifici, fattorie e ville, di età romana.

La continuità di vita in questo tratto è saldamente confermata dalla pista preistorica affiancata al sito di Toppo d'Aguzzo (n. 12), che sarà ricalcata dalla via Appia per continuare con il tratturo Melfi-Castellaneta.

[38] G. Ferlazzo, *Le fonti cartografiche per il percorso della via Appia a Melfi*, in M.L. Marchi, *Via Appia.* Regina Viarum*. Ricerche Contesti Valorizzazione*. Atti del Convegno (Melfi-Venosa, 3-4 maggio 2017), Venosa 2019, 11-22.

[39] G. Lugli, *Osservazioni sulle stazioni della via Appia da Roma ad Otranto*, in G. Moro, *Beiträge zur älteren europäischen Kulturgeschichte*. *Festschrift für Rudolf Egger*, Klagenfur1952, 279.

[40] Marchi, *La via Appia dal* Pons Aufidi *a Venusia* cit., 162.

Gli insediamenti qui proposti costituiscono un campione rappresentativo del repertorio censito e si configurano come punto di avvio per ulteriori indagini, finalizzate a una comprensione sempre più articolata di un fenomeno storico complesso e stratificato, fondamentale per la definizione dell'identità dei territori attraversati per secoli dal transito di uomini e greggi.

Abstract

This paper aims to investigate, from an archaeological perspective, one of the most resilient and long-lasting phenomena recorded in history: transhumance. Specifically, it examines the seasonal movement from the uplands of the central Apennines – corresponding to the mountainous areas of present-day Abruzzo and Molise – at the onset of the winter season, towards the vast plains of the Tavoliere*, central Apulia, and Basilicata. For millennia, transhumance represented one of the most widespread socio-economic practices, capable of shaping not only local economies but also multiple cultural aspects across diverse geographical districts. Through the analysis of archaeological evidence, this study seeks to trace a connecting thread between continuity and discontinuity, from road networks to* tratturi*, spanning from prehistory to the present day*.

Key-words: *Pastoral landscapes*, *Transhumance*, *Ancient road networks*, tratturi, *Archaeological evidence for productive activities*.

e-mail: marialuisa.marchi@unifg.it; a.frangiosa@yahoo.com; magda0@hotmail.it

Invigilata Lucernis
47, 2025, 205-216

Raúl GONZÁLEZ SALINERO
(Madrid)

La transumanza nel regno visigotico: strade condivise

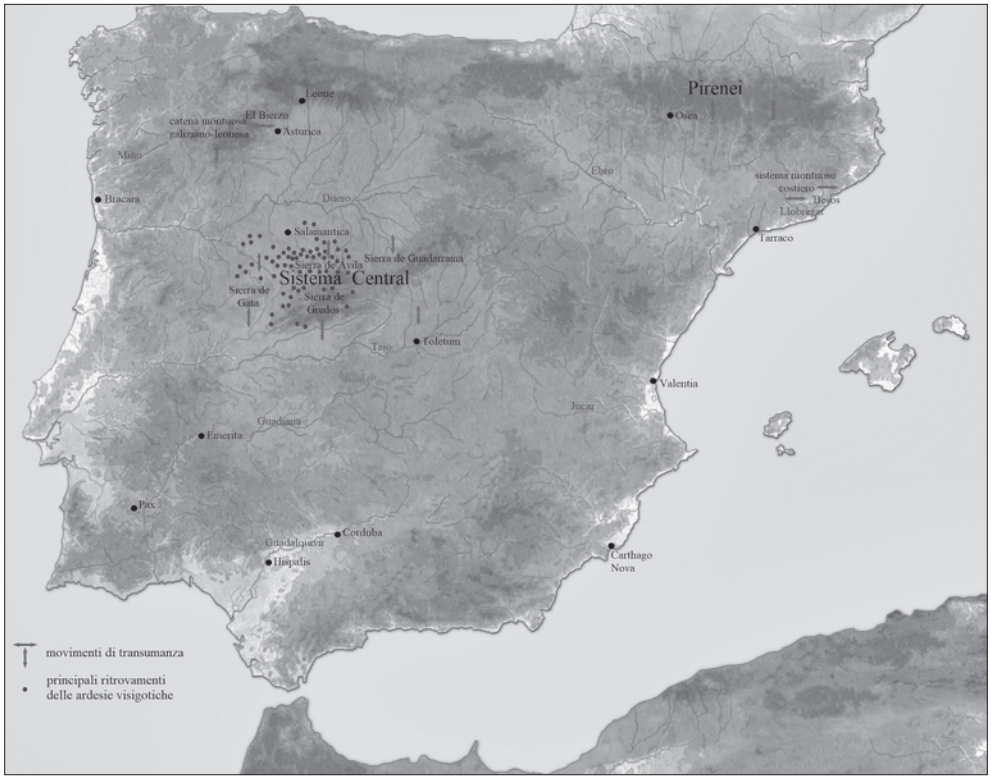
Come in Italia e in altre regioni mediterranee, il fenomeno della transumanza nella Penisola Iberica risale all'epoca protostorica. A causa delle condizioni climatiche estreme causate dai cambiamenti stagionali e dai forti contrasti orografici, lo sfruttamento del bestiame – soprattutto ovino – richiedeva che si spostasse dalle pianure secche ai verdi pascoli di montagna in estate e viceversa in inverno [1].

È stato documentato che, fin dall'epoca preromana, i pastori della Penisola Iberica centrale attuavano la migrazione delle loro greggi alla ricerca dei pascoli migliori, utilizzando i sentieri ancestrali che, dalle terre pianeggianti – sia nel sottopiano settentrionale che in quello meridionale – conducevano ai passi alpini delle diverse sierre che formavano l'estesa catena montuosa del Sistema Centrale (Sierra de Gata, Sierra de Gredos, Sierra de Guadarrama...) (fig. 1) [2]. Nel pieno periodo visigotico (secc. VI-VII), la transumanza in questa vasta area geografica è stata attestata non solo da documenti scritti [3], ma anche da studi scientifici paleobotanici. I depositi sedimentari nelle torbiere consentono di analizzare *in situ* i pollini e le spore della vegetazione dell'ambiente naturale. Sono registrazioni paleoambientali

[1] L.A. López Sáez-L. López Merino-Fr. Alba Sánchez-S. Pérez Díaz, *Contribución paleoambiental al estudio de la trashumancia en el sector abulense de la Sierra de Gredos*, «Hispania» 69 (231), 2009, 11.

[2] Vd. J. Klein, *La Mesta. Estudio de la historia económica española, 1273-1836* (trad. C. Muñoz), Madrid 1985, 21 e 29 (orig. *The Mesta. A Study in Spanish Economic History, 1273-1836*, Cambridge, Mass. 1920, 7 e 15); M. Salinas de Frías, *En torno a viejas cuestiones: guerra y trashumancia en la Hispania prerromana*, in *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana*, eds. Fr. Villar Liébana-Fr. Beltrán Lloris, Salamanca 1997, 281-294; E. Sánchez Moreno, *De ganados, movimientos y contactos. Revisando la cuestión trashumante en la protohistoria hispana: la meseta occidental*, «St. Hist. Hist. Antigua» 16, 1998, 56-63; Gómez-Pantoja, Pastio agrestis. *Pastoralismo en Hispania romana*, in *Los rebaños de Gerión. Pastores y trashumancia en Iberia antigua y medieval*, ed. J. Gómez-Pantoja, Madrid 2001, 177-213; Gómez-Pantoja, Pecora consectari: *Transhumance in Roman Spain*, in Pecus. *Man and Animal in Antiquity*, ed. B. Santillo Frizell, Roma 2004, 94-102; M.M. Gil Camarón, *Helmántica en las rutas de comunicación peninsulares durante época prerromana*, «Salamanca. Rev. de Estud.» 53, 2006, 16-19 e 30. Per il periodo visigotico, vd. J. Orlandis, *Historia del reino visigodo español. Los acontecimientos, las instituciones, la sociedad, los protagonistas*, Madrid 2011[3] (orig. 2003), 240-241.

[3] I. Martín Viso, *Poblamiento y estructuras sociales en el norte de la península ibérica (siglos VI-XIII)*, Salamanca 2000, 170.



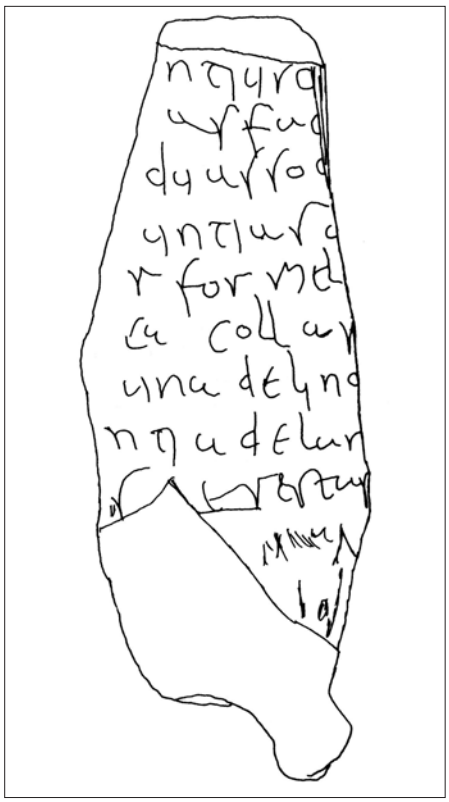
1. Transumanza nella *Hispania* visigotica.

di eccezionale valore, che consentono una ricostruzione affidabile della storia della vegetazione derivata dalle pratiche socioeconomiche sviluppate nell'area nel corso del tempo. Nelle torbiere, la sedimentazione avviene in modo continuo, senza interruzioni, motivo per cui la ricostruzione paleoambientale è completa da un punto di vista cronologico e culturale [4]. Ad esempio, sappiamo che nei passi montani della Sierra de Gredos i movimenti periodici di bestiame tra gli altipiani e le valli ("agosteri" e "invernaderi") seguivano percorsi di transumanza a breve distanza o verticali ("trasterminanza") durante il periodo visigotico [5]. I depositi idro-turbati della Sierra de Ávila (ai piedi della Sierra de Gredos) hanno rivelato la progressiva importanza di elementi erbacei e antropici che indicano un'aumentata attività di transumanza del bestiame diversi secoli prima della comparsa della Mesta, risalente al periodo visigotico [6]. Sulle pendici meridionali del Sistema Centrale nello stesso periodo sorsero

[4] López Sáez *et al.*, *Contribución paleoambiental* cit., 12.

[5] *Ibidem*, 22-23 e 36-37. Vd. I. Grau Sologestoa, *El registro faunístico de los asentamientos rurales altomedievales*, in *El poblamiento rural de época visigoda en Hispania: arqueología del campesinado en el interior peninsular*, ed. J.A. Quirós Castillo, Bilbao 2013, 344.

[6] B. Hernández Beloqui-Fr. Burjachs i Casas-M.ªJ. Iriarte Chiapusso, *Antropización en el paisaje vegetal de época visigoda en el centro peninsular a través del registro paleopalinológico*, in Quirós



[---]untius o[---]
[---]as fac[---]
[---] duas soc[cos?---]
[---] untias [---]
[---]r formel[la---]
[---]cia +[.]+ collar[e?---]
[---] una de lino [---]
[---u]ntia de lan[a---]
[---]+s[---]+e restas [---]
[---]++++[---]
[---]+++[---]
- - - - - -

«[---]ntius o[---], [due asciugamani?], [---] due, zoccoli, [N] oncie, [--]r, [una] casseruola, [---], colletto [---], una oncia di lana, [---] cordoni [---]».

2. Ardesia nº 50 (Diego Álvaro, prov. Ávila). Fonte: Velázquez Soriano, *Las pizarras visigodas. Edición* cit., 232.

alcuni monasteri, come Santa María de Melque (provincia di Toledo), legati allo sfruttamento dell'allevamento transumante, «che divenne, per tutto il VII secolo, una delle fonti di finanziamento che spiega il successo ottenuto dalle élite del regno visigotico» [7]. Ad esempio, l'ardesia visigotica numero 50 (fig. 2) testimonia che la lana, in particolare, era un prodotto fondamentale nell'economia dei territori intorno al Sistema Centrale [8]. Infatti, una legge di Ervigio menziona specificamente la

Castillo, *El poblamiento rural de época* cit., 351 e 354. Sulla transumanza a Salamanca e Ávila (cioè a nord del Sistema Centrale) nel periodo visigotico, vd. E. Ariño Gil-J. Rodríguez Hernández, *De Roma al Medievo. Estructuras de hábitat y evolución del paisaje vegetal en el territorio de Salamanca*, «Zephyrus» 55, 2002, 283-309; A. Blasco González-J.A. López Sáez-L. López Merino, *Ocupaciones y uso del territorio en el sector centro-meridional de la cuenca del Duero entre la Antigüedad y la Alta Edad Media, siglos I-XI d.C.*, «Arch. Esp. de Arqueol.» 82, 2009, 275-300; I. Martín Viso, *Un mundo en transformación: los espacios rurales en la Hispania post-romana (siglos V-VII)*, in *Visigodos y omeyas: el territorio*, eds. L. Caballero Zoreda-P. Mateos Cruz-T. Cordero Ruiz, Mérida 2012, 52.

[7] R. Barroso Cabrera-J. Carrobles Santos-J. Morín de Pablos, *La articulación del territorio toledano entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (siglos IV al VIII d. C.)*, in Caballero Zoreda-Mateos Cruz-Cordero Ruiz, *Visigodos y omeyas* cit., 297.

[8] I. Velázquez Soriano, *Las pizarras visigodas. Edición crítica y estudio* ("Antigüedad y Cristianismo", VI), Murcia 1989, 232-233 e Ead., *Las pizarras visigodas. Entre el latín y su disgregación. La lengua*

lavorazione della lana (*lanificia*) tra i compiti che non dovevano essere svolti di domenica, segno che questo prodotto derivato dalle abbondanti greggi di pecore transumanti era molto comune nel mondo visigotico [9].

Studi simili sono stati condotti nel nord-est della penisola. Secondo le precise analisi palinologiche effettuate nelle pianure costiere collegate alle aree montuose della costa catalana, i cambiamenti geomorfologici prodotti durante il VI-VII secolo nella distribuzione degli insediamenti rurali e nell'organizzazione dello spazio sono stati correlati all'intenso sviluppo dell'attività del bestiame transumante alla ricerca di pascoli igrofili [10]. Lo stesso fenomeno è stato rilevato sia nelle valli interne di sierra sia nei passi montani che attraversavano le creste tra i versanti dei corsi d'acqua a lunga distanza (fiumi Besós e Llobregat). Le deforestazioni che si verificano nello stesso periodo nei Pirenei è la prova dell'aumento dell'allevamento estensivo [11]. È interessante notare che in alcuni luoghi specifici, sia nei Pre-Pirenei che nel sistema montuoso pre-costiero e costiero del nord-est della penisola, ci sono prove di occupazione temporanea in rifugi naturali e grotte legate a determinati movimenti umani all'interno del territorio. Non è un caso che questi luoghi, che hanno restituito materiali ceramici datati tra il V e il VI secolo, fossero utilizzati come rifugi dai pastori che conducevano le loro greggi attraverso i passi montani più adatti (fig. 1). Secondo Josep M. Gurt e Josep M.ª Palet, «esiste senza dubbio una chiara relazione tra la transumanza e l'occupazione delle grotte come *habitat* temporaneo. La ceramica trovata in esse ne sarebbe una testimonianza e allo stesso tempo sarebbe un riflesso della loro commercializzazione – molto puntuale – approfittando del flusso delle mandrie» [12].

La conferma del fenomeno della transumanza nei Pirenei è stata corroborata anche dalla donazione e dal testamento che il diacono – poi nominato vescovo – Vincenzo di Huesca redasse nella seconda metà del VI secolo a favore del monastero di San Martino di Asán [13]. Tra le numerose proprietà donate dall'autore di questi

hablada en Hispania, siglos VI-VIII, Salamanca 2004, 279-280. Vd. pure L.A. García Moreno, *El paisaje rural y algunos problemas ganaderos en España durante la Antigüedad tardía (s. V-VII)*, in *Estudios en homenaje a don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, ed. C. Sánchez-Albornoz, I, Buenos Aires 1983, 410.

[9] *Leg. Visig*. 12,3,6 (ed. K. Zeumer, *Leges Visigothorum*, in *MGH. Legum sectio I. Leges nationum Germanicarum*, I Hannoverae-Lipsiae 1902). Vd. P.D. King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo* (trad. M. Rodríguez Alonso), Madrid 1981, 242 (orig. *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge 1972, 216).

[10] Vd. J.M. Gurt i Esparraguera-J.M.ª Palet i Martínez, *Pervivencias y cambios estructurales durante la Antigüedad tardía en el Nordeste de la Península Ibérica*, in *Visigoti e longobardi*, ed. J. Arce-P. Delogu, Firenze 2001, 16-19 e 24-27. Secondo questi autori, «i nuovi percorsi sono stati interpretati come piste per il bestiame per lo spostamento delle mandrie dalle pianure deltizie alle aree di pascolo più interne, nella Sierra Litoral o nelle pianure della Depressione Prelitorale» (Gurt i Esparraguera-Palet i Mertínez, *Pervivencias y cambios* cit., 17).

[11] Gurt i Esparraguera-Palet i Martínez, *Pervivencias y cambios* cit., 18-19.

[12] *Ibidem*, 27.

[13] Vd. P.C. Díaz, *La estructura de la propiedad en la España tardoantigua: el ejemplo del monasterio de Asán*, «Stud. Zamoren. Histor.» 6, 1985, 347-362; P.C. Díaz, *El testamento de Vicente: propietarios y dependientes en la Hispania del siglo VI*, in «Romanización» y «Reconquista» en la Península Ibérica: nuevas perspectivas, eds. J.Mª. Hidalgo-D. Pérez -J.R. Gervás, Salamanca 1998, 257-270; M.E. Ortuño

documenti ci sono diverse *estivae* o *estivolae* (pascoli estivi di alta montagna) situate nella regione pirenaica di Huesca, nell'attuale Boltaña (*in terra boletana*) [14]. Pertanto, sembra ragionevole supporre che la transumanza a breve distanza – con mandrie (*greges*) di pecore, mucche e giumente – predominasse in quest'area. Gli animali sono menzionati nel documento di donazione come parte delle proprietà appartenenti al donatore (*que ad meum dominium pertinent*) [15].

Grazie alla legislazione contenuta nel *Liber Iudiciorum* possiamo riscontrare che la transumanza dovesse occupare un posto di rilievo nelle attività agricole svolte nel regno visigotico. Infatti, la circolazione del bestiame era protetta dalla legge a determinate condizioni [16]. A tal fine, era essenziale preservare il diritto di passaggio sulle strade pubbliche, su cui viaggiavano sia le persone che gli animali [17]. La legge vietava di recintare le strade pubbliche con steccati, la cui distruzione non comportava alcuna sanzione legale [18].

Anche se è vero che, secondo una *lex antiqua* dell'epoca di Leovigildo, era vietato, con pene severe – sempre distinguendo tra *personae maiores* e *inferiores* – spostare le pecore nei prati protetti da palizzate prima che l'erba fosse tagliata [19], le autorità visigotiche cercarono sempre di avvantaggiare i pastori che periodicamente conducevano le loro greggi dalle pianure ai pascoli estivi delle montagne e viceversa [20]. Altre due leggi *antiquae* dello stesso periodo presuppongono l'esistenza di itinerari o sentieri – "cañadas" nella terminologia medievale successiva [21] – che

Pérez, *Un documento jurídico visigótico: el Testamento de Vicente, obispo de Huesca*, in *IV Congreso iberoamericano de Derecho Romano*, ed. L. Rodríguez Ennes, Vigo 1999, 151-167.

[14] Vicenzo di Huesca, *Donatio*, fol. 1, col. 1, 30-33. Vd. García Moreno, *El paisaje rural* cit., 405 e 407; Gómez-Pantoja, Pastio agrestis cit., 197.

[15] Vicenzo di Huesca, *Donatio*, fol. 1, col. 1, 35-36. Vd. U. Roth, *Slavery and the Church in Visigothic Spain: The Donation and Will of Vincent of Huesca*, «AntTard» 24, 2016, 435.

[16] Sánchez Moreno, *De ganados, movimientos y contactos* cit., 61, n. 29; Grau Sologestoa, *El registro faunístico* cit., 344.

[17] Klein, *La Mesta* cit., 32 (*The Mesta* cit., 18).

[18] *Leg. Visig.* 8,4,24: *De damnis iter publicum concludentium. Si iter publicum clausum sit, rumpenti sepem aut vallum nulla calumnia moveatur. Ille vero, qui viam clauserat, que consueverat frequentari, si servus est, a iudice perducatur ad sepem et* C *flagella suscipiat et per districtionem iudicis priorem viam aperire cogatur, etiam si messes ibidem esse videantur. Si vero id fuerit a potentiore conmissum, exigantur ei solidi* XX. *Relique autem persone talia conmittentes decenos solidos exolvere conpellantur; ita ut homnis huius rei conpositio fisci viribus inferatur.* Vd. Gómez-Pantoja, Pastio agrestis cit., 196-197.

[19] *Leg. Visig.* 8,3,12: *Si pratum defensum a pecoribus naufragetur. Qui in pratum eo tempore, quo defenditur, pecora miserit, ut postmodum ad secandum non possit erba succrescere: si servus est qui hoc fecerit,* XL *hictus accipiat flagellorum, et fenum reddatur a domino eius, quantum fuerit estimatum; si liber et inferioris loci persona sit, per duo capita tremissem unum reddat, et fenum nihilhominus iuxta estimatione ei, qui damnum pertulit, redditurus; si maior vero persona sit, per duo capita unum solidum reddat et fenum habita estimatione restituat*. Vd. García Moreno, *El paisaje rural* cit., 410 e 426.

[20] Klein, *La Mesta* cit., 309 (*The Mesta* cit., 301); King, *Derecho y sociedad* cit., 226 (*Law and Society* cit., 200-201).

[21] L'origine documentata della parola "cañada" risale al sec. XI ed è definita come «una strada per il bestiame transumante che doveva essere larga novanta canne» (M. Alonso, *Diccionario medieval español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*, I, Salamanca 1986, 611). Secondo Isidoro di Siviglia (*orig*. 15,16,10), che recepisce in merito una tradizione lessicografica ben

venivano regolarmente utilizzati dal bestiame transumante [22]. La prima proibiva di collocare trappole o lacci per la caccia agli animali selvatici accanto ai sentieri lungo i quali passavano le greggi di pecore (*pecora*) e stabiliva persino alcune circostanze a favore del pastore nel caso in cui le sue greggi avessero subito danni da trappole al di fuori di questi sentieri [23]. La seconda considera la possibilità di convertire in terreni agricoli le sponde dove sia le persone che le greggi di pecore erano solite guadare i fiumi, a condizione che fossero debitamente protetti da siepi o recinzioni per prevenire eventuali danni causati dalle greggi durante il passaggio in questi luoghi:

> Chi coltiva vicino al passaggio di un fiume deve circondare il suo campo con una recinzione. Chi coltiva un campo o un argine dove c'è il passaggio di un fiume, o chiude il luogo dove passano gli animali e magari vi coltiva, si affretti anche a fare una recinzione intorno. Se non lo fa e subisce un danno a causa di questo rischio della sua negligenza, non riceverà alcun risarcimento da nessuno, perché non è giusto che la sua negligenza provochi un danno a un altro [24].

Ai pastori transumanti era consentito l'accesso illimitato per le loro mandrie ai terreni incolti, ai pascoli naturali (*pascua*) e ai *campi* aperti (*campi vacantes*), così come alle foreste comunali [25]. Il loro bestiame non poteva essere espulso da questi *prata*, anche se erano recintati o circondati da un fossato, né poteva essere requisito. Coloro che non rispettavano questa regola ricevevano sanzioni diverse a seconda del loro *status* sociale:

più antica, gli stretti sentieri nelle montagne lungo i quali si muoveva il bestiame erano chiamati *calles*: *Callis est iter pecudum inter montes angustum et tritum, a callo pedum vocatum, sive callo pecudum praeduratum*.

[22] García Moreno, *El paisaje rural* cit., 411-412. Secondo Álvaro D'Ors (*El código de Eurico. Edición, palingenesia,* índices, Madrid 1960, 170-172), pur risalendo all'epoca di Leovigildo, queste tre leggi avevano origine nelle fonti del diritto romano post-classico.

[23] *Leg. Visig*. 8,4,23: *Ut, qui laqueos feris ponit, et loca discernat, in quibus ponat, et vicinos admoneat. Si quis in terris suis foveas fecerit, ut feras in eisdem foveis conprehendat, aut laqueos vel arcos protenderit seu ballistas in locis secretis vel desertis, ubi via nulla est, que non consueverat frequentari, nec ubi pecodum possit esse accessus; si alicuius animal per hanc occasionem, que ad feras adparatur, extinguatur aut occidatur, pecus, quod periit, incautus venator exolvat; quia quadrupes sibi ea cabere non potuit. Homines vero proximos vel vicinos venator ante conmoneat; et si post monitionem quisquam hec incautus inruerit, nihil ex hoc calumnie venatori oportet opponi, quia se ille periculo, qui conmonitionem audire neclexit, obiecit. Si quis vero de locis longinquioribus veniens, qui non fuerat ante conmonitus, ignorans inciderit et fuerit debilitatus aut mortuus, is, qui feris insidias vel laqueos preparavit, tertiam partem conpositionis exolvat, que fuerat hactenus debilitatis hominibus vel occisis in legibus conprehensa, quia in itinere hominum hoc periculum nescientibus apparare non debuit*. Vd. D'Ors, *El código de Eurico* cit., 171.

[24] *Leg. Visig*. 8,4,28: *Ut, qui in transitu fluminis culturam facit, laborem sepe circumdet. Qui in eo loco, ubi transitus fluminis est, culturam fecerit vel preruptum ripe, aut ubi pecora transeunt, potuerit excludere et fecerit fortasse culturas, sepem etiam facere non moretur. Quod si non fecerit, et aliquid damni fuerit per hanc neclegentie sue inutilitatem perpessus, nihil conpositionis ab aliquo accipiat, quia neclegentiam illius ad alterius damnum redundare non convenit*. Vd. D'Ors, *El código de Eurico* cit., 172.

[25] Velázquez Soriano, *Las pizarras visigodas. Entre el latín y su disgregación* cit., 90.

> Se gli animali di chi è in viaggio vengono cacciati da campi non occupati. Se qualcuno prende dai pascoli dei campi aperti e non occupati, anche se sono circondati da un fossato, i cavalli, i buoi o gli animali di qualsiasi tipo di chi è in cammino con l'intenzione di confinarli nella sua casa, sia obbligato a pagare un tremisse per ogni due capi di bestiame; ma se li scaccia solo perché non pascolino, colui che ha ricevuto l'oltraggio riceva un tremisse per ogni quattro capi di bestiame. E se quanto sopra viene commesso da un servo, all'insaputa del suo padrone, sia fustigato con cento frustate dal conte della città o dal giudice, e il padrone del servo non deve subire alcuna accusa o danno[26].

Allo stesso modo, un'altra *lex antiqua* proibiva la costruzione di fossati profondi con l'intento di dissuadere, sia nei campi chiusi che in quelli aperti, nei vigneti, nei prati o nei pascoli, in modo che i passanti o il bestiame transumante non potessero essere accusati di aver causato danni o semplicemente di averli attraversati. Ecco il testo:

> Se un terreno coltivabile o da pascolo viene recintato con eccessivi fossati. Se uno ha una vigna con frutti o un prato, oppure un pascolo, e costruisce dei fossati intorno a solo scopo d'intimidazione, così che il passaggio non sia possibile se non attraverso la vigna o le coltivazioni altrui, il danno causato da un passante non può essere imputato a lui come una colpa. Allo stesso modo, se qualcuno circonda dei campi aperti con dei fossati, coloro che sono in cammino non siano spaventati da questi segni, e nessuno presuma di scacciarli da questi pascoli[27].

Nel caso di asini o buoi in transito, anche a questi animali era consentito l'accesso a pascoli non recintati, a condizione che non rimanessero nello stesso luogo per più di due giorni senza il permesso del legittimo proprietario[28]. È molto probabile che questo tipo di accordo facesse parte del pagamento dei pedaggi o delle tasse richieste fin dall'epoca romana per il passaggio delle mandrie transumanti[29] o per l'uso dei

[26] *Leg. Visig*. 8,4,26: *Si de campis vacantibus iter agentium animalia expellantur. Si aliquis de apertorum et vacantium camporum pascuis, licet eos quisque fossis precinxerit, caballos aut boves vel cetera animalia generis cuiuscumque iter agentium ad domum suam inclusurus adduxerit, per dua capita tremissem cogatur exolvere; si vero, ut non pascantur, expulerit, per quattuor capita tremissem accipiat qui excepit iniuriam. Quod si hec et que superius dicta sunt servus domino nesciente conmiserit, a comite civitatis vel iudice* C *flagellorum hictibus verberetur, et dominus servi nullam calumniam aut detrimentum sustineat*.

[27] *Leg. Visig*. 8,3,9: *Si loca fructifera vel pascuosa nimia congustia coartentur. Si quis cum fructibus vineam, pratum vel pascua habere cognoscitur et fossas per circuitum pro solo terrore constituat, ut non nisi per vineam aut messem transitus esse possit, damnum, quod viator intulerit, ad viatoris culpam redundare non convenit. Campos autem vacantes si quis fossis cinxerit, iter agentes non hec signa deterreant, nec aliquis eos de his pascuis presumat expellere*.

[28] *Leg. Visig*. 8,4,27: *Ne iter agentibus pascua non conclusa vetentur. Iter agentibus in pascuis, que conclusa nou sunt, deponere sarcina et iumenta vel boves pascere non vetentur; ita ut non uno loco plus quam biduo, nisi hoc ab eo, cuius pascua sunt, obtinuerint, conmorentur, nec arbores maiores vel glandiferas, nisi prestiterit silve dominus, a radice succedant; ramos antem ad pascendos bobes non proibeantur conpetenter incidere*. Questa regola è stata recuperata successivamente nei primi statuti della Mesta. Vd. Klein, *La Mesta* cit., 309 (*The Mesta* cit., 301).

[29] Klein, *La Mesta* cit., 147 (*The Mesta* cit., 141).

pascoli recintati, in quanto l'accesso ad essi era vietato a meno che non fosse stato acquisito il corrispondente "diritto di pascolo" (*pascuarium*), nella maggior parte dei casi attraverso il versamento di un corrispettivo [30]. In questo senso, si potrebbe ipotizzare che molte delle ardesie visigotiche contenenti solo o prevalentemente segni numerici – come quelle trovate a Lerilla, Salvatierra de Tormes, Santibáñez de la Sierra, Diego Álvaro, Segura de Plasencia, Cabeza de Navasangil, Peralejos de Solís o Quintanilla de Arriba – registrassero i pagamenti per il pascolo (*pascua*) e i pedaggi (*pedatia* o *pedagia*) relativi al bestiame transumante [31]. Sembra molto ragionevole l'ipotesi avanzata da Isabel Velázquez Soriano, secondo la quale lo strano testo sull'ardesia numero 2 (da Santibáñez de la Sierra, Salamanca) rifletterebbe una situazione di conflitto su un pedaggio per il passaggio del bestiame [32]: «È stato Grato; ha fatto <un recinto> per ostacolare il pedaggio nel pascolo del bestiame bovino» (fig. 3) [33]. In altre parole, per qualche motivo sconosciuto, Grato impedì il pagamento del pedaggio. Secondo Iñaki Martín Viso, dalla lettura di questa ardesia possiamo dedurre «la persistenza di determinati pagamenti fiscali, in questo caso derivati dal passaggio del bestiame o dall'uso del pascolo in un determinato luogo, il che è in linea con le condizioni del luogo, dato che Santibáñez si trova in una piccola valle all'interno della sierra» [34].

Sembra innegabile che questi pagamenti per i pedaggi e l'uso dei pascoli fossero il risultato di accordi privati senza alcun tipo di regolamentazione imposta da presunti "consigli di pastori". Sebbene Julius Klein riconoscesse che il termine latino *mixta* – che avrebbe dato origine al nome "mesta" – associato a una congregazione di pastori non apparve fino al XII secolo, egli riteneva che, in ogni caso, in epoca visigotica esistevano già «local gatherings to distribute the stray animals», come, a suo parere, si poteva dedurre da una *lex antiqua* (8,4,14) [35]. Tuttavia, l'espressione *conventus publicus* utilizzata nel testo di quella legge non si riferisce specificamente a un raduno di bestiame, ma a una "assemblea pubblica" o "assemblea di villaggio"

[30] *Leg. Visig*. 8,5,5: *Qui vero sortem suam totam forte concluserit et aliena pascua absente domino invadit, sine pascuario non presumat, nisi forsitam dominus pascue voluerit*.

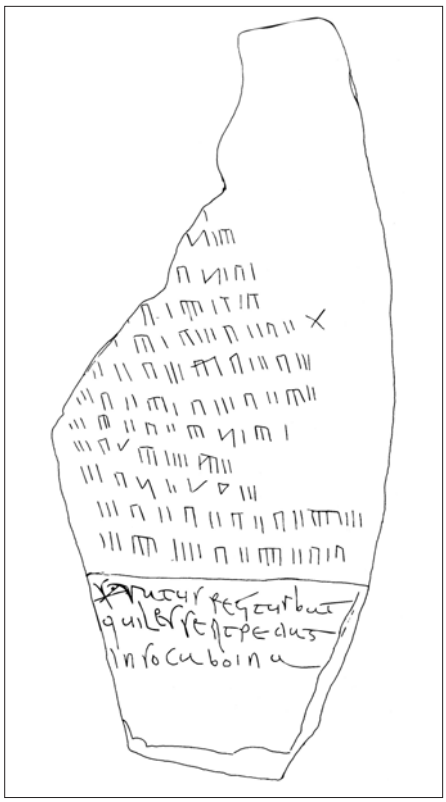
[31] Vd. García Moreno, *El paisaje rural* cit., 412, n. 46; I. Martín Viso, *La ordenación del territorio rural y la tributación en el Suroeste de la Meseta del Duero (siglos VI-VII)*, in *De Roma a los bárbaros: poder central y horizontes locales en la cuenca del Duero*, eds. S. Castellanos García-I. Martín Viso, León 2008, 250-251 e 253. M.C. Díaz y Díaz (*Sobre la posible data de las pizarras salmantinas con símbolos numéricos*, «Zephyrus» 12, 1961, 235) ha negato, forse frettolosamente, che queste liste corrispondessero al «pagamento della "cañada" o "recuaje"». D'altra parte, Martín Viso afferma che «la tassazione a livello locale sembra essere organizzata principalmente intorno ad alcuni pedaggi e pagamenti per l'uso di animali, probabilmente richiesti dai notabili che controllavano alcuni insediamenti rurali. Le liste numerali potrebbero essere un'indicazione di questo processo» (*La ordenación del territorio rural* cit., 248).

[32] Velázquez Soriano, *Las pizarras visigodas. Entre el latín y su disgregación* cit., 90; Martín Viso, *La ordenación del territorio rural* cit., 247; Orlandis, *Historia del reino visigodo español* cit., 240.

[33] Velázquez Soriano, *Las pizarras visigodas. Entre el latín y su disgregación* cit., 122, Ead., *Las pizarras visigodas. Edición* cit., 148-149: [[*s*]] *Gratus fecit urbat* / *qui lesserit pedat*[*ium*?] / *in soca boina*.

[34] Martín Viso, *La ordenación del territorio rural* cit., 147.

[35] Klein, *La Mesta* cit., 25 (*The Mesta* cit., 11).



[[*s*]] *Gratus fecit urbat*
qui lesserit pedat[*ium*?]
in soca boina.

È stato Grato; ha fatto <un recinto> per ostacolare il pedaggio nel pascolo del bestiame bovino.

3. Ardesia nº 2 (Santibáñez de la Sierra, prov. Salamanca). Fonte: Velázquez Soriano, *Las pizarras visigodas. Edición* cit., 148.

composta dagli abitanti del luogo (*conventus publicus vicinorum*), come appare in altre leggi che non hanno nulla a che fare con il campo di bestiame[36].

La regione del Bierzo, che faceva parte della catena montuosa galiziano-leonese nel nord-ovest della Penisola Iberica, presentava le condizioni ideali per la pratica della transumanza verticale o a breve distanza ("trasterminanza"). Un passo significativo della *Vita Fructuosi* – un testo agiografico composto nella seconda metà del VII secolo – riflette implicitamente questo tipo di pastorizia, riferendosi al controllo regolare, effettuato dal padre di Fructuoso (il *dux* locale), delle greggi che salivano dalla valle alle vette in cerca di pascoli freschi:

> [...] quando era ancora un ragazzo accadde in un'occasione che suo padre, che lo aveva con sé, andasse a fare il punto sulle sue greggi nelle valli aspre della regione del Bierzo. Suo padre si mise a perlustrare le greggi e a discutere i resoconti dei suoi capisquadra; il ragazzo, invece, per ispirazione del Signore, valutò l'idoneità di quei

[36] Cfr. *Leg. Visig*. 3,4,17; 6,2,4; 7,2,6; 7,4,7; 8,1,8; 8,5,6; 9,2,2; 9,3,3; 12,2,14.

> luoghi per la costruzione di un monastero e, tenendo per sé i suoi pensieri, non li rese noti a nessuno [37].

Il fatto che una persona di così alto rango sociale si occupasse personalmente delle sue greggi [38], recandosi regolarmente sulle montagne per ricevere i relativi rapporti dai suoi pastori, può solo indicare l'enorme importanza che la transumanza rivestiva per l'economia locale [39]. Quando, anni dopo, suo figlio Fruttuoso decise di fondare diversi monasteri in queste stesse terre – come annunciato alla fine del passo sopracitato della *Vita* – possiamo notare come il regime economico di questi monasteri fosse perfettamente adattato alle condizioni naturali dell'ambiente geografico in cui erano stabiliti [40]. Questa realtà trova eco nella *Regula Communis*, chiaramente ispirata a Fruttuoso, in quanto redatta dagli abati dei monasteri che componevano la congregazione monastica presieduta dal santo stesso e valida per tutte le comunità della zona del Bierzo [41]:

> Coloro che sono incaricati di nutrire le greggi devono essere così attenti a loro, che non causino danni alle coltivazioni di nessuno, e devono essere così vigili e abili, che non possano essere divorate dalle bestie selvatiche, e devono evitare che cadano nei precipizi e sulle rupi delle montagne e sui pendii inaccessibili delle valli, in modo che non finiscano nei dirupi [...]. Devono essere affidate a una persona così esperta, che già nella vita secolare abbia acquisito esperienza in questa mansione e nutra una passione per la pastorizia, in modo che non esca mai dalla sua bocca il minimo mormorio. Inoltre, per le varie occorrenze, deve disporre di più giovani che lo aiutino nel lavoro; a tal fine, essi devono ricevere abiti e scarpe, per quanto necessario alle loro esigenze; e di questa mansione deve essere incaricato solo un monaco, senza che siano disturbati tutti nel monastero [...]. Per questo motivo, non devono trascurare le pecore affidate loro, perché da esse ottengono non uno ma molti benefici. Da esse vengono sostenuti i malati, da esse vengono nutriti i bambini, da esse vengono sostenuti gli anziani, da esse vengono riscattati i prigionieri, da esse vengono accolti gli ospiti e i viaggiatori, e inoltre molti monasteri difficilmente avrebbero denaro sufficiente per tre mesi se ci fosse solo il pane quotidiano in questa regione, che è la più improduttiva di tutte [42].

[37] *Vita Fructuosi*, 2 (ed. e trad. M.C. Díaz y Díaz, *Vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, Braga 1974, 82): [...] *contigit ut quodam tempore pater eius, eum secum habens, inter montium convallia Bergidensis territorii gregum suorum requireret rationes. Pater autem suus greges discribebat et pastorum rationes discutiebat; hic uero puerulus inspirante domino pro aedificatione monasterii apta loca pensabat et intra semetipsum retinens nemini manifestabat*.

[38] Alcuni ricercatori (A. Barbero-M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona 1974, 119-120 e 122; García Moreno, *El paisaje rural* cit., 409) hanno ipotizzato che, in qualità di *dux*, il padre di Fruttuoso svolgesse il compito di rivedere i conti fiscali in relazione alle tasse che dovevano essere pagate da coloro che si occupavano di queste mandrie. Tuttavia, il testo indica solo che tali greggi appartenevano al padre di Fruttuoso (*gregum suorum*).

[39] King, *Derecho y sociedad* cit., 242-243 (*Law and Society* cit., 215-216). Vd. Gómez-Pantoja, Pastio agrestis cit., 197; Orlandis, *Historia del reino visigodo español* cit., 241.

[40] F.J. Udaondo Puerto, *Las entidades geográficas en las obras de Valerio del Bierzo*, «Elmántica» 48, 1997, 225.

[41] Orlandis, *Historia del reino visigodo español* cit., 241.

[42] *Regula Communis*, 9 (ed. e trad. J. Campos Ruiz-I. Roca Melia, *Santos Padres Españoles, II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las*

Il riferimento ai pascoli di alta montagna non lascia dubbi sul valore della transumanza per l'economia dei monasteri del Bierzo nel periodo visigotico [43]. In effetti, si trattava di una fonte di ricchezza insostituibile che consentiva ai monasteri insediati in questa zona selvaggia e isolata della *Gallaecia* di sostenersi, dal momento che, come si legge nella *Regola Comune*, questa regione - scarsamente adatta a coltivare la terra - dipendeva quasi interamente dall'economia del bestiame per la sua sussistenza [44]. Dal testo emerge anche che il duro lavoro della transumanza era intrapreso da pastori esperti, che venivano impiegati per condurre il bestiame appartenente ai monasteri verso i pascoli freschi delle montagne del Bierzo. Pertanto, data la loro importanza, sia gli scoscesi pendii dai verdi pascoli che la stessa attività transumante avevano in qualche modo la benedizione e la protezione divina. La stessa *Regola Comune* ricorda che anche «i patriarchi pascevano le greggi» (*patriarchae greges paverunt*) [45]. Pertanto, non sorprende che in alcuni ambienti naturali si possa cogliere una certa convergenza di interessi economici e spirituali [46]; né è sorprendente che in alcuni luoghi che fungevano da rifugio nei passi montani utilizzati dai pastori transumanti – di cui si sono individuati chiari segni in alcune aree del nord-est della Penisola – siano state erette piccole cappelle o eremi come riflesso della devozione cristiana di coloro che conducevano le loro mandrie attraverso paesaggi naturali, in molti casi, davvero suggestivi.

In questo stesso ambiente geografico, Valerio del Bierzo, un asceta vissuto alla fine del VII secolo, cita in una delle sue opere autobiografiche il caso di una matrona devota e malata, di nome Teodora, che ebbe un sogno in cui veniva assalita da un toro infuriato appartenente a una mandria in transumanza, mentre, in compagnia della sua famiglia, stava percorrendo la *strada pubblica* comune – utilizzata cioè sia dalle persone che per gli animali – che correva tra le valli [47] fino alla cima di una collina, dove era stata costruita la chiesa del martire san Felice (sulle rovine di un antico tempio pagano distrutto dai cristiani) [48]. Ecco il passo che ci interessa:

«Sentencias», Madrid 1971, 186-188): *Qui greges monasterii accipiunt alendos, tantam sollicitudinem super eos gerere debent, ut nulli damnum in frugibus inserant et tanta vigilantia astutiaque sollicitentur ne a bestiis devorentur, et fragosa et abrupta montium et inaccessibilia vallium prohibeantur ne ad praecipitium defluant* [...]. *Et tali delegentur probatissimo qui et in hoc servitio aptus fuit in saeculo, et eas custodire desiderat bono animo, ut numquam de ore eius procedat vel levis murmuratio. Sed et parvuli per vicissitudines ei dentur iuniores, cum quibus ferre possit ipsum laborem, et sic eis praebeatur vestimentum et calciamentum, quantum necesse est usque ad suffectum, et pro servitio unus tantum quem diximus, non tamen omnes in monasterio inquietentur* [...]. *Proinde isti non debent despicere quas delegatas oves habent; quia exinde non unam, sed multas consecuntur mercedes. Inde sustentantur infirmi, inde recreantur parvuli, inde foventur senes, inde redimuntur captivi, inde suscipiuntur hospites et peregrini, et insuper vix tribus mensibus per pleraque monasteria abundarentur, si sola cotidiana fuissent paxamacia in hac provincia plus omnibus terris laboriosa*.

[43] García Moreno, *El paisaje rural* cit., 409.

[44] *Ibidem*, 406; Orlandis, *Historia del reino visigodo español* cit., 241-242.

[45] *Regula Communis*, 9 (ed. cit., 187).

[46] *Regula Communis*, 9 (ed. cit., 188): *multas consecuntur mercedes*.

[47] A quanto pare, la strada che conduceva alla cima della montagna dove si trovava la chiesa di san Felice era una strada secondaria che si univa alla strada romana che collegava Lugo con Astorga, passando per il Bierzo. Vd. García Moreno, *El paisaje rural* cit., 407.

[48] Valerio del Bierzo, *Replicatio sermonum a prima conversione*, 2 e 6 (ed. e trad. M.C. Díaz y Díaz,

> Al momento della vendemmia, quando stava preparandosi per andare a raccogliere l'uva, la signora, che si chiamava Teodora, si ammalò. Di notte, quando si addormentò con la febbre, ricevette la rivelazione di salire verso la chiesa di san Felice con il marito, i figli e le figlie per pregare per la sua guarigione. E poiché c'era una strada pubblica ai piedi della collina, quando iniziò a percorrerla, si trovarono di fronte a un gran numero di uomini che guidavano molte coppie di buoi. Mentre si trovavano fra loro, un toro, a cui era rimasto un solo corno, impazzì e ferì la signora alla scapola con il suo corno [49].

Secondo le informazioni fornite da Valerio, la cima della montagna dove si trovava la chiesa di san Felice (in precedenza tempio pagano) era collegata fin dall'antichità a un percorso regolare per il bestiame transumante. L'autore ascetico di questo scritto colloca l'azione alla fine dell'estate, proprio nel momento in cui iniziava la vendemmia e il bestiame lasciava i pascoli di alta montagna per raggiungere quelli invernali nelle vicine valli del Bierzo, che sono più temperate [50]. Sembra che in questo punto preciso – come, forse, anche in altri di particolare rilevanza – convergessero i sentieri che, da tempo immemorabile, erano condivisi, nel loro itinerario, dalle greggi guidate dai loro pastori e dai pellegrini spinti dalla devozione religiosa, prima pagana e poi cristiana, grazie alla vicina presenza del venerato santo del Bierzo.

Abstract

Although the phenomenon of transhumance has been documented in the Iberian Peninsula since protohistoric times, we have no specific, accurate documentation on the geographical, legal and economic conditions that motivated and regulated the movement of herds in search of better pastures in both winter and summer until the Visigothic period. Visigothic sources, notably the legislation allowing livestock to pass through different territories, whether classified as farmland or open fields, presuppose the existence of short-distance transhumance ('trasterminance') that enjoyed the protection of the authorities due to the enormous importance that livestock farming had acquired in the economic development of mountainous regions or those close to high-altitude pastures. Many of the traditional routes connecting the nearby valleys were shared since ancient times by shepherds with their flocks and by passers-by, so that at the top of some mountain passes or in their surroundings, especially if the natural landscape inspired admiration, religious devotion led to the construction of altars, small chapels, oratories or hermitages that attracted local people.

Key-words: *transhumance*, *Visigothic Kingdom*, *legal sources*, *hagiographic sources*.

e-mail: rgsalinero@geo.uned.es

Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra, León 2006, 280-281 e 284-285). Vd. Udaondo Puerto, *Las entidades geográficas* cit., 226; Sánchez Moreno, *De ganados, movimientos y contactos* cit., 61-62, n. 29.

[49] Val. Bergid. *replic*. 6 (ed. cit., 284-285): *quumque propinquante vindemie tempore se ad vindemia celebranda proficiscere prepararet, idem matrona nomine Theodora infirmata est. Quum autem per noctem egrotans dormiret, revelatum est illi quod cum viro suo, puerulis et puellis suis ad supradictam ecclesiam sancti Felicis suffragium incolomitatis flagitatura pergeret. Et quia sub illo monte puplica discurreret strata, quum autem in ea ingressi fuissent, obviaverunt multitudinem hominum multa bovum iuga ducentium. Quumque inter illos venissent, unicornipeda bos furens eadem matronam sub scapulam cornu percussit*.

[50] García Moreno, *El paisaje rural* cit., 407; Gómez-Pantoja, Pastio agrestis cit., 197.

Invigilata Lucernis
47, 2025, 217-256

Andrea R. STAFFA
(Pescara-Roma)

Dai templi ai monasteri. Continuità e trasformazione lungo i grandi tratturi fra Abruzzo e Puglia (secoli IV-XII)

1. *Premessa*

1.1. *Le origini antiche della grande transumanza*

È oggi ormai patrimonio comune degli studi, sin dai fondamentali contributi di Emilio Gabba [1], l'esistenza sin dal II secolo a.C., nelle regioni dell'attuale Italia centrale appenninica ed adriatica, di una rete di percorsi tratturali, noti anche nella documentazione epigrafica come *calles*, che collegavano fra loro i territori dell'Italia adriatica fra Abruzzo e Puglia, lungo i quali gli insediamenti, dal «Bronzo Finale attraverso l'età del Ferro fino all'età sannitica», erano «per la maggior parte ubicati su tracciati che saranno poi quelli dei successivi tratturi aragonesi» [2]; una rete viaria che, intensificatasi con la statuizione della sua gratuità, introdotta dalla *lex agraria* del 111 a.C., si presentava nella realtà "obbligata", in regioni con «bacini idrografici» che costituivano «spesso l'unica via di passaggio dei valichi montani e di transito verso la costa» [3].

Si sono già segnalati gli stretti rapporti esistenti fra molti dei principali centri fortificati italici qui esistenti e importanti tratti della rete viaria poi ripercorsa dai grandi tratturi [4], ad es. il Celano-Foggia [5].

[1] E. Gabba-M. Pasquinucci, *Strutture agrarie e allevamento transumante nell'Italia romana (III-I secolo a. C.)*, Pisa 1979; M. Pasquinucci, *Emilio Gabba e l'attualità dei suoi studi*, in *I percorsi di un* historicos*. In memoria di Emilio Gabba*. Atti del convegno (Pavia, 18-20 settembre 2014), Como 2016, 190-200: 190; A.R. Staffa, *La transumanza in Abruzzo fra tarda antichità e medioevo*, «PCA. Postcl. Archeol.» 10, 2020, 401-448: 405-406; J. Granet, *La loi agraire épigraphique de 111*, «Pallas» 35, 1989, 141-154; S. Sisani, *L'*ager publicus *in età graccana (133-111 a.C.). Una rilettura testuale, storica e giuridica della* lex agraria *epigrafica*, Roma 2015; V. D'Ercole, *Il ruolo della pastorizia transumante nella preistoria dell'Abruzzo*, in *Giornate internazionali di studio sulla transumanza*. Atti del convegno (L'Aquila, Sulmona, Campobasso, Foggia, 4-7 novembre 1984), L' Aquila 1990, 189-195.

[2] A. Ceccarelli-G. Fratianni, *Molise*, Roma 2017, 143.

[3] *Ibidem*, 141.

[4] V. Cianfarani-L. Franchi dell'Orto-A. La Regina, *Culture adriatiche antiche d'Abruzzo e di Molise*, Roma 1978 (= *CAA* di seguito); A.R. Staffa, *Dai Sabini ai Sanniti e oltre. Due millenni di storia dell'Italia centro-meridionale nelle ricerche archeologiche degli ultimi decenni*, «RAL» 15, 2004, 225-476: 269-273.

[5] G. De Benedittis, *Gli insediamenti italici nell'area della Tavola di Agnone*, in L. Del Tutto Palma,

Un altro caso emblematico è nel sistema di difesa sannitico costituito fra i percorsi poi ripresi dai tratturi Ateleta-Biferno e Celano-Foggia da più cinte fortificate ad Agnone e Capracotta, con Monte S. Nicola e S. Lorenzo di Agnone, ed in più Monte Cavallerizzo a sud di Capracotta e Monte Saraceno a Pietrabbondante [6], «a difesa di santuario federale di Pietrabbondante e tessuto insediativo circostante» [7]. Nell'ambito di tali collegamenti fra *Apuliae* e Sannio troviamo sin dal periodo italico commerci e diffuse forme di acculturazione, come focalizzato in occasione della mostra sui Sanniti voluta a Roma nel 2000 da A. La Regina [8], contatti dei quali è quasi un simbolo la presenza in una sepoltura di VI secolo a.C. della necropoli del Tratturo di Vasto di un una brocca con decorazione bicroma che trova puntuale confronto con un esemplare da Tiati, poi *Teanum Apulum*, nella Daunia, testimonianza di tali contatti nelle loro fasi più antiche (sec.VI a.C.) [9]; olle sovradipinte con motivi decorativi di provenienza dauna /apula sono state rinvenute anche nelle sepolture di IV secolo a.C. della necropoli frentana in località Cardetola di Crecchio [10] e in sepolcreti di IV-III secolo a.C. della Val Pescara, lungo il percorso del successivo tratturo Centurelle-Montesecco [11].

Di queste forme di grande transumanza dalla Puglia verso il Sannio (Varro *rust*. 2,1,16) [12] ha ben riassunto gli aspetti principali G. Volpe, quando ricorda che «fra tarda repubblica ed età imperiale» la transumanza fu «un fenomeno di grande importanza economica e sociale, con bassi investimenti, impiego di schiavi-pastori», ma capace di «garantire cospicue rendite...ai proprietari delle greggi, spesso identificabili come personaggi di rilievo dell'aristocrazia senatoria romana e poi gli stessi imperatori» [13].

Questo spiega la presenza in Apulia, sin dagli inizi del II secolo a.C., di un gran numero di schiavi-pastori, del cui disagio furono segnali sia la *coniuratio* del 185-184 a.C. che la rivolta di Spartaco repressa nel sangue (73-71 a.C.), e che

La tavola di Agnone nel contesto italico. Atti del Convegno di studio (Agnone 1994), Firenze 1996, 27-44; I. Rainini, *Modelli, forme e strutture insediative del mondo sannita*, in A. La Regina, *Studi sull'Italia dei Sanniti*, Roma 2000, 238-254: 242; Staffa, *Dai Sabini ai Sanniti* cit., 272.

[6] *Ibidem*, 269-273.

[7] Rainini, *Modelli* cit., 243; Staffa, *Dai Sabini ai Sanniti* cit., 272.

[8] *Studi sull'Italia dei Sanniti* cit.

[9] A.R. Staffa, *La necropoli italica del Tratturo di Vasto (CH). Scavi 1911-1914*, «RAL» 11, 2000, 543-637: 599-601, fig. 28; E. Antonacci Sanpaolo, *Sannio e* Apuliae*: acculturazione e commerci*, in *Studi sull'Italia dei Sanniti* cit., 90-106.

[10] A.R. Staffa, *Crecchio dai Frentani ai Romani e oltre. Un esempio di centro "minore" di lunga durata in Abruzzo*, in S. Antonelli-V. La Salvia *et al.*, Archaeologiae*. Una storia al plurale*, Oxford 2022, 523-554: 527-528.

[11] Staffa, *Dai Sabini ai Sanniti* cit., 257-259, fig. 17.

[12] A. Lagioia, *La transumanza nel mondo romano: paesaggi storici, passaggi letterari e percorsi lessicali*, Milano 2018; G. Brescia, *Le donne dei pastori: tra marginalità e inversione delle norme culturali*, in questi atti.

[13] G. Volpe-A. Buglione-G. De Venuto, *Vie degli animali, vie degli uomini. Transumanza e altri spostamenti di animali nell'Europa tardoantica e medievale*. Atti del Secondo Seminario Internazionale di Studi (Foggia, 7 ottobre 2006), Bari 2010, 244.

andò perpetuandosi, nelle eloquenti parole di A. Tedeschi, come testimonianza di «rifiuto di una vita ritenuta indegna», sino all'età imperiale e poi sino alla tarda antichità [14].

1.2. *Qualche osservazione sulla rete viaria antica preesistente ai grandi percorsi tratturali*

I percorsi della grande transumanza d'età medievale e tardomedievale, poi sanciti nel 1447 dalla nascita della Dogana della Mena delle Pecore, riprendevano una rete viaria risalente in larga parte ad età romana, se non – come abbiamo appena visto – ben prima, la cui analisi è fondamentale per analizzare poi il fenomeno fra antichità e tardo-medioevo (figg. 1-2) [15].

Il primo elenco completo dei percorsi tratturali compare negli anni 1533-1536, documentazione della prima reintegra di cui ci siano pervenuti gli atti, quella del Reggente della Regia Camera della Sommaria Juan de Figueroa, che ne propone un primo dettagliato elenco [16]: «*lo tratturo de la marina di Pescara per fi(nire) in Puglia*», parte dei tratturi Frisa-Roseto e L'Aquila-Foggia; «*lo tratturo per valle d'Aventino e cala in Civitate*», parte del Centurelle-Montesecco e poi L'Aquila-Foggia; «*lo tratturo de valle de Sangro che cala at Ponte Rutto*», Ateleta-Biferno e tratturello Biferno-S. Andrea sino al Fortore; «*lo tratturo de Sangro Trigno et Piferno che cala a la Motta*», il Lucera-Castel di Sangro; «*lo tratturo che cala da Apruzzo al contado Molise verso Forlì Isernia Sepino e...Santovito*», il Pescasseroli-Candela; «*lo tratturo che cala per lo contado de Molise verso Sanco Bartolomeo de lo Gualdo...Candela*», percorso poi nell'Avellinese; altro più analitico elenco è del 1549 [17].

È parso opportuno proporre in questa sede, senza poter delineare per limiti di spazio quell'ampio quadro topografico che pure emerge ormai in palese evidenza, un primo puntuale elenco dei principali punti di transito dei 5 percorsi, con relativi riferimenti cronologici:

Tratturo L'Aquila-Foggia (figg. 1-2)

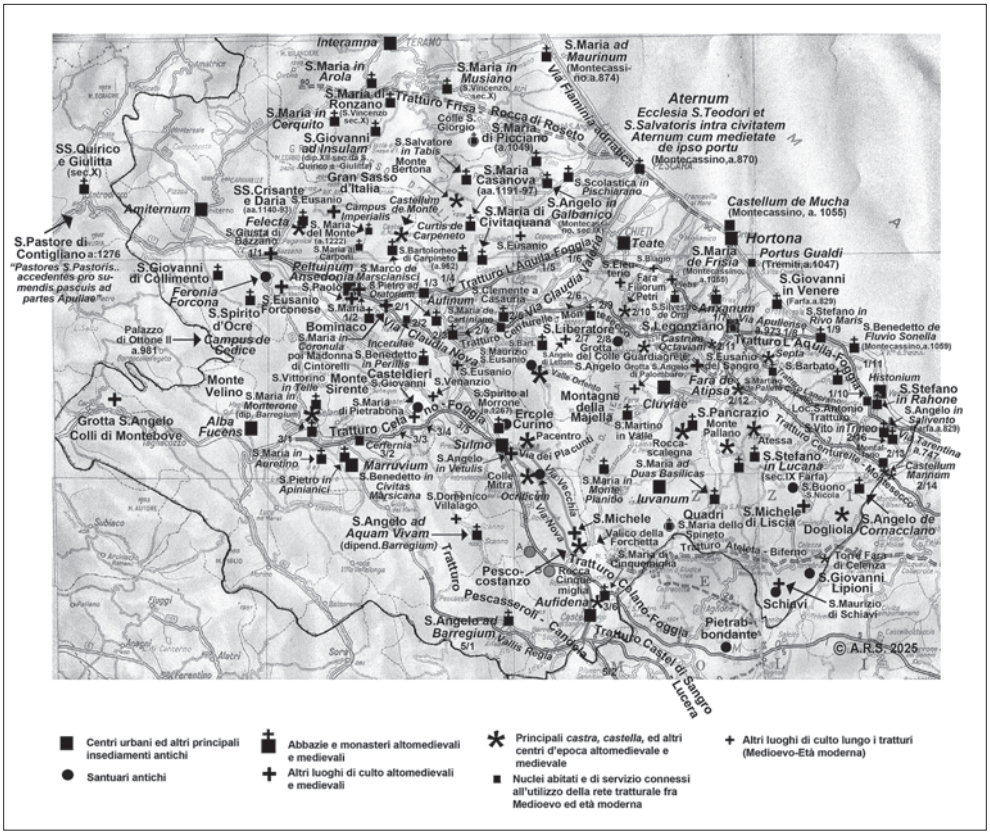
1/1. via Claudia-Nova sino a Madonna di Centurelli (S. Maria *in Coronule*, sec. X);

[14] A. Tedeschi, *Il lato oscuro dei pastori, tra* latrocinia *e* coniurationes, in questi atti; *ibidem*, anche G. Traina, *Vie dei pastori, vie dei briganti*; cfr. pure D. Salvo, *Rivolte servili e spettacolarizzazione della violenza*, «Hormos» 8, 2006, 93-102.

[15] Staffa, *La transumanza* cit., 404-405. L'analisi topografica dei grandi tratturi e la relativa bibliografia sono qui riassuntive.

[16] Vd. M. Coda, *Breve discorso del principio, privilegi et instructioni della Regia Dogana della mena delle pecore di Puglia*, Napoli 1666 e Trani 1698, 27; Archivio General de Simancas, Visitas de Italia, legajo 23-3, Duana de las pecoras de Pulla, c. 52.

[17] Coda, *Breve discorso* cit., 110-111.



1. Abruzzo: percorsi viari risalenti a età romana poi ripresi dagli storici tratturi, con ubicazione dei santuari e centri abitati antichi, dei centri superstiti in età altomedievale e dei principali monasteri, luoghi di culto e altri contesti abitati fra età altomedievale e medievale (Carta dei tratturi del 1959 aggiornata a cura del Commissario per la Reintegra dei Tratturi di Foggia, sulla base della precedente edizione del 1911, fonte rielaborata: Archivio Disegni Soprintendenza archeologica dell'Abruzzo).

1/2: antica *Peltuinum* [18], poi bizantina *Civitas Ansedonia* [19], con *Curtis Sancti Angeli*, cella vulturnense poi farfense [20], chiese di S. Maria, su mura a nord (secc. VI/IX) e S. Paolo verso Prata d'Ansidonia (romanica) [21];

1/3: antica *Aufinum* in loc. Colle S. Antonino [22];

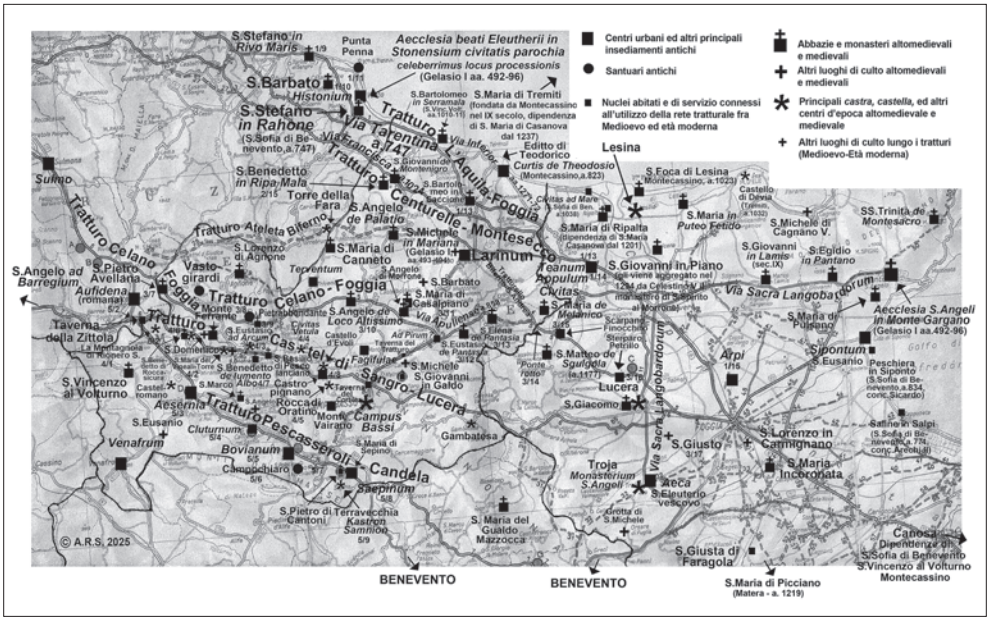
[18] A. La Regina, *Peltuinum*, «Quad. Istit. Topogr. Ant.» 1, 1964, 69-73; A. Campanelli, *Peltuinum. Antica città sul tratturo*, Pescara 1996; A. Clementi, *I campi aperti di Peltuinum dove tramonta il sole*, L'Aquila 2007; L. Migliorati, *Peltuinum*, «FOLD&R Fasti On Line Documents & Research», 229, 2011.

[19] L. Tulipani, *Da Peltuinum alla Civita Ansidonia*, in Campanelli, *Peltuinum* cit., 50-61.

[20] V. Federici, *Chronicon Vulturnense del monaco Giovanni*, Roma l925 (= *CV* di seguito), I, 204-207; U. Balzani, *Il Chronicon farfense di Gregorio di Catino*, Roma 1903, I, 356 (= *CF* di seguito).

[21] Tulipani, *Da Peltuinum alla Civita Ansidonia* cit., 60; Clementi, *I campi aperti* cit., 230-243; F. Redi, *I Longobardi nell'Abruzzo interno*, in G. Roma, *I Longobardi del Sud*, Roma 2010, 99-174: 141-161; M. Rotili, *Due rinvenimenti di età romanobarbarica*, «RomBarb» 12, 1992-93, 393-404.

[22] O. Menozzi *et al.*, Aufinum*: città e necropoli*, in S. Bourdin-V. D'Ercole, *I Vestini e il loro territorio dalla preistoria al medioevo*, Roma 2014, 265-290.



2. Molise-Puglia settentrionale: percorsi viari risalenti a età romana poi ripresi dagli storici tratturi, con ubicazione dei santuari e centri abitati antichi, dei centri superstiti in età altomedievale e dei principali monasteri, luoghi di culto, e altri contesti abitati fra età altomedievale e medievale (Carta dei tratturi del 1959 aggiornata a cura del Commissario per la Reintegra dei Tratturi di Foggia, sulla base della precedente edizione del 1911, fonte rielaborata: Archivio Disegni Soprintendenza archeologica dell'Abruzzo).

1/4: Forca di Penne;

1/5-6: ville antiche in loc. Rosciano-Taverna Nuova e Cepagatti-Villareia [23];

1/7: antica *Anxanum*, crocevia fra via Flaminia adriatica, tratturi L'Aquila-Foggia e Rocca di Roseto-Frisa, via di Val Sangro [24];

1/8: *via Apuliense* a confine nel 973 dell'ampio dominio di San Giovanni in Venere [25], «*ab Occidente habet Viam Apuliensem», poi tratturo L'Aquila-Foggia* [26];

1/9: *statio* in loc. Casalbordino Lido, ai piedi di una collina con villa e basilica di S. Stefano *in Rivo Maris* (secc. IV-V), con due miliari dalla strada [27];

[23] A.R. Staffa, *Alle origini del Tratturo Magno: Forca di Penne-La Via dei Vestini*, in R. Gabusi-C. Guarnieri *et al*., *Il Castellazzo di Gattatico e altri Medioevi. Scritti in memoria di Cinzia Cavallari*, c.s.

[24] A.R. Staffa, *L'Abruzzo costiero. Viabilità, insediamenti, strutture portuali ed assetto del territorio fra Antichità ed Alto Medioevo*, Lanciano 2002, 161-187; Id., *Le città dell'Abruzzo adriatico fra tarda antichità ed altomedioevo*, in A. Augenti, *Le città italiane fra la tarda antichità e l'altomedioevo*. Atti del Convegno (Ravenna 2004), Firenze 2006, 345-476: 424-436.

[25] A.R. Staffa, *Dal tempio di Venere a San Giovanni in Venere. 25 anni di ricerche archeologiche*, in A.G. Pezzi-M.C. Rossi, *San Giovanni in Venere. Storia archeologia e arte di un'abbazia benedettina*, Pescara 2016, 89-104; *CF*, I, 193, 34-35.

[26] G.M. Bellini, *Notizie storiche del celebre monastero benedettino di S. Giovanni in Venere*, Lanciano 1887, 63-64; L. Feller, *Pouvoir et sociètè dans les Abruzzes autour de l'an mil*, «Bullett. Ist. Stor. It.» 94, 1988, 1-72: 34-36.

[27] L. Tulipani, Pallanum *in the ancient itineraries*, «PBSR» 65, 1997, 49-53; L. Tulipani, *Un esempio*

1/10-11: a Vasto due diramazioni, prima sul tratturo nell'interno, abitato e necropoli del Tratturo (VI-III sec. a.C.) in locc. Luci-S. Antonio [28], e seconda per santuario italico-romano a Punta Penna (miliario di Costantino) [29], *Histonium* e monastero di S. Stefano (sec. VIII) su «*strata maiorem qui vadit in Tarantum*» [30];

1/12. «*pontem in flumine Biferni prope Campum Marinum», a est di Guglionesi, nel 1198 «dirutum»* [31], ricostruito su concessione dell'imperatrice Costanza da S. Bartolomeo di Saccione [32];

1/13: *pons vetus* romano sul Fortore (1045, 1049), con *via carrara* [33];

1/14: *Tiati* daunia, con santuario "del Regio Tratturo", poi romana *Teanum Apulum* ed altomedievale *Civitate* [34];

1/15: Arpi, principale centro dauno, in età romana colonia minore, svanita nell'altomedioevo con la nascita di Foggia, collegata al rinvenimento nell'XI sec. di un'antica Madonna da parte di pastori [35]; di qui a sud-est itinerari viari diretti ai vicini centri di *Sipontum* e *Salapia* [36].

Tratturo Centurelle-Montesecco (figg. 1-2)

2/1: Madonna di Centurelli (S. Maria *in Coronule*, sec. X);

di continuità fra tarda antichità e medioevo. Il complesso cultuale di S. Stefano in Rivo Maris a Casalbordino (CH), «Arch. Med.» 28, 2001, 323-349; Staffa, *L'Abruzzo costiero* cit., 198-208.

[28] Staffa, *La necropoli* cit.

[29] *CIL* IX 597; A. Donati, *I miliari delle regioni IV e V dell'Italia*, «Epigraphica» 36/1-2, 1974, 155-222, 202-203, n. 44; G.M. Buonocore-G. Firpo, *Fonti latine e greche per la storia dell'Abruzzo antico*, I, L'Aquila 1991, 481; D. Aquilano, *Una sintesi delle ricerche storiche ed archeologiche a Punta Penna di Vasto (CH)*, «Consideraz. di St. ed Arch.» 4, 2011, 59-74. Staffa, *L'Abruzzo costiero* cit., 209, n. 157, G. De Benedittis, *La* Provincia Samnii *e la viabilità romana*, Cerro al Volturno 2010, 29, 30.

[30] L. Schiaparelli-C. Brühl, *Codice Diplomatico Longobardo*, IV/2, *I diplomi dei duchi di Benevento*, ed. H. Zielinski, Roma 2003, V, nn. 29, 31 = J-M. Martin, *Chronicon Sanctae Sophiae (cod. Vat. Lat. 4939)*, Roma 2000 II, nn. 20, 19 (= *CSS* di seguito); A.R. Staffa, *Una terra di frontiera: Abruzzo e Molise fra VI e VII secolo*, in *Atti del 5° Seminario sul Tardoantico e l'Altomedioevo in Italia Centrosettentrionale* (Monte Barro-Galbiate, 9-10 giugno 1994), Mantova 1995, 201-211; Id., *L'Abruzzo costiero* cit., 209-216; F. Marazzi, *La conquista monastica del litorale adriatico (secoli VIII-XI),* in F. Marazzi-C. Raimondo, *Medioevo nelle Valli. Insediamento, società, economia nei comprensori di valle tra VIII e XIV secolo*. Atti del convegno (Squillace, 11-14 aprile 2019), Cerro al Volturno, 283-314: 295.

[31] G. De Venuto, *Contributo alla ricostruzione dei caratteri dell'allevamento transumante ovino tra Abruzzo e Tavoliere di Puglia in età medievale*, in Volpe-Buglione-De Venuto, *Vie degli animali* cit., 69-81: 73; Staffa, *La transumanza* cit., 419.

[32] T. Kölzer, Constantiae Imperatricis Diplomata - *Die urkunden der Kaiserin Konstanze*, Hannover 1990, n. 38, 249-250, a. 1198; De Benedittis, *La* Provincia cit., 32, n. 3.

[33] A. Petrucci, *Codice Diplomatico del monastero benedettino di S. Maria di Tremiti*, Roma 1960, doc. nr. 35, p. 113 e nr. 41, p. 133; De Benedittis, *La* Provincia cit., 36, n. 27.

[34] E. Antonacci Sanpaolo-L. Quilici, *Tiati Teanum Apulum-Civitate*, in Atti del 15° Convegno sulla Preistoria, Protostoria, e Storia della Daunia (S. Severo, 27-28 novembre 1993), San Savero 1995, 81-99 (= Atti CNPPS Daunia, di seguito); M. Mazzei, *Il santuario del Regio Tratturo*, *ibidem*, 59-68.

[35] M. Mazzei, *Considerazioni sulle testimonianze archeologiche di Arpi*, in Atti 6° CNPPS Daunia (San Severo, 14-15-15 dicembre 1984), San Severo 1988, I, 67-74; M. Mazzei, *Arpi: l'ipogeo della Medusa e le necropoli*, Bari 1995.

[36] M. Mazzei, *Siponto antica*, Foggia 1999; E. Lippolis-T. Giammatteo, Salapia vetus*: archeologia di una città lagunare: le campagne di scavo del 1967-68 e del 1978-79*, Venosa 2008.

2/2: antica *Incerulae* (Navelli), con S. Maria *in Coerulis* altomedievale [37];

2/3: S. Maria *in Cartiniano*, cassinese dal 1014-1021 [38];

2/4: valico di Colle Sodi, con grotta di S. Angelo;

2/5: abbazia di S. Clemente a Casauria e vicino ponte romano sul Pescara (fig. 1) [39];

2/6: S. Maria *in Bacinnio*, cassinese già nel IX secolo [40], con vicino Castel Menardo altomedievale [41];

2/7: abbazia di S. Liberatore a Maiella, nel 772 dipendenza di S. Giulia di Brescia, poi cassinese [42];

2/8: monastero di S. Salvatore a Majella, forse in origine romitorio (sec. VIII) [43];

2/9: Rapino, con necropoli di IX/III sec. a.C. in loc. Comino e centro fortificato italico di Civita Danzica, nel IX secolo «*civitas Tazze», spentasi nel XIV secolo* [44];

2/10: Fara *Filiorum Petri*, su confluenza via antica da Pretoro-Passo Lanciano, valico fra Valle Peligna e Chietino, sede di villa fortificata/*statio* [45], dalla cui loc. Crocifisso è il cippo in pietra di *Sex. Lucceius Vitulus* (sec. I d.C.) con scene di transumanza, dedicato dal suo liberto *Armentarius* [46];

2/11: villa romana – abitato altomedievale di *Castrum Octaviani*, Castel Frentano [47];

[37] A. La Regina, *Ricerche sugli Insediamenti Vestini*, «NSA» 13, 1968, 363-446: 402-406; Staffa, *Abruzzo fra tarda antichità ed alto medioevo* cit., 835.

[38] E. Gattola, *Historia abbatiae Cassinensis: per saeculorum seriem distributa*, Venezia 1733, *Pars prima*, 319, a. 1021; G. Celidonio, *Monastero di S. Maria di Cartignano presso Bussi*, «Bullett. Deput. Abruzz. di St. Patr.» 21, 1907, 77-90; H. Bloch, *Montecassino in the Middle Ages*, Roma 1986, II n. 338, I, n. 20, II, 760, a. 1047.

[39] A.R. Staffa, *Dall'abitato antico di* Interpromium *alla grande abbazia altomedievale e medievale di S. Clemente a Casauria*, «Arch. Med.» 44, 2017, 235-272; A.A. Varrasso, *Riavvio della transumanza e promozione del culto di S. Clemente papa e martire durante l'abbaziato di Leonate (1155-1182)*, L'Aquila 2001, 49-60: 56-57.

[40] Bloch, *Montecassino* cit., I, 299-303, 377-392, II, 849, 902, n. 10.

[41] A.R. Staffa, *Carta archeologica della Provincia di Pescara*, Mosciano S. Angelo 2004, 145-146, n. 35/6, fig. 140; Id., *Ai confini meridionali dell'Impero: l'Abruzzo adriatico dalle trasformazioni insediative altomedievali all'incastellamento di X-XII secolo*, in D. Sacco, *Forme dell'incastellamento in Adriatico tra X e XIII secolo*, Firenze 2023, 227-296: 266-268, fig. 23.

[42] M.C. Somma, *La valle dell'Alento e il ruolo del monastero di S. Liberatore a Maiella*, in L. Ermini-Pani, *Le valli dei Monaci*. Atti del convegno di studio *De Re Monastica III* (Roma, Subiaco, 17-19 maggio 2010), II, Spoleto 2012, 853-877.

[43] I. Della Morgia, *Il monastero di S. Salvatore alla Maiella a Rapino (CH)*, in M.C. Somma, *Cantieri e maestranze nell'Italia medievale*, Atti del Convegno di studio (Chieti - S. Salvo, 16-18 maggio 2008), Spoleto 2010, 575-593.

[44] Bloch, *Montecassino* cit., II, 888, 905, n. 53; M. Ruggeri, *Prima di Roma*, in *Terra di Confine tra Marrucini e Carricini*, Torrevecchia Teatina 2001, 10-12: 11; P. Riccitelli, *Note sul popolamento antico*, *ibidem*, 13-29: 26-27, tavv. 9-10, fig. 20.

[45] G. Uggeri, *Le stazioni postali romane nella terminologia tardoantica*, in *Mélanges Raymond Chevalier*, II, Tours 1995, 137-144: 141-143. Casi simili: in Basilicata (A.M. Small-R.J. Buck, *The Excavations of San Giovanni di Ruoti I. The Villas and their Environment*, Toronto 1994); sulla Valeria a Cerchio: A.R. Staffa, *Alle origini del tratturo Celano-Foggia: pastorizia e transumanza a Celano e nel Fucino fra antichità ed età moderna*, in L. Saladino, *Il Fucino e le aree limitrofe nell'Antichità*. Atti del V Convegno di Archeologia (Avezzano, 6-7 novembre 2021), Avezzano 2022, 437-485: 446.

[46] *CAA*, tav. 415-416, 568-569.

[47] M. Scioli, *Castel Frentano: il sito e lo scavo*, in D. Troiano-V. Verrocchio, *Materiali dallo scavo di Piazza Caporali a Castel Frentano (CH)*, Firenze 2002, 3-16.

2/12: transito del Sangro in loc. Piazzano – abitato già antico a Piazzano, *Gualdum de Plazzano* e *Fara de Atipsa* (a. 1015), beni fiscali poi cassinesi [48], guado del Sangro e via risalente la valle;

2/13: Montalfano-Bufalara di Cupello, villa tardoantica della *Tabula* di S. Salvo, concessione *patronatus* di *Cluviae* al senatore Aurelio Evagrio Onorio [49];

2/14. Confluenza Trigno-Treste: abitato altomedievale di *Castellum Mannum*;

2/15: monastero di S. Benedetto *in Ripa Mala*, in loc. Colle della Guardia (a. 1014) [50] e altri *castella* cassinesi sino alla costa, *Ripa Mala*, *Phara* (sul mare), *Ripa Ursa*, *Montebellum*, *Pescloli*, e *Petra Fracida* [51] = Colle di Pietrafracida, sopra il tratturo ad est del fiume (fig. 2) [52];

2/16: monastero poi cisterciense di S. Vito *in Trineo* (1031), fra tratturi L'Aquila-Foggia e Centurelle-Montesecco, su cui esercitò un controllo, esteso nel XIII secolo ad altri monasteri in zona, fra cui S. Martino *de Palleto* sul tratturo Lanciano-Cupello e S. Salvo [53].

Tratturo Celano-Foggia (figg. 1-2)

3/1: Tratto iniziale = via Claudia-Valeria (fig. 1) [54];

3/2: *Cerfennia*, a Collarmele [55];

3/3: Valico di Forca Caruso, abitato arcaico di Colle Cipolla, necropoli di Le Castagne [56];

3/4: Goriano Sicoli, sede di miliario [57];

[48] *R.F.* III, 284-285, doc. 578, a.1015; F. Sabatini, *Riflessi linguistici della dominazione longobarda nell'Italia mediana e meridionale*, in C. Ebanista-M. Rotili, *Aristocrazie e società fra transizione romano-germanica ed altomedioevo*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Cimitile, S. Maria Capua Vetere, 14-15 giugno 2012), Napoli 2015, 353-451: 374.

[49] A. La Regina, *Cluvienses Carricini*, «ArchClass» 25-26, 1973-74, 331-340; A.R. Staffa-W. Pellegrini, *Dall'Egitto copto all'Abruzzo bizantino. I Bizantini in Abruzzo (secc.VI-VII)*. Catalogo della Mostra (Crecchio 1993), Mosciano S. Angelo 1993, 22, fig. 14.

[50] Bloch, *Montecassino* cit., II, 638, n. 115, 764, n. 75, 798, n. 126; D. Ferraiuolo-A. Frisetti-F. Marazzi, *Medioevo monastico molisano. Atlante degli insediamenti benedettini (VIII-XII secc.)*, Cerro al Volturno 2016, 77.

[51] Bloch, *Montecassino* cit., I, 357, n. 116, 359; *Chronica monasterii Casinensis*, ed. H. Hoffmann, Hannover 1980, 647 (= *CMC* di seguito).

[52] *Registrum Petri Diaconi*, ed. J.-M. Martin *et al*., II, Roma 2015, 943, n. 320, a. 1023 (= *RPD* di seguito); Bloch, *Montecassino* cit., I, 357, nn. 116, 113; *Fara* e *Petra Fracida*, II, 638, nn. 116, 113, 764, m. 76, 74, Diploma Enrico IV a. 1047.

[53] C. Tedeschi, *Un centro scrittorio nell'Abruzzo franco. Il ms.* Aug. Perg. *229 e il monastero di S. Stefano in Lucana*, «Bullett. Ist. Stor. It. Med.», 116, 2014, 1-23; Staffa, *Ai confini* cit., 265; A. Faustoferri-D. Aquilano, *La "fabbrica" dei Santi Vito e Salvo*, in M.C. Somma, *Cantieri e maestranze nell'Italia medievale*. Atti del Convegno di studio (Chieti, S. Salvo, 16-18 maggio 2008), Spoleto 2010, 135-156.

[54] Staffa, *Alle origini* cit., 437-485.

[55] A. De Nino, *Collarmele*, «Not. degli Sc. d'Ant.» 1, 1903, 347-349; Gardner, *The via Claudia Valeria* cit., 83-84.

[56] V. Acconcia-V. d'Ercole, *La necropoli de Le Castagne a Castel di Ieri (AQ)*, «Boll. di Arch. online» 9, 2018, 5-42, con bibliogr. precedente.

[57] R. Gardner, *The via Claudia Valeria*, «PBSR» 9, 1920, 75-106: 78-82.

3/5: diramazione di altro percorso, poi tratturo sino a Sulmona-Porta Romana [58] = via *Sulmo-Aufidena-Aequum Tuticum* [59], con variazioni, lungo la più antica, cippo da Case Pente con prescrizioni relative ad una *callis* antica [60];

3/6: diramazione prima di Castel di Sangro per Roccacinquemiglia, fortificazioni sannitiche, monastero altomedievale di S. Maria di Cinquemiglia e superamento del Sangro [61];

3/7: S. Pietro Avellana (1026) [62], nel XIII secolo potente dominio monastico in alte valli di Sangro e Trigno (fig. 2) [63];

3/8: santuario sannita di Pietrabbondante e villaggio imperiale [64];

3/9: monastero di Sant'Eustasio *ad Arcum* in loc. Arco, donato nel 977 dal conte di Borrello a Montecassino [65], dipendente da San Benedetto *de Iumento Albo* sul vicino tratturo Pescasseroli-Candela [66];

3/10: monastero «*Sancti Angeli…in gaio Biferno..in loco Altissimo*» (774), sopra il percorso antico ripreso dal tratturo [67];

3/11: villa con fasi di VI-VII secolo e villaggio altomedievale presso il monastero di S. Maria in Casalpiano [68], con nell'858 *via publica* detta *Apuliense* ripresa dal tratturo [69];

[58] *Ibidem*, 83-89.

[59] La Regina, *Dalle Guerre Sannitiche alla Romanizzazione* cit., 31-33; De Benedittis, *La* Provincia cit., 42.

[60] *CAA*, 568, n. 415, tav. 415 = M. Buonocore, *Supplementa Italica*, n.s., 4, 1988, 34; A.R. Staffa, *Pacentro e i Longobardi in Abruzzo. Alle origini della Corsa degli Zingari*, Chieti-Bari 2019, 40-45, fig. 18.

[61] *CAA*, II, 109, 427, tav. 251; G. Celidonio, *La Diocesi di Valva e Sulmona*, III, Casalbordino 1910, 80-124; F. Cercone, *Scritti vari sulla terra di Roccaraso*, Sulmona 1976; E. Mattiocco, *Problemi di confine della* Terra Sancti Vincencii *nella Media Valle del Sangro*, «Bullett. Deput. Abruzz. di St. Patr.» 96, 2005, 5-50: 31-35, figg. 3, 4.

[62] Gattola, *Historia abbatiae Cassinensis* cit., 238; Ferraiuolo-Frisetti-Marazzi, *Medioevo* cit., 100-103. Sui Borrelli vedi L. Feller, *Les Abruzzes médiévales. Territoire, économie et société en Italie centrale du IXe au XIIe siècle*, Rome 1998, 548, e Staffa, *Ai confini* cit., 268.

[63] E. Gattola, *Ad historiam abbatiae Cassinensis accessiones*, Venezia 1734, 327-329, 375, 762; Ferraiuolo-Frisetti-Marazzi, *Medioevo* cit., 101-102.

[64] A. La Regina, *Pietrabbondante e il Sannio antico*, «Alman. del Molise», 2014, 161-206, 187; L. Finocchietti, *Il Molise in età tardo-antica. Città e campagne tra il III e il VI sec d.C.*, Oxford 2012, 18.

[65] Bloch, *Montecassino* cit., I, 284; Ferraiuolo-Frisetti-Marazzi, *Medioevo* cit., 80; dal vicino Monte Santa Scolastica iscrizione osca: A. La Regina, *Le iscrizioni osche di Pietrabbondante e la questione di* Bovianum Vetus, «RhM» 109, 1966, 260-286: 264, n. 4, tavv. II, VII); Ferraiuolo-Frisetti-Marazzi, *Medioevo* cit., 80-82.

[66] Donato nel 1002 a Montecassino dal *comes* Berardo, e dunque di probabile origine fiscale, domina presso Civitanova del Sannio il percorso tratturale: D. Figliolo-F. Marazzi, *Civitanova del Sannio - Il monastero di Iumento Albo*, in F. Marazzi, *Molise medievale cristiano. Edilizia religiosa e territorio (secoli IV-XIII)*, Cerro al Volturno 2018, 337-356; D. M. Inguanez, *Documenti cassinesi per Sant'Angelo di Barrea*, «Bullett. Deput. Abruzz. di St. Patr.», 20-21, 1929-1930, 7-24.

[67] *CSS*, I, 296; Ferraiuolo-Frisetti-Marazzi, *Medioevo* cit., 108-109, figg. 27, 27a, 27b.

[68] C. Terzani, *Gli scavi archeologici*, in *S. Maria in Casalpiano. Gli scavi archeologici e il restauro architettonico*, Pescara 1993, 37-48; Id., *Complessi sepolcrali inseriti nel tessuto urbano e annessi a chiese rurali nell'alto medioevo*, in *I Beni Culturali del Molise-Il Medioevo*. Atti del convegno (Campobasso 1999), Campobasso 2004, 164-183; *ibidem*, A.R. Staffa, *Bizantini e Longobardi fra Abruzzo e Molise (secc. VI-VII)*, 215-248; F. Marazzi, *La chiesa di Santa Maria in Casalpiano a Morrone del Sannio*, in Marazzi, *Molise* cit., 447-452.

[69] T. Leccisotti, *Prepositure Cassinesi del Fortore e del Saccione*, «Benedictina» 1, 1947, 83-183: 97-98; De Benedictis, *La Provincia* cit., 36, n. 27.

3/12: monastero di S. Eustasio *de Pantasia* nei pressi del *Castellum S. Iuliani*, donato a Montecassino dal conte Adelferio *de Pantasia* (1049) [70];

3/13: insediamento dal sec. V-IV a.C. al Medioevo, sede nel X secolo del monastero di S. Elena *de Pantasia*, dopo S. Giuliano [71], fondato nel 976 dal principe di Benevento Pandolfo I Capodiferro [72];

3/14: "Ponte Rotto", antico, sul Fortore, *strata publica* dal tratturo ripresa [73];

3/15: a sud abitato romano in loc. Scarpano-Finocchito [74], al distacco verso nord-est di via ripresa dal braccio Nunziatella-Stignano;

3/16: insediamento pluristratificato in loc. Sterparo-Petrillo, orbitante anche sulla via *Luceria-Teanum*, nei pressi di un riposo tratturale (fig. 2, C), a breve distanza dall'abitato di origine bizantina di Fiorentino (sec. X-XI);

3/17: in Val Celone, a sud di Lucera e del tratturo grande villa ed *ecclesiae* tardo-antiche-altomedievali in loc. S. Giusto (scavi G. Volpe), la prima di esse a tre navate ancora di V secolo d.C. [75].

Tratturo Castel di Sangro-Lucera (fig. 2)

Al tratturo era certo preesistente un percorso antico sul quale però le notizie sono ancora abbastanza scarse, ma comunque già indicative.

4/1-2: resti di cinte difensive sannitiche a Rionero Sannitico-La Montagnola e a sud del tratturo Pescolanciano-S.Maria dei Vignali, con resti di insediamento con torre, abbandonato solo con il grande terremoto del 1456 [76];

4/3-4-5: cinte difensive italiche a Chiauci-Colle S. Onofrio [77], Carovilli, *Civitas Vetula* (Duronia) a Civitanova del Sannio, e Oratino;

4/6-7: monasteri di S. Benedetto a Roccasicura, con nei pressi probabili strutture difensive forse di VI-VII secolo in loc. Castelvecchio, e S. Benedetto *de Iumento Albo*, il secondo probabilmente realizzato su un compatto nucleo di beni di origine fiscale, con più antico impianto risalente al IX secolo [78];

[70] *RGD*, n 381; Gattola, *Historia* cit., 215; *CMC*, II, 65; Bloch, *Montecassino* cit., I, 421-442; Ferraiuolo-Frisetti-Marazzi, *Medioevo* cit., 172-173.

[71] B. Sardella, *S. Croce di Magliano*. *Schede* in A. Di Niro-M. Santone-W. Santoro, *Carta del Rischio Archeologico nell'area del cratere*, Campobasso 2010, 216-233, 247; Ferraiuolo-Frisetti-Marazzi, *Medioevo* cit., 170.

[72] Tria, *Memorie storiche…di Larino* cit., IV, 463-465; G. Araldi, *Vita religiosa e dinamiche politico-sociali. Le congregazioni del clero a Benevento (secoli XII-XIV)*, Napoli 2016, 18-42; Ferraiuolo-Frisetti-Marazzi, *Medioevo* cit., 169.

[73] M.L. Marchi-D. Buffo, *Tra la valle del Fortore e il subappennino daunio: nuovi dati per la ricostruzione del paesaggio antico*, in Atti 30° CNPPS Daunia (San Severo, 2009), San Severo 2010, 407-426: 424, fig. 18; M.L. Marchi, *Paesaggi della transumanza antica, tra strade romane e percorsi tratturali in Daunia*, in questi atti.

[74] Marchi, *Paesaggi* cit., siti 98, 121, 122.

[75] G. Volpe, *San Giusto, la villa, le* ecclesiae*: primi risultati dagli scavi del sito rurale di San Giusto (Lucera): 1995-1997*, Bari 1998.

[76] G. Di Rocco, *Castelli e borghi murati della Contea di Molise (secc. X-XIV)*, Firenze 2009.

[77] Capini-Di Niro, *Samnium* cit.

[78] D. Figliolo-F. Marazzi, *Il monastero di Iumento Albo*, in Marazzi, *Molise* cit., 337-356; evidente ivi, 338, fig. 2, il rapporto con vicino tratturo.

4/8: villa romana con fasi di VI-VII secolo preesistente a Castropignano [79].

Tratturo Pescasseroli-Candela (figg. 1-2)

A documentare l'esistenza di un antichissimo percorso dal Fucino al Sangro sono anzitutto importanti necropoli italiche, con gli interessanti contatti culturali testimoniati dai reperti dei relativi corredi [80], ad indicare la presenza di un itinerario che rimane utilizzato anche in età romana ed altomedievale, per essere infine ripercorso dal tratturo Pescasseroli-Candela.

5/1: Abbazia di S. Angelo *ad Barregium* o *«de Valle Regia»* (sec. VIII) [81], ubicata nell'Alta Val di Sangro al centro di un'area da cui si diramavano in età medievale ben 3 dei 5 grandi tratturi (Pescasseroli-Candela, Castel di Sangro Lucera, Celano-Foggia);

5/2: tracciato antico *Aufidena-Aesernia* [82], staccatosi dal Castel di Sangro-Lucera dopo Ponte della Zittola, toponimo attestato già nel diploma di Ottone II (983) per S. Vincenzo al Volturno (fig. 2) [83];

5/3: santuario italico preesistente (A. La Regina) e colonia romana di *Aesernia* [84], con miliario dal percorso (aa. 361/363 d.C.) poi a S. Maria delle Monache [85];

5/4-5: centri antichi di di *Cluturnum*, *Bovianum*, e *Foruli* [86], a cui strada e tratturo giungevano da Bocca di Forlì lungo il *fluvius* «*Forulus, percurrit usque in viam antiquam*» [87];

5/4: *vicus* di *Cluturnum*;

5/5: *Bovianum* capitale sannita e sede di luogo sacro [88], con lungo Fosso di Spin tratto basolato parallelo al tratturo = corso Umberto, 185 metri a sud-ovest [89];

5/6-7: Campochiaro, con santuario *Herculis Rani* in loc. Civitella, relativa *statio*, necropoli longobarde in loc. Vicenne e Morrione [90];

[79] Staffa, *Bizantini e Longobardi fra Abruzzo e Molise* cit., 228-229.

[80] R. Papi, *La necropoli di Alfedena e la via d'acqua del Sangro*, in *Il territorio del Parco Nazionale d'Abruzzo nell'antichità*, Civitella Alfedena 1988, 179-196.

[81] *CV*, doc. n. 16, p. 165, donazione di Gisulfo I di Benevento (689-706), probabile rifacimento di fine XI secolo da dati storici, per tutelare S. Vincenzo da Farfa.

[82] Miller, *Itineraria Romana* cit., Streecke 63, 369; De Benedictis, *La Provincia* cit., 42-43.

[83] *CV*, II, doc. 144, 247; Mattiocco, *Problemi* cit., 18-19.

[84] La Regina, *Pietrabbondante e il Sannio antico* cit., 198.

[85] Donati, *I miliari* cit., n. 39, 198; De Benedictis, *La Provincia* cit., 45; F. Marazzi, *Isernia - Santa Maria delle monache*, in Marazzi, *Molise* cit., 411-418.

[86] Su questi centri vedi A. La Regina, *Sanniti*, in *Italia. Omnium Terrarum Parens*, Milano 1989, 301-432, 362-36, analisi delle vie in *Tabula Peutingeriana*; De Benedittis, *La* Provincia cit.; M. Matteini Chiari, *La viabilità*, in C. Terzani-M. Matteini-Chiari, *Isernia. La necropoli romana in località Quadrella*, Roma 1997, 19; Ceccarelli-Fratianni, *Molise* cit.

[87] *CV*, I, 134, 15-16; 142, 11; De Benedictis, *La Provincia* cit., 42.

[88] La Regina, *Pietrabbondante e il Sannio antico* cit., 201-202.

[89] V. Ceglia, *Bojano (CB) - Il lastricato stradale*, https://www.fastionline.org/s/folder/item/96669; De Benedictis, *La Provincia* cit., 46-47, fig. a p. 47; Ceccarelli-Fratianni, *Molise* cit., 156-158, 265-269.

[90] S. Capini-A. La Regina, *Campochiaro, Civitella, loc., herekleis (gen.)/ Hercules*, in S. Capini-P. Curci-M.R. Picuti, Fana, templa, delubra. Corpus *dei luoghi di culto dell'Italia antica,* Regio IV, Roma 2015, 43-56; Ceccarelli-Fratianni, *Molise* cit., 187-190; V. Ceglia-I. Marchetta, *Nuovi*

5/8: *Saepinum*, con a Porta di Boiano iscrizione degli appaltatori delle greggi imperiali transumanti [91];

5/9: subito monte, in loc. Terravecchia, originaria cinta italica [92], poi rioccupata nel VI secolo [93].

2. *La tarda antichità*

2.1. *Ultime fasi della grande transumanza imperiale in età tardoantica*

Nel IV secolo d.C. l'allevamento degli ovini transumanti era ormai diventato quasi monopolio imperiale [94], con prosperità ben documentata da una costituzione di Valentiniano I data a *Luceria* (23 settembre 365), e conservata nel Codice Teodosiano, relativa «ai pascoli e agli allevamenti della *res privata*, che trattava il complesso problema dell'aumento dell'affitto dei pascoli, responsabile di tensioni tra *conductores* appaltatori delle greggi di proprietà imperiale, e curie cittadine» [95].

Le risorse pastorali ed anche agricole della provincia tardoantica del Sannio erano d'altra parte importanti per lo stesso rifornimento di Roma, come dimostra il ruolo politico svolto nel IV-V secolo d.C. da personaggi della grande famiglia senatoriale dei *Neratii*, originaria di *Saepinum*, ed ivi ancora titolare di estese proprietà e consolidati rapporti [96].

Disponibili sul fenomeno ampie sintesi per Puglia-Molise e Abruzzo, nel cui territorio si perpetuarono percorsi di transumanza verticale fra Velino-Sirente, Gran Sasso, Majella, Laga, poi innestatisi nei tratturi [97].

dati dalla necropoli di Vicenne a Campochiaro, in *La trasformazione del mondo romano e le grandi migrazioni. Nuovi popoli dall'Europa settentrionale e centro-orientale alle coste del Mediterraneo*. Atti del Convegno di studi (Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 16-17 giugno 2011), Cimitile 2012, 217-238, con bibliogr. precedente.

[91] Ceccarelli-Fratianni, *Molise* cit., 152-155, 229-250; *CIL* IX 2438; U. Laffi, *L'iscrizione di Sepino (*CIL*, IX, 2438*), in «SCO» 14, 1965, 177-200; M. Corbier, Fiscus *and* Patrimonium*: the* Saepinum *Inscription and Transhumance in the Abruzzi*, «JRS» 73, 1983, 126-131.

[92] *CAA*, II, tav. 224; Coarelli-La Regina, *Abruzzo-Molise* cit., 226-28, Staffa, *Dai Sabini ai Sanniti* cit., 413.

[93] Staffa, *Una terra di frontiera* cit., 199-200; M. Gianandrea, *Le alterne vicende storico-artistiche di Sepino fra tardoantico e medioevo*, in Marazzi, *Molise* cit., 517-526; M. Matteini Chiari-V. Scocca, Saepinum *(Altilia). Introduzione; Sepino, San Pietro di Cantinoni, la chiesa*, in S. Capini-P. Curci-M.R. Picuti, Fana*,* templa*,* delubra cit., 65-77, 88-89.

[94] F. Grelle, *Canosa e la Daunia tardoantica*, in «Vetera Christianorum», 23, 1986, 379-392, 389-392; E. Gabba, *La transumanza nell'Italia romana. Evidenze e problemi. Qualche prospettiva per l'età alto medievale* in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'Alto Medioevo*, in Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 31 (Spoleto 7-13 aprile 1983), Spoleto 1985, pp. 373-389.

[95] *Cod. Theod*. 7,7,1; Vera, Res pecuariae *imperiali* cit., 245-257; B. Pottier, *Entre les villes et les campagnes: le banditisme en Italie du IVe au VIe siècle*, in *Les cités de l'Italie tardo-antique (IVe-VIe siècle): institutions, économie, société, culture et religion*, Rome 2006, 251-266: 262; contra: A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire (284-602). A Social, Economic and Administrative Survey*, Oxford, 1964, 732-734.

[96] B. Enjuto Sánchez, *I* Neratii*: legami tra Roma e le città del Sannio nel IV secolo d.C.*, in *Le cités de l'Italie tardo-antique* cit., 113-121: 117-120.

[97] G. Volpe, *L'Apulia tardoantica: vie di contadini, pastori, briganti e pellegrini*, in F. Marco Simón-F. Pina Polo-J. Remesal Rodríguez, *Viajeros, pelegrinos y aventureros en el Mundo antiguo*, Bar-

Documento di crescente incertezza appare nei primi decenni del VI secolo l'*Edictus Theoderici Regis*, con il cap. 56 relativo al furto di bestiame da stalle, pascoli, e forse anche lungo i *tractoria* (*Cod. Theod.* 8,6) [98], una transumanza che doveva quindi ancora sopravvivere, sia pur minacciata da «pericoli reali di furti e vessazioni», a cui l'editto tentò di porre rimedio, come conferma anche l'art. 58, avente per tema «*Qui bovem, equuum, vel aliud pecus errans invenerit*» [99].

Lo testimonia, oltre al cippo da Sulmona, un'epigrafe di analogo contenuto da Termoli-foce Biferno, costituzione d'epoca gota, entrambi i documenti con divieto di discostarsi dalle *calles*, di condurre al pascolo più bestie di quante dichiarate e d'invadere aree vicine [100]; la seconda non viene dal tratturo L'Aquila-Foggia, ma da una sua variante costiera, menzionata separatamente nelle fonti, «*strata qua itur per viam inferiorem*», del 1270-71 (fig. 2) [101]; l'autenticità di questo importante documento epigrafico appare confermata dalla rilevanza fra VI e IX secolo del sito di rinvenimento, foce del Biferno con antico porto fluviale e *Curtis de Theodosio* di origine tardoantica e poi cassinese (vedi *infra*) [102].

Dopo le devastanti vicende della Guerra Gotica, che vedono nel 546 un ultimo duro scontro fra Goti e Bizantini nell'area fra Gargano e Canosa [103], momento cruciale appare la fine del VI secolo quando i Longobardi del ducato di Benevento estendono progressivamente il loro controllo a larga parte delle aree interne della provincia tardoantica del Sannio, spingendosi sin nel nord della Puglia, minacciando gravemente o a volte anche interrompendo la plurisecolare continuità territoriale con le aree dell'attuale Abruzzo, destinate a restare sotto controllo romano-orientale ancora nel VII secolo, ad eccezione di aree ancora romano-orientali a Pescara, Ortona, e lungo la costa molisana [104].

celona 2010, 267-303; Volpe-Buglione-De Venuto, *Vie degli animali* cit., 244; I.M. Iasiello, Samnium. *Assetti e trasformazioni di una provincia dell'Italia tardoantica*, Bari 2007; caso Velino-Sirente in Staffa, *Alle origini* cit., 452-460.

[98] *Edictus Theoderici Regis*, in *Monumenta Germaniae Historica,* Legum, tomus V, SS, Hannover 1875-1889, 145-179, 158; A. Clementi, *La transumanza nell'alto Medioevo*, «Bullett. Deput. Abruzz. di St. Patr.» 74, 1984, 31-47, 32; sui *tractoria* vedi S. Randazzo, *Viabilità pubblica, economia e diritto nelle pieghe del Teodosiano*, in *Codice Teodosiano e tradizioni giuridiche in Occidente. La terra, strumento di arricchimento e sopravvivenza*, Atti del VII Convegno "Ravenna Capitale" (Ravenna, 30-31 ottobre 2015), S. Arcangelo di Romagna 2016, 127-141.

[99] Clementi, *La transumanza* cit., 32; vedi anche art. 58.

[100] CIL IX, 2826; Staffa, *La transumanza* cit., 410-411.

[101] R. Filangieri, I Registri della Cancelleria Angioina, vol. VI, 1270-1271, Napoli 1970, 237, n. 1266, aa. 1270-71: «*Mandata pro custodia stratarum...Baiulo Campimarini, pro strata qua itur per viam inferiorem a Civitate usque Termulas et a Termulis usque Guastum*»; De Benedittis, *La* Provincia cit., 32, ed anche 33, 36, n. 34. Stretti i rapporti fra foce Biferno e *Larinum* (E. De Felice, *Larinum*, Firenze 1994, 49-50; *CV* cit., 182, a. 960: «*via puplica que vadit ad Termole*»; Petrucci, *Tremiti* cit., doc. 10, 33, a. 1024: «*via Termolense»).*

[102] G. De Benedittis, *Il porto romano sul Biferno tra storia e archeologia*, Campobasso 2008; Finocchietti, *Il Molise* cit., 14.

[103] Proc. *bell. Goth.* 7,22. P. Corsi, *Dall'antichità al medioevo*, in AA.VV., S*toria della Puglia*, Bari 1979, 125-146: 134, 138; Id., *La Capitanata bizantina*, in Atti 4° CNPPS Daunia (San Severo 17-19 novembre 2010), San Severo 1985, 111-126: 112-113.

[104] Corsi, *La Capitanata* cit., 113-116; Staffa, *Una terra di frontiera* cit., 187-238; A.R. Staf-

Nel luglio 591 papa Gregorio Magno nomina quale visitatore della chiesa di Canosa, rimasta *sacerdotii officio destituta*, il vescovo Felice di Siponto, un cui clerico finisce nel 593 *ab hostibus praedatum*, in una situazione in cui nel 599 sono ormai militari bizantini ad amministrare la città insieme al vescovo; la stessa Siponto è ancora bizantina nel 642, quando resiste al duca Rodoaldo, reduce dalla sconfitta di Slavi probabilmente intervenuti su sollecitazione degli stessi bizantini [105].

Già da qualche tempo conquistata era stata quella *Luceria* che abbiamo trovato perno della grande transumanza adriatica a lungo raggio ancora nel IV secolo, la quale, *opulentam civitatem Apuliae* nelle parole dello stesso Paolo Diacono, termina la sua lunga storia con la distruzione nel 663 addirittura ad opera dell'imperatore Costante II: *fortius invadens diruit, ad solum usque prostravit* [106].

Di ambiti ormai ridotti a mera dimensione locale dà infine testimonianza il cap. 36 dell'Editto di Rotari (643), che prevedeva *de pecorario, caprario, armentario occiso* una sanzione di *viginti solidos, ad illos vero pastores qui ad liberos homines serviunt et de sala propria exeunt*, con pena di morte per chi *foris provincia fugire tintaverit*, una dimensione di spostamenti, quindi, ormai ridotta al solo ambito locale [107].

2.2. *Culti antichi e loro trasformazioni tarde*

I tanti santuari antichi lungo questa rete ubicati, relativi a culti che risalivano a fasi comprese fra protostoria, periodo italico ed età romana, a volte veri e propri capisaldi dell'assetto territoriale locale ben prima della piena romanizzazione, erano sede di una religiosità italica legata ai ritmi della natura e ad un'economia con la pastorizia collocata in un ruolo spesso centrale, come in Molise, ove sono emblematici i casi di *Bovianum* e forse della stessa *Aesernia* [108], ed in Abruzzo dove fra i tanti casi noti possiamo proporre come eloquente l'antica *Anxanum* (Lanciano) [109], una situazione in origine attestata anche a Roma, ove la transumanza presenta dimensioni religiose, con le sue feste come occasioni di purificazione religiosa vera e propria (*Palilia*) [110].

Lungo i percorsi antichi, poi ripercorsi dagli storici tratturi, appare in particolare diffuso un culto femminile caratterizzato dalla doppia natura della divinità, salvifica e legata alla fecondità e al percorso della vita da un lato, e ctonia, tratto caratteristico delle genti "safine", ossia umbro-osco sabelliche, efficacemente delineato da A. La

fa, *I Bizantini a Pescara ed Ortona fra VI e metà VII secolo. Nuove indagini e considerazioni*, in M. Milanese, *Atti del IX Congresso Nazionale di Archeologia Medievale*, Firenze 2022, 469-477.

[105] Greg. M. *epist.*, edd. P. Ewald-L.M. Hartmann, I: I, n. 51, p. 77, luglio 591; IV, 17, dic. 593, II: IX, n. 174, 170; Corsi, *La Capitanata* cit., 113; Paul. Diac. *Lang.* 4,46. C. Diehl, *Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne (658-751)*, Paris 1888, 199.

[106] Paul. Diac. *Lang.* 5,7; Corsi, *La spedizione* cit., 122-125.

[107] *Edict. Roth.*, ed. F. Bluhme, 1-73, 28, n. 136, e cap. 3; Clementi, *La transumanza* cit., 34.

[108] A. Campanelli-A. Faustoferri, *I luoghi degli Dei. Sacro e natura nell'Abruzzo italico*, Pescara 1997; La Regina, *Studi sull'Italia dei Sanniti* cit.; Staffa, *Dai Sabini ai Sanniti* cit., 286-301; La Regina, *Pietrabbondante e il Sannio antico* cit.

[109] Staffa, *L'Abruzzo costiero* cit., 161-172.

[110] Ov. *fast.* 4,721-781; Tib. 2,5,87-90; Randazzo, *Viabilità* cit., 140-141.

Regina sulla base della Tavola di Agnone; il culto era caratterizzato da nomi diversi: Feronia, Venere-*Herentas*, con Venere spesso contaminata con divinità salutari locali, *Angitia*, ma anche Mefite [111].

Un culto che andò sopravvivendo sino alla piena romanizzazione, alla tarda antichità ed anche oltre, presenta un'emblematica testimonianza presso il santuario della Grotta del Colle di Rapino, non lontano dal percorso poi ripreso dal tratturo Centurelle-Montesecco: la suggestiva figura della cosiddetta Dea di Rapino [112]. A tale divinità femminile fecondatrice compare spesso associata una figura maschile: anzitutto Giove (a Rapino, presso il tempio di Feronia a Loreto Aprutino, a Passo Porcari di Atessa, a Tornareccio) [113], ma anche Ercole, attestato nei santuari di Ercole Curino a Sulmona, a monte del percorso poi ripreso dal tratturo Celano-Foggia, a Montorio al Vomano, lungo il percorso poi ripreso dal tratturo Rocca di Roseto-Frisa, a *Superaequum*, *Corfinium*, Campochiaro, lungo il percorso poi ripreso dal tratturo Pescasseroli-Candela, e a S. Giovanni in Galdo, lungo il Castel di Sangro-Lucera [114]; una figura emblematica del mondo pastorale, che diventa in età tardoantica complessa e multiforme, avvicinandosi in qualche modo alla stessa figura del Cristo, subendo interessanti trasformazioni che lo preparano ad una sostanziale transizione nei culti altomedievali dell'area [115].

In merito alla sopravvivenza di culti di origine antica in età altomedievale è stata di recente sottolineata «la relativa vitalità di culti di acque, di alberi sacri, pietre, l'esistenza di pratiche divinatorie, legate ai cicli di fertilità, di rituali non di rado notturni» ancora in quelle fasi tardoantiche [116] in cui sono emessi da parte dell'imperatore

[111] A. La Regina, *Legge del popolo marrucino per l'istituzione della prostituzione sacra nel santuario di Giove padre nell'arce Tarincra (Rapino)*, in Campanelli-Faustoferri, *I luoghi degli dèi* cit., 62-63; M. Matteini-Chiari, *Il santuario italico di San Pietro di Cantoni di Sepino*, in La Regina, *Studi sull'Italia dei Sanniti* cit., 280-291; Staffa, *Dai Sabini ai Sanniti* cit., 295-300.

[112] La Regina, *Legge del popolo marrucino* cit.; V. D'Ercole-V. Orfanelli-P. Riccitelli, *La Grotta del Colle di Rapino*, in Campanelli-Faustoferri *I luoghi degli Dei* cit., 58-59.

[113] La Regina, *Legge del popolo marrucino* cit.; Staffa, *Dai Sabini ai Sanniti* cit., 299-300.

[114] F. Van Wonterghem, *Il culto di Ercole fra i popoli osco-sabellici*, in C. Bonnet, *Hèracles. D'une rive a l'autre de la Mèditerranée*. *Bilan et pespectives*, in *Actes de la table ronde* (Rome Septembre 1989), Rome 1992, 319-351; La Regina, *Sanniti* cit., 303, figg. 228-229; La Regina, *Pietrabbondante e il Sannio antico* cit., 191; Staffa, *Dai Sabini ai Sanniti* cit., 300-301; A. Bencivenga, *Luoghi, tempi e modi del culto di Ercole tra i* Paeligni *(*Regio IV – Sabina et Samnium*)*, in *Los lugares de la Historia*. Actas IV Congreso AJHIS (Salamanca 2013), Salamanca 2013, 931-950. Sui riflessi del culto di Ercole presso il santuario di *Tibur* nell'elegia properziana si sofferma Rosa Alba Dimundo nel suo contributo in questi Atti (*Properzio e il santuario tiburtino di* Hercules Invictus*: tra pretestuosi pellegrinaggi, probabili adulteri e luoghi di sepoltura*).

[115] L. Canetti, *Rituali e mitologie del fuoco: pagani e cristiani nella tarda antichità*, in *Il fuoco nell'alto Medioevo*. Atti della LX Settimana di Studio del CISAM (Spoleto, 12-17 aprile 2012), Spoleto 2013, 437-495: 470-477.

[116] G.A. Cecconi, *Politiche religiose dei regni romano-barbarici e presenze pagane nei secoli V e VI*, in A. Marcone-U. Roberto-I. Tantillo, *Tolleranza religiosa in età tardoantica (IV-V secolo)*, Cassino 2014, 283-309: 287; R. Manselli, *Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto Medioevo: espansione e resistenze*. Atti della XXVIII Settimana di Studio del CISAM (Spoleto 10-16 aprile 1980), Spoleto 1982, 57-108: 64-65.

Teodosio (nel 391 d.C.) alcuni decreti che giungono a vietare del tutto il culto nei santuari antichi, ordinandone la definitiva chiusura [117].

Come esito delle fasi più tarde del culto legato alla citata divinità italica femminile dalla doppia natura troviamo la vicenda delle due sante sorelle sabine Anatolia e Vittoria [118]; nei loro eloquenti profili troviamo da un lato il ruolo salutare di Anatolia, che cura con le preghiere i malati in nome di Cristo, e dall'altro il ruolo "infero" di Vittoria, che scende in una grotta per cacciarne il drago, in cui risultano confluite le due visioni della divinità femminile in precedenza focalizzate.

2.3. *L'attivazione di nuovi percorsi di pellegrinaggio*

A fine V secolo dall'Oriente, forse fin da Costantinopoli, «grazie ai rapporti intensi tra mondo greco-bizantino e Puglia» [119], si insedia nella grotta «da sempre luogo sacro per eccellenza della montagna garganica» il culto di S. Michele Arcangelo, menzionato in un passo interpolato della Vita di Papa Gelasio dal *Liber Pontificalis*, ma probabilmente attivo già da qualche decennio prima [120]. Lungo gli stessi percorsi qui oggetto d'esame vanno proprio ora manifestandosi nuove forme di pellegrinaggio, anche femminile, secondo un modello diffuso proprio fra IV e V dall'Oriente all'Occidente, in questo convegno ampiamente approfondite [121].

Documentata in una lettera dello stesso papa al vescovo di Larino Giusto (aa. 493-494) è nella vicina *Larinum*, legata al Gargano da almeno due percorsi poi ripresi da grandi tratturi, la chiesa di S. Michele *in Mariana*, consacrata *in honore sancti archangeli Michaelis et nomine*, a seguito di una donazione da parte di due ottimati locali, *Priscillianus et Felicissimus viri devoti*, della loro *re propria quæ Mariana vocatur*, grande proprietà tardoantica che era ubicata nella periferia della città [122].

Sono anche altri i culti che si spostano lungo gli stessi percorsi, fra Puglia ed Abruzzo, quello di S. Eleuterio, prima vescovo in Illiria e quindi oggetto di culto anche nell'antistante Albania, e poi nell'antica *Aeca* a sud-ovest di Foggia, con singolari discrasie esistenti fra le due versioni della sua *passio*, una greca più antica e l'altra latina, collegate da Giorgio Otranto a un «tentativo di saldare la tradizione romano-illirica di Eleuterio con la presenza di sue reliquie venerate ad Aeca» [123]; collegamento di particolare interesse, anche perch*é* questo santo lo troviamo venerato

[117] *Cod. Theod.* 16,10,10-12.

[118] Si rinvia a Staffa, *Dai Sabini ai Sanniti* cit., 446-452.

[119] G. Otranto, *Genesi, caratteri e diffusione del culto micaelico del Gargano*, in *Culte et pèlerinages à saint Michel en Occident: les trois monts dédiés à l'archange*, Roma 2003, 43-64: 47.

[120] *Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, 51, 255; Otranto, cit. 43-45; Id., *Per una storia dell'Italia tardoantica cristiana*, Bari 2010, 269-276.

[121] Vd. il contributo di Immacolata Aulisa in questi Atti.

[122] S. Loewenfeld, *Epistolae Pontificum Romanorum ineditae*, Lipsiae 1885 (rist. Graz 1952), 1, n. 2; F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, I, Faenza 1927, 227.

[123] Otranto, *Per una storia* cit., 255-258; Lanzoni, *Le diocesi* cit., 270-271; G. Otranto, *Agiografia e origini del Cristianesimo in Puglia*, in *Bizantini, Longobardi e Arabi in Puglia nell'alto medioevo*. Atti del XX Congresso internazionale di studio sull'alto medioevo (Savelletri di Fasano. 3-6 novembre 2011), Bari 2012, 163-183: 171-172.

proprio negli stessi anni di papa Gelasio I (492-496) anche presso uno dei principali approdi adriatici a nord, l'antica *Histonium* nella chiesa *Beati Eleutherii in Stonensium civitatis parochia*, divenuta *celeberrimum locum processionis* e ubicata proprio sulla via ancora menzionata nel 774 come *via Tarentina*, poi ripresa dal tratturo Foggia-L'Aquila (figg. 1-2, n. 1/10-11), un'area in cui stretti contatti con la Puglia sono testimoniati anche dai preziosi mosaici policromi di S. Stefano a Casalbordino (fig. 1, n. 1/9) [124].

Altrettanto interessante anche la diffusione da Siponto del culto di S. Eusanio, già avviatasi probabilmente in età tardoantica, come testimoniato dalla sua presenza in un abitato con fasi imperiali protratte sino al VI-VII secolo lungo un percorso di transumanza verticale a Catignano, nel Pescarese (vd. *infra*, fig. 8, n. 15/2), e presso l'antico *municipium* di *Aveia* (Fossa, AQ), ove sorge ancor oggi la storica chiesa di S. Eusanio Forconese, menzionata per la prima volta nell'840 fra i beni confermati dall'imperatore Lotario I all'abbazia di Farfa, *ecclesiam sancti Eusanii cum rebus suis in integrum*, un santo altrove venerato addirittura come vescovo della stessa Siponto [125]. Interessante la storia leggendaria del santo il quale, prima di andarsene in pellegrinaggio in Italia centrale per estirparne l'idolatria, si era ritirato per qualche tempo nel silenzio proprio di una grotta del Gargano: *eremum petiit in Gargano...per septem continue annos in quodam antro inclusus permansit* [126].

Di Siponto sarebbero stati anche i tre fratelli Giustino, Fiorenzo, e Felice, con sua figlia Giusta, partiti dalla Puglia per raggiungere prima Teate e poi Forcona, ad evangelizzarne le genti, con Giusta discesa in una grotta, esattamente come in Sabina Santa Vittoria [127]. Ultimo santo la cui diffusione del culto segnala contatti fra Puglia e regioni adriatiche a nord è S. Leucio, protettore e patrono di Brindisi, venerato già nel VI secolo in una grande basilica realizzata nell'area di un preesistente tempio a Canosa, divenuto poi oggetto di venerazione nell'intero Abruzzo [128].

Commentava a suo tempo giustamente il Lanzoni come fosse veramente «doloroso che su...SS. Giustino ed Eusanio non si possa raccogliere nulla di sicuro, perché essi furono forse i primi apostoli di quelle regioni» [129], testimoniati anche a S. Giustino a Paganica; una diffusione che dovette certo avviarsi già nella tarda antichità,

[124] A.R. Staffa, *Dall'antica Histonium al Castello del Vasto*, Fasano 1995; Staffa, *Le città dell'Abruzzo adriatico* cit., 437-439; Tulipani, *Un esempio di continuità* cit., con riferimenti a SS Trinità di Venosa e S. Leucio di Canosa.

[125] A.R. Staffa-P. Di Tommaso-C. Soria, *Indagini di scavo in località Colle Freddo di Catignano (PE): un abitato di lunga durata lungo un antico percorso di transumanza verticale in Abruzzo*, «Temporis Signa» 15, 2020, 87-88; *R.F.* II, doc. 282, 233-237, 236, a. 840; Lanzoni, *Le diocesi* cit., I, 367-368; L. Palatini, *Cenni storici della Badia e Prepositura di S. Eusanio Forconese*, «Atti e Mem. della Deput. Abruzz. di St. Patr.» 9,1897, 133-159.

[126] *Acta Sanctorum Iulii*, II, Venezia 1747, 691-697; Palatini, *Cenni storici* cit., 133-134.

[127] *Ibidem*, 365-366.

[128] M. Mazzei, *I Dauni. Archeologia dal IV al I secolo a.C.*, Foggia 2015, 101-102. P. Pensabene *et al*., *La basilica di S. Leucio a Canosa di Puglia*, in *Atti del X Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana* (Università della Calabria 2010), Arcavacata di Rende 2012, 677-685; G. Carito, *San Leucio di Alessandria e l'Occidente*, Brindisi 1991, 103-171.

[129] Lanzoni, *Le diocesi* cit., 368.

ben prima che le devastanti vicende della Guerra Gotica interrompessero a lungo i tracciati della grande transumanza, che collegavano ancora allora la Puglia alle altre regioni dell'Italia adriatica più a nord.

2.4. *La diffusione di santuari* ad instar Gargani

Dopo la difesa del santuario garganico da parte del duca Grimoaldo I di Benevento (650), la morte di Costante II (668), e l'ampliamento del Ducato sino a Taranto e Brindisi [130], andò avviandosi – a partire dalla seconda metà del VII e poi nell'VIII secolo – lungo gli stessi percorsi viari antichi verso nord, poi ripresi dai grandi tratturi, un'ampia diffusione del culto micaelico e di una categoria di caratteristici santuari realizzati *ad instar Gargani*, quasi sempre in grotte, fenomeno cultuale che trovò subito in Italia centrale un notevole sviluppo, sino alla fine del regno longobardo e ben oltre [131], con un «grandioso transfert di sacralità» e modelli esportati al nord e fuori della penisola (fig. 3) [132]. Sensi aveva in proposito notato la presenza di numerosi santuari del genere proprio «lungo la dorsale dell'Appennino umbro-marchigiano-abruzzese», in particolare lungo gli assi «*Amiternum*-Sulmona-Isernia o Teramo-Chieti», da lui ricollegati alla transumanza [133]. Aveva invece trattato con minor spazio i «tratturi centromeridionali» fra Abruzzo e Puglia, «un percorso autonomo rispetto alle vie consolari», situazione che era in realtà dovuta al fatto che avessero avuto origine lungo tracciati viari sviluppatisi in territori, il *Samnium* ed altre aree dell'attuale Abruzzo, che conservarono la loro indipendenza e autonomia sino alla Guerra Sociale (vedi figg. 1-2).

Alcuni di questi percorsi si diramavano proprio dal Gargano, sulla cui costa nord sorgeva, a Cagnano Varano, la celebre Grotta di S. Michele, da P. Favia ampiamente illustrata [134], diramandosi verso nord sino a raggiungere le regioni vicine [135], ove troviamo, dopo S. Michele di Larino, il celebre santuario di Grotta S. Michele a Liscia, ubicato proprio lungo un tratturello che dal Tratturo Magno L'Aquila-Foggia

[130] Paul. Diac. *Lang*. 4,46,6; Corsi, *La Capitanata* cit., 115, n. 15.

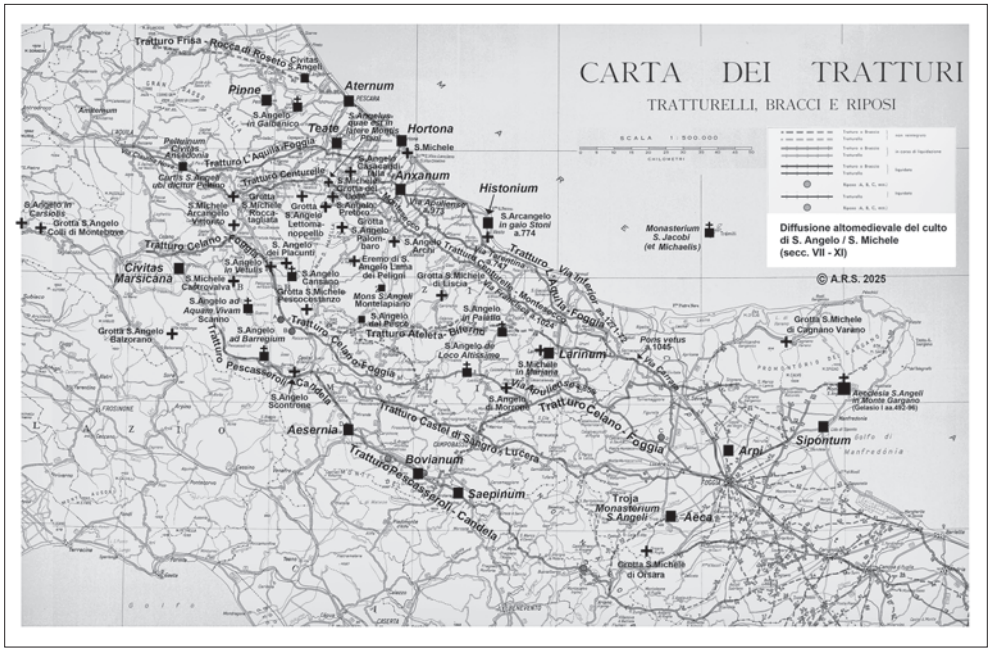
[131] Otranto, *Genesi* cit., 48 ss.; M. Sensi, *Santuari e culto di S. Michele nell'Italia centrale*, in P. Bouet-G. Otranto-A. Vauchez, *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale*, Bari 2007, 241-280: 247, 244-245; E. Paoli, *Tradizioni agiografiche dei ducati di Spoleto e Benevento*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*. Atti della XVI Settimana di Studio del CISAM (Spoleto, 20-23 ottobre - Benevento, 24-27 ottobre 2002), Spoleto 2003, 289-316, 301-303; M. Falla Castelfranchi-R. Mancini, *Il culto di san Michele in Abruzzo e Molise dall'origine all'Altomedioevo*, in C. Carletti-G. Otranto, *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale tra tarda antichità e medioevo*. Atti del Convegno Internazionale di studi (Monte Sant'Angelo, 18-21 novembre 1992), Bari 1994, 507-551; Staffa, *Pacentro e i Longobardi* cit., 108-114.

[132] Sensi, *Santuari* cit., 249-250.

[133] *Ibidem*, 250-252.

[134] P. Favia-G. Massimo-F. Monaco, *La Grotta di S. Michele a Cagnano Varano*, in E. Menestò, *Agiografia e iconografia delle aree della civiltà rupestre*. Atti del V Convegno Internazionale sulla civiltà rupestre (Savelletri di Fasano, 17-19 novembre 2011), Spoleto 2013, 375-407.

[135] G. Bertelli, *Percorsi di età medievale per la grotta di S. Michele Arcangelo sul Gargano*, in G. Casiraghi-G. Sergi, *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell'Occidente medievale*. Atti del II Convegno Internazionale dedicato all'Arcangelo Michele (Sacra di San Michele, 26-29 settembre 2007), Bari, 2009, 421-435: 421-424, fig. 1.



3. Puglia Settentrionale-Molise-Abruzzo: principali santuari di origine altomedievale dedicati a S. Michele Arcangelo (base Carta dei tratturi del 1959 aggiornata a cura del Commissario per la Reintegra dei Tratturi di Foggia, sulla base della precedente edizione del 1911, fonte rielaborata: Regione Puglia, Ufficio Parco Tratturi).

risaliva verso il medio-alto Vastese, un sito che riveste particolare importanza nella diffusione del culto micaelico, in quanto, secondo la tradizione, proprio qui il santo si sarebbe fermato prima di scendere sul Gargano, manifestandosi in una grotta fuori l'abitato, precedente sede di culti legati ai rituali dell'acqua e della pietra; qui, da allora, gli fu tributato un culto solenne e radicato tra la gente del villaggio e dei dintorni, con episodi miracolosi quali il rifugiarsi nella grotta di un bianco vitello, poi inginocchiatosi davanti all'immagine del santo, leggenda che appare esemplata su quella di fondazione del santuario garganico [136].

Fra gli esempi più antichi, emblematici di rapporti con i duchi sia di Benevento che di Spoleto, ricordiamo subito la già citata S. Angelo *ad Barregium* in Val di Sangro, esistente già nell'VIII secolo, poi divenuta nella seconda metà del IX con S. Clemente a Casauria un caposaldo della politica dell'imperatore Ludovico II in Abruzzo, a testimonianza della forte adozione del culto da parte delle classi dirigenti dei due ducati [137]. Eloquente, in proposito, quanto a suo tempo notato da Sensi,

[136] La nuova edizione critica con commento della leggenda garganica, dopo l'ottocentesca di G. Waitz per gli *MGH*, è a cura di A. Lagioia, *La Memoria agiografica di san Michele sul Gargano*. Prefazione di G. Otranto, Bari 2017; I. Bellotta-E. Giancristofaro, *Guida insolita ai misteri, ai segreti, alle leggende e alle curiosità dell'Abruzzo*, Roma 2007; M.C. Nicolai, *Abruzzo: 150 antiche feste*, Montesilvano 2014, 128-129.

[137] A. Clementi, *Il contributo dei monasteri alla ripresa della transumanza*, in E. Petrocelli, *La ci-*

quando ricordava, specie nei santuari più antichi, la loro vicinanza a pascoli fiscali e terre pubbliche in usufrutto, ad esempio a *Barregium* [138], come appare documentato anche in altri casi di antica presenza, nell'VIII-IX secolo a *Peltuinum* ubicata lungo la Claudia Nova (poi ripercorsa dal tratturo L'Aquila-Foggia), ove troviamo la *Curtis Sancti Angeli* dipendente da S. Vincenzo al Volturno e poi Farfa [139], e a Vittorito, ove la chiesa di S. Michele è pure già documentata nell'VIII secolo [140].

Ricordiamo poi, nella categoria di altri luoghi di culto definiti *ad instar Gargani*, una serie di eremi realizzati all'interno di grotte, spesso interessati dalla preesistenza di culti antichi (vedi fig. 3): Grotta del Colle a Rapino, al cui ingresso era l'antica chiesa di S. Michele, poi S. Maria *de Cryptis*, e S. Angelo sopra Lama dei Peligni, su altro luogo di culto antico, nei pressi di una necropoli d'epoca romana rimasta in uso anche in epoca tardoantica [141]; Grotta S. Angelo sopra Palombaro; Grotta S. Angelo sopra Lettomanoppello; a Pacentro S. Angelo *in Vetuli*, anch'esso in grotta, e S. Angelo dei Placunti, lungo l'antico percorso di transumanza verticale dalla Valle Peligna al Morrone, noto come Via dei Placunti, non lontano dal quale era, a Cansano, il monastero di S. Angelo, e a Pescocostanzo l'analogo caso di Grotta S. Angelo, vicino alla necropoli tardoantica-altomedievale di Colle Reina e *castellum* di VI secolo, a presidio della via *Sulmo-Aufidena* [142]; più distanti erano Grotta S. Angelo di Colli di Montebove, detta "Madonna di S. Angelo" (galattofora, con a lato dell'altare in nicchia la "treccia della Madonna", toccata dai fedeli per la cura di diversi mali [143]), e Grotta di S. Angelo a Balsorano, sede di un singolare rito maschile di solidarietà [144].

3. *La transumanza in età altomedievale*

3.1. *Considerazioni generali*

La divisione di larga parte del centro-sud, fra aree ancora bizantine e territori ormai beneventani, si concluse con l'avventura italiana di Costante II, a cui seguì, dopo la liberazione della capitale del Ducato, la definitiva occupazione degli ultimi

viltà della transumanza. Storia, cultura e valorizzazione dei tratturi e del mondo pastorale in Abruzzo, Molise, Puglia, Campania e Basilicata, Napoli 1999, 429-440: 432-444.

[138] Sensi, *Santuari* cit., 267-268.

[139] *CV* cit., I, 204-207, a. 787; *CF* cit., I, 356.

[140] F. Van Wonterghem, *Superaequum Corfinium Sulmo-Forma Italiae-Regio IV*, I, Firenze 1984, 199; M.C. Somma-S. Antonelli-V. La Salvia, *Paesaggi ed insediamenti in un'area montana: il caso del territorio valvense fra persistenze e trasformazioni*, in G. Volpe, *Storia e archeologia globale dei paesaggi rurali in Italia fra Tardoantico e Medioevo*, Bari 2018, 463-504: 478, 481-482, fig. 20.

[141] D'Ercole-Orfanelli-Riccitelli, *La Grotta del Colle* cit., 58; G. Mieli, *Grotta del Colle di Rapino*, in *Terra di Confine* cit., 61-78; L. Tulipani, *Note di Archeologia Medievale*, *ibidem*, 90-103, 96. Somma-Antonelli-La Salvia, *Paesaggi* cit., 463-504: 478, 483, fig. 21.

[142] Staffa, *Pacentro e i Longobardi* cit., 110-114: 68-70.

[143] A. Gandolfi, *Alcune persistenze cultuali nelle pratiche devozionali pellegrinali*, in G. Marucci, *Il viaggio sacro: culti pellegrinali e santuari in Abruzzo*, Colledara 2000, 79-104: 83.

[144] E. Di Renzo-G. Marucci, *Fratelli in grotta. Un rituale maschile di solidarietà*, Isola del Gran Sasso 1999; Nicolai, *Abruzzo 150 antiche feste* cit., 122-126.

centri urbani ancora controllati dai Bizantini nelle aree costiere di Abruzzo e Molise [145]. Fu molto articolata l'azione intrapresa da Gisulfo I, che a fine VII secolo ampliò i suoi possedimenti anche verso nord, a spese dei Longobardi di Spoleto [146]. Nell'avviare una riflessione, partendo da concrete analisi, su possibili forme di rinnovata transumanza, va anzitutto tenuto presente quanto notato a suo tempo da G. Volpe, A. Buglione e G. De Venuto, sul fatto che «il ruolo della Puglia nella produzione e distribuzione della lana, da età romana ad età medievale, non sembrerebbe... aver conosciuto soluzioni di continuità» [147], il che comportava evidentemente la necessità di approvvigionamento della necessaria risorsa animale.

A tali considerazioni si uniscono i risultati di recenti importanti indagini bio-archeologiche in contesti archeologici del nord della regione (San Giusto a Lucera, San Pietro a Canosa, *Herdonia*-Ordona, Faragola presso Ascoli Satriano), che attestano come «l'allevamento ovino di tipo transumante sia stato costantemente praticato anche nei secoli altomedievali, ridiscutendo così acquisizioni tradizionali della storiografia e mostrando grandi potenzialità di ulteriori sviluppi di ricerche interdisciplinari» [148].

3.2. *Eloquente distribuzione delle proprietà della grande abbazia di S. Angelo* ad Barregium

Uno dei centri monastici altomedievali che possono avervi contribuito è certo la già ricordata grande abbazia di S. Angelo *ad Barregium*, in quell'alta Val di Sangro che era sede di un grande dominio monastico in cui la risorsa pastorale rivestiva un'importanza di primo piano (fig. 1, n. 5/1), come ben evidenziato dal fatto che proprio da qui si dipartissero ben tre dei percorsi poi ripresi in età medievale dai grandi tratturi (fig. 4).

Nel trattare dell'«ancor enigmatica» fondazione monastica E. Susi ricordava a suo tempo come fosse stata denominata anche *de Valle Regia*, ricollegando il toponimo alla presenza di un forte nucleo di beni fiscali, chissà se non risalenti proprio ad ampie aree di pascolo in antico sotto controllo imperiale, come recentemente apparso evidente alle origini del Tratturo Celano-Foggia per la grande villa in località S. Potito di Ovindoli [149]. Si ritiene possibile che la sua fondazione «a guardia

[145] Paul. Diac. *Lang.* 5,7-8; R. Maisano, *La spedizione italiana dell'imperatore Costante II*, «Siculorum Gymnasium» 28, 1975, 40-168; P. Corsi, *La spedizione di Costante II*, Bologna 1983.

[146] Corsi, *La Capitanata* cit., 112-116; O. Bertolini, *Carlo Magno e Benevento*, in H. Beumann, *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, I, Düsseldorf 1965, 609-671; Staffa, *Pacentro e i Longobardi* cit., 94.

[147] G. Volpe-A. Buglione-G. De Venuto, *Lane, pecore e pastori in Puglia fra Tardoantico e Medioevo: novità dai dati archeozoologici*, in M.S. Busana-P. Basso, *La lana nella Cisalpina romana. Economia e società*. Studi in onore di Stefania Pesavento Mattioli, Padova 2012, 243-268: 244.

[148] A. Buglione-G. De Venuto-G. Volpe, *Agricoltura e allevamento nella Puglia settentrionale tra età romana e medioevo: il contributo delle bioarcheologie*, in *Allevamento transumante e agricoltura*. Atti della Giornata di Studio (Roma Ecole française de Rome, 5 dicembre 2013), «MEFRA» 128/2, 2016; F. Violante, *Agricoltura e allevamento transumante nella Puglia medievale: osservazioni sul governo della mobilità rurale*, *ibidem*, 14.

[149] Staffa, *Alle origini del tratturo Celano-Foggia* cit., 444-446.

di un importantissimo punto di passaggio fra…Benevento e…Spoleto», per azione di re Liutprando, fosse avvenuta addirittura per «iniziativa regia anteriore al 742 e contemporanea alla sottomissione di entrambi i ducati ribelli», unica «in grado di giustificare...la strategica creazione di un cenobio...in *finibus Beneventi»*, ma con beni fondiari «situati nel territorio spoletino» [150].

La situazione ai confini fra i due ducati mutò con la conquista franca del regno longobardo, quando Carlo Magno sottopose al suo *mundiburdium* San Vincenzo al Volturno e Montecassino (787), al fine di contenere l'autonomia del ducato di Benevento e rendere meglio difendibile il confine di Spoleto, ormai sotto completo controllo imperiale [151]; si rafforzò così anche *Barregium*, il cui abbate *Aquilinus* nel 781 era a Roma fra le alte personalità partecipanti al processo all'abbate longobardo di S. Vincenzo al Volturno Potone [152].

Il patrimonio di *Barregium*, come risulta nei diplomi di Ludovico II dell'873 e di Ottone I del 964, era estesissimo e quasi interamente distribuito in quell'Italia centrale appenninica, ove era più forte l'economia pastorale (fig. 4) [153], fra i territori dei Marsi (vedi *infra*) e Valva lungo l'alto Sangro; vi sorgevano S. Pietro *in Barbarano*, S. Salvatore *supra flumen* [154] e S. Angelo *ad Floretum et cellam qui est inter aquas positam*, forse S. Angelo a Scontrone. L'itinerario ripreso dal tratturo Pescasseroli-Candela, uno dei percorsi sui quali s'era diffuso per iniziativa riconosciuta come monastica il culto dell'Angelo (con probabile forte centro propulsore altomedievale proprio *Barregium* [155]), andava verso nord ben oltre Pescasseroli, raggiungendo la Valle Peligna e il Fucino, lungo percorsi corrispondenti alle attuali S.S. 83 [156] e S.R. 479 per Scanno; un' area, quella di Scanno, che rimase sempre a eminente vocazione pastorale e dove esisteva l'importante cella di S. Angelo *ad Aquam Vivam*, per secoli riferimento dell'economia pastorale locale [157].

[150] E. Susi, *San Michele nel territorio del ducato spoletino nell'alto medioevo*, in Bouet-Otranto-Vauchez, *Culte et pèlerinages* cit., 105-138: 133-134, specie p. 138; *R.F.* II, doc. 6, p. 27.

[151] Bertolini, *Carlo Magno e Benevento* cit.; Marazzi*, Il Sud dell'Italia* cit., 391; F. Marazzi, *I grandi monasteri: Montecassino e San Vincenzo al Volturno*, in G.P. Brogiolo F. Marazzi, C. Giostra, *Longobardi.Un popolo che cambia la storia*, Milano 2017, 400-405; V. Lorè, *Il quadro istituzionale,* ibidem*,* 396-399. Per i confini del ducato vedi divisione dell'849 tra Radelchi e Siconolfo (*Monumenta Garmaniae Historiae Lege*s", t. IV. p. 222).

[152] *Codex Carolinus*, ed. W. Gundlach, in *MGH*. *Epistulae*, III, *Aevi Carolini*, I, Berlino 1862, 469-567, n. 67, 594-597; Susi, *San Michele* cit., 115, n. 45.

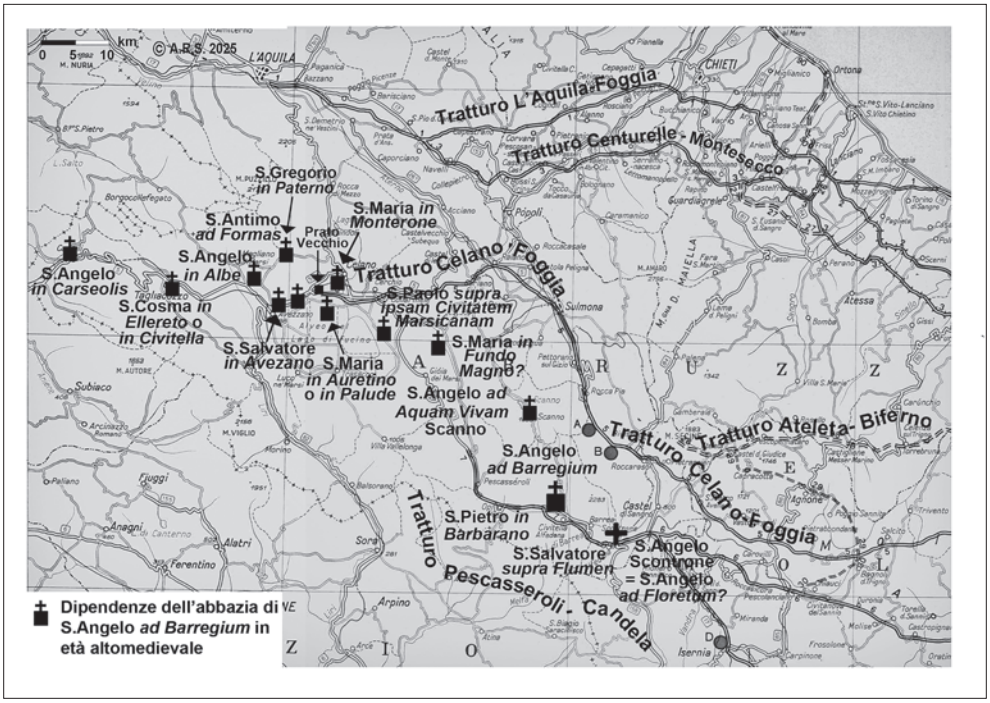
[153] Per il diploma di Ludovico II, a. 873, vd. Bloch, *Montecassino* cit., 369-370, *CMC* cit., I 37, pp. 103-104; diploma di Ottone I, a. 964: *MGH*. *Diplomatum Regum et Imperatorum Germaniae*, I, ed. E. Mühlbacher, Hannover 1879-1884, n. 261, 372-374; D.M. Inguanez, *Documenti* cit., 7-24, n. 3, 9.

[154] Bloch, *Montecassino* cit., II, 759, n. 24, 833, n. 334, a. 1137, anche il secondo *in Barbarano*.

[155] Falla-Castelfranchi–Mancini, *Il culto* cit., 513, 519; Susi, *San Michele* cit., 113-114, Sensi, *Santuari* cit., 252.

[156] L. Quilici, *Il monte Marsicano e l'alta Valle del Sangro nell'Antichità*, «Bollett. dell'Un. st. e arte» 20, 1977, n. 1-4, 11-16; G. Grossi, *Topografia antica del territorio del Parco nazionale d'Abruzzo*, in *Il territorio del Parco nazionale d'Abruzzo nell'Antichità*. Atti del I Convegno nazionale di archeologia (Villetta Barrea, 1-3 maggio 1987), Civitella Alfedena 1988, 111-135.

[157] F.R. Del Fattore-A. Rizzo-A. Felici, *From People to Landscapes: Archaeology and Anthropology*



4. Abruzzo: principali dipendenze dell'abbazia altomedievale di S. Angelo *ad Barregium* presso Villetta Barrea nei territori dei Marsi e di Valva (base Carta dei tratturi del 1959 aggiornata a cura del Commissario per la Reintegra dei Tratturi di Foggia, sulla base della precedente edizione del 1911, fonte rielaborata: Regione Puglia, Ufficio Parco Tratturi).

Particolarmente imponente fu la presenza di *Barregium* nel Fucino come documentata nell'873 (vedi fig. 4) da: S. Antimo *ad Formas*, in fraz. Forme a nord di Massa d'Albe, culto che rinvia ad uno dei santi della via Salaria, S. Antimo, presso la cui chiesa martiriale al XXII miglio ebbe sede sino al 593 la diocesi di *Cures*; S. Cosma *in Ellereto* a Tagliacozzo; S. Angelo *in Carseolis*, nel centro storico di Carsoli, subito a ovest del castello; S. Maria *in Fundo Magno*, in un amplissimo fundo di provenienza fiscale vicino ad Ortona dei Marsi; S. Salvatore *in Avezano* e S. Gregorio *in Paterno*, a nord e nord-est dell'attuale città; S. Angelo *in Alba*, presso l'antica *Alba Fucens*; S. Paolo a *Marruvium* e, verso sud, S. Euticio *in Arestina*; S. Maria *in Oretino*, presso la *Villa*/*Curtis de Auretino*, importante sede di potere pubblico a valle di Celano. Sempre in territorio di Celano, alle porte del centro medievale, era anche S. Maria *in Montorone*, impegnata in età altomedievale, insieme a Farfa e Montecassino, nello sfruttamento delle ricchissime risorse pastorali di Sirente e Velino, lungo percorsi di transumanza verso il lago [158] ove, sino a qualche decennio fa, in

in the Upper Sagittarius Valley, in A. Pelisiak-M. Nowak-C. Astaloş, *People and the Mountains*, Oxford 2018, 15-46, 27, fig. 17; 33, fig. 23; Bloch, *Montecassino* cit., I, 369, n. 12; II, 833, n. 333.

[158] Staffa, *Alle origini* cit, 452-463.

area paludosa dell'attuale Rione Monterone (via Pantani), era una delle due aree di cardatura della lana [159], con l'altra in loc. Prati-Paludi, fra il Tratturo Celano-Foggia e Fucino, dove si ergeva la scomparsa S. Maria *in Auretino* o *in Palude*, in area di bassura a ridosso del lago [160].

A ridosso dell'inizio del tratturo sotto Celano si conserva ancora oggi il toponimo Prato Vecchio, un'antica area di pascolo per le greggi, che richiama quel *pratum etiam magnum vocatum Cervarius* documentato nell'835 in territorio di Cerchio, per la dipendenza cassinese di S. Zenone *in Cervarium* (vedi *infra*) [161]; come sembrano indicare le fonti disponibili [162], un fenomeno analogo è ricostruibile non solo per le altre dipendenze di *Barregium*, ma anche per altri monasteri lungo le rive del lago.

In merito a queste superstiti forme di transumanza altomedievale, riveste particolare interesse un diploma dell'imperatore Ludovico II a favore di Farfa (857-59), in cui è contenuta una specifica autorizzazione – *omnibus animalibus monasterii in finibus ducatus Spoletani... in pascua publica omni tempore debeant pabulare vel nutrire* [163] – che autorizzava gli armenti dell'abbazia a spostarsi *ubi et publica animalia consueta sunt pabulare*, ossia dove gli animali di pertinenza pubblica fossero abituati a pascolare, disposizione che richiama con evidenza antichi percorsi tradizionali di spostamento degli armenti e che anche ad altri importanti monasteri dell'epoca, ad esempio proprio *Barregium*, appare possibile che fosse stata concessa.

Dipendevano da *Barregium* anche importanti centri monastici e un esteso patrimonio anche nel Teramano, con due celle principali: S. Angelo *in Marano* nel territorio di Bellante, secondo Palma nel XIX secolo il monastero «più antico dei nostri», già ricordato nell'873 [164], unito con *Barregium* a Montecassino nel 970 [165], e S. Maria *de Cerquieto* a Fano Adriano, anch'esso già esistente nell'873 (fig. 5) [166]. La presenza di questi due poli testimonia, come anche negli stessi anni fra le altre due abbazie di S. Salvatore Maggiore e Farfa in Sabina [167], l'incanalamento delle risorse pastorali della montagna teramana verso pascoli che erano situati lungo la costa (fig. 5), in un'area che fu interessata solo marginalmente dalla grande transumanza,

[159] *Ibidem*, 459.

[160] *Ibidem*, 461.

[161] *Ibidem*, 461.

[162] L. Saladino, *Le strutture monastiche altomedievali dell'Abruzzo interno e il loro rapporto con le grandi abbazie dell'Italia centro-meridionale*, in G. de Boe-F. Verhaege, *Religion and Belief in Medieval Europe*. Papers of the "Medieval Europe Brugge 1997" Conference 4 (Bruges, 1-4 ottobre 1997), Zellik 1997, 7-24; Ead., *I monasteri benedettini nell'Abruzzo interno*, Roma 2000.

[163] *R.F.* III, doc. 300, 1-6, 6, a. 857 o 859.

[164] Bloch, *Montecassino* cit., I, 297-300.

[165] A.R. Staffa-S. Pannuzi, *Una fonte per la ricostruzione del quadro insediativo e del paesaggio nell'altomedioevo: presenze monastiche nell'Abruzzo Teramano*, «Arch. Med.» 26, 299-338.

[166] Bloch, *Montecassino* cit., I, 369-370, n. 18.

[167] A.R. Staffa, *Farfa e le sue più antiche dipendenze nell'assetto del Piceno altomedievale*, in T. Leggio, *Dalla Sabina al Piceno (Farfa e S. Vittoria in Matenano)*, Fermo 2026, in c.s.



5. Teramano: ubicazione delle principali dipendenze di S. Angelo *ad Barregium* nel Teramano, S. Angelo *in Marano* e S. Maria *in Cerquieto*, nonchè degli altri monasteri che dovevano sfruttare, fra altomedioevo e medioevo, le risorse della pastorizia sulla montagna teramana nell'ambito di forme di transumanza verticale; in pianta sono ubicate anche le aree dipendenti nel XVI secolo da uffici pubblici dell'amministrazione vicereale di Napoli, quali la "Doganella d'Abruzzo", i "Regi Stucchi" e le "Poste di Atri", con cui venivano tassati in loco spostamenti di greggi transumanti lungo antichissimi percorsi di transumanza verticale fra Gran Sasso-Monti della Laga e Costa Teramano (rielaboraz. da Staffa, *La transumanza in Abruzzo fra tarda antichità e medioevo* cit., fig. 14).

giungendovi solo il Tratturo Frisa-Rocca di Roseto, unico a non essere reintegrato dopo il XVI secolo [168].

L'amministrazione vicereale spagnola, dopo vari tentativi risalenti al re Alfonso II d'Aragona (1445-1498) e poi ripresi, di costringere anche queste greggi alla transumanza periodica verso la Puglia, dovette prendere atto nel XVI secolo dell'impossibilità di sradicare nel Teramano una transumanza verticale plurisecolare, istituendo

[168] Su questo tratturo, il meno noto, vedi N. Farina, *La Doganella d'Abruzzo. Pastorizia, istituzioni, cultura*, Teramo 2024.

uno specifico ufficio, la Doganella d'Abruzzo, affinché avvenisse almeno una tassazione in loco [169].

3.3. *Distribuzione delle proprietà del monastero di S. Sofia di Benevento*

Non meno interessanti, in merito all'avvenuta riattivazione nell'VIII secolo di collegamenti viari fra Abruzzo e Puglia, sono le vicende del monastero di S. Sofia di Benevento, divenuto poi dipendenza, quasi sin dalle origini, della grande abbazia di Montecassino. Sembra probabile che garanzie analoghe a quelle fornite nel IX secolo a Farfa da Ludovico II, sopra ricordate, fossero state formalizzate dai duchi di Benevento anche per le sue importanti strutture monastiche, considerando l'eloquente distribuzione dei suoi beni lungo le vie antiche, poi riprese dai tratturi (fig. 6) [170].

Anzitutto nel 747 il monastero di S. Stefano *in Strata* [171], confermato a S. Sofia nel 774 dal duca Arechi II, con vasto gualdo pubblico ed *ecclesia Sancti Archangeli... in gaio nostro Stoni*, ossia S. Michele alla periferia sud dell'antica *Histonium* (Vasto), *et ...in ipso loco corte et condomas sex..., et in ipso gaio territorium miliaria novem...ecclesia Sancti Stephani que posita est in strata...de gaio nostro territoria scilicet que est super Sanctum Stephanum usque in aliam viam puplicam et per longum usque in strata maiorem qui vadit in Tarantum* [172]. A delimitare il *gaium…Stoni*, un toponimo che risaliva al VI secolo (Cassiod. *var.* 3,9) [173], sono ben due strade pubbliche, la *strata maiorem qui vadit in Tarantum*, un evidente richiamo lungo lo stesso percorso alla *viam Apuliensem* documentata nel 973 nei pressi di S. Giovanni in Venere, che interessava le contrade Luci, Castello e Iconicella [174], e l'altra via litoranea che transitava da Punta Penna per *Histonium* e poi S. Stefano [175].

Dotato di analogo nucleo di beni fiscali di donazione ducale nel 774, a Lucito (circa 40 km nell' interno), è anche l'altro monastero *Sancti Angeli…in gaio Biferno…in loco Altissimo* [176], importante dipendenza di S. Sofia ubicata su un'imponente altura [177], a cui la conferma di Ottone III (999) associa una *hereditate que est in longitudine miliaria duo*, forse proprio lungo la vicina via che fu poi ripresa dal Tratturo

[169] Staffa, *La transumanza* cit., 434-440.

[170] P. Massa, *Fonti inedite per la storia dell'Abbazia di S. Sofia di Benevento e dei suoi abati commendatari*, «Nuovi Ann. della Sc. Spec. per Archiv. e Bibliotec.» 30, 2016, 433-466: 433-434, n. 1.

[171] *CDL* IV/2, *I diplomi dei duchi di Benevento*, ed. H. Zielinski, Roma 2003, V, nn. 29, 31: *praecepta concessionis* di Gisulfo II, aa.742-750 = *CSS* cit., II, nn. 20, 19; Staffa, *Una terra di frontiera* cit., 201-211; Marazzi, *La conquista* cit., 295, n. 32.

[172] *CSS* cit., I, n. 1 [10], n. 8.

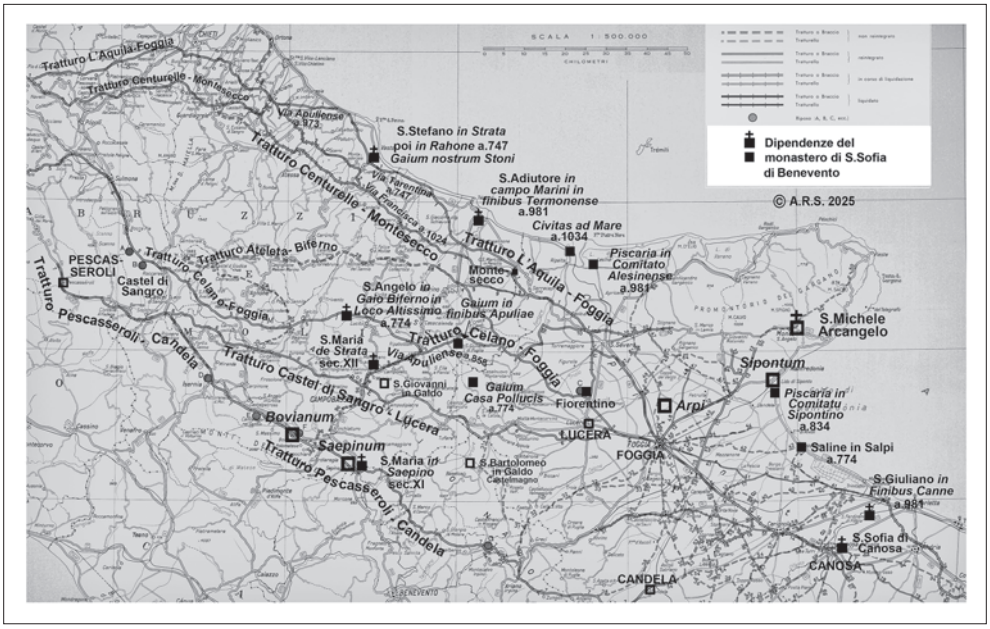
[173] Lettera di Teodorico *Possessoribus defensoribus et curialibus Estunis consistentibus* (ed. Mommsen, 84); Staffa, *Una terra di frontiera* cit., 210-211.

[174] Staffa, *La necropoli* cit.; Id., *L'Abruzzo costiero* cit., 216-220.

[175] Staffa, *L'Abruzzo costiero* cit., 208-209.

[176] *CSS* cit., I, 296; Ferraiuolo-Frisetti-Marazzi, *Medioevo* cit., 108.

[177] F. De Vincenzi-D. Monaco, *Ipotesi sul sistema di organizzazione territoriale dell'area dipendente dal monastero di San Vincenzo al Volturno nel periodo precedente le incursioni saracene*, «Alman. del Molise» 1, 1989, 36-53: 44-49; Ferraiuolo-Frisetti-Marazzi, *Medioevo* cit., 108-109; rimase dipendenza di S. Sofia sino al XIX secolo.



6. Abruzzo-Molise-Puglia settentrionale: dipendenze del monastero di S. Sofia di Benevento, distribuite lungo i percorsi che collegavano il sud dell'Abruzzo alla Puglia e che testimoniano l'evidente ripristino, nell'ambito del Ducato di Benevento che controllava da fine VII le aree, dei percorsi antichi: emblematica l'indicazione nel 774 del percorso antico poi ripreso dal tratturo L'Aquila-Foggia come Via Tarentina (base Carta dei tratturi del 1959 aggiornata a cura del Commissario per la Reintegra dei Tratturi di Foggia, sulla base della precedente edizione del 1911, fonte rielaborata: Regione Puglia, Ufficio Parco Tratturi).

Celano-Foggia, in evidente connessione con il gualdo pubblico qui precedentemente insediatosi [178].

Analoga appare la situazione, circa 25 km più ad est lungo lo stesso percorso, anche per l'altro *gualdum in finibus Apuliae*, con ogni evidenza ubicabile fra Colletorto e S. Croce di Magliano, menzionato in una concessione del principe Sicardo dell'833, per di più vicino ad altro gualdo posseduto dalla Chiesa Nocerina, nonché per l'altro *gaium Casa Pollucis*, menzionato insieme alla sua chiesa di S. Giovanni fra le più antiche dipendenze di S. Sofia già nel 774, individuato a Monte S. Giovanni presso Carlantino (FG), in posizione intermedia fra i due tratturi Celano-Foggia e Castel di Sangro-Lucera [179]. La presenza di ben 4 gualdi vicini, lungo tracciati di origine antica poi ripercorsi da due fra i più importanti tratturi, appare evidentemente

[178] *CSS* cit., II, 599; Ughelli, *Italia Sacra*, VI, 678; *Ottonis II et III diplomata*, in *MGH. Diplomatum regum et imperatorum Germaniae*, II/1, ed. Th. Sickel, 736-737, n. 310, a. 999, 7 marzo; Ferraiuolo-Frisetti-Marazzi, *Medioevo* cit., 108, 109, figg. 27, 27a-b.

[179] *CSS* cit., III, 32, I, 1 [6]; sul secondo dei due, cfr. G. De Benedittis*, L'insediamento medievale a San Giovanni Maggiore (Carlantino-FG): la motta e il castello*, in Atti 30° CNPPS Daunia cit., 87-96: 88; AA. VV., *Monte San Giovanni: campagna di scavi 2011*, «Consideraz. di St. e Arch. I quaderni» 2, 2012, 1-99: 76.

dovuta a un intervento diretto dei duchi di Benevento a controllo di strategici percorsi per larga parte ricadenti nei confini del ducato, lungo i quali appare possibile che si fossero all'epoca riproposte, all'interno dei domini di un monastero di questa rilevanza, tradizionali forme di transumanza a raggio, se non medio, ridotto.

Un siffatto quadro istituzionale appare anche più articolato se si considera che simili stanziamenti altomedievali sono ipotizzabili lungo altri due percorsi poi ripresi da regi tratturi, il Castel di Sangro-Lucera e quello che nel citato elenco del 1536 «cala(va) per lo contado de Molise verso Sanco Bartolomeo de lo Gualdo» in alta Val Fortore; qui altri due stanziamenti portavano nomi legati alla preesistenza di gualdi, S. Giovanni in Galdo, circa un km a sud del preesistente noto santuario italico [180] e S. Bartolomeo in Galdo (fig. 6), ove l'originario gualdo era in loc. Castelmagno, 2,7 km a nord-ovest, un *castellum* altomedievale ricostruito nel 1327 dal monastero di S. Maria del Gualdo Mazzocca [181].

Alla stessa S. Sofia è stata recentemente collegata anche l'origine del monastero di S. Maria della Strada [182], sorto fra Matrice e Montagano sul sito di una preesistente villa antica nei pressi del braccio tratturale Cortile-Centocelle (fig. 6, n. 8), collegamento fra il Celano-Foggia e più a sud l'altro tratturo Castel di Sangro-Lucera, nei cui pressi la struttura monastica era ubicata, per la cui decorazione architettonica sono segnalati collegamenti con opere abruzzesi di fine XI-XII secolo [183].

3.4. *Proprietà di Montecassino fra Fucino, Majella, Val Pescara e versante meridionale del Gran Sasso*

Si è già ricostruita di recente la presenza, sulla riva nord del Fucino, di dipendenze di tre abbazie – Farfa, S. Angelo *ad Barregium* e Montecassino – che sfruttavano le risorse delle vicine montagne del Velino e Sirente, indirizzando le ampie greggi di caprovini verso i pascoli invernali lungo le rive del lago. Qui meritano un ultimo commento la cella cassinese di S. Zenone ed il *pratum etiam magnum vocatum Cervarius* da essa dipendente, restituiti nell'835 a Montecassino da Lotario I (fig. 7) [184]: una grande area destinata a pascolo, sul bassopiano lungo la riva nord del lago, prima di proprietà fiscale longobarda e poi imperiale, donata all'abbazia di Montecassino, che qui doveva in quest'epoca far svernare le greggi che risalivano agli inizi dell'estate sul vicino Monte Sirente, come doveva fare anche *Barregium*. Se è vero che questo grande *pratum* altomedievale aveva in precedenza fatto parte di terre fiscali dipendenti dalla sala carolingia dell'antico centro urbano di *Marruvium*, provenienti

[180] *CAA* cit., II, 500-504.

[181] G. Vogeler, *Memory and Community in Medieval Southern Italy. The History, Chapter Book, and Necrology of Santa Maria del Gualdo Mazzocca*, «The Cath. Histor. Rev.» 95/3, 2009, 608-609.

[182] Ferraiuolo-Frisetti-Marazzi, *Medioevo* cit., 189-192; M. Gianandrea, *Il complesso di Santa Maria della Strada presso Matrice nel Medioevo*, in Marazzi, *Molise* cit., 433-446.

[183] *Ibidem*, 443.

[184] *MGH. Diplomatum Karolinorum*, III, *Lotharii I et Lotharii II diplomata*, ed T. Schieffer, n. 24, 96-98; *CMC* cit., I 23, p. 68; Bloch, *Montecassino* cit., II, 831, n. 324; G. Grossi-U. Irti, *Carta archeologica della Marsica*, I, Avezzano 2011, 372, n. 14.

dal demanio regio e ducale, ciò segnala un probabile interesse da parte del potere pubblico d'età longobarda ad assicurare la persistenza nell'uso, forse indiviso, di pascoli estivi – lungo la riva del lago – che venivano utilizzati sin dall'età romana [185].

Una siffatta situazione dovette protrarsi senza soluzione di continuità sino alla ripresa della grande transumanza fra XI e XII secolo, come documentato dalla donazione da parte del conte *Bera(r)dus..., filius Oderisii Sangretani comitis* della *totam et integram pertinentia que sibi pertinebat infra fines Montis Aze, pro pascuis, exceptis silvis et cultis terris, pratis defensis*, monte che era ubicato proprio a nord-ovest di Cerchio e che veniva utilizzato anche a fini di pascolo [186].

Una condizione analoga sembra evidente, nel IX secolo, anche sulla Majella [187], anzitutto verso la Val Pescara (fig. 7), ove esisteva in loc. S. Felice sulla Claudia Valeria, alla confluenza fra Pescara e Lavino, la *ecclesia S. Felicis in Pastoricio, cum finibus et pertinentiis, qui habet fines hos: ab uno latere flumen Piscariae, ad altero Lavinum, ad alio ripas de Turri cum ipsa curte ubi est* [188] (oggi Turrivalignani), forse sede di villa antica e tardoantica [189]. Nel *Glossarium* del Ducange *pastoricium è* un'area gravata dallo "*jus ducendi animalia in pascua aliena*" [190], ossia conduzione e pascolo di animali in terre altrui, servitù che appare nel IX secolo documento cruciale di una transumanza verticale dalla Majella (probabilmente risalente all'età romana), la cui importanza economica è provata dalla precisione con cui nel documento sono indicati i confini.

Situazione simile anche a nord-est del Pescara per l'altro abitato cassinese di *Olivetum* (Villa Oliveti, Rosciano), menzionato per la prima volta negli anni 934-943, sviluppatosi sul sito di una villa romana con fasi di VI-VII secolo, un km a sud della via antica poi percorsa dal Tratturo L'Aquila-Foggia, in quest'area per la prima volta in parte indagato (fig. 7) [191]. Nel 1037 è ormai diventato *Castellum de*

[185] G.P. Brogiolo, *L'insediamento dei Longobardi nelle campagne*, in C. Giostra, *Città e campagna: culture, insediamenti, economia (secc. VI-IX*). II Incontro per l'Archeologia barbarica (Milano, 15 maggio 2017), Mantova 2018, 57-74; F. Bougard-V. Lorè, *Biens publics, biens du roi. Les bases économiques des pouvoirs royaux dans le haut Moyen Âge*. Atti del IX Seminario del Centro interuniversitario di storia e archeologia dell'alto medioevo (Roma, 10-12 ottobre 2016), Turnhout 2019; T. Lazzari, *Sugli usi speciali dei beni pubblici: i dotari delle regine e i patrimoni dei monasteri*, *ibidem*, 443-452; per Pescara-Chieti, vd. Staffa, *Ai confini* cit.; per l'Ascolano, vd. Id., *Bizantini e Longobardi nel Piceno: una prima ricostruzione complessiva*, in P. Delogu-A.R. Staffa, *I Longobardi fra Marche e Umbria. Ascoli, Castel Trosino, Spoleto*. Atti del convegno (Ascoli Piceno, 4-6 maggio 2023), Cinisello Balsamo, 507-582.

[186] *CMC* cit., IV 19-20, p. 488, a. 1098.

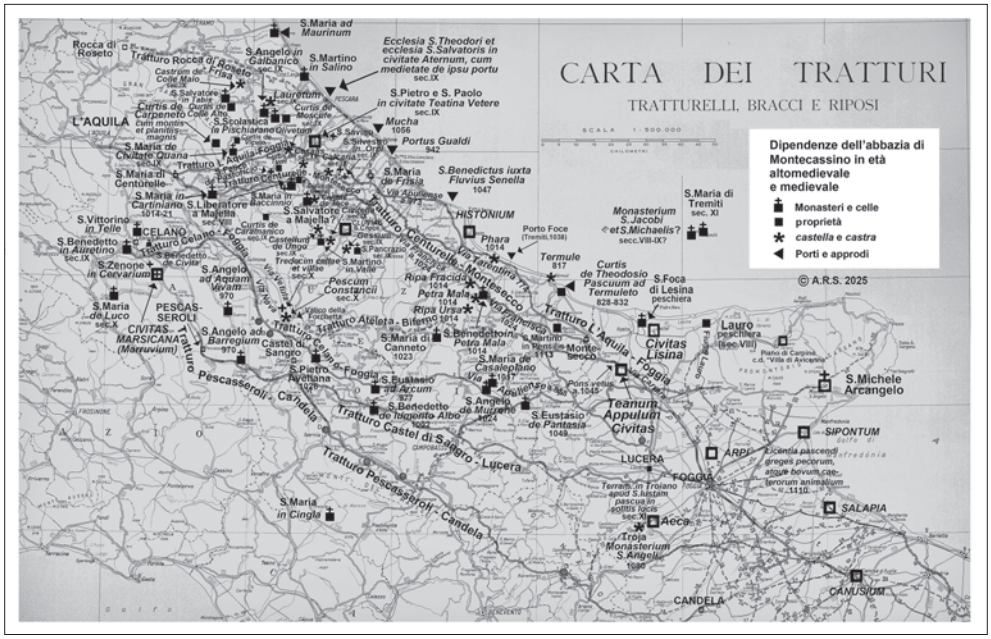
[187] *RPD* cit., n. 201 (ff. 87v-88v), 605-608, *Memoratorium* abbate Bertario (856-883); Bloch, Montecassino cit., II, 901-907.

[188] Bloch, *Montecassino* cit., II, 902, n. 11.

[189] Staffa, *Carta archeologica* cit., 143, fig. 136, n. 33/1.

[190] Cfr., *s.v.*, Du Cange, *Gloss.* V 131.

[191] Bloch, *Montecassino* cit., I, 377-378; A.R. Staffa, *Dalla villa romana al villaggio altomedievale nel territorio di Pescara-Penne e in Abruzzo*, in M. Cavalieri-C. Sfameni, *La villa dopo la villa*. Atti del convegno di Studi (Roma, 19-20 dicembre 2020), Louvain 2022, 173-210: 186-188; Staffa, *Alle origini del Tratturo Magno* cit.



7. Abruzzo: principali dipendenze e possedimenti altomedievali e medievali (secc. VIII-XII) dell'abbazia di Montecassino lungo i percorsi antichi poi ripresi dai grandi tratturi (base Carta dei tratturi del 1959 aggiornata a cura del Commissario per la Reintegra dei Tratturi di Foggia, sulla base della precedente edizione del 1911, fonte rielaborata: Regione Puglia, Ufficio Parco Tratturi).

Oliveto, con ampio territorio castrale esteso sino al tratturo (*Volennianum*) [192]: un centro importante, vicino al tratturo, cui giungevano come a S. Felice *in Pastoricio* vie di transumanza verticale dal Gran Sasso, sul cui versante sud erano cassinesi nel IX secolo grandi aree a vocazione pastorale; su una parallela via antica (fig. 8, E) la cella di S. Maria *de civitate Quana* [193].

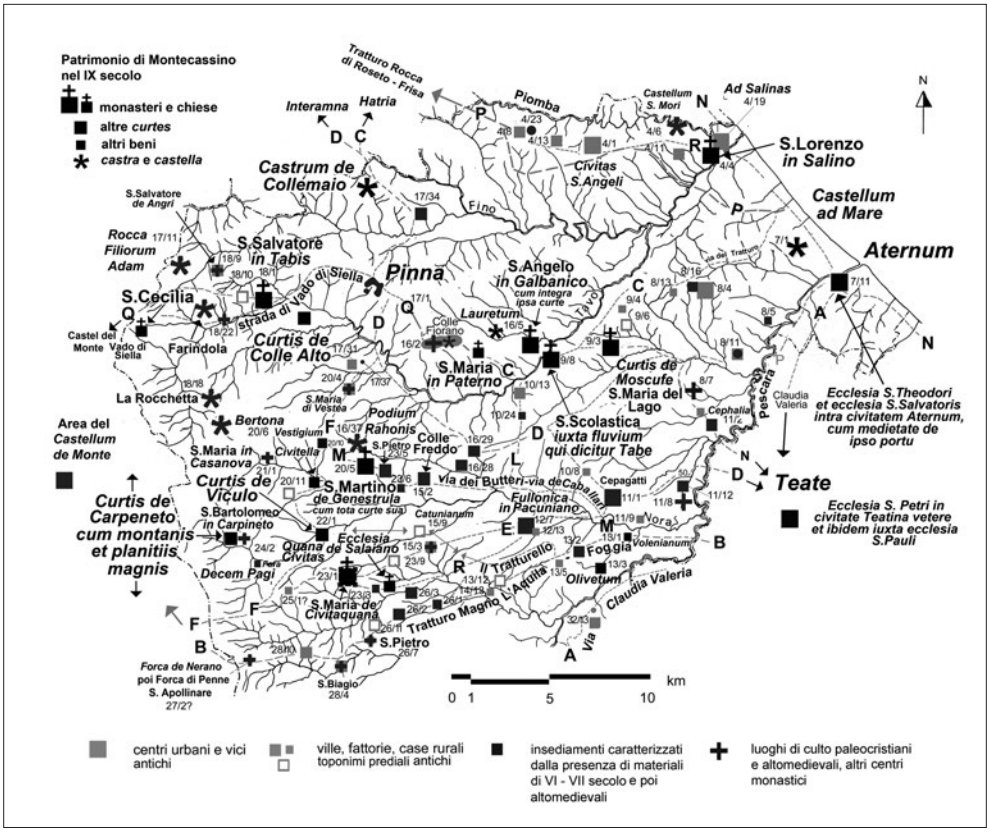
Non meno importante, lungo l'altro itinerario anch'esso parallelo al Tratturo L'Aquila-Foggia della *Via de Caballarii* - Via dei Butteri, antico percorso di transumanza verticale utilizzato senza soluzione di continuità dalla protostoria all'età romana e poi in età altomedioevale e medievale (fig. 8, M) [194], erano la cella sempre cassinese di S. Martino *de Genestrula cum tota curte sua* (fig. 2, n. 20/5) e l'altra *Curtis* cassinese *de Carpeneto*, anch'essa ricordata dal citato *Memoratorium*, con particolare enfasi centrata proprio sulle sue amplissime aree di pascolo, *cum montiis et planitiis magnis* (n. 24/2) [195]; qui, proprio dall'area del succitato *Olivetum*, giungeva anche un altro percorso minore, ancor oggi noto come il "Tratturello" (fig. 8),

[192] Gattola, *Accessiones* cit., 139-140; Bloch, *Montecassino* cit., I, 377.

[193] *Ibidem*, II, 906, n. 83; A.R. Staffa, *Dall'antica Pinna all'altomedievale Pinne*, in L. Franchi dell'Orto, *Civitas Penne. La città medievale*, Roma 2015, 184-269, 300-391, 352-353; Staffa, *La transumanza* cit., 426-427, fig. 10.

[194] Staffa-Di Tommaso-Soria, *Indagini* cit., 87-116.

[195] Bloch, *Montecassino* cit., II, 906, n. 85.



8. Planimetria del territorio degli antichi Vestini a nord del fiume Pescara: A) tracciato della via Claudia-Valeria; B) percorso antico di crinale, poi ripreso in età medievale dal Tratturo L'Aquila-Foggia; C-D) diverticolo della via litoranea antica costiera e percorso antico, poi ripreso dalla S.S. Picena-Aprutina; E) strada antica che risaliva al *vicus* romano di Civitaquana (n. 23/1), in parte basolata; F) itinerario che da Penne conduceva sino a Forca di Penne; M) antico percorso di transumanza verticale ripreso in età moderna dal percorso noto come "Via dei Butteri"; N) altro percorso di origine italica dall'approdo alla foce del Saline per Città S. Angelo, altomedievale *Civitas S. Angeli* (n. 4/1) in direzione di *Hatria* e del Gran Sasso Teramano; P) percorso dello storico Tratturo Frisa-Rocca di Roseto; Q) altro percorso di valicamento del Gran Sasso, da Penne per l'alta vallata del Tavo sino a risalire al Vado di Siella.

un'area nel cui ambito l'abbazia doveva aver acquisito, lungo le alte valli del Cigno e della Nora, estese aree di pascoli e boschi. Esse risultano in antico collegabili ad una comunità d'abitato sparso nota come *Decem Pagi*: ampie superfici indivise, destinate in particolare alla pastorizia, di cui i beni di utilizzo pastorale menzionati dal *Memoratorium*, poi successivamente passati al monastero di S. Bartolomeo di Carpineto (fondato nel 964 dal conte Berardo di Penne), appaiono un evidente residuo altomedievale [196].

[196] A.R. Staffa, *Paesaggi ed insediamenti rurali dell'Abruzzo Adriatico tra Tardoantico ed Altomedioevo*, in G. Volpe-M. Turchiano, *Paesaggi ed insediamenti rurali in Italia meridionale fra tardoantico ed*

La rilevanza e capillarità dello sfruttamento cassinese delle risorse pastorali sul versante sud-est del Gran Sasso emergono dall'esistenza, sulla via per il Vado di Siella e l'Aquilano, dell'altro monastero di S. Salvatore sul Tavo (fig. 8, n. 18/1, Q), citato nel diploma di Ottone III del 998 [197], e dal controllo a valle, come per *Barregium* nel Teramano, di altri due importanti dipendenze, certo con aree di pascolo invernale, S. Angelo *in Galbanico cum integra ipsa curte* (con *Castrum Lauretum*) [198] e la vicina S. Scolastica a Moscufo, divenuta monastero a fine VIII secolo e principale cella cassinese in Abruzzo ancora nel 1054-1055, da cui dipendeva anche la vicina ed estesa *Curtis de Moscufe* [199].

3.5. *Proprietà di Montecassino sul versante adriatico ed aree interne della Majella*

Una situazione analoga doveva essersi riproposta anche in territorio di Chieti alle pendici della Majella verso l'Adriatico (vedi fig. 7), ove troviamo, sul sito – in località Orni di Canosa Sannita – di una grande villa con fasi tardoantiche e bizantine (simili a quelle dell'altra villa in località Casino Vezzani-Vassarella di Crecchio, da cui non era lontana) [200], la chiesa di S. Silvestro con ampio patrimonio, di cui si precisano (come a S. Felice *in Pastoricio*) gli ampi confini: *infra hos fines: ab uno latere ipsa Benna, ad altero Septem viae, ab altero alia Benna, que se simul coniungunt*, con nei pressi *Fara Maionis et Fara qui dicitur Biana*, forse collegabili alla liquidazione beneventana, nel VII secolo, della precedente presenza bizantina [201]; non meno interessanti anche le chiese di S. Paolo *in loco qui dicitur Ari* (l'attuale Ari) e S.Maria *in fluvio Foro, loco qui dicitur Cannetum*, oggi non più ubicabile ma probabilmente situata in zona umida lungo l'ultimo tratto del fiume verso il mare (cfr. il *cannetum*),

altomedioevo. Atti del primo seminario su Tardoantico e l'Altomedioevo in Italia Meridionale (Foggia, 12-14 febbraio 2004), Bari 2005, 39-126: 60; Id., *La transumanza* cit., 427-428. Promettente la ricerca di A. Rotellini, *Transumanza e proprietà collettive. Storia dei beni demaniali delle comunità del Gran Sasso*, Pisa 2020, che apre alla necessità di riflessione sui percorsi verticali preesistenti alla grande transumanza. In A. Colecchia, *Terre ad uso collettivo nell'Abruzzo interno*. Atti dell'VIII Congresso Nazionale di Archeologia Medievale (Matera, 12-15 settembre 2018), Firenze 2018, II, 160-164: 163, è segnalata una situazione simile a Pescocostanzo nel sec. XI.

[197] Staffa, *Alle origini* cit., 452-456; Id., *Dall'antica Pinna* cit., 348-349, figg. 326-328 (cassinese sino al XII secolo).

[198] Bloch, *Montecassino* cit., II, 835, n. 345; 905, n. 73; A. Colecchia, *Geografia umana, geografia politica, geografia religiosa: aspetti di organizzazione e gestione del territorio in un'area della collina abruzzese tra età tardoantica e medioevo*, «Arch. Med.» 27, 2000, 101-129: 109, n. 48; Staffa, *Dall'antica Pinna* cit., 320-322, fig. 278; 346-348, figg. 324-325; Id., *La transumanza* cit., 427-428.

[199] Bloch, *Montecassino* cit., II, 702, n. 59; Staffa, *Dall'antica Pinna* cit., 345-346.

[200] Staffa-Pellegrini, *Dall'Egitto copto* cit., 30-59; Staffa, *L'Abruzzo costiero* cit., 152-154; Id., *Una produzione d'area bizantina medioadriatica: la ceramica dipinta a bande tipo Crecchio (Abruzzo)*, in *Italy & the Byzantines: The New Millennium in Pottery Studies*. Proceedings of Workshop at the Royal Netherlands Institute Rome (19-21 April 2024), in c.s.

[201] Bloch, *Montecassino* cit., II, 903, nn. 32-33; Staffa, *Una terra di frontiera* cit., 222; Id., *Nuove acquisizioni su strutture fortificate e stanziamenti bizantini in Abruzzo fra VI e VII secolo*, in C. Varaldo, *Ai Confini dell'Impero. Insediamenti e Fortificazioni bizantine nel Mediterraneo occidentale (VI-VIII sec.)*, Bordighera 2011, 603-680: 653.

dotata anch'essa di una vasta estensione di terre, *cum terra modiorum quatuor milium sexaginta* [202].

Dati sul connesso allevamento di capro-ovini vengono dalle fasi di VI-inizi VII secolo della vicina villa di Crecchio-Vassarella, che doveva costituire con le aree di pascolo circostanti punto d'arrivo di percorsi di transumanza verticale dalla vicina Majella, e che ha restituito un ampio campione di capro-ovini studiato dal compianto J. De Grossi Mazorin, relativo a un animale di altezza media 126 cm, macellato a 3-4 anni di vita, almeno in parte impiegato per approvvigionamento carneo, probabilmente al servizio della vicina Ortona, a fine VI secolo vera capitale dell'Abruzzo bizantino [203]. Una quota importante del campione, circa il 60%, restava però in vita oltre il 4° anno, e veniva sfruttata, come desunto dai dati sulla sua mortalità, valutati da eruzione, rimpiazzamento, ed usura dei denti, proprio per ricavarne latte e lana, dato che conferma l'esistenza di forme stanziali di economia pastorale proprio all'interno di questi grandi latifondi tardo-antichi della costa, poi passati a Montecassino [204]. La presenza nella zona di ampie aree di pascolo invernale, come a S. Felice *in Pastoricio*, appare collegabile anche al controllo ormai assunto, da parte dell'abbazia (sec. IX), di molti *castra* e *castella* verso il monte, già inseriti in un preesistente organico sistema difensivo beneventano verso la costa, bizantina sino al VII secolo (fig. 7) [205], come accade a Ravenna per gli arcivescovi con le fortificazioni dell'Esarcato, e in Val di Tronto per i vescovi ascolani con i *castella* lungo la Salaria a ovest della città [206].

Il sistema passato sotto il controllo di Montecassino, come documentato dal citato *Memoratorium*, è infatti diffuso e organicamente strutturato proprio nelle vicine aree montane a eminente vocazione pastorale. Oltre a *Castrum quod dicitur Calcaria* (Casacanditella), *Castrum de Casale* (Casalincontrada), il *Castellum de Ungo* sul Monte d'Ugni (Pennapiedimonte), *Castellum de Prata* (Prato, Civitella Messer Raimondo), *Castellum Gessi* (Gessopalena), *Civitella et Vallis Sancti Martini* (Civitella M. Raimondo, Fara S. Martino), il *Memoratorium* ricorda *medietas de civitate Tazze cum tota pertinentia sua de Rapini et Comino* [207], nel 1025 *Civitas de Tace* [208]. L'insediamento è con ogni evidenza riconoscibile come quel sito della Civita Danzica

[202] Bloch, *Montecassino* cit., II, 904, nn. 48, 43, 856-857.

[203] J. De Grossi Mazzorin*, Economia pastorale ed alimentaz*ione, in Staffa-Pellegrini, *Dall'Egitto copto* cit., 49-50; A.R. Staffa, *Ortona fra tarda antichità ed altomedioevo. Un contributo alla ricostruzione della frontiera bizantina in Abruzzo*, «Arch. Med.» 31, 2004, 365-403.

[204] *RPD* cit., n. 201 (ff. 87^{v}-88^{v}), 605-608; Bloch, *Montecassino* cit., II, 903-904.

[205] Staffa, *Ai confini* cit., 231-235.

[206] A. Carile, *Continuità e mutamento nei ceti dirigenti dell'Esarcato fra VII e IX secolo*, in *Istituzioni e società nell'alto medioevo marchigiano*, «Atti e mem. della Deput. di st. patr. per le Marche» 86, 1981, 115-145; E. Cirelli-D. Ferreri, *Le difese di Ravenna e dell'Esarcato tra VI e VIII secolo*, in F. Marazzi-C. Raimondo-G. Hyeraci, *La difesa militare bizantina in Italia (secc. VI-IX)*. Atti del convegno di studi (15-18 aprile 2021), Cerro al Volturno 2022, 165-174: 168; Staffa, *Bizantini e Longobardi nel Piceno* cit., 514-516.

[207] Bloch, *Montecassino* cit., II, 888, 905, n. 53.

[208] G. Sabatini, *La "Monda della Maiella" già proprietà di Benedettini e Cistercensi*, «Bullett. Deput. Abruzz. di St. Patr.» 21-21, 1929-1930, 25-164, con edizione (157-160) di P. Pollidoro, *De eremiti et*

nei pressi di Rapino, in antico insediamento importante del popolo italico dei Marrucini: *Touta Marouca* che viene ricordata nella ben nota Tavola di Rapino [209]; la sua persistenza e l'ingresso nel patrimonio cassinese segnalano dunque come fossero sopravvissute, all'interno dei domini dell'abbazia, forme di economia pastorale dell'area che avevano radici antichissime.

3.6. *Proprietà della grande Abbazia di Montecassino fra Matese, Molise e Puglia*

Un analogo utilizzo di ridotti percorsi di transumanza verticale in ambito locale è documentato nel Matese, sempre nell'ambito dei domini di Montecassino, presso il monastero di S. Maria *in Cingla*, S. Maria *in Cingla*, 80 km a sud, oggetto di privilegi di Gisulfo II (742-751) e poi di Atenolfo di Benevento, che concede *mons Sancti Eleutherii ...pro pascuis videlicet animalium ipsi loci* (902), una situazione probabilmente ancora ristretta a forme di transumanza verticale a limitato raggio [210].

Situazione forse già in qualche misura diversa potrebbe essere, a sud di Termoli, quella documentata dalle fonti alla foce del fiume Biferno, ove indagini del 2005 in località Marinelle Vecchie, nei pressi della torre di difesa rinascimentale di Campomarino, hanno rivelato la presenza di resti di un porto antico con fasi di VI-VII secolo [211], superstite anche in età altomedievale con *Curtis de Theodosio* presso il *Casale Mari ad Sanctum Georgium*, il cui stesso toponimo potrebbe avere origini tardoantiche; insieme alla *curtis* viene venduto neagli anni 828-832 a Montecassino anche il *Pascuum ad Termuleto*, un'estesa area utilizzata a pascolo nei pressi, così importante da meritare nel documento una specifica menzione [212]. A protezione del contesto troviamo infine nel 983, ubicata su un vicino sperone, la *civitas* di Campomarino, evidentemente connessa alla presenza di un centro demico precedente impiantatosi subito a monte della linea di costa antica, delle cui fasi più antiche sopravvive la cripta di S. Maria a Mare [213].

La lontananza dagli alti pascoli della Majella, l'organizzazione strutturata dell'area e la presenza a suo immediato ridosso di tale presidio suggeriscono che al citato *Pascuum ad Termuleto* potessero forse far capo riorganizzate forme di transumanza, a corto se non addirittura a medio raggio, magari organizzatesi a partire dagli ultimi

monasterio Sancti Salvatoris Maiellae (Iannacci, *Il Liber instrumentorum* cit., 720, n. 8), 67, 158; Bloch, *Montecassino* cit., II, 888, n. 623.

[209] V. Cianfarani, *Touta Marouca*, in *Studi in onore di Aristide Calderini*, Milano 1956, 311-327; *CAA* cit., I, 74; La Regina, *Legge del popolo marrucino* cit.; Tulipani, *Note di Archeologia* cit., 96-97.

[210] *CMC* cit., I 50-51, p. 131, giugno 902; D. Marrocco, *Il monastero di S. Maria in Cingla*, «Quad. di cult. del Mus. Alifano» 12, 1964; Bloch, *Montecassino* cit., I, 242-264.

[211] De Benedittis, *Il porto romano sul Biferno* cit., 8, 16-17, 102-103, 107-108; G. De Benedittis-M. Pagano, *Il porto romano sulla foce del Biferno*, «The Journ. of Fasti On.» 186, 2010 (link: www.fastionline.org/docs/FOLDER-it-2010-186.pdf), 1-2, figg. 1b-1c. Il porto sopravviveva nel 1023 (*RPD* cit., f. 139^{r}, doc. 318, 939-940, a. 1002; De Benedittis, *La* Provincia cit., 32, 37).

[212] *CMC* cit., II 6, p. 181; *RPD* cit., 86; E. Cuozzo–J.-M. Martin, *Documents inédits ou peu connus des archives du Mont-Cassin (VIIIe-Xe siècle)*, «MEFRM» 103, 1991, 115-210, n. 23, 151-152, aa 828/832; Bloch, *Montecassino* cit., I, 359-360.

[213] *CMC* cit., II, 13; F. Gangemi, *La cripta di Santa Maria a Mare a Campomarino*, in Marazzi, *Molise* cit., 333-337.

decenni del VII secolo, quando l'intera area rimase per qualche tempo sotto l'incontestato controllo dei duchi di Benevento.

Nel valutarne infatti estensione e consistenza, almeno nel prosieguo, devono ben tenersi presenti le articolatissime vicende storiche che seguono: dopo una settantina di anni conquista da parte dei Saraceni ed Emirato di Bari (847-871); riconquista di Bari con Ludovico II (871); suo ritorno ai Bizantini (876) e fondazione del thema di *Langobardia* (876); conquista bizantina di Benevento (891) e sua liberazione da parte di Guido di Spoleto (895); rivolta fallita della Puglia bizantina (921); sua invasione da Ottone II (968); fondazione romano-orientale del Catepanato d'Italia (970); seconda rivolta fallita della Puglia, guidata da Melo con l'aiuto di mercenari normanni (1009 e 1017) ed infine progressiva loro espansione nell'intero sud d'Italia [214].

L'ampiezza dei domini cassinesi nell'area è intanto confermata, a fine IX secolo, dalla vicenda di *Gisepertus prepositus Sancte Sophie de Benevento*, incaricato di recuperare dal vescovo lucerino Adelchiso *libellum quem illi dudum Angelarius abbas* (aa. 883-889) *fecerat* delle proprietà cassinesi *in Lesina et Thermule*, fra cui *piscariam de Civitate Lesina*, forse in origine pubblica [215].

Fra gli ultimi decenni del X e i primi dell'XI secolo la fascia di confine fra territori bizantini e longobardi era ormai fra Monti Dauni e in Val Fortore [216] e si presenta a tale proposito interessante la vicenda, a sud di questo confine e del Fortore, del centro di Fiorentino, alla confluenza, nel percorso poi ripreso dal Tratturo Celano-Foggia, del braccio tratturale Pozzo delle Capre-fiume Triolo (fig. 8, n. 11). L'insediamento, in origine dipendente da S. Sofia (fig. 6) [217], è ricostruito dai Bizantini come città di frontiera per consolidarne la presenza in Capitanata (1018-1040), grazie all'azione di Basilio Bojohannes e del figlio, ambedue catapani [218]. L'ubicazione presso un grande "Riposo tratturale", sul percorso poi ripreso dal tratturo (fig. 6, C), suggerisce che l'intervento bizantino avesse interessato un centro preesistente, forse già inserito in possibili circuiti di transumanza da nord prima dell'XI secolo e poi spentosi già dal XIII.

Mentre i Normanni stavano costruendo il loro stato, le aree d'interesse per il presente studio in Capitanata finirono nuovamente divise fra il Catepanato bizantino d'Italia, sviluppatosi nel 970 a partire dalla rioccupazione romano-orientale di Bari quale sede del succitato thema di Langobardia, e i Principati longobardi di

[214] *Bizantini, Longobardi e Arabi in Puglia* cit.

[215] *CMC* cit., II 6, 180, aa. 883.889; su S. Foca *in Lesina* vd. Bloch, *Montecassino* cit., II, 698-701.

[216] Corsi, *La Capitanata* cit., 115; P. Favia, *Dalla frontiera del Catepanato alla "Magna Capitana": evoluzione dei poteri e modellazione dei quadri insediativi e rurali nel paesaggio della Puglia settentrionale fra X e XIII sec.*, «Arch. Med.» 37, 2010, 197-214, 199; J.-M. Martin, *Une frontière artificielle: la Capitanate italienne*, in *Actes du XIVe Congrès International des Études Byzantine* (Bucarest 1971), I, Bucarest 1975, 379-385.

[217] Violante, *Agricoltura e allevamento* cit., 16.

[218] M.S. Calò Mariani *et al*., *Fiorentino ville désertée. Nel contesto della capitanata medievale (ricerche 1982-1993)*, Roma 2012; P. Favia-R. Giuliani, *L' "ultimo progetto": insediamenti fortificati bizantini in Capitanata nell'XI secol*o, in Marazzi-Raimondo-Hyeraci, *La difesa militare bizantina* cit., 307-331, in partic., 309-318.

Benevento, Salerno e Capua, presto destinati a essere travolti dal nuovo regno normanno del Sud.

Va in proposito considerato che nella documentazione cassinese troviamo atti di conferma di beni e diritti anche nel *Thema* di Langobardia e poi nel Catapanato; anzitutto, un documento dell'892 che riveste grande importanza per i rapporti fra Montecassino e l'impero romano d'oriente, emesso proprio dal *Palatium* di Benevento all'epoca controllato dai Bizantini, ossia l'atto (*Entalma tuitionis*) con cui il protospatario bizantino *Symbaticius*, stratega di Macedonia, Tracia, Cefalonia e Langobardia, prende sotto la sua protezione beni mobili ed immobili dei quattro monasteri di Montecassino: S. Sofia di Benevento, S. Maria di Piumarola e S. Maria *in* Cingla; ad esso possiamo poi, più tardi, aggiungere alcune conferme relative a beni posseduti dall'abbazia *in civitate Lisene* o *Lesine*, ad esempio un giudicato a favore dell'abbazia del protospatario bizantino Gregorio Tracaniote dell'anno 1000 ed una conferma del 1032 da parte di *Potho Argiro* protospatario e catepano d'Italia, relativa a beni già confermati dal suo predecessore *Basilius Mesardonitis* (aa. 1010-1017)[219].

Buoni rapporti dell'abbazia, sia con i Bizantini che con Benevento e la sede papale, risultano nel 1064 anche dalla nomina ad arcivescovo di Siponto, per la prima volta autonoma e non suffraganea di Benevento, del monaco cassinese Gerardo[220].

4. *Conclusioni*

4.1. *Ultime testimonianze sui monasteri di Montecassino, S. Clemente a Casauria e S. Maria di Picciano*

Testimonianze documentali sul fatto che greggi di proprietà di Montecassino venissero a svernare nel nord della Puglia sono disponibili solo verso la metà dell'XI secolo, epoca a cui possiamo riferire gli antecedenti di un più tardo privilegio dell'ottobre 1114 del duca Guglielmo, figlio del duca Ruggero Borsa, a favore dell'abbazia, ben prima in ogni caso che i re normanni Guglielmo I e Guglielmo II approvassero le note costituzioni del 1155 e 1172, su cui è ancor oggi aperto il dibattito.

Ribadendo atti dei fratelli Roberto il Guiscardo (in Italia nel 1048) e Ruggero I (in Italia nel 1057)[221], di circa 40-50 anni prima, il duca confermava in quell'anno *territorium... in Traiano territorio apud Sanctam Iustam*, corrispondente all'area della Masseria S. Giusta fra Troia e Foggia e, soprattutto, aggiungeva: *insuper, ut animalia nostra, que annualiter in suam terram devenerint, pascua in solitis locis habeant et absque sua hominunque suorum vel alicuius persone contrarietate vel infestatione seu reditione maneant et redeant mille librarum auri pena indicta*. Dal documento risulta dunque essere già trascorso tempo sufficiente a che i luoghi ove gli animali del monastero andavano a svernare in Capitanata, attingendovi ai necessari *pascua*,

[219] *RPD* cit., I 433-434, n. 136, giugno 892; 443-444, n. 141, a. 1000; 445-446, n. 142, a. 1032; su S. Foca a Lesina vd. Bloch, *Montecassino* cit., II, 698-701.

[220] *CMC* cit., III 24, p. 391; Kehr, *Italia Pontificia* cit., IX, n. 14, 236; Corsi, *La Capitanata* cit., 117, n. 27.

[221] *RPD* cit., n. 574, 1560-1563, a. 1114.

fossero divenuti ormai abituali (*in solitis locis*), il che testimonia il consolidamento di più antiche consuetudini.

L'organica presenza cassinese nel nord della Puglia fra XI e XII secolo, nella prime fasi del Regno normanno a cui con ogni evidenza essa si collega, appare in evidente continuità con gli ottimi rapporti tenuti con il Catapanato bizantino già nelle fasi di X-XI secolo, ed è confermata da due concessioni: quella nel 1080, da parte di Roberto il Guiscardo, del *Monasterium S. Angeli...intra...Troianam civitatem*, rifondata nel 1019 da Basilio Boiannes vicino alla spentasi *Aeca* [222], e, soprattutto, l'altra del 1110 del duca Ruggero Borsa relativa a un'ampia area 50 km ad est, fra *Salapia* e Bitonto (vedi fig. 7), con *licentiam pascendi greges pecorum atque bovum caeterorumque animalium*, situazione concretizzatasi da poco e concessione che il duca intendeva nel seguito confermare [223].

Che avessero potuto sussistere già ben prima della metà del XII secolo, più plausibilmente fra VIII e IX secolo, forme di media transumanza – magari con fasi intermittenti, anche a motivo delle diversificate vicende storiche sopra brevemente riepilogate – appare forse testimoniato anche dalla presenza in Capitanata già nel X secolo dell'altra grande abbazia di S. Clemente a Casauria, che possedeva la *Curtis S. Clementi de Alesina*, confermatale nel 969 da Ottone II *cum piscatione de Pantano et cum ipsa foce et terram ipsius foce cum insula que est inter mare et pantanum* (fig. 2) [224], ossia la grande laguna che era stata in antico il *Lacus Pantanus* menzionato da Plinio [225]. Lì era esistito dall'antichità un *emporium* di *Teanum Appulum* e dunque una dipendenza importante [226], pubblica ben prima che Ludovico II la concedesse a Casauria, da lui fondata nell'871-872 [227]. La *curtis* era circa 400 metri di fronte a Lesina, sull'isolotto di S. Clemente, ove sono resti di grande villa con piscine per l'acquacoltura, certo quelle del 969 [228]. In seguito, questa dipendenza fu persa, non sappiamo esattamente quando, per essere poi recuperata nel 1165, su intervento diretto del conte Goffredo di Lesina regio giustiziere [229], occasione cruciale per una visita condotta sul posto addirittura dall'abbate Leonate di Casauria: *in Apulia deambulavit, Alisinsem civitatem adiit*, recuperando *locum in eodem Alisinensi lacu, in quo antiquitus fuerat in honore Sancti Clementi ecclesia* [230]. Già A. Varrasso aveva interpretato la vicenda alla luce del crescente interesse casauriense per una transumanza ormai rilanciata [231], ricollegandovi anche il recupero nel 1166 da parte della

[222] Bloch, *Montecassino* cit., I, 346-347.

[223] *CMC* cit., IV 34, p. 499; A. Lagioia, *Il lessico latino della transumanza nella legislazione normanno-sveva*, in questi atti.

[224] *Chronicon Casauriense* - *CPL*, cc. 135^{v}-136^{r}, *passim*; Varrasso, *Riavvio* cit., 52.

[225] Plin. *nat.* 19,99.

[226] G. Pacilio, *Lesina: scavi nella laguna. Note preliminari*, in Atti 25° CNPPS Daunia (San Severo, 3-5 dicembre 20024), San Severo 2005, 199-208: 199.

[227] Staffa, *Dall'abitato antico di* Interpromium cit.

[228] Pacilio, *Lesina* cit., 199.

[229] E.M. Jamison, *Catalogus Baronum*, Roma 1972, nn. 377, 383, 388.

[230] *CC* - *CPL*, cc. 257^{r}-258^{v}; Varrasso, *Riavvio* cit., 52-53; Pacilio, *Lesina* cit., 200.

[231] Varrasso, *Riavvio* cit., 54.

stessa abbazia, nell'alta Val Pescara, del controllo degli importanti comprensori sulle alture subito intorno all'abbazia, in particolare i monti Ursa, Tarino e Majella, e poi, l'anno dopo, anche la montagna di Salle [232].

Sul fatto che il rilancio della grande transumanza avesse comunque preceduto di un secolo e oltre le due costituzioni reali che meglio la regolamentano eloquente appare il caso del monastero di S. Maria di Picciano, fondato nel 1051 dal conte Berardo di Penne, i cui beni vengono subito confermati da papa Leone IX con sua bolla [233]; nella sua tradizione fondativa compare infatti l'apparizione della Madonna a un mandriano, già attivo proprio nella transumanza verso Puglia e Basilicata, che avrebbe trovato la mucca inginocchiata ai piedi di un'alta quercia, ove sarebbe stata poi ritrovata l'immagine miracolosa della Madonna. Si è giustamente ipotizzato, sin dalle origini nell'XI secolo, uno sviluppo della struttura abruzzese nell'ambito di ripristinati rapporti con Puglia e vicina Basilica, in particolare con l'importante monastero di egual nome ubicato nei pressi di Matera, risalente forse all'Altomedioevo, da cui forse la struttura abruzzese ebbe addirittura origine, proprio nell'ambito della ripresa di forme di transumanza a lungo raggio [234].

4.2. *Epilogo*

Non appare dunque casuale che, una volta consolidato il regno normanno, nel giro di pochi anni vengano approvati in proposito ben due importanti atti normativi, prima la Costituzione del re Guglielmo I del 1155 *Pervenit ad aures nostris*, e poi quella di re Guglielmo II nel 1172, nota come *De animalibus in pascuis affidandis*, oggetto in questa sede di rinnovato ed approfondito esame [235]; la seconda, in particolare, «sembra connotarsi – secondo A. De Venuto – non come un atto 'costitutivo' o 'originario', bensì di salvaguardia della pratica pastorale rispetto a quella agricola» [236]. Era una fase in cui, a seguito della crescita della popolazione e di una complessiva riorganizzazione territoriale, evidente in Capitanata nella fondazione bizantina di nuove città [237], andavano ampliandosi le «attività di dissodamento dei terreni

[232] *CC - CPL*, cc. 258^{v}-269^{r-v} (Bolla di papa Alessandro III, a. 1166); A. Pratesi, *Cronache e documenti*, in *Fonti medioevali e problematica storiografica*, I, Roma 1976, 337-350; *CC – CPL*, c. 262^{r}, a. 1067; A.A. Varrasso, *De territorio et castro Salle*, in *La Valle dell'Orte. Ambiente, cultura, società*, Chieti 1992, 215-222; Id., *Riavvio* cit., 53, n. 18.

[233] Kehr, *Italia Pontificia* cit., IV, 290-291; A. Clementi, *S. Maria di Picciano: un'abbazia scomparsa e il suo cartulario: sec. XI*, L'Aquila 1982.

[234] A.M. Tripputi, *Persistenze e antichi rituali nei pellegrinaggi dell'Italia meridionale* (in questi Atti); sulla fondazione del monastero vedi Clementi, *S. Maria* cit., 41-43, n. 29. Presso il monastero materano fu presente per secoli (ancora nel XVI secolo) una forte componente transumante dall'Abruzzo: A. Clementi, *Il contributo* cit., 429-431.

[235] Cfr. i contributi di A. Lagioia e A. Papadaki in questi Atti, nonché V. Spola, *I precedenti storici della legislazione della dogana di Foggia nel regno di Napoli*, «ASP» 25, 1972, 469-482.

[236] De Venuto, *Contributo* cit., 79.

[237] P. Favia, *L'Alto Tavoliere e i monti della Daunia nel Medioevo, fra condizione di frontiera e occasioni di scambi culturali interregionali: un'analisi archeologica*", in C. Ebanista-A. Monciatti, *Il Molise dai Normanni agli Aragonesi: arte e archeologia*. Atti del convegno di studi (Isernia, 20-21 maggio 2008), Firenze 2010, 131-146; Id., *Dalla frontiera* cit.

incolti, e dunque più urgente poteva apparire alla Corona la necessità di difendere... diritti e proventi derivati dall'allevamento»[238].

Un processo che viene in qualche modo a perfezionarsi nel XIII secolo con la rifondazione da parte di Federico II della stessa città di Foggia, nell'idea di farne «una sorta di capitale continentale del regno»[239], in una fase in cui, a organizzare la grande transumanza, oltre a Montecassino, sono ormai anche altre grandi abbazie.

Ricordiamo in proposito la potente S. Maria Casanova, fondata fra 1191 e 1197 da parte di Margherita, figlia di Giezolino Giustiziere d'Abruzzo e genero di re Ruggero II, vedova di quel Berardo II che possedeva in Abruzzo la contea di Loreto Aprutino e in Puglia quella di Conversano, una struttura che era ubicata sul pedemonte del Gran Sasso a poca distanza dall'altopiano del Voltigno, circa 1 km a sud-est di Villa Celiera[240]. Fra i beni ad essa donati era anche un esteso terreno ubicato, nelle pertinenze di S. Stefano di Sessanio, *in Cambradore*, ossia a Campo Imperatore, bene di più che probabile lontana origine fiscale, ove sorge poi la Grancia di S. Maria del Monte di Paganica, che svolge un ruolo fondamentale nella transumanza medievale dal Gran Sasso, con il monastero di S. Spirito d'Ocre, ad essa aggregato nel 1222, e, alle sue dipendenze, S. Benedetto nei pressi di Arischia e S. Maria dè Corvoni o Carboni in località Locce di Barisciano[241]. A S. Maria Casanova, poco dopo la fondazione, viene concesso da parte della stessa succitata potente famiglia comitale anche il *Castellum Mannum* (vedi *supra*), posto a presidio, più a sud, proprio del Tratturo Centurelle-Montesecco, alla confluenza del Treste con il Trigno; nella prima metà del XIII secolo, estese il suo controllo a importanti monasteri preesistenti del Chietino meridionale: S. Vito in Trineo, S. Salvo e S. Martino di Paglieta, donato a S. Vito nel 1266 (con il preesistente S. Giovanni *in Arclano*) dal vescovo Nicola di Chieti.

La stessa Casanova si espande, infine, anche al nord della Puglia, assumendo il controllo nel 1201 di S. Maria di Ripalta e nel 1237 del monastero già cassinese e poi autonomo di S. Maria di Tremiti. Tale evento è direttamente collegato da J.M. Martin proprio alla ripresa della grande transumanza tra l'Abruzzo e la Puglia, analogo allo sviluppo di S. Spirito al Morrone presso Sulmona, che aggrega nel 1294 il monastero di S. Giovanni in Piano sul Gargano.

Per la vicenda abbiamo indicato in questa sede possibili precedenti, anzitutto fra fine VII e metà IX secolo, e poi a partire dalla seconda metà del X-XI secolo, quando, intese con catapani bizantini prima e Normanni in ascesa poi, consentono a Montecassino di salvaguardare consuetudini e attività economiche collegate al miglior

[238] De Venuto, *Contributo* cit., 79.

[239] Favia, *Dalla frontiera* cit.; P. Favia *et al*., *Lo scavo in località Pantano, presso Foggia: un'indagine archeologica sulla* domus *di Federico II e la masseria svevo-angioina*, in *Federico II e i cavalieri teutonici in Capitanata*. Atti del convegno di studi (Foggia-Lucera-Pietramontecorvino, 10-13 giugno 2009), Galatina 2012, 263-302; G. Massimo, *Note sul Palazzo di Federico II e sulla Cappella Palatina di Foggia*, in Atti 40° CNPPS Daunia (San Severo, 15-17 novembre 2019), San Severo 2020, 3-28: 3.

[240] R. Giannangeli, *L'abbazia cistercense di S. Maria di Casanova*, L'Aquila1984; G. Profico, *L'abbazia cistercense di Santa Maria di Casanova*, Penne 1997; Staffa, *La transumanza* cit., 431-432.

[241] Clementi, *Il contributo* cit., 432.

utilizzo del suo patrimonio, cresciuto nei tre secoli precedenti (generalmente grazie all'acquisizione di beni fiscali), su quelle montagne d'Abruzzo ove erano sopravvissute consuetudini immutabili di un'economia pastorale millenaria.

Emblematico a Rapino sulla Majella, proprio lungo l'itinerario poi ripreso dal grande tratturo Centurelle-Montesecco, il caso dell'antichissimo centro fortificato italico di Civita Danzica ancora abitato e vitale nel IX secolo come *civitas Tazze*, che va poi spegnendosi solo nel XIV secolo [242].

Abstract

*This essay examines the long-term continuity and transformation of transhumance between late antiquity and the early Middle Ages along the great drove roads (*tratturi*) linking Abruzzo and Apulia. Through an integrated analysis of archaeological evidence, topography, written sources and monastic landholdings, the study reconstructs the deep roots of these pastoral routes, showing how medieval transhumance largely reused a much older network of Roman – and in many cases pre-Roman – pathways. Attention is paid to the relationship between these routes, sanctuaries and monastic foundations, highlighting the survival and transformation of ancient cults into early medieval Christian forms, including the spread of Michaelic cults* ad instar Gargani *along transhumance routes. The paper also explores how major monastic institutions such as* S. Angelo ad Barregium*, Montecassino and Santa Sofia of Benevento played a key role in reorganising and sustaining pastoral mobility after the political ruptures of the sixth and seventh centuries. In the concluding section, brief consideration is given to the early Norman edicts that began to regulate and protect pastoral movements, before the system was definitively formalised with the establishment of the* Dogana della Mena delle Pecore *in 1447.*

Key-words: *livestock routes*, tratturi, Pescasseroli-Candela, Celano-Foggia, Castel di Sangro-Lucera, L'Aquila-Foggia, Centurelle-Montesecco, Monte Cassino, Benevento.

e-mail: ar.staffa@virgilio.it

[242] Bloch, *Montecassino* cit., II, 888, 905, n. 53.

Invigilata Lucernis
47, 2025, 257-272

Carlo EBANISTA
(Campobasso)

Tratturi, insediamenti e culti nel Molise in età medievale

1. *Una terra di passaggio nell'età di mezzo*

Da quasi un ventennio l'insegnamento di Archeologia cristiana e medievale dell'Università del Molise è impegnato nello studio delle dinamiche insediative che – fra tarda antichità e medioevo – caratterizzarono il comparto territoriale del *Samnium* tardoantico confluito nella Contea di Molise. Istituita da Ruggiero II d'Altavilla nel 1142, in occasione della riorganizzazione della struttura feudale e militare del Regno di Sicilia, la Contea fu così denominata dal *cognomen toponomasticum* del suo primo titolare, un vecchio feudatario della regione, già conte di Boiano, che si chiamava Ugo *de Mulisio* [1]. La zona occidentale della Contea, com'è noto, finì col ricadere nel *Principatus Capuae*, mentre quella orientale nel *Ducatus Apuliae* [2]. Nella prima età angioina la Contea si estinse quale organismo feudale e il suo territorio, come Contado di Molise, fu associato dapprima alla Terra di Lavoro e dal 1538 alla Capitanata [3]. Solo nel 1806, allorché Giuseppe Bonaparte le aggregò il distretto di Larino e i circondari di Venafro e Castellone, ebbe il riconoscimento definitivo della sua delimitazione geografica e della propria autonomia [4], che mantiene tuttora dopo il distacco dall'Abruzzo nel 1963.

Il tema del Convegno mi offre l'opportunità di analizzare il rapporto tra viabilità, nascita e sviluppo degli insediamenti, in stretta connessione con la diffusione di culti e pellegrinaggi. Desidero, pertanto, ringraziare vivamente gli organizzatori

[1] E. Cuozzo, *La contea normanna di Molise*, in G. De Benedittis, *I beni culturali nel Molise. Il Medioevo*. Atti del Convegno (Campobasso, 18-20 novembre 1999), Campobasso 2004, 39-42, in part. 39-40.

[2] G. Di Rocco, *L'insediamento castellano nel Molise occidentale tra X e XII secolo*, in S. Patitucci Uggeri, *Archeologia castellana nell'Italia meridionale. Bilanci e aggiornamenti*. IV Conferenza Italiana di Archeologia Medievale (Roma, 27-28 novembre 2008), Palermo 2010, 85-106, in part. 85; Ead., *L'architettura fortificata di età normanna nella media valle del Biferno*, in C. Ebanista-A. Monciatti, *Il Molise medievale: archeologia e arte*, Firenze 2010, 47-55, in part. 47.

[3] A. Pellicano, *Terre e confini del sud. La dinamica dell'articolazione amministrativa nelle regioni meridionali d'Italia (1861-2001)*, Roma 2004, 69-70.

[4] G. Brancaccio, *Il Molise medievale e moderno. Storia di uno spazio regionale*, Napoli 2005, 12, 18.

del Convegno, Immacolata Aulisa e Alessandro Lagioia, per il gradito invito, che mi consente di presentare i risultati delle indagini condotte nell'ambito dei progetti promossi dal Dipartimento di Scienze Umanistiche, Sociali e della Formazione dell'Università del Molise. Oltre a ricerche finalizzate alla rilevazione degli insediamenti rupestri presenti nell'intero territorio regionale, le attività si sono concentrate nel Basso Molise con scavi e ricognizioni di superficie a Santa Croce di Magliano, Sant'Elia a Pianisi e Portocannone, oltre che a Pesche sul versante occidentale della regione [5].

2. *La rete tratturale e l'evoluzione del tessuto insediativo tra tarda antichità e alto medioevo*

Com'è noto, dopo la tarda antichità, allorché troviamo puntuali riferimenti nella legislazione giustinianea, per avere nuove testimonianze sulla transumanza occorre giungere all'età normanna [6]. Naturalmente la percorrenza dei tratturi (fig. 1), sia pure forse solo per alcune porzioni, non si interruppe del tutto, una circostanza questa che va tenuta in considerazione allorché si vuole indagare la continuità di vita delle antiche città e la nascita di nuovi abitati nelle campagne. Tra VI e VII secolo l'appiattimento progressivo dell'economia rurale si coniugò con una forte crisi urbana e con l'esistenza di poche città che mantennero un rapporto con il proprio entroterra. Se, a testimonianza di una certa stabilità insediativa nelle campagne, alcune ville furono rioccupate sino al VII secolo e, talora, agli inizi dell'VIII, se non oltre, per poi essere definitivamente abbandonate, le città furono interessate da fenomeni piuttosto differenziati [7]. A dispetto di limitati abbandoni (*Fagifulae*, *Saepinum*) e alla dislocazione di alcuni insediamenti urbani in nuovi siti (*Bovianum*, *Larinum*), si assisté alla permanenza in vita di altre città (*Aesernia*, *Venafrum*, *Terventum*), sia pure con un

[5] C. Ebanista, *Villaggi abbandonati e insediamenti rupestri fra medioevo ed età moderna: nuovi dati dalle ricerche nel basso Molise*, in *Archeologia, storia dell'arte e paesaggio all'Università del Molise.* Atti della Giornata di Studi (Campobasso, 5 dicembre 2017), Campobasso 2020, 93-113; C. Ebanista-M.G. Originale, *Il sistema difensivo del castello di Pesche (Isernia): dati preliminari sugli scavi nella torre in località San Marco*, in A. Senatore-R. Mancini-A. Albini-M.L. Scaduto-A. De Tommasi, *Archeologia pubblica, paesaggi e culture, e innovazione sociale. Alcuni casi di studio in Campania e Molise. Studi in onore di Giuseppina Bisogno e in ricordo di Carmine Diglio*, Firenze 2022, 177-194; C. Ebanista-M.G. Originale, *Aspetti dell'incastellamento nel Basso Molise: il caso di Sant'Elia a Pianisi*, in D. Sacco, *Dinamiche dell'incastellamento in Adriatico. Secoli X-XIII*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Urbino, 27-29 novembre 2023), I, Firenze 2023, 349-364; C. Ebanista-M.G. Originale-F. Forte, *Valorizzazione del patrimonio della Regione Molise: risultati degli scavi del 2023-24 nella torre in località San Marco a Pesche*, in S. Minguzzi-A. Borzacconi-L. Passera-L. Biasin, *X Congresso Nazionale di Archeologia Medievale* (Udine-Cividale del Friuli, 9-13 settembre 2025), III, Sesto Fiorentino 2025, 248-254.

[6] P. Rescio, *Atlante dei tratturi. Archeologia e storia dei sistemi agro-silvo-pastorali*, Terlizzi 2020, 6-7.

[7] C. Ebanista, Spatiosa ad habitandum loca, quae usque ad illud tempus deserta erant. *Aspetti delle dinamiche insediative altomedievali nell'area dell'attuale Molise*, in C. Lambert-F. Pastore, Erat hoc sane mirabile in regno Langobardorum… *Insediamenti montani e rurali nell'Italia longobarda, alla luce degli ultimi studi*. Convegno Nazionale di Studi (Monte Sant'Angelo, 9-12 ottobre 2014), Salerno 2019, 169-192.



1. *Carta generale dei tratturi, tratturelli, bracci e riposi reintegrati e non reintegrati appartenenti al Demanio dello Stato* (https://www.movio.beniculturali.it/ascb/leeccellenzedelmolise/it/6/il-paesaggio-e-la-transumanza).

probabile restringimento dell'abitato; il paesaggio urbano fu segnato, a partire dalla seconda metà del VI secolo, dall'ingresso in città delle sepolture, dalla ruralizzazione, dalla crescita dei livelli e dall'affermarsi di quel modello policentrico che è la caratteristica più tipica dell'urbanesimo altomedievale [8].

Emblematico appare il caso dell'insediamento di *Saepinum* (fig. 2), sorto nel IV secolo a.C. nel punto in cui la direttrice stradale che univa la Sabina settentrionale all'*Apulia* s'incontrava con la strada che collegava la pianura con l'area montana del Matese; l'abitato – che raggiunse vera e propria dignità urbana solo in età augustea, in concomitanza con la costruzione delle mura – era attraversato dal tratturo da una porta all'altra, come *Peltuinum* [9]. Le ricerche archeologiche hanno evidenziato la continuità dell'occupazione del sito, seppure parziale e settoriale, fra VII e IX secolo, in sintonia con le scarne e peraltro generiche notizie offerte dalle fonti contemporanee [10]. La contrazione dell'area urbana comportò la dislocazione della popolazione ai margini dei terreni posti a coltura, mentre si riadattarono alle mutate esigenze le *tabernae*, le abitazioni lungo il decumano e gli edifici pubblici prospicienti il foro [11]. La continuità di vita è documentata da materiale archeologico minuto perlopiù fuori contesto, ma soprattutto dalle sepolture che, tra VII e VIII secolo, furono impiantate sugli spessi strati di terreno che avevano coperto le rovine degli edifici pubblici [12]. La scomparsa della transumanza dovette influire non poco sulla crisi della città di

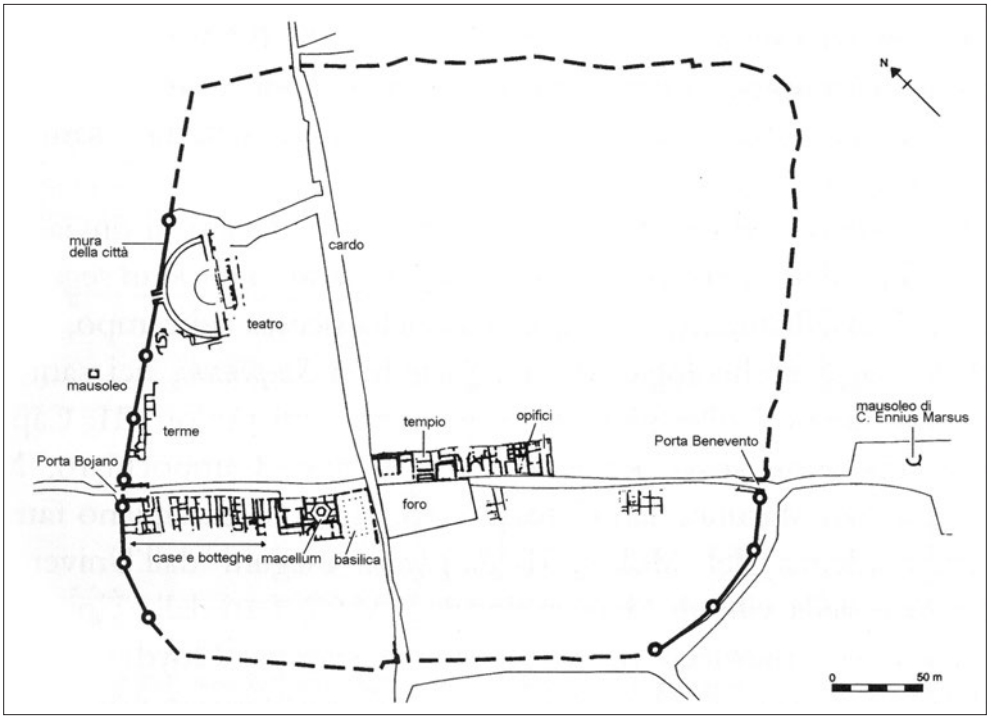
[8] C. Ebanista, *I centri urbani del Molise fra tarda antichità e medioevo*, in S. Patitucci Uggeri, *Archeologia del paesaggio medievale. Studi in memoria di Riccardo Francovich*, Firenze 2007, 245-275.

[9] A. Ceccarelli-G. Fratianni, *Molise (Archeologia delle Regioni d'Italia)*, Roma 2017, 152-155.

[10] Ebanista, *I centri urbani del Molise* cit., 259.

[11] M. Matteini Chiari, *Sepolcreto altomedievale dell'area forense di Sepino*, «Conoscenze. Riv. ann. della Soprint. Archeol. e per i Beni Ambient. Archit. Artist. e Stor. del Molise» 4, 1988, 89-94.

[12] M. Matteini Chiari, Saepinum *tra evo antico e medioevo. Nuove preliminari acquisizioni dal*



2. *Saepinum*, planimetria (Ebanista, *I centri urbani del Molise* cit., fig. 17).

Saepinum, anche se non è possibile individuare un collegamento preciso tra la fine di questa attività e l'avvio delle vicende medievali dell'insediamento [13]. Se l'antica città non fu completamente abbandonata, il toponimo passò ad indicare un nuovo insediamento collocato in una posizione più elevata rispetto alla *civitate veteri Sepina*: si tratta del *castellum Sipinum*, nucleo originario dell'odierna Sepino, che è menzionato per la prima volta nel 1038 [14].

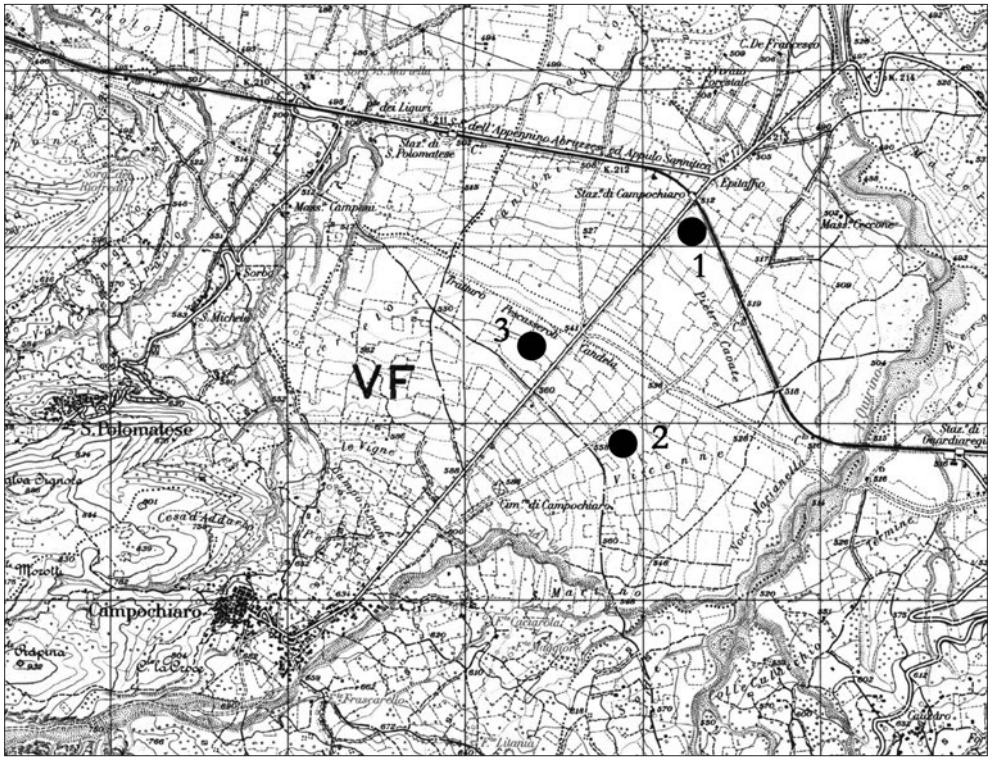
Intanto, nel VII secolo, a metà strada tra le città di *Saepinum* e *Bovianum* (l'odierna Boiano), nel territorio dell'attuale comune di Campochiaro, furono installate due necropoli, una in località Vicenne e l'altra a Morrione; distanti tra di loro circa 800 m, erano posizionate accanto al margine meridionale del tratturo Pescasseroli-Candela [15] (fig. 3). In entrambi i cimiteri, organizzati in brevi righe (con asse nord-sud) di tombe orientate est-ovest, sono attestate sepolture con l'inumazione del cavallo nella stessa fossa del defunto, attorniate, in spazi piuttosto ristretti, da deposizioni

cantiere di scavo di San Pietro di Cantoni di Sepino, in De Benedittis, *I beni culturali nel Molise* cit., 184-198, in part. 187-188.

[13] E. Cuozzo-J.M. Martin, *Le pergamene di S. Cristina di Sepino (1143-1463)*, Roma 1998, 9.

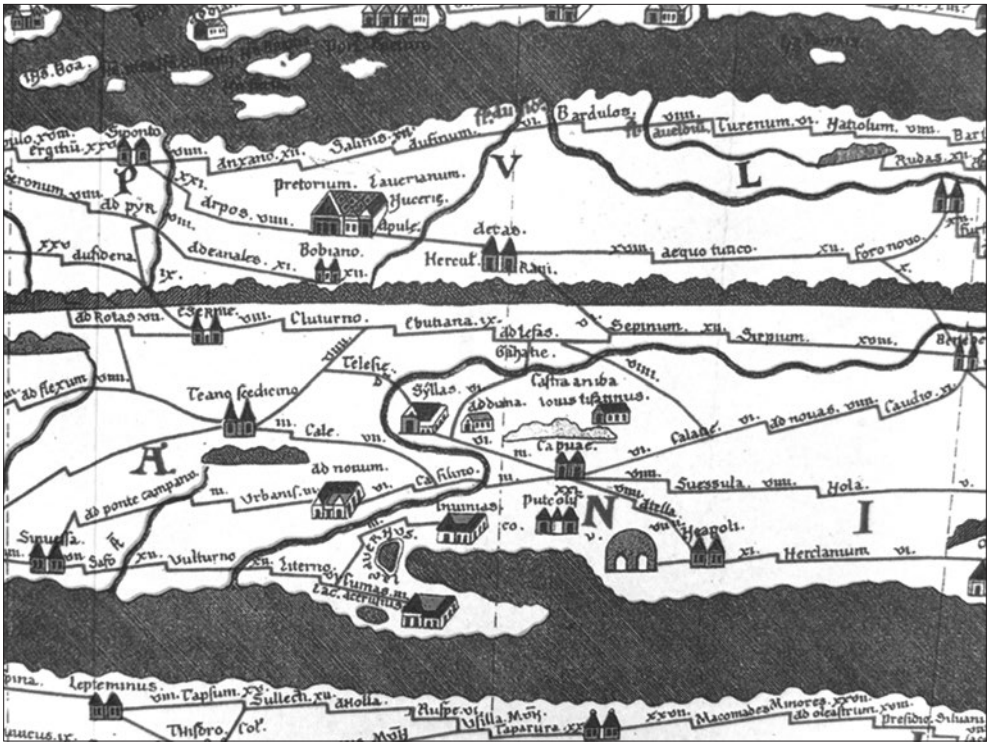
[14] Ebanista, *I centri urbani del Molise* cit., 261.

[15] C. Ebanista, *Tradizioni funerarie nel ducato di Benevento: l'apporto delle popolazioni alloctone*, in E. Possenti, *Necropoli longobarde in Italia, indirizzi della ricerca e nuovi dati*. Atti del Convegno Internazionale (Trento, 26-28 settembre 2011), Trento 2014, 445-471.



3. La piana di Campochiaro con le aree funerarie tardoantiche e altomedievali: 1, Pietre Cavate, 2, Vicenne, 3, Morrione (IGM F. 162 III N.O., Boiano).

femminili, il cui corredo ne ripete l'eccezionalità e la ricchezza, secondo il modello delle cosiddette 'donne dei cavalieri' (moglie, figlia, sorella). Si profila, dunque, un'articolazione del cimitero per raggruppamenti parentali intorno all'area centrale riservata ai 'cavalieri', conformemente a quanto si registra in altre necropoli della Penisola per gli 'antenati fondatori'. Considerevole è la presenza, in entrambe le aree cimiteriali di Campochiaro, dei corredi con armi, concentrate soprattutto nelle tombe con cavallo. A testimonianza della composizione multiculturale dei corredi, nei sepolcreti sono presenti numerosi oggetti di ambito 'romano-bizantino', tra cui gioielli, pettini e vasellame ceramico. Di fondamentale importanza – per il tema trattato in questa sede – è la comprensione delle dinamiche che portarono alla scelta dell'area per l'impianto delle due necropoli. Resta da accertare, infatti, se si tratta di sepolcreti sorti in un territorio non frequentato in età romana ovvero della continuità d'uso di cimiteri preesistenti. Lo *status* degli inumati di Vicenne e Morrione e il rapporto dei due cimiteri con gli insediamenti e la viabilità aiutano a comprendere le modalità dell'apporto fornito dalle popolazioni alloctone alle tradizioni funerarie nel ducato di Benevento. È da chiedersi, peraltro, se le due necropoli, caratterizzate dai corredi con armi di un significativo numero di cavalieri (alcuni deceduti per morte violenta), non testimonino l'esistenza di contingenti militari stanziatisi nella piana a presidio



4. *Tabula Peutingeriana*, *segmentum VI*: al centro si riconoscono *Aesernia, Saepinum* e *Bovianum* (Ebanista, *Tradizioni funerarie* cit., fig. 24).

della strada Benevento-Isernia (fig. 4) e del tracciato che, attraverso il territorio dell'attuale Campobasso, conduceva nella Puglia bizantina [16]. Non va sottaciuto, altresì, il ruolo assunto dal vicino centro politico-amministrativo di Boiano (l'antica *Bovianum*) ubicato alle pendici settentrionali del Matese, in prossimità delle sorgenti del fiume Biferno [17], lungo il tratturo Pescasseroli-Candela che attraversava anche la vicina *Saepinum*, la cui frequentazione, come già detto, è documentata dalle sepolture impiantate, tra VII e VIII secolo, sugli interri che avevano coperto le rovine degli edifici pubblici (teatro, foro). I tributi e le presumibili razzie effettuate dai cavalieri di Vicenne e Morrione in territorio bizantino sono stati riconosciuti come la fonte di provenienza delle monete in oro e argento, emesse dalle zecche di Benevento, Roma, Siracusa e Ravenna, che furono poi deposte nelle tombe [18]. Molto suggestiva, ma

[16] A.R. Staffa, *Bizantini e Longobardi fra Abruzzo e Molise (secc. VI-VII)*, in De Benedittis, *I beni culturali nel Molise* cit., 215-248, in part. 236.

[17] L'istituzione del gastaldato di Boiano, nucleo originario della contea di Molise, svolse un ruolo fondamentale nel garantire la continuità di vita dell'insediamento, favorita peraltro dalla presenza delle abbondanti risorse idriche e dalla vicinanza al tratturo (Ebanista, *I centri urbani del Molise* cit., 255).

[18] E.A. Arslan, *Le monete delle necropoli di Campochiaro e la monetazione anonima beneventana nel VII secolo*, in De Benedittis, *I beni culturali nel Molise* cit., 87-132, in part. 122-123.

tutta da accertare, è l'ipotesi che colloca nell'area di Campochiaro il *palatium* che, agli inizi dell'VIII secolo, il duca di Benevento possedeva in *Gualdo* o *waldo ad Biferno* [19]; qualora questa supposizione fosse effettivamente dimostrata, si verrebbe a istituire un collegamento tra gli inumati di Campochiaro e la corte beneventana; un collegamento che ben si spiegherebbe alla luce della ricchezza dei corredi di gran parte delle sepolture sinora pubblicate, assimilabile solo a quella dei materiali rinvenuti nelle necropoli della capitale del ducato [20]. Nulla sappiamo dell'insediamento, ovvero degli abitati cui facevano capo le necropoli di Vicenne e Morrione (le quali distano circa 2 km dal borgo di Campochiaro che è documentato dalla metà dell'XII secolo), allorché il feudo *de Campo Claro* apparteneva al conte *Riccardus de Fundis* [21]. Com'è attestato in altri contesti geografici, le aree funerarie erano talvolta utilizzate dagli abitanti di diverse comunità, una circostanza che potrebbe aver dato origine al cospicuo numero di inumazioni presenti a Campochiaro, anche se sepolcreti con centinaia di tombe non sono inconsueti, come dimostra, ad esempio, il caso di Sant'Albano Stura [22].

Dalla fine del VII secolo, ma più decisamente nel successivo, i duchi di Benevento (poi principi dalla fine dell'VIII secolo), insieme ad altri esponenti delle élites, avevano cominciato a investire risorse nella fondazione di cenobi o nella riorganizzazione di sedi monastiche già esistenti, secondo quanto, pressappoco nello stesso periodo, facevano i lori omologhi del *Regnum Langobardorum* [23]. La proliferazione delle sedi monastiche è un fenomeno ampiamente attestato tra VIII e IX secolo, soprattutto nelle aree connesse ai principali itinerari stradali e tratturali, in rapporto all'assistenza ai viandanti e a testimonianza della continuità d'uso del paesaggio; la fondazione venne inizialmente promossa perlopiù dall'autorità sovrana e dall'alta aristocrazia, mentre dal X secolo da una aristocrazia più localizzata, nel quadro delle dinamiche di costruzione del potere signorile [24]. Oltre all'abbazia di San Vincenzo al Volturno, numerosi centri monastici minori costellarono il territorio molisano, come attestano la documentazione scritta e le indagini archeologiche. Nel basso Molise è il caso, ad esempio, dei cenobi di S. Maria di Melanico a Santa Croce di Magliano (fig. 5), edificato in un'area, già occupata da una villa di età romana, dove intorno alla metà del IX secolo sorgeva la *curtis ad Melanicu*, e di Sant'Eustasio *de Pantasia*

[19] M. Pagano, *Saggi di scavo nel* castrum *di Redole a San Giuliano del Sannio e la protomaiolica del Molise*, in Ebanista-Monciatti, *Il Molise medievale* cit., 25-29, in part. 27.

[20] Il sepolcreto di Pezza Piana a Benevento, stando alla qualità dei materiali rinvenuti, accolse esponenti di rango elevato, forse appartenenti alla corte ducale (M. Rotili, *I Longobardi*, in *Enciclopedia Archeologica*, Roma 2004, 873-878, in part. 876-877).

[21] E. Jamison, Catalogus baronum, Roma 1972, 136, n. 754.

[22] E. Micheletto-S. Uggé-F. Garanzini-C. Giostra, *Due nuove grandi necropoli in Piemonte*, in E. Possenti, *Necropoli longobarde in Italia, indirizzi della ricerca e nuovi dati*. Atti del Convegno Internazionale (Trento, 26-28 settembre 2011), Trento 2014, 52-73.

[23] D. Ferraiuolo-A. Frisetti-F. Marazzi, *Medioevo monastico molisano. Atlante degli insediamenti benedettini (VIII-XII sec.)*, Cerro al Volturno 2016, 12.

[24] F. Marazzi, *Il quadro storico e geopolitico del Molise: dalla fine dell'antichità al secolo XII*, in F. Marazzi, *Molise medievale cristiano. Edilizia religiosa e territorio (secoli IV-XIII)*, Cerro al Volturno 2018, 13-42, in part. 28-33.



5. Santa Croce di Magliano, resti dell'abbazia di Melanico (foto C. Ebanista).

nel territorio di San Giuliano di Puglia [25]. Qualora i documenti che attribuiscono la fondazione dei due monasteri al principe di Benevento, Pandolfo Capodiferro tra gli anni 975-980, fossero attendibili, l'intervento potrebbe rappresentare una spia del riaffermarsi del controllo beneventano su quest'area di confine tra territori longobardi e bizantini, all'indomani della sconfitta inferta ad Ascoli Satriano dall'esercito imperiale ai Bizantini nel 970 [26]. Sino a tutto l'XI secolo la geografia patrimoniale dei grandi enti monastici si articolò in rapporto al tipo 'cellula-base', che nella documentazione scritta viene definita *cella*, *ecclesia* o *curtis* e che ospitava un piccolo gruppo di monaci.

I monasteri, come già detto, svolsero un ruolo importante nella nascita dell'incastellamento, dal momento che, a partire dalla fine del X secolo, si affiancarono al potere centrale e ai signori laici nella fondazione dei siti fortificati. Lo studio dell'incastellamento implica la differenziazione tra territori longobardi e bizantini in

[25] C. Ebanista-A. Venditti, *I comprensori di valle del basso Molise. Le trasformazioni degli assetti insediativi in età medievale*, in F. Marazzi-C. Raimondo, *Medioevo nelle valli. Insediamento, società, economia nei comprensori di valle tra Alpi e Appennini (VIII - XIV sec.)*. Atti del Convegno di Studi Internazionale (Squillace, 11-14 aprile 2019), Cerro al Volturno 2019, 405-422.

[26] Ferraiuolo-Frisetti-Marazzi, *Medioevo monastico molisano* cit., 15; Marazzi, *Il quadro storico* cit., 32.

considerazione del fluttuare dei confini tra le due aree, nonché, come già detto, tra i versanti occidentale e orientale del Molise [27]. La lontananza dai centri politici maggiori, quali Capua e Benevento, è stata riconosciuta come una causa dell'arretratezza e della scarsa densità demografica dell'area orientale del Molise rispetto a quella occidentale, nonché della tardiva formazione delle contee [28]. Nella valle del Trigno, dove mancavano centri urbani di una qualche consistenza, si formarono diversi villaggi fortificati; nelle contee di Termoli, Larino e Boiano, invece, i centri del potere comitali erano rappresentati dalle antiche città, dove risiedevano il conte e il vescovo, mentre nel territorio non si verificò la proliferazione di centri fortificati minori, poiché si privilegiò perlopiù l'aspetto produttivo delle campagne [29]. Il ruolo dei conti longobardi è ben documentato dalla matrice di sigillo, trovata in località Castello a Portocannone, la quale associa il nome di *Madelfrid*, *comes* di Larino (986-1006), a quello del principe di Benevento, Pandolfo II (981-1014) [30]. I siti fortificati, sorti perlopiù presso i tracciati stradali, sia quelli tratturali, sia quelli di origine romana, appartenevano ai conti – come nel caso del castello *Mallianelli*, che nel 1061 era posseduto dal *comes* Guglielmo –, ma anche ad altri signori, talvolta imparentati con le famiglie comitali, oltre che ai monasteri. Sappiamo, ad esempio, che nel 1022 l'imperatore Enrico II confermò a Montecassino diversi castelli, uno dei quali (*Ripa Ursa*) fatto erigere proprio dal cenobio benedettino, mentre Corrado II nel 1038 confermò all'abbazia di S. Sofia di Benevento la metà dei *castella Sipinum*, *Sasannorum* e *de Rederi*, oltre a quello di Serracapriola e ad altre chiese e possedimenti; all'abbazia delle Tremiti, tra il 1044 e il 1059, pervennero invece ben sei castelli (*Tora*, *Vena de Causa*, *Vetrana* o *Veterana*, Guglionesi, *Campo de Abatissa*, *Monte Gulfari*) [31].

La conquista normanna e l'introduzione del sistema feudale determinarono un profondo cambiamento nella configurazione del territorio [32]. Emblematico, per la situazione molisana, è il caso del castello di Pianisi nel territorio di Sant'Elia a Pianisi. Mentre il toponimo è documentato da un diploma di papa Pasquale I (817-824) tràdito dal *Chronicon Vulturnense*, la menzione del castello ricorre per la prima volta in una *cartula offertionis* redatta verso la fine del XII secolo, ma con la data del 1008: il falso attesta che nel giugno di quell'anno *in castello planisi* dimorava il normanno *Sansguala* che concesse un terreno, ubicato presso l'*ecclesia beati petri*, ad Alberto abate del monastero di S. Pietro apostolo (fig. 6) *quod fundatum est prope de iam dicto castello planisi* [33]. La regione circoscritta dai confini indicati dalla *cartula* del

[27] J.M. Martin, *Città e campagna: economia e società (secc. VII-XIII)*, in *Storia del Mezzogiorno*, III, Napoli 1990, 257-38, in part. 282, 284, 290.

[28] J.M. Martin, *Il Molise nell'alto medioevo*, in De Benedittis, *I beni culturali nel Molise* cit., 11-28, in part. 21, 27.

[29] Ferraiuolo-Frisetti-Marazzi, *Medioevo monastico molisano* cit., 19.

[30] Ebanista, Spatiosa ad habitandum loca cit., 178, fig. 8.

[31] Martin, *Il Molise nell'alto medioevo* cit., 23-25, 27.

[32] C. Ebanista, *Castelli e villaggi fortificati in Molise in età normanna: il* castrum *Planisi a Sant'Elia a Pianisi (CB)*, in *Castelli e società nel Mezzogiorno medievale (secoli IX-XIII)*. Atti del Convegno Internazionale di studi (Contursi Terme, 4-5 luglio 2024), in stampa.

[33] C. Ebanista, *Progetto "prope castello Planisi": ricerche archeologiche 2013-2014 nel territorio*



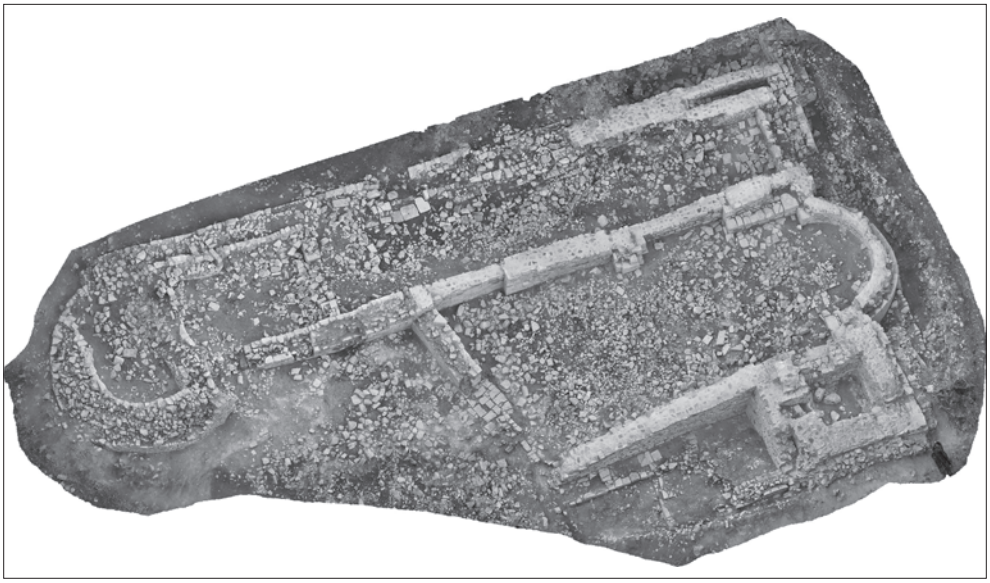
6. Sant'Elia a Pianisi, chiesa di S. Pietro (foto C. Ebanista).

1008 fu proprietà di San Vincenzo al Volturno: non prima della fine del XII secolo, a seguito della decadenza del cenobio vulturnense, il monastero di S. Pietro *in Planisio*, «come legittimo erede, se ne vantò successore, e, non possedendo il titolo del sec. XI, lo imbastì»; il cenobio pianisino, appropriatosi di un territorio di oltre 4000 moggi, vi fece sorgere nei pressi un castello e divenne uno dei centri agricoli più ragguardevoli della zona, come attestano le fiere che, stando alle carte della seconda metà del XIII secolo, si tenevano il 29 giugno e il 4 agosto presso la chiesa di S. Pietro [34].

Le indagini archeologiche sull'altura di Pianisi, condotte dall'Università degli Studi del Molise nell'ambito del Progetto *Prope castello Planisi*, hanno portato in vista i resti della chiesa di S. Maria (fig. 7), che apparteneva al monastero di San Vincenzo al Volturno, come attesta il già citato diploma di papa Pasquale I (817-824) tràdito dal *Chronicon Vulturnense*; il pontefice, infatti, confermò al cenobio il

di Sant'Elia a Pianisi (Cb), in P. Arthur-M.L. Imperiale, *VII Congresso Nazionale di Archeologia Medievale* (Lecce, 9-12 settembre 2015), II, Firenze 2015, 433-439.

[34] E.D. Petrella, *Dubbi su l'autenticità di una carta di Pianisi*, in *Scritti di paleografia e diplomatica in onore di Vincenzo Federici*, Firenze 1944, 135-141, in part. 140; Id., *Località scomparse del 'Regesto Gualdense'*, «Samnium» XIX/3-4, 1946, 129-158, in part. 146.



7. Sant'Elia a Pianisi, chiesa di S. Maria *in Planisi* al termine dello scavo 2024. Modello 3D da rilievo fotogrammetrico (elaborazione LabGraf3D).

possesso, tra gli altri beni, dell'*ecclesiam Sancte Marie in Planisi*, poi convalidata dai suoi successori Marino II (944) e Nicola II (1059), nonché dagli imperatori Ottone I (962), Ottone II (983), Enrico II (1014) e Corrado II (1038)[35]. Le ricerche hanno fornito i primi dati utili a datare l'abbandono dell'insediamento pianisino, che in precedenza era stato assegnato, senza alcun elemento probante, agli inizi del Trecento o alla prima metà del Cinquecento; i reperti attestano, infatti, la frequentazione dell'area fino al XVII-XVIII secolo[36]. In attesa che gli scavi raggiungano gli strati più antichi, la frequentazione altomedievale dell'area è documentata da un *follis* dell'imperatore Romano I (931-944)[37]. Le indagini dovranno proseguire, perché le scoperte sono appena avviate: la chiesa, infatti, è stata identificata ma non del tutto messa in luce, analogamente al circuito murario che si estendeva per diverse centinaia di metri intorno al colle; occorre, altresì, individuare le abitazioni, le cisterne, i magazzini, i laboratori artigianali, e avviare scavi nei siti abbandonati in località San Benedetto, Casalfano, Centocelle e nell'area della chiesa di S. Pietro[38]. Il potenziamento delle indagini archeologiche nell'intero comparto territoriale, unitamente al costante confronto con i dati menzionati nelle fonti scritte, metterà a disposizione un significativo numero di riscontri derivanti da stratigrafie affidabili e consentirà di gettare nuova luce sulla storia dell'insediamento altomedievale nell'area dell'attuale Molise.

[35] Chronicon Vulturnense *del monaco Giovanni*, ed. V. Federici (Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Fonti per la storia d'Italia), II, Roma 1925, 105, 131, 249; III, 14, 25, 92.

[36] Ebanista, *Progetto "prope castello Planisi"* cit., 438.

[37] *Ibidem*, 434, fig. 2 m.

[38] Ebanista-Originale, *Aspetti dell'incastellamento nel Basso Molise* cit.

3. *Culti e pellegrinaggi tra continuità e trasformazione*

L'altro importante aspetto strettamente connesso alla sopravvivenza degli insediamenti antichi e alla nascita dei nuovi è il legame con la cristianizzazione e lo sviluppo dei culti e dei pellegrinaggi.

Se il silenzio delle fonti altomedievali sulle diocesi dell'antico *Samnium* non aiuta a ricostruire le vicende legate alla formazione e allo sviluppo della rete ecclesiale, gli scavi forniscono alcune indicazioni sull'impianto degli edifici di culto urbani e rurali. La costruzione di chiese nell'area delle ville, perlopiù in fase di degrado e di suddivisione funzionale, è indizio di investimenti importanti, riconducibili all'evergetismo laico e/o all'attività evangelizzatrice della Chiesa che, tra V e VI secolo, creò una rete di edifici battesimali, destinati a costituire la base dell'organizzazione parrocchiale medievale, spesso situati in relazione alla rete stradale [39]. Un caso emblematico potrebbe essere rappresentato da S. Maria della Strada a Matrice (fig. 8), qualora si accertasse l'esistenza di un edificio di culto tardoantico/altomedievale nell'area della chiesa romanica fondata nel 1148 lungo il percorso verso il santuario micaelico del Gargano, non lontano dai resti di una villa di età romana [40]. Un discorso analogo potrebbe valere – qualora emergessero resti archeologici di età tardoantica – anche per la chiesa di S. Maria di Canneto a Roccavivara [41], sorta nell'area di una villa romana, e per quella di S. Maria di Faifoli, edificata sulle rovine della scomparsa *Fagifulae*, nella media valle del Biferno, a nord di Montagano [42]. Non si hanno elementi per poter avanzare ipotesi sulla conformazione urbana e sull'estensione del centro romano di *Fagifulae* – il cui territorio era attraversato dalla strada che da *Bovianum* conduceva a *Larinum* (o forse a *Teanum Apulum*), secondo quanto attesta il V segmento della *Tabula Peutingeriana* (fig. 4), ove, però, il toponimo non è registrato – che, comunque, doveva essere piuttosto limitata. Gli orecchini a cestello del VII secolo, trovati in una tomba a sud-ovest della chiesa, attestano tuttavia che l'area dove sorgeva *Fagifulae* fu frequentata sino all'alto medioevo, allorché il ruolo amministrativo svolto dal centro romano sembra fosse rifluito nel gastaldato *Bifernensis* (documentato fra VIII e IX secolo), prima di essere riassorbito nelle contee longobarde di Boiano e Trivento. La crisi del centro romano e la relativa perdita d'importanza sono testimoniate dalla circostanza che il toponimo è rimasto a designare l'area ove sorge la chiesa di S. Maria di Faifoli e non è passato a indicare un nuovo insediamento, com'è invece avvenuto nel caso di *Saepinum*-Sepino. A tal proposito resta da capire se la popolazione da *Fagifulae* si sia trasferita sull'altura

[39] G.P. Brogiolo-A. Chavarría Arnau, *Aristocrazie e campagne nell'Occidente da Costantino a Carlo Magno*, Firenze 2005, 66, 127-128, 130-139.

[40] I.M. Iasiello, Samnium*. Aspetti e trasformazioni di una provincia dell'Italia tardoantica*, Bari 2007, 291.

[41] *Ibidem*, 298.

[42] C. Ebanista, *Da* Fagifulae *a S. Maria di Faifoli: sopravvivenza toponomastica, testimonianze archeologiche, prospettive di ricerca*, in R. Parisi-L. Galuppo, *Una "città-paese" dell'Italia interna. Storia di Montagano e dei suoi paesaggi*, Ripalimosani 2021, 33-60.



8. Matrice, chiesa di S. Maria della Strada (foto C. Ebanista).

di Montagano, che è ubicato 1,2 km a sud dal sito romano, oppure sulla collina di Limosano, situata sulla sponda opposta del Biferno, a 4,2 km dall'antico centro [43].

Non mancano esempi di chiese innalzate in età tardoantica sui resti dei templi pagani, secondo una prassi che in Molise è documentata in ambito urbano a Isernia e rurale nel territorio di *Saepinum* in località San Pietro di Cantoni [44]. Nel periodo post-carolingio, grazie soprattutto all'iniziativa di privati, si verificò un notevole incremento nella fondazione di chiese, molte delle quali furono poi incamerate dai monasteri che, come già detto, svolsero un ruolo importante nella riorganizzazione delle campagne [45].

Un ultimo accenno merita il tema del pellegrinaggio, sia in rapporto all'anno giubilare che stiamo vivendo, sia allo straordinario contesto nel quale ci troviamo. Il più antico riferimento a pellegrini provenienti dal territorio dell'attuale Molise ricorre nel carme 14 di Paolino di Nola che, al pari dell'inno prudenziano per S. Ippolito,

[43] Ebanista, *Da* Fagifulae *a S. Maria di Faifoli* cit., 60.

[44] Ebanista, *I centri urbani del Molise* cit., 249, 262, figg. 3, 22.

[45] F. Marazzi, *Organizzazione insediativa e fonti scritte fra VIII e XI secolo. Riflessioni a partire dalla documentazione monastica in Italia centromeridionale*, in G.P. Brogiolo-A. Chavarría Arnau, *Archeologia e società tra tardo antico e alto medioevo*. 12° seminario sul tardo antico e l'alto medioevo (Padova, 29 settembre-1° ottobre 2005), Mantova 2007, 241-252, in part. 246.



9. Epigrafe di *Barbarus* dal cimitero di Corso Orientale (ora Corso Malta) a Napoli (Ebanista, *Domenico Mallardo* cit., fig. 1).

fornisce un catalogo dei devoti che si recavano al santuario di S. Felice modulato sull'ipotesto virgiliano della lista dei combattenti italici contro Turno [46]. Tra gli innumerevoli fedeli che accorrevano al sepolcro di S. Felice, ricadente nell'odierna Cimitile, Paolino ricorda i devoti di Venafro [47], centro dal quale gli spostamenti verso l'area costiera della Campania sono ben documentati nella tarda antichità, come attesta l'epigrafe di *Barbarus filius Cumani de Benafri* (fig. 9) sepolto nel V secolo nel cimitero giudaico nel suburbio orientale di Napoli [48]. È tuttavia il santuario del Gargano che, in considerazione anche della maggiore vicinanza, attirò numerosi pellegrini dall'area molisana, dove peraltro il culto micaelico vanta origini molto antiche: sappiamo, infatti, che, tra la fine del 493 e gli inizi del 494, papa Gelasio I chiese al vescovo di Larino, Giusto, di consacrare all'Arcangelo la basilica rurale che Priscilliano e Felicissimo avevano costruito nel *fundus Mariana* di loro proprietà [49]. La basilica larinate costituisce il riflesso della diffusione del culto micaelico nelle

[46] G. Luongo, *Strutture di accoglienza nel santuario di San Felice all'epoca di Paolino di Nola*, in T. Piscitelli, Studia humanitatis *in memoria di Mons. Andrea Ruggiero*, Marigliano 2015, 125-154, in part. 130-132.

[47] Paul. Nol. *carm*. 14, 65-79 (anno 396/397).

[48] C. Ebanista, *Domenico Mallardo e l'archeologia cristiana in Campania*, in G. Boccadamo-A. Illibato, *Domenico Mallardo. Studi e testimonianze*, «Campania Sacra» 40-41, 2009-10, 161-226, in part. 162, fig. 1.

[49] Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII, I, A S. Petro ad a. MCXLIII, ed. P. Jaffe, Lipsiae 1885 (II edizione a cura di S. Loewenfeld-F. Kaltenbrunner-P. Ewald), 84, n. 630.



10. Longano, chiesa semirupestre di S. Maria di Alto Piede (foto C. Ebanista).

regioni limitrofe al Gargano, in seguito ai primi pellegrinaggi al monte. Considerato che Larino era un importante nodo viario, sia di strade romane, sia dei percorsi tratturali, è probabile che in Molise il culto di S. Michele abbia avuto origine più o meno in sincronia con quello garganico [50].

Se ci spostiamo nel basso medioevo le testimonianze dei pellegrinaggi si infittiscono anche in rapporto a percorsi più brevi nello stesso ambito subregionale. È il caso, per esempio, della chiesa rupestre della Madonna di S. Maria di Alto Piede (fig. 10), ubicata presso il torrente Longano, al confine tra i comuni di Isernia, Longano e Pettoranello del Molise, nel tenimento che un documento del 1309 definisce *castrum Lipurse* [51]. La chiesa era ancora officiata nel 1570, quando rientrava nel territorio di Sant'Agapito. Successivamente a quella data, la trecentesca statua lignea

[50] C. Ebanista, *Abitati e luoghi di culto rupestri in Campania e Molise*, in E. Menestò, *Le aree rupestri dell'Italia centro-meridionale nell'ambito delle civiltà italiche: conoscenza, salvaguardia, tutela*. IV Convegno internazionale sulla civiltà rupestre (Savelletri di Fasano, 26-28 novembre 2009), Spoleto 2011, 39-78, in part. 73, n. 185.

[51] Ebanista, *Abitati e luoghi di culto rupestri* cit., 76; Id., *L'archeologia del rupestre in Campania e Molise: vecchi problemi, nuove esperienze di ricerca*, in E. Menestò, *Da Casalrotto alla Lama d'Antico*. Atti del IX Convegno Internazionale sulla civiltà rupestre (Savelletri di Fasano, 25-27 novembre 2021), Spoleto 2022, 243-267, in part. 249.

della Madonna, che si conservava nella chiesa rupestre, è stata trasferita nella cattedrale di Isernia, dov'è tuttora custodita.

Non mancano, ovviamente, culti di importazione dalla vicina Puglia, come nel caso della devozione per la Vergine Incoronata, che da Foggia si diffuse a raggiera lungo tratturi e tratturelli, pervenendo, tra l'altro, a Santa Croce di Magliano, Bagnoli del Trigno e Pietracupa, grazie anche, forse, alle famiglie di pastori – che come testimonia la documentazione d'archivio – si stanziarono nei più ameni luoghi di Capitanata divenendo promotori attivi di culti [52].

È, dunque, ancora una volta la transumanza e la rete dei tratturi (fig. 1) a svolgere un ruolo importate non solo nello sviluppo della devozione popolare e del potenziamento dei luoghi di culto, ma anche nella mobilità delle popolazioni, contribuendo alla modifica degli assetti territoriali.

Abstract

In relation to research on the settlement dynamics that characterized the territory of present-day Molise (formerly part of ancient Samnium*) between Late Antiquity and the Middle Ages, this paper analyzes the relationship between road systems, the birth and development of settlements, closely linked to the spread of cults and pilgrimages. The latter phenomenon developed particularly along the network of sheep tracks, whose use continued throughout Late Antiquity. Therefore, we must take this circumstance into account if we wish to fully understand the continuity of life in ancient cities and the emergence of new settlements in the countryside. The survival of ancient settlements and the emergence of new ones are also closely linked to Christianization and the development of cults and pilgrimages. While the silence of early medieval sources regarding the dioceses of ancient* Samnium *does not help reconstruct the events surrounding the formation and growth of the ecclesiastical network, excavations do provide some insight into the layout of urban and rural religious buildings, some of which were destinations for pilgrimages, also in relation to the spread of the cult of St. Michael since Late Antiquity. The importation of cults from nearby Puglia continued into the modern age, as evidenced by the devotion to the Crowned Virgin, which spread radially from Foggia throughout Molise along sheep tracks.*

Key-words: *Molise*, *sheep track*, *castles*, *churches*, *villages*.

e-mail: carlo.ebanista@unimol.it

[52] L. Colangelo, *Culti e devozioni in Capitanata lungo le vie dei tratturi*, in A. Gravina, *Preistoria - Protostoria - Storia della Daunia*. Atti del Convegno Nazionale (San Severo, 19-20 novembre 2016), San Severo 2017, 145-160.

Invigilata Lucernis
47, 2025, 273-281

Antonio MURSIA
(Catania)

Vie di pellegrinaggio e vie dei pastori nella Sicilia normanna: percorsi, devozioni e sacralizzazione dello spazio

1. *Introduzione*

Lo studio delle vie di pellegrinaggio e delle direttrici dei pastori nella Sicilia normanna consente di cogliere le dinamiche di trasformazione di un territorio che tra XI e XII secolo si trovò al centro di un complesso processo di riconfigurazione politica, sociale e religiosa [1]. La conquista dell'Isola da parte dei guerrieri del nord Europa e la progressiva latinizzazione delle strutture ecclesiastiche e culturali determinarono, infatti, la nascita di nuovi equilibri di potere e, parallelamente, la definizione di un nuovo paesaggio sacro, in cui percorsi liturgici, transumanze e itinerari devozionali finirono per sovrapporsi e intrecciarsi [2].

La presente indagine si propone di esplorare questa fitta trama di percorsi, con particolare attenzione al settore centro-orientale dell'Isola. L'area, che si estende dalla Piana di Catania al versante meridionale dell'Etna, appare rivelatrice di come la mobilità sacra e pastorale abbia concorso alla costruzione di un ordine territoriale

[1] Sulla viabilità in Sicilia e, in particolar modo, sul settore orientale dell'Isola, vd. i contributi di L. Arcifa, *Vie di comunicazione e potere in Sicilia (sec. XI-XIII). Insediamenti monastici e controllo del territorio*, in *Atti del I congresso nazionale di archeologia medievale*, a cura di S. Gelichi, Pisa 1987, 181-186; Ead., *Viabilità e insediamenti nel Val Demone. Da età bizantina a età normanna*, in *La Valle d'Agrò. Un territorio una storia un destino. Convegno internazionale di Studi. L'età antica e medievale*, a cura di C. Biondi, Palermo 2005, 97-111; Ead., *Un'area di strada nel medioevo: la media valle del Simeto*, in *Tra Etna e Simeto. La ricerca archeologica ad Adrano e nel suo territorio*, a cura di G. Lamagna, Giarre 2009, 185-199; G. Arlotta, *Vie francigene,* hospitalia *e toponimi carolingi nella Sicilia medievale*, in *Tra Roma e Gerusalemme nel Medioevo. Paesaggi umani ed ambientali del pellegrinaggio meridionale*. Atti del convegno internazionale di studi (Salerno-Cava de' Tirreni-Ravello, 26-29 ottobre 2000), a cura di M. Oldoni, Salerno 2005, 815-886; S. Pirrotti, *Itinerari medievali del Valdemone*, «Mediaev. Sophia. St. e Ric. sui saperi mediev.» 14, 2013, 301-340.

[2] Per quanto riguarda la conquista della Sicilia, cfr. *I caratteri della conquista normanna. Diversità e identità nel Mezzogiorno (1030-1130)*. Atti delle sedicesime giornate normanno-sveve (Bari, 5-8 ottobre 2004), a cura di R. Licinio-C. Violante, Bari 2006; G. Theotokis, *The Norman invasion of Sicily 1061-1072. Numbers e military tactis*, «War in hist.» 27, 2010, 381-402. Interessanti notizie si ritrovano ancora in G.S. Brown, *The Norman conquest of Southern Italy and Sicily*, Jefferson 2003.

e simbolico nuovo [3]. La Piana si configurava come nodo di antichi percorsi agro-pastorali, mentre le pendici etnee costituivano un crocevia naturale di transumanze e di pellegrinaggi attestati sin da epoca preistorica: due realtà distinte, ma funzionalmente interdipendenti, nelle quali il cammino del pastore e quello del pellegrino si richiamavano e talora coincidevano, inscrivendo nello spazio pratiche cultuali e forme di devozione condivise [4]. L'analisi intende dunque chiarire tanto l'articolazione topografica di tali vie quanto i loro orizzonti simbolici, mostrando come, dopo la conquista normanna, il paesaggio rurale etneo sia stato sottoposto a un processo di risacralizzazione, o meglio di ricristianizzazione. Ne sono testimonianza eloquente le fondazioni e i ripristini di *metochia*, *xenodochia*, chiese e cappelle rurali, spesso promossi dai *dominatores* locali e da famiglie aristocratiche strettamente legate agli Hauteville [5]. In taluni casi, questi luoghi furono trasformati in *Hausklöster*, veri e propri monasteri di famiglia, che conferivano ulteriore stabilità e prestigio al tessuto ecclesiastico e devozionale del territorio [6].

Sul piano documentario, la ricerca si fonda su una base solida di fonti primarie – pergamene in lingua greca e latina provenienti, in particolare, dai tabulari della Cattedrale di Catania e dei monasteri di Santa Maria di Licodia e San Nicolò l'Arena – cui si affiancano edizioni ottocentesche di privilegi e diplomi, nonché i risultati più recenti della ricerca archeologica e topografica [7]. A tale *corpus* è stato applicato

[3] Questi temi sono stati oggetti di studio anche in A. Mursia, *La «via que venit a Messana in Adernione». Viabilità e infrastrutture sul versante meridionale dell'Etna tra XI e XII secolo*, in *Città e territorio nel Mediterraneo antico. Scritti offerti ad Edoardo Tortorici*, a cura di R. Brancato, Roma 2023, 409-418.

[4] Per la viabilità nella Piana di Catania, vd. R. Brancato, *Topografia della Piana di Catania. Archeologia, viabilità e sistemi insediativi*, Roma 2020.

[5] Per un approfondimento su queste tematiche si rimanda ad A. Mursia, *Strutture signorili a confronto. Gli Aleramici e gli Avenel Maccabeo nella Sicilia normanna (XI-XII secolo)*, Soveria Mannelli 2021.

[6] Ha dedicato indagini sulle chiese e sui monasteri privati in Sicilia: A. Mursia, *Signorie e monasteri nella Sicilia normanna. Le fondazioni di Simone del Vasto tra politica e devozione*, «Quell. U. Forsch. aus italien. Arch. u. Bibl.» 103, 2023, 167-182. Più in generale, però, si rimanda a S.M. Collavini, *s.v. Eigenkirche*, in *Dizionario di Storia*, Milano 1993, 443-444, e al volume di S. Wood, *The proprietary Church in the Medieval West*, Oxford 2006.

[7] Le pergamene conservate presso la Cattedrale di Catania sono state oggetto di più edizioni nel corso dei secoli, aggiornate progressivamente alla luce dei nuovi sviluppi nello studio della paleografia e della diplomatica: I.B. De Grossis, *Catanense decachordum sive novissima sacra Catanen. Ecclesiae notitia quam tum ecclesiasticae, tunc secularis catanensis politiae status universus scriptorum calams vel intactus, vel intectus, intente signatur, intentius propugnatur*, Catanae 1642-1647; M.A. Bonadies, *Collectanea nonnullorum privilegiorum et aliorum spectantium ad ecclesiam catanensem*, Catania 1682; S. Cusa, *I diplomi greci ed arabi di Sicilia pubblicati nel testo originale, tradotti e illustrati*, Palermo 1868-1882; G. Scalia, *Il valore storico del documento pergamenaceo n. 1 del conte Ruggero I (Archivio Capitolare) sincrono della Bolla di Urbano II*, «Boll. Eccl. dell'Arcid. di Catania» 2, 1954-1955, 21-25; Id., *La pergamena del vescovo Jacopo del 1103 e le sorti della sede vescovile di Catania durante la dominazione araba*, «Arch. Stor. per la Sic. Orien.» 51-52, 1955-1956, 21-46; Id., *Nuove considerazioni storiche e paleografiche sui documenti dell'archivio capitolare di Catania per il ristabilimento della sede vescovile nel 1091*, «Arch. Stor. per la Sic. Orien.» 14, 1961, 1-53; L.R. Ménager, *Notes critiques sur quelques diplômes normands de l'Archivio capitolare di Catania*, «Bull. dell'Arch. paleogr. It.» 2-3, 1956-1957, 145-174 e, infine, J. Becker, *Documenti latini e greci del conte Ruggero I di Calabria e Sicilia*, Roma 2013. Per quanto riguarda il tabulario dei monasteri di Santa Maria di Licodia e San Nicolò l'Arena, cfr. C. Ardizzone, *Regesto delle pergamene conservate nella Biblioteca dei PP. Benedettini di*

un metodo di analisi integrata, che combina la ricostruzione cartografica storica dei tracciati con lo studio delle dedicazioni cultuali attestate nei documenti: un approccio che consente di restituire la complessità del processo di sacralizzazione del paesaggio e di cogliere la rete dei percorsi dei pastori e degli itinerari devozionali nel settore centro-orientale della Sicilia in età normanna [8].

2. *La conquista normanna e la riorganizzazione ecclesiastica del territorio*

Il versante meridionale dell'Etna e la Piana di Catania, già in età islamica aree di alta valenza strategica per il controllo dell'Isola, divennero, con l'arrivo dei Normanni, il teatro privilegiato di un articolato progetto politico ed ecclesiastico. Le fonti attestano, ancora nell'XI secolo, la presenza capillare di popolazioni musulmane e greche, elemento che rendeva questa porzione di territorio un nodo vitale sia per la produzione dell'agricoltura e della pastorizia, sia per la possibilità di organizzare resistenze locali [9]. Non sorprende, pertanto, che Ruggero I abbia guardato a quest'area come a un banco di prova della propria politica di consolidamento, sviluppata subito dopo l'incontro con papa Urbano II a Troina (1088) [10]. Il conte mise in atto, così, una strategia duplice. Da un lato, procedette alla riorganizzazione ecclesiastica, attraverso la fondazione dell'abbazia di Sant'Agata di Catania, accompagnata dalla nomina del monaco bretone Ansgerio quale abate, vescovo e *dominus* della città, sancendo l'affidamento del governo spirituale e temporale a un uomo di fiducia, vincolato alla casata comitale [11]. Dall'altro, promuovendo, contestualmente, la progressiva stabilizzazione di famiglie signorili fedeli agli Hauteville, cui, negli anni soprattutto di Ruggero II, furono affidati ampi territori nell'area etnea [12].

In questo quadro si colloca l'insediamento, tra la fine dell'XI secolo e il primo decennio del XII, degli Aleramici, originari del Piemonte meridionale e già legati

Catania, ora del Comune, Catania 1927; C. Biondi, *Mentalità religiosa e patriziato urbano a Catania. Secoli XIV-XV*, Messina 2001; A.R. Carbonaro, *Il tabulario dei Monasteri di Santa Maria di Licodia e di San Nicolò l'Arena di Catania*, «Arch. Stor. per la Sic. Orien.» 4, 2020, 5-11.

[8] In questo ambito si rivelarono pionieristici i contributi presentati in occasione del convegno celebrativo dei novecento anni dalla rifondazione della diocesi di Catania, successivamente raccolti in *Chiesa e società in Sicilia. L'età normanna.* Atti del I convegno internazionale dell'Arcidiocesi di Catania (25-27 novembre 1992), a cura di G. Zito, Torino 1995.

[9] Vd. A. Metcalfe, *Muslim and Christians in Norman Sicily. Arabic speakers and the end of islam*, London 2002, e A. Nef, *Chrétiens et musulmans en Sicile, X^e^-XIIe siècle*, «Cah. d'hist.» 45, 2000, 61-77, ed Ead., *Conquérir et gouverner la Sicile islamique aux XIe et XIIe siècles*, Rome 2011.

[10] Sulla politica ecclesiastica condotta da Ruggero I in Sicilia dopo le prime fasi della conquista, cfr. gli studi di J. Deér, *Das Papsttum und die süditalienischen Normannenstaaten. 1053-1212*, Göttigen 1969; Id., *Papsttum und Normannen. Untersuchungen zu ihren lehnsrechtlichen und kirkenpolitischen Beziehungen*, Köln-Wien 1972. Si rimanda, inoltre, a H. Enzensberger, *Fondazione o «rifondazione»? Alcune osservazioni sulla politica ecclesiastica del conte Ruggero*, in *Chiesa e società in Sicilia* cit., 21-49, e a V.R. Imperia, *I vescovati nella Sicilia normanna (secc. XI-XIII). Potestà normative e competenze giurisdizionali in un territorio multiculturale*, Palermo 2022.

[11] A. Mursia, Abbas Episcopus Dominus. *Potere tripartito e ruoli convergenti nella Sicilia normanno-sveva (secoli XI-XIII)*, Roma 2024.

[12] Mursia, *Strutture signorili a confronto* cit., 37-122.

alla dinastia normanna per vincoli matrimoniali e di fedeltà. A essi venne attribuito un vastissimo territorio che aveva in Paternò il suo fulcro, crocevia di itinerari e presidio fondamentale per il controllo della Piana di Catania [13]. La loro presenza assicurava il presidio militare della regione e la capacità di convogliare risorse e uomini in una zona nevralgica per l'assetto della Sicilia orientale. Allo stesso modo, nel corso dello stesso periodo, una posizione di rilievo fu occupata da Adelicia Avenel Maccabeo ad Adernò, erede di una tradizione signorile che aveva saputo radicarsi stabilmente sul versante etneo [14].

Il rapporto tra queste famiglie e l'autorità vescovile di Catania si configurò in termini di reciproca interdipendenza. L'episcopio etneo, rafforzato dalla protezione comitale e investito di prerogative signorili, necessitava della collaborazione delle stirpi aristocratiche per garantire la stabilità del territorio, la difesa dei confini e la gestione delle risorse. Allo stesso tempo, gli Aleramici e gli Avenel Maccabeo riconoscevano nel vescovo di Catania un'autorità spirituale e politica, in grado di legittimare le loro pretese signorili e di garantire continuità giuridica alle donazioni e ai privilegi concessi ai cenobi locali. Questa saldatura tra potere episcopale e aristocrazia contribuì in modo determinante alla riorganizzazione complessiva del territorio. La ribellione guidata da Benavert a Catania – avvenuta subito dopo la presa della città da parte dei Normanni – dimostrò ai conquistatori quanto fosse fragile la tenuta di un'area così densamente popolata e strategicamente rilevante [15]. Ruggero I rispose creando un sistema nel quale l'elemento religioso e quello politico-militare si intrecciavano indissolubilmente: all'abbazia e alla diocesi spettava il compito di risacralizzare un paesaggio devastato da decenni di conflitti, mentre alle famiglie signorili toccava garantire la stabilità militare ed economica dell'area.

Il risultato fu la definizione di una nuova geografia del potere, in cui il vescovo di Catania, sostenuto dal monachesimo benedettino, diveniva il cardine di un equilibrio politico, e le stirpi aristocratiche, insediate lungo le vie di transito e negli snodi produttivi della Piana e del versante meridionale dell'Etna, costituivano i bracci armati e amministrativi di un processo di latinizzazione e cristianizzazione che si proiettava sul lungo periodo. La riorganizzazione ecclesiastica e la stabilizzazione signorile andarono, dunque, di pari passo, traducendosi in un sistema combinato che

[13] Sugli Aleramici, vd. C.A. Garufi, *Il conte Enrico di Paternò e le sue donazioni al monastero di S. Maria in Valle di Josaphat*, «Rev. de l'Orient lat.» 9, 1904, 1-24, e Id., *Gli Aleramici e i Normanni in Sicilia e nelle Puglie. Documenti e ricerche*, in *Centenario della nascita di Michele Amari*, I, Palermo 1910, 47-83. Ancora, vd. H. Bresc, *Gli Aleramici in Sicilia: alcune nuove prospettive*, in *Bianca Lancia d'Agliano tra il Piemonte e il Regno di Sicilia*, a cura di R. Bordone, Torino 1992, 147-163, e Mursia, *Strutture signorili a confronto* cit., 37-93.

[14] Per quanto riguarda Adelicia Avenel Maccabeo, vd. C.A. Garufi, *I conti di Montescaglioso. I. Goffredo di Lecce signor di Noto, Sclafani e Caltanissetta. II. Adelicia di Adernò*, «Arch. Stor. per la Sic. Orien.» 9, 1912, 324-366, e ancora Mursia, *Strutture signorili a confronto* cit., 95-122.

[15] G. Malaterra, *De rebus gesti Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius*, a cura di E. Pontieri, Bologna 1927, 62. Inoltre, vd. F. Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicilie*, Paris 1909 (trad. it.: *Storia della dominazione normanna in Italia e in Sicilia*, Cassino 2009, 141, 214-216 e *passim*).

rese possibile la piena integrazione di una vasta area della Sicilia centro-orientale nell'orbita della cristianità latina.

3. *Itinerari e mobilità tra XI e XII secolo*

Lo studio degli itinerari medievali nel settore centro-orientale della Sicilia offre un osservatorio privilegiato per cogliere le modalità attraverso le quali i poteri laici ed ecclesiastici riorganizzarono lo spazio tra il XI e il XII secolo. La viabilità non costituiva soltanto un'infrastruttura funzionale agli scambi economici e alla transumanza stagionale, ma rappresentava anche una componente strutturale nella definizione dei territori, nella costruzione dei poteri e nella modellazione del paesaggio culturale [16]. Le strade erano, infatti, luoghi di passaggio, ma al tempo stesso linee di confine, assi di insediamento e corridoi devozionali che permettevano la circolazione di uomini, merci, greggi e culti. È attraverso la documentazione prodotta dal capitolo della cattedrale e dai monasteri etnei che si può ricostruire questa rete complessa, fatta di direttrici principali e di percorsi secondari, la cui persistenza e adattabilità ne attestano il ruolo essenziale nella mobilità medievale.

Al centro di questa rete viaria si collocava la *via quae venit a Messana in Adernione*, tracciato che univa la città portuale dello Stretto – vero crocevia tra Mediterraneo orientale e occidentale – con l'entroterra etneo, passando per Randazzo e giungendo ad Adernò [17]. La stessa via è ricordata nelle fonti greche con la denominazione ἧς τὸν ὁδὼν ὅπου ἠπάγι ἧς τὸ ῥανδάκιον, a testimonianza della sua importanza nei circuiti di mobilità tanto in ambiente latino quanto in ambito greco [18]. La sua menzione ricorrente nei diplomi e nei privilegi di età normanna conferma la sua funzione primaria, non solo quale asse di transito, ma come vero e proprio corridoio strategico che garantiva la coesione tra l'area nebroidea e i principali abitati del settore centro-orientale dell'Isola.

La capillarità del sistema viario emerge, così, ulteriormente dalle carte esaminate, poiché sono documentati la ἡ μεγάλη ὁδὸς ὅπου ἔρχεται ἐκ τῶ πατερνοῦ [19], la *via Hadernionis* [20], la *via iungitur cum Assara* [21], nonché tracciati di raccordo come la strada *quae descendit a Monte Gibello in Paternionem*, o quella che risaliva verso

[16] Sebbene riferito principalmente all'Italia settentrionale, il volume di G. Sergi, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel Medioevo italiano*, Roma 1994, offre spunti di riflessione di notevole interesse anche per l'analisi dei rapporti tra aristocrazia e istituzioni religiose nel contesto siciliano.

[17] Garufi, *Gli Aleramici e i Normanni* cit., 75.

[18] Cusa, *I diplomi greci ed arabi di Sicilia* cit., 559-560.

[19] *Ibidem*.

[20] Palermo, Biblioteca Comunale: Ms. Qq H 5, ff. 102A-103B (12 maggio 1158); Ms. Qq H 5, ff. 104A- 105B (15 maggio 1158); Ms. Qq H 5, ff. 106A-107B (15 maggio 1158); vd. Garufi, *I conti di Montescaglioso* cit., 356-357, e A. Mursia, *Abbazie, priorati e grange benedettine a Catania e sul versante meridionale dell'Etna tra XI e XIII secolo*, «Benedictina» 61, 2014, 69-78.

[21] Garufi, *Gli Aleramici e i Normanni* cit., 75.

l'antico acquedotto, oggi in territorio di Santa Maria di Licodia [22]. L'attenzione con cui tali strade vengono registrate nei documenti riflette non solo esigenze descrittive, ma un preciso interesse giuridico: esse erano utilizzate per delimitare proprietà, per marcare confini fondiari e per individuare punti di riferimento stabili in un paesaggio ancora in fase di riassetto dopo la conquista normanna. In questo senso, le strade erano strumenti di comunicazione e marcatori territoriali, funzionali alla gestione del potere e al radicamento istituzionale. La mobilità che percorreva queste vie era di natura composita. Gli stessi tracciati potevano accogliere il transito mercantile, i pellegrinaggi verso santuari e luoghi di culto, o le transumanze stagionali di greggi appartenenti a comunità monastiche e a capitoli ecclesiastici. La coesistenza di queste funzioni è ampiamente documentata dalle pergamene dell'XI e del XII secolo, le quali mostrano come le strade fossero luoghi vitali, poiché percorsi quotidianamente da uomini, animali e merci.

A sostegno di tale mobilità concorrevano, inoltre, infrastrutture di servizio, prime fra tutte le cisterne, frequentemente menzionate negli atti come punti di riferimento topografico e giuridico. Collocate spesso in prossimità di monasteri, priorati o chiese rurali, esse non solo garantivano l'approvvigionamento idrico, ma fungevano da presidi territoriali, legandosi a confini fondiari o a luoghi cultuali [23]. Il loro ruolo, dunque, non si esauriva nell'utilità pratica, ma si inscriveva in un più ampio sistema di presidio e di organizzazione dello spazio, in cui esigenze materiali e dimensioni simboliche si intrecciavano strettamente.

4. *Monachesimo, signorie e sacralizzazione dello spazio*

Il consolidarsi della rete viaria tra la Piana di Catania e il versante meridionale dell'Etna trovò nel monachesimo latino uno dei principali vettori di potenziamento. Questi percorsi, già animati da traffici e transumanze, furono progressivamente reinterpretati in chiave religiosa, trasformandosi in assi di sacralizzazione e di consolidamento istituzionale. L'azione dei monaci si intrecciava strettamente con quella delle famiglie aristocratiche, impegnate a legittimare il loro radicamento attraverso la promozione di fondazioni religiose, spesso concepite come veri e propri *Hausklöster*, in grado di custodire la memoria familiare e conferire prestigio e stabilità al potere signorile.

Già con la fondazione, nel 1091, dell'abbazia di Sant'Agata a Catania ricordata in precedenza, il monachesimo benedettino si era imposto come strumento primario di riorganizzazione territoriale nel settore centro-orientale dell'Isola. Un esempio eloquente è offerto dall'atto del 1134, con cui Adelicia Avenel Maccabeo donò al monastero di Sant'Agata le chiese di San Filippo e di Santa Maria *de Robore Grosso*

[22] Cusa, *I diplomi greci ed arabi di Sicilia* cit., 559-562.

[23] Mursia, *La «via que venit a Messana in Adernione»* cit., 409-418. In generale, sulle cisterne e i pozzi nella Sicilia medievale, vd. S. Scuto, *Fornaci, castelli e pozzi nell'età di mezzo. Primi contributi di archeologia medievale nella Sicilia centro-meridionale*, Agrigento 1990.

presso Adernò [24]. L'iniziativa testimonia in modo chiaro come il sostegno aristocratico al monachesimo servisse a intrecciare devozione personale, memoria dinastica e consolidamento signorile. Non si trattava di una semplice elargizione, ma di un'operazione che inscriveva nello spazio un percorso sacralizzato, destinato a essere frequentato da viandanti, pastori e pellegrini.

Tre anni dopo, nel 1137, Enrico del Vasto, signore di Paternò, concesse al monaco Giovanni d'Amalfi il *metochion* bizantino di San Leone *in Monte Gibello*, situato nei pressi della *via* che giungeva ad Adrano [25]. L'insediamento, collocato lungo una delle più importanti arterie di transito della Sicilia orientale, si poneva come un punto di riferimento per i viandanti e le greggi in transito e rafforzava il controllo politico di una signoria che trovava nella protezione del monachesimo un veicolo di legittimazione. La fondazione fu rafforzata dal figlio Simone, nel 1156, con la concessione della grangia di San Nicolò *de Arenis*, dotata di funzioni ospedaliere [26]: luogo di cura per monaci e centro di accoglienza per forestieri, esso rivelava come i cenobi benedettini svolgessero un ruolo essenziale anche sul piano assistenziale, radicandosi nei circuiti della mobilità sacra e pastorale.

Nello stesso contesto si inserisce l'istituzione del monastero di Santa Maria di Licodia nel 1143, promossa ancora una volta da Simone del Vasto. Con l'affidamento al monaco Geremia della chiesa mariana e con la concessione della *potestas congregandi et faciendi casale*, il cenobio si configurava come un vero e proprio polo di colonizzazione [27]. La vicinanza al cosiddetto 'casale dei Saraceni' svelava la finalità politico-religiosa dell'iniziativa: sostituire progressivamente comunità musulmane con nuovi nuclei cristiani organizzati attorno al monastero, inscrivendo la funzione pastorale e produttiva in un orizzonte di sacralizzazione del territorio. La capacità dei monasteri di agire come centri di ricolonizzazione agraria è attestata pure dall'atto del 1196, con cui i monaci di Santa Maria in Valle di Giosafat rifondarono il casale di Mesepe grazie all'arrivo di coloni calabresi, vincolati a obblighi fiscali e residenziali [28]. L'episodio dimostra come i cenobi non si limitassero a custodire luoghi sacri, ma intervenissero direttamente nell'organizzazione dello spazio rurale,

[24] R. Pirri, *Sicilia Sacra disquisitionibus et notitiis illustrata, editio tertia emendata et continuatione aucta cura et studio Antonini Mongitore*, Panormi 1733, 528.

[25] Garufi, *Gli Aleramici e i Normanni* cit., 75.

[26] L.T. White, *Latin Monasticism in Norman Sicily*, Cambridge 1938 (trad. it.: *Il monachesimo latino nella Sicilia normanna*, Catania 1984, 183).

[27] Catania, Biblioteche Riunite Civica e Antonino Ursino Recupero, *Tabulario dei monasteri di Santa Maria di Licodia e San Nicolò l'Arena*, perg. 12 (Ardizzone, *Regesto delle pergamene* cit., 32, perg. 12). Il testo della pergamena relativa alla concessione di Santa Maria di Licodia è edito in Cusa, *I diplomi greci ed arabi di Sicilia* cit., 559-562.

[28] C.A. Garufi, *Un contratto agrario in Sicilia nel secolo XII per la fondazione del casale di Mesepe presso Paternò*, «Archivio Storico per la Sicilia Orientale» 5, 1905, 11-22. Notizie si ritrovano ancora in G. Bresc Bautier, *Les possessions des églises de Terre Sainte en Italie du Sud (Pouille, Calabre, Sicile)*, in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo*. Atti delle prime giornate normanno-sveve (Bari, 28-29 maggio 1973), a cura di G. Musca, Bari 1975, 13-40, in particolar modo 29, e V. D'Alessandro, *Paesaggio agrario, regime della terra e società rurale*, in *Storia della Sicilia*, a cura di R. Romeo, III, Napoli 1980, 411-447.

creando nuovi insediamenti, disciplinando comunità contadine e assicurando la messa a coltura di territori strategici [29].

Nel complesso, la rete monastica che, tra XI e XII secolo, si diffuse lungo le vie di transito della Sicilia centro-orientale non ebbe un carattere esclusivamente religioso. Essa agiva come sistema integrato, in cui pellegrinaggi, transumanze e mobilità trovavano punti di appoggio, assistenza e protezione. Le abbazie, i priorati e le grange non si configuravano soltanto come luoghi di culto, ma apparivano come veri e propri nodi di un paesaggio sacralizzato, in cui l'elemento simbolico e quello pratico si intrecciavano indissolubilmente.

5. *Conclusioni*

L'analisi delle vie di pellegrinaggio e delle direttrici pastorali nella Sicilia normanna, con particolare riferimento al settore centro-orientale dell'Isola, consente di evidenziare la complessità e la multidimensionalità dei processi di trasformazione territoriale e culturale tra XI e XII secolo. Le evidenze documentarie e archeologiche mostrano come la mobilità – di uomini, greggi o pellegrini – non fosse un fenomeno marginale, ma costituisse uno dei principali strumenti attraverso cui il potere normanno, in collaborazione con il monachesimo latino, ridefinì l'assetto socio-spaziale dell'area etnea.

Monasteri e infrastrutture costituivano dunque punti di riferimento tanto materiali quanto simbolici, capaci di dare coerenza a un territorio in trasformazione. La ri-cristianizzazione del paesaggio, perseguita attraverso fondazioni e rifondazioni monastiche, appare così come l'esito di una strategia integrata e di lungo periodo. In questo quadro, il paesaggio etneo emerge come un luogo di intersezione tra percorsi pastorali e pellegrinaggi devozionali, in cui la dimensione pratica della mobilità quotidiana si intrecciava con quella simbolica della ri-cristianizzazione. Tali processi si radicarono grazie alla cooperazione tra poteri laici ed ecclesiastici, che seppero tradurre interessi politici e spirituali in un progetto condiviso di gestione del territorio. Infine, lo studio di queste direttrici e dei luoghi che le costellavano consente di rilevare come la mobilità, il pellegrinaggio e la transumanza non fossero fenomeni secondari, ma strumenti fondamentali di costruzione e legittimazione del potere, capaci di produrre uno spazio sacralizzato e socialmente riconoscibile. La Sicilia normanna, così indagata attraverso le vie che ne connotavano il paesaggio, si presenta sia come teatro di riorganizzazione politica ed ecclesiastica sia come laboratorio di interazione tra dimensione materiale e simbolica, tra percorsi pratici e

[29] I monasteri contribuirono fortemente a riorganizzare il territorio conquistato dai normanni, come ribadito da G. Fasoli, *Tre secoli di vita cittadina (1092-1392)*, «Archivio storico per la Sicilia Orientale» 7, 1954, 116-145, in particolare 118; H. Bresc, *Dominio feudale, consistenza patrimoniale e insediamento umano*, in *Chiesa e società in Sicilia* cit., 91-107, in particolar modo 110; L. Sorrenti, *Il trono e gli altari. Beni e poteri temporali delle chiese nei rapporti col sovrano*, Milano 2004, 20; e R. Rao, *I paesaggi dell'Italia medievale*, Roma 2015, 114.

itinerari devozionali, rafforzando la centralità della mobilità nella storia territoriale e religiosa dell'Isola.

Abstract

The study investigates pilgrimage routes and pastoral pathways in Norman Sicily, with particular focus on the central-eastern sector, between the Plain of Catania and the southern slopes of Mount Etna. Through the integrated analysis of Greek and Latin documentary sources, diplomas, and archaeological-topographical data, it emerges that mobility – both pastoral and devotional – was a decisive factor in the political, ecclesiastical, and symbolic reorganization of the territory between the 11th and 12th centuries. Monastic foundations, supported by the local aristocracy and the comital power, acted as nodes of sacralization and agrarian colonization, transforming road networks into devotional corridors and instruments of power consolidation. The result is a re-Christianized landscape, in which the overlap of transhumance, pilgrimages and liturgical routes highlights the centrality of mobility in the construction of the territorial order of Norman Sicily.

Key-words: *Norman Sicily*, *Pilgrimage*, *Monastic foundations*, *Sacralization of space*.

e-mail: a.mursia86@gmail.com

Invigilata Lucernis
47, 2025, 283-301

Alessandro LAGIOIA
(Bari)

Il lessico latino della transumanza nella legislazione normanno-sveva

Come è noto, la documentazione riconducibile al fenomeno della transumanza nella nostra penisola a partire dall'età tardoantica fino a tutto l'altomedioevo risulta assai scarsa oggettivamente e di dubbia interpretazione a seconda degli approcci metodologici e delle prospettive d'indagine. Invero, il vaglio della bibliografia, che dai primi studi di Emilio Gabba e Marinella Pasquinucci si è andata arricchendo nel tempo [1] (più recentemente grazie soprattutto all'apporto delle tecniche archeozoologiche e paleobotaniche), consente di individuare un discrimine fondamentale nelle valutazioni degli studiosi che si sono espressi in merito alla continuità o crisi del fenomeno rispetto alla sua consistenza in età classica (per intenderci, quanto delineato da Varrone nel *De re rustica*) e nell'epoca imperiale: i giudizi variano sensibilmente a seconda del modello di transumanza che si assume come paradigma di riferimento (ad esempio quello varroniano o della Dogana aragonese) ed è questo un punto su cui non è possibile fissare parametri oggettivi che consentano di distinguere, se non approssimativamente e tenendo conto delle diverse epoche e aree geografiche prese in esame, una transumanza a piccolo, medio o grande raggio; infatti, non si possono sempre stabilire cifre sicure sulle distanze percorse, sulla consistenza delle greggi e sul numero degli addetti coinvolti nei flussi di spostamento che forniscano parametri oggettivi per distinguere un sistema di allevamento estensivo, specializzato e organizzato, da forme più semplici e circoscritte di pascolo consuetudinario.

Vi sono, tuttavia, alcuni requisiti oggettivi che configurano la transumanza rispetto ad altre forme di allevamento mobile del bestiame, ai quali è possibile attenersi nello studio del fenomeno in una prospettiva storica: fermo restando, come osserva Andrea Giardina, che sia senza dubbio più opportuno adottare la formula plurale di

[1] Mi permetto di rinviare, per la bibliografia di riferimento e un più ampio inquadramento delle questioni teoriche connesse al fenomeno della transumanza, al capitolo introduttivo del mio volume: *La transumanza nel mondo romano. Paesaggi storici, passaggi letterari e percorsi lessicali* ("*Silvae* di Latina Didaxis" XIX, 50/51), Milano 2018, in part. XV-XXXI. Aggiornamenti critico-bibliografici nel contributo – in questo volume di Atti – di M. Maselli, *Vie digitali della transumanza tra antichità e medioevo:* open access *e nuovi orientamenti della ricerca*.

"transumanze", «la transumanza, quando svolta tra territori appartenenti a comunità diverse, presuppone il movimento di uomini e animali all'interno di aree estranee, la rigida osservanza dei percorsi, l'uso dei pascoli, l'individuazione di zone di rispetto, e soprattutto la reciprocità» [2].

Inoltre, pur essendo senza dubbio valida l'osservazione di Giuliano Volpe, secondo cui «il dibattito su continuità e discontinuità rischia di insterilirsi in analisi ormai solo teoriche» [3], laddove l'indagine 'sul campo' circoscritta a singole aree consente di rilevare dati più certi destinati a comporre un quadro più completo [4], che resta senza dubbio articolato e variegato a seconda delle epoche e dei territori, in questa sede ho ritenuto opportuno rivedere alcuni assunti ormai acquisiti dalla letteratura critica, alla luce di un'indagine più puntuale della documentazione scritta a nostra disposizione, sulla base della quale si è imposta una sorta di 'vulgata storica' sulla ripresa della transumanza in epoca bassomedievale in Italia meridionale, che ha dato adito e avallo a 'sovracostruzioni' che non possono – a mio avviso – trovare fondamento nelle fonti.

Per omaggio al luogo sacro dove si è svolto il Convegno PRIN, che nel 1027 in un'epistola ai suoi vescovi il re d'Inghilterra e Danimarca Canuto il Grande (1016-1035) definì uno dei pilastri del mondo [5], e per circoscrivere necessariamente – almeno in questa sede – l'ambito cronologico della mia indagine all'età normanno-sveva, concordemente valutata come uno snodo significativo della millenaria storia della transumanza a medio e largo raggio nell'Italia meridionale, partirò da un diploma cassinese del 1110, che può considerarsi la prima e meno dubbia attestazione di una ripresa di una forma di transumanza, dopo il lungo silenzio delle fonti tardoantiche

[2] A. Giardina, *Uomini e spazi aperti*, in *Storia di Roma 4. Caratteri e morfologie*, Torino 1989, 71-99: 91 e 96. Cfr. E. Spada, *La Transumanza. Transumanza e allevamento stanziale nell'Umbria sud orientale* ("Quaderni del CEDRAV", 2), Cerreto di Spoleto 2002, 15; A. Marcone, *Il rapporto tra agricoltura e pastorizia nel mondo romano nella storiografia recente*, «MEFRA» 128/2, 2016, 5 [risorsa online: https://mefra.revues.org/3449]. Tale definizione mi sembra, sotto certi aspetti, più precisa di quella fornita nel più recente documento UNESCO (2023) della *Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity* (*Decision of the Intergovernmental Committee*: 18.COM 8.B.14, consultabile al sito: https://ich.unesco.org/en/decisions/18.COM/8.B.14), che prende tuttavia in considerazione anche fattori storici e demoetnoantropologici: «An ancestral practice, transhumance stems from a deep knowledge about the environment and entails social practices and rituals related to the care, breeding and training of animals and the management of natural resources. An entire socio-economic system has been developed around transhumance, from gastronomy to local handicrafts and festivities marking the beginning and end of a season».

[3] G. Volpe, *Forme di integrazione-scontro tra pastori-briganti e agricoltori in Italia centro-meridionale in età romana*, «Boletín Arkeolan» 15, 2007-2008, 15-24: 22.

[4] Esemplare in tal senso, basato sulle fonti che documentano la progressiva acquisizione di grandi patrimoni fondiari da parte dell'abbazia di Farfa e dei monasteri benedettini nell'area del ducato longobardo di Spoleto, il contributo di T. Leggio, *Abbazie e transumanza in Sabina nell'alto medioevo*, in I. Ait-A. Esposito, *Agricoltura, lavoro, societa. Studi sul medioevo per Alfio Cortonesi*, Bologna 2020, 363-374. Cfr. pure i numerosi contributi sulla documentazione giuridica medievale inerente la pastorizia contenuti nell'ampio volume a cura di A. Mattone-P.F. Simbula, *La pastorizia mediterranea. Storia e diritto (secoli XI-XX)*, Roma 2011.

[5] G. Richter, *Annalen des deutschen Reiches im Zeitalter der Ottonen und Sailer*, Leipzig 1898, I, 282.

in merito. Ruggero Borsa [6], figlio di Roberto il Guiscardo (duca di Puglia e Calabria) e della sua seconda moglie Sichelgaita, principessa longobarda di Salerno, in veste di duca di Puglia concede in perpetuo al monastero di san Benedetto a Monte Cassino, nella persona del suo abate Bruno, la proprietà delle greggi e di altri beni del monastero, che rientravano nelle pertinenze dell'*honor Montis Gargani*, a riprova dell'importanza di questo luogo, che divenne una sorta di dominio fiscale a disposizione degli Altavilla e della loro discendenza [7], in virtù sia del prestigio del suo santuario, meta di pellegrinaggio fra le più importanti nel mondo occidentale, sia del suo carattere di fortezza naturale, perdipiù dotata di un poderoso castello. Passando al lessico impiegato nel documento, Ruggero concede al monastero non solo la *licentia hospitandi* senza nessun pagamento, ma anche quella *pascendi greges pecorum, atque bovum, caeterorumque animalium* in un'area del Tavoliere ben definita nel documento, fra il Gargano, Salapia e Siponto [8]. La concessione è integrabile dalla *Chronica monasterii Casinensis* che la menziona, facendo riferimento esplicito all'esenzione fiscale, ma i termini adoperati per la tassa di pascolo sembrano piuttosto generici: *datatio vel census* [9]. Jean-Marie Martin [10] ha sollevato un'aporia, recepita da Volpe [11], sull'interpretazione da dare a questa testimonianza,

[6] Nato intorno al 1059, scontrandosi con il fratellastro Boemondo col sostegno dello zio Ruggero I nel 1085 successe al padre nel ducato (riconosciuto da papa Urbano II nel 1089), fino alla morte avvenuta nel 1111. Vd. D. Matthew, *The Norman Kingdom of Sicily*, Cambridge 1992, 18-20, 28-29. Per un sintetico inquadramento delle vicende della conquista normanna, vd. A. Massafra-B. Salvemini, *Storia della Puglia*, 2, Roma-Bari 1999, 54-61.

[7] Sull'*Honor Montis Sancti Angeli* e sul suo sviluppo in età normanna vd. S. Fulloni, *L'Abbazia dimenticata. La Santissima Trinità sul Gargano tra Normanni e Svevi*, Napoli 2006, 59-61.

[8] Edito da L. Tosti, *Storia della Badia di Monte Cassino*, Roma 1889, 225: *Similiter etiam concedimus atque confirmamus, videlicet, ut vos, vestrique successores absque ulla infestatione nostrorum straticorum, aliorumque ordinatorum licentiam habeatis semper hospitandi ab ecclesia, quae dicitur Passari, usque ad Salpitanum pontem, qui Lambardorum dicitur. Et iterum usque ad mare, et sicuti venit a capite vineae sypontini, et ascendit per sandonem, et per stratellam Virginolis, et per S. Palumbam, et per aliam scilicet stratellam facioli. Insuper licentiam habeatis pascendi greges pecorum, atque bovum, caeterorumque animalium, quae vestra ecclesia nunc habet, et de hinc habere videtur per eadem ipsa loca, usque ad vadum ficus*.

[9] *Chronica monasterii Casinensis* (*Redactio II*, cod. C), *MGH SS* 34, IV, 34 (ed. H. Hoffmann, Hannover 1980): *His porro diebus Roggerius dux preceptum fecit beato Benedicto de ovibus loci istius, ut nullam dationem vel censum ulterius inde exigeret tam ipse quam successores sui in omni pertinentia montis Gargani et licentiam hospitandi semper habeant cum eisdem ovibus ab ecclesia, que dicitur Passari, usque ad Salpitanum pontem, qui Lambardorum dicitur, usque in mare et usque in Vadum de fico, decem librarum auri pena apposita*. Sulla individuazione dei confini, in particolare la localizzazione di *Vadum de fico* rinvio a G. Volpe, *Contadini, pastori e mercanti nell'*Apulia *tardoantica*, Bari 1996, 291 e nn. 146-147.

[10] J.-M. Martin, *La Pouille du VIe au XIIe siècle*, Rome 1993, 380.

[11] Volpe, *Contadini, pastori* cit., 292; sintetizzato in Id., *Alcuni cenni sulla transumanza tra Tardoantico e Medioevo: archeologia, archeozoologia e storia*, in G. Volpe-A. Buglione-G. De Venuto, *Vie degli animali. Vie degli Uomini. Transumanza e altri spostamenti di animali nell'Europa tardoantica e medievale*, Bari 2010, 11-17: 16. Il dato storico-documentario, richiamato per primo da S. Di Stefano (*La Ragion Pastorale*, I, Napoli 1731, 17), è stato valorizzato da V. Spola (*I precedenti storici della legislazione della dogana di Foggia nel Regno di Napoli*, «ASP» 25, 1972, 469-482: 476 e n. 35) ed E. Gabba (*La transumanza nell'Italia romana. Evidenze e problemi. Qualche prospettiva per l'età altomedievale*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'Alto Medioevo*. Atti della XXXI Settimana CISAM (Spoleto, 1983), I, Spoleto 1985, 387-388); cfr., più recentemente, A.R. Staffa, *La transumanza*

relativa alla grande distanza da Montecassino, quando per il pascolo potevano essere sfruttate dai monaci cassinesi la pianura del Garigliano e le Paludi Pontine, ma bisogna ricordare che fra il 1105 e il 1107 il Borsa fu impegnato in una guerra contro Guglielmo, conte di Monte Sant'Angelo, che fu conquistata nell'ottobre del 1105, cui seguì la presa di Lucera (agosto del 1107): la disponibilità di un così vasto territorio per il pascolo, immune da tassazione e compreso nelle stesse pertinenze, non sembra giustificare tale perplessità, che ha invece indotto Martin a pensare a forme di allevamento sul Gargano stesso [12], a mio avviso non compatibili col contesto del dettato documentario. Una conferma in tal senso, che si trattasse cioè di movimenti periodici, viene da un'altra notizia riportata dalla stessa cronaca, su cui Martin non si sofferma, e cioè che nel 1114, dunque solo quattro anni dopo la concessione del duca Ruggero, il figlio Guglielmo (1111-1127) confermò al cenobio cassinese alcuni diritti e possedimenti presso Troia, già donati dal nonno Roberto il Guiscardo, cui aggiunse (*adiciens insuper*) che il bestiame del monastero, che annualmente arrivava in quell'area, vi potesse pascolare nelle consuete terre di pastura senza rischio alcuno di vessazione materiale e fiscale [13]: *ut animalia nostra, que annualiter in suam terram devenerint, pascua in solitis locis habeant et absque sua hominumque suorum vel alicuius persone contrarietate vel infestatione seu reditione maneant et redeant*. Il lessico adoperato risulta ancora generico e non tecnico, ma le espressioni *devenire* assieme a *manere et redire* sembrano un chiaro riferimento a movimenti stagionali di greggi nei pascoli del Tavoliere (*pascua in solitis locis habeant*) – peraltro descritti come prassi già consolidata – che delineano una forma di transumanza a medio raggio, sebbene si distingua nettamente da quella tardo-repubblicana e imperiale per l'adozione di una direttrice orizzontale anziché nord-sud [14], la dimensione monastica e, conseguentemente, la portata, circoscritta alle greggi del monastero cassinese [15].

Su denominazioni più specifiche del canone o tributo per il pascolo, qui genericamente definito *reditio* [16], troviamo riscontro – per questa stessa area del Tavoliere – in carte e diplomi che non attestano certo forme di transumanza orizzontale a largo

in Abruzzo fra tarda antichità e medioevo, «PCA. Postcl. Archeol.» 10, 2020, 401-448: 414. Id., *Dai templi ai monasteri. Continuità e trasformazione lungo i grandi tratturi fra Abruzzo e Puglia (secoli IV-XII)*, in questi Atti, 253.

[12] Martin, *La Pouille* cit., 380: «Aussi supposons-nous que les troupeaux dont parle le diplôme sont élevés dans le Gargano et sur ses bordures par les *cellae* locales, même s'ils appartiennent aux offices du monastère. Si cette hypothèse est juste, il ne s'agit plus que de mouvements d'estive très réduits».

[13] *Chronica monasterii Casinensis* (*Redactio II*, cod. C), *MGH SS* 34, IV, 48: *Sequenti vero anno Guillelmus dux filius Roggerii ducis ad hunc locum deveniens per preceptum confirmavit in hoc loco quicquid Robbertus et Roggerius duces sancto Benedicto tradiderunt, confirmans insuper terram, quam olim in Troiano apud sanctam Iustam in hoc loco concesserat, adiciens insuper ut animalia nostra, que annualiter in suam terram devenerint, pascua in solitis locis habeant et absque sua hominumque suorum vel alicuius persone contrarietate vel infestatione seu reditione maneant et redeant mille librarum auri pena indicta*.

[14] È Gabba (*La transumanza* cit., 386) a rilevare, sulla base di questa documentazione e di indizi presenti nel regesto delle carte di Farfa, «uno spostamento, che è sicuro dopo il 1000, degli assi viari e commerciali dalle aree centrali appenniniche piuttosto verso l'area tirrenica e la Campagna romana».

[15] Sul passo cfr. Volpe, *Contadini, pastori* cit., 291-292; Id., *Alcuni cenni sulla transumanza* cit., 16.

[16] Cfr., *s.v. redditio*, i lessici di Du Cange, Arnaldi-Smiraglia.

raggio, ma piuttosto la sussistenza di un inveterato sistema fiscale su pascolo ed erbatico nelle aree di influenza sia longobarda sia bizantina, rimasto in vigore fino alla progressiva conquista e 'normalizzazione' normanna. In particolare, un privilegio del 1019 [17], definendo i confini della nuova città di Troia sorta sull'antico sito di *Aecae*, stabilisce, per volontà del catapano Basilio Boioannes, l'uso gratuito e in comune (νεμομένων ἀμφοτέρων τοῦτον), da parte degli abitanti di Troia e di Vaccarizza, dei pascoli estesi fino ai confini di Siponto, mentre a un tributo – chiamato νόμιστρον [18] e tradotto con *herbaticum* nella versione latina del documento – dovevano essere tenuti quanti, provenendo «da terra straniera» (ἀπὸ ξένης) erano ammessi a pascolare in quell'area di proprietà condivisa dai due comuni: ma ἀπὸ ξένης può riferirsi tanto a villaggi vicini – come propende Martin [19], seguito sempre da Volpe [20] – quanto a località più distanti – come intese Gabba, secondo il quale sarebbe «difficile intendere il bestiame ἀπὸ ξένης (sott. γῆς) altrimenti che come transumante» [21].

Stando ai lessici medievali, il neutro (o maschile) sostantivato (*h*)*erbaticum* (*-us*), sinonimo di *herbagium*, compare nella documentazione longobarda e nella legislazione carolingia [22] non prima dell'ultimo trentennio dell'VIII secolo, ma si trova impiegato poi con una certa continuità, ben confermata da atti notarili, a partire dagli inizi dell'XI secolo [23] e in piena età normanna [24]. *Herbaticum*, formato con lo stesso suffisso denominativo di analoghi tributi, come l'*escaticum* e il *glandaticum*, compare significativamente in un elenco di tributi [25] – *terraticum* (per il diritto di semina), *herbaticum*, *carnaticum* (dazio indiretto sul consumo della carne) e perfino un *kalendaticum* (offerta in natura o denaro fatta al signore a inizio anno) – ricompresi nella categoria collettiva delle *fidantie* ed *exactiones*, che vengono condonate da re Ruggero II ai beneventani (nella persona del loro arcivescovo Rossemanno) con un privilegio del 1137 [26]. Si deve tuttavia considerare che il riferimento all'erbatico nei

[17] F. Trinchera, *Syllabus Graecarum membranarum*, Neapoli 1865, nr. XVIII, 18-20. Nuova edizione in E. Cuozzo-L. Esposito-J.-M. Martin, *I più antichi documenti di Ariano. Dai Longobardi agli Svevi (777-1264)*, Ariano Irpino 2017.

[18] Vd., *s.v.*, G. Caracausi, *Lessico greco della Sicilia e dell'Italia meridionale (secoli X-XIV)*, Palermo 1990, 405 (vi è registrata solo un'altra occorrenza in un documento del 1002).

[19] Martin, *La Pouille* cit., 372, 379. Vd. pure Id., *Troia et son territoire au XIe siècle*, «VetChr» 27/1, 1990, 175-201.

[20] Cfr. Volpe, *Contadini, pastori* cit., 293; Id., *Alcuni cenni sulla transumanza* cit., 16.

[21] Gabba, *La transumanza* cit., 389.

[22] Cfr., *s.v. herbagium/herbaticum*, *Mittellat. Wörterb.* IV 984, 70 - 985, 8; Niermeyer, *Med. Lat. lex. min.*, 485.

[23] Vd., ad es., un documento edito da G. Beltrani (*Documenti longobardi e greci per la storia dell'Italia meridionale nel Medio Evo*, Roma 1877, nr. X, 13-14) rogato a Trani nel 1028 per un debito di *erbaticum* contratto dai monaci del monastero di S. Maria *de Cadossa* con alcuni signori tranesi per il pascolo di giumente: sull'atto cfr. Martin, *La Pouille* cit., 372-373.

[24] Vd. le testimonianze segnalate da Martin, *La Pouille* cit., 374 n. 290.

[25] Sui termini tecnici vd. L. Castaldo Manfredonia, *Fonti aragonesi a cura degli archivisti napoletani*, XII, Napoli 1983, VII-VIII.

[26] Il diploma è riassunto e poi trascritto da Falcone di Benevento nel suo *Chronicon* (ed. E. D'Angelo, Chronicon Beneventanum. *Città e feudi nell'Italia dei Normanni*, Firenze 1998, 198-200): 1137, 21,3-22,5 *Rex igitur, precibus eorum acceptis, pro totius civitatis amore inveniendo, privilegio facto et*

documenti, salvo elementi utili di contesto, come nel privilegio su menzionato, non può essere messo in relazione diretta con forme di allevamento mobile degli armenti, potendo riferirsi alla tassa per il foraggio di animali allevati in maniera stanziale. D'altro canto, vanno valutate con una certa cautela anche testimonianze come il diploma di Federico II del 1221, con il quale è concessa all'abbazia di Santa Sofia a Benevento la conferma di diverse proprietà e privilegi già sanciti da un antico editto capuano (compresa l'esenzione dall'*herbaticum*), in virtù del quale *omnia animalia ipsius monasterii, obedientiarum et locorum, pastorum, hominum et vassallorum suorum secure et libere sub nostra protectione eant, redeant, maneant et pascantur per totum regnum et imperium nostrum, tam per terram nostri demanii quam aliorum fidelium nostrorum, in quacumque parte regni et imperii nostri fuerint reperta* [27]. Le espressioni adoperate – *eant, redeant* e *pascantur per totum regnum* – legittimano l'ipotesi che un centro così grande e storicamente importante, all'epoca di Federico se non ben prima, praticasse una qualche forma di transumanza in pascoli a una certa distanza dall'area dell'antico ducato longobardo, ma l'estensione a tutto il regno della licenza di pascolo non implica naturalmente che le greggi raggiungessero e potessero trovarsi *in quacumque parte regni*.

Quanto al regime della *fidantia* e allo *ius affidandi*, essi sono stati ampiamente indagati in passato, in particolare da Giovanni Cassandro: con riferimento soprattutto agli *homines affidati*, tale regime attesta il proprio «significato originario di garanzia da violenze e abusi» [28], ma l'istituto dell'*affidatio* o *affidamentum*, nella forma deverbativa più diffusa di *affidatura* «finì col significare con preciso tecnicismo il censo o canone dovuto per l'uso del pascolo» [29], nesso che il noto giurista e parlamentare pugliese pone in una qualche relazione con il fatto che l'*affidatio* fu applicata, sin dalla prima età normanna, allo scopo, precipuamente economico, di «ripopolare terre abbandonate o porre a cultura terre deserte» e che quelle perciò assegnate fossero soprattutto «zone di selve e di pascoli da dissodare» [30]. Tale specializzazione lessicale riflette del resto la condizione storica della vita materiale dell'epoca, nella

signato, omnes fidantias et exactiones, quas soliti fuimus persolvere, condonavit. […] *Privilegii pagina ita est continens: "*[…] *dimittimus et condonamus vobis ea omnia, quae nos et predecessores nostri Normandi circa Beneventanam civitatem habuerunt, fidantias subscriptas videlicet, denariorum redditus, salutes, angarias, terraticum, herbaticum, carnaticum, kalendaticum, vinum, olivas, relevum, postremo omnes alias exactiones tam ecclesiarum quam civium".* Sul passo vd. G.I. Cassandro, *Storia delle terre comuni e degli usi civici nell'Italia meridionale*, Bari 1943, 162 e n. 2. Un'altra occorrenza nel *Chronicon* di Falcone (1122,1,20 *Preterea dux ipse Beneventanis mandavit, ut…concederet totas fidantias et pensiones*) conferma che si trattava di una imposta, in questo caso versata dai beneventani ai baroni normanni, che era una sorta di «corrispettivo della sicurezza del possesso o della pace nella campagna»: cfr. Id., *Le istituzioni giuridiche normanne sotto Roberto il Guiscardo*, in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo*. Atti delle prime giornate normanno-sveve (Bari, maggio 1973), Roma 1975, 77-99: 95. In area beneventana si colloca anche l'occorrenza più tarda registrata dal *Mittellat. Wörterb.*, *s.v. fidantia*, IV 198, 55-55, dove il vocabolo ricorre nuovamente assieme ad altri tributi, tra cui gli *erbatica*, esatti dai balivi ai *cives Beneventani* (Honor. III. *registr*. 173).

[27] *Acta imp*. Winkelm. I 214 p. 195, 39-43. Vd. anche, *infra*, n. 35.

[28] Vd. pure *supra*, n. 26.

[29] Cassandro, *Storia delle terre comuni* cit., 167.

[30] *Ibidem*, 177-178.

quale il ricorso all'*incultum* era indispensabile, giacché – come osserva Benedetta Cascella – «le maggiori risorse finanziarie della corona normanna derivavano proprio dallo sfruttamento esclusivo di boschi, pascoli e acque del demanio regio e dai relativi diritti su di esso riscossi dal sovrano» [31].

Rispetto al più antico *herbaticum*, che non scompare affatto nell'uso, salvo qualche forma isolata di *fidaticum* e un sospetto *affidata* [32] di fine XI secolo – stando alle indagini di Martin [33] –, un nuovo vocabolo è attestato in Italia meridionale dagli inizi del XII secolo nell'accezione specifica di canone speciale o imposta di fitto del pascolo: *affidatura*, progressivamente distinta dallo *ius affidandi* [34]. Se in atti di Federico II risalenti al primo ventennio del XIII secolo, che perlopiù estendono e confermano diritti e privilegi pregressi a importanti centri monastici dell'area beneventana (ma anche laziale e abruzzese), ricorre ancora il termine *herbaticum* (peraltro quasi esclusivamente in connessione con *glandaticum*, lasciando presuppore un retaggio di formule ereditate dalla prassi giuridica precedente, di matrice longobarda) [35],

[31] *I «magistri forestarii» e la gestione delle finanze*, in R. Licinio, *Castelli, foreste, masserie. Potere centrale e funzionari periferici nella Puglia del secolo XIII*, Bari 1991, 47-94: 51.

[32] Di *fidaticum* Martin (*La Pouille* cit., 374 n. 294) segnala un'occorrenza in un documento di Cava del 1086: *fidaticum tam de herba quam de omnibus animalibus* (*Codex Diplomaticus Cavensis. XII (1086-1090)*, edd. C. Carlone-L. Morinelli-G. Vitolo, Battipaglia 2015, VI); se ne trova un'altra nello stesso *CDC* XII, 42 in un atto di donazione di alcuni beni al cenobio della SS. Trinità di Cava del 1087 (*herbaticum, fidaticum*), ma si tratta di una falsificazione in forma originale della fine del sec. XIII; è attestata anche la forma *fidagium, herbagium* in un'altra donazione allo stesso monastero di Cava da parte del duca Ruggero, ma si tratta ancora una volta di una falsificazione (*CDC* XII 30, 73). Per la forma *affidata* vd. G. Coniglio, *Le pergamene di Conversano. I (901-1265)*, Bari 1975 = *CDP* XX, nr. 59 (a. 1098). Il documento è relativo ad alcune concessioni estese dal conte di Conversano agli abitanti di Castellana (in quanto soggetti al monastero di San Benedetto), che prevedono *ut homines in vico Castellani habitantes…audeant cum bestiis et animalibus eorundem libere et sine aliqua pecunia vel affidatam sumere pascua aquam et glandes in toto tenimento nostre dominatjonis Cupersani* (p. 138, originale A´). Tuttavia, la pergamena è in cattive condizioni e per *affidatam* l'editore si è avvalso di una lettura del precedente editore (D. Morea, *Il* chartularium *del monastero di S. Benedetto di Conversano*, Montecassino 1892, 133): non si può escludere un fraintendimento di un'abbreviatura (*affidatam* al posto di *affidatura*).

[33] *La Pouille* cit., 374 e n. 294.

[34] Del 1105 è la più antica occorrenza, stando a un documento – riportato dall'abate Ughelli – di una donazione che in quell'anno Goffredo conte di Canne fece di alcuni casali e privilegi alla chiesa matrice e al vescovo di quella città: *Concedimus etiam ut praefata ecclesia et episcopi Cannarum cum omnibus hominibus suis, rebus et bestiis eorum et suis libere et quiete utatur terris, herbis, aquis, lignis, petris et omnibus quae infra Cannarum tenimenta habentur utendis sine calsao* (sic, pro *calzario*) *et affidatura, et omni iure tributario* (F. Ughelli, *Italia sacra sive de episcopis Italiae et insularum adiacentium*, VII, Romae 1659, 1072). Al 1107 risale un'altra occorrenza: A. d'Itollo, *I più antichi documenti del Libro dei privilegi dell'Università di Putignano (1107-1434)*, Bari 1989, LXXXIV, 14; *ibidem*, d'Itollo pubblica anche un altro documento del 1195, nel quale il significato su riportato sembra abbastanza chiaro dal contesto, sebbene nel *Mittellat. Wörterb.* (*s.v. affidatura*, I 355, 22-26) il lemma (*Acta imp*. Stumpf 530 p. 744,5) sia registrato sotto l'unica e più generica accezione di "*tributum pro tutelae securitatisque praestatione solvendum*": *ut omnia animalia vestra omniumque vestrorum hominum, tam presentium quam et futurorum, ut per omnes tempus ambulare, pascere, quiescere et bibere aquam possint per totam terram Bari, Fraxineti et Iohe secure, franche et libere sine affidatura, premio vel dato quolibet, ara et recognitione aliqua, ambulantes, quiescentes, pascentes…* (*I più antichi documenti* cit., 19).

[35] Cfr. *Acta imp*. Winkelm. I 99 p. 87,30-32 *libera pascua et sine herbatico pro animalibus Casemarii per tenimenta terre Casie vobis et monasterio vestro de gratia nostra imperpetuum indulgemus* (1209: Federico concede all'abbazia di Casamari terreni coltivabili nei pressi di Cuma e diritti

a partire da un diploma di Federico II a conferma della concessione di un feudo, emesso a San Lorenzo in Carmignano nel febbraio del 1230, compare il vocabolo *affidatura* [36] che nelle Costituzioni di Melfi, come si vedrà più avanti, ricorre esclusivamente in riferimento ai tributi per la licenza di pascolo nei territori del Regno [37] e che risulta attestato anche in età angioina [38] e poi in quella aragonese [39], quando nel volgare è intanto comparsa la voce 'fida' con la stessa accezione specifica [40].

Non è un caso che alla stessa epoca del regime dell'*affidatura* risalgano anche le prime attestazioni nell'area della Capitanata di quello della *foresta*, certamente introdotto dai Normanni [41], e del denominativo *forestarius* – attestato sin dalla

di pascolo); I 210 p. 188,14-15 *et pro ovibus ac aliis animalibus eius libera pascua per Calabriam tam in maritimis quam in montanis absque herbatico et glandatico* (1221: Federico concede al monastero di Santa Maria di Monte Mirteto, presso Ninfa, un feudo con molti privilegi); I 213 p. 193,19-21 *ut de animalibus predicti monasterii, locorum, pastorum, oblatorum et familiarium suorum nullus herbaticum vel glandaticum aut aquaticum tollat vel exigat aut aliquam aliam faciat exactionem* (1221: concessione di beni e diritti al priore di S. Maria della Grotta, Vitulano); I 214 p. 195,33-43 *animalia ipsius monasterii ac hominum et vassallorum eiusdem, ubicumque sint, libere habeant et accipiant pascuam, usum lignorum et aquarum per totum regnum et imperium nostrum, tam per nostrum demanium quam per terram comitum, baronum, militum aliorumque fidelium nostrorum, precipientes ut de animalibus ipsius monasterii, obedientiarum, locorum, pastorum, hominum, et vassallorum suorum nullus erbaticum vel glandaticum vel aquaticum tollat vel exigat aut aliquam aliam faciat exactionem…* (conferma di beni e diritti all'abbazia di Santa Sofia a Benevento: vd. *supra*, p. 288); I 239 p. 221,36-38 *Concedimus et confirmamus eis libera pascua pro animalibus suis per totam terram demanii nostri tam in maritimis quam montanis, absque herbatico et glandatico* (1222: conferma di beni ed esenzioni al monastero cistercense di S. Maria di Casanova); I 271 p. 247,3-4 *et habere libere pascua tam in planitiis quam in montaneis per demanii nostri terram, sine herbatico et glandatico* (1225: concessioni al Monastero S. Marina di Stella, Maiori).

[36] *Acta imp*. Winkelm. I 307 p. 276,9-12 *confirmavit quodam feudum…cum toto tenimento ipsius feudi, nemoribus, pascuis, herbagiis, pedagiis, glandagiis, vassallis, affidaturis, palagiis, scannagiis, dohanis, pratis, aquis…*

[37] Vd., *s.v. affidatura*, A.L. Trombetti Budriesi-A. Pavia, Vocabularium Constitutionum Regni Siciliae Friderici Secundi Imperatoris, I, Cava de' Tirreni 2002, 67.

[38] Cfr., *e.g.*, J. Donsì Gentile, *I registri della cancelleria angioina*, VIII, Napoli 1957, nr. 199, p. 139 (a. 1272): *habeant ius pascendi herbam et bibendi aquam iacentem et currentem cum animalibus propriis et eorum custodie deputatis, sine affidatura, glandatico, herbatico seu recognitione aliqua in silvis, defensis et forestis aliis Regni nostri*; J. Mazzoleni-R. Orefice, *I registri della cancelleria angioina*, XXV, Napoli 1978, nr. 182, p. 42 (diploma di Carlo I d'Angiò, a. 1274): *concedimus quoque et animalia propria dicti monasterii libere possint pascua et aqua sumere per totum regnum Sicilie per demania vid. nostra nulla exinde affidatura iura vel alio quomodolibet exigendo exceptis tamen defensis nostris* (cfr. lo stesso documento in Ughelli, *Italia sacra* cit., VII, 807 [2ª ed.: Venetiis 1721, 574]: *aquam sumere…, nullae exinde affidaturae iure, vel alio quolibet exigendo,…*); dello stesso Carlo d'Angiò, a. 1282, *ibidem*, p. 206: *Et pro affidatura vel defensione pro predictis terris et possessionibus eorum propriis non exigant vel recipiant ab eisdem*.

[39] Cfr., *e.g.*, E. Pontieri, *I registri della cancelleria vicereale di Calabria (1422-1453)*, II, Napoli 1961, nr. 2 (a. 1452), p. 124*: capi faciatis tam de fructibus et proventibus ipsius Adesii et signanter de dictis herbagiis et affidaturis*.

[40] G. Rezasco (*Dizionario del linguaggio italiano storico ed amministrativo*, Firenze 1881, *s.v.* 'fida', § II pp. 420-421) ne individua una delle prime occorrenze nel *Codice aragonese* del 1492 edito dal Trinchera, col significato di «concessione di terreno pubblico a certo tempo per pastura, ed il prezzo che i pastori ne pagavano, nel Toscano, nel Romano e nel Napoletano». Cfr., *s.v.*, S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, V, Torino 1995, 938.

[41] Cfr. V. von Falkenhausen, *La foresta nella Sicilia normanna*, in *La cultura materiale in Sicilia*, Palermo 1980, 73-82; F. Violante, *Regime della* foresta *e continuità territoriali nel regno di Sicilia: alcune note*, in P. Grillo, *Selve oscure e alberi strani: i boschi nell'Italia di Dante*, Roma 2022, 119-132: 122.

seconda metà del VII secolo nella documentazione merovingia [42] – nel senso tecnico di ufficiale periferico dell'amministrazione regia, baronale o comitale deputato alla sorveglianza di riserve boschive e difese [43]. Anche il termine *foresta* ha in origine un'accezione più ampia, istituzionale più che botanica, indicando tutte quelle aree di *incultum* – paradossalmente anche marine [44] – «di stretta appartenenza demaniale» [45]. Nel processo di accentramento amministrativo e fiscale attuato dai Normanni l'introduzione della *foresta* comportò una riduzione progressiva di usi civici e consuetudini locali e un irrigidimento del quadro normativo anche rispetto all'uso dei pascoli, soprattutto da parte di piccoli allevatori che attingevano a quelli demaniali, considerato che «se un esplicito privilegio del sovrano non ne sanciva la gratuità, il pascolo nei luoghi "afforestati" (o "difesi") era consentito soltanto in cambio di una tassa» [46]. Lo sfruttamento dell'*incultum* attraverso la creazione di casali, prevalenti nelle aree pianeggianti del Tavoliere, soprattutto la parte orientale del comprensorio di Troia, e di insediamenti di tipo castrense in quella occidentale e nel contesto nord apulo, morfologicamente predisposto allo sfruttamento di terrazzamenti collinari, sono dati che emergono tanto dalla documentazione scritta in nostro possesso quanto dalle indagini archeologiche. *Castra* e casali ridefinirono i quadri ambientali e produttivi, in una fase peraltro d'incremento demografico, con un notevole aumento dell'allevamento e delle produzioni agropastorali [47].

Dal punto di vista politico e amministrativo, i Normanni puntarono alla creazione di una rete integrata di tali centri nel loro sistema signorile, limitando le autonomie, i contrasti e gli abusi a livello locale, con l'appoggio degli enti monastici [48], che

[42] Cfr., *s.v.*, Niermeyer, *Med. Lat. lex. min.* e *Mittellat. Wörterb*.

[43] I *forestarii* compaiono in due privilegi, sempre del duca Ruggero Borsa, del 1092 e del 1105, coi quali il casale di San Lorenzo *in Carminiano* (a 5 km a sud-sud-est dal centro di Foggia) è offerto al vescovo di Troia *liberum et absolutum* […] *ab omni infestacione, direpcione, violencia stratigotorum, turmarcarum, vicecomitum, forestariorum, terraticarorum aut alicuius alius ministri nostri rei puplice* (*CDP* XXI, 28 e 36, 136, 150). Esercitavano funzioni di controllo sia nelle terre demaniali sia in quelle feudali, rilasciando licenze di pascolo, pastura e taglio di legname. Cfr. A. Clementi, *L'assise «De animalibus in pascuis affidandis» di Guglielmo II (1172)*, in *Cultura e società nell'Italia medievale. Studi per Paolo Brezzi*, Roma 1988, 215-226: 215 n. 1, 216-217; Violante, *Regime della* foresta cit., 121; B. Pasciuta, *s.v. foresterius*, *Federico II. Enciclopedia fridericiana*, I, Milano 2005, 658.

[44] Martin, *La Pouille* cit., 375.

[45] F. Porsia, *L'allevamento*, in G. Musca, *Terra e uomini nel Mezzogiorno normanno-svevo.* Atti delle settime giornate normanno-sveve (Bari, 15-17 ottobre 1985), Bari 1987, 248.

[46] Cascella, *I «magistri forestarii»* cit., 51. È ipotesi, recentemente formulata da Violante, che, «stante la sostanziale equivalenza dei concetti di gaio/gualdo longobardo e *foresta* normanno, l'impianto del regime della *foresta* nel Mezzogiorno continentale nell'XI secolo sia avvenuto…mutuando schemi di organizzazione…dalle precedenti forme di gestione delle risorse pubbliche in ambito longobardo» (*Regime della* foresta cit., 129). Analoga mi sembra l'ipotesi, su cui vd. *infra*, di chi individua una matrice longobarda anche nelle prime disposizioni normanne di regolamentazione del pascolo.

[47] Porsia, *L'allevamento* cit., 247. Sui difficili equilibri fra incidenza delle attività pastorali e riduzione dell'incolto e delle aree boschive per la messa a coltura dei campi, cfr. R. Licinio, *L'organizzazione del territorio fra XIII e XV secolo*, in *La Puglia tra Medioevo ed età moderna. Città e campagna*, Milano 1981, 202-271: 226-244.

[48] Sul ruolo svolto dai monasteri nella organizzazione a livello locale dei sistemi di allevamento in età altomedievale, con forme di transumanza d'ambito locale e a corto-medio raggio, e per la ripresa di quella orizzontale in età normanno-sveva, cfr. A. Clementi, *Gli ordini monastici nell'organizzazione del*

contribuirono al superamento della frammentazione politica del territorio, ottenendo in cambio protezione militare e la conservazione di antichi privilegi. La riduzione delle terre comuni delle città e la concentrazione delle risorse che venivano dall'allevamento nelle mani della Corona crearono tuttavia non poche tensioni con quei feudatari che tentavano di intercettare i proventi di boschi e pascoli, facendo ricorso a *forestarii* privati e compiendo abusi su licenza ed entità delle *affidature*. Per la verità anche i *forestarii* regi compivano *gravissimas molestias et iniusta plurima*: l'eco drammatica di questi soprusi è registrata proprio in quel capitolo – III 55 – delle Costituzioni di Melfi, cui hanno maggiormente rivolto la loro attenzione gli storici che hanno studiato la regolamentazione normanno-sveva del pascolo, i quali vi hanno riconosciuto, dopo un silenzio di almeno cinque secoli, i prodromi di regimi e pratiche di tipo transumante sulla lunga distanza. Fra i primi, Hans Niese [49] ha sostenuto che nel capitolo III 55 e in quello che lo precede siano confluite delle leggi di Guglielmo II (1166-1189), ch'egli data a poco dopo il 1172. La tradizione manoscritta – come conferma la più recente edizione delle Costituzioni per gli *MGH* a cura di Wolfang Stürner [50] – reca in testa alla prima (III 54) *Rex Guillelmus* e alla seconda (III 55) *Idem rex*. Qualche dubbio, dunque, mi sembra possa sussistere soltanto su quale dei due Guglielmi di Sicilia fosse stato a promulgare le due norme sul pascolo [51].

Veniamo alla prima, *De furtis et latrociniis* (III 54), – più nota dal suo *incipit* (*Pervenit ad aures nostri*) – che si può riassumere in questi termini, parafrasandone il dettato stesso [52]: numerosi furti e *latrocinia* si verificano in Puglia, che sono rimasti

territorio abruzzese nell'alto medioevo, in G. Chiarizia-P. Properzi, *Abruzzo dei Castelli*, Pescara 1988, 71-79; Id., *Il contributo dei monasteri alla ripresa della transumanza*, in E. Petrocelli, *La civiltà della transumanza. Storia, cultura e valorizzazione dei tratturi e del mondo pastorale in Abruzzo, Molise, Puglia, Campania e Basilicata*, Napoli 1999, 429-440; F. Redi, *Da Equizio alle grance del XII secolo. I monaci benedettini e la pastorizia nel territorio aquilano*, in L. Pani Ermini, *Teoria e pratica del lavoro nel monachesimo occidentale*. Atti del Convegno (Roma-Subiaco, 7-9 giugno 2013), Spoleto 2015, 293-319; Staffa, *La transumanza in Abruzzo* cit., 412-419, 429-436.

[49] *Die Gesetzgebung der normannischen Dynastie im Regnum Siciliae*, Halle 1910, 178-182.

[50] *Die Konstitutionen Friedrichs II. Für das Königreich Sizilien*, Hannover 1996 (*MGH LL*, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, II-*Suppl.*). Non mi soffermo sulla questione complessa della tradizione manoscritta (che ci ha restituito solo testimoni di età aragonese e angioina) e del titolo stesso dell'intera raccolta, approfondita nel contributo di A. Papadaki in questi Atti. Per un inquadramento generale, vd. O. Zecchino, *Melfi 1231. Federico II e l'emanazione della Costituzione*, in c. di s., e Id., *Le edizioni delle "Constitutiones" di Federico II*, Roma 1995.

[51] Tralasciando la bibliografia troppo datata (su cui vd. Spola, *I precedenti storici* cit., 476 n. 36), B. Capasso (*Sulla storia esterna delle Costituzioni del regno di Sicilia promulgate da Federico II*, Napoli 1869, 22) attribuì entrambe le leggi – non si sa su quali basi – a Guglielmo I (1154-1166), sebbene il suo coevo editore J.-L.-A. Huillard-Bréholles (*Historia diplomatica Friderici secundi*, IV/1, Parisiis 1854, 157-161) non si fosse pronunciato in merito. Stürner (*Die Konstitutionen* cit., 75) ha invece accolto le argomentazioni di Niese a favore dell'identificazione con Guglielmo II, respingendo le ipotesi della bibliografia a lui successiva. Qualche studioso ha attribuito la III 54 a Guglielmo I, datandola al 1155, e la successiva a Gugliemo II. In questi Atti, Staffa, *Dai templi ai monasteri* cit., 254.

[52] Una nuova traduzione inglese a cura di Anna Papadaki (sul testo edito da Stürner) di questa e delle altre norme economiche delle *Constitutiones* che regolano l'allevamento e il pascolo del bestiame (III, 53-58) è disponibile nella sezione dei documenti latini (https://transumanza.eu/index-locorum/) del sito del Progetto PRIN, in cui rientrano questi Atti. Sulla base delle edizioni precedenti sono state realizzate le traduzioni integrali delle Costituzioni Melfitane, in lingua inglese, di J.M. Powell, *The*

finora impuniti in quanto animali rinvenuti nelle terre altrui vengono trattenuti con la scusa di averli trovati vaganti (*oberrantia*) o di averli strappati alle mani di briganti (*de manu latronum*). Senza troppi giri di parole questi soggetti che sottraggono ai loro padroni o ai pastori il bestiame e che pretendono perfino un riscatto (*redemptionem*) sono equiparati ai *fures* o sono loro conniventi, giacché gli animali sfuggiti (*fugitiva animalia*) non si perdono se non c'è qualcuno che li trattenga. A meno che qualcuno non sia riuscito a catturare gli animali insieme col brigante (*animalia cum latrone*) e non li abbia immediatamente consegnati ai locali giustizieri (*iustitiariis nostris in illis partibus constitutis*), «ordiniamo che costui, chiunque sia, venga arrestato e processato come brigante e come ladro» (*quicumque sit, ipsum pro latrone et fure capi et iudicari precipimus*) [53].

Sul piano lessicale non troviamo alcun tecnicismo di rilievo per la presente indagine, ma il dato più rilevante è nella *intentio* stessa che ispira la norma, e cioè la salvaguardia dei proprietari delle greggi e, naturalmente, dei loro pastori, dai proprietari dei campi; inoltre, dopo secoli, se non millenni, di atavica identificazione dei *pastores* con i *latrones*, appare qui completamente invertita tale equazione, che aveva trovato invece ampia legittimazione all'interno della legislazione tardoantica [54] e nel diritto germanico. Per limitarci all'area di nostro interesse, nella legislazione longobarda è ben evidente che la prospettiva della tutela giuridica è orientata a favore della salvaguardia dei privati che abbiano subito un danno dagli animali condotti al pascolo, ai quali in mancanza di un pegno è riconosciuto il diritto alla requisizione dei capi di bestiame fino alla composizione del danno inferto, mentre il proprietario delle greggi (*ille cuius peculius est*) renitente è ritratto in termini molto negativi (*tenens duritiam cordis*) [55].

A questo riguardo, un discorso sugli stereotipi della vita pastorale ci porterebbe troppo lontano dal contesto storico in esame, ma non possiamo trascurare che fosse una convinzione diffusa presso gli antichi che la pastorizia rappresentasse uno stadio primitivo nell'evoluzione delle società umane, seguito – immediatamente o da

Liber Augustalis *or Constitutions of Melfi promulgated by the Emperor Friedrick II for the Kingdom of Sicily*, Syracuse-New York 1971; tedesca, di T. von der Liech-Buyken, in H. Conrad-T. von der Lieck-Buyken-W. Wagner, *Die Konstitutionen Friedrichs II. von Hohenstaufen für sein Königreich Sizilien. Nach einer lateinischen Handschrift des 13. Jahrhunderts*, Köln-Wien 1973; italiana, a cura di G. Fortini, in appendice a F. Tardioli, *Le costituzioni di Melfi di Federico II*, Melfi 2011² (1ª ed.: Roma 1985): F. Porsia, Liber Augustalis. *Le Costituzioni Melfitane di Federico II di Svevia*, Bari 1999 (basata però sull'ed. tedesca succitata, a sua volta allestita su un unico testimone, il *Vaticanus Latinus* 6770, *saec*. XIII). Si vedano pure i contributi di C.D. Fonseca in Friderici II Liber Augustalis. *Le Costituzioni melfitane di Federico II di Svevia. Riproduzione ed edizione del codice Qq. H. 124 della Biblioteca Comunale di Palermo*, Lavello 2001.

[53] Stürner, *Die Konstitutionen* cit., 423-424.

[54] *Cod. Theod.* 9,31,1. Non mi soffermo sul provvedimento emanato dagli imperatori Onorio e Teodosio II nel 490 d.C., giacché oggetto di studio, sotto diverse prospettive, nei contributi di G. Brescia, A. Tedeschi e G. Traina in questi Atti.

[55] *Edict. Roth.* 346 (*MGH LL* IV, 79). La pena prevista prevede una multa per ogni capo, oltre al risarcimento del danno, se il pastore non osa giurare di non aver introdotto intenzionalmente (*si pastor non ausaverit iurare, quod asto animo non misisset*) il proprio bestiame a far danno in campi o prati altrui (*ibidem*, 344).

stadi intermedi (agricolo-pastorali) – dalla scoperta e adozione dell'agricoltura [56]. Fra i due poli del nomadismo e della sedentarietà, della ricerca e della produzione del cibo, della periferia e del centro, degli spazi incolti e di quelli antropizzati si dipanava una duplice e talora opposta percezione e valutazione della vita pastorale e della categoria umana del pastore, variamente connotata e articolata in base a istanze storico-filosofiche, socio-economiche e poetico-letterarie.

Circoscrivendo il discorso ai Normanni, in un suo articolo sull'allevamento nel Mezzogiorno normanno-svevo Franco Porsia rifletteva proprio sullo stretto legame di questi Uomini del Nord con la *foresta* e sullo sfruttamento dell'*incultum*, osservando che «sarebbe interessante stabilire se si trattò per i cavalieri Normanni di una risposta lineare di adattamento alle condizioni ambientali dei nuovi domìni o del riconoscimento dell'ambiente più adatto, dell'occasione più propizia e consonante a particolari e profonde "mentalità", talora affioranti dall'ambientazione forestale dei racconti della loro epopea, dal loro palese gradimento dei grandi spazi, dal costume della fulminea rapina, dalle loro inclinazioni antiurbane e castellari, o perfino dal carattere originariamente nomade del loro stanziamento in Italia» [57]. Dubito, tuttavia, che su questo 'nuovo' atteggiamento di difesa e tutela di animali e pastori, oltre a interessi socio-economici contingenti e al principio generale di giustizia rivendicato nel capitolo della *constitutio* in esame (III 54,21 *amplexando iustitiam fovere pacem et que paci contraria sunt resecare*), possano aver inciso in qualche modo fattori per così dire antropologici, il legame con l'ambiente di provenienza e il carattere nomade di questi invasori del Nord, perché, se è vero che per molti decenni non pensarono a stanziarsi fuori dalle loro sedi, è anche vero che vissero – essi stessi *latrones* – di abusi e razzie.

Per attenerci ai dati storici concreti, le disposizioni di questa legge *De furtis et latrociniis* e quelle della III 55 *De animalibus in pascuis affidandis* vanno pure contestualizzate e quindi poste in relazione – sulla scorta delle osservazioni già di Niese [58] – col quadro normativo longobardo su accennato, che disciplinava i casi di bestiame (perlopiù maiali, vacche e cavalli) trovato a far danno nei campi altrui, con o senza il padrone, per i quali erano previste l'appropriazione di capi o la requisizione degli animali da parte del danneggiato, nonché, per la restituzione di essi, il versamento di un pegno da parte del proprietario del bestiame in vista dell'accertamento e composizione del danno. La legislazione normanna intervenne in primo luogo contro i principi del diritto longobardo, affermando la centralità della custodia pubblica e sottraendo così ai privati la gestione delle controversie [59].

[56] Cfr. Lagioia, *La transumanza* cit., VIII-IX e, per la storia romana sin dalle sue origini mitiche, Traina, *Vie dei pastori, vie dei briganti*, in questi Atti.

[57] Porsia, *L'allevamento* cit., 248.

[58] *Die Gesetzgebung* cit., 179. Cfr. pure Powell, *The* Liber Augustalis cit., 137 n. 34.

[59] Niese, *Die Gesetzgebung cit.*, 179: «Die Constitution richtet sich nicht nur gegen einen regionalen Mißbrauch, sondern auch zugleich gegen die Prinzipien des langobardischen Rechtes, wenn nun an Stelle des privaten Gewahrsams der öffentliche Gewahrsam tritt».

La III 55, più nota dal suo *incipit* quasi novellistico *Cum per partes Apulie*, fornisce un quadro più completo dei soggetti coinvolti nei soprusi ai danni di greggi e pastori in transito: qui sono chiamati in causa in primo luogo i *foresterii* (variante ortografica di *forestarii*), compresi quelli regi: «Mentre attraversavamo felicemente i territori della Puglia, da ogni parte sono pervenuti alla Nostra Maestà voci di scontento e protesta per il fatto che i *forestari* arrecavano a tutti indiscriminatamente soprusi gravissimi e moltissimi abusi e gravavano intollerabilmente l'intero territorio con molteplici e disparate riscossioni. Volendo dunque reprimere questa tipologia di crimini […], abbiamo stabilito […] che per ciascuna contrada, tanto nelle terre del Nostro demanio quanto in quelle dei conti e dei baroni, non possano essere designati più di quattro *forestari*, ai quali non sia più lecito, come è accaduto finora, di trattenere ingiustamente e maltrattare animali altrui» [60].

Sebbene anche le leggi germaniche [61] contengano diverse norme su danni degli animali al pascolo e tutela del bestiame, non si registrano, nell'arco di un millennio, provvedimenti di analoga portata a difesa di pastori e greggi in transito da soprusi e abusi da parte di ufficiali di guardia: agli anni 169-172 d.C. risale infatti la famosa iscrizione della porta di *Saepinum*, contenente la trascrizione di tre lettere incise in ordine cronologico inverso, con in cima le ingiunzioni dei prefetti del pretorio alle autorità locali, che denunciano violenze e rapine a cui erano sottoposti i pastori transumanti, nel corso del loro passaggio, da parte di magistrati e *stationarii* dei centri di *Bovianum* e *Saepinum* [62]. Come in *Const. Melf.* III, 54, anche in quel caso il pretesto delle vessazioni *in transitu* ai *conductores gregum oviaricorum* e a *iumenta* e *pastores*, oltre alla presunta presenza di schiavi fuggitivi, c'era anche quella di capi di bestiame rubato fra le greggi transumanti.

Il provvedimento di Guglielmo, che pone sullo stesso piano le terre demaniali e quelle private, procede poi senza alcuna menzione dei 'forestari' [63], disciplinando in maniera analitica, sebbene non sempre chiara e coerente, i diversi casi, distinguendo in base ai tempi di occupazione delle aree di pascolo da parte degli animali di

[60] Stürner, *Die Konstitutionen* cit., 425.

[61] Vd. *infra*, nn. 85 e 87.

[62] *CIL* IX 2438 = *AE* 1983, 331 = *FIRA* I, 327 sqq. Testo e traduzione *online* (https://transumanza.eu/cil-ix-2438-ae-1983-331-fira-i-327-sqq-ed-u-laffi-1965-rivista-in-diversi-punti/). Vd. Lagioia, *La transumanza* cit., 41-46.

[63] Per cui Niese (*Die Gesetzgebung* cit., 181 n. 7) ha supposto una lacuna nel testo dopo *tractare* (Stürner, *Die Konstitutionen* cit., 425, lin. 11), anche perché all'anticipazione *sicut est inferius annotatum* (lin. 8) non corrisponde una ripresa delle disposizioni sui *foresterii*, ipotizzando altresì che la sezione successiva, ben più estesa e articolata, potesse essere stata pubblicata più tardi (*Die Gesetzgebung* cit., 182 e n. 9). L'innesto un po' rabberciato di una disposizione forse originariamente distinta mi sembra confermato, oltre che dal contenuto differente (le vessazioni ed esazioni dei 'forestari' / quelle dei proprietari terrieri o del baiulo), dalla duplicazione della congiunzione avversativa (ll. 12-14 *Sed si oves…ducta fuerint, …non liceat…, sed…dimittantur*), di cui solo la seconda ha senso sul piano logico-sintattico. Sarei propenso, inoltre, a sospettare un ulteriore innesto di una statuizione indipendente per la sezione che inizia da *Inter convicinos* e termina con *debebit* (*ibidem*, 426, ll. 11-21), giacché il contenuto si riferisce a sconfinamenti fra poderi contigui e si conclude con la formulazione della pena, per poi riprendere con la disciplina relativa a trasportatori e mandriani, dunque nuovamente con la regolamentazione di *animalia in transitu* che s'introducano nei boschi (*Si samararii…*, 426, l. 21).

passaggio, alle distanze percorse, alla presenza o meno del *pastor et custos*, all'eventuale danno arrecato a colture e frutti e perfino alla intenzionalità della frode, da parte del padrone del gregge o del pastore, i cui capi abbiano pascolato senza permesso in un terreno, tratto, quest'ultimo, già presente nella legislazione longobarda [64]. L'obbligo di pagamento dell'*affidatura* come unica forma di *datio* è disciplinato in base a questa casistica puntuale, ma per cogliere l'orientamento favorevole nei confronti di pastori e proprietari del bestiame è sufficiente considerare le condizioni poste nel caso in cui gli animali abbiano occupato il terreno altrui fino a dieci giorni, anche senza il loro pastore: nessun compenso è dovuto al proprietario terriero se il pastore o il padrone del gregge dichiara, prestando giuramento, di non aver agito consapevolmente e quindi intenzionalmente [65]. Solo al superamento del tetto massimo di dieci giorni il proprietario del gregge è soggetto al pagamento dell'*affidatura*, calcolata – per i giorni di stazionamento – sulla base del canone corrente e senza alcuna penale (*et nichil aliud*).

Nella traduzione greca delle Costituzioni [66], che riveste una certa importanza nella misura in cui risale all'epoca della loro promulgazione e ne riflette la redazione più antica rispetto ai continui rimaneggiamenti successivi della raccolta (che hanno portato al testo della "vulgata"), il tecnicismo *affidatura* è prima traslitterato con ἀφφιδατοῦρα e nel seguito reso con il curioso *monstrum* lessicale ἀφφιδατζίονα / ἀφφιδατζίωνα, per il quale si deve ritenere che al metafraste fosse più familiare la forma *affidatio* di tale istituto giuridico, mentre non seppe o non ritenne di dover ricorrere a un corrispettivo greco, come il già menzionato νόμιστρον, invero scarsamente attestato, o il latinismo ἐρβατικόν [67]. Ma, a parte *affidatura* e la menzione dei *foresterii* (resi in traduzione con ἀγροφύλακες, una sorta di guardie campestri più che guardaboschi), il lessico adoperato si rivela, ancora una volta, piuttosto generico: gli altri soggetti sono i *domini* e i *custodes animalium*; a *pascua capere* o *sumere* corrispondono le espressioni *pascua concedere* o *impartiri*, mentre gli spostamenti del bestiame sono indicati solo con *ducere in transitu*, *transire* e *devertere* per gli sconfinamenti dai tracciati. A tal riguardo, non compare alcuna denominazione delle vie armentizie, giacché non vi sono affatto riferimenti ad esse, neppure alle antiche *calles* o a *itinera callium* [68].

[64] Vd. *supra*, n. 55.

[65] *Const. Melf.* III, 55 *Si vero sine pastore inventa fuerint, si quidem animalia ipsa non ultra decem dies in terra steterint, accepto sacramento a domino vel pastore, quod ipse predicta animalia in terram ipsam non duxerit nec per conscientiam suam ibi ducta fuerint, sine aliqua datione dominus de terra ipsa animalia in pace abire permittat* (Stürner, *Die Konstitutionen* cit., 426, ll. 2-6).

[66] Cfr. *Parisinus Graecus* 1392 (*saec*. XIII), fol. 86^{v} (un'immagine della stringa testuale è riprodotta Papadaki, in questi Atti, p. 310); *Barberinianus Graecus* 151 (*saec*. XIII), fol. 77^{v}. L'edizione della versione greca è stata curata, sulla base dei due testimoni (siglati, rispettivamente, *P* e *V*) da T. von der Lieck-Buyken, *Die Konstitutionen Friedrichs II. von Hohenstaufen für sein Königreich Sizilien. Ergänzungsband I. Teil: Der griechische Text*, Köln-Wien 1978. L'assise III, 55, corrispondente al cap. XXXIV delle Βασιλικαὶ διατάξεις, è edita alle pp. 135-137.

[67] Vd., *s.v.*, Caracausi, *Lessico greco* cit., 210 (tale latinismo, che soppiantò νόμιστρον, è attestato a partire da un documento del 1099).

[68] Clementi (*L'assise* cit., 219) ritiene che il provvedimento di Guglielmo «intervenga a regolamentare

Anche di questa *constitutio* colpisce innanzi tutto l'*intentio*: sono prima disciplinate le situazioni relative a spostamenti armentizi *de una contrata in aliam* e solo successivamente – ma si deve considerare pure l'ipotesi di un'aggregazione (nella fase di codificazione fridericiana?) di disposizioni originariamente distinte [69] – i casi di sconfinamento di bestiame tra terreni contigui (*inter convicinos*), quasi che la priorità fosse quella di regolamentare gli spostamenti, rispetto alle controversie sugli sconfinamenti, nelle quali i 'forestari' non dovevano essere neppure coinvolti. Sempre Niese, fra i primi, ravvisò in queste norme relative ad *animalia…in transitu* [70], un riferimento alla grande transumanza dall'Abruzzo alle pianure pugliesi [71], laddove – a mio avviso – un'attenta lettura del dettato normativo induce a un'interpretazione pressoché opposta, ma per questo è necessario esaminare due passaggi fondamentali della *Const. Melf.* III. 55, 12-19:

> *Sed si oves vel alia animalia alicuius de una contrata in aliam ducta fuerint in transitu, si* ***una die tantum vel una nocte*** *et non ultra in terra alicuius pascua sumpserint, non liceat domino ipsius terre vel baiulo eius aliquid inde accipere, sed sine impedimento vel datione aliqua animalia ipsa dimittantur transire.*
> *Si vero animalia alicuius in terra alterius longe a contrata sua* ***per dietam unam vel duas*** *inventa fuerint, si quidem laboribus vel fructibus dampnum intulerint, iuxta extimationem proborum hominum dominus animalium domino laborum vel fructuum dampnum restituat et in nullo alio teneatur*.

La prima circostanza contempla il caso di animali *in transitu* «da una contrada all'altra» che abbiano sostato e pascolato solo per una *dies* – da intendersi come dì [72] – o una notte, nel qual caso nessun tributo è dovuto. Qui il problema è capire il significato di *contrata* [73], che resta vago: nel *Mittellateinisches Wörterbuch* tale occorrenza è registrata sotto l'accezione di "*regio, districtus, territorium, pagus*" [74]

un fenomeno che soltanto da poco ha ripreso a manifestarsi […] tanto che non dovevano essersi ricostituite le *calles*». Sull'origine dei tratturi la bibliografia è fin troppo vasta; mi limito a rinviare a P. Rescio, *Atlante dei Tratturi*. *Storia e archeologia dei sistemi agro-silvo-pastorali*, Terlizzi 2020; Id., *Paesaggio, percorsi multiperiodali, siti, ecofatti: il fenomeno dei "tratturi" nel Mezzogiorno d'Italia*, in *IX Congresso nazionale di Archeologia medievale*, II, Sesto Fiorentino 2022, 115-120.

[69] Vd. *supra*, n. 63.

[70] Lo stesso nesso si trova già nell'epigrafe dell'arco di *Saepinum* (*CIL* IX 2438, *in tra‹n›situ* / *iumenta et pastores, quos conductos habent*), su cui vd. *supra*, n. 62.

[71] *Die Gesetzgebung* cit., 180: «Vorausgesetzt werden hier die bekannten noch heute bestehenden Verhältnisse der Viehzucht in ünteritalien: Die Tiere übersömmem in den Abruzzen und wandern dann für den Winter in die Ebenen Apuliens hinab, so daß sie von einer Provinz (*contrata*) zur anderen wechseln. Es war die alte schon in den Zeiten der römischen Republik übliche Weidewirtschaft».

[72] Cfr., *s.v. dies*, *Mittellat. Wörterb.* III 602, 19: "*de temporis spatio, quo sol splendet*".

[73] Si noti che esso ricorre solo in *Const. Melf.* III, 55. Vd. *s.v. contrata*, Trombetti Budriesi-Pavia, Vocabularium Constitutionum cit., 510. Nella versione greca delle Costituzioni il termine è reso in modo molto vario: *in unaquaque contrata* (l. 9) è tradotto con ἐν ἑκάστῃ ἐπαρχίᾳ, poi è adoperato il termine περίχωρος (sott. γῆ ο χώρα), «il paese circonvicino» (l. 12 *de una contrata in aliam* ~ ἀπὸ μιᾶς περιχώρου εἰς ἄλλην) e infine il semplice χώρα (l. 16).

[74] Vd., *s.v.*, II 1781, 38-47.

e Niese lo intese nel senso di distretto provinciale [75], legittimando così la sua ipotesi di ripresa di transumanza ad ampio raggio [76], mentre Cassandro osservò che il termine dovesse avere una «accezione assai più comprensiva, come quello che sta a designare le terre che si trovano sotto il dominio d'un determinato organo statale o d'un determinato feudatario» [77]. Del resto, il vocabolo ricorre poco prima nello stesso provvedimento (*in unaquaque contrata, tam in terris demanii nostri quam in terris comitum et baronum, ultra quam quatuor foresterii non statuantur*), con un senso che sembra piuttosto generico, potendosi riferire a una qualsiasi porzione di territorio, censito o controllato, ad esempio, da un conte. Martin ha giustamente rilevato che nella interpretazione di Niese il numero di quattro 'forestari' per *contrata* designati dalle disposizioni di Guglielmo sarebbe risultato troppo esiguo, propendendo perciò per una interpretazione di *contrata* nel senso di *baiulatio* [78], che tuttavia non risolve il problema, giacché non mi pare agevole stimare la loro estensione e il numero complessivo per l'epoca.

Ciononostante, l'*incipit* del secondo passaggio, inteso alla lettera, è abbastanza esplicativo: «Se poi gli animali di qualcuno fossero trovati nella terra di un altro, sita lontano dalla loro contrada uno o due giorni di cammino, se avessero causato danni alle colture o ai frutti, il padrone degli animali risarcisca il danno al padrone delle colture e dei frutti secondo la valutazione di uomini onesti e non abbia nessun altro obbligo». La traduzione di Porsia [79], che ho qui riprodotto, corrispondente nel senso a quella di altri interpreti moderni, trova avallo pure nella versione greca che ho prima menzionato, dove *per dietam unam vel duas* è ricollegato a *longe* e reso con μακρὰν απὸ τῆς χῶρας αὐτοῦ διαστήματι μιᾶς ἡμέρας ἢ δύο ἡμερῶν [80]: *dieta* va inteso – anche sulla scorta del *Mittellateinisches Wörterbuch* [81] – come "*iter, equitatio unius diei*", che, in questo caso, bisogna ricondurre al tratto giornaliero degli ovicaprini e non dei cavalli; considerato che le pecore transumanti, in condizioni normali, possono percorrere mediamente 15-18 chilometri al giorno in tappe di 6-7 ore [82] e che, d'altro canto, la *constitutio* contempla solo casi di allontanamento dalla propria terra (*a contrata sua*) di uno o due giorni di cammino, come si può pensare a un modello di transumanza a largo raggio dai monti abruzzesi al Tavoliere, sul modello della transumanza tardorepubblicana descritta da Varrone, che gli aragonesi avrebbero incentivato e regolamentato nel XV secolo, attraverso l'istituzione della Dogana di Foggia? Non dobbiamo poi dimenticare che la III, 55 *Cum per partes Apulie* dovette essere

[75] *Die Gesetzgebung* cit., 180 e n. 1. Così pure – *district* nella sua traduzione – Powell, *The* Liber Augustalis cit., 138.

[76] Senza soffermarsi sull'accezione di *contrata*, così pure Clementi, *L'assise* cit., 217: «Il condurre le pecore da una contrada ad un'altra configura con tutta evidenza la prassi della transumanza».

[77] *Storia delle terre comuni* cit., 191-192.

[78] *La Pouille* cit., 376.

[79] Liber Augustalis cit., 158.

[80] Von der Lieck-Buyken, *Die Konstitutionen* cit., 136.

[81] *S.v. diaeta*, III 561, 18-20.

[82] Spada, *La Transumanza* cit., 116.

inizialmente promulgata per l'*Apulia*, appunto, e solo successivamente estesa a tutto il regno, una volta confluita nella raccolta fridericiana, pubblicata a Melfi nel 1231.

Sarei dunque dell'avviso che, a fronte di una 'vulgata' storiografica che ha ormai dato per acquisita e scontata la normativa normanna come documento della ripresa dell'antica prassi della transumanza nell'Italia centro-meridionale all'epoca di Guglielmo I (o II), il dettato costitutivo registri ancora una dimensione di spostamenti armentizi a piccolo e medio raggio, verrebbe quasi da dire 'a scartamento ridotto', che sarebbero tutt'al più assimilabili, per distanza ed entità, a quelli della cosiddetta transumanza statonica [83]. Secondo Alessandro Clementi, che fa riferimento soprattutto a *Const. Melf.* III, 54, «se il fenomeno del preteso smarrimento o del furto massiccio di bestiame era tanto diffuso da richiedere l'emanazione di un'assise, era perché nel contempo era ripresa la prassi della transumanza, che rendeva appunto possibile lo smarrimento o il furto di animali proprio per la precarietà di vita e di condizioni generali del gregge transumante» [84]. Applicando questo ragionamento condizionale dovremmo però inferire la prassi della transumanza anche da analoghe norme già presenti nelle leggi germaniche, che configurano e sanzionano furti e acquisizioni indebite di animali [85]. Inoltre, le due assise della *Constitutio* non ci consentono di delineare un assetto dei movimenti armentizi molto diverso rispetto a quello di alcune testimonianze documentarie su riportate [86], segnano piuttosto l'avvio di una organica ristrutturazione dell'economia pastorale a partire dalla centralizzazione della gestione, dalla soppressione delle consuetudini locali e dall'evoluzione della legislazione verso norme più favorevoli alla tutela dei pastori e delle loro greggi rispetto a un'atavica tendenza normativa che penalizzava questo settore produttivo. Sotto molti aspetti, nella casistica configurata e nelle misure disposte, non si discostano affatto dai contesti di vita materiale e dai contorni giuridici richiamati e definiti da ben più antiche codificazioni germaniche *de animalibus* [87].

Il nuovo quadro normativo ebbe anzi ripercussioni negative su processi e prassi di allevamento mobile che erano ben più cospicui e consolidati. Uno studio ben documentato di Tersilio Leggio evidenzia come, mentre il monastero di Farfa fosse riuscito, a partire dalla metà dell'VIII secolo e a seguito di calcolate acquisizioni fondiarie, a mettere a punto un vasto «sistema di gestione della pastorizia, recuperando modelli sedimentati sui territori sabino-reatini ed in larga misura abbandonati», in una parola, a riattivare «forme transumanza non solo verticale, ma anche orizzontale, sia pure a medio raggio, intorno ai duecento-duecentocinqanta chilometri» [88], che immettevano nei grandi gualdi farfensi cifre intorno a quattro-cinquemila capi di

[83] P. Castoro-A. Creanza-N. Perrone, *Alta Murgia: natura storia immagini*, Altamura 1997, 71.

[84] *S.v.* 'pastorizia', *Federico II. Enciclopedia fridericiana*, II, Milano 2005, 482.

[85] Cfr., *e.g.*, *Edict. Roth*. 342 (*MGH LL* IV, 78).

[86] Vd. *supra*, pp. 287-288 e nn. 34 e 35.

[87] È sufficiente, in tal senso, un confronto con i capitoli X-XVI della *Lex Visigothorum* (*MGH*, *LL nat. Germ.* I, 325-329), che nel complesso presentano un prospetto più chiaro e dettagliato.

[88] Leggio, *Abbazie e transumanza in Sabina* cit., 366 e 368.

bestiame, l'espansione normanna e la conseguente perdita di tutte le aree in quota di cui Farfa disponeva segnarono il tracollo dell'intero sistema alla metà del XII secolo.

Se, in conclusione, si tiene debito conto del fatto che la nota iscrizione di Termoli (*CIL* IX, 2826) – frequentemente evocata quale ultima attestazione tardoantica di continuità della transumanza nel VI secolo – potrebbe essere un falso di tradizione indiretta, trasmesso da un manoscritto settecentesco e privo di riscontri archeologici [89], lo iato documentario tra tarda antichità e pieno medioevo si fa ancora più marcato. Viene così meno uno dei principali argomenti addotti a sostegno di una linea di continuità del fenomeno e resta difficile ricostruire, stando almeno alle fonti scritte, cosa si sia verificato quando si ridussero drasticamente i collegamenti tra gli altipiani abruzzesi e le pianure pugliesi [90].

Il lessico giuridico nella documentazione esaminata – dall'*herbaticum* all'*affidatura*, fino alla disciplina dei *forestarii* – non riflette la formalizzazione di modelli di transumanza, ma piuttosto un sistema ancorato a spostamenti armentizi di dimensione ancora prevalentemente locale o sub-regionale, nonché l'intento di regolamentare e controllare tali spostamenti a piccolo e medio raggio, garantendo privilegi, regolando consuetudini locali e riducendo abusi privati.

In questo scenario, la normativa normanno-sveva non sembra attestare la riattivazione di un sistema transumante su larga scala, bensì una riorganizzazione amministrativa e fiscale della mobilità pastorale, ricondotta entro un quadro di autorità pubblica e inserita nel più ampio processo di centralizzazione monarchica. Ne deriva che la cosiddetta "ripresa" della transumanza nel Mezzogiorno medievale non può essere automaticamente inferita dalla sola esegesi delle Costituzioni di Melfi, ma deve essere valutata alla luce di un'analisi più complessa e integrata. Se le indagini archeologiche e archeozoologiche [91] sembrano delineare nuove prospettive su una persistenza più articolata del fenomeno nella *longue durée*, le fonti scritte normanno-sveve segnano soprattutto una fase di trasformazione delle forme di gestione

[89] Il testo epigrafico è ricavato da un manoscritto autografo di un erudito abruzzese noto per aver realizzato falsificazioni epigrafiche: Lagioia, *La transumanza* cit., 47-51.

[90] Così A. Clementi, *La transumanza nell'alto medioevo*, «Bull. della Deput. Abruzz. di St. Pat.» 74, 1984, 31-47; più recentemente Id., *s.v.* 'pastorizia', *Federico II* cit., 481-482: « Il venir meno di condizioni di sicurezza la rese precaria e la fece scomparire soprattutto nel periodo carolingio, quando la frontiera che era venuta a crearsi fra l'ex ducato longobardo di Spoleto – che comprendeva il territorio di quello che sarebbe stato l'Abruzzo ed era caduto sotto il controllo dei franchi – e l'ex ducato, poi principato, ma tuttora longobardo, di Benevento separò i grandi altipiani abruzzesi e il Tavoliere pugliese». Sulla stessa linea Leggio, *Abbazie e transumanza in Sabina* cit., 364. Ma cfr., più recentemente, Staffa, *La transumanza in Abruzzo* cit., 411-415.

[91] Un contributo fondamentale giunge dall'affinamento della elaborazione archeozoologica dei resti osteologici. Si vedano, ad esempio, i risultati delle indagini bioarcheologiche in alcuni contesti della Puglia del nord, che attesterebbero come «l'allevamento ovino di tipo transumante sia stato costantemente praticato nei secoli altomedievali, ridiscutendo così acquisizioni tradizionali della storiografia e mostrando grandi potenzialità di ulteriori sviluppi di ricerche interdisciplinari» (F. Violante, *Agricoltura e allevamento transumante nella Puglia medievale: osservazioni sul governo della mobilità rurale*, «MEFRA» 128/2, 2016, 14 [risorsa online: http://mefra.revues.org/3511]). Cfr. A. Buglione-G. De Venuto-G-Volpe, *Agricoltura e allevamento nella Puglia settentrionale tra età romana e Medioevo: il contributo delle bioarcheologie*, *ibidem* online.

dell'*incultum* e delle risorse demaniali, investendo proprio nell'ampliamento delle terre pascolative e nella mobilità pastorale.

Abstract

This article presents a lexicographical and historical investigation of the Latin terminology associated with pastoralism in southern Italy between the early Middle Ages and the Norman-Swabian period. Through a close reading of documentary evidence – including monastic charters, royal diplomas, and above all the Constitutions of Melfi *issued under Frederick II – the study reconsiders the widespread historiographical assumption that Norman legislation attests the revival of large-scale, long-distance transhumance in southern Italy. Particular attention is devoted to key fiscal and institutional terms such as* herbaticum*,* affidatura*, and* forestarius*, whose semantic development and technical specialisation are analysed within the broader process of Norman administrative and fiscal centralisation. The evidence suggests that the normative vocabulary and the wording of* Const. Melf. *III, 55 reflect predominantly short-and medium-range livestock movements, rather than the highly structured long-distance transhumance later formalised under the Aragonese* Dogana *of Foggia. William's legislation should therefore be understood as marking a phase of administrative centralisation and structural reorganisation aimed at regulating and fiscally managing mobile pastoralism. At the same time, its provisions reveal a more protective stance towards shepherds and herd owners, curbing local abuses and subordinating customary practices to royal authority within an increasingly coherent legal framework.*

Key-words: *Transhumance*, *Grazing regulations*, herbaticum, affidatura, *Constitutions of Melfi*.

e-mail: alessandro.lagioia@uniba.it

Invigilata Lucernis
47, 2025, 303-324

Anna PAPADAKI
(Atene)

Transhumance and the Constitutions of Melfi: *Manuscript Transmission*

The evolution of transhumance in southern Italy from Late Antiquity to the Middle Ages reveals a process of significant transformation [1]. By the sixth century, large-scale transhumant systems entered a phase of disruption due to events such as the Lombard invasion, and the fragmentation of political authority. These disruptions adversely contributed to rising insecurity, including banditry, which increasingly hindered the long-distance seasonal movement of livestock.

Nevertheless, interpreting this shift purely in political terms would overlook the enduring influence of environmental factors. The physical landscape itself imposed a degree of continuity on pastoral practices, making it difficult to draw a clear boundary between pre-existing traditions and subsequent developments. As a result, despite major geopolitical changes, pastoralism exhibited strong structural resilience, often unaffected by the broader political instability [2].

The absence of documents before the Norman period reflects a process of adaptation that preserved the fundamental features of transhumant life, albeit in revised forms. Smaller flocks, shorter migration paths, and adjusted routes became the norm in a more fragmented socio-political landscape.

With the consolidation of Norman rule, transhumance began to re-emerge. This resurgence was facilitated by a degree of centralized governance, which worked to restrain local particularism. Although the scale remained reduced, traditional routes – particularly those oriented north-south – were complemented by new east-west paths connecting mountainous interiors to coastal plains.

[1] It would be overly ambitious to attempt, within the limits of a single article, to reconstruct the entire trajectory of legal practices concerning transhumance from Late Antiquity through the Middle Ages and into the Renaissance. The present study therefore concentrates on the *Constitutiones* of Melfi, while making only passing reference to other periods and legislative traditions. The absence of a systematic discussion of Lombard legislation, as well as of the legal regulation and management of transhumance after the promulgation of the *Constitutiones* under Frederick II, is deliberate. These areas, however, remain essential for a fuller understanding of the subject and deserve closer attention in future research.

[2] F. Porsia, *L'allevamento*, in G. Musca, *Terra e uomini nel Mezzogiorno normanno-svevo*. Atti delle settime Giornate normanno-sveve (Bari, 15-17 ottobre 1985), Bari 1987, 235-260.

The Norman conquest of southern Italy also marked a measurable increase in livestock farming. This growth has been linked to the expansion of large estates following land redistribution and the conversion of significant areas into pasture. Such developments underscore the economic value attributed to pastoralism, which became increasingly visible in administrative records during both Norman and Hohenstaufen rule.

One of the earliest surviving medieval legal texts concerning pasture management is a decree of King William which is to be found in Constitutions of Melfi – as we will see in the following section – and is dubitably attributed to William I or II [3]. It defined grazing rights in Apulia, guaranteed free movement, prohibited excessive taxation, and required compensation only for actual damage caused by livestock. It also introduced severe penalties, including the confiscation of goods, for violators. The majority of the contributions on the history of transhumance in South Italy refers to this decree as a proof of the revival of this practice of pastoralism after the decline from Late Antiquity, while the debate is more complex and requires a thorough examination based primarily on the text of the Constitution [4].

1. *The Role of the Normans and the Hohenstaufen dynasty*

Normans laid the groundwork for institutional support of pasture management. Through land concessions to monastic communities – especially the Abbey of Montecassino – they allowed seasonal migrations to the Apulian plains without the imposition of grazing fees. These agreements formalized access to key pastoral resources and promoted a more organized system [5].

Political unification and administrative centralization under the Normans counteracted the fragmentation of previous centuries. Legal measures introduced by rulers helped to restore pastoral activity by ensuring that local lords could not exploit shepherds through arbitrary tolls or restrictions. This legal framework fostered a more stable environment for livestock migration.

Under Frederick II, the pastoral economy underwent further codification and expansion. His legislative reforms built upon Norman precedents, offered greater precision in the definition of rights and obligations. The *Constitutiones* or *Liber Augustalis*, issued in Melfi in 1231, eliminated the death penalty previously prescribed and

[3] According to common bibliography (as, for istance, C. Guacci, *La transumanza. Uomini e lupi nella Capitanata del XIX secolo*, Trento 2013, 22 and G. Volpe, *Contadini, pastorie e mercanti nell'*Apulia *tardoantica*, Bari 1996, 289-290), the regulation was issued around 1172, under William II; but see, below, on the bases of the manuscript tradition, n. 42.

[4] On the hypothesis that the resumption of transhumance can be found in Norman-Swabian laws, see the contribution of Alessandro Lagioia in these Proceedings.

[5] Porsia, *L'allevamento* cit., 247.

replaced it with two targeted laws – *Animalia in vineis* and *Ut delicti* – to regulate pastoral infractions more proportionately [6].

This period also saw the formal establishment of a structured network of transhumant routes, particularly between Abruzzo and Apulia. These routes were essential for sustaining extensive pastoral systems and became key infrastructural elements under royal supervision.

The Hohenstaufen administration provided the security and coherence necessary for long-term pastoral investment. As trade in wool and derived products flourished, livestock rearing became a cornerstone of the southern Italian economy.

The combined initiatives of the Normans and the Hohenstaufen transformed livestock farming into a well-regulated system which was adopted and evolved over the following centuries.

The importance of Apulia is further underscored by the fact that, even after the decline of Hohenstaufen rule, the Aragonese not only maintained their support for transhumant pastoralism but specifically reinforced its presence within this region. Following the reunification of mainland southern Italy and Sicily in 1442, Alfonso the Magnanimous initiated a substantial program aimed at restoring the royal estates and integrating the Italian domains into the wider economic framework of the western Mediterranean under Aragonese control [7].

In 1443, Alfonso restructured the system of fiscal oversight concerning transhumance between Abruzzo and Apulia by founding the *Dogana della Mena delle Pecore* (Customs Office for the Sheep Track) [8], which institutionalized many of the administrative mechanisms developed in previous centuries.

2. *Constitutions and Legal Provisions*

Pastoral regulation in southern Italy can be traced back to the Roman period [9]. The agrarian law of 111 BCE required shepherds using public pastures to pay a grazing tax (*vectigal*). Earlier still, the law of Licinius Stolo (367 BCE) had granted communal rights to land and pasture, which were later restricted due to elite monopolization [10].

[6] V. Spola, *I precedenti storici della legislazione della dogana di Foggia nel regno di Napoli*, «ASP» 25, 1972, 469-482: 477.

[7] M.C. Nardella, *L'archivio della Dogana delle pecore di Puglia oltre la tradizione*, in S. Russo, *La transumanza nel Mezzogiorno. Segnalazioni dagli archivi*, Roma 2008, 17-31.

[8] D. Musto, *La Regia Dogana della Mena delle Pecore di Puglia*, Roma 1964.

[9] For references in detail to transhumant pastoralism already found in Latin literature starting with Varro, see A. Lagioia, *La transumanza nel mondo romano. Paesaggi storici, passaggi letterari e percorsi lessicali*, Milano 2028.

[10] Spola, *I precedenti storici* cit., 470.

With the fall of Rome and subsequent invasions, organized legal structures collapsed. The first medieval document referring to state control over Apulian pastures is a charter granted in 1100 by Duke Roger of Apulia to the Abbey of Montecassino [11].

Later documents [12] – such as those from 1110, 1113, 1019, and 1024 – reaffirmed grazing rights for monastic and foreign herds, clarified taxation rules, and defined territorial boundaries [13]. A 1021 source references the *via de vaccariis*, a transhumant route from the Apennines to the Tavoliere plain.

Charters issued during the eleventh and twelfth centuries illustrate institutional efforts to protect and manage pastoralism. Privileges granted to Montecassino and other abbeys provided them with access to pastures across Apulia and beyond, facilitating year-round livestock management.

Church authorities played a strategic role in maintaining access to pastures. In 1166, Pope Alexander III confirmed the rights of the Abbey of San Clemente a Casauria over lands extending from Amiterno to Apulia, underlining ecclesiastical control over mountain and forest resources integral to transhumant life.

3. *Economic Policy and State Authority*

These legal frameworks were embedded in broader economic strategies developed by the Normans and Hohenstaufen. With maritime trade declining, pastoralism emerged as a key economic pillar. This shift prompted the construction of regulatory systems requiring codification and institutional management.

The Hohenstaufen administration perfected a bureaucratic apparatus that served both fiscal and symbolic functions. By enforcing compliance and punishing offenders, it maintained order and reaffirmed royal sovereignty. These laws not only ensured economic productivity but also reinforced the authority of the monarchy.

Frederick II's decision to promulgate the *Liber Augustalis* in Apulia highlights the region's strategic importance. Earlier laws had already demonstrated the central role of Apulia in transhumant systems, making it an epicenter of pastoral legislation and activity [14].

Both Norman and Hohenstaufen monarchs frequently chose to reside in Apulia's serene landscapes [15]. Their legacy is still evident today in the imposing castles, religious architecture, and administrative structures they established, reflecting their

[11] Volpe, *Contadini, pastori* cit., 291.

[12] J.-M. Martin (*La Pouille du VIe au XIIe siècle*, Rome 1993) carried out the most comprehensive and exhaustive selection and analysis of the relevant documentation, to which reference should be made for the documents mentioned also by G. Volpe and listed below.

[13] Volpe, *Contadini, pastori* cit., 292-293.

[14] Musto, *La Regia Dogana* cit., 10.

[15] When speaking of 'Apulia' it is important to notice that the term referred not only to modern-day *Puglia* but to a broader geographical expanse that includes Abruzzo, Molise, the eastern part of Campania, and Basilicata.

attentive and strategic investment in the region. Frederick II controlled not only royal pastures but also private estates in Apulia, notably in Tressanti and Salpi. These estates were highly productive under his direct instruction: they cultivated cereals, legumes, and hemp, supported orchards and vineyards, and even practiced apiculture. In addition, he oversaw royal game preserves and forests in areas such as Salpi, Orta, Ordona, Guardiala, and Bovino. Several fortresses were erected at his command and served as his residences during extended visits [16].

4. *The Constitutions of Melfi*

In 1230, Frederick convened a major legislative assembly from which the Constitutions of the Kingdom were produced. This legislative project marked the first constitutionally oriented legal code of a modern state. Frederick's aim was to unify all existing laws of the realm, appointing forty representatives from the public administration and judiciary to meet at the Castle of Melfi [17]. Their task was to draft a comprehensive legal corpus, later known as the *Liber Augustalis* or the Constitutions of Melfi.

The assembly was composed of members of the Curia, both lay and ecclesiastical, along with judges, legal scholars, and likely some barons loyal to the Norman dynasty, particularly from Apulia. Bishops and archbishops supportive of the emperor were also consulted on matters of religious law [18].

Many questions arise regarding the compilation of the Constitutions. While a full account exceeds the scope of this article, a few key aspects are worth highlighting to better understand the textual tradition. The manuscript transmission of the Constitutions is particularly complex [19]; there is no single manuscript that forms the basis for a definitive critical edition.

One of the central scholarly debates concerns Frederick II's direct involvement in drafting the legislation. This involvement is understood as close supervision, as well as the revision and stylistic adaptation of existing laws into the unified framework of the *Constitutiones* [20]. In his critical edition, which is also the most recent, Wolfang Stürner [21] – considering the historical context and carefully tracing Frederick's role – emphasizes the emperor's active engagement in the legislative process [22].

[16] F. Tardioli, *Le costituzioni di Melfi di Federico II*, Roma 1985, 65-66.; F. Violante, *Agricoltura e allevamento transumante nella Puglia medievale: alcune osservazioni sul governo della mobilità rurale*, «MEFRM» 128, 2016, 329-340.

[17] Cfr. Tardioli, *Le costituzioni di Melfi* cit., 67-68; K. Pennington, *Gregory IX, Emperor Frederick II and the Constitutions of Melfi*, in *Popes, Canonists and Texts, 1150-1550*, Aldershot 1993, 53-61.

[18] Tardioli, *Le costituzioni di Melfi* cit., 75-76.

[19] See O. Zecchino, *Le edizioni delle "Constitutiones" di Federico II*, Roma 1995.

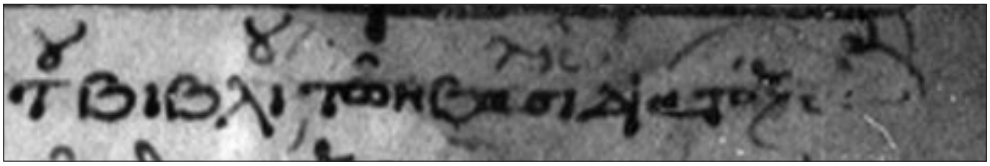
[20] For Pietro della Vigna's involvement in the drafting of the Constitutions of Melfi, as well as the participation of bishops and the emperor's communication with the Church in the preparation of the work, see G. Savagnone, *I compilatori delle* Constitutiones *di Federico II*, Palermo 1925.

[21] *Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien, MGH. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, II-*Supplementum*, Hannover 1996.

[22] M. Bertan, *La nuova edizione delle Costituzioni siciliane di Federico II*, «QFIAB» 77, 1997, 478.

Another issue that concerns scholarly research is the title of the legislative code. Bartolomeo Capasso [23] held the view that the official title of Frederick's legislative work was *Liber Augustalis* or *Lex Augustalis*, a designation that remains widely accepted to this day. Among the pieces of evidence he cited in support of this claim was the *intitulatio* of the Greek translation at the end of the work.

Similarly, the term βασιλικαὶ διατάξεις ("royal statutes"), also referenced by Capasso in the Greek translation, appears primarily in its rubrics. These sections fall outside the core legislative text and therefore cannot be treated as authoritative regarding the original naming. Where the term does appear (always in the singular), it refers to the *constitutio regia*, denoting decrees issued by Norman rulers.



1. Paris, Bibliothèque Nationale, *Par. Graec.* 1392, 2[r], witness of the Greek version.

It is also important to note that in the Greek translation, the adjective *royal* is used interchangeably with *regius* to render the Latin *imperialis*. This suggests that the rubric phrase likely corresponds to *Imperiales constitutiones*. Nevertheless, we cannot rely on the Greek version to draw definitive conclusions concerning the official title of the work as conceived by its original 'author' [24].

5. *The manuscript tradition*

The manuscript tradition of the *Constitutiones* is particularly compelling, because, as previously noted, there is no single manuscript that can serve as the definitive basis for a critical edition. For a long period, the critical edition upon which most scholars relied was that of Huillard-Bréholles [25]. However, of particular interest is the edition produced by Stürner in the *Monumenta Germaniae Historica* [26]. This work is the result of a meticulous investigation of all known manuscript witnesses and published editions – both critical and non-critical – combined with a comprehensive analysis of the historical context, including Frederick II's relationship with the Church, the correspondence of Pope Gregory IX, and other relevant documentation.

It is evident that any attempt to study the *Constitutiones* – whether in the context of producing a critical edition, analyzing the legislative content, or approaching the

[23] B. Capasso, *Sulla storia esterna delle Costituzioni del regno di Sicilia promulgate da Federico II*, Napoli 1869, 20.

[24] Bertan, *La nuova edizione delle Costituzioni* cit., 20.

[25] J.L.A. Hulliard Bréholles, *Historia diplomatica Friderici secundi*, 6 voll., Parisiis 1854.

[26] Stürner, *Die Konstitutionen* cit. (*supra*, n. 21).

text from an anthropological perspective – must necessarily take into account the broader historical and social framework of the period in which they were composed. Only by doing so can one verify, reject, or recover the validity and relevance of any given piece of information. For this reason, an in-depth understanding of the subsequent legislative practices and the later revisions of the Constitutions is of crucial importance.

The corpus of manuscripts preserving the *Constitutiones* comprises approximately twenty codices. In forming the textual base, Stürner considered manuscripts that include the core legal text, as well as those integrating the *Novellae* within the main body, manuscripts that preserve only the *Novellae*, isolated textual traditions, and even lost, unidentified, or not yet located manuscripts. This categorization reflects Stürner's effort to classify the manuscript evidence according to both content and textual lineage.

It is worth emphasizing that, despite the relatively limited size of the textual corpus, the task of editing and interpreting it remains highly complex. The nature of the text is such that, during successive stages of manuscript transmission, various insertions – intentional or accidental – omissions, and modifications to the legal content could easily occur, depending on the time and region in which the copies were made. Given that the *Constitutiones* constitute a series of legislative provisions, each scribe may have copied them with a distinct purpose in mind. Furthermore, since the manuscript tradition begins rather late, none of the surviving manuscripts can be considered entirely reliable or suitable as the sole basis for scholarly inquiry.

The first group[27] of manuscripts comprises those that preserve the core text of the *Constitutiones*:

- Montecassino, Biblioteca dell'Abbazia, Compact. XXVI **C**
- Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 4625 **P_2**
- Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottobon. lat. 2945 **O**
- Paris, Bibliothèque Nationale, graec. 1392 **γ_p**
- Rome Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. graec. 151 **γ_v**
- Napoli, Biblioteca Nazionale, III E 35
- Napoli, Biblioteca Nazionale, III E 36
- [Strasburg, Bibliothèque nationale et universitaire, C. IV5]

Among the above only the *fragmenta* of Montecassino and the two Greek manuscripts date back to the Hohenstaufen period, while the rest are of later origin. The Greek manuscripts are especially significant for scholarly research, as they are nearly contemporary with the original drafting of the Constitutions. Their translation appears to have been carried out promptly, for the benefit of subjects who still spoke Greek. These texts provide valuable insights into both the number and the arrangement of the laws they contain – though always with some caution, as in certain cases

[27] Among the manuscripts listed above, the following have been digitized and are accessible online: *Par. Lat*. 4625, *Ottobon. Lat*. 2945, *Par. Graec*. 1392, and *Barb. Graec*. 151.

(such as Book III), the order of the laws does not align closely with that found in the Montecassino fragments. Additionally, titles are often inconsistent or omitted [28].

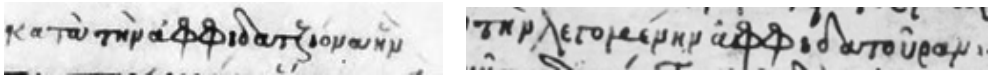
The main reason these Greek manuscripts are considered reliable is that they do not contain laws known to be later additions – an absence confirmed by scholarly research. However, this assumption cannot be taken as absolute. The Greek scribe appears to have acted independently: for instance, four Norman laws are omitted, which likely existed in the original compilation. These laws may have already been marked for cancellation, replaced by subsequent legislation from Frederick II, or may have been deemed redundant and thus deliberately excluded [29].

A comparative analysis between the Greek manuscripts and their Latin counterparts – first within the Greek group, and then among the Latin manuscripts of the first group – reveals that the Greek translator did not remain entirely faithful to the Latin original. Therefore, elements absent from the Greek manuscripts should not be assumed to be interpolations in the Latin tradition [30]. This reality underscores the inherent difficulty of working with this legal corpus. Despite the challenges outlined here – challenges that might render the Greek manuscripts suspect or problematic in other contexts – within this specific tradition they, alongside the Montecassino fragments, constitute the foundation for the manuscript transmission of an exceptionally significant legal text.

Let us not forget the title of the work itself, previously discussed, which draws heavily upon the Greek translation for its identification and classification.

Nonetheless, Stürner himself notes that the value of the Greek translation for the critical edition of the *Constitutiones* remains rather limited, due to the peculiarities previously discussed. Furthermore, it does not significantly contribute to the resolution of many problems associated with the critical text.

In terms of orthographic matters – or more specifically, in deciding between two Latin readings of similar or identical meaning – the Greek version, by its very nature, offers no substantial assistance. A characteristic example is the word *affidatura* (grazing fee) [31], which is more a transliteration than a translation.



2. Paris, Bibliothèque Nationale, *Par. Graec.* 1392, 86^{v}.

[28] Cfr. Bertan, *La nuova edizione* cit., 473.; Capasso, *Sulla storia esterna* cit., 20.

[29] Capasso, *Sulla storia esterna* cit., 21.

[30] *Ibidem*, 23-24.

[31] As far as *affidatura* is concerned, see the contribution of Alessandro Lagioia in these Proceedings, with the corresponding references.

The second group [32] of manuscripts consists of those that incorporate the *Novellae* at various points within the main body of the *Constitutiones*, though never as a separate appendix:

- Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, Regin. lat. 1948 **R**
- Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 1437 $\mathbf{V_1}$
- Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 4624 A $\mathbf{P_1}$
- Palermo, Biblioteca Comunale, Qq H 124 $\mathbf{P_a}$
- Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6770 $\mathbf{V_2}$
- Valencia, Universidad, Biblioteca General, M 417 $\mathbf{V_a}$
- Napoli, Biblioteca Nazionale, III A 30
-

The third group [33] comprises manuscripts that contain only the *Novellae*:

- Palermo, Biblioteca Comunale, 2 Qq A 66 $\mathbf{P_s}$
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 28193 **M**
- Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. 847 $\mathbf{M_a}$
-

These manuscripts, for the most part, transmit the text of the 1231 law without significant alterations. As a result, manuscripts such as **C**, $\mathbf{P_2}$, and **O** do not usually form the basis for the reconstruction of the text but serve instead to corroborate or reinforce specific readings found in other witnesses [34].

Among these, the manuscript tradition represented by codex **C** carries the most scholarly weight. When analyzing the *Novellae*, the linguistic treatment across the texts reveals three distinct textual traditions, mirroring the structural groupings of the *Constitutiones* corpus: $\mathbf{V_2}$, **V**, and the group referred to as the 'Vulgata' manuscripts (namely **R**, $\mathbf{V_1}$, $\mathbf{P_a}$, and $\mathbf{P_1}$).

Each of these traditions displays unique features in the shaping of the text. Specifically, they sometimes reorder standard word sequences, substitute one term for a synonym, alter verb tenses, moods, or genders, modify the syntax, insert explanatory terms, or omit words deemed redundant.

In many of these cases, it is not always possible to determine whether the variations stem from scribal error, influence from now-lost textual versions, or deliberate editorial intervention. Similarities between readings may result from coincidence or the fact that the change in question was nearly self-evident.

The 'Vulgata version' is the only one of the three extant textual traditions of the *Constitutiones* that includes the *Novellae* and is transmitted in numerous manuscripts.

[32] Among the manuscripts listed above, the following have been digitized and are accessible online: *Regin. Lat*. 1948, *Vat. Lat*. 1437, *Par. Lat*. 4624 A, *Vat. Lat*. 6770.

[33] Among the manuscripts listed above, the following Clm 28193 has been digitized and is accessible online.

[34] Stürner, *Die Konstitutionen* cit., 9-13.

These codices compellingly illustrate the fluidity – and at times the ambiguity – characteristic of the Constitutions' manuscript transmission.

Within these texts, one can observe distinctive editorial interventions, a critical detachment from the chosen exemplar, and a deliberate effort to improve the text through selective incorporation of readings from other manuscripts. The additional sources used often reflect textual versions that are either difficult to identify or may no longer exist.

Evidence suggests that the editing process behind the 'Vulgata' codices may have been influenced by a now-lost version. Given that some of the noteworthy readings found in **P2** also appear in these texts, it is plausible that the compiler of **P2** perhaps used also the unidentified exemplar [35].

The fourth group [36] consists of individual manuscript traditions. These, however, are later manuscripts and were not taken into consideration in the construction of the stemma:

- Yale University Library (The Beinecke Rare Book and Manuscript Library), Mss J Si 12, no 2
- Valencia, Universidad, Biblioteca General, M 814
- Madrid, Biblioteca Nacional, Ms 568 **Sm**
- Madrid, Biblioteca Central de la Universidad **Sw**

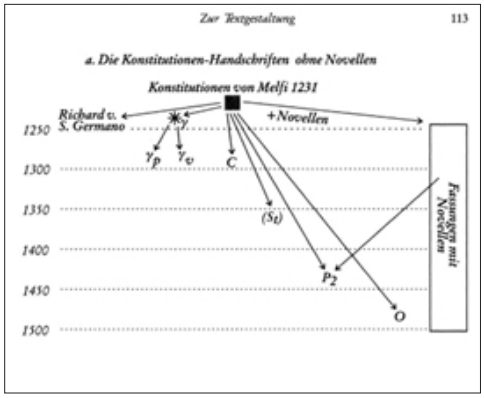
In his edition, Stürner also refers to a fifth group of manuscripts, which consists of material of later origin that significantly diverges from that of the four principal groups. This group is characterized by extensive editorial interventions, later additions, or reformulations [37].

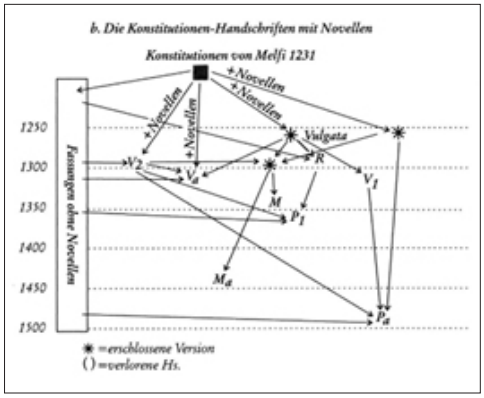
Of particular interest is Stürner's attempt to construct a *stemma codicum*.

It is worth noting that, in constructing the *stemma* and preparing his critical edition, he did not limit himself to the collation of manuscript witnesses but also undertook a thorough examination and comparison of the critical apparatus of each one of the previous editions.

He developed two different *stemmata* [38]. The first outlines the relationships among the manuscripts of the first group, that is, those preserving only the core *Constitutiones* corpus. This model considers textual similarities, connections, and interdependencies among the various codices, offering insight into their grouping and the representative value of the textual families they form. The second presents the manuscript tradition of the codices that include the *Novellae*. At the same time, it attempts not only to illustrate the relationships between the manuscripts but also to arrange them in chronological sequence.

[35] *Ibidem*, 13-25.
[36] *Ibidem*, 26-32.
[37] *Ibidem*, 32-34.
[38] *Ibidem*, 113.





Although these are two distinct *stemmata* – conventionally distinguished as that "without" and that "with" the *Novellae* – Stürner does not fail to introduce cross-references between the two traditions. In the first *stemma*, he incorporates the tradition of the codices that contain the *Novellae*, just as in the second, which focuses on the *Novellae*-bearing manuscripts, he also accounts for manuscripts derived from the core corpus of the *Constitutiones*. This is undoubtedly an undertaking of exceptional importance, and its complexity is not easily conveyed in a few lines. Nevertheless, some questions naturally arise, for example, why Stürner did not pursue the creation of a unified stemma that would reflect the entirety of the manuscript tradition of the Constitutions.

It is possible, however, that we are dealing here with the most secure and methodologically sound grouping of manuscript witnesses, precisely because the textual tradition in question is so fluid and variable.

The truth is that the manuscript tradition of the Constitutions could, in itself, constitute the subject of an independent scholarly presentation. Nevertheless, even a brief reference to the origin of the text – excerpts of which will be examined below – must be regarded as essential.

Book III, Titles 53-58

As previously mentioned, the composition of the Constitutions took into account the entirety of earlier legislative material, parts of which were incorporated either in their original form or following editorial revision and adaptation. The prologue explicitly refers to the inclusion of prior laws [39]:

> *in quas precedentes omnes regum Sicilie sanctiones et nostras iussimus esse transfusas, ut ex eis, que in presenti constitutionum nostrarum corpore minime continentur, robur aliquod nec auctoritas aliqua in iudiciis vel extra iudicia possint assumi.*

[39] Stürner, *Die Konstitutionen* cit., 148.

The systematic organization and classification of all preceding legislative texts, as well as their incorporation during the drafting process in 1231, represents a milestone. The code was divided into three books, each composed of several unnumbered titles or chapters (known as constitutions). Most began with the name of the legislating sovereign – whether Norman rulers like Roger or the two Williams, or Frederick II himself. Many, though not all, began with a brief summary of contents, referred to at the time as *rubrica*. The first book comprises 78 laws concerning justice, criminal law, and provisions related to civil procedure. The second includes 50 laws that address both civil and criminal procedure. Finally, the third book – which will be examined in selected excerpts below – contains 89 laws focusing on feudal, property and family law[40].

It is evident from both the content and the manner of expression that certain provisions predate the Hohenstaufen era, while others appear to be of later origin. As demonstrated through manuscript comparison, modern scholarship is well equipped to identify with considerable confidence those laws that were incorporated into the main corpus at a later stage. However, this does not imply that all provisions constituting the core of the text – including those of earlier origin – were added during the drafting process of 1231. Research has shown that, out of the 217 constitutions that comprise the Constitutions of Melfi, 65 represent earlier legal norms, while 136 were drafted contemporaneously[41].

The titles 53 through 58 address issues related to transhumant pastoralism. Titles 53, 56, 57 and 58 are legislative texts composed during the composition of the Constitutions, whereas titles 54 and 55, the most extensive legal material concerning pastoralism, are among the 65 provisions which stem from Norman legislation and can be reliably attributed to the reign of William I or II[42]. These laws are not listed among those that were revised and integrated under the supervision of Frederick II during the drafting of the Constitutions. On the other hand, none of these five aforementioned laws is included among those that were subsequently appended to the corpus.

It is worth examining these titles and offering a brief commentary on the insights they provide into transhumant pastoralism as it had developed during the reign of Frederick II.

[40] Within this framework, we find the six titles under discussion (*infra*), which refer specifically to the tolls and taxes imposed on shepherds and individuals involved in livestock breeding. They address issues such as what is to be done when animals are found wandering – either on privately owned land or more generally in the region – what legal action is taken if a herd trespasses and grazes on land belonging to a private owner, or damages the harvest, as well as the legal dynamics between neighboring landowners in relation to animals and pasture rights. It should be noted that references to animals also appear in other legal provisions, but these specific titles are exclusively concerned with livestock and pastoral activity.

[41] Capasso, *Sulla storia esterna* cit., 22.

[42] Capasso (*ibidem*, 22) attributed *Const.* 3,54 and 3,55 to William I, even if in the mss. is attested only the name *Guillelmus*. The ultimate editor, however, is more inclined to identify the king with William II (Stürner, *Die Konstitutionen* cit., 423).

Book III, Title 53

According to Capasso the specific law which is inaccurately identified by the rubric *De detinentibus animalia aliena et de damnis foresteriorum*, likely served as the prologue to all those constitutions that established the *Assise* on such matters – and possibly even on other types of regulated manual labor – evaluated individually according to the specific responsibilities of various ministers [43].

Huillard-Bréholles, on the other hand, considers it the prologue to the five constitutions that follow. However, the subjects addressed in those constitutions clearly contradict such a hypothesis. It is more plausible that it forms part of a set of laws that were isolated provisions or occasional measures [44].

Frederick II, no longer content with the existence of isolated provisions or *ad hoc* measures, turned his attention to a much broader project. According to the doctrine of the jurists of that era – based on a highly literal interpretation of Roman legal sources – the authority to issue laws universally binding on all was reserved solely for the emperor.

De detinentibus animalia aliena et de dampnis foresteriorum [45]

Idem augustus.
Per universas et singulas provincias regni nostri volumus operarum infrascriptas assisias inviolabiliter observari, quas in curia nostra deliberatione perpensa et salubri consilio nostrorum fidelium determinari mandavimus et singulorum ministeriis considerata qualitate taxari, quas etiam singulis camerariis regionum sub sigillo nostre celsitudinis precipimus designari.

This provision establishes that a uniform set of regulations, formulated through careful deliberation within the royal court and following consultation with the subjects of the realm, is to be strictly enforced across all provinces of the kingdom. These regulations are tailored to reflect the specific conditions and administrative functions of each locality. To ensure their authoritative implementation, they are to be officially transmitted to the provincial chamberlains, bearing the sovereign seal, thereby affirming their binding legal status throughout the realm.

Through these laws, the sovereign seeks to reinforce the orderly and harmonious functioning of the state by instituting penalties proportionate to the offenses committed. This body of legislation establishes numerous parameters and aims to anticipate even the most complex scenarios. It is characterized by a tone of severity

[43] *Ibidem*, 15.

[44] *Ibidem*, 16, n. 1.

[45] Stürner, *Die Konstitutionen* cit., 422. A complete translation of this and the following regulations concerning pasture and shepherds is available in the documents section (https://transumanza.eu/index-locorum) of the site: PRIN Project *Transhumance in the Ancient World: Historical Landscapes, Literary Passages and Lexical Paths*. For an English translation of the entire corpus of the *Constitutiones* see: J.M. Powell, *The Liber Augustalis or Constitutions of Melfi*, Syracuse-New York 1971.

that reminds subjects of supreme authority, yet it does not exhaust its rigor. More precisely, here the legislator insists on the importance of a unified, or at least an equitable system of taxation, which must always conform to the mandates of the empire and remain under its vigilant oversight.

Book III, Title 54

De furtis et latrociniis [46]

Rex Guillelmus.
Pervenit ad aures nostri culminis, quod furta plurima et latrocinia committebantur hactenus in Apulia de animalibus, que quadam vana et inani excusatione velata remanebant pariter et inulta. Nam cum apud aliquos animalia reperiebantur hanc excusationem pretendentes, videlicet quod ea invenerint oberrantia vel de manu latronum arripuerint, cum non possent latrones ostendere, fures ipsi vel furi consentientes de animalibus ipsis ab eorum dominis, quod erat iniquum, redemptionem extorquentes fraudulenter cum lucro penam et maculam evadebant. Verum cum nostrum sit amplexando iustitiam fovere pacem et que paci contraria sunt, resecare, placuit maiestati nostre ipsorum fraudulentam nequitiam constitutione nostra ex superabundanti iustitia reprimentes huiusmodi velata furta detegere et perpetua securitate delere.
Presenti itaque constitutione nostra perpetuo valitura precipimus et sancimus nulli omnino licere aliena animalia, ubicumque invenerit, cuiuscumque sint, capere vel apud se modo quolibet detinere, nisi forte ea cum latrone ceperit et statim iustitiariis nostris in illis partibus constitutis cum eodem latrone assignet. Quod si non fecerit, apud quemcumque animalia aliena inventa fuerint, quicumque sit, ipsum pro latrone et fure capi et iudicari precipimus. Satis enim constat ipsum furtum committere, qui aliena animalia invito domino usui suo detinuisse probatur, cum manifestum sit neminem posse fugitiva animalia sua perdere, si a nemine capta fuerint vela detenta. Quod si quis in laboribus, vineis et possessionibus suis dampnosa animalia cuiuslibet interceperit, non liceat ipsa apud se detinere, sed tantum capere et iustitiariis nostris assignare, ut de illato dampno, quod probare poterit, iustitiam consequatur. Quod si non fecerit et animalia huiusmodi intercepta apud se detinuerit, et ipse sicut et ceteri pena furti teneatur. Illos autem, qui animalia cum latrone ceperint et ea cum eodem latrone, sicut prescriptum est, iustitiariis nostris assignaverint, pro labore eorum et studio, quod ad ea capienda apposuerint, in decima parte ipsorum animalium ab ipsorum dominis remunerari statuimus et iubemus.

This decree [47] addresses the widespread and previously unchecked practice of animal theft in the region of Apulia. This was a phenomenon that appears to have afflicted the region as early as the Norman period and particularly affected the area

[46] *Ibidem*, 423.

[47] It is published by editors such as Stürner – on whose edition the present text is based – as a single unified legislative provision. By contrast, Huillard-Bréholles distinguishes between two sections, publishing it as parts (a) and (b).

of Apulia. The significance of this region for transhumant pastoralism is evident, as the law makes specific reference to the practices taking place there.

It reveals how, until the time of Frederik II, such crimes often went unpunished due to fabricated explanations provided by the perpetrators – who claimed to have found the animals wandering or retrieved them from brigands. These individuals were frequently either the thieves themselves or their collaborators, who then demanded ransom from the rightful owners under the pretense of recovery, thereby evading both legal consequences and public disgrace [48].

In pursuit of lasting peace and the enforcement of justice, the sovereign declares a firm intent to eradicate these covert acts of theft. Through this constitution it is explicitly forbidden for anyone to take or withhold animals belonging to others, regardless of circumstance, unless they are captured alongside brigands and immediately delivered to the imperial justiciars responsible for that territory.

Those who fail to comply and are found in possession of such animals are to be arrested and prosecuted as thieves, since retaining another's livestock for personal gain without consent constitutes theft. Furthermore, if animals are found causing damage to crop or property, the injured party may seize them but is obliged to hand them over to the appropriate judicial officials to pursue lawful restitution of the damage. Should they withhold the animals instead, they too shall be punished as thieves.

Lastly, the decree stipulates a reward: individuals who apprehend animals in the act of theft alongside a brigand and duly deliver them to the authorities shall be compensated by the owners with a tenth of the animals' value, in recognition of their effort and loyalty.

The importance of this specific legislative measure is once again underscored, serving as a renewed call for the subjects to comply with the law. Although the tone here is not as sharp as in previous laws, it still reflects a degree of severity and a clear intention to exert control and centralize authority – an approach consistent with the broader political strategy pursued both by Frederick II and his Norman predecessors.

The issue of livestock theft has long been among the most serious concerns associated with transhumant pastoralism, with roots tracing back to antiquity. It is worth noting that the law does not consider a thief solely as one who intentionally steals animals or separates them from a herd; rather, even an individual who finds stray animals and, instead of reporting them to the appropriate authorities, keeps them under some pretense is also deemed culpable.

The long-standing nature of this problem is made evident when we consider relevant legislation from the time of the Lombards. From that period, we learn that a standard herd consisted of ten sheep and five pigs. The legal distinction at the time

[48] It is worth noting here the legislation already in force since the time of the Lombards, from which one can deduce the hierarchy of animals, and a Roman-Byzantine law adapted to Italy between the tenth and the eleventh century. In the *Prochiron legum* it is stated that a flock was composed of ten sheep and five pigs. Moreover, as cattle rustler is considered someone who takes an animal from pastures or herds; whereas a thief is one who keeps for himself stray oxen or horses (*Prohiron legum*, edd. F. Brandileone-V. Puntoni, Roma 1895, 268). Cfr. Porsia, *L'allevamento* cit., 243.

identified a thief of livestock as one who steals animals from pastures or herds, while a *thief* was defined as one who retains stray oxen or horses. The gravity of livestock theft was directly proportional to the size of the animals taken. Theft from a fortified settlement was punishable by flogging, with greater severity if the stolen items were weapons. Cutting off a hand was prescribed in cases involving mares or other livestock, and armed livestock theft carried the ultimate penalty – death by wild beasts.

Book III, Title 55

The following is the second law, attributed to William I or II. It also contains explicit reference to the region of Apulia.

De animalibus in pascuis affidandis [49]

Idem rex.
Cum per partes Apulie feliciter transiremus, communis undique clamor et querimonia proposita est celsitudini nostre, videlicet quod foresterii gravissimas molestias et iniusta plurima generaliter omnibus inferebant et variis ac diversis exactionibus totam terram intollerabiliter opprimebant. Volentes igitur huiusmodi maleficia corrigere et subiectorum paci ac tranquillitati misericorditer providere ad cohercendam malitiam et iniquitatem eorum statuimus inde, sicut est inferius annotatum, videlicet ut in unaquaque contrata, tam in terris demanii nostri quam in terris comitum et baronum, ultra quam quatuor foresterii non statuantur, quibus non liceat animalia aliquorum sicut hactenus iniuste capere vel tractare.
Sed si oves vel alia animalia alicuius de una contrata in aliam ducta fuerint in transitu, si una die tantum vel una nocte et non ultra in terra alicuius pascua sumpserint, non liceat domino ipsius terre vel baiulo eius aliquid inde accipere, sed sine impedimento vel datione aliqua animalia ipsa dimittantur transire. Si vero animalia alicuius in terra alterius longe a contrata sua per dietam unam vel duas inventa fuerint, si quidem laboribus vel fructibus dampnum intulerint, iuxta extimationem proborum hominum dominus animalium domino laborum vel fructuum dampnum restituat et in nullo alio teneatur. Si quidem animalia inventa fuerint non inferentia dampnum sed pascentia et inventa fuerint cum pastore et custode eorum, si dominus terre, in qua inventa fuerint, voluerit eis pascua in terra in antea concedere, accipiat ab eis affidaturam, iuxta quod inter eos poterit conveniri, et nichil aliud. Si vero noluerit eis pascua impartiri, iuxta affidaturam, quam recipiunt alii vicini eius, qui affidaturam recipiunt, ad sacramentum illius, qui animalia custodierit, de tot diebus, quot ibi pascua ceperint, ad rationem totius anni affidaturam recipiat et nichil aliud, et ea sine impedimento abire permittat. Si vero sine pastore inventa fuerint, si quidem animalia ipsa non ultra decem dies in terra steterint, accepto sacramento a domino vel pastore, quod ipse predicta animalia in terram ipsam non duxerit nec per conscientiam suam ibi ducta fuerint, sine aliqua datione dominus de terra ipsa animalia in pace abire permittat. Si autem ultra decem dies ibi pascua sumpserint, sicut predictum est, iuxta

[49] Stürner, *Die Konstitutionen* cit., 424.

affidaturam, quam recipiunt alii vicini eius, qui affidaturam recipiunt, ad sacramentum illius, qui ani-malia ipsa custodierit, de tot diebus, quot ibi pascua sumpserint, ad rationem totius anni affidaturam recipiat et nichil aliud, et ea in pace abire permittat. Inter convicinos et convicinales statutum est, ut, si animalia vicini in terra vicini et convicinalis sui in fraudem vicini in die et nocte pascua sumpserint, vicinus, in cuius terram pascuntur, ostendat illud vicino suo, cuius animalia fuerint, una vel duabus vicibus coram viris bone opinionis, ut illud emendet. Quod si non emendaverit et deinde animalia eius in terra sua invenerit, sicut predictum est et de aliis est statutum, iuxta affidaturam, quam recipiunt alii vicini eius, qui affidaturam recipiunt, ad sacramentum illius, qui animalia custodierit, de tot diebus, quot ibi pascua ceperint, ad rationem totius anni affidaturam recipiat et nichil aliud. Huius autem nostre constitutionis quicumque temerarius obviator extiterit, post iram nostri culminis amissionem persone et publicationem bonorum omnium sustinere debebit. Si samararii vel burdonarii vel alii custodes aliquorum animalium ducentes animalia in transitu aliquo modo in terram alicuius aut nemus diverterint et dampnum in ea non fecerint, sed forte de nemore tortam aliquam vel virgam inciderint, a domino ipsius terre vel nemoris non impetantur nec in aliquo inde ei teneantur, sed sine impedimento aliquo transire dimittantur.

This decree confronts the widespread complaints directed at the abuses committed by roaming agents, guards who had long oppressed the people of Apulia through unauthorized levies and coercive exactions. In response to these grievances, the sovereign expresses a desire to restore peace and justice through measured clemency. Thus, a series of firm and precise limitations are introduced.

The decree establishes that in each territory – whether under direct royal control or governed by nobles – no more than four *foresterii* may be appointed [50]. These individuals are expressly prohibited from detaining, capturing, or using animals belonging to others, a practice that had previously been tolerated to the detriment of local inhabitants.

Furthermore, the law provides detailed regulation of animal transit and pasture rights. If livestock such as sheep briefly graze on private land during transit – no more than a day or a night – the landowners are forbidden from demanding payment. However, should the animals cause measurable damage, compensation is to be provided based on the judgment of impartial individuals. In contrast, if no harm is caused and prior permission for grazing exists, only the agreed-upon pasture fee may be requested. Even if such permission is lacking, the law mandates fair compensation based on sworn testimony, and animals must be allowed to depart without obstruction.

The decree also addresses cases where animals are found unattended. If they remain for fewer than ten days, and their owners can credibly deny responsibility, the

[50] As far as the term *foresterius* or *forestarius* is concerned, see the contribution of Alessandro Lagioia in these Proceedings, with the corresponding references.

animals must be released without payment. After ten days, however, the landowner is entitled to compensation calculated proportionally and based on oath.

In situations involving neighboring estates, protocols are established for resolving disputes when animals graze fraudulently. A formal warning is required, and if abuse continues, compensation may be claimed under oath. Importantly, the regulation strictly forbids excessive penalties and aims for equitable restitution.

Violations of these provisions are treated with utmost severity. The transgressors face not only the sovereign's wrath but also capital punishment and total confiscation of property. A final provision exempts shepherds or drovers from liability if, while passing harmlessly through forests, they accidentally break twigs or branches – affirming the law's focus on fairness and measured justice rather than punitive excess.

In this case, as well, the laws are marked by precision and attention to detail, addressing more than one eventuality and encompassing a wide range of parameters. A clear gradation of penalties is observable, corresponding to the gravity of each offense. As in the preceding instance, the tone of the legislation does not reach the limits of severity; rather, it reflects a concerted effort to regulate and ensure the smooth and orderly functioning of the kingdom.

If we were to observe a difference between the legislative texts attributed to William and those of Frederick – without engaging in a detailed textual comparison but remaining at the level of linguistic characteristics – such a difference would concern the extent and elaboration of the legal provisions. The laws of William tend to lay out meticulously various scenarios of offenses, theft, or exploitation of animals, and correspondingly enumerate a series of penalties proportionate to the infractions. The tone, naturally, remains strict, as the aim is to ensure compliance of the subjects. In contrast, Frederick's legislation exhibits a more incisive expression and a markedly stricter tone. In certain instances, one may even detect a degree of severity that borders on the exhaustive, reflecting the emperor's firm intent to exert control and discipline across his realm.

Book III, Title 56

De animalibus inventis in dampno [51]

Imperator Fridericus semper augustus.
Animalia in vineis et possessionibus cuiuslibet dampnum facientia intercepta locorum baiulis seu dominis, ut per eos illati dampni restauratio subsequatur, sufficiat assignari, constitutione regia, que ipsa provinciarum iustitiariis assignari mandabat, in hac parte remota, cum dispendium esset propter dampnum forte modicum provinciam circuire nec iustitiarii de talibus etiam, prout predecessorum nostrorum et nostris constitutionibus est expressum, intromittere se deberent.

[51] Stürner, *Die Konstitutionen* cit., 427.

This provision introduces a practical adjustment to the procedures concerning livestock that cause damage to vineyards or other landed properties. Rather than requiring that such animals be delivered to provincial justiciars – as previously mandated by royal constitution – the law now permits their handover to local bailiffs or lords. This modification acknowledges the logistical and economic burden of seeking redress for minor damage across provincial distances.

By decentralizing the enforcement mechanism, the decree seeks to streamline the process of obtaining compensation, favoring immediacy and local authority. It reflects a broader legal principle found in both the constitutions of prior rulers and reaffirmed by the current sovereign: that certain matters are better resolved at the local level, without invoking higher judicial intervention unless strictly necessary.

Book III, Title 57

De pena eorum, qui affidaturas infringunt [52]

Idem augustus.
Ut delicti fines pene crudelitas non excedat, capitalem penam et publicationem bonorum statutam in eis, qui affidaturarum occasione et pascuorum homines in animalibus suis ultra licitum et in rebus aliis gravare noscuntur, dive memorie regis Guillelmi, predecessoris nostri, constitutione sancitam competenti moderamine moderantes decernimus eos, qui occasione predicta ultra licitum aliquid ab hominibus extorquentes in animalibus vel rebus aliis homines, quorum animalia fuerint, gravare temptaverint, in quadruplum eius, quod taliter extorquere presumpserint, fisco nostro solvendum fore multandos, ita videlicet, ut dominis sic iniuste exacta restituant et solidum quadruplum curie nostre componant.

This legal provision introduces a more balanced and equitable approach to punishment in cases involving violations related to a form of compensation or penalty. It reflects a deliberate move away from the formerly severe penalties of capital punishment and total confiscation of property, as established by King William; instead, it embraces a more proportionate response.

According to this revised statute, individuals who attempt to impose undue burdens or extort property owners under the pretense of enforcing the *affidatura* [53] (grazing fee) will face a financial penalty equal to four times the value of the goods they sought to seize. This amount is to be remitted to the royal treasury. In addition, they are required to restore the full value of the unjustly taken property to its rightful owner, while also paying a quadruple indemnity to the court. This framework aims

[52] *Ibidem*, 427.

[53] On the origin of this regulation see Cassandro, *Storia delle terre comuni e degli usi civici nell'Italia meridionale*, Bari 1943, 167-168. The corresponding term in vernacular is usually 'fida' (cfr., *s.v. fidantia*, *Mittelat. Wörterb.*): cfr., *s.v.*, C. Battisti-G. Alessio, *Dizionario etimologico italiano*, III, Firenze 1965, 1633-1634; R. Rubino, *Il glossario della transumanza*, Arsia 2008, 39, 89.

not only to discourage abuse but also to ensure restitution and uphold fairness in the administration of justice.

Book III, Title 58

De viatoribus reficientibus animalia sua in via [54]

Idem augustus.
Si quando necessitate cogente contigerit aliquem cum equitaturis suis aut quibuslibet animalibus forsitan oneratis ex itinere, prout assolet, fatigatis in alterius agrum frugibus plenum velle divertere, dum forte herbas alias vel fenum per loca ipsa non invenerit, unde animalia sua valeant comfortari, omnem materiam sibi precidimus malignandi, statuentes scilicet, prout in aliquibus imperii nostri partibus observatur, ut nonnisi medium equi vel cuiuslibet alterius animalis in agrum ipsum intromittere audeat, ita quod posteriores pedes animal ipsum in via vel in loco non laborato teneat et anteriores in agro, ita tamen, ut nichil omnino de segetibus ipsis ad hospitium suum deferat, sed eo tantummodo sit contentus, quod pascendo equum assumpsit.

This statute addresses the practical dilemma faced by travelers whose animals, worn from their journey, may require nourishment while traversing cultivated lands, particularly fields sown with grain. To mitigate the risk of unjustified damage while acknowledging necessity, the law introduces a measured and symbolic solution grounded in precedent from other regions of the empire.

It stipulates that in such cases, only the front half of the animal may enter the cultivated field – its hind legs must remain on the road or on uncultivated ground. This restriction aims to ensure that the animal may graze only minimally and does not inflict harm upon the crops. The regulation embodies a balance between leniency and protection of property, permitting the traveler to relieve the animal's distress without compromising the integrity of the landowner's harvest.

6. *Conclusions*

The *Constitutiones* of Melfi, as both a legal corpus and a political project, reflect one of the most advanced efforts of legislative centralization in medieval Europe. Conceived under the authority of Frederick II, yet incorporating legislative strata from the Norman past, this body of law was not only an instrument of governance, but also an ideological declaration of imperial sovereignty. Drawing upon Roman legal principles, ecclesiastical models, and administrative pragmatism, the Constitutions sought to redefine the relationship between ruler, law, and subject within a unified legal framework.

Based on the examination of individual legislative provisions concerning pastoralism, taking into account the manuscript tradition and the challenges surrounding

[54] Stürner, *Die Konstitutionen* cit., 428.

the critical edition of the text, it becomes evident that the Constitutions were not static decrees, but part of a dynamic and evolving process. Their composition, dissemination, and reception attest to the complexity of medieval legal culture and the sophistication of Frederick's legislative vision. The evolutionary process of Norman legislation is even more evident with regard to the regulation of the pastures of the kingdom.

Taking into consideration the aforementioned laws, it becomes clear that the primary concern is the orderly functioning of society. The authorities appear to acknowledge the needs of shepherds, as well as the variety of complex challenges they face, and aim above all to strengthen the network of livestock farming – an essential pillar of the kingdom's economy. The objective, therefore, of both the Norman and Hohenstaufen rulers is to ensure the uninterrupted operation of pastoral activity, rather than to impose financial burdens on livestock breeders for the mere purpose of enriching the crown.

The legislative provisions concerning pastoralism under both Norman and Hohenstaufen rule demonstrate a coherent and targeted attempt to regulate a fundamental economic sector. These laws do not merely respond to isolated incidents of theft, territorial encroachment, or fiscal disputes, but rather constitute a well-structured legal framework that seeks to preserve social order and promote economic stability. Notably, the legislation does not exhibit arbitrary severity. The aim is not to suppress pastoral activity through taxation or intimidation, but to integrate it efficiently into the broader administrative and judicial order of the kingdom.

Ultimately, these laws reflect a vision of governance in which pastoralism is not only permitted but protected, provided that it complies with the legal norms of the realm. The legislative corpus, particularly as formulated in the Constitutions of Melfi, illustrates an imperial policy that prioritizes administrative rationality, justice, and social cohesion. This legal treatment of pasture management reveals the deep interconnection between law, economy, and governance in medieval Southern Italy, a connection that would leave a lasting imprint on the region's institutional history.

A comparative reading between the legislation attributed to William and that of Frederick II also allows us to trace a shift in rhetorical style and normative density. William's laws are meticulous and structured around specific offenses and punishments, whereas Frederick's language is often sharper, more assertive, and ideologically charged, aiming not only at regulation but at the reinforcement of imperial authority.

Finally, this legislative corpus illustrates the persistent tension between central authority and local practice, between normative ideals and material realities. In addressing theft, taxation, and land use, the Constitutions do more than resolve disputes – they construct a vision of justice that is both legal and political, both abstract and concrete. It is precisely this dual nature that ensures their enduring historical value and invites continuous scholarly engagement.

Abstract
This paper investigates the legal framework of the revival of transhumance in medieval Southern Italy through the lens of the Constitutiones *of Melfi. After a concise survey of pastoral mobility in the Middle Ages and a brief overview of key landmarks in legal regulation from Antiquity to the reign of Frederick II, attention is directed to the* Constitutiones*, with contextual references to the Norman period. The core of the study focuses on the manuscript tradition, highlighting issues of textual transmission and interpretation. The paper then presents the six provisions specifically devoted to grazing and pastoral mobility, not with the aim of offering detailed exegesis, but rather to illustrate their place within the broader legal and historical landscape.*

Key-words: *Constitutions of Melfi*, *Transhumance*, *Grazing regulations*, *Manuscript tradition.*

e-mail: anpapada@phil.uoa.gr

Invigilata Lucernis
47, 2025, 325-338

Clara ALMAGRO VIDAL
(Madrid)

*Trasformazioni dell'allevamento nella Castiglia tardomedievale. Creazione e impatto dell'*Honrado Concejo de la Mesta

1. *Introduzione* [1]

La transumanza, vale a dire lo spostamento stagionale del bestiame alla ricerca di pascoli migliori, è attestata nella Penisola iberica sin dall'antichità. Nel regno di Castiglia d'età medievale emersero opportunità e necessità che, nel secolo XIII, portarono alla creazione e all'ascesa di una nuova istituzione del regno: l'*Honrado Concejo de la Mesta* (Onorevole Consiglio della Mesta). La sua comparsa e ascesa, eccezionale rispetto ad altre istituzioni zootecniche, ebbe un impatto notevole sull'organizzazione di ampi spazi di sfruttamento distribuiti in gran parte del regno, sulle caratteristiche ambientali degli stessi e sulla creazione di una tipologia peculiare di lavoratori, associata a questa attività [2].

Il presente contributo mira a evidenziare i fattori che entrarono in gioco nello sviluppo della transumanza a lunga distanza nel regno di Castiglia, indagando la creazione dell'*Honrado Concejo de la Mesta* in uno specifico contesto regionale del secolo XIII e il modo in cui essa influì sullo sviluppo di tale attività, al fine di promuovere nuove ricerche e riflessioni su di essa.

2. *La transumanza nei regni cristiani peninsulari e l'*Honrado Concejo de la Mesta

Il termine transumanza si riferisce a vari livelli di mobilità del bestiame, con profili diversi e associati a istituzioni distinte. Negli studi sull'allevamento nella Penisola iberica medievale si distinguono diversi tipi di bestiame e mobilità, a seconda dell'obiettivo e della distanza percorsa. Sebbene non vi sia un consenso unanime

[1] Questo articolo è stato realizzato nell'ambito del progetto di ricerca PERMASEPI (PID2024-155668NA-I00) finanziato dal MICIU/ AEI / 10.13039/501100011033/ FEDER, UE. Ringrazio il dottor Davide Scotto per il suo aiuto e i suoi preziosi suggerimenti nella traduzione di questo testo in italiano.

[2] Per uno stato della questione sull'allevamento nel regno di Castiglia d'età medievale, si veda E. Rodríguez-Picavea Matilla, *La ganadería en la Castilla medieval. Una revisión historiográfica*, «Medievalismo» 8, 1998, 111-153 (https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/52571).

fra gli studiosi [3], generalmente si ritiene che il bestiame possa essere classificato in tre categorie, distinte sulla base della mobilità: in primo luogo, gli animali *estantes* (stanziali), che non si spostano pressoché mai e che, in ogni caso, non escono dal territorio del comune; in secondo luogo, quelli che si spostano su brevi distanze, chiamati *ganados riberiegos* (perché sfruttano i corsi dei fiumi per il trasferimento) o *trasterminantes* (perché si spostano in territori adiacenti, ma che ricadono sotto una diversa giurisdizione), il cui movimento non era necessariamente stagionale [4]; infine, il bestiame transumante a lunga distanza, che trascorreva l'inverno nei pascoli più caldi e saliva sulle montagne in estate. Questa tipologia può essere a sua volta suddivisa tra bestiame *travesío*, che non utilizzava i passi e le vie reali e aveva solitamente un raggio di movimento più limitato [5], e quello dell'*Honrado Concejo de la Mesta*, che circolava invece lungo le *cañadas reales* o vie del bestiame associate all'istituzione.

A differenza del bestiame *estantes* o stanziale, quello che si spostava, anche se su brevi distanze, richiedeva in particolare la creazione di reti di collaborazione e solidarietà tra gli allevatori, reti capaci di difenderne gli interessi comuni e contribuire a risolvere i conflitti che potevano sorgere tra loro. Ciò era specialmente vero nel caso del bestiame che doveva lasciare il territorio posto sotto il dominio del consiglio di appartenenza dei pastori e pascolare nei territori di altre popolazioni. Lo sviluppo di queste istituzioni fu diseguale nei diversi regni peninsulari, influenzato dal peso e dalle caratteristiche degli spostamenti in ciascuno di essi e dal sostegno delle autorità.

Sebbene entrambi fossero caratterizzati da spostamenti regolari, il bestiame da pascolo e quello transumante a lunga distanza erano associati a istituzioni con nomi diversi (*ligallos* e *casas de ganaderos* nella Corona d'Aragona, *rafalas* in Portogallo e Castiglia, *oteros* e *mestas* in Castiglia, ecc.) [6]. Alcune di esse sono state studiate in modo piuttosto approfondito, come la Mesta di Siviglia [7], quella di Jaén [8] o quella di Belalcázar e Hinojosa, a Cordova [9], in Castiglia, o ancora la Casa de ganaderos di

[3] Sulle diverse modalità di classificazione del bestiame, cfr. C. Argente del Castillo Ocaña, *La ganadería medieval andaluza. Siglos XIII-XVI (reinos de Jaén y Córdoba)*, I, Jaén 1991, 127.

[4] Cfr. M.A. Carmona Ruiz, *La ganadería en el Reino de Sevilla durante la Baja Edad Media*, Sevilla 1998, 271-272; Argente del Castillo, *La ganadería medieval* cit., 101-104.

[5] Cfr. Carmona Ruiz, *La ganadería* cit., 272-273; Argente del Castillo, *La ganadería medieval* cit., 104-106.

[6] M.-C. Gerbet, *La ganadería medieval en la península ibérica*, Barcelona 2002 (ed. or. Paris 2000), 57-59 (Castiglia); 116 (Portogallo); 234-241 (Aragona).

[7] M.A. Carmona Ruiz, *La Mesta Real y las mestas andaluzas*, in A. Domínguez Ortiz, *Historia de Andalucía IV. El nacimiento de Andalucía, ss. XIII-XV*, Barcelona 2007, 210-118; Ead., *La ganadería* cit., 355-376.

[8] J. Rodríguez Molina, *La Mesta de Jaén y sus conflictos con los agricultores (1278-1359)*, «Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas» 1, 1973, 67-82.

[9] R. Córdoba de la Llave-E. Cabrera Muñoz, *Una mesta locale nelle terre signorili: l'esempio di Belalcázar e Hinojosa*, «La España Medieval» 10, 1987, 203-220.

Saragozza [10] o la Mesta di Albarracín [11], in Aragona. Si tratta di associazioni legate al bestiame stanziale e di riviera, quello cioè che non si sposta e quello che si sposta su brevi distanze.

Al contrario, l'*Honrado Concejo de la Mesta* riuniva quei pastori, generalmente provenienti dalle montagne del sistema centrale e dalle zone adiacenti, che effettuavano col loro bestiame spostamenti di lunga distanza, di tipo stagionale, utilizzando per questa pratica determinate vie: le *cañadas reales*. Tra le associazioni medievali di allevatori, spicca per il suo ambito d'azione – nonché per l'impatto che finirà per avere sull'economia di tutto il regno castigliano – l'*Honrado Concejo de la Mesta*. Naturalmente occorre ribadire, nel sottolinearne la rilevanza, che non si tratta dell'unica istituzione medievale associata alla transumanza del bestiame, sia in Castiglia sia negli altri regni cristiani della Penisola.

Le *mestas* delle città e l'*Honrado Concejo de la Mesta* coesistettero nel tempo e, in non poche occasioni, entrarono in conflitto per gli spazi. La natura pastorale di entrambe e la coincidenza dell'uso del termine *mesta* nella denominazione di molte di queste istituzioni può generare confusione: ciò è dovuto al fatto che il significato della parola *mesta* allude, sul piano generale, a raduni di allevatori e che, per estensione, è stato applicato, a partire dall'epoca medievale, alle istituzioni create sulla base delle associazioni discese da questi incontri [12]. Sebbene si tratti di istituzioni concepite con la funzione di organizzare l'allevamento, compresi i suoi spostamenti, di difendere gli interessi di questa attività e di risolvere i conflitti che ne derivano, esse funzionavano in modo indipendente e, in non pochi casi, entravano in concorrenza con l'*Honrado Concejo de la Mesta* [13].

In questo senso, l'*Honrado Concejo de la Mesta* può essere considerato una delle molteplici associazioni di allevatori esistenti nella Penisola d'età medievale, tanto in Castiglia quanto negli altri regni cristiani. È del resto importante sottolineare che, sebbene tutti i membri dell'*Honrado Concejo de la Mesta* si dedicassero alla transumanza a lunga distanza, non tutti gli allevatori il cui bestiame praticava questo tipo di transumanza entravano a far parte di questa istituzione, né nei primi tempi né in seguito.

Rispetto agli allevatori che rimasero fuori dall'istituzione, è di particolare importanza considerare come nel secolo XIII, quando compare per la prima volta l'*Honrado Concejo de la Mesta* nella documentazione che ci è pervenuta, la transumanza

[10] Cfr. Gerbet, *La ganadería* cit., 239-241; J.A. Fernández Otal, *La Casa de Ganaderos de Zaragoza. Derecho y trashumancia a fines del siglo XV*, Zaragoza 1993.

[11] J.M. Berges Sánchez, *Para una historia de las instituciones pastoriles en Aragón: la Mesta de Albarracín a través de sus ordinaciones*, in J.L. Castán Esteban-C. Serrano Lacarra, *La trashumancia en la España mediterránea: historia, antropología, medio natural, desarrollo rural*, Teruel 2004, 263-364.

[12] Vd. *s.v.* 'mesta', *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, 23 ed. Versión online [consultato il 28/08/2025]: "(Del lat. *mixta*, part. pas. de *miscēre* 'mezclar') Agregado o reunión de los dueños de ganados mayores y menores, que cuidaban de su crianza y pasto, y vendían para el común abastecimiento". Carmona Ruiz (*La ganadería medieval* cit., 357) raccoglie le diverse teorie sull'etimologia di questa parola.

[13] Carmona Ruiz, *La Mesta Real* cit., 218.

castigliana fosse dominata dai grandi proprietari di bestiame che si erano consolidati nei due secoli precedenti: grandi istituzioni ecclesiastiche, in particolare monasteri e ordini militari [14]. A questi si aggiunsero i consigli dei villaggi reali conquistati in quegli anni, i quali, nel corso del secolo XII, raggruppavano principalmente piccoli e medi proprietari di bestiame. Le grandi mandrie delle istituzioni ecclesiastiche della valle del Duero furono le prime a effettuare spostamenti stagionali su lunghe distanze [15], grazie al possesso di estese proprietà poste a entrambe le estremità del percorso di transumanza per il pascolo del bestiame [16], nonché, ovviamente, in virtù del favore reale [17]. Inoltre, erano solitamente in grado di rivendicare e ottenere privilegi per sé e raggiungere accordi con altri poteri [18]. In questo gruppo di grandi allevatori rientrava, ad esempio, l'ordine militare di Calatrava, che sappiamo essere già un grande proprietario di bestiame dalla fine del secolo XII e che non solo entrò in conflitto con l'*Honrado Concejo de la Mesta*, ma ricevette anche privilegi esclusivi in relazione all'allevamento, come quello concesso da Alfonso X nel 1264, che lo esentava da tutti gli oneri fiscali associati al transito del bestiame, e ottenne per i propri pastori garanzie più ampie persino di quelle concesse al bestiame associato all'istituzione di cui ci occupiamo [19]. Questo privilegio risale a otto anni prima rispetto ai primi privilegi dell'*Honrado Concejo de la Mesta* che si conoscono.

3. *Le origini dell'*Honrado Concejo de la Mesta

L'origine dell'*Honrado Concejo de la Mesta* solleva tuttora numerosi interrogativi. La sua prima menzione nella documentazione è associata agli ultimi anni del regno di Alfonso X di Castiglia, più precisamente al 1272-1276. A questo monarca si può attribuire, se non la sua creazione, che sembra essere stata promossa dal basso,

[14] Cfr. Gerbet, *La ganadería* cit., 73; E. Rodríguez-Picavea Matilla, *La Mesta y la trashumancia en la Castilla medieval*, in L.V. Elias Pastor-F. Novoa Portela, *Un camino de ida y vuelta. La trashumancia en España*, Madrid-Barcelona 2003, 37.

[15] Rodríguez-Picavea Matilla, *La Mesta* cit., 37.

[16] Ad esempio, J. M. Mínguez (*El dominio del monasterio de Sahagún nel siglo X*, Salamanca 1980, 179-186) ha interpretato questa necessità come la ragione dell'espansione territoriale del Monastero di Sahagún nel secolo X; cfr. Gerbet, *La ganadería* cit., 45. Anche l'Ordine di Calatrava sembra aver seguito la stessa strategia, almeno nel XII e XIII secolo: cfr. E. Rodríguez-Picavea Matilla, *La ganadería y la orden de Calatrava en la Castilla Medieval (siglos XII-XV)*, «En la España Medieval» 33, 2010, 327 e 337-338.

[17] Gerbet, *La ganadería* cit., 44-45.

[18] Finora sono stati studiati alcuni casi, ad esempio gli ordini militari in generale (M.-C. Gerbet, *Les Ordres Militaires et l'élevage dans l'Espagne médiévale*, «En la España Medieval» 8, 1986, 413-445) o il monastero di San Pedro de Cardeña (R. Sánchez Domingo, *La concesión de un derecho singular en el territorio burgalés bajo el reinado de Alfonso VIII*, «Boletín de la Institución Fernán González» 93, 2014, 145-146).

[19] I.J. Ortega y Cotes, *Bullarium Ordinis Militiae de Calatrava*, Madrid 1761, 157-168; Rodríguez-Picavea Matilla, *La ganadería y la orden* cit., 329. Come riporta Rodríguez-Picavea, l'Ordine si preoccupò di garantire il mantenimento di questi privilegi. Esistono peraltro altri privilegi relativi alla franchigia del bestiame dell'Ordine nel corso del XIV e XV secolo. Se l'Ordine fosse stato membro dell'*Honrado Concejo de la Mesta*, non avrebbe richiesto per sé questi privilegi.

avviata dagli stessi pastori [20], almeno un impulso determinante nel consolidamento dell'istituzione, dato dopo aver rafforzato ed esteso le conquiste di suo padre, Ferdinando III, in Andalusia, giusta lo spirito riformatore che caratterizzò molte delle azioni del monarca. Lo dimostra il fatto che gli stessi documenti menzionano l'istituzione come già funzionante e che i pastori presentarono alcuni documenti al fine di ottenere una conferma formale, la quale fu infine concessa dallo stesso monarca [21]. Alla luce di questi e altri elementi, l'origine dell'istituzione è stata collocata alla metà del secolo XIII, forse ancora durante il regno di Ferdinando III [22]. Ciò sarebbe confermato da una menzione nelle *Cortes* svoltesi a Siviglia nel 1252, nel corso delle quali fu risolto un conflitto contro gli ordini militari per la riscossione degli oneri fiscali del bestiame transumante. Il fatto che questa denuncia fosse stata presentata alle *Cortes*, cioè all'istituzione rappresentativa più importante nel regno, e sostenuta dal monarca, sarebbe indice dell'esistenza di un'istituzione già connotata da una certa importanza [23].

I primi privilegi certamente concessi a questa istituzione risalgono al decennio 1270. Nel 1272, un privilegio concesso a Burgos dal cosiddetto Re Saggio risolse una serie di contese che interessavano i pastori transumanti del regno e riguardavano la fiscalità, l'integrità dei sentieri, la risoluzione dei conflitti e i diritti d'approvvigionamento dei pastori [24]. L'anno successivo Alfonso X concesse ai pastori transumanti altri quattro privilegi, tutti nella stessa data e nello stesso luogo [25]. Uno di essi è già indirizzato al *Concejo de la Mesta de los pastores de mio regno* (Consiglio della Mesta dei pastori del mio regno), mentre gli altri tre parlano semplicemente dei *pastores* [26]. Le questioni trattate nei privilegi fanno eco a quelle affrontate nella concessione dell'anno precedente. Il primo privilegio è rivolto al Consiglio della Mesta, cioè ai pastori stessi, garantisce loro sicurezza e conferisce autorità ai propri *alcaldes* o giudici nel risolvere i conflitti legati a questo tipo di attività pastorale. Lo stesso privilegio stabilisce, fra altri aspetti del suo funzionamento, l'esistenza di tre *mestas*

[20] Rodríguez-Picavea Matilla, *La Mesta* cit., 46.

[21] Nel documento (2 settembre 1273) si afferma che "mostraronnos de como las cartas que de nos tienen selladas con nuestros sellos de cera, de las mercerdes que les aviemos fecho, que se les quebrantaban los sellos et se les dannaban" (ci mostrarono come le lettere che hanno sigillato con i nostri sigilli di cera, [riguardanti] delle concessioni che abbiamo loro fatto, venivano rotte e danneggiate); vd. J. Klein, *Los privilegios de La Mesta de 1273 y 1276*, «Boletín de la Real Academia de la Historia» 61, 1914, 194.

[22] J. Biskho e C. Argente del Castillo hanno sostenuto in modo assai convincente questa ipotesi: cfr. C. Argente del Castillo, *Precedentes de la organización del Concejo de la Mesta*, in C. de Miguel Rodríguez-A. Muñoz Fernández-C. Segura Graiño, *Alfonso X el Sabio. Vida, obra y época*, I, Madrid 1989, 116; J. Biskho, *El castellano, hombre de llanura. La explotación ganadera en el área fronteriza de La Mancha y Extremadura durante la Edad Media*, in *Homenaje a Jaime Vicens Vives*, I, Barcelona 1965, 215-217.

[23] Argente del Castillo, *Precedentes* cit., 116-117.

[24] 3 ottobre 1272. Pubblicato da Argente del Castillo, *Precedentes* cit., 115-125.

[25] 2 settembre 1273. Vd. Klein, *Los privilegios* cit., 191-207.

[26] Klein, *Los privilegios* cit., 194, 197, 199. I restanti privilegi si riferiscono a "los pastores de los ganados" (pastori del bestiame), "los pastores de mis regnos" (ai pastori dei miei regni) e "los pastores de los ganados de mios reynos" (ai pastori del bestiame dei miei regni).

o riunioni annuali organizzate dagli allevatori. Questo primo privilegio è all'origine di una figura chiave: quella degli *alcaldes entregadores*, giudici che si occupavano di dirimere i conflitti che riguardavano specificamente questo tipo di bestiame, inclusi quelli relativi al bestiame smarrito. Il secondo privilegio ordinava ai consigli, agli ordini militari e alle altre autorità coinvolte di non ostacolare i pastori nel ricavare proventi per il proprio sostentamento. Il terzo proibiva alle diverse autorità sul campo di impossessarsi con la forza del bestiame o di recare danno ai pastori, nonché la creazione di *dehesas* (aree di pascolo) oltre a quelle già stabilite. Il quarto, infine, regolava i pagamenti da effettuare durante lo spostamento del bestiame in base al tipo di carico e al bestiame interessato.

A questi quattro privilegi se ne aggiunse un quinto, concesso nel 1276 "a los pastores de los ganados que van a los extremos" (ai pastori del bestiame che vanno agli estremi), affinché potessero acquistare grano nei villaggi e portarlo fuori dai confini di questi ultimi per il proprio sostentamento [27].

Sebbene gli indizi suggeriscano, come si accennava, che l'*Honrado Concejo de la Mesta* sia esistito fin da prima della concessione di questi privilegi, l'intervento di Alfonso X attesta un chiaro sostegno da parte della Corona castigliana, che implicò un salto di qualità nel modo in cui si svolgeva questa attività e stabilì un precedente che avrebbe trovato continuità da quel momento in poi. I privilegi in questione affrontavano quelli che sarebbero stati i problemi più urgenti e ricorrenti per i pastori transumanti in quei decenni e nei successivi: garantire l'accesso ai pascoli, specialmente lungo i percorsi che seguivano; regolare gli oneri fiscali che dovevano sostenere durante gli spostamenti; facilitare i mezzi di sussistenza dei pastori e istituire un sistema stabile per la risoluzione dei conflitti, sia tra pastori sia tra questi e terzi. Non a caso, si osserva una reiterazione degli stessi problemi nelle richieste avanzate dai pastori e riflesse tanto nei registri delle *Cortes* precedenti [28] quanto nel contenuto di questi dispositivi e di quelli successivi, determinati dalla necessità di risolvere conflitti connessi alle pratiche della transumanza [29].

Durante i secoli successivi, l'*Honrado Concejo de la Mesta* si organizzò attorno a quattro *cuadrillas* o raggruppamenti corrispondenti alle quattro grandi vie sotto la sua giurisdizione, le cosiddette *cañadas reales*, che incanalavano il movimento del bestiame. Tali vie armentizie prendono nome dal loro luogo di origine: Soria, Segovia, Cuenca e León [30]. Ciascuno dei raggruppamenti designava a turno il luogo in cui si tenevano le assemblee, a cui era obbligatorio partecipare e che in origine erano

[27] Klein, *Los privilegios* cit., 205-207.

[28] Argente del Castillo, *Precedentes* cit., 116.

[29] Rodríguez Picavea, *La Mesta* cit., 41-46.

[30] La *cuadrilla* Soriana riuniva i pastori delle diocesi delle regioni di Osma, Burgos, Calahorra, Sigüenza, parte di Tarazona e quella di Cuenca, in particolare l'arcivescovado; Segovia comprendeva le diocesi di Segovia e Ávila, con la valle di Lozoya, il Real de Manzanares e altre località; quella di León, infine, comprendeva le diocesi della stessa città e quella di Astorga. Vd. J. Klein, *La Mesta. Estudio de la historia económica española. 1273-1836*, Madrid 1936, 61-62.

definite nel numero di tre all'anno [31]. Contestualmente, ben presto si affermarono, quali figure fondamentali dell'istituzione, i cosiddetti *alcaldes de las cuadrillas*, giudici specifici con giurisdizione tanto sul bestiame che transumava quanto sugli spazi che essi utilizzavano, cioè i pascoli e le *cañadas reales*.

Ricostruendo questi sviluppi occorre tener conto di due caratteristiche della prima fase di vita dell'*Honrado Concejo de la Mesta*. In primo luogo, va notato che, benché l'allevamento ovino finì per divenire il più importante sul finire del medioevo, la transumanza integrata in questa istituzione includeva anche altri tipi di bestiame, come quello caprino o bovino, e in quantità significativa [32]. Non è un caso che la determinazione dei pagamenti che i pastori avrebbero dovuto versare ai giudici, secondo il privilegio del 1272, sia calcolata su un numero uguale di vacche, pecore e capre, mentre solo l'unità dei maiali è significativamente inferiore [33].

In secondo luogo, va osservato come all'inizio questa istituzione, contrariamente a quanto si potrebbe pensare stando alle sue caratteristiche d'età moderna, non abbia avuto un ruolo preponderante. Gli allevatori a cui si riferiscono i privilegi non erano i grandi proprietari terrieri dell'epoca. Questi ultimi avevano la possibilità d'ottenere garanzie e privilegi per il proprio bestiame senza bisogno di associarsi. Sebbene per questo periodo le notizie sul profilo degli allevatori membri dell'*Honrado Concejo de la Mesta* siano scarse, la natura delle richieste presentate al monarca sembra indicare che si trattasse, per lo più, di piccoli e medi proprietari di bestiame che vedevano minacciato il loro stile di vita dai cambiamenti in corso nel regno, in particolare nelle antiche zone di frontiera. Il profilo dei membri dell'*Honrado Concejo de la Mesta*, del resto, sarebbe mutato sensibilmente col passare del tempo. All'inizio del secolo XV, le oligarchie urbane, che si erano intanto rafforzate, cominciarono a predominare all'interno dell'istituzione [34]. Oltre al bestiame proveniente dalle zone originarie della montagna, furono incorporati nell'*Honrado Concejo de la Mesta* anche greggi provenienti dalle regioni conquistate successivamente, denominate *de tierras llanas* (delle terre pianeggianti) [35]. Il significativo aumento della domanda, sia interna sia esterna, contribuì a incrementare i profitti e ricoprì senza dubbio un ruolo importante nella crescita cospicua dell'interesse delle classi urbane dirigenti verso questa attività nel corso dell'ultimo secolo del medioevo.

[31] *Ibidem*, 60-61.

[32] J. Clemente Ramos*, Dehesas y pastos en la Corona de Castilla (siglos XIII-XV*), in F. Fernández Izquierdo-F.J. Moreno Díaz del Campo, *Montes, pastos y caza a la vera del Guadiana en Las Tablas de Daimiel. La Dehesa Real de Zacatena en la Edad Moderna*, Granada 2022, 42 e 54.

[33] In concreto, per ogni mille pecore, montoni, capre e caproni si doveva pagare mezzo maravedì, per ogni mille vacche tre maravedì e per ogni maiale cinque maravedì (Argente del Castillo, *Precedentes* cit., 123).

[34] P. Iradiel Murugarren, *Evolución de la industria textil castellana en los siglos XIII-XI. Factores de desarrollo, organización y costes de la producción manufacturera en Cuenca*, Salamanca, 1974, 61-67.

[35] In particolare, nella *cuadrilla* di Cuenca. Vd. M. Diago Hernando, *El comercio de las lanas finas del partido mesteño de Cuenca entre los siglos XIV y XVII*, «En la España Medieval» 47, 2024, 242.

4. *Eccezionalità castigliana?*

Sebbene la transumanza non fosse nient'affatto un fenomeno esclusivo del regno di Castiglia e fossero state create anche altre associazioni di pastori transumanti al di fuori dell'*Honrado Concejo de la Mesta*, non c'è dubbio che in nessun altro territorio esso ebbe lo sviluppo che ebbe in questo regno e che nessuna istituzione consimile ebbe lo stesso impatto di quella castigliana. Vi è dunque da chiedersi quali condizioni si siano verificate nella Castiglia del secolo XIII che non siano riscontrabili in altri ambiti e momenti, condizioni tali da aver consentito non solo lo sviluppo della transumanza, ma anche il consolidamento di un'istituzione e di privilegi perdurati sino al secolo XIX.

Nella Castiglia del secolo XIII si verificò una convergenza di fattori che agevolarono e accompagnarono la comparsa di questa istituzione. Alcuni di essi erano già presenti in precedenza o erano comuni ad altre aree, mentre altri erano peculiari di quel momento e di quel luogo preciso.

In primo luogo, la Penisola iberica comprende aree geografiche che, per lo sviluppo dell'allevamento, offrono caratteristiche climatiche complementari tra loro. Vi sono aree con stagioni umide in periodi diversi dell'anno, il che si traduce, peraltro, nel fatto che i pascoli raggiungono il loro punto ottimale in diversi momenti dell'anno, a seconda delle regioni in cui si trovano, rendendo possibile e persino auspicabile lo spostamento del bestiame dall'uno all'altro [36].

Conseguenza di questa prima peculiarità geo-climatica è il riscontro di una consolidata tradizione di allevamento con bestiame che si spostava su medie e lunghe distanze. Si tratta di una realtà che risale all'antichità [37], anche se è stata influenzata dall'emergere di al-Andalus, il dominio islamico sui regni iberici, nel panorama politico peninsulare. Nei secoli XI e XII, con l'avanzata dei confini dei regni cristiani, i grandi proprietari di questi territori furono in grado di ampliare il raggio di spostamento del loro bestiame e svolgere le proprie attività su scala più ampia, con il sostegno della Corona. Insieme a questi elementi, nei *fueros* (codici legali delle città) dei territori conquistati nell'XI e nel XII secolo il consolidamento di tale attività è comprovato anche dalla creazione di scorte armate (chiamate *esculcas* o *rafalas*) atte a proteggere il bestiame che si spostava agli *extremos* [38], cioè in aree poco definite, sia al limite dei propri confini sia verso le frontiere appena conquistate.

[36] Á. Cabo Alonso, *Medio natural y trashumancia en la España peninsular*, in F. Ruiz Martín-Á. García Sanz, *Mesta, trashumancia y lana en la España Moderna*, Barcelona 1998, 14-24.

[37] L'articolo di Raúl González Salinero, in questo stesso volume, tratta precisamente di questo argomento. Si veda anche, tra gli altri, J. Gómez-Pantoja-E. Sánchez Moreno, *Antes de la Mesta*, in L.V. Elias Pastor-F. Novoa Portela, *Un camino de ida y vuela. La trashumancia en España*, Madrid-Barcelona 2003, 23-35; e i lavori contenuti in J. Gómez-Pantoja, *Los rebaños de Gerión. Pastores y trashumancia en Iberia antigua y medieval*, Madrid 2001, 177-214.

[38] Ad esempio, nel titolo VIII dello *fuero* di Cuenca, concesso alla fine del secolo XII, si stabilisce che "los dueños de los ganados tengan esculca en el mes de diciembre, de enero, de febrero y mitad de marzo, aportando un caballero por cada dos rebaños de vacas, y por cada tres rebaños de carneros, un caballero" (i proprietari del bestiame abbiano una scorta nei mesi di dicembre, gennaio, febbraio e metà marzo, fornendo un cavaliere ogni due mandrie di vacche e un cavaliere ogni tre mandrie di montoni).

Nel periodo immediatamente precedente la comparsa dell'*Honrado Concejo de la Mesta* si registra inoltre una notevole espansione territoriale in Castiglia. Ciò determinò l'acquisizione di aree di frontiera non completamente organizzate, che comportarono una copiosa disponibilità di spazi in cui l'allevamento era oggetto di scarsa concorrenza. L'avanzata delle conquiste nei diversi regni cristiani peninsulari spostò il confine con al-Andalus verso sud, dal Tago al Guadalquivir, in appena duecento anni. Tali progressi furono seguiti da un lento processo di consolidamento e popolamento delle nuove aree conquistate [39]. A ciò si aggiunse, infine, nel caso particolare che ci interessa, l'unione dei regni di Castiglia e León sotto Ferdinando III. Quest'ultimo è forse l'elemento che più differenzia la Castiglia dagli altri regni peninsulari dell'epoca, poiché implica una maggiore estensione delle aree conquistate e quindi di potenziale accesso ai pascoli.

Del resto, esisteva una domanda interna nel regno che può essere associata, in primo luogo, alla crescita urbana rilevata a partire dal secolo XIII; tale richiesta risulta, allo stesso tempo, un fattore propulsivo – per la generazione di domanda e la creazione di una classe dirigente in grado di investire in questa attività – e un potenziale fattore avverso a questa attività: città più potenti, soprattutto nella metà meridionale della Penisola, implicano un uso più intensivo dello spazio e una maggiore concorrenza per esso. Sebbene nei secoli successivi la domanda esterna e le reti commerciali europee avessero raggiunto un peso significativo [40], non si può asserire che questo sia stato un elemento determinante fin dai primi sviluppi dell'*Honrado Concejo de la Mesta*.

Di grande importanza fu certamente l'interesse mostrato dalla Corona, che individuò in questa attività una fonte potenziale di entrate cospicue. L'interesse da parte della Corona non era certo nuovo, ma nel secolo XIII cominciò a orientarsi non solo a favore delle mandrie delle grandi istituzioni ecclesiastiche, ma pure di altri proprietari di bestiame integrati nell'*Honrado Concejo de la Mesta*. Quest'ultimo si associò fin dall'inizio alla Corona castigliana, che beneficiava della fiscalità relativa a questa attività. In questo quadro di rapporti, va detto che la monarchia sostenne le associazioni di pastori non solo in Castiglia, ma anche in Aragona [41].

Il legame tra l'*Honrado Concejo de la Mesta* e la Corona rappresentava tuttavia un'arma a doppio taglio: la capacità di questa istituzione dipendeva dalle vicissitudini

Per i mesi citati, è implicito che questi cavalieri avrebbero accompagnato il bestiame fino alle aree più lontane. Subito dopo, lo statuto regola la protezione del bestiame durante i mesi estivi, durante i quali il compito sarebbe stato ripartito tra la città e i rispettivi villaggi. Vd. R. de Ureña y Smenjaud, *Fuero de Cuenca. Formas primitiva y sistemática, testo latino, testo castigliano e adattamento del Fuero de Iznatoraf*, Madrid 1935, 763.

[39] A questo proposito, sono ancora in gran parte valide le scoperte di J. González González, *Repoblación de Castilla la Nueva*, Madrid 1975.

[40] Klein, *La Mesta* cit., 47-48.

[41] Nello stesso periodo in cui Alfonso X concesse privilegi all'*Honrado Concejo de la Mesta*, il re Jaime I fece lo stesso con la *Casa de Ganaderos* di Saragozza. Vd. J.A. Fernández Otal, *Organización pastoril y economía urbana: la Casa de Ganaderos de Zaragoza en la Edad Media (Siglos XIII-XIV*), in *VI Congreso de la Asociación de Historiadores Económicos* (Gerona, 15-17 settembre 1997), Atti pubblicati *online*: https://www.aehe.es/news/vi-congreso-aehe-1997/ (consultato il 5/9/2025), 1-20: 6-7.

politiche del regno e ciò comportò che il suo percorso fosse in questi secoli piuttosto irregolare. Essendo associata alla figura del monarca, essa fu direttamente colpita, nei periodi di guerra civile, dall'indebolimento del potere monarchico e dalla diminuzione dei benefici concessi dalla Corona all'*Honrado Concejo*. È possibile che proprio il favore di Alfonso X abbia giocato un ruolo determinante nella scelta, da parte del suo successore Sancho IV, di non confermare i privilegi all'Onorevole Consiglio della Mesta [42] fino alla fine del suo regno, nel 1295, e che la debolezza dei monarchi successivi, fino ad Alfonso XI, abbia indebolito la capacità di azione dell'istituzione [43]. Alfonso XI creò di fatto la *cabaña real*, mettendo sotto la sua protezione gli allevamenti transumanti [44]. L'ascesa al trono di Castiglia della dinastia Trastámara implicò la conferma e la sistematizzazione dei loro privilegi nella raccolta di leggi della Mesa del 1379; eppure, le ripetute affermazioni intorno alla necessità di salvaguardare i privilegi degli allevatori transumanti attestano un quadro in cui, di fatto, tali privilegi non venivano rispettati e la figura dell'*alcalde entregador* non adempiva correttamente alle sue funzioni [45].

Per quanto riguarda l'importanza del sostegno all'istituzione da parte del potere, è stato sottolineato il ruolo che potrebbe aver avuto Caterina di Lancaster, moglie di Enrico III di Castiglia, nell'apertura dei mercati europei alla lana castigliana nell'ultimo quarto del secolo XIV [46].

Le caratteristiche sopra descritte non sono in ogni caso esclusive della Castiglia del secolo XIII; ma certo non si verificarono con la stessa intensità negli altri regni. Ad esempio, l'estensione raggiunta dai regni del Portogallo e dai territori peninsulari della Corona d'Aragona era significativamente più limitata rispetto a quella castigliana. Allo stesso modo, la complementarità climatica tra le diverse regioni e la distanza che le separava favorì lo sviluppo della transumanza castigliana su lunga distanza, nonostante ciò avvenisse senza il sostegno diretto dell'*Honrado Concejo de la Mesta*. Al contrario, in altri regni della Penisola istituzioni analoghe – come la *Casa de Ganaderos* di Saragozza, fondata nel 1218 – non raggiunsero mai un livello di sviluppo paragonabile, pur beneficiando anch'esse del favore reale al momento della loro istituzione.

[42] Per la successione di conferme dei documenti pubblicati, vd. J. Klein, *Los privilegios* cit., 191-207.

[43] Rodríguez-Picavea Matilla, *La Mesta* cit., 41.

[44] *Ibidem*, 41.

[45] *Ibidem*, 42-44.

[46] A. Echevarría Arsuaga, *Catalina de Lancaster*, Madrid 2002, 53-54. Alla regina erano stati concessi i redditi di una serie di città castigliane in sede di contratto matrimoniale, comprese le popolazioni che facevano parte dell'*Honrado Concejo de la Mesta* e che avevano una chiara vocazione pastorale, di cui la stessa regina avrebbe tutelato gli interessi. A questa monarca viene persino attribuito un ruolo nell'incremento della pecora merina, che offre lana di qualità superiore, nelle rotte transumanti. I canali di esportazione più rilevanti, tuttavia, non erano quelli diretti verso l'Inghilterra; si registrano prima e al contempo rotte importanti verso l'Italia e i Paesi Bassi: vd. H. Casado Alonso, *Las colonias de mercaderes castellanos en Europa (siglos XV y XVI)*, in H. Casado Alonso, *Castilla y Europa. Comercio y mercaderes en los siglos XIV, XV y XVI*, Burgos 1995, 21-25.

Con i Re Cattolici si diede una riforma che sarebbe stata fondamentale per l'istituzione, la quale, tra le altre disposizioni, introdusse il *derecho de posesión* (diritto di possesso) dei pascoli, vietando la creazione illegale di aree di pastura e imposizioni fiscali abusive [47]. Da questo momento in poi si assistette a un aumento significativo della rilevanza dell'*Honrado Concejo*. Tali misure rafforzarono un'istituzione già in ascesa, che avrebbe difeso gelosamente i propri privilegi fino alla sua abolizione nel secolo XIX. A questo punto, le circostanze in cui si sviluppava la transumanza erano profondamente mutate rispetto alle origini: il confine era definitivamente scomparso, il regno era più densamente popolato e le oligarchie urbane, nonché le città, più in generale, avevano assunto un ruolo mai ricoperto prima. Inoltre, la domanda di prodotti come lana e tessuti era in crescita fin dall'inizio del secolo XV, favorita dall'introduzione e dall'ascesa della pecora merina, che si stima siano avvenute nel secolo XIV [48].

5. *L'impatto dell'*Honrado Concejo de la Mesta

Come l'istituzione stessa, anche i contesti spaziali associati alla transumanza a lungo raggio nel regno di Castiglia cambiarono in modo significativo dalla creazione dell'*Honrado Concejo de la Mesta* fino alla fine del medioevo. L'istituzione di cui ci occupiamo ebbe un ruolo significativo in tale processo. In questo quadro, le condizioni in cui si sviluppò la pastorizia transumante si modificarono sensibilmente tra il XIII e il XV secolo: la crescita della transumanza a lunga distanza e dell'istituzione che l'amministrava deve essere compresa anche all'interno dei delicati equilibri geopolitici che si determinarono nella Penisola iberica medievale.

Come si è accennato, la transumanza castigliana si sviluppò parallelamente all'espansione territoriale del regno, a spese dei domini andalusi, consentendo di ampliare il raggio degli spostamenti e fornendo ampi spazi utilizzabili per questa attività. L'allevamento transumante crebbe all'ombra dell'avanzata territoriale dei regni cristiani. È significativo che l'allevamento sia stato descritto come un'attività pionieristica e colonizzatrice di spazi [49], nonché come un investimento proficuo nelle zone di confine [50], poiché gli animali possono essere spostati e sono quindi relativamente meno vulnerabili agli attacchi esterni, tipici della precarietà delle zone di frontiera. La transumanza era facilitata dall'esistenza di aree conquistate, la cui proprietà e i cui diritti di sfruttamento erano scarsamente definiti e, precisamente per questo

[47] P. García Martín, *Luces y sombras de la Mesta moderna*, in L.V. Elias Pastor-F. Novoa Portela, *Un camino de ida y vuelta. La trashumancia en España*, Madrid-Barcelona 2003, 55-58. Rodríguez-Picavea Matilla, *La Mesta* cit., 42-44.

[48] Al riguardo una breve sintesi della questione si trova in J.G. Peribáñez Otero, *Un viaje de ida y vuelta. La Mesta en la Ribera del Duero*, «Biblioteca: estudio e investigación» 34, 2019, 221-238: 223.

[49] Gerbet, *La ganadería* cit., 53-54.

[50] Come è stato mostrato per l'Andalusia da M.A. Carmona Ruiz, *Ganadería y frontera: los aprovechamientos pastoriles en la frontera entre los reinos de Sevilla y Granada. Siglos XIII al XV*, «En la España Medieval» 32, 2009, 249-272.

motivo, pericolosi. Questi spazi sono generalmente chiamati *extremos* (estremità)[51]. Con la scomparsa di tali aree, in cui la concorrenza per la gestione degli spazi era scarsa, l'istituzione dovette far valere i diritti che aveva acquisito in precedenza di fronte alla minaccia dei nuovi interessi e bisogni che stavano emergendo.

L'impatto spaziale significativo avuto da questa istituzione non si limitò a un solo luogo o area, ma coinvolse piccoli appezzamenti – i pascoli e le vie di transumanza sotto la sua giurisdizione – distribuiti in gran parte del regno castigliano. Questo processo allontanò dalla transumanza *mesteña* gli altri attori coinvolti nell'organizzazione dei territori.

Inoltre, questa particolare attività generò una tipologia professionale e sociale altrettanto particolare, il pastore transumante, che rimaneva sradicato dalla sua comunità d'origine per gran parte dell'anno e, presumibilmente, creava legami di solidarietà con coloro che si trovavano nella sua stessa condizione, uniti dal fatto d'essere lontani dalle loro case.

L'ampiezza degli spazi disponibili facilitò la crescita di questa attività, ampliandone la portata con l'avanzare della frontiera, ma con alcune limitazioni rilevanti. In particolare, le aree ideali per l'allevamento ovino, tipologia che finì per dominare nell'*Honrado Concejo*, sono connesse a spazi particolari: i pascoli. Questi ultimi non sono paesaggi naturali, ma spazi profondamente antropizzati che non possono mantenere le proprie caratteristiche senza il contributo dell'azione umana[52]. L'allevamento in queste aree di frontiera sarebbe stato pionieristico anche nel senso che avrebbe creato nuovi spazi a partire da aree di bosco chiuso. Si tratta di un processo da intendersi come sforzo continuo e graduale, che coinvolge animali, fuoco, disboscamento e agricoltura, nonché come investimento a medio e lungo termine. La domesticazione di nuovi spazi è avvenuta in parallelo al consolidamento del dominio cristiano e dei nuovi centri di popolamento, accompagnata dunque dalla concorrenza di tali fattori. Gli *extremos* scomparvero con la crescita delle popolazioni e col *proceso de señorialización*, nonché con l'ascesa degli allevamenti locali. Non si può dimenticare che l'allevamento non si limitò alla scelta della transumanza: anche l'allevamento stanziale e quello lungo i corsi d'acqua crebbero grazie all'aumento della domanda e furono favoriti dai poteri locali e dalla stessa monarchia.

Il valore dei pascoli che si erano frattanto formati divenne ancor più importante con l'ascesa della pecora merina destinata alla produzione e vendita della lana, poiché la qualità di quest'ultima poteva essere influenzata dalla presenza di boscaglia nei pascoli invernali nelle zone di confine.

Inoltre, a differenza dei grandi signori del bestiame attivi nel XII e nel XIII secolo, gli allevatori transumanti non erano proprietari dei terreni su cui pascolavano i

[51] Il secondo dizionario lessicografico, creato da Antonio de Lebrija nel 1493, definisce "extremaduras" come "invernadero de ovejas", cioè luogo dove le pecore trascorrono l'inverno. Vd. J.J. Estepa García, *La Mesta y Extremadura. Visión de un pasado mesteño*, «Revista de estudios extremeños» 77, 2021, 1305-1320: 1313.

[52] F. Lavado Contador *et al.*, *La dehesa, estado actual de la cuestión*, «Clío: History and History Teaching» 17, 2000, http://clio.rediris.es/geografia/dehesa.htm [consultato il 4/09/2025].

propri animali. A tal proposito, si osserva un cambiamento significativo negli ordini religiosi e militari che guidarono la prima espansione dell'allevamento nel regno. A partire dal secolo XIV, essi dedicarono gran parte dei loro terreni non tanto al mantenimento del proprio bestiame, quanto piuttosto all'affitto dei pascoli. Nel Campo de Calatrava, ad esempio, questo fattore influì in modo decisivo sull'organizzazione dello spazio [53]. Fra XII e XIII secolo, in questi territori permanevano ampie fasce di periferia che furono successivamente sfruttate per l'allevamento transumante [54]. Il consolidamento dei diritti d'uso e delle relative condizioni di gestione di questi spazi nonché il loro sfruttamento materiale furono aspirazioni costanti da parte dell'*Honrado Concejo de la Mesta* nei secoli medievali: esse culminarono nel privilegio del *derecho de posesión* (diritto di possesso) concesso dai Re Cattolici ai pastori dell'istituzione. Tale concessione avrebbe permesso di fissare e tutelare in modo permanente i diritti degli allevatori rispetto agli interessi di altri settori produttivi, comprese le istanze delle popolazioni locali.

Lo sforzo di garantire la salvaguardia dei propri spazi era particolarmente evidente anche nell'altro ambito spaziale più importante associato alla Mesta: le vie di transito del bestiame, come le *cañadas* (vie principali) e i *cordeles* (vie secondarie). La transumanza comportava la manutenzione di vie di comunicazione che consentissero il passaggio dai pascoli invernali a quelli estivi. I passaggi del bestiame furono sempre motivo d'attrito tra l'*Honrado Concejo de la Mesta* e le autorità locali. Le vie utilizzate dai pastori associati all'istituzione corrispondevano in gran parte ai percorsi delle vie precedenti, comprese quelle romane, ed erano generalmente ben conosciute. Tuttavia, anche se può sembrare che le vie di transumanza fossero perfettamente definite fin dai primi tempi, la verità è che per gran parte del medioevo non fu così. Per non pochi tratti le vie di transumanza si presentavano piuttosto come tracciati solo vagamente definiti, che collegavano origine e destinazione attraverso molteplici varianti; erano talora più definiti se, in prossimità di centri abitati, vi si erano verificati conflitti [55]. I pastori traevano in una certa misura vantaggio da questa stessa indefinitezza, poiché il bestiame doveva nutrirsi durante il tragitto; ma con l'aumento della 'concorrenza' nello sfruttamento degli spazi uno dei compiti più importanti affrontati dagli *alcaldes entregadores* divenne quello di definire tali vie di

[53] C. Almagro Vidal, *Paisajes medievales en el Campo de Calatrava*, Madrid 2016, 196-197.

[54] J. López Salazar Pérez, *Mesta, pastos y conflictos en el Campo de Calatrava (Siglo XVI)*, Madrid 1987, 10-20. Questa riorganizzazione non è esclusiva di questi territori, come dimostra la creazione di pascoli in altre aree. Si veda pure, per altri ordini militari, B. Arias Sánchez, *Pastos y rebaños en los dominios de las órdenes militares en La Mancha, siglos XIII al XV*, Tesi dottorale inedita, Universidad de Castilla La Mancha, 2016. La tesi è disponibile *online*: https://ruidera.uclm.es/items/967c5a00-3007-4f8b-bf2d-50e63d9ea37f.

[55] Cfr. L.V. Díaz Martín, *La Mesta y el Monasterio de Guadalupe: un problema jurisdiccional a mediados del siglo XIV*, «Anuario De Historia Del Derecho Español» 48, 1978, 516, https://revistas.mjusticia.gob.es/index.php/AHDE/article/view/4424 [consultato il 4/09/2025], 516; M.-C. Gebert, *Une voie de transhumance méconnue. La* cañada *Soria-Portugal à l'epoque es Rois Catholiques*, in Gómez-Pantoja, *Los rebaños de Gerión* cit., 28; M. Asenjo González, *Los espacios ganaderos. Desarrollo e impacto de la ganadería trashumante en la Extremadura castellano-oriental a fines de la Edad Media*, in Gómez-Pantoja, *Los rebaños de Gerión* cit., 96.

comunicazione di fronte all'espansione di altre attività. In questo modo, si consolidò una rete di comunicazioni sotto la giurisdizione dell'*Honrado Concejo de la Mesta* che, in una certa misura, risulta ancora oggi in vigore.

6. *Conclusioni*

Come si è cercato di dimostrare in queste pagine, l'*Honrado Concejo de la Mesta* si configura come un'istituzione a dir poco eccezionale nel panorama iberico medievale. Sostenuta da una consolidata tradizione che si ricollega alle più antiche pratiche del regno e si allarga oltre i confini del territorio castigliano, e pur senza essere divenuta in alcun momento l'unica forma di transumanza presente in Castiglia, il suo sviluppo e il suo impatto hanno lasciato un segno preciso fino ai giorni nostri.

Non si può dimenticare, tuttavia, che le dimensioni dell'attività che conduceva e le sue ramificazioni non furono definite fin dalla sua origine. I primi tempi di vita dell'istituzione non sembrano restituire il quadro di una situazione di preponderanza, ma attestano piuttosto una certa insicurezza, che costringeva a richiedere ripetutamente garanzie. Ciò vale anche per la percezione, da parte del potere, di un potenziale economico, la quale non sarebbe maturata prima di un secolo dopo la comparsa dell'*Honrado Concejo*. La transumanza si è evoluta col passare del tempo e di pari passo con le trasformazioni avvenute nel regno, ma la sua debolezza iniziale e i pericoli percepiti da coloro che la praticavano hanno comportato un rafforzamento dei diritti; questi ultimi ne hanno permesso il successivo decollo e il perpetuarsi delle tutele, anche quando le condizioni che avevano generato tali forme di protezione giuridica erano ormai scomparse [56]. È forse questa eccezionale combinazione di fattori che permette di comprendere il perdurante successo dell'*Honrado Concejo de la Mesta*.

Abstract

This article aims to highlight the factors that shaped the emergence of long-distance transhumance in the Kingdom of Castile, the creation of the Honrado Concejo de la Mesta *in this 13th-century context, and how it influenced the development of this pastoral practice.*

Key-words: *Medieval farming*, *cattle raising, transhumance*, *Castile*.

e-mail: calmagro@geo.uned.es

[56] Un valido esempio è il diritto perpetuatosi del bestiame transumante castigliano di andare oltre i confini del regno, verso il Portogallo, e l'inclusione delle greggi da territori esterni, come Albarracín.

Invigilata Lucernis
47, 2025, 339-354

Rodrigo FURTADO
(Università di Lisbona)

Texts in Transit: Iberian Early Medieval Historiography and the Dynamics of Translatio memoriae

The movement of codices across early medieval Iberia was neither random nor merely practical. It followed precise paths – political, spiritual, and cultural – whose articulation reveals the deep imbrication of manuscript transmission with broader processes of memory formation, institutional authority, and devotional mobility. The itinerary of manuscripts was rarely linear, but it was also seldom accidental.

In a seminal article published in 1969, Manuel C. Díaz y Díaz offered what remains the most rigorous account of the internal circulation of Latin manuscripts in early medieval Iberia [1]. His survey documented the south – north movement of codices from Mozarabic centres to the Asturian and Leonese kingdoms, tracing the reconfiguration of Iberian scriptoria between the eighth and eleventh centuries. While subsequent studies (often by Díaz himself) have refined and expanded his observations, the methodological clarity and evidentiary weight of Díaz's reconstruction remain unmatched [2].

Díaz demonstrated that the textual culture of early medieval Iberia was profoundly shaped by displacement. Following the fall of the Visigothic kingdom and the Islamic conquest, it fell to the Christian communities of al – Andalus – the so – called "Mozarabs" – to preserve and transmit the late antique Iberian and Visigothic textual legacy. The preservation of this heritage was anything but static. Manuscripts travelled between Córdoba, Toledo, and the north, carried by clerics, monks, and itinerant scholars who moved within informal but resilient networks of exchange.

[1] M.C. Díaz y Díaz, *La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIIIe au XIe siècle*, «Cahiers de civilization médiévale» 47, 1969, 219-241; 48, 1969, 383-392.

[2] See M.C. Díaz y Díaz, *La transmisión textual del Biclarense*, in *De Isidoro al siglo XI. Estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona 1976, 119-140; M.C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño 1979; M.C. Díaz y Díaz, *Códices visigóticos en la Monarquía leonesa*, León 1983; Id., *Coloquio sobre circulación de códices y escritos entre Europa y la Península en los siglos VIII-XIII (Actas)*, Santiago de Compostela 1988; Id., *Manuscritos visigóticos del sur de la Península: ensayo de distribución regional*, Seville 1995; Id., *Asturias en el siglo VIII. La cultura literaria*, Oviedo 2001.

From the mid – ninth century onward, the forced or voluntary migration of Mozarabic Christians – as well as the borrowing or purchase of southern manuscripts – led to the substantial relocation of texts to the Christian kingdoms of the north. Other transfers occurred in response to deliberate policies of ecclesiastical and political consolidation enacted by Asturian and Leonese rulers. These rulers sought to revitalise their dominions not only by military or diplomatic means but also by importing scribal expertise and textual authority from the south.

This integration of Mozarabic manuscripts implied an act of appropriation. Díaz argued that Oviedo and León became sites where Mozarabic textuality was recontextualised and redirected towards the legitimisation of northern rule. In La Rioja – especially from the second half of the tenth century – monasteries such as San Millán de la Cogolla or Albelda also served as hubs of reception and reconfiguration. These centres absorbed texts from al-Andalus and Asturias and adapted them to new political and ecclesiastical agendas. Díaz underscored the cultural hybridity of many Riojan codices: Visigothic historical works interpolated with Asturian materials; Mozarabic texts reframed in the service of Leonese and Pamplonese dynastic interests. The region's location – at once a frontier and a corridor – made it a *carrefour culturel*, shaped by the movement of people and books alike.

This internal Iberian movement must be joined by a further dimension: the integration of Iberian ecclesiastical centres into broader European networks. While the most visible signs of this process date to the eleventh century, Díaz cautioned against assuming a clean chronological break. There is evidence that Iberian texts were already known outside the Peninsula as early as the seventh century. Isidore's *Etymologiae* and *Chronicon* are among the most obvious examples, with dozens of copies attested in Carolingian libraries. Isidore's *Historiae* were also copied in Verona around 820[3].

As pilgrimage to Santiago de Compostela developed in the later eleventh century, the dominant direction of manuscript movement shifted: increasingly, codices entered Iberia from the north. Monasteries such as Cluny, Cîteaux, and Saint – Ruf cultivated close ties with Galician and Leonese foundations, introducing new textual forms – Carolingian liturgies, Roman calendars, Frankish chronicles – that transformed local textual cultures.

The broader implication of Díaz's work is that the early medieval Iberian manuscript is never simply a local artefact. It is an object of movement shaped by the hands that carried it, the institutions that preserved it, and the crises that displaced it. Sometimes that movement is faintly legible. At other times, it is explicit: a codex travelling from Córdoba to León, from Toledo to Oviedo, from Santiago to Rome or France.

[3] R. Furtado, *Isidore of Seville's* Historiae *(*CPL *1204) in the Carolingian world*, in C. Cardelle de Hartmann-P.F. Alberto, *Autori, testi e manoscritti fra la Penisola Iberica e l'Italia: da Gregorio Magno a Gregorio VII. In ricordo di Manuel Cecilio Díaz y Díaz (1924-2008)*, Florence 2025 (forthcoming).

In what follows, I focus on Iberian historiographical texts to expand on Díaz's conclusions, examining how their circulation intersected with religious practices, above all, the movement of relics and the dynamics of pilgrimage. While the compilation and transmission of these texts were often shaped by political agendas, religious motives may have offered complementary frameworks that influenced their geographical diffusion, reception, and reformulation.

The evidence, however, is not always straightforward. It is clear that the vast majority – perhaps all – of the surviving Iberian historiographical manuscripts were copied in ecclesiastical environments. But, of course, this fact alone cannot serve as conclusive proof of religious motivation. The monastic setting of production, or the circulation of manuscripts between monastic centres, does not necessarily imply that their copying or transmission responded to devotional needs. In the case of historiographical manuscripts, the rationale for preservation and dissemination is often opaque and difficult to ascertain.

In this study, I focus on three case studies that allow for a more precise interrogation of these dynamics. The first concerns the migration of historical texts from the south to the north during the reign of Alfonso III and their possible connection to the transfer of relics. After referring to the context of *translatio textuum* and *translatio reliquiarum* to Asturias in the second half of the ninth century, and examining a particularly revealing case of historiographical compilation in early medieval Iberia, I turn to the transmission of a Mozarabic library to the Asturian kingdom in the late ninth century and its potential association with the relics of the martyr Eulogius of Córdoba. The second case involves the twelfth-century movement of Pelagius of Oviedo's *Liber chronicorum*, in its older form referred to as "Compilation A". The third – and arguably most revealing – examines the migration of another Iberian copy of the *Liber chronicorum* to southern Flanders in the second half of the twelfth century, in the broader context of the Compostelan pilgrimage.

My hypothesis is that the *translatio reliquiarum* and the *translatio textuum* constituted a dual movement. Even when not physically conjoined, books and bodies travelled along the same routes, under the same ideological imperatives, and to the same political ends.

1. The reign of Alfonso III of Asturias (866-910) marks a decisive phase in the articulation of a historical memory that sought to link the Asturian monarchy to the Visigothic past and, through it, to the Roman order [4]. Historiographical production

[4] See, among the most recent bibliography, T. Deswarte, *De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-León (VIIIe-XIe siècles)*, Turnhout 2003; J. Escalona, *Family memories: Inventing Alfonso I of Asturias*, in I. Alfonso-H. Kennedy-J. Escalona, *Building legitimacy: Political discourses and forms of legitimacy in medieval societies*, Leiden 2004, 223-262; A. Solano Fernández-Sordo, *La ideología del Reino de Asturias a través de sus crónicas*, «Boletín de Letras del Real Instituto de Estudios Asturianos» 63, 2009, 109-158; A. Isla Frez, *Identidades y goticismo en época de Alfonso III: las propuestas de la* Albeldense, «Territorio, sociedad y poder» 6, 2011, 11-21; I. Pérez Marinas, Regnum Gothorum *y* regnum Hispaniae *en las crónicas hispano-cristianas de los siglos VIII y IX: ¿Continuación, fin o traslado en el relato de la conquista árabe?*, «Estudios Medievales Hispánicos»

played a central role in shaping this dynastic narrative, providing a framework of legitimacy grounded in the authority of the past. Manuscripts thus became crucial instruments, not only for preserving inherited traditions but also for reframing them in line with Asturian political imperatives.

A particularly revealing example of this textual strategy is the now-lost Codex Soriensis. Although not directly related to pilgrimage or relic translation, the Soriensis is one of the most important northern manuscripts to document the migration of late antique and Visigothic historiography from south to north and its subsequent ideological reconfiguration within the ideological matrix of the Asturian monarchy [5]. Copied in Visigothic script, probably in the tenth century and likely in La Rioja, the codex combined a layered historiographical structure: a Eusebian chronicle tradition (the *Chronicon* of Eusebius of Caesarea translated by Jerome, and the *Chronica* by Prosper of Aquitaine, Victor of Tunnuna, and John of Biclar) and a Mozarabic update, the so-called *Chronica Byzantia-Arabica* (Díaz 386)), perhaps already alongside ethnographic and universal material. This was not a passive compilation but a curated set of Roman, Visigothic, and Mozarabic pasts, configured to project a vision of dynastic and religious continuity [6].

The collection travelled north to Oviedo, where it was reorganised and expanded. The *Chronica Adefonsi III*, in the *ad Sebastianum* version (Díaz 520), with its strongly Asturian ideological focus, was added at the very beginning of the collection, immediately after the genealogies of Christ. In doing so, it framed the Asturian dynasty as the legitimate heir of both the Biblical and the Visigothic and Roman pasts. The aim was clearly to reframe earlier Visigothic and Mozarabic historiography into a narrative that confirmed Alfonso III's legitimacy and projected a vision of Asturian supremacy over a fragmented Iberia [7].

In this light, while the Soriensis does not show evidence of being linked to relics or devotional practice, it offers a valuable first example of a case of *translatio textuum*, embedded in a broader ideological programme of legitimisation. It serves here, at the beginning of this article, as a testimony to the ideological appropriation of southern historiographical culture in the service of northern political ideology. It confirms that manuscripts moved not merely as individual artefacts, but as collections, portable archives of memory, ideology, and identity. As such, the Soriensis exemplifies very clearly the dynamics of textual *translatio*: the dislocation and recontextualisation of earlier textual traditions in new political environments.

2, 2013, 175-200; A.M. Ordóñez Cuevas, *La legitimidad de los reyes asturianos en las crónicas de Alfonso III*, «Estudios Medievales Hispánicos» 5, 2016, 7-43; G. Martin, *Un tópico historiográfico: la "pérdida y restauración de España" en la historiografía de los siglos VIII y IX*, in Id., *El hilo infinito. Sobre historiografía hispana de la alta Edad Media (siglos IX-XII)*, Paris 2024.

[5] F. Bautista, *Juan Páez de Castro, Juan Buatista Pérez, Jerónimo Zurita y dos misceláneas historiográficas de la España altomedieval*, «Scriptorium» 70, 2016, 3-68. See also R. Furtado, *Reassessing Spanish chronicle writing before 900: The tradition of compilation in Oviedo at the end of the ninth century*, «The Medieval Chronicle» 11, 2017, 171-194.

[6] Furtado, *Reassessing Spanish chronicle writing* cit., 176-183.

[7] *Ibidem*, 180-183.

Even if no direct connection can be established, the northern reconfiguration of the *Soriensis* collection coincided with the emergence in Oviedo of a parallel phenomenon: the relocation of relics from the south to provision the churches of the north. The northern regions of the Iberian Peninsula had never played a particularly significant role in martyrological history. During the Roman and Visigothic periods, they remained peripheral, lacking the urban and religious infrastructures that characterised Southern Iberia. As northern Christian rulers advanced southwards, especially after the ninth century, they confronted a clear deficit: they lacked both a historiographical lineage (hence the construction of Visigothic descent) and a religious one (they possessed no saints and few relics) [8].

In this context, Eulogius of Córdoba (d. 859) is said to have sent the relics of St Zoilus and St Acisclus to the bishop of Pamplona, Wiliesindus. During a journey to the Pyrenean region, Eulogius had reportedly come into contact with Wiliesindus, who requested precisely what he lacked: martyrs' relics, so that "by this gift I might enlighten the people of Pamplona" [9]. The transport of the relics was entrusted to Galindo Íñiguez, son of the king of Pamplona, Íñigo Arista (ca. 770-851), confirming and reinforcing not only the religious but also the political dimension of this *translatio reliquiarum* [10]. More recently, Álvaro Solano Fernández-Sordo has suggested that the relics of St Eulalia of Mérida may already have reached Oviedo during the reign of Alfonso II, at the moment when the cult of the martyr is first attested in Asturias [11]. Tradition likewise attributes to Alfonso III the intention to bring the relics of St Ildefonso to Oviedo, although they ultimately remained in Zamora [12]. Two centuries later, in 1062, the relics of St Isidore and of St Vincent of Ávila were brought to León [13].

[8] P. Dourthe, *Typologie de l'autel, emplacement et fonction des reliques dans la péninsule ibérique et le sud de la Gaule du Ve au XIe siècle*, «Bulletin monumental» 153/1, 1995, 7-22; P. Henriet, *Un exemple de religiosité politique: saint Isidore et les rois de León (XIe-XIIe siècles)*, in M. Derwich-M. Dmitriev, *Fonctions sociales et politiques du culte des saints*, Wrocław 1999, 163-175; J.C. Lara Olmo, *El relato del traslado de los santos mártires Jorge, Aurelio y Natalia: un valioso escrito hagiográfico y documental-histórico de mediados del siglo IX*, «Hispania Sacra» 51, 1999, 55-89; J. Tolan, *Reliques et païens: la naturalisation des martyrs de Cordoue à Saint-Germain (IXe siècle)*, in P. Sénac, *Aquitaine-Espagne (VIIIe-XIIe siècles)*, Poitiers 2001, 39-55; A. Guiance, *Eulogio de Córdoba y las reliquias de los mártires*, «Revista Historia Autónoma» 11, 2017, 279-297; A. Guiance, Pignora Sanctorum*: reliquias y devoción em Hispania tras la conquista musulmana*, in A.M. Beresford-L.K. Twomey, *Christ, Mary, and the saints: Reading religious subjects in medieval and renaissance Spain*, Leiden-Boston 2018, 185-212; A. Guiance, *Traslados de reliquias y espacios fronterizos en la España medieval*, «Intus-Legere Historia» 12/2, 2018, 32-57; H. Klaus, *Euloge de Cordoue († 859) et les confrontations religieuses et culturelles dans l'Émirat; sa lettre à Wilisinde de Pampelune*, «Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France» 2015, 2018, 162-180.

[9] Eulog. *ep.* 3,5 (ed. Gil 2018): *ita de nostra caritate confisus rogas ut Cordubam repetens ipse reliquias tibi sancti martyris Zoyli digerem et hoc munere Pampilonenses populos illustrarem*.

[10] Eulog. *ep.* 3,9 (ed. Gil 2018): *nunc autem quia, Deo dispensante, domnus Galindo Enniconis ad propia remeans revisere fines exoptat per ipsum vobis praefati martyris reliquias destinavimus*.

[11] A. Solano Fernández-Sordo, Extra Archam*: santa Eulalia en Oviedo. Viajes de reliquias,* thesaurum *y legitimación del poder*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 29, 2020, 311-346.

[12] C. García, *De Tolède à Zamora, l'errance des reliques de saint Ildephonse au Moyen Âge*, «Cahiers d'études hispaniques medievales» 30, 2007, 231-260.

[13] Henriet, *Un exemple de religiosité politique* cit.

The pattern continued: the relics of St Indaletius were also carried to the monastery of San Juan de la Peña under the auspices of King Sancho Ramírez of Aragón [14].

The case of ms. Escorial R.II.18 offers a particularly instructive example of the methodological difficulties involved in identifying a reliable connection between *translatio reliquiarum* and *translatio textuum* [15]. This Mozarabic codex belonged to the Cathedral of Oviedo, where it was seen by Ambrosio de Morales (1513-1591) and where it remained until the second half of the sixteenth century [16]. Its contents are heterogeneous: Isidore's *De natura rerum* (*CPL* 1188), geographical and historical epitomes, theological tracts, and, crucially, on its final folios, a library catalogue – the *Inventarium librorum* (fols. 95$^{r\text{-}v}$) – listing forty-two titles. The codex itself appears in the *Inventarium*, referred to as *liber Natura rerum qui et in manus* [*sic*] *est*, suggesting that it formed part of the very collection it records.

The catalogue has often been interpreted as the remnant of a personal or institutional library, and some scholars have proposed a direct connection with Eulogius of Cordoba [17]. In fact, an inscription – *Eulogii mementote peccatori* – appears on fol. 6^{v}, within a *rota mundi* illustrating Isidore's *De natura rerum*. While Díaz remained sceptical of the identification, Jacques Fontaine considered it plausible [18], and Roger Collins has suggested that this library may have come from the Pyrenean region, first brought to Córdoba by Eulogius himself after his failed attempt to cross into Francia in the late 840s [19]. If, indeed, the Eulogius mentioned on fol. 6^{v} is Eulogius of Córdoba, I think one may reasonably propose that the library recorded in the *Inventarium* represents Eulogius' own collection.

It is also well established that the relics of Eulogius – together with those of Leocritia, his companion in martyrdom – were preserved in Oviedo. The earliest unequivocal reference to their presence is found in the *Catalogus reliquiarum ecclesiae Ovetensis* (Díaz 722), compiled between the late eleventh and mid-twelfth century, which lists the *corpora sanctorum martirum Eulogii et Lucricie* among the cathedral's treasures (*Catalogus* 35) [20].

[14] A. Durán Gudiol, *El traslado de las reliquias de San Indalecio a San Juan de la Peña*, «Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses» 109, 1995, 13-24.

[15] G. Antolín, *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, 3, Madrid 1913, 481-487; Id., *El códice ovetense de la Biblioteca del Escorial*, «La ciudad de Dios» 108, 1917, 20-32; 110, 1918, 56-57; J. Fontaine, *Isidore de Seville. Traité de la Nature, suivi de l'Épître en vers du roi Sisebut à Isidore*, Bordeaux 1960, 20-23; A. Millares Carlo, *Manuscritos visigóticos. Notas bibliográficas*, Barcelona 1963, no. 29; Díaz, *Códices visigóticos en la Monarquía leonesa* cit., 15-53; Id., *Manuscritos visigóticos del sur de la Península* cit., 64-69; A. Millares Carlo, *Catalogo de códices visigóticos*, Las Palmas de Gran Canaria 1999, no. 60.

[16] E. Flórez, *Viaje de Ambrosio de Morales por orden del Rey D. Philipe II a los Reynos de León y Galicia y principado de Asturias*, Madrid 1765, 95.

[17] See Díaz, *Códices visigóticos* cit., 37-39.

[18] Fontaine, *Isidore de Seville* cit., 20-23.

[19] R. Collins, *Poetry in ninth-century Spain*, in id., *Law, culture and regionalism in early medieval Spain*, Aldershot 1992, 181-195 (= *Papers of the Liverpool Latin Seminar, fourth volume, 1983*, Liverpool 1984).

[20] Edition by J.C. Martín-Iglesias, *El* Catalogus reliquiarum ecclesiae Ouetensis *(*Díaz *722): nueva edición y estudio de las tres versiones conservadas*, «e-Spania» 38, 2021: http://journals.openedition.

According to Morales, the relics were brought from al-Andalus by Dulcidius, a cleric sent south by Alfonso III in 883 to negotiate with Emir Muḥammad I [21]. Later sources also associate this mission with the transport of the remains of Eulogius and Leocritia. However, as Díaz and Juan Gil have noted, these accounts are late, and their reliability is difficult to assess.

It remains unclear where Morales found the story of the transfer of the relics during the reign of Alfonso III. It certainly circulated in Oviedo. According to Enrique Flórez, the information was copied in a *Breviario antiguo de Oviedo* [22], but it is unclear which breviary he meant. He may have been referring to the *Breviarium Ovetense*, printed in 1492 [23], or to the version commissioned by the bishop of Oviedo, Fernando de Valdés, and printed in Alcalá de Henares in 1536 [24]. Neither of these survives. Alternatively, Flórez may have been citing an earlier, medieval breviary.

More recently, Ariel Guiance considered it unlikely that Eulogius' relics had arrived to Oviedo in 883/4 [25]. However, Díaz and Gil considered plausible the medieval

org/e-spania/39420. On the date of the copy, see J.A. Valdés Gallego, *El* Liber testamentorum Ovetensis*. Estudio filológico y edición*, Oviedo 1999, 380 n. 19. See P. Henriet, *Oviedo, Jérusalem hispanique au XIIe siècle. Le récit de la translation de l'arca sancta selon l'évêque Pélage d'Oviedo*, in B. Caseau-J.C. Cheynet-V. Déroche, *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen-Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris 2006, 247 n. 6.

[21] A. Morales, *Crónica general de España*, tomo VIII, libro XV, Madrid 1791, 37-40. See *Chronicon Albeldense* 15.12.890-893 (ed. Gil, 2018).

[22] E. Flórez, *España Sagrada*, 10, Madrid 1753, 457, note *: *Cum anno Domini 883 vigesimum quartum post martyrium SS. Eulogij et Leocritiae, Magnus Adephonsus Oveti Rex quemdam Presbyterum, Dulcidium nomine, Cordubam, ut coram Mahomat Cordubae regem nonnulla ad utriusque pertinentia tractanda statum, dimitteret; Presbyter Dulcidius cum esset in urbe, quomodo ipsorum corpora sanctorum Eulogii et Leocritiae Martyrum in suam pervenire potestatem possent, curavit. Intentum quidam Muzarabi Christiano, cognomine Samuel, patefecit, qui promisit sanctum Dulcidii votum implere. Oblata complevit Samuel: et disposisits negotiis Dulcidius Adephonsum de sacris reliquiis certiorem fecit, qui cum Hermenegildo episcopo Ovetensi, et clero, solemni processione ordinata, illis extra urbem Ovetum obviam fuit. Quibus receptis, et in capsam cypressinam translatis, et in capella S. Leocadiae sub arae tabula conditis, Regis et Procerum devotio occupavit laetitiam. Quae tranlatio facta fuit IX. Januarii, quo sacra corpora pervenerunt Ovetum*.

[23] See the *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* (GW) Database (https://gesamtkatalogderwiegendrucke.de/docs/BREVIAR.htm, seen on 14 July 2025): No. Sp. 402a: *Breviarium Ovetense*, Valencia 1492. Four hundred copies were printed. Johann Rosenbach and Jaime de Vila concluded a contract for printing this breviary, on 12 January 1492. It is unknown whether the printing actually took place. See J.E. Serrano Morales, *Reseña histórica en forma de diccionario de las imprentas que han existido en Valencia desde la introducción del arte tipográfico em España hasta el año 1868 con noticias bio-bibliográficas de los principales impresores*, Valencia 1898-1899, 504-509; C. Haebler, *Bibliografía ibérica del siglo XV. Enumeración de todos los libros impresos en España y Portugal hasta el año de 1500*, The Hague-Leipzig 1903, 39, no. 86; A. Odriozola, *Catálogo de libros litúrgicos españoles y portugueses impresos en los siglos XV y XVI*, Pontevedra 1996, 223.

[24] This breviary was printed in Alcalá de Henares on 7 August 1536. However, the print run proved defective, «as the ink faded with use and the breviaries deteriorated» ("porque la tinta se borraba con el uso y los breviarios perecían"). See J.L. González Novalín, *El inquisidor general Fernando de Valdés (1483-1568): su vida y su obra*, Oviedo 1968: 92-93; J. Martín Abad, *La Imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, 1, Madrid 1991, 443-444; B. Rial, *Los libros impresos para el obispado de Oviedo por Agustín de Paz*, «Revista General de Información y Documentación» 17/2, 2017, 365-381 (on pp. 366-367). There was another *Breviarium Ovetense*, printed in 1556, but it bears no reference to Dulcidius or the transfer of the relics in the time of Alfonso III.

[25] See the papers by Guiance, cited in note 8.

tradition that dates the arrival of Eulogius' relics in Oviedo to the reign of Alfonso III [26].

The *Inventarium librorum* copied in Escorial R.II.18 is actually dated at its very beginning: *era DCCCCXX* (*i.e.*, the year 882) [27]. This is an extraordinary coincidence: a list of books that may refer to the library of Eulogius of Córdoba was copied in a year very close to the traditional date assigned to the transfer of Eulogius' relics to Oviedo. Despite Díaz's caveat, then, I think that it is indeed possible that the *Inventarium librorum* copied in Escorial R.II.18 was an inventory of Eulogius' library, transferred to Oviedo together with the martyr's relics.

The *Inventarium* suggests a deliberate intellectual programme oriented towards biblical exegesis, liturgy, patristics, and early Christian poetry. Alongside scriptural and theological works, it includes both classical authors such as Virgil and Juvenal, and Christian poets such as Juvencus, Prudentius, Sedulius, Dracontius, and Aldhelm. There is also a book of *canones*, and some explicitly pedagogical works: a *Liber glossomatum*, a *Liber geometricae artis*, and a *Liber conlationum artis grammaticae* [28]. These titles evoke a world of scholarly continuity under Islamic rule, a world marked by adaptation, resilience, and the preservation of a learned Christian past.

Among the listed works, several relate directly to historiography: a copy of Orosius (*libros Orosii*), two *Storie egclesiastice*, a *Liber virorum illustrium*, and a *Liber cronicorum beati Isidori*. These titles confirm that the movement of manuscripts from south to north brought with it not only instruments of doctrinal instruction and spiritual formation (which still constituted the majority of the texts recorded in the *Inventarium*), but also essential components for the construction of historical memory. In fact, the presence of such material in Oviedo enabled the royal court and its scriptoria to appropriate, reframe, and project a historical narrative asserting their continuity with the Visigothic past.

Therefore, despite the uncertainties, the hypothesis that R.II.18 and the relics of Eulogius travelled together cannot be dismissed. If the connection is valid, R.II.18 would represent a case in which corporeal and textual relics were jointly displaced, offering an example of *translatio textuum* and *translatio reliquiarum* as part of a unified act of cultural appropriation.

2. The case of Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms. 1358 offers a particularly revealing example of how the circulation of manuscripts could reflect processes of ecclesiastical affirmation and institutional memory. The trajectory from an Asturian monastic environment to Compostela, together with its subsequent adaptation to new contexts of use, suggests a deliberate strategy of memory appropriation through historiographical writing.

[26] J. Gil, Scriptores Muzarabici saeculi VIII-IX, 2, Turnhout 2020, 717-718 n. 29.

[27] Escorial, R.II.18, fol. 95^{r}.

[28] See the list in Díaz, *Códices visigóticos* cit., 42-43.

According to E. Rodríguez Díaz, Madrid 1358 was copied between 1162 and 1178 in the monastery of San Juan Bautista de Corias, in the diocese of Oviedo, during the abbacy of Pedro Peláez (1162-1195)[29]. The codex transmits what appears to be the earlier version of the *Liber chronicorum,* formed in the scriptorium of Bishop Pelagius of Oviedo (d. 1153) in the first half of the twelfth century[30]. Ms. Madrid 1358 is the main representative of what Enrique Jérez called "Compilation A" of this *Liber*[31].

The first part of this *Liber* includes a version of the *Albeldensis* collection (Díaz 514-517; 521-523), assembled in Oviedo in the late ninth century (fols. 8vb- 27vb). This historiographical collection follows a universal structure: it opens with short texts such as the *Ordo annorum mundi* (*CPL* 1266b), *De sexta aetate saeculi*, and *Exquisitio totius mundi*; continues with three *Ordines* (*Romanorum*, *Gothorum gentis*, and *Gothorum regum*); and concludes with the *Chronica prophetica*[32]. The three *Ordines* present a sequence of the Roman, Visigothic, and Asturian rulers up to 883 and Alfonso III. The Asturian kings – significantly given the title *reges Gothorum* – are positioned as the legitimate heirs of the Roman and Visigothic realms, articulating a programme of *translatio regni*[33]. The *Chronica prophetica*, in turn, predicts the end of Muslim rule after November 883 and portrays Alfonso III as the monarch destined to restore Christian sovereignty over the peninsula. Its ideological charge was shaped by Mozarabic apocalyptic traditions attested in mid-ninth-century southern Iberia[34].

The case of Madrid 1358 confirms that this ideological framework continued to resonate into the twelfth century. In the first half of that century, in Oviedo – a city

[29] E.E. Rodríguez Díaz, *Producción libraría en las Asturias medieval: el ms. 1358 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, «Boletín del Real Instituto de Estúdios Asturianos» 52/152, 1998, 21-50.

[30] E. Fernández Vallina, *Pelayo de Oviedo. Su obra y técnica de elaboración literaria*, Salamanca 1973 (PhD thesis); Id., *El obispo Pelayo de Oviedo: su vida y su obra*, in Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis, Barcelona 1995, 231-401; D. Catalán, *Desentrañando la maraña textual pelagiana (I)*, «Revista de Filoloxía Asturiana» 3-4, 2003-2004, 61-87; E. Jérez, *Arte compilatoria pelagiana: la formación del* Liber cronicorum, in A. Arizaleta, *Poétique de la chronique. L'écriture des textes historiographiques au Moyen Âge (Péninsule Ibérique et France)*, Toulouse 2008. In https://books.openedition.org/pumi/38873; R. Alonso Álvarez, *El* Corpus Pelagianum *y el* Liber Testamentorum ecclesiae Ovetensis*: las 'reliquias del pasado' de la catedral de Oviedo y su uso propagandístico en la obra del obispo Pelayo de Oviedo (1101-1153)*', in M.-F. Alamichel-R. Braid, *Texte et contexte. Littérature et histoire de l'Europe médiévale*, Paris 2011, 519-548 (on p. 521).

[31] Jérez, *Arte compilatoria pelagiana* cit., 47-87.

[32] Edition by J. Gil, *Chronica Hispana saeculi VIII et IX*, Turnhout 2018, 181-241 (intr.); 435-484 (ed.). See also M. Gómez Moreno, *Las primeras crónicas de la Reconquista*, «Boletín de la Real Academia de la Historia» C, 1932, 562-628; M.C. Díaz y Díaz, *La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000*, in *La storiografia atomedievale*, 1, Spoleto 1970, 313-343 (on pp. 218-221); Y. Bonnaz, *Chroniques asturiennes (fin IXe siècle)*, Paris 1987; Furtado, *Reassessing Spanish chronicle writing* cit., 183-187.

[33] See note 3.

[34] See J. Gil Fernández, *Judíos y cristianos en Hispania (s. VIII y IX)*, «Hispania Sacra» 31, 1978-1979, 9-88 (on pp. 65-66); L.A. García Moreno, *Historiografía andalusí e historiografía hispanolatina*, in C. Codoñer Merino-P.F. Alberto, *Wisigothica. After M. C. Díaz y Díaz*, Florence 2014, 199-230 (on pp. 211-212).

then in decline compared to political centres such as León, Burgos, and especially Toledo – Bishop Pelagius sought to rework the memory of Iberia from an Asturian perspective. His aim was to gather, and at times alter, sources that would reaffirm the pre-eminence of his city. This process of memorialising the past was intended as a response to Toledo's rising claim to ecclesiastical hegemony, particularly following its conquest in 1085, which had triggered a series of disputes and adjustments to the ecclesiastical map of León and Castile.

To this end, in what is now known as "Compilation A", Pelagius took the Albeldensis collection, compiled in Oviedo at the end of the ninth century, and expanded it up to his own time. To this end, Pelagius incorporated a fragmentary version of the *Chronicon Adefonsi III* together with its continuation by Sampiro (Díaz 889), and appended his own *Chronicon* (Díaz 901), which extended Sampiro's account and brought the royal narrative of Asturias and León up to the death of Alfonso VI of León and Castile in 1109. In doing so, and building on the Albeldensis, he created a new compilation in which the history of the Christian kings of northern Iberia was projected into the present, and the rulers of León and Castile were presented as heirs to Oviedo's Visigothic legacy. Drawing on a collection of Asturian origin, Pelagius thus affirmed Oviedo's central role in shaping the recent history of the Iberian Peninsula.

Madrid 1358 is the earliest known copy of this "Compilation A". As Rodríguez Díaz has shown, the manuscript is a product of the transitional moment between Carolingian and Gothic book scripts in the Iberian Peninsula. Materially, the manuscript reflects characteristics typical of western Iberian codices from the late twelfth century. These include the use of yellowish, thick, low-quality parchment, quires beginning on the hair side, and horizontal catchwords placed at the bottom right of each quire. The manuscript's features also suggest that monks or scribes trained outside of the local Benedictine context – possibly in Toledo – were working in Corias during this period[35]. Madrid 1358 was intended as a luxury codex, but as Rodríguez Díaz acknowledges, this intention was ultimately foiled due to the poor quality of the parchment and inks, as well as the ineptitude of the illuminator[36].

What is particularly significant for our purposes is the physical trajectory of this codex: shortly after being copied, it was taken from the Asturian monastery of Corias to the Cathedral of Santiago. By the later twelfth century, Santiago had become not only a pilgrimage destination but also a centre of ecclesiastical and political memory-making. The arrival of Madrid 1358 played a role in anchoring Compostela's place within a broader narrative of Christian Iberian continuity, linking Asturian origins to Galician prominence.

In fact, the manuscript's arrival in Compostela enabled the cathedral chapter to follow in the footsteps of Pelagius of Oviedo: after Pelagius' *Chronicon*, the last text of the codex, a final quire (4 folios = fols. 70-74) was appended by Pedro Marco,

[35] Rodríguez Díaz, *Producción librería* cit., 44-45.
[36] *Ibidem*, 44.

canon of the Cathedral of Compostela, who died in 1178. It transmitted a forged privilege of King Ramiro I of Asturias – Alfonso III's grandfather – in favour of the cathedral, shortly after the *inventio* of the relics of St James. The addition of this forged privilege to the codex was therefore not a modular supplement that could have been appended to any codex: it was specifically bound to a manuscript that already delineated Iberian history as a continuous *translatio imperii* culminating in the Asturleonese kings. By attaching the document to such a compilation, Pedro Marco embedded the Compostelan church within this Asturian framework, effectively rewriting Compostela's institutional past while affirming the antiquity of its ecclesiastical claims.

The transfer of the codex and the addition of the forged charter thus illustrate the manuscript's symbolic value. In its structure and content, it reaffirmed the ideological matrix of the Asturian monarchy; in its trajectory and modification, it served the institutional aspirations of Compostela. In fact, the prestige of Oviedo as custodian of Asturian royal memory, promoted by Bishop Pelagius, was here appropriated and redirected in favour of Compostela and its new Apostolic see. The forged charter must be understood within this broader context: it was not an isolated insertion but a deliberate expression of institutional memory-building. The manuscript itself became a vehicle of symbolic appropriation, transferring textual authority into new devotional and political frameworks. Through this movement, Madrid 1358 emerged as an artefact of memory itself, copied, expanded, and redeployed in the service of institutional self-fashioning.

3. Let me finish with another example. The presence of the Iberian manuscript now known as Douai 842 in the southern Low Countries at the close of the twelfth century offers one of the most compelling instances of the trans-Pyrenean circulation of historiographical and devotional texts [37]. It is a composite codex. Produced at the Monastery of Sainte-Rictrude in Marchiennes between 1177 and 1179, its second section (fols. 9-47) was copied by a single scribe in five quaternions, indicating a unified scribal project. This section brings together two distinct but ideologically aligned elements: first, a version of the *Libellus sancti Iacobi*, a condensed form of the *Liber sancti Iacobi* (best known through the Codex Calixtinus of Compostela) [38]; second, a version of Pelagius of Oviedo's *Liber chronicorum*, corresponding to what is now identified as Compilation B [39], this being the earliest known witness of this second version, within or outside Iberia. This second collection differs significantly from Compilation A. It includes Isidore's *Historiae* (*CPL* 1204) with a *continuatio*

[37] R. Furtado, *Ms. Douai 842: A new testimony of the* Liber chronicorum *by Pelagius of Oviedo*, «Aevum» 97, 2023, 249-279; Id., *El* Libellus sancti Iacobi *en Douai 842: nuevos elementos para la historia de la colección*', «Anuario de Estudios Medievales» 54/2, 2024, 1331.

[38] Adalbert Hämmel, *Überlieferung und Bedeutung des* Liber Sancti Jacobi *und des Pseudo-Turpin*, Munich 1950, 43; A. Hämmel, *Los manuscritos del falso Turpino*, in *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, 4, Madrid 1953.

[39] See Jérez, *Arte compilatoria pelagiana* cit.

up to King Wamba; the *Chronica Adefonsi III and the Chronicon Sampiri*; finally, Pelagius's own *Chronicon*.

Several interpolations inserted into these texts are especially revealing. The *Chronicon Adefonsi III* includes an abbreviated version of the *Divisio Wambae* (on a division of the Iberian dioceses in the time of the Visigothic king Wamba), a portion of the *Translatio arcae sanctae (which was supposed to be in Oviedo = Díaz 902)*, and the *Translatio sanctae Eulaliae*; the *Chronicon Sampiri* integrates some *epistolae Iohannis papae ad Adefonsum regem* and the *Concilium et privilegium Ovetense*; while Isidore's *Historiae* was augmented with the *Parochiale Suevum* (on the ecclesiastical division of northwestern Iberia in the time of the Suevi kings) and the opening section of the *Translatio arcae sanctae* [40]. These additions consistently reinforced Oviedo's ecclesiastical status and the continuity of Christian rule in the face of Islamic domination. This second version of the *Liber chronicorum* thus implements and strengthens the dual ideological strategy that already characterised "Compilation A": it linked the Asturian-Leonese monarchy to the Visigothic past while asserting Oviedo's centrality as an ecclesiastical capital.

In this respect, Pelagius' "Compilation B" represents the culmination of a long process of textual accumulation and restructuring. In twelfth-century Oviedo, it offered the most advanced expression of the historiographical compilations brought from southern Iberia [41]. The fact that this version circulated beyond Iberia, however, adds a new dimension to its significance. Until the discovery of Douai 842, it was generally assumed that both versions of the *Liber chronicorum* had circulated only within the Iberian Peninsula. The presence of "Compilation B" in Marchiennes – within a codex that also includes the *Libellus sancti Iacobi* – demands a broader geographical reading of Iberian historiography in the twelfth century.

In fact, in this case, the transmission of Pelagius's work to northern Europe cannot be viewed in isolation. The juxtaposition in southern Flanders of Jacobean and Asturian materials – devotional and historiographical in nature – is highly significant. It reflects a deliberate compositional strategy shaped in a context where both the liturgical cult of St James and the political-theological vision of Asturian-Leonese historiography were available and ideologically functional. In reality, it was part of a wider cultural phenomenon linked to the pilgrimage to Compostela, which had transformed northern France and Flanders into key centres of devotion to St James.

By the second half of the twelfth century, Marchiennes was a reformed Benedictine house with close ties to Saint-Amand and the Abbey of Anchin [42]. Its scriptorium had a long tradition of collecting, copying, and adapting authoritative texts and its

[40] Furtado, *Ms. Douai 842* cit., 259-260.

[41] Jérez, *Arte compilatoria pelagiana* cit.

[42] A brief history of Marchiennes is to be found in K. Ugé, *Creating the monastic past in medieval Flanders*, York 2005, 95-142.

library included, among others, Isidore's *Etymologiae*, the *Historia ecclesiastica* of Eusebius-Rufinus, and Ambrose's *Hexameron*[43].

The version of the *Libellus sancti Iacobi* preserved in Douai 842 does not derive directly from Compostela, though. Instead it reflects a northern recension of the collection, transmitted through monastic networks associated with the cult of St James in Flanders and northern France. Other copies are preserved in Saint-Amand (Valenciennes 516), Saint-Ghislain (Brussels, KBR II 993 [3293]), and Signy-l'Abbaye (Charleville 190), and show notable textual similarities[44]. In fact, these monasteries were part of a broader devotional network that, by the mid-twelfth century, had appropriated the Compostelan cult for itself. The cult of St James had already taken firm root in northern France in the early eleventh century [45]. From 1027, the Abbey of Fleury-sur-Loire claimed that the saint's relics enabled his veneration in every church dedicated to him. Its priory of Saint-Jacques-sur-Beuvron in Normandy held relics reputed to be miraculous. In Paris, the church of Saint-Jacques-de-la-Boucherie is first attested in a bull of Calixtus II dated 27 November 1119 and was linked, via the *Historia Turpini*, to Charlemagne himself[46].

In Flanders and neighbouring regions, the cult flourished with equal vigour[47]. In 1117, Robert IV of Béthune founded a chapel in that town dedicated to the saint. In Ghent, a church already bore James' name before the fire of 1120. Further chapels and churches are recorded in Abbeville, Noyon (1136), Ypres (before 1138), Tournai (1153-1167), and Cappellebrouck, where Philip I of Flanders, following his pilgrimage to Compostela in 1172, founded a church and deposited a relic of the apostle. In Montreuil-sur-Mer, a chapel existed by the mid-twelfth century, while later foundations are attested in Huy (1189) and Nesle (1200). Even after 1200, momentum continued: Philip of Namur, himself a pilgrim to Compostela, founded a chapel in honour of St James. By 1225, the church of St James in Douai had become a parish centre.

The movement of people paralleled the expansion of the cult. Pilgrims from the Low Countries and northern France are well documented in Compostela from at least the mid-eleventh century. These include Baudouin I of Guînes (1056), Ingelram of Lillers (c. 1076), Baudouin VII of Flanders (1084), Louis VII of France (1154),

[43] T. Snidjers, *Manuscript communication: Visual and textual mechanics of communication in hagiographical texts from the Southern Low Countries, 900-1200*, Turnhout 2015, 323-325. See also S. Vanderputten, *Compilation et reinvention a la fin du douzième siècle. Andre de Marchiennes, le* Chronicon Marchianense *et l'histoire primitive d'une abbaye benedictine (édition et critique des sources)*, «Sacris erudiri» 42, 2003, 413-435; S. Vanderputten, *Monastic literate practices in eleventh- and twelfth-century northern France*, «Journal of Medieval history» 32, 2006, 101-126.

[44] Furtado, *El* Libellus sancti Iacobi cit., 12.

[45] D. Péricard-Méa, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge*, Paris 2000. See also E. Lambert, *Le livre de Saint-Jacques et les routes du pèlerinage de Compostelle*, «Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest» 14, 1943, 5-33.

[46] Furtado, *El* Libellus sancti Iacobi cit., 16.

[47] A. Georges, *Le pèlerinage à Compostelle en Belgique et dans le Nord de la France, suivi d'une étude sur l'iconographie de saint Jacques en Belgique*, Brussels 1971.

Guy III of Noyon (before 1143 and again in 1156), Nicholas I, bishop of Cambrai (1153), Philip I of Flanders (1172), William of the White Hands, archbishop of Reims (1192), Philip of Namur (1200), Pierre Garin, lord of Oberch (ca. 1203), and Hugues de Pierrepont, bishop of Liège (1215-1216) [48].

Alongside these movements, relics of St James circulated widely. In Berclau, near Marchiennes, the head of the saint was venerated from 1025 onwards. In Liège, a relic was venerated from 1056, prompting the rededication of the church from St James the Less to St James the Greater. Further relics were brought from Compostela in 1076.

These relics became objects of fierce competition. Between 1166 and 1173, the Abbey of Saint-Vaast in Arras, about 45 km from Marchiennes, contested Berclau's possession of St James' head. Philip I of Flanders intervened directly, initially transferring the relic to Aire-sur-la-Lys before, under pressure from Rome and the archbishop of Reims, returning part of it to Saint-Vaast in January 1173. This dispute was part of a broader struggle for monastic primacy in the diocese of Arras, with Saint-Vaast seeking exemption from episcopal control. Apostolic relics – above all, the head of St James – were central to asserting such claims [49].

Other abbeys also participated in this symbolic arena. Marchiennes and Anchin, in particular, contended for regional supremacy. In 1170, Anchin, through the intervention of Michel II of Harnes and Patriarch Aimery of Antioch, secured relics of St James (as well as of St George and St Barnabas), thereby reinforcing its spiritual prestige at the very moment Saint-Vaast was fighting for possession of the head [50].

Within this regional context of competition and symbolic investment, Iberian relics and textual imports acquired heightened value. The *Catalogus reliquiarum ecclesiae Ovetensis* arrived at Saint-Amand, where it was copied onto a blank folio of a ninth-century manuscript (Valenciennes, Bibliothèque Municipale, ms. 99, fols. 2va-3^{r}) [51]. Even more striking is the transmission of the *Translatio reliquiarum Oveto* (Díaz 1011) [52]. Known only from manuscripts produced in Flanders and neighbouring regions, the text survived in Cambrai, Valenciennes, Saint-Ghislain, and Tournai.

Therefore, the arrival of Pelagius' *Liber chronicorum* in Flanders – and its inclusion in the region within a codex also containing the *Libellus sancti Iacobi* only a few years after the pilgrimage of Count Philip of Flanders to Santiago in 1172 – is unlikely to be coincidental. Indeed, the integration of the *Liber chronicorum* into a manuscript associated with the cult of St James further reinforced its interpretative value. Its transmission must have been mediated by pilgrims (perhaps Count Philip

[48] See Georges, *Le pèlerinage à Compostelle* cit.

[49] J.-P. Gerzaguet, *Tempête pour un crâne. Conflit pour une relique à l'abbaye Saint-Vaast d'Arras. Péripéties et enjeux (1166-1194)*, «Revue du Nord» 362, 2005, 727-751.

[50] J.-P. Gerzaguet, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin (1079-1201)*, Turnhout 2005, no. 161.

[51] Martín-Iglesias, *El* Catalogus reliquiarum cit.

[52] J.C. Martín-Iglesias, *La* Translatio reliquiarum Ouetum *(Díaz 1011): edición y estudio, con noticia de um nuevo manuscrito (Paris, BnF, lat. 18123)*, «Territorio, sociedad y poder» 15, 2020, 87-113.

I himself) or ecclesiastical emissaries who regarded historiographical materials as complementary forms of cultural capital.

On fol. 45^{v} of Douai 842, initially left blank, the scribe who completed copying Pelagius' chronicle added a *Chronica Francorum* tracing the Franks from their Trojan origins to 1137. Notably, at the end of this short chronicle of the Franks (fol. 47vb), the scribe inserted a genealogical appendix detailing the marital alliances of Louis VII of France and Eleanor of Aquitaine, echoing the stylistic pattern found at the conclusion of Pelagius' *Chronicon*, where a short note on Alfonso VII of León and Castile had also been inserted (fol. 45rb) [53]. The internal chronology of this "French" addition – extending up to Joan of England's marriage to William II of Sicily in February 1177, but not mentioning Louis VII's death in 1180 – permits its precise dating between 1177 and 1180.

Crucially, what we see in Flanders is not a passive preservation of Asturian-Leonese historical memory but its reconfiguration: an historiographical collection originally compiled to serve regional political-theological interests – anchoring the Asturian monarchy in the Visigothic past and centred on Oviedo – was now recontextualised within northern European monastic networks. There, through its juxtaposition with Compostelan materials and the insertion of a Frankish chronicle updated to the late twelfth century, it was woven into a new narrative arc that no longer ended with the Iberian Leonese and Castilian kings, but extended to the Capetian and Angevin monarchies.

This transformation underscores the remarkable plasticity of Iberian historiographical materials: a body of texts conceived within Asturian-Leonese ideological frameworks – calibrated to reinforce regional royal and episcopal authority – proved adaptable enough to serve radically new symbolic functions in the Franco-Flemish context. What began as an Asturian *translatio regni*, anchored in Visigothic-Roman succession, evolved into a broader narrative of *translatio imperii* where Capetian monarchs became the last heirs of an imperial Christian past stretching back to Isidore of Seville.

The Monastery of Marchiennes thus appears as an active node in a network of appropriation, fitting a pattern of symbolic and textual acquisition by monastic centres seeking to anchor their local cults within broader ecclesiastical geographies. Within this context, Iberian historical texts themselves also acquired new meanings. No longer merely instruments of Asturian-Leonese memory, they became vehicles of political legitimacy and Christian identity within transregional networks of piety and learning.

***

These manuscripts thus function as more than mere witnesses to Iberian historiography; they are themselves vectors of *translatio memoriae*. They move across

[53] Furtado, *Ms. Douai 842* cit., 268-270.

geographies, acquiring new contexts and meanings. Their path is shaped by the interplay of politics, devotion, institutional ambition, and textual authority. Books moved with embassies or pilgrims, carried by nobles, clerics, and monks, exchanged between courts and abbeys, or sent as tokens of piety and political legitimacy. In hospitable contexts, these books were re-read, reused, and re-embedded into local strategies of sanctity and power.

The plasticity of these historiographical materials must thus be seen as cumulative rather than substitutive. As they travelled across political and devotional geographies, Asturian-Leonese compilations accrued new layers of significance. This multivalency is precisely what enabled their survival and relevance. Ultimately, what these case studies reveal is the adaptability of memory in manuscript form: Iberian historiographical codices were not static repositories but dynamic agents of *translatio memoriae*.

Their mobility reflected their functional flexibility and their ability to respond to changing political imperatives. In this sense, manuscript collections such as Escorial R.II.18, the different versions of Pelagius' *Liber chronicorum*, and Douai 842 – each in their distinct ways – participated in a shared logic of *translatio* that linked textual memory, political ambition, and religious appropriation across regions, political, cultural and religious environments, and centuries.

Abstract

L'articolo esamina alcuni aspetti della trasmissione libraria nella penisola iberica tra IX e XII secolo come parte di più ampi processi di translatio memoriae*. Riprendendo il quadro interpretativo di Manuel C. Díaz y Díaz sulla mobilità libraria altomedievale, lo studio mostra come la circolazione dei testi storici sia stata strettamente legata a dinamiche di appropriazione istituzionale, legittimazione politica e pratiche devozionali. Attraverso tre casi di studio – la migrazione di compilazioni storiografiche visigotico-mozarabiche verso il regno asturiano nel IX secolo, la 'migrazione' del manoscritto Madrid, BNE, ms. 1358 da un contesto monastico asturiano a Compostela nel XII secolo, e la diffusione transpirenaica del* Liber chronicorum *di Pelagio di Oviedo – l'articolo evidenzia come i codici funzionino non solo come contenitori testuali, ma come oggetti mobili dotati di valore simbolico. La trasmissione libraria appare spesso parallela alla* translatio reliquiarum*: libri e reliquie seguono direttrici analoghe e contribuiscono congiuntamente alla costruzione della memoria storica e dell'autorità ecclesiastica. I manoscritti risultano così artefatti dinamici di memoria, capaci di essere riorganizzati e rifunzionalizzati in contesti politici e devozionali differenti.*

Key-words: *circolazione libraria*, translatio textuum, translatio reliquiarum, *Iberia altomedievale*.

e-mail: rodrigo.furtado@edu.ulisboa.pt

Invigilata Lucernis
47, 2025, 355-365

Grazia Maria MASSELLI
(Foggia)

Come callitanus*:*
Joseph Tusiani e la notte del tratturo

Nel 1956, usciva, per i tipi della casa editrice Ciranna, *Lo speco celeste* [1], raccolta di cinque poemetti in endecasillabi sciolti, a firma di Giuseppe (poi Joseph) Tusiani. Il poeta sanmarchese – che da italo-americano avrebbe trascorso la sua vita 'migratoria' [2] con il cuore e la mente protesi verso la sua montagna [3], il Gargano, in un'altalena esistenziale che non rinuncerà mai a periodici ritorni nella terra di origine – immagina di prendere parte a *La Compagnia* (è il terzo poemetto) [4], *alias* la "cumpagnia" di

[1] G. Tusiani, *Lo speco celeste*, Siracusa-Milano 1956. Per alcune riflessioni sul testo, cfr. C. Siani, *La terra Garganica nella poesia di Joseph Tusiani. Contributo critico bibliografico*, «Quad. de "La Capitanata"» 14, 1975, 26-60: 34-41; L. Petracco Sovran, *Joseph Tusiani poeta e traduttore*, Perugia 1984, 30-34; C. Siani, *L'io diviso. Joseph Tusiani fra emigrazione e letteratura*, Roma 1999, 25-30 (cap.: *Il ricordo della terra garganica, 1947-57*, 21-41); S. D'Amaro, *La poesia italiana di Joseph Tusiani*, in A. Di Domenico, *Joseph Tusiani, italiano in America. Versi, narrazioni e immagini tra due mondi*, Foggia 2004, 29-36: 33-34.

[2] Cfr. di Tusiani: *La Compagnia*, vv. 12-16, in *Lo speco* cit., 16 («E non mi dite / che il cuor non è stagione e non è il corpo / uccello migratore: il prossim'anno, / mi darà l'ale la pietà d'un falco, / mi farà polline un sereno aprile»); *L'Acqua*, vv. 20-24, in *Lo speco* cit., 29 («L'uno in uccello s'è mutato / e sulle teste vola un tratto e torna / all'Antro e poi risfreccia ai pellegrini / e nuovamente all'Antro ed ogni volta / l'andare ed il ritorno son men brevi»); *La precessione*, vv. 5-10, in Id., *Bronx, America. Poesie in dialetto garganico*, Manduria 1991, 20 («E cche ce vò? Basta la fantasia. / Accoppe quistu mare e sso' vucella / che vvola sope muntagne de neve / e, mmanche nu menute, pozz'ascegne / […] / sope lu Monte Gargane»; «E che ci vuole? Basta la fantasia. Salto su questo mare e divento un uccello, che vola sopra montagne di neve e, in meno di un minuto, posso scendere […] sopra il Monte Gargano»); *So ccome na vucella che da 'nciele* [«Sono come un uccello che dal cielo»], in Id., *Sciusce de vente* [«Soffio di vento»], San Marco in Lamis 2009, 10.

[3] Nel merito, in relazione alla produzione latina, mi permetto di rinviare a G.M. Masselli, *Joseph Tusiani e la sua montagna: percorsi di un poeta neolatino*, «InvLuc» 45, 2023, 119-145; Ead., *Il latino di Joseph Tusiani: "evasione e pudore" di un poeta sbarbicato*, in S. D'Amaro, *Lingue, terre, frontiere nell'opera di Joseph Tusiani*, Nardò 2024, 93-117.

[4] Nell'ordine: *La Notte dei Morti* [in *Lo speco* cit., 7-10], *Il Giorno dei Vivi* [*ibidem*, 11-15], *La Compagnia* [*ibidem*, 16-22], *Lo Speco* [*ibidem*, 23-27], *L'Acqua* [*ibidem*, 28-34]. Nel 2002, a San Marco in Lamis, Joseph Tusiani pubblica una variazione sul tema, in versione dialettale: *La prima Cumpagnia* [poi *La prima Cumpagnia. Poemetto*, in A. Motta-A. Siani-C. Siani, *Storie del Gargano. Poesie e narrazioni in versi dialettali (1955-2005)*, San Marco in Lamis 2006, 915-977], laddove a capo dei pellegrini sanmarchesi verso la Grotta dell'Angelo c'è san Francesco d'Assisi, di passaggio da San Marco in Lamis.

pellegrini in cammino da San Marco in Lamis verso Monte Sant'Angelo o, con più precisione, verso la grotta-santuario in cui apparve l'Arcangelo Michele [5].

La nostalgia [6] dona ali al cuore del poeta [7], che tra la gente della sua piccola comunità garganica – ripresa nella quotidianità scandita e aggregata dai tempi della natura e dalle costumanze religiose – anela e si figura di tornare nella seconda metà di settembre, per la festività di San Matteo [8], in tempo per «Santo Michele [9], / quando la Compagnia cinge cordiglio / e scalza parte al cielo della roccia» [10], di buon mattino, all'alba, insieme con l'asino («che salga / il rupestre sentiero!» [11]) e l'asina («purché buona / sia ad inerpicarsi su le balze» [12]), al richiamo sonoro della campana. «Tutti, verso il Monte» [13], sotto la guida del settantenne arciprete: *omnes sub uno magistro pecoris*, per alludere con Varrone (*rust.* 2,10,2) al pastore-capo nei trasferimenti

[5] A San Marco in Lamis, alla *Cumpagnia* della Confraternita di San Michele Arcangelo si aggiungevano i Devoti di San Michele e i Pellegrini di San Michele. Il pellegrinaggio si effettuava in due periodi dell'anno, in coincidenza con il duplice *dies festus* del Santo, ovvero l'8 maggio e il 29 settembre, e con i due cicli stagionali della transumanza: «La data dell'8 maggio si è radicata profondamente nella tradizione garganica che festeggia san Michele anche il 29 settembre, la data del calendario romano […]. Entrambe le date sono, inoltre, strettamente connesse ai periodi e ai percorsi della transumanza. I pastori, infatti, che dagli Abruzzi portavano le loro greggi sul Tavoliere per passare l'inverno, solevano fare tappa a Monte Sant'Angelo per invocare la protezione di san Michele, così come visitavano il santuario prima di tornare ai pascoli estivi per ringraziare l'Arcangelo ed esprimere la propria devozione. L'inizio e la fine della transumanza vennero a coincidere, dunque, con le festività micaeliche del 29 settembre e dell'8 maggio» (I. Aulisa, *Apparizioni di San Michele: Monte Gargano, Mont-Saint-Michel, Sacra in Val di Susa. Leggende agiografiche*, Manfredonia 2021, 45-46). Per le testimonianze sulle tradizioni di devozione popolare di San Marco in Lamis, cfr. G. Tardio Motolese, *Il culto michelitico a San Marco in Lamis*, San Marco in Lamis 2005[2].

[6] Cfr. l'intervista a Tusiani (San Marco in Lamis, 24 maggio 1991), a cura di Silvana Sabatino: «*Cosa sarebbe la sua poesia senza la nostalgia del paese natio?* Ognuno di noi scrive quello che ha dentro. Il mio mondo interiore è fatto di Gargano e di America. Io sono sicuro che un poeta scrive una sola poesia in tutta la sua vita, ma in maniere diverse. Quindi, la mia poesia è sempre il Gargano e l'America» («Qualesammarco» 1, 1992).

[7] *La Compagnia*, vv. 3-7, in *Lo speco* cit., 16 «Io tracciai sopra un foglio una montagna / e, sotto, con tre fregi, pinsi l'onda: / ma verde non le infuse il fiato mio, / ma non la fece azzurra il mio respiro: / seppi così il tuo nome, nostalgia». Su questo *Laitmotiv* lirico nell'opera di Tusiani, cfr., da ultimo, M. Marazzi, *Joseph Tusiani, il principio nostalgia*, in D'Amaro, *Lingue* cit., 27-33.

[8] *La Compagnia*, vv. 8 e 17, in *Lo speco* cit., 17.

[9] Cfr. J. Tusiani, *L'Avutunne* [«L'Autunno»], vv. 70-79, in Id., *Li quatte staggione e poesie ritrovate* [«Le quattro stagioni e poesie ritrovate»], San Marco in Lamis 1998, 20-25: 22 «Sante Mattè, o Vangeliste mia, / cra ad otte ha' jèsse 'n bona cumpagnia. / Sante Mechele lenza la pedagna / e culla spada ascegne a 'sta campagna / […] /. Pàssane jotte jurne e la campana / 'la Cchiesia Matra tutte quante stana, / dallu campanare 'trunanne 'trunanne / e alla Messa dell'Angele chiamanne» [«San Matteo, oh, Evangelista mio, fra otto giorni sarai in buona compagnia. San Michele, lascia il piedistallo e con la spada scendi su questa campagna […]. Passano otto giorni e la campana della Chiesta Madre stana tutti quanti, risuonando e risuonando dal campanile e richiamando alla messa dell'Angelo»].

[10] *La Compagnia*, vv. 24-26, in *Lo speco* cit., *loc. cit.*

[11] *Ibidem*, vv. 27-28.

[12] *Ibidem*, vv. 36-37.

[13] *Ibidem*, v. 54, in *Lo speco* cit., 18.

delle greggi transumanti [14], se allo stesso poeta «par che andare il gregge voglia / incontro al suono» [15].

Pecorum modo per angustos saltus et devias calles (Liv. 22,14,8) [16], il gruppo dei quattrocento, che da San Marco, passando per San Giovanni Rotondo per poi inerpicarsi sulla montagna, raggiungeranno alla sera Monte Sant'Angelo, procede per la '*strata peregrinorum*', «lungo lo starale» [17], per la Statale, ma anche attraverso vecchie strade di collegamento, dalla *strèttela 'li Iumente* [18] (la «strettoia delle Giumente», nella zona di Celano) alla mulattiera sulla costa (l'ultimo tratto di scarpata) [19], lungo quelle antiche *calles* – "*semita aspera, qua pecora in montes ire solent*" [20] –, che si fanno spazio di intrecci di celebrazioni del Santo e transumanze [21].

Un flusso secolare e periodico, quello delle greggi, dal monte al piano (e viceversa), tra i pascoli montani centro-italici e la pianura del Tavoliere; un flusso collegato ai mutamenti stagionali e finalizzato alla difesa dal caldo e dal freddo [22]: un flusso

[14] Come è noto, il termine transumanza risale a fine Settecento/inizi Ottocento ed è di formazione dotta: «dal franc. *transhumer*, che deriva a sua volta dallo spagn. *trashumar*, composto di *tras-* "trans" e lat. *humus*» (A. Russi, *EV* V/1, Roma 1990, *s.v.* 'transumanza', 256). Per un'indagine sulle testimonianze storico-letterarie ed epigrafiche più antiche riconducibili al fenomeno, cfr. A. Lagioia, *La transumanza nel mondo romano. Paesaggi storici, passaggi letterari e percorsi lessicali* («Silvae di Latina Didaxis» 50-51), Milano 2018.

[15] *La Compagnia*, vv. 49-50, in *Lo speco* cit., *loc. cit.*

[16] Il riferimento è al *magister equitum* Marco Minucio Rufo, che, nell'osteggiare la tattica temporeggiatrice di Quinto Fabio Massimo, si paragona a un *magister pecoris*.

[17] *La Compagnia*, v. 63, *loc. cit.*

[18] Tra i luoghi della nostalgia in Tusiani, *Nustalgia*, v. 1, in *Bronx, America* cit., 13; «via delle giumente» in *La Compagnia*, v. 9, in *Lo speco* cit., 16.

[19] Per il percorso della compagnia, G. De Vita, *Il pellegrinaggio delle compagnie a San Michele Arcangelo sul monte Gargano*, «Lares» 50/2, 1984, 217-245: 236-245.

[20] *TLL* III, 173, 57-58, *s.v. callis*.

[21] Sul tempo pastorale, coincidente con il tempo liturgico, e sulla cultura del tratturo, 'in movimento' come itinerante è la religione dei pellegrini, si legga G.B. Bronzini, *Transumanza e religione popolare*, in E. Narciso, *La cultura della transumanza*, Napoli 1991, 111-131. Per la devozione nei territori della transumanza e lo stretto rapporto tra pellegrinaggi e tempi e modi dell'attività pastorizia, rinvio a M. Villani, *La Madonna Incoronata di Foggia e i transumanti*, Foggia 2014 (Foggia, Santuario "Madre di Dio Incoronata", Seminario di Studi *Le Madonne Coronate e le Madonne Velate*, 27.3.2014; stampato in proprio). Interessanti, a proposito delle pratiche di pellegrinaggio lungo le vie della transumanza, M.A. Gorga, *Feste religiose e luoghi di culto sugli antichi sentieri della transumanza*, in Narciso, *La cultura* cit., 133-137; R. Infante, *I cammini dell'Angelo nella Daunia Tardoantica e altomedievale*, Bari 2009; L. Carnevale-A. Laghezza, *Il Gargano e la geografia del sacro: lo spazio, i luoghi, le devozioni*, in O. Niglio-C. Visentin, *Conoscere, conservare, valorizzare il patrimonio religioso culturale. Arte, architettura, paesaggio*, II, Vicenza 2017, 245-252; R. Infante-L. Colangelo, *L'Incoronata di Foggia nel mondo di pellegrini e pastori*, «De Strata Francigena» 23/1, 2025, 95-122, con la bibliografia di riferimento. Sempre utili di G.B. Bronzini: *Religione dei pellegrinaggi e religiosità garganica. Testimonianze letterarie e demologiche*, «Lares» 46/2, 1980, 167-184; *Ex voto e religione dei pellegrinaggi*, «Lares» 67/4, 2001, 579-587.

[22] Varro *rust*. 2,1,16 *Neque eadem loca aestiva et hiberna idonea omnibus ad pascendum. Itaque greges ovium longe abiguntur ex Apulia in Samnium aestivatum*; 2,2,9 *Nam mihi greges in Apulia hibernabant, qui in Reatinis montibus aestivabant, cum inter haec bina loca, ut iugum continet sirpiculos, sic calles publicae distantes pastiones*; 2,5,11 *Pascuntur armenta commodissime in nemoribus, ubi virgulta et frons multa; hieme cum hibernant* [*cum hib.* del. Scaliger et Ursinus; tantum *cum* del. Giusta] *secundum mare, aestu abig*[*a*]<*u*>*ntur in montes frondosos*; 2,9,16 [*Canes*] *qui per calles silvestres longinquos solent comitari in aestiva et hiberna*; 3,17,8 *Factum esse enim ut amicos pisces* [*t*]<*s*>*uos*

lungo sentieri viari riservati alle greggi, tanto da dare modo al grammatico Servio di collegare *callis* alla durezza del selciato, tante volte battuto dalle pecore e indurito dallo zoccolo calloso delle loro zampe (*callo pecorum*) [23].

Un percorso dissestato e impolverato, quello affrontato dalla "cumpagnia" (e dall'anima del poeta che «stanca l'accompagna» [24], senza più ricordare l'inno di una volta [25]): un percorso faticoso ma lieto, sotto il sole, a piedi nudi [26] (per devozione e per povertà), tra atti di penitenza e inni gloriosi al Santo. Una sosta rifocillata dall'umile pancotto, profumato d'aglio e d'alloro, sotto gli ulivi della piana di Campolato, quando «la via s'è dimezzata» [27], e di nuovo la «gente lenta sale / verso la cima terribile e bella» [28], «verso il Monte» [29], verso lo «Speco della luce» [30]. Al vespro, c'è «un'ansia che splende. […] / L'Arcangelo sta lì. Orsù, saliamo / […]. / Saliamo questa balza come l'eco / sale al cielo» [31]!

È la «notte del tratturo» [32]: la notte della devozione, della preghiera, delle lacrime, della speranza. È la notte nello «Speco santo» [33], in cui «genuflessa, la mia gente / ha nelle mani il cuore e il cuore canta» [34] («Santo Michele, la sete mi strazia: / Santo Michele, la grazia!» [35]): uno spettacolo di fede vibrante e commosso.

videatur propter aestus eduxisse in loca frigidiora, ut Apuli solent pecuarii facere, qui per c[*o*]<*a*>*lles in montes Sabinos pecus ducunt*; Marcian. *dig*. 32,67 *…non videtur de illis pecoribus sensisse, quae hieme in hibernis aut aestate in aestivis esse solent*; Iust. 2,7,3 *…ut pecora pastores nunc in hibernos, nunc in aestivos saltus traiciunt, sic…*

[23] Serv. *ad* Verg. *Aen*. 4,405 *Calle angvsto 'callis' est semita tenuior, callo pecorum praedurata*. Cfr., inoltre, Isid. *diff.* 1,539 *Semita hominum est, callis vero pecorum vel ferarum est. Callis etiam dicitur via stricta, a calcando ita dicta. Tramites vero transversa sunt in agris itinera, proprie ergo callis semita tenuis, callo pecorum praedurata*; *orig.* 15,16,10 *Callis est iter pecudum inter montes angustum et tritum, a callo pedum vocatum, sive a callo pecudum praeduratum.* Su *calles* e tratturi, sentieri naturali battuti da pecore e capre e direttrici di collegamento di bestiame minuto e armenti, in un sistema organizzato ed estensivo, rinvio a G. Cipriani-G.M. Masselli, *Da* Calles *a* Tracturi*. Per una storia della voce 'tratturi'*, in P. Caratù-A. Rubano, *Unità linguistica meridionale. Studi e ricerche in ricordo di Michele Melillo*, Foggia 2016, 165-199; Lagioia, *La transumanza* cit., 65-71.

[24] *La Compagnia*, v. 86, in *Lo speco* cit., 19.

[25] È la consapevolezza del distacco: «E l'uno tace, lungo lo starale, / ché non rammenta l'inno glorioso» (*La Compagnia*, vv. 63-64, in *Lo speco* cit., 18); «E vanno sotto il sole i pellegrini / cantando, ed uno solo è ancor silente (*ibidem*, vv. 110-111, in *Lo speco* cit., 20).

[26] *Ibidem*, vv. 112-119, *loc. cit.* «Portano molti a tracolla le scarpe / e le pianelle di panno e di cuoio, / ché, se la roccia aguzza le consuma, / esse non son più nuove per Natale; / e, nonna, nonna, tu non hai pianella / al piede e già la pelle è crepe e sangue, / né sulla testa il fazzoletto è doppio, / ed è quadruplice il raggio del sole».

[27] *Ibidem*, v. 90, in *Lo speco* cit., 19.

[28] *Ibidem*, vv. 134-135, in *Lo speco* cit., 21.

[29] *Ibidem*, v. 105, in *Lo speco* cit., 20.

[30] *Ibidem*, v. 131, in *Lo speco* cit., 21.

[31] *Ibidem*, vv. 148-159, in *Lo speco* cit., 22.

[32] Tusiani, *Lo Speco*, v. 53, in *Lo speco* cit., 25.

[33] *Ibidem*, v. 5, in *Lo speco* cit., 23. *Ibidem*, vv. 12-20, in *Lo speco* cit., 23-24 «Io ero qui, / […] / […] e vidi la mucca / nell'antro genuflessa e sul mio capo / sentii le frecce stridere e nel cuore / udii perenne il rombo immenso, immane, / e nei ginocchi proni ebbi lo schianto / della roccia che frana sotto il peso / della celeste meraviglia».

[34] *Ibidem*, vv. 96-97, in *Lo speco* cit., 27.

[35] *Ibidem*, vv. 108-109.

E se «tutto ritorna: la lodola all'ombra, / la pecora al suo chiuso» [36], meno faticoso sarà il viaggio di ritorno nella notte stellata: «dallo Speco celeste» [37] alla «smarrita valle» [38], «giù per la fiorita / costa» [39], «lungo tramiti di selva / sonora» [40], per «la balza antica di Stignano» [41] e ancora per l'«ultime due miglia» [42]. E, quando «tu pur sei tornato alla tua casa / squallida, mio pastore» [43] – «e Santo Michele difenda / dal nembo quei che vanno pel tratturo / ed oltre la Maiella hanno la sposa» [44]! (auspica il poeta) –, la notte porterà la grazia: la pioggia; «una cascata / d'amore e pianto» [45].

L'immagine del pastore devoto e transumante fa da *sphragis* al tessuto narrativo dell'intero racconto, che si sviluppa – intriso di nostalgia e partecipazione emotiva – lungo uno spazio viario, che regola tempi, modi e pratiche di pellegrinaggi e transumanza, ben noti al poeta.

Un poeta che a suo tempo ha praticato la «via delle giumente» [46], quella su cui – ricorda [47] – nel salire cadde esausto San Matteo [48] (altro 'nodo affettivo', intorno a cui si ricompone il ricordo); un poeta che, bambino, sapeva di pastori e pecore attraverso le 'parabole' della nonna Lucia [49]; un poeta che ha ancora nitide nella mente e nel cuore, come in una fotografia, le antiche immagini di un mondo lasciato dall'altra parte dell'oceano e destinato a scomparire (insieme con lui) [50]: dall'«asfodelo, / intatto nella notte del tratturo» [51], al mare di Manfredonia che a San Michele fa da 'piedistallo' [52], al carrettiere che esce «dal tratturo al giorno» [53], viaggiando

[36] Tusiani, *L'Acqua*, vv. 51-52, in *Lo speco* cit., 30.
[37] *Ibidem*, v. 18, in *Lo speco* cit., 29.
[38] *Ibidem*, v. 25.
[39] *Ibidem*, vv. 10-11, in *Lo speco* cit., 28.
[40] *Ibidem*, vv. 16-17.
[41] *Ibidem*, v. 39, in *Lo speco* cit., 29.
[42] *Ibidem*, v. 41.
[43] *Ibidem*, vv. 45-46, in *Lo speco* cit., 30.
[44] *Ibidem*, vv. 106-108, in *Lo speco* cit., 32.
[45] *Ibidem*, vv. 130-131, in *Lo speco* cit., 33.
[46] Cfr. n. 18.
[47] *La Compagnia*, vv. 8-10, in *Lo speco* cit., 16.
[48] Anch'egli in stretto rapporto con la salute e la protezione di pastori e bestiame, un rapporto mediato dalla festa liturgica del 21 settembre, coincidente con l'apertura della transumanza.
[49] J. Tusiani, *Ode to an illiterate poet*, vv. 26-31, in Id., *Gente Mia and other poems*, Stone Park (IL) 1978, 45 «I'd not yet seen a shepherd or a sheep / and yet I knew them both, for, when the thunder / suddendly spoke of anger in the sky, / I always heard this prayer from her lips, / "Run, little orphan shepherd, run, little sheep: / the coldest cave can be a mother's arms"».
[50] «"So menute culla scurda: / cumpà Pé, non te recurde? / Me canusce? So Tusiane, / so menute da luntane". // Cumpà Petre trainere / no' responne a nu frustere» [«"Sono venuto di notte: compare Pietro, non ti ricordi? Mi riconosci? Sono Tusiani, sono venuto da lontano". Compare Pietro, il carrettiere, non risponde a un forestiero»]: J. Tusiani, *Lu frustere* [«Il forestiero»], vv. 25-30, in Id., *Tìreca tàreca* [«Tira e molla»], San Marco in Lamis 1978, 13-14: 14.
[51] *Lo Speco*, vv. 52-53, in *Lo speco* cit., 25. Cfr., anche, G. Tusiani, *In morte di Umberto Giordano*, vv. 8-9, in Id., *Peccato e luce*, New York 1949, 31, per gli «asfodeli / lontani del tratturo».
[52] Cfr. J. Tusiani, *La tomba de Patre Pi'*, San Marco in Lamis 2003, 22 (II: *Lu cuncìlie*, «Il concilio», vv. 1-4).
[53] Tusiani, *Il Giorno dei Vivi*, v. 61, in *Lo speco* cit., 13.

insonnolito tra San Marco e San Severo [54], sempre sulla stessa via [55], al «pastorel silente» [56] e solo «presso il gregge» [57], impassibile custode dei segreti di ogni nuova luce, ai pastori tutti, «stretti per sempre in un'istessa vita» [58].

Ed è proprio nel tragitto a doppio senso di coloro che *per calles silvestres longinquos solent comitari in aestiva et hiberna* (seguendo Varro *rust*. 2,9,16) e, procedendo *per itinera callium* [59], vanno «pel tratturo antico al piano» (con Gabriele D'Annunzio, *I pastori* [60], v. 11, che Tusiani stesso traduce in lingua inglese [61]), per ritrovarvi «l'erba pel gregge che svernò lontano» [62], che il poeta sembra rivivere gli *itinera* e i ritmi della sua vita da '*callitanus*' [63]. La *peregrinatio* del transumante (pastore/devoto) si fa evidentemente per il poeta metafora della sua 'altalena' esistenziale, connotata e segnata da andate e ritorni (della mente e del corpo) verso l'America e dall'America, verso il Monte e dal Monte, tra New York e San Marco in Lamis

[54] Cfr. di Tusiani: *Alba*, vv. 9-13, in Id., *Petali sull'Onda*, New York 1948, 16 («E mentre stride sulla bianca via / Campestre il primo carro mattinale, / E canticchia con voce lamentosa // Il carrettier la vecchia melodia: / Una tristezza l'anima m'assale»); *La morte 'lu trainiere* [«La morte del carrettiere»], in *Tìreca tàreca* cit., 7; *Lu trene 'La Garganeca* [«Il treno delle Ferrovie del Gargano»], vv. 13-14, in *Tìreca tàreca* cit., 31-32: 31 («Lu Gargane iè cagnate: non ce sta lu trajenere / che tuccava, 'nzunnacchiate, Sante Marche e San Zevere»; «Il Gargano è cambiato: non c'è più il carrettiere, che viaggiava, insonnolito, tra San Marco e San Severo»); *M'ascolti tu, mia Terra?*, vv. 138-139, in J. Tusiani, *Mallo e Gheriglio e La quinta stagione*, Roma 1987, 188-194: 192; red. it. – apparsa già nella Collana Quaderni de «Il Gargano» 5, Foggia 1955 – di *The Return*, «The Poetry Review» 48/4, 1957, 234-236, poi in Id., *The Fifth Season. Poems*, New York 1964, 74-79, e in C. de Vincentiis, *The Return. M'ascolti tu, mia terra? (Ode al Gargano)*, Apricena 2003, 7-17] («Ed or si sente nascer sulla via / una canzone: è il carrettier che torna»).

[55] Per il carrettiere '*alter ego*' del poeta, cfr. J. Tusiani, *Lu trajenere* [«Il carrettiere»], vv. 15-23, in *Bronx, America* cit., 26 «Lu trajenere è quiste penzere, / e llu traìne / è llu destine: / ièllu destine de lla vita mia / che ffa sempe, / sempe la stessa via / Sante Marche e San Severe...» [«Il carrettiere è questo pensiero, e il carretto è il suo destino: è il destino della vita mia, che fa sempre, sempre, la stessa via, tra San Marco e San Severo...»].

[56] *M'ascolti tu, mia Terra?*, v. 39, in *Mallo e Gheriglio* cit., 189.

[57] *Ibidem*. Il pastore dal canto «dolce perché moriva in pianto», in Tusiani, *La Notte dei Morti*, v. 41, in *Lo speco* cit., 8.

[58] *M'ascolti tu, mia Terra?*, v. 131, in *Mallo e Gheriglio* cit., 192. Cfr., altresì, Tusiani, *San Marco in Lamis*, vv. 50-52, in *Mallo e Gheriglio* cit., 64-67: 66 [red. it. di J. Tusiani, *Rind and All*, New York 1962, 49-52], per l'immagine dei pastori che passano lenti con il gregge sotto la tenda del cielo.

[59] *CIL* IX, 2438. Per quest'iscrizione, risalente al II secolo d.C. e posta sulla porta di *Saepinum*, cfr. Lagioia, *La transumanza* cit., 40-45, e la bibliografia citata.

[60] In *Alcyone*, Milano 1903.

[61] Cfr. J. Tusiani, Laudi*: Selected Translations*, «Annali d'Italian.» 5, 1987, 6-20: 20, e «JIT» 15/1, 2020, 310-311.

[62] *Il Giorno dei Vìvi*, v. 107, in *Lo speco* cit., 15.

[63] "*A callis*": *TLL* III, 175, 1, *s.v. callitanus*. Cfr. *Inscr. Ephem. epigr*. VIII/1, p. 34, n. 139, ed. M. Buonocore, «Supplem. Ital.», n.s., 4, 1988 (rinvenuta a sud di Sulmona e databile a età imperiale): *Callita(ni) / callibus / iti, ni / iniuriam / accipiati(s)*. *Callitanus*, vocabolo tecnico per il pastore transumante in territori attraversati da *calles*, compare anche come *cognomen* in alcuni documenti epigrafici (provenienti da *regiones* interessate dal fenomeno della transumanza), uno dei quali, di epoca tardoimperiale, recuperato nell'*ager Lucerinus* (in zona prossima al tratturo Celano-Foggia): *D(is) M(anibus) / Felicis; / vix(it) ann(is) VIIII, / men(sibus) IIII, d(iebus) XV. / Callitanus / et Eutychia / nutrito pient(issimo) / fec(erunt)*. Nel merito, rinvio, da ultimi, a Lagioia, *La transumanza* cit., 38-40; 71-72; M. Chelotti, *Testimonianze epigrafiche da Lucera*, in Pro merito laborum. *Miscellanea epigrafica per Gianfranco Paci*, Tivoli 2021, 195-206, con la bibliografia di riferimento.

– *inter haec bina loca, ut iugum continet sirpiculos*, per alludere a Varrone (*rust*. 2,2,9) [64] e ai percorsi a doppio senso degli armenti –, entrambe 'residenze temporanee', come dimora temporanea è per il pastore/devoto lo *specus* [65], *caverna subterranea* [66], ricovero e rifugio da cui partire e a cui fare ritorno.

Se, poi, nello specifico, lo «speco» osservato dagli occhi della mente e del cuore di Tusiani è *porta caeli* [67], è «santo» [68] e soprattutto è «celeste» [69], suggestivo potrebbe profilarsi – superando il più immediato e scontato riferimento alla "Celeste Basilica" di Monte Sant'Angelo [70], consacrata dallo stesso Arcangelo [71] – un corto circuito con l'*arcus caelestis*.

Il mio riferimento non è all'*arcus* con cui il pastore Gargano scagliò una freccia contro il toro smarrito, poi ritrovato all'ingresso della grotta (a origine della leggenda

[64] Cfr. D. D'Alfonso, Ut iugum continet sirpiculos*: a proposito di 'sirpi' e transumanza in* Varro rust*. 2,2,9*, «C&C» 20/2, 2025, 347-364.

[65] Bronzini, *Transumanza* cit., 116: «La ripetizione due volte all'anno di questo movimento di andata e ritorno con meta fissa comporta uno stato di precarietà della propria esistenza, d'instabilità e di temporaneità del vivere *hic et sic*, che trova il suo primo effetto nella scelta di dimore temporanee. Dimore temporanee sono diffuse su tutto l'arco del Subappennino dauno. Il tipo più antico, definito trogloditico dai geografi, è costituito dalla grotta. Molte se ne trovano tuttora saltuariamente abitate da pastori abruzzesi nell'agro di Cagnano Varano. C'è un rapporto preistorico tra grotta e divinità, un rapporto rivelato dai tanti santuari ipogei e cripte cristiani (quella ad esempio di San Michele sul Gargano)». Cfr., inoltre, R.M. Molisani-D. Tessitore, *Morfologie di soste e ricoveri pastorali*, in *Civiltà della transumanza*, L'Aquila 1992, 71-73. Sulla grotta, quale luogo privilegiato di culto, rinvio a A. Maiuri, Antrum*. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*, Roma 2017; in relazione al culto micaelico, si legga Aulisa, *Apparizioni* cit., 9-13, 31-34, e la bibliografia citata.

[66] Rem. Autiss. *Comm. Eins. in Don. Art. maior.* p. 238, l. 17 Hagen *Specus dicitur caverna subterranea, inde diminuitur spelunca*.

[67] Così nell'epigrafe di ingresso al santuario di Monte Sant'Angelo: *Terribilis est locus iste. Hic domus Dei est et porta coeli*.

[68] *Lo Speco*, v. 5, in *Lo speco* cit., 23. La grotta sacra di san Michele, spelonca profonda, tagliata nella pietra scabra, viene rievocata da J. Tusiani, *Mount Gargano: a Love Poem*, poemetto II, «IQ» 38/149-150, 2001, 75-94: 84-85; poi in E. Bandiera, *Collected poems (1988-2004)*, Galatina 2004, 193-208: 200-201, nel ricordo della madre che durante il terremoto implora l'aiuto del Santo.

[69] *L'Acqua*, v. 18, in *Lo speco* cit., 29.

[70] La leggenda di fondazione è ricostruita nell'*Apparitio sancti Michaelis in monte Gargano*, anonima operetta agiografica, per la cui denominazione, nella sua edizione critica, Alessandro Lagioia ricorre all'*incipit*: *Memoria beati Michaelis archangeli* (*BHL* 5948). Cfr. A. Lagioia, *La memoria agiografica di San Michele sul Gargano*, Bari 2017; Aulisa, *Apparizioni* cit., 14-23, 27-30, 34-43; A. Lagioia, *La memoria agiografica di San Michele sul Gargano: la nuova edizione critica*, in G. Otranto-I. Aulisa, *Monte Sant'Angelo Longobarda: 10 anni dal riconoscimento UNESCO delle tracce longobarde nel Santuario di San Michele Arcangelo*, Foggia 2022, 83-87; Id., *The Bull, the Cave and the Angel. A Widely Circulating Hagiographical Text (BHL* 5948*)*, «R&T» 31, 2024, 77-91, e la bibliografia citata.

[71] Si legge in *Apparitio* 1,1 *Memoriam beati Michaelis archangeli toto orbe venerandam ipsius et opere condita et consecrata nomine demonstrat ecclesia quae non metallorum fulgore sed privilegio commendata signorum, vili facta scemate sed caelesti predita virtute – utpote quam fragilitatis humanae memor archangelus, e caelo veniens ad promerendam ibi mortalibus supernorum societatem, propria sibi manu condere dignatus est – vertice siquidem montis excelsi posita, de corpore eiusdem saxeo, speluncae instar, precavata ostenditur*; 4,7 *Nocte vero constituti ieiunii supprema angelus Domini Michael episcopo Sepontino per visionem apparens, «Non est», inquit, «vobis opus, hanc – quam ego aedificavi – dedicare basylicam. Ipse enim qui condidi etiam dedicavi. Vos tantum intrate et, me adstante patrono, precibus locum frequentate. Et te quidem cras ibi missas celebrante, populus iuxta morem communicet. Meum autem erit ostendere quomodo per memet ipsum locum consecraverim illum*».

dell'*apparitio* dell'Arcangelo al vescovo di Siponto) [72]. L'allusione è a quell'*arcus caelestis* – peraltro associato alla manifestazione del divino e alle apparizioni degli angeli [73] –, che alimentò non poco la fantasia di Tusiani [74] (cultore di quella lingua latina che nutrì i suoi studi classici e la sua poesia [75]), incantato, ancora bambino, dalla visione dell'arcobaleno dopo la pioggia, da quell'arco tremulo e multicolore tra cielo e terra, da monte a monte, riflesso nella valle: *Arcus caelestis, caelestis in aethere nascens* / *Visio mi puero!* / *Quam bene te memoror, non amplius hic perceptum!* / *Quam mihi notus eras!* / *Sed nunc es solum duo verba sonantia vane* / *Ex vetere eloquio.* / *Crebro post pluvias de monte in montem animabat* / *Vallem arcus tremulus,* / *Pulchro compositus portento multicolori.* / *Attoniti pueri* / *Illic stabamus laeti digitoque sequentes* / *Flexile molle iubar* / *Quod caelum et terram coniungebat radiosum,* / *A nihilo genitum,* / *Et leve erat tempus sine temporis impietate,* / *Et stupor omnia erant* (Tusiani, *Arcus caelestis*, vv. 1-16) [76].

Su quell'arcobaleno, nel 1998, da New York, il poeta avrebbe fantasticato nel melodramma in dialetto garganico *Lu ponte de sòla* [77]. In quell'antica *fabula* popolare, da lui rivisitata e liricamente trasfigurata, la luce del sole dopo la pioggia avrebbe formato un meraviglioso arcobaleno [78] tra le cime di Castelpagano (regno

[72] *Apparitio* 2. Cfr. L. Carnevale, *L'episodio del toro nell'*Apparitio Sancti Michaelis in Monte Gargano*: notizie storiche e percorsi interpretativi*, in G. Spitilli-V.M. Spera, Sacer Bos *I. Usi cerimoniali dei bovini in Europa e nelle aree romanze occidentali*, «Orma» 22, 2014, 47-69.

[73] Cfr., *e.g.*, *Apoc*. 10,1 *Et vidi alium angelum fortem descendentem de caelo amictum nube, et iris in capite eius, et facies eius erat ut sol, et pedes eius tamquam columna ignis.* Interessanti, al proposito, F. Sivo, *I colori degli angeli*, «Micrologus» 23, 2015, 109-192; F. Serafini, *Manifestazione di Dio e permanenza della vita. L'arcobaleno nella Bibbia*, «Quad. di St. Indo-Medit.» 11, 2018, 197-212. In relazione a san Michele Arcangelo, il racconto delle sue apparizioni accompagnate dal fenomeno dell'arcobaleno, assente nell'*Apparitio*, circolò a livello di tradizione agiografica: il riferimento è in particolare alla 'quarta apparizione', nel 1656, al vescovo Alfonso Puccinelli.

[74] Cfr., *e.g.*, di Tusiani: *Arcobaleno*, in *Petali* cit., 29; *Il Canto delle Spighe*, in *Peccato* cit., 22-23: 22, laddove, a maggio, a «un angelo» (v. 1) che «volò sul mondo» (v. 3) giunse il canto delle spighe, «qual dopo immensa / pioggia, dolcissimo arcobaleno» (vv. 23-24); *Si fugit tempus*, vv. 13-16, in Th. Sacré, *Confinia lucis et umbrae. Josephi Tusiani Neo-Eboracensis Carmina Latina*, Leuven 1989, 40; poi in E. Bandiera, *Josephi Tusiani Neo-Eboracensis Carmina Latina*, Fasano 1994, 167, e Id., *Joseph Tusiani, Radicitus (Ritorno alle Radici)*, S. Eustachio di Mercato di San Severino 2000, 50 (*Sola nobiscum manet haud movenda* / *Veris haec illusio, veris omnis* / *Quod brevi hora nostra animavit ampla* / *Iride corda*); *La poceide*, Poemetto in dieci canti in dialetto garganico, San Marco in Lamis 1996, 40, in cui si presenta «nu bbelle arcobalene» (canto settimo, 8), a siglare l'intervento di san Francesco in sogno al Sindaco, dopo la preghiera; *L'archebbalene*, in A. Di Domenico, *Inediti di Joseph Tusiani*, «Ipogei 06» 2, 2007, 43-54: 46.

[75] Cfr. G.M. Masselli, *Joseph Tusiani: un Catullo "sbarbicato"*, «FAM» n.s. 4/1, 2022, 203-227; Ead., *Joseph Tusiani e la sua montagna* cit.; Ead., *Il latino di Joseph Tusiani* cit.

[76] In E. Bandiera, *Josephus Tusiani Neo-Eboracensis, In nobis caelum. Carmina Latina*, Leuven 2007, 301.

[77] J. Tusiani, *Lu ponte de sòla.* Melodramma in dieci canti in dialetto garganico, San Marco in Lamis 2001 [poi *Lu ponte de sòla.* Melodramma in dieci canti, in Motta-Siani-Siani, *Storie del Gargano* cit., 743-855].

[78] *Ibidem*, 106, Canto Decimo, vv. 44-49 «Che vvédene? Nu bbelle archebbalene, / lu cchiù bbelle de tutte ma' vedute. / Jèva de sette e settanta chelure, / jèva de luce fatta apposta apposta / pe' accucchià doj cime de muntagna. / O bbelle archebbalene dell'amore!» [«Che vedono? Un bell'arcobaleno, il più bello di tutti quelli mai visti. Era di sette e settanta colori, era di luce fatta proprio apposta per unire due cime di montagna. Oh, bell'arcobaleno dell'amore!»].

della principessa cristiana Antea, tanto bella da far deviare verso di lei tutti i pellegrini [79] diretti alla «Grotta de Monte» [80], ma dimentichi del Santo [81]) e del Monte della Donna (regno del principe saraceno Amarante), cime fra le quali, percorrendo la *via Francigena*, dalla zona di San Severo si arrivava al territorio di San Marco in Lamis.

Lu ponte de sòla: «Il ponte di cuoio». Tuttavia, «mitte la *iè* apposte della *ià*» [82] [«metti la *e* al posto della *a*»] e, in un gioco di parole tra sóle e sòla [83] (che dava luogo all'equivoco fonetico e semantico), l'irrealizzabile e irrealizzato ponte di cuoio – incredibile prova d'amore [84] richiesta dalla principessa e tale da unire i due regni, consentendo ai due amanti di abbracciarsi a metà strada [85], tra andate e ritorni – avrebbe ceduto il posto a un ponte di luce: un «bbelle archebbalene dell'amore!» [86], su cui i due amanti, felici ben oltre i loro corpi mortali, ancora «vanne vanne» [87], ormai angeli nella luce [88].

È a quest'*arcus caelestis* che la mente del poeta tornava: all'antica rotta di Iride, che, messaggera degli dèi, in particolare *nuntia Iunonis varios induta colores* (Ov. *met.* 1,270), attraversava il cielo *per mille coloribus arcum* (Verg. *Aen.* 5,609) [89], *arcuato caelum curvamine signans* (Ov. *met.* 11,590) [90]; all'*arche Nuè* (*Arcanuwé*, *Arcanuwéle* o *dd'arke de Nwè*) dei dialetti garganici, espressione dell'alleanza tra dio e l'umanità dopo il diluvio (*Gen* 9,8-17); al ponte tra la terra e il cielo, tra San Marco in Lamis e il «cielo della roccia» [91], sotto il segno dell'Angelo, *nuntius* per definizione, messaggero/mediatore tra dio e l'umanità [92]; a un «ponte dell'amore» [93].

[79] *Ibidem*, 26, Canto Secondo, v. 115: la bella principessa «che ppure alli Rumèj sape 'ncantà» [«che anche i pellegrini seppe incantare»].

[80] *Ibidem*, 22, v. 67, e 24, v. 97.

[81] *Ibidem*, 24, vv. 72-73.

[82] *Ibidem*, Canto Ottavo, 80, vv. 26 e 31; 82, v. 44; Canto Decimo, 106, v. 53.

[83] *Ibidem*, Canto Decimo, 106, vv. 50-61.

[84] *Ibidem*, Canto Terzo, 38, vv. 219-221.

[85] *Ibidem*, Canto Quinto, 60, v. 152; Canto Nono, 94, vv. 49-50.

[86] *Ibidem*, Canto Decimo, 106, v. 49.

[87] *Ibidem* 106, vv. 62 e 72; 108, vv. 78 e 97.

[88] *Ibidem* 108, vv. 76-98.

[89] E Verg. *Aen.* 4,700-702 *Ergo Iris croceis per caelum roscida pinnis* / *mille trahens varios adverso sole colores* / *devolat*.

[90] Ov. *met.* 11,589-591 *…induitur velamina mille colorum* / *Iris et arcuato caelum curvamine signans* / *tecta petit*; 14,829-830 *…cum regia Iuno* / *Irin ad Hersiliam descendere limite curvo*. Cfr. A. Bonadeo, *Iride: un arco tra mito e natura*, Firenze 2004.

[91] *La Compagnia*, v. 26, in *Lo speco* cit., 17.

[92] Isid. *etym.* 7,5,1 *Angeli Graece vocantur, Hebraice malachoth, Latine vero nuntii interpretantur, ab eo quod Domini voluntatem populis nuntiant*; 7,5,5-6 *Angeli vocantur propter quod de caelis ad adnuntiandum hominibus mittuntur. Angelus enim Graece, Latine nuntius dicitur. Archangeli Graeca lingua summi nuntii interpretantur. Qui enim parva vel minima adnuntiant, angeli; qui vero summa, archangeli nuncupantur. Archangeli dicti eo quod primatum teneant inter angelos;* ἀρχός *enim Graece, Latine princeps interpretatur. Sunt enim duces et principes, sub quorum ordine unicuique angelorum officia deputata sunt*.

[93] *Lu ponte*, Canto Quarto, 46, v. 111; Canto Sesto, 64, v. 67.

L'immagine del ponte – fra occhio e orizzonte, ma anche fra tempo ed eternità, vita e morte, uomo e uomo [94] – accompagnerà la vita dimidiata del poeta, al cui cuore in America i «bridges of New York» [95] cantavano che «no man's an island» [96], rinviando simbolicamente a un legame fra due esistenze, due identità, due metà [97], a un incontro saldo e al contempo fragile tra due sponde familiarmente e sentimentalmente in dialogo [98].

E, mentre in terra garganica «sope la Strata 'lu Ponte / ce stévene suspire a non funì: / jèva lu poste dova ce penzava / a Bronx e Brucculine» [99] [«sulla strada del Ponte si sospirava a non finire: era il posto dove si pensava al Bronx e a Brooklyn»], sarà sintonizzandosi sul suo 'ponte d'amore' che da New York Tusiani parlerà alla sua Montagna, a *lu trasore* («il tesoro»), riflesso negli occhi di un fortunato pastore:

M'hanne ditte che sope Castedde
sta 'mmucciate nu grande trasore.
J' camine, camine e camine
fin'a quante lu sole ce more.

La conosche 'sta granda muntagna,
pare fredda e t'appiccia lu core,
pare vascia e te stracqua li pede,
e li spine te danne delore.

J' camine, camine e camine
e non vede stu grande trasore.
Mo me pare che sonn'arrevate:
a Castedde ce sta nu pastore.

Sta 'ssettate cuntente cuntente,
doie pécure fanne l'amore.

[94] *Ibidem*, Canto Settimo, 72, vv. 3-15 «Ma chi lu sape che pponte ce vò / fra jocchie e orizzonte? / Chi sape lu nome / dellu ponte che cce vò / fra jome e jjome? / E cchi lu sape fà / lu ponte che ce vò / fra tempe e 'tternetà? / Sule lu ponte fra vita e mmorte / lu passene tutte, / jommene e femmene, / jàvete e vvasce: / basta che nnasce» [«Ma chi sa che ponte sia necessario fra occhio e orizzonte? Chi sa il nome del ponte necessario fra uomo e uomo? E chi sa fare il ponte necessario fra tempo ed eternità? Solo il ponte fra vita e morte è percorso da tutti, maschi e femmine, alti e bassi: basta nascere»].

[95] Cfr. J. Tusiani, *Bridges of New York*, v. 2, in A. Carrera-A. Vettori, *Binding the Lands*, New York 1999, 326-331: 326; anche in *Joseph Tusiani: New York Revisited. A Sequence of Sonnets*, «FI» 33/2, 1999, 557-561: 560 (poi in Bandiera, *Collected poems* cit., 183-186: 185). Si veda, inoltre, J. Tusiani, *Pensieri da New York*, III («I venti ponti di questa metropoli»), «IQ» 42/165-166, 2005, 73-82: 75.

[96] *Ibidem*, v. 5.

[97] Su questo tema, interessante S. Brioni, *L'Italia, l'altrove. Luoghi, spazi e attraversamenti nel cinema e nella letteratura sulla migrazione*, Venezia 2022.

[98] Cfr. di Tusiani: *Bridges of New York*, vv. 9-10, *loc. cit.*: «Like two shores / calling each other with familiar sound»; *Mount Gargano: a Love Poem*, II, vv. 265-267, in Bandiera, *Collected poems* cit., 193-208: 204 (già «IQ» 38/147-148, 2001, 75-94: 89): «'tis only love / that Continent to Continent unites».

[99] J. Tusiani, *La strata 'lu Ponte*, vv. 9-12, in *Bronx, America* cit., 24, fotografia di disoccupati che sognano.

Alla cima de Monte Castedde
ce sta ièreva, ièreva e sciore.

Ce sta ièreva, ièreva 'nturne,
non ce sente nisciune remore
e ce vede lu mare e lu ciele:
lu trasore lu tè lu pastore (*Lu trasore*) [100].

Abstract
This article examines the poetry of Joseph Tusiani through the lens of the mountain, transhumance, and the cult of Saint Michael on the Gargano. Focusing in particular on Lo speco celeste *(1956) and the poem* La Compagnia*, the study explores how Tusiani poetically reconstructs the pilgrimage from San Marco in Lamis to the sanctuary-cave of Monte Sant'Angelo as both a collective ritual and an inner journey. The night of the* tratturo *becomes a space where devotion, memory, and landscape intertwine, while the ancient paths of transhumance (*itinera callium*) structure the rhythm of movement and time. The* peregrinatio of *the transhumant man (shepherd/devotee) is for Tusiani a metaphor for his life, between comings and goings to and from temporary residences, linked by bridges of love. The article further analyzes the symbolism of the rainbow (*arcus caelestis*) as a bridge between earth and heaven, past and present, self and other.*

Key-words: *Joseph Tusiani*, peregrinatio, *transhumance*, itinera callium, *cave*, *rainbow*.

e-mail: graziamaria.masselli@unifg.it

[100] In G. Tusiani, *Làcreme e sciure* [«Lacrime e fiori»], Foggia 1956, 14-15 (poi J. Tusiani, *Làcreme e sciure*, San Marco in Lamis 2000, 18): «Mi è stato detto che sopra Castello [*scil.* Castelpagano] è nascosto un grande tesoro. Io cammino, cammino e cammino, fino a quando il sole tramonta. Conosco questa grande montagna: sembra fredda e ti riscalda il cuore, sembra bassa e ti distrugge i piedi, e le spine ti danno dolore. Io cammino, cammino e cammino e non vedo questo grande tesoro. Mi sembra di essere arrivato: a Castello c'è un pastore. Sta seduto contento contento, due pecore amoreggiano. In cima a monte Castello, c'è erba, erba e fiori. C'è erba, erba intorno, non si sente alcun rumore, e si vede il mare e il cielo: il tesoro lo ha il pastore».

Invigilata Lucernis
47, 2025, 367-385

Rossana BARCELLONA
(Catania)

Pellegrinaggi in Terrasanta e mappe narrative: percorsi di occidentalizzazione del cristianesimo

1. *Premessa*

Le pagine che seguono propongono una riflessione su due resoconti di viaggio: l'*Itinerarium Burdigalense* e l'*Itinerarium Egeriae* (o *Peregrinatio Aetheriae*), due opere molto note, scritte in latino per destinatari e destinatarie latini (nel IV sec.), che cerco di leggere come 'mappe narrative'. Con tale espressione intendo indicare narrazioni corrispondenti alla descrizione di tragitti sperimentati che, mentre fungono da guida per future 'avventure' di viaggio, disegnano traiettorie orientate, non solo geograficamente. Il nesso fra mappa e scrittura che l'espressione adottata sottolinea è stato messo a fuoco alla fine dello scorso secolo, a partire dai lavori di J.B. Harley, che hanno profondamente innovato gli studi incentrati sulla cartografia, animando un ampio e fecondo dibattito [1]. Nei testi considerati tale nesso è reso più evidente e pregnante per il carattere intrinseco delle rispettive scritture, che nascono come rendiconti di un percorso reale, esperito e vissuto. Attraverso la mediazione del linguaggio, e delle pratiche discorsive nella quali il linguaggio si esprime, tale percorso si fa mappa, non nel senso abusato e superato di 'fedele tracciamento' dei territori attraversati, piuttosto nel senso di 'ri-descrizione del mondo' in termini di rapporti di potere, di preferenze, di priorità ideologiche e culturali.

Tali testi offrono, infatti, rappresentazioni (di luoghi, paesaggi, eventi, incontri, edifici) connotate dal momento storico e dalla dimensione soggettiva dei rispettivi autori – l'anonimo redattore del primo e la sfuggente autrice del secondo – che contribuiscono a trasmettere e fissare una certa immagine dello spazio geografico

[1] Vd. J.B. Harley, *Deconstructing the Map*, «Cartographica» 26, 1989, 1-20; e, dello stesso autore, i due saggi, rispettivamente intitolati: *Text and Contexts in the Interpretation of Early Map*s e *Maps, Knowledge, and Power*, in *The New Nature of the Maps. Essays in the History of Cartography*, ed. P. Laxton, Baltimore 2001, 33-49 e 51-82. Per l'impatto di lunga durata del rinnovamento avviato da Harley rinvio a J. Krygier, *Reflections on J.B. Harley's 'Deconstructing the Map'*, «Cartographica» 50, 2015, 24-27. In questa sede, riprendo e approfondisco uno studio già avviato: R. Barcellona, *Le vie del sacro nel Mediterraneo tardoantico. Pellegrini cristiani verso la Terrasanta*, in *Identità, cultura e sviluppo sostenibile*, a cura di M. Sorbello, Roma 2021, 97-116.

situato all'estremità orientale del Mediterraneo. Si tratta, dunque, di considerare tali scritti per i contenuti che gli autori hanno selezionato e inteso trasmettere, ma anche per quei contenuti che hanno veicolato con minore o nessuna consapevolezza, cioè in modo non pianificato, per così dire involontario, e tuttavia efficace e duraturo. Perfino le omissioni, gli spazi vuoti di queste 'mappe narrative' possono suggerire qualcosa su come fossero percepiti e restituiti al pubblico (di lettori e lettrici) i luoghi visitati e il paesaggio circostante [2]. In questo senso credo che i due testi possano essere considerati 'fatti culturali' concorrenti al processo di 'cattolicizzazione' e 'occidentalizzazione' del cristianesimo, cioè come descrizioni-guida per traiettorie orientate a promuovere una visione della geografia del mondo.

L'*Itinerarium Burdigalense* e l'*Itinerarium Egeriae* portano l'attenzione sul Mediterraneo tardoantico, spazio-tempo dirimente per cogliere trasformazioni nevralgiche del cosiddetto mondo occidentale, anche in una proiezione di lunghissima durata. Proprio in questo arco di 'tempo geografico' [3], comincia a imporsi, nella sua fisionomia di luogo santo a vocazione universale, la striscia di terra delimitata dall'area orientale del Mediterraneo da un lato, il fiume Giordano e il Mar Rosso dall'altro, al cui centro si situa Gerusalemme, città mediterranea che vive del deserto. Ancora oggi questa porzione di terra è comunemente indicata con il nome proprio di Terrasanta, in uso dal VI secolo (Cirillo di Scitopoli, *Vita di Saba* 57), con il quale le si riconosce l'attitudine a incarnare il nesso ineludibile tra geografia e sacro [4], un significato che Gerusalemme conserva ancora per i tre monoteismi storici [5].

[2] Sul ruolo indicativo dei vuoti (o spazi bianchi) nelle mappe, su come essi siano rivelatori di messaggi di interesse politico o sociale, cioè connotati ideologicamente, cfr. Harley, *Maps, Knowledge and Power* cit., *passim*. Interessanti suggestioni in proposito si traggono, inoltre, dalle pagine di B. Leyerle, *Landscape as Cartography in Early Christian Pilgrimage Narratives*, «American Academy of Religion» 64, 1996, 119-143. Lo studioso riflette sulla distanza fra mondo percepito e mondo reale e su come le descrizioni plasmino a loro volta territori e ambienti già variamente stratificati. In particolare, si serve delle intuizioni tratte dalla sociologia del turismo e dalle teorie della mappatura cognitiva per leggere le prime descrizioni cristiane della Terrasanta.

[3] Il concetto di 'tempo geografico' si deve a Braudel, la cui lezione, di grande attualità, mise l'accento sulla dimensione geografica e spaziale dei processi storici e sulle reciproche interferenze tra fatti culturali e luoghi. Sull'attenzione innovativa rivolta al soggetto geografico dallo storico francese, vd. il breve intervento di A. Baldazzini, *Note su "Il Mediterraneo" di Fernand Braudel*, «Rivista Pandora» 2017, https://www.pandorarivista.it/articoli/il-mediterraneo-di-fernand- braudel/. A queste relazioni lette in chiave di 'reciprocità' danno voce tanto gli studi di area storico-religiosa, quanto le ricerche di ambito geografico. A proposito della riconsiderazione concettuale dello spazio, il cosiddetto *Spatial Turn*, interessanti le riflessioni di G. Marramao, *Spatial Turn: spazio vissuto e segno dei tempi*, «Quadranti» 1, 2013, 31-37.

[4] Da mezzo secolo ormai si riconosce che «geografia, storia e religione costituiscono un tutto intricato e complesso nel quale è difficile operare distinzioni», come ricordava in alcune pagine pubblicate più di venti anni fa G. Andreotti, *Geografia umana e religione: domini non più comparabili*, «Geotema» 7, 2003, 133-134. Sulla geografia, come uno degli ambiti più rilevanti nel rinnovamento degli studi storico-religiosi, vd. G. Carta, *Rappresentare la società post-secolare: temi e orientamenti della geografia delle religioni*, «Storicamente» 7, 2011, 1-20. In particolare, a proposito del nesso spazio e sacro, segnalo, anche per la bibliografia interna, G. Roma, *Lo spazio del sacro nella cultura del Mediterraneo*, in *I Santuari e il Mare*. Atti del III Convegno Internazionale AIRS (Santuario Santa Maria di Monte Berico-Vicenza, 15-17 aprile 2013), a cura di I. Aulisa, Bari 2014, 179-193.

[5] Gerusalemme e il territorio circostante sono stati per secoli riferimento originario e ideale per gli Ebrei, a lungo e in gran parte costretti alla lontananza. Il carattere universalistico della sacralità

Il movimento di donne e uomini cristiani dalle zone più occidentali dell'impero verso i luoghi dove si era svolta, secondo quanto codificato nelle narrazioni evangeliche, la vita di Gesù, comincia nel IV secolo. In questa fase si vanno definendo i caratteri peculiari e distintivi del viaggio cristiano di salvezza, che trova insieme stimolo e riscontro nell'assetto che Gerusalemme andava acquisendo quale città tangibilmente cristiana, trasformandosi per volontà di Costantino in fulcro spaziale della cristianità. Il progressivo e generale riconoscimento alla città di una relazione storica con Gesù si avvia, infatti, quando Costantino fa di Gerusalemme l'immagine monumentale del cristianesimo ecumenico, inverata dai luoghi di passione, morte e resurrezione del Salvatore. Che un imperatore investisse tempo, energie e ricchezze per una città con lo scopo di riqualificarla e valorizzarla assegnandole un volto nuovo per un nuovo ruolo non costituiva un fatto insolito. Costantino, il cui impegno in questo senso fu diffuso e intenso, andò oltre: prima ancora di intervenire sull'assetto urbanistico si fece promotore di scavi miranti a individuare i siti nei quali localizzare gli eventi culmine della vita di Gesù [6]. Il processo di monumentalizzazione produsse una sorta di rifondazione della città e la riposizionò rispetto all'ecumene e al Mediterraneo. Infatti, anche se diversi luoghi sacri resistevano come oggetto di culto grazie alla sensibilità devozionale dei gruppi locali, fu il programma costantiniano a legittimarne e promuoverne l'importanza progressivamente e ben oltre l'ambito circoscritto della regione [7]. Le antiche memorie giudaiche e cristiane formarono l'*humus* necessaria per la realizzazione dei progetti imperiali [8]: la città nella sua concretezza topografica fu trasformata in polo di attrazione per la cristianità in quanto depositaria e custode dell'eredità memoriale biblica [9].

di questa area si impone progressivamente in seno alla storia del cristianesimo a partire dal IV secolo e in stretta connessione con l'operato di Costantino. I Musulmani vi hanno localizzato devozioni e celebrazioni a partire dal X secolo. Oggi la città di Gerusalemme è percepita come parte di percorsi identitari e di auto-definizione da parte di tutte e tre i monoteismi storici. Sulla progressiva affermazione del carattere sacro di Gerusalemme per i tre monoteismi storici, utile sintesi offre la lettura di P. Careggio-G. Cusimano-D. Santus, *Yerushalaim, Al-Kuds, Gerusalemme: città tre volte santa?*, «Geotema» 7, 2003, 3-52 (monografico su *Orizzonti spirituali e itinerari terrestri*).

[6] A. Paribeni, *Le città costantiniane: da York a Gerusalemme*, in *Enciclopedia Costantiniana Treccani*, I, Roma 2013, 433-451: 444. A Costantino si deve l'inaugurazione di una vera e propria politica di edilizia ecclesiastica, vd. G. Filoramo, *Storia della Chiesa*. I. *L'età antica*, Bologna 2019, 201-205. La politica di riqualificazione urbana fu tra le priorità dell'imperatore che intervenne in varie città dell'impero già all'indomani degli accordi di Milano.

[7] Sulla relazione fra la tradizione di pellegrinaggio ebraica (precedente gli interventi costantiniani) e i primi pellegrinaggi cristiani si è a lungo dibattuto; vd., per esempio, J. Wilkinson, *Jewish holy places and the origins of Christian pilgrimage*, in *The Blessings of Pilgrimage*, ed. R. Ousterhout, Urbana-Chicago 1990, 41-53; J.E. Taylor, *Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford 1993, 321-330.

[8] Cfr. R. Salvarani, *Costantino e la nascita dei santuari cristiani*, in *Una Città tra Terra e Cielo. Gerusalemme le Religioni-le Chiese*, a cura di L. Vaccaro, Città del Vaticano 2014, 123-156: 123-126. Salvarani tende a ridimensionare la cesura che si fa coincidere con l'operato di Adriano e poi con le diverse fasi delle persecuzioni. Attraverso una serie di indicatori evidenzia che niente era riuscito, di fatto, a interrompere del tutto «la continuità della pratica ebraica del pellegrinaggio e nemmeno la nascita di forme di devozione legate alla memoria della vita di Gesù» (126).

[9] Costantino potrebbe avere avvertito Gerusalemme e dintorni come spazio atto ai suoi interventi anche come conseguenza di quel 'vuoto religioso' creatosi nella città in seguito alla cessazione del po-

2. *Cristiani pellegrini*

Il pellegrinaggio cristiano non è originariamente connotato sulla base delle traiettorie o delle destinazioni. Altre persone avevano attraversato (e attraversavano) gli stessi spazi con intenti altrimenti sacri. Tuttavia, lo statuto del pellegrino può considerarsi connaturato all'identità originaria di ogni credente in Gesù, poiché l'esistenza terrena si configurò per i membri delle prime comunità come passaggio transitorio per accedere alla dimensione eterna ultraterrena. La forte proiezione escatologica traduceva il tempo della vita in un pellegrinaggio con destinazione il cielo. Da questo punto di vista il pellegrinaggio cristiano avrebbe potuto risolversi in un percorso spirituale e 'utopico', cioè in un percorso che non prevedeva una meta terrena per svilupparsi e compiersi, secondo una linea di continuità che trovava legittimazione già nella tradizione risalente (VT) [10]. Finché si mantenne alta la tensione escatologica, le istanze religiose non necessitarono di sedi e appositi edifici per esprimersi, poiché la comunità di credenti in Gesù formava l'ecclesia senza bisogno di un luogo fisico come il tempio (1Cor 3,16-17) [11]. L'affermarsi della pratica del pellegrinaggio, che si andò connotando piuttosto rapidamente come una delle esperienze più rilevanti e tenaci nella storia del cristianesimo, riassegnò importanza ai luoghi, ridando voce a una concezione 'locativa' del sacro [12]. Abbastanza presto generazioni di fedeli sentirono l'esigenza di mettersi in cammino – affrontando distanze di estensione e impegno diversi anche sulla base delle corrispondenti disponibilità e condizioni – per andare incontro all'esperienza di un contatto fisico con il sacro. Questa aspirazione accompagna i percorsi del cristianesimo nelle sue alterne vicende, e con numerose diverse implicazioni, dalle origini alla contemporaneità [13].

Nel cercare di leggere il senso delle pratiche del pellegrinaggio cristiano si può innanzitutto rilevare come nel tempo le rotte cambino e perché. Nell'orizzonte

tere amministrativo ebraico. In proposito, vd. P. Walker, *Holy City, Holy Places?: Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990. Sul cambiamento urbano e teologico che Gerusalemme conosce durante il IV secolo, vd. N. Smith, *The Production of Christian Sacred Space in Fourth Century Jerusalem (335 – 385 CE)*, Doctoral Thesis, University of Edinburgh 2021, https://era.ed.ac.uk/server/api/core/bitstreams/2ec69cdb-06b1-48f9-bb04-bb0799b7b827/content. L'autrice affronta il tema con rinnovata attenzione al concetto di 'pratiche spaziali', dedicando l'ultima sezione agli scritti del Pellegrino di Bordeaux e di Egeria. Smith evidenzia come essi abbiano intrecciato istanze religiose e dati materiali, rappresentando nelle rispettive pagine una Gerusalemme, nello stesso tempo, ideale e accessibile sulla terra.

[10] Il tema dell'uomo straniero e pellegrino sulla terra, che trova espressione nella pagina dell'*A Diogneto* dedicata a definire l'*identikit* del cristiano, è rintracciabile in diversi passaggi del VT. Si vedano per esempio: *Lv* 25,23 o *Sal* 39,13.

[11] Sul tempio come metafora del 'corpo collettivo' e sulle avvertenze contro il pellegrinaggio nella letteratura cristiana dei primi secoli, testimone di diffuse preoccupazioni sull'insorgere di una devozione sfrenata per luoghi e oggetti materiali, vd. J. Cianca, *Written by the Body: Early Christian Pilgrims as Sacred Placemakers*, «International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage» 7, 2019, 11-21.

[12] Sul passaggio da una concezione 'utopica' del sacro, caratteristica delle origini cristiane, a una concezione 'locativa', che matura con la pratica del pellegrinaggio, vd. anche Cianca, *Written by the Body* cit. L'articolo riconosce ai primi pellegrini cristiani un ruolo determinante nella costruzione del concetto di corpi sacri e luoghi sacri.

[13] Vd. P. Cozzo, *In cammino. Una storia del pellegrinaggio cristiano*, Roma 2021.

cristiano a dettare il senso di marcia furono abbastanza precocemente i *loca sanctorum*, in quanto luoghi sacri perché connessi alla memoria storica di esseri umani santi, che si riteneva depositata e vivificata nelle speciali proprietà delle reliquie. Culto dei santi e delle reliquie stanno alla base del peregrinare cristiano: esso si qualificava come viaggio verso i luoghi custodi di concrete tracce di santità e perciò canali privilegiati per veicolare nel presente un passato eccezionale e mitico.

Nei primi tre secoli i cristiani si mossero soprattutto da Est verso Ovest. La destinazione più frequentata era Roma: l'Urbe conservava un certo fascino come centro dell'impero e, sul fronte religioso, la presenza delle sepolture di Pietro e Paolo esercitò un'attrattiva importante. A indicare un cambio di direzione e a segnare la nascita della geografia sacra fu il viaggio, considerato sotto vari aspetti pionieristico, di Elena, che si recò a Gerusalemme dopo l'estate del 326 per ispezionare i lavori avviati dal figlio nella città e in altre località della Terrasanta [14]. Sebbene esistano testimonianze di cristiani in viaggio alla volta della Palestina prima della madre dell'imperatore, sembra che a guidare questi viaggiatori nella terra per eccellenza santa siano stati soprattutto la curiosità per la storia dei luoghi e l'interesse per i rituali religiosi, piuttosto che un progetto o una volontà di pellegrinaggio [15]. Si legge, per esempio, nella eusebiana *Storia Ecclesiastica* che Melitone di Sardi (morto entro la fine del II secolo) si sarebbe recato in Oriente per conoscere i luoghi scenario delle Scritture (Euseb. *hist. eccl*. IV 26,14) e nel secolo successivo si situa l'esperienza di Alessandro (più tardi vescovo di Gerusalemme) ricordata ancora da Eusebio, che riferisce della sua partenza dalla Cappadocia alla volta di Gerusalemme per conoscere i luoghi sacri (Euseb. *hist. eccl*. VI 11,2). Anche di Origene, che risiedeva a Cesarea, si ha notizia di un viaggio in Palestina per scoprire i luoghi degli eventi descritti nelle Scritture (Hier. *vir. ill*. 92) [16]. Tra il 328 e il 373 si data la *Lettera* 55 di Atanasio di Alessandria a una comunità di ascete residenti in Egitto, che erano appena tornate da un viaggio in Terrasanta. Questi primi viaggiatori cristiani in Palestina possono qualificarsi come proto-pellegrini, essi percepivano senz'altro il significato storico dei luoghi, tuttavia, non li identificavano ancora in termini di depositi di santità.

Con il IV secolo si evidenzia un cambiamento radicale nella percezione degli stessi luoghi, con una inversione di tendenza nella direzione del viaggio che si sostanzia di più complesse e consapevoli determinazioni: da questo momento si parte per conoscere i luoghi abitati e attraversati da Gesù per entrare in contatto diretto con le sue tracce, per ritrovare la dimensione aurorale del cristianesimo e per ricrearla [17].

[14] Vd. il volume di T. Canella, *Il viaggio di Elena. Donne, potere e devozione nell'età di Costantino*, (c. s.).

[15] Vd. R. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, New Haven-London 1992, 108.

[16] Per le contrastanti opinioni sull'esistenza di pellegrini cristiani prima di Costantino: E.D. Hunt, *Were there Christian Pilgrims before Constantine?*, in *Pilgrimage Explored*, ed. J. Stopford, York 1999, 25-40.

[17] Egitto e Palestina in quanto patrie del monachesimo si configurarono presto come soste obbligate lungo questi tragitti. Si partiva per visitare le sedi dove si svolgevano esistenze straordinarie, per fondare monasteri, per restare ad abitarvi. L'epistolario di Gerolamo (347-419) racconta di viaggi in Terrasanta

Benché i toni con cui Eusebio celebra Costantino quale restitutore di Gerusalemme alla storia cristiana vadano ridimensionati e contestualizzati [18] – l'operazione gerosolimitana si comprende nella sua globalità sullo sfondo dei rapporti fra corte imperiale, vescovi e comunità locale –, tuttavia il progressivo riconoscimento alla città di una relazione esclusiva con la vicenda storica di Gesù promosso dall'imperatore condizionò le traiettorie e delineò i percorsi verso le mete che sarebbero diventate le rotte più battute dai pellegrini per i secoli avvenire [19]: di fatto «la prima geografia del pellegrinaggio cristiano fu gerosolimitana» [20].

L'attività urbanistica dell'imperatore rappresenta in questo senso una svolta decisiva più ancora della liberalizzazione della religione cristiana [21]. Il suo coinvolgimento concreto nell'ideazione e nell'esecuzione degli interventi esprime bene il significato politico che egli riconosceva a questi luoghi, il cui recupero avrebbe dovuto configurarsi come «antidoto alle forze centripete e disgregatrici» presenti all'interno delle comunità cristiane, al tempo divise fra varie anime [22]. Nel progetto un posto importante fu riservato alla realizzazione del complesso architettonico del Santo Sepolcro, per il quale il primo a usare l'espressione *locus sanctus* fu lo stesso imperatore [23] e per la cui dedicazione si tennero adeguate celebrazioni in coincidenza con la

che sono percorsi di sola andata. Le donne che ne sono protagoniste vi trovano la patria naturale e ideale. Nella lettera nota anche come *Epitaffio in memoria di Paola*, l'*Epistola* 108, lo Stridonense descrive la partenza e il viaggio della donna insieme alla figlia Eustochio; nell'*Epistola* 46, Paola ed Eustochio, scrivendo a Marcella per sollecitare il viaggio in Terrasanta, riferiscono ciò che hanno visto; ancora nell'*Epistola* 77 Gerolamo parla del viaggio di Fabiola.

[18] Nel racconto ideologicamente orientato di Eusebio, che nella biografia dell'imperatore indugia per un'ampia sezione sulle opere di edilizia ecclesiastica (Eusebio, *Vita Const.* 3, 25-40), Costantino è colui che ha riportato alla luce ciò che gli imperatori 'pagani' avevano voluto eliminare, impegnandosi a sua volta a cancellare i segni del politeismo nel paesaggio urbano. Della sterminata bibliografia su Costantino, cito solo due titoli indicativi, il primo di sintesi, e l'altro più specifico: V. Ruggieri, *Costantino e la cristianizzazione dell'impero. Qualche aspetto*, in *Costantino e l'Oriente. L'impero, i suoi confini, le sue estensioni*, a cura di M. Pampaloni-B. Ebeid, Roma 2016, 293-312; F. Guidobaldi, *Leggere l'architettura costantiniana*, in *Enciclopedia Costantiniana* cit., 493-516.

[19] Cfr. F. Carini-L. Russo, Homo viator. *Il pellegrinaggio medievale*, Viareggio (LU) 2019. Come gli autori scrivono in *Premessa*: «il pellegrinaggio cristiano ha un suo volto specifico e una sua profonda radice orientale, che lo riallaccia a quello ebraico e che segna la cristianità di un suo indelebile carattere» (10).

[20] Cfr. I. Aulisa, *Le forme e i luoghi della pietà religiosa*, in *Storia del cristianesimo*. I *L'età antica (secoli I-VII)*, a cura di E. Prinzivalli, Roma 2015, 435-460.

[21] Sul ruolo di Costantino nella ristrutturazione di Gerusalemme in chiave cristiana, vd. R. Salvarani, *Il Santo Sepolcro a Gerusalemme. Riti, testi e racconti*, Roma 2012; vd., in particolare, il secondo capitolo (23-65). Con attenzione alle connessioni tra mutamenti istituzionali e normativi, Salvarani sottolinea gli aspetti legati ai dati di continuità, cioè al modo in cui memorie e tradizioni gerosolimitane 'resilienti' si intrecciarono agli interventi edilizi che seguirono il riconoscimento della libertà di culto per i cristiani. Il progetto monumentale dell'imperatore venne portato a termine assai probabilmente dal figlio.

[22] Cfr. Paribeni, *Le città costantiniane: da York a Gerusalemme* cit., 444. A Costantino si deve l'inaugurazione di una vera e propria politica di edilizia ecclesiastica, vd. Filoramo, *Storia della Chiesa* cit., 201-205.

[23] Cfr. Paribeni, *Le città costantiniane: da York a Gerusalemme* cit., 450, n. 121. Sull'assetto dell'area prima degli interventi costantiniani, rinvio al saggio di R. Sabelli-S. Fiamminghi-O. Garbarino, *Gerusalemme: La collina del Golgota prima della costruzione delle fabbriche cristiane*, «AA» 2, 2013, 43-77. Il lavoro è utile, oltre che per l'accurata ricostruzione della storia del sito nelle varie fasi, per il ricco apparato iconografico.

ricorrenza del trentennale del regno di Costantino nel 335 [24]. L'imponente struttura del Santo Sepolcro occupava, nell'area nord-occidentale della città, una posizione urbanisticamente strategica: «in rapporto immediato con l'asse viario centrale» e «in collegamento con le porte della città, ai quattro punti cardinali». Essa rivestì un tale carattere di imponenza e spettacolarità da dare un'impronta diversa all'intero assetto urbano solo con la sua evidenza spaziale [25].

Per i cristiani che si mettevano in viaggio la direzione è ora da Ovest verso Est e l'esperienza si carica di una molteplicità di significati, è insieme esplorazione, scoperta e riappropriazione di Gerusalemme: polo monumentale e memoriale della cristianità. Il viaggio per raggiungerla assunse i caratteri di un'operazione di recupero delle origini in senso religioso, politico e culturale, oltre che geografico e territoriale. La politica di rifondazione urbana, attuata dall'imperatore, realizzava la 'restituzione' della città ai cristiani mettendo in opera una manifesta ri-sacralizzazione, o se si preferisce una ri-semantizzazione religiosa, del luogo sia rispetto agli interventi degli imperatori pagani che alla più antica tradizione giudaica [26].

Il resoconto dell'anonimo Pellegrino di Bordeaux e il diario di Egeria, senz'altro diversi da molti punti di vista, costituiscono entrambi attestazioni tempestive della rinnovata importanza di Gerusalemme all'interno della topografia sacra tardoantica. Appare dunque naturale oltre che necessario rivolgersi a questi due scritti per cogliere aspetti salienti di tale trasformazione, o meglio del processo di transizione cui essi hanno contribuito.

3. *L'*Itinerarium Burdigalense

L'interesse per l'*Itinerarium Burdigalense* – anche noto con il titolo di *Itinerarium Hierosolymitanum* che colloca in posizione di evidenza la meta – è piuttosto recente sul piano storiografico. Pure riconosciuto come prima testimonianza di un pellegrinaggio cristiano in Terrasanta, esso è stato spesso liquidato come resoconto stenografico e disordinato, equivalente a una scarna mappa stradale tradotta in

[24] Su progettazione e realizzazione del complesso architettonico del Santo Sepolcro, vd. ancora Salvarani, *Il Santo Sepolcro a Gerusalemme* cit. Accompagnò la dedicazione la festa delle *Encaeniae*, che si svolse a ridosso di un'assemblea sinodale convocata dall'imperatore per riabilitare la posizione dottrinale di Ario. In particolare, sulla festa delle *Encaeniae* e il ruolo di queste celebrazioni nel processo di valorizzazione memoriale di Gerusalemme, vd. Ead., *Costantino e la nascita dei santuari cristiani* cit., 152-156. Con l'assemblea sinodale l'imperatore dava, inoltre, seguito alla sua politica di contrasto ai conflitti e alle divisioni interne. Vd. per un quadro di sintesi D. Dainese, *Concili e sinodi*, in *Enciclopedia Costantiniana* cit., 941-958.

[25] Vd. Salvarani, *Costantino e la nascita dei santuari cristiani* cit., anche per le immagini e le utilissime planimetrie.

[26] Gerusalemme nel '70 aveva conosciuto l'oltraggio della distruzione del secondo Tempio da parte dell'imperatore Tito. Più tardi - quasi settanta anni dopo - era stato Adriano a introdurre una serie di iniziative urbanistiche, con l'intento di farne una città nuova: *Aelia Capitolina*. Con questo proposito erano stati costruiti il Foro e il *Capitolium*. Infatti, dopo avere represso nel sangue le ultime rivolte giudaiche e avere decretato l'esclusione dalla città degli ebrei circoncisi, con l'edificazione di edifici simbolo dell'autorità e della religione romane, Adriano aveva inteso cancellare i luoghi legati alla vicenda di Gesù. La rinnovata configurazione urbana era rimasta grosso modo inalterata per tutto il III secolo.

parole, una sorta di elenco senza gerarchia dei luoghi, privo di attenzione per la loro valenza teologica e spirituale [27]. Anche il confronto inevitabile con la narrazione di Egeria, caratterizzata invece da marcati toni affettivi e forte afflato devozionale, ha avuto un certo ruolo nella svalutazione. Da circa trent'anni, letture sistematiche, guidate da approcci metodologici aggiornati e transdisciplinari, hanno rivelato un testo meno avaro di dati e suggestioni.

Il viaggio si data nel 333, grazie a indicazioni interne [28]: erano passati solo venti anni dalla concessione della libertà di culto ai cristiani, presto ulteriormente gratificati da un'assidua opera di promozione sostenuta da vari interventi legislativi. Nel descrivere il viaggio di andata e ritorno da Bordeaux alla Palestina, l'autore si avvale in buona parte di carte e mappe imperiali preesistenti, adeguandosi nello stile a un genere di consolidata tradizione. Sono alcune notazioni, insinuate quasi come incisi tra le informazioni pratiche e più strettamente topografiche, a lasciare intravedere una diversa sensibilità per il territorio, un'attenzione che denota l'avvio del processo destinato a segnare in modo indelebile la caratterizzazione della Terrasanta. In modo conforme all'uso degli *itineraria romana* il Pellegrino – con ogni probabilità un funzionario statale [29], nonostante alcuni studi abbiano suggerito l'ipotesi che possa trattarsi di una donna [30] – annota in sequenza tutte le tappe del viaggio: fornisce i nomi dei luoghi che corrispondono a punti di sosta (*mansio*) e di transizione (*mutatio*), nonché alle città (*civitas*) incontrate nel corso del viaggio, con la misura delle distanze coperte [31]. Distingue, dunque, le tappe in base alla destinazione d'uso: le prime permettevano di usufruire di vitto e alloggio, le seconde erano deputate al cambio di cavalli. La scansione mostra un sistema viario funzionale a percorrere distanze significative in tempi relativamente brevi. Le *civitates*, annotate tra le tipologie di

[27] Ancora nel 1993, Wilken lo definiva: «a brief, almost stenographic account» interessato solo ai cambi e alle soste, un resoconto nel quale il viaggiatore si muove «indiscriminately from one place to another», senza alcuna «hierarchy of place» e in modo disordinato: «his route is puzzling; he sometimes turns back to visit places he could have seen when he was in the vicinity, and he makes few observations on the things he has seen» (*The Land Called Holy* cit., 108-109). Sulla rivalutazione dell'*Itinerarium Burdigalense*, avviatasi tra la fine dello scorso secolo e l'inizio del XXI, vd. O. Irshai, *The Christian Appropriation of Jerusalem in the Fourth Century: The Case of the Bordeaux Pilgrim*, «Jewish Quarterly Review» 99, 2009, 465-486.

[28] La data consolare del 333 d.C. è inserita dopo la menzione di Costantinopoli: «Abbiamo viaggiato sotto il consolato di Dalmatico e Zenofilo, lasciando Calcedonia il 30 maggio e tornando a Costantinopoli il 26 dicembre sotto lo stesso consolato» (*Burdig.* 571,6-8, CCh 175, 8).

[29] Lo si evince da una serie di indicazioni interne: l'autore si serve delle stazioni di posta imperiali lungo le vie consolari. Per servirsene doveva possedere la documentazione che lo autorizzasse, cioè doveva disporre di *evectiones* e di *tractoria*, i titoli amministrativi necessari. Scrive al plurale, quindi sembra muoversi in gruppo e con cavalli.

[30] Tale ipotesi non sembra poggiare su dati accertabili e non ha ottenuto riscontri importanti; vd. J. Elsner, *The* Itinerarium Burdigalense*: Politics and Salvation in the Geography of Constantine's Empire*, «JRS» 90, 2000, 181-195: 182-182, con riferimenti bibliografici alla nota 17.

[31] Il genere degli *itineraria* risale ai primi progetti imperiali: mappare i territori appena conquistati o amministrati, oltre che dotarli di strade, era un modo di fare propaganda attraverso la rappresentazione pragmatica dei domini sotto la gestione romana. Le strade, insieme alle mappe per affrontarle con informazioni pratiche, oltre a migliorare le infrastrutture creavano un sistema di controllo agevolando gli spostamenti di civili e militari.

sosta, sono tante. Oltre alle città più note e importanti il viaggiatore di Bordeaux ricorda diversi centri minori contribuendo alla conoscenza della toponomastica dell'epoca [32]. Nell'approssimarsi a Gerusalemme e nelle pagine dedicate alla Palestina la registrazione dei luoghi appare meno asettica, la narrazione indugia più che altrove, l'andamento muta sostanzialmente.

Il testo può leggersi secondo un'articolazione tripartita, che distingue la sezione iniziale (*Burdig*. 549,1-585,6) e quella di chiusura (*Burdig*. 600,6-617,9), caratterizzate da una generale asciuttezza formale e di contenuti, dalla porzione centrale (*Burdig*. 585.7-599.9), coincidente con l'attraversamento della Terrasanta, che presenta invece nuove coloriture e motivi di interesse. È a questa area geografica, con la fetta di testo che vi è connessa, che sono state rivolte soprattutto analisi e riflessioni, sia per la pregnanza simbolica che è andata rivestendo, sia per una sorta di automatismo culturale. I caratteri qualificanti e innovativi dell'*Itinerarium Burdigalense* emergono meglio, tuttavia, se lo si legge nella sua interezza: sono proprio le asimmetrie e le discontinuità fra le parti, i cambi di ritmo e di attenzione che lasciano in modo evidente le impronte del Pellegrino lungo il tracciato di questa 'mappa narrativa'.

Come annunciato nell'*incipit* del documento (*Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque et ab Heraclea per Aulonam et per Urbem Romam Mediolanum usque*: *Burdig*. 549,1-5), il resoconto tralascia di annotare il percorso da Cesarea – dove si conclude il viaggio in Palestina – fino a Eraclea – da dove riprende il viaggio di ritorno (*Burdig*. 600,6). Questi *omissis*, che evitano di ripetere a ritroso le tappe di andata, supportano l'idea che si tratti di un testo strutturato e meditato più di quanto non si sia a lungo ritenuto [33]. Pure nella essenzialità delle informazioni, si evidenzia perlopiù una grande precisione sul modo di distinguere il passaggio dalle città, le *mutationes* e le *mansiones*, una precisione capace di restituire i movimenti quotidiani, le pause e le soste notturne. Le indicazioni relative a villaggi, fortezze e palazzi mostrano una tassonomia che contraddice la pretesa assenza di gerarchia nella rappresentazione dello spazio. Il viaggiatore racconta gli spostamenti lungo le strade dentro lo spazio urbano dell'impero, mentre molto raramente indugia su aspetti del paesaggio naturale. Come è stato notato, il resoconto è attento nel registrare i confini provinciali: «it shows implicit awareness of administrative, ethnic, even cultural differences across the terrain which the linear thrust of the text so relentlessly traverses» [34], implicando così una prospettiva ampia dello spazio anche prima di entrare nel territorio

[32] Sui dati ricavabili dal testo, importanti dal punto di vista geografico, vd. C. Milani, *Note sull'*Itinerarium Burdigalense, in *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese*, Milano 2016, 191-195. L'autrice evidenzia come il Pellegrino si muova con contezza «nello spazio anche linguistico e culturale dei luoghi percorsi e vissuti, osservati e meditati con interesse e competenza» (192).

[33] Elsner, *The* Itinerarium Burdigalense cit., 183. L'autore mostra come il racconto del Pellegrino di Bordeaux sia opera di un certo ingegno, da situare tra tradizione letteraria e innovazione per il modo in cui riflette caratteristiche che saranno del viaggio sacro ricreato sullo sfondo del nuovo assetto religioso dell'impero di Costantino.

[34] Elsner, *The* Itinerarium Burdigalense cit., 188. Lo studioso riconosce nello scritto una visione complessiva e ampia dello spazio, avvalendosi di puntuali confronti con la letteratura odeporica in lingua greca e latina.

palestinese. Il testo opera, inoltre, una selezione di città principali (Costantinopoli, Gerusalemme, Roma e Milano), le cui distanze sono puntualmente calcolate, quasi a fornire una panoramica concentrata sui nodi urbani nevralgici. Tra i centri più importanti il Pellegrino di Bordeaux situa, in una sorta di riepilogo, il totale di miglia percorse [35], dei cambi effettuati e delle fermate, rivelando una certa attenzione per la geografia politica e la trasformazione dell'assetto imperiale già maturata entro l'anno di composizione dell'*Itinerarium*. È un dato di evidenza piuttosto indicativo che accanto a Costantinopoli (la nuova Roma capitale di Costantino), quale altra città più importante dell'area orientale si segnali Gerusalemme, ora tappa più significativa di tutto il percorso, ma che «until Constantine's accession was nothing but a provincial backwater, its Jewish and Christian sites utterly destroyed in its Hadrianic refounding as Aelia Capitolina» [36].

Quando l'itinerario si inoltra dentro la Palestina, abbandonando la rotta costiera, la scansione in *mansiones* e *mutationes*, che domina nell'intera tessitura narrativa, scompare, come se il ritmo del viaggio rallentasse per fare spazio a informazioni più importanti. Alla menzione dei luoghi si accompagnano commenti che operano una sorta di esegesi del territorio su basi scritturistiche. Attingendo in massima parte alle pagine bibliche, in modo esplicito o indiretto, essi producono l'effetto di fare rivivere nella localizzazione presente episodi e personaggi lontani nel tempo. Un boschetto di platani è menzionato perché a piantare gli alberi fu Giacobbe (*Burdig*. 588,5). Sulle pendici di Sion è segnalato il luogo dove si trovava la casa del sacerdote Caifa e dove si erge ancora la colonna sulla quale fu flagellato Cristo: *ascenditur Sion et paret ubi fuit domus Caifae sacerdotis, et columna adhuc ibi est, in qua Christum flagellis ceciderunt* (*Burdig*. 592, 4-5). Una roccia in mezzo ai vigneti della valle di Iosafath è menzionata per ricordare il luogo del tradimento di Giuda (*Burdig*. 594,7).

Arricchiscono il passaggio da un luogo a un altro anche curiosità acquisite da fonti non scritte, ascoltate da guide locali o riferibili a tradizioni orali mantenute in vita da abitanti degli stessi luoghi. Nel tracciato si insinua, pertanto, qualche riferimento al paesaggio naturale, evocato in riferimento a usanze autoctone o a eventi e situazioni straordinari, che conferiscono ai luoghi elementi di esotica spettacolarità. Così si legge della sorgente che favorisce la gravidanza, situata sul Monte Syna, *ubi fons est, in quem mulier est laverit, gravida fit* (*Burdig*. 586,1), e si apprende che l'acqua di Siloe, sul Monte Sion, ferma il suo corso di sabato: *haec fons sex diebus atque noctis currit, septima vero die est sabbatum: in totum nec nocte nec die currit* (*Burdig*. 592,2-3). A proposito del Mar Morto sono ricordate le acque pesanti dense di sale, dove non vivono pesci, né è possibile nuotare o andare in barca: *est aqua ipsius valde amarissima, ubi in totum nullius generis piscis est nec aliqua navis, et si qui hominum miserit se, ut natet, ipsa aqua eum versat* (*Burdig*. 597,9-10). Accanto ai luoghi sono, inoltre, talora tratteggiate devozioni di aree diverse.

[35] Il tratto da Bordeaux a Tolosa è indicato in leghe, per il resto sono fornite le misure in miglia.
[36] Elsner, *The* Itinerarium Burdigalense cit., 189.

Quasi al centro della porzione di testo incentrata sulla Palestina si trovano i riferimenti a Gerusalemme, osservata soprattutto attraverso le sue evidenze architettoniche. Una breve descrizione dedicata al Santo Sepolcro, con relativo battistero (*balneum*) per i neofiti (*infantes*), attesta una topografia cristiana piuttosto definita: *iussu Constantini imperatoris basilica facta est, id est dominicum, mirae pulchritudinis habens ad latus excepturia unde aqua levatur, et balneum a tergo, ubi infantes lavantur* (*Burdig*. 594,2-4). Una menzione è riservata anche alla basilica presso il Monte degli Ulivi: *in montem Oliveti, ubi Dominus apostolos ante passionem docuit: ibi facta est basilica iussu Constantini* (*Burdig*. 595,5-6). In entrambi i casi è ricordato il patrocinio dell'imperatore con la medesima formula [37]. La sezione dedicata alla Terrasanta mostra in modo particolarmente incisivo come il viaggiatore di Bordeaux provi a sollecitare l'immaginario di chi ne fruirà, materializzando nelle sue pagine l'interazione fra passato biblico e presente cristiano, in modo da rendere tale connessione più intrinseca e concreta possibile. Essa si attiva in diversi siti naturali, ma è resa visibile e tangibile nelle realizzazioni edilizie. A queste è affidato un ruolo forte e perfino dirimente nella capacità attrattiva emanata dal luogo. Leyerle, fra i primi studiosi a segnare l'inversione di tendenza nella valutazione dell'*Itinerarium Burdigalense*, osserva che nonostante il percorso avesse portato il Pellegrino di Bordeaux non troppo distante da Nazareth e dal Mare di Galilea, luoghi chiave del ministero di Gesù, egli ne tace. Assunto, dunque, che il silenzio è altrettanto eloquente della parola, come lo spazio bianco nella mappatura di un'area geografica, ne ricava che non andò a visitarli perché probabilmente non li considerò meritevoli di una visita: non c'era ancora nulla da vedere [38]. Il 'territorio culturale' sembra avere il sopravvento sul 'territorio naturale', e il mondo reale finisce per sbiadire trasfigurato in una rappresentazione ideologica della geografia.

4. *L'*Itinerarium Egeriae

Circa cinquanta anni dopo l'esperienza descritta dal Pellegrino di Bordeaux si data l'*Itinerarium* di Egeria, il primo diario di un pellegrinaggio in Terrasanta in senso proprio. Quest'opera occupa un posto di assoluto rilievo fra le vicende del pellegrinaggio cristiano per diverse ragioni che ne marcano la specificità: è scritto

[37] Le testimonianze cristiane segnalate sono: le rovine del pretorio di Pilato; la cripta con il sepolcro (manca la Rotonda o *Anastasis*) e annessa la basilica o *Martyrium*, appena costruita da Costantino; la casa di Caifa, con antistante la colonna della flagellazione di Gesù; i resti di una sinagoga sull'altura di Sion, nella zona sud della città; e, appena fuori dalla città, la basilica del Monte degli Ulivi, che sta anch'essa fra gli edifici voluti da Costantino. Il Pellegrino segnala le iniziative edilizie dell'imperatore in quattro luoghi, oltre a quelle sul Golgota e sul Monte degli Ulivi, anche a Betlemme e a Mamre.

[38] Cfr. Leyerle, *Landscape as Cartography* cit., 124. Lo studioso, avvalendosi delle teorie delle 'mappe cognitive', sostiene che l'*Itinerarium*, affatto attento al paesaggio naturale e tanto meno agli esseri umani, si risolve nel «record of an architectural tour a map of the "must-see" buildings and healing shrines of fourth-century Palestine», per questo «it comes therefore as no surprise that the most descriptive portions of this itinerary center on Solomon's palace, Constantine's basilica, the city of Jericho, and various curative sites (*Burdig.* 589-591, 594, 597). The importance of geographical locale is implicitly denied. In terms of terrain these holy sites could be anywhere».

in prima persona; è opera di una donna; è rivolto a un pubblico femminile. Si tratta di un testo noto e molto studiato, ineludibile per affrontare il tema delle rotte cristiane nella tarda antichità [39]. Esso racconta in forma di lettera un viaggio svoltosi tra il 381 e il 384, che inizia con l'ascesa al Monte Sinai e si chiude bruscamente con la descrizione della festa delle *Encaeniae* a Gerusalemme. Anch'esso presenta parti con caratteri e andamento differenti, ma la discontinuità potrebbe ascriversi alle condizioni del testo, che è giunto mutilo e non consente nemmeno la ricostruzione dell'intero percorso. Sull'identità e sulla provenienza dell'autrice molte congetture sono state formulate poiché non si dispone di dati certi [40]. Alcuni tratti del suo profilo si ricavano dallo stesso testo: l'appartenenza al genere femminile, l'origine da una regione all'estremità occidentale dell'impero (viaggia dall'altro confine del mondo: *de extremis terris*), la profonda devozione e il temperamento curioso (dichiara: *satis curiosa sum*). La durata prolungata del suo viaggio, durante il quale non mostra preoccupazioni per la mancanza di fondi, suggerisce che era economicamente autonoma [41]. Il livello sociale e anche una certa influenza politica stanno chiaramente sullo sfondo dell'esperienza narrata: Egeria viene accolta ovunque calorosamente e quando le condizioni del tragitto lo richiedono gode della scorta imperiale. Mentre è in viaggio, vescovi, presbiteri e monaci si impegnano per farle da guida e venire incontro alle sue necessità. Infine, si rivolge a donne cui sembra legarla una certa familiarità e che sono appellate come *dominae venerabiles sorores*, *domnae lumen meum*, *dominae animae meae*, tanto da lasciare supporre l'appartenenza di Egeria a una comunità monastica. Ma per quanto si possa postulare che avesse, o avesse ricoperto, un ruolo di prestigio presso le destinatarie, nessuna ipotesi ha trovato solidi elementi di supporto [42]. All'intimità fra l'autrice e le donne cui si rivolge si è talora attribuito il tono informale e perfino poco curato del suo latino. In ogni caso lo

[39] Per avere un'idea dell'interesse suscitato da questo testo, basta scorrere l'elenco, compilato circa quattro anni fa, delle traduzioni in lingue moderne e delle edizioni che gli sono state dedicate: S. Janeras, *Edizioni e traduzioni dell'*Itinerarium Egeriae, «Ecclesia orans» 39, 2022, 175-186.

[40] La vita di Egeria è stata oggetto di una lettera del VII secolo scritta per i confratelli di Bierzo, che ha consentito agli studiosi di identificare il nome della donna. Valerio raccontò il lungo viaggio di Egeria attraverso regioni e città, con diversi dettagli. G.F. Gamurrini, l'archeologo italiano che nel 1884 ne scoprì il manoscritto, ha osservato una connessione tra il *Libro dei Luoghi Santi* di Pietro Diacono del 1137 d.C. e i capitoli mancanti, così da proporre alcune integrazioni.

[41] Per un quadro critico sull'identità di Egeria e sulle complesse vicende del testo, rinvio alle dense pagine dell'Introduzione di E. Giannarelli, in *Egeria. Diario di Viaggio*, Torino 1992. Sul tema del viaggiare femminile, vd. Ead., *Il pellegrinaggio al femminile nel cristianesimo antico: fra polemica e esemplarità*, in *Donne in viaggio. Viaggio religioso, politico, metaforico*, a cura di M.L. Silvestre-A. Valerio, Roma-Bari 1999, 50-63. Più recentemente al *Diario* di Egeria è stato dedicato un articolo che ne riprende, con aggiornamento, le principali questioni critiche: S. Bartolotta-M. Tormo-Ortiz, *Egeria, testimone dello scambio epistolare fra donne nell'antichità cristiana*, «Estudios Románicos» 28, 2019, pp. 47-63.

[42] Sul *background* di Egeria, ricostruibile attraverso il diario, vd. G. Bader, *Sacred Space in Egeria's Fourth-Century Pilgrimage Account*, «JRH» 44, 2020, 91-102. Il rapporto di Egeria con la diaconessa Marthana – l'unica persona nominata nel testo – è sembrato indicativo di una vocazione condivisa. Ma la libertà di movimento che denota il suo diario non esclude che fosse ricca e laica, benché di certo profondamente religiosa.

stile di Egeria non rivela una formazione classica, benché appaia dotata di una certa istruzione [43].

Lo scritto si compone di due sezioni piuttosto diverse, fra le quali si evidenzia una cesura. Forse alcune delle pagine perdute avrebbero potuto raccordarle in modo più perspicuo [44]. La prima (*Peregr. Aeth.*1-23) segue i viaggi da e verso Gerusalemme. L'autrice documenta i propri movimenti, riferendone perlopiù in prima persona. Nel tratteggiare il paesaggio e presentare le persone incontrate lungo il cammino, si registrano diverse pause che tuttavia non alterano il carattere itinerante della narrazione. Nella seconda (*Peregr. Aeth.* 24-49), il racconto ha un tono diverso, la descrizione delle principali festività religiose e delle liturgie celebrate a Gerusalemme cattura tutta l'attenzione della viaggiatrice, la cui presenza si fa più discreta fino alla scelta della narrazione in terza persona.

La prima parte, che si svolge fuori dalla città di Gerusalemme lungo i percorsi di raccordo con le aree circostanti e con diversi centri urbani, presenta elementi di affinità con l'*Itinerarium* di Bordeaux soprattutto per il modo in cui la topografia appare già dalle prime battute tracciata su basi scritturali. Il testo – mancante delle pagine iniziali – si apre casualmente con le parole: *ostendebantur iuxta Scripturas* (*Peregr. Aeth.*1,1). Esse sottintendono la presenza di guide intente a mostrare alla viaggiatrice le 'cose notevoli' e rivelano subito come la pagina sacra costituisca la trama obbligante dei suoi passi. Egeria si muove sulle vestigia delle storie bibliche e a ricalcarle è condotta da personalità del luogo, da persone fidate che meglio di chiunque altro possono indirizzarla, ragguagliarla e prepararla a quello che l'aspetta. Anche per lei è naturale inscrivere episodi e personaggi delle Scritture nel paesaggio, contestualizzare il passato scritturale nella geografia del presente, in un continuo reciproco rinvio tra leggere e vedere/vedere e leggere. Per fare solo un esempio, la donna mentre attraversa la valle per affrontare l'ascesa al Sinai vi associa la vicenda di Mosè, il ricordo del vitello d'oro, la voce di Dio che emerge dal roveto in fiamme, e infine aggiunge: *Hoc autem, antequam perveniremus ad montem Dei, iam referentibus fratribus cognoveram, et postquam ibi perveni, ita manifeste cognovi* (*Peregr. Aeth.* 2,7) [45]. Come è stato ribadito ancora di recente: «Egeria also considered open, geographic expanses as catalogues of biblical memory» [46].

Il testo evidenzia come fossero cambiate, nel mezzo secolo che separa le esperienze corrispondenti ai due *itineraria* considerati, le regioni periferiche dell'Egitto e della Palestina con lo sviluppo del fenomeno monastico: queste aree erano diventate destinazioni piuttosto frequentate come effetto dello sviluppo esponenziale delle pratiche ascetiche e dei relativi insediamenti. La presenza monastica è evidente nell'esperienza descritta da Egeria fin dall'inizio. Il suo viaggio mostra in che misura

[43] Vd. *The Pilgrimage of Egeria: A New Translation of the* Itinerarium Egeriae *with Introduction and Commentary*, ed. A. McGowan-P. F. Bradshaw, Collegeville 2018, 18.

[44] Alle due parti potrebbero corrispondere lettere separate, poiché la prima sezione si conclude con l'indicazione dei piani di Egeria prima di intraprendere il difficile viaggio di ritorno a casa.

[45] *Peregr. Aeth.* 2,7 (CCh 175, 39).

[46] Cfr. Smith, *The Production of Christian Sacred Space* cit., 251.

monachesimo e liturgia si combinassero nell'informare le esperienze dei pellegrini cristiani e la loro percezione della Terrasanta.

Nella seconda parte, Egeria si muove dentro Gerusalemme. La città riveste un ruolo di assoluta centralità anche nell'*Itinerarium Burdigalense*, nel quale occupa poco meno della metà dell'intera sezione dedicata alla Terrasanta. Per Egeria la città diventa l'occasione di un viaggio nel viaggio, di un viaggio di preghiera sulle tracce della vicenda storica di Gesù, con percorsi mirati per ogni singola ricorrenza: le celebrazioni religiose che vi si svolgono e che la donna ricorda per avervi partecipato sono un ulteriore dispositivo di attualizzazione dei contenuti evangelici. Benché anche la sua narrazione si configuri, dunque, come esposizione della topografia scritturale, tutto il percorso si intride dell'interesse per la preghiera in modo così intenso e puntuale che la sua partecipazione documentata ai locali rituali collettivi ha contribuito in modo importante a definire i caratteri della pratica del pellegrinaggio per la sua epoca e oltre.

Egeria non sembra interessata alla topografia preesistente di Gerusalemme, visita le chiese e descrive accuratamente le cerimonie, secondo una sequenza che appare dettata più dal tempo sacro che dallo spazio, le feste e le funzioni religiose scandiscono l'anno liturgico. Per mezzo dei rituali, la liturgia comunitaria di Gerusalemme attivava una peculiare partecipazione alla memoria scritturale, che toccava il suo apice durante il tempo della 'Grande Settimana', quella di preparazione alla Pasqua (vi sono dedicati nove capitoli). La ritualizzazione degli ultimi momenti della vita di Gesù fino alla resurrezione, praticata nei siti e dentro gli edifici che ne rendevano testimonianza monumentale, oltre a creare continuità tra memoria biblica e territorio, imprimeva così anche un forte senso di continuità tra i testi sacri e le esperienze del viaggiatore. La topografia scritturale è vivificata e messa in scena, riattualizzata attraverso la drammatizzazione del rito, attraverso la preghiera 'performativa'.

Il viaggio in Oriente porta Egeria a misurarsi con diverse declinazioni del cristianesimo, a gestirle in termini di esperienza personale, per poi tradurle in forma di rappresentazione letteraria. Per questo il suo resoconto va riconosciuto, fra l'altro, come momento importante del processo «di universalizzazione del concetto di Chiesa e come mezzo per mettere a confronto esperienze cristiane diverse»[47]. La condivisione della preghiera che è una costante di tutto il percorso, e tocca il culmine a Gerusalemme, diventa momento di confronto fondamentale con realtà e forme di religiosità differenti. Considerare il testo dal punto di vista dell'incontro con 'l'altro' produce rilievi utili, poiché diversi indicatori di 'alterità' mostrano come la gestione del 'diverso' diventi uno strumento per marcare e perfino ridefinire il territorio. In questo quadro si situano le strategie narrative di cristianizzazione degli spazi; di ri-sacralizzazione di luoghi e personaggi; di ri-semantizzazione di ricorrenze e cerimonie.

Tutto l'itinerario di Egeria ai *loca sancta* sottende, innanzitutto, un processo di armonizzazione dei due Testamenti, che di fatto adatta il primo al secondo riproponendo un tema originario della storia del cristianesimo, ma in forma diversa. Cioè

[47] Vd. Giannarelli, *Egeria. Diario di Viaggio* cit., 17.

non a livello di riflessione teologica o dottrinale, ma attraverso la concreta localizzazione dei momenti salienti delle Scritture nel territorio ormai cristianizzato. Sintomatico di questo adattamento è il modo in cui nelle pagine del *Diario* i protagonisti della storia religiosa del popolo ebraico vengano assorbiti dal concetto di santità cristiana, mutuati come modelli della nuova fede e assunti come *exempla* per i cristiani. Con l'appellativo di santi e sante sono qualificati e fatti oggetto di venerazione i patriarchi di Israele, le matriarche e i profeti [48]. La stessa prospettiva investe il senso delle visite alle sedi monastiche; alle tombe dei martiri; agli scenari naturali nei quali inquadrare le imprese di san Mosè e sant'Elia. Nelle pagine di Egeria si registrano anche, seppure con minore evidenza, momenti del processo di cristianizzazione di ricorrenze e cerimonie. Egeria ricorda fra le esperienze vissute a Gerusalemme la festa delle *Encaeniae*, che celebra l'anniversario della dedicazione del *Martyrium* e dell'*Anastasis* avvenuta il 13 settembre del 335. La chiesa insisteva sulle rovine di un tempio pagano dedicato a Giove Capitolino alla stessa data [49], mentre la festa apparteneva alla tradizione ebraica [50]. La chiesa sostituiva il vecchio sacro con il nuovo e la festa traduceva in chiave ecumenico-cristiana una tradizione giudaica. Si trattava di operazioni atte al recupero di radici, che venivano rifruite in funzione innovativa e in una prospettiva universalistica.

Egeria documenta anche altre alterità, fra le quali quella linguistica: un riflesso è nella sua scrittura. La sua lingua presenta grecismi, traslitterazioni dal greco, sostantivi inconsueti probabili tracce del parlato locale, cioè del greco adoperato nelle regioni che percorreva dalla gente incontrata e dalle 'sante guide' al suo seguito. Il fatto che il viaggio sia durato circa tre anni spiega come il latino di una donna del IV secolo, di provenienza provinciale, presenti alcuni «imbarbarimenti» [51]. Ma la lingua non segna una distanza. Anche quando, descrivendo alcuni momenti della liturgia di Gerusalemme, Egeria parla della necessaria presenza di un interprete, ciò che conta per la pellegrina cristiana è che, mentre il vescovo (che parla in greco) illustra i misteri, tutti possano comprenderlo, pure quei fedeli che ignorano la sua lingua. Anche a livello di scelte linguistiche, inoltre, e dunque non solo in relazione ai luoghi e alle cerimonie, si registrano esempi di riuso cristiano del vocabolario con incremento o slittamento semantico. Interessante, per fare un esempio, l'uso di *descendere* utilizzato per indicare lo spostamento dei monaci dal deserto alla città, dal luogo del ritiro e dell'agone ascetico al luogo del mondo materiale. L'uso del verbo

[48] Vd. Giannarelli, *Egeria. Diario di Viaggio* cit., 20; 139; 191.

[49] Adriano, col proposito di mortificare e cancellare i culti pregressi – come si è già ricordato – aveva fatto costruire edifici dedicati alle divinità pagane, e precisamente aveva fatto erigere un tempio a Venere sul Calvario, spianando l'altura, e una statua di Giove sul sepolcro.

[50] Il termine *encaeniae*, translitterato dal greco della Bibbia dei LXX (*tà egkainà*), indica la festa giudaica (*hanukkah*) istituita da Giuda Maccabeo nel 165/164 a.C. e fissata a fine dicembre. Essa ricordava la purificazione del Tempio compiuta a tre anni dalla profanazione di Antioco (*1Mac* 4, 36-60 e *1Re* 8, 65-66). Flavio Giuseppe la presenta come festa della restaurazione dei riti tradizionali (*Ant. Iud.* XII, 316-325). La menziona anche il quarto Vangelo (*Gv* 10, 22), commentando il quale Agostino spiega l'etimologia della parola greca (*in Ev. Io. Hom.* 48, 2).

[51] Vd. Giannarelli, *Egeria. Diario di Viaggio* cit., 58-59.

descendere ricolloca il deserto in posizione preminente, dovunque si trovi in realtà, trasferendolo dal paesaggio reale al paesaggio religioso e ideale.

Durante il suo lungo viaggio, all'epoca una vera e propria impresa per tutti e soprattutto per una donna, Egeria raccoglie le sue impressioni, prende appunti e documenta la realtà come a lei appare: grazie alla pratica del pellegrinaggio, alle sue 'sante guide' e alle liturgie condivise, accumula e approfondisce conoscenze che mette a disposizione del suo pubblico attraverso la realizzazione di una mappa sotto forma di narrazione. Il suo *Itinerarium*, ancora prima di incoraggiare altri viaggi, divulga e avalla una *weltanschauung* che implica appropriazione, dominio e controllo. Le alterità con le quali si misura sono contenute in uno spazio che, sebbene religiosamente molto più variegato di quanto comunemente si possa immaginare, rivendica una certa omogeneità e l'unità politico-religiosa sotto l'egida imperiale.

5. *Note conclusive*

La lettura comparata di questi due scritti, oltre a evidenziarne gli aspetti vistosamente distanti, credo aggiunga qualcosa alla comprensione dell'operazione culturale cui entrambi contribuiscono, proprio attraverso il rilievo di elementi di affinità. La presenza dei rispettivi autori è premessa per entrambi: accomuna i due testi una geografia filtrata soggettivamente da chi la descrive per averne fatto esperienza diretta. Ciascuno traduce il mondo secondo prospettive che sono certo connotate dalla stagione storica, ma anche tarate sul temperamento e sulle vocazioni personali: attraverso la narrazione ciascuno mappa il mondo con parole proprie. Rispetto al Pellegrino di Bordeaux, la cui scrittura crea un rapporto immediato ma essenziale tra testo e topografia, Egeria lascia tracce di relazioni e scambi umani, fa spazio alle reazioni prodotte dalla vista dei luoghi, vi combina l'ammirazione per i segni impressi dalla tradizione monastica sul territorio, richiama costantemente l'attenzione del suo pubblico. E, tuttavia, sia per l'anonimo autore di Bordeaux che per la viaggiatrice proveniente dai confini occidentali dell'impero, il tragitto (attraverso paesaggi naturali e/o urbani) assume consistenza sulla base della memoria biblica attraverso la quale si anima e diventa significante: «the landscape is only meaningful because it functions as an illustrative support of the Scriptures» [52]. I rimandi alle Scritture con i quali l'uno e l'altra puntellano il passaggio dalla Terrasanta sintonizzano i due Testamenti, attualizzano tutta la storia della salvezza coniugando al presente il passato biblico, ma attivano anche un'operazione di sostituzione: i simboli del passato, soprattutto quello ebraico, sono oscurati e assorbiti all'interno della prospettiva cristiana. Per l'*Itinerarium* Burdigalense, letto come discorso di appropriazione cristiana, si è parlato di sfumature supersessioniste non prive di toni polemici [53], ma

[52] Bader, *Sacred Space* cit., 14. Ciò che Bader asserisce in riferimento a Egeria può a mio avviso essere affermato anche per le pagine del Pellegrino di Bordeaux: l'interesse espresso per il percorso è legittimato dal modo in cui vi risuonano le Scritture.

[53] Vd. la lettura dell'opera proposta da Irshai, *The Christian Appropriation of Jerusalem* cit. Secondo la teologia della sostituzione o supersessionismo la Chiesa cristiana avrebbe sostituito Israele, o il popolo

anche sullo sfondo del resoconto di Egeria sventola lo stendardo dell'impero romano cristianizzato e campeggia l'idea che la nuova Gerusalemme sopravanzi la Gerusalemme ebraica.

Chi si metteva in viaggio al tempo dell'anonimo di Bordeaux e di Egeria, e per destinazioni molto distanti, sapeva di affrontare una avventura lunga e impegnativa, che non era alla portata di tutti. Scriverne era un modo per fornire istruzioni pratiche, suggerimenti e consigli impliciti su come muoversi verso quelle mete lontane e cosa cercarvi, ma era anche un modo per portare con sé e ai propri concittadini quella porzione di mondo nella versione che si pretendeva definitivamente rinnovata: quella cristiana. Non è casuale, rileva Elsner, che proprio a cornice (in apertura e a chiusura) della parte dedicata alla Palestina, il testo del Pellegrino riferisca due episodi di conversione di gentili, quella del centurione Cornelio (*Burdig*. 585,7) e quella dell'eunuco da parte di Filippo (*Burdig*. 599,2), tratti dagli *Atti degli apostoli* (*At* 10,1-48 e 8,26-39). Come precisa lo studioso, il rimando è polifunzionale: «not only is the Holy Land bounded spatially by key reminiscences of the universal salvation offered by Christianity to all people, but the specific focus on Gentiles was clearly meaningful to a Gentile Christian from the West and his or her prospective readership in Gaul» [54]. La menzione delle conversioni tradisce un messaggio orientato ideologicamente, indirizzato a chi come l'autore è geograficamente e culturalmente occidentale. A questo pubblico il Pellegrino si rivolge quasi sempre con la seconda persona singolare (del tutto inconsueta per la scrittura odeporica e in genere in altri *itineraria*) e spesso con il verbo al presente, come per creare una continuità spirituale capace di azzerare la distanza geografica. Precisava qualche anno più tardi Bowman, che l'*Itinerarium Burdigalense* è molto più di una «verbal chart» per guidare i viaggiatori verso le sacre destinazioni orientali dell'impero, esso si configura piuttosto come trasposizione, sulla topografia, di una storia escatologica: una guida per varcare soglie che conducono a un regno che non è di questo mondo [55].

Il Pellegrino di Bordeaux fornisce un resoconto utile a diffondere una precisa rappresentazione che si basa sulla comprensione della Terrasanta in chiave segnatamente cristiana. Il quadro che offre fotografa una realtà che della geografia può fare a meno, che può essere fruita in modo forte anche da chi non sarà in grado di recarsi a vedere e toccare di persona i luoghi santi. Egeria usa uno stile più empatico, mira a creare la possibilità di una immedesimazione da parte delle lettrici. Nella condivisione cercata attraverso la cifra stilistica del suo racconto si individua l'aspirazione a fare della sua esperienza personale una esperienza universale, nella quale ciascuna/o

ebraico, nel piano di salvezza di Dio come suo popolo eletto. Irshai, a proposito dell'*Itinerarium Burdigalense*, si esprime in termini di strategie di spoliazione e individua nel testo una implicita competizione tra modelli ebraici e cristiani, una tendenza *adversus Iudaeos*, allo scopo di relegare in secondo piano, e soppiantare piuttosto che sopprimere, il deposito della tradizione ebraica.

[54] Elsner, *The* Itinerarium Burdigalense cit., 193.

[55] G.W. Bowman, *Mapping History's Redemption: Eschatology and Topography in the* Itinerarium Burdigalense *in Jerusalem*, in *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, ed. L.I. Levine, New York-Jerusalem 1998, 163-187.

possa immergersi con il supporto-guida delle Scritture, che sono a disposizione di ogni credente. Come ha osservato ancora Bowman: «in Egeria scripture begins to dissolve into site» [56], ma essa crea anche una sorta di relazione biunivoca per cui il luogo è a sua volta assorbito nella scrittura fino ad astrarsi dalla sua localizzazione. Entrambi i pellegrini raccontano una Gerusalemme reale e ideale nello stesso tempo, raggiungibile attraverso un viaggio, ma 'appropriabile' anche solo attraverso la comprensione a distanza della sua spazialità sacralizzata dalla corrispondenza con il dettato biblico, rinnovata dalla drammatizzazione liturgica della storia di Gesù.

La cristianizzazione di Gerusalemme, avviata da Costantino e precocemente sigillata dai due pellegrini, si traduce contestualmente in idealizzazione e spiritualizzazione della geografia della città che continua a oscillare in una sorta di ambiguità intrinseca. In definitiva, «pilgrims confirmed the importance and centrality of the earthly Jerusalem, while also creating universal experience through the literary packaging and scriptural application designed for an audience far afield. The composition of an ideal and accessible Jerusalem in the accounts of early Christian pilgrims seemingly upends the Utopian and Locative divide» [57]. In questo senso, mentre trasferiscono sulla pagina scritta la propria esperienza della Terrasanta, l'*Itinerarium Burdigalense* e l'*Itinerarium Egeriae* svolgono una funzione analoga: essi disegnano tracciati per raggiungere un luogo che è insieme accessibile e ideale. Il risultato è la produzione di testi che rimodellano il territorio, lo trasfigurano e riadattano alla spiritualità cristiana, mettendo in atto una sorta di colonizzazione e di conquista, anche – forse soprattutto – per chi non sia in grado di affrontare il pellegrinaggio di persona [58].

Fin dall'inizio il progetto di Costantino era stato realizzare un'unità compatta e pacificata della quale la Gerusalemme cristiana fosse il suggello universalmente riconosciuto e riconoscibile e i pellegrinaggi si inquadrano perfettamente in questo piano. Nel tempo, però, il processo di 'cattolicizzazione' si sarebbe tradotto sempre più nettamente in un processo di 'occidentalizzazione' come effetto e riflesso del ruolo egemonico della Roma cristiana. I primi resoconti di pellegrinaggio scritti in latino ne sono una precoce spia. Tra X e XII secolo si registra una nuova tendenza che implica ancora il discorso sulle rotte e su ciò che identifica un luogo santo. Si è parlato di 'spazializzazione del sacro' per indicare un fenomeno tutto occidentale: la moltiplicazione degli spazi sacri [59]. Ancora nell'alto medioevo, la chiesa più

[56] Bowman, *Mapping History's Redemption* cit.

[57] Vd. Smith, *The Production of Christian Sacred Space* cit., 271.

[58] La critica postcoloniale è stata proficuamente utilizzata per analizzare i testi sui pellegrinaggi in Terra Santa (il Pellegrino di Bordeaux, Egeria, il Pellegrino di Piacenza), al fine di esplorare i vari modi di costruire l'identità cristiana imperiale attraverso la ri-fruizione della 'figura ebraica' dell'antica Palestina, da A.S. Jacobs, *The Most Beautiful Jewesses in the Land: Imperial Travel in the Early Christian Holy Land*, «Religion» 32, 2002, 205-225.

[59] Per un efficace quadro d'insieme sul significato e sulla funzione dei luoghi di culto e dei siti deputati al sacro, vd. A. Vauchez, *Sulle orme del sacro. I santuari dell'Europa occidentale. IV-XVI secolo*, Roma-Bari 2023.

prestigiosa nel mondo cristiano era il Santo Sepolcro. Ma dopo la conquista degli Arabi musulmani si cominciarono a edificare dappertutto in Europa chiese dette *ad instar sancti Sepulchri*. Era un modo per riappropriarsene idealmente. Il luogo sacro per eccellenza, attraverso una riedizione che ne offrisse la rappresentazione performativa, veniva ricreato altrove.

Abstract
This study examines the Itinerarium Burdigalense *and the* Itinerarium Egeriae *as devices for the construction of sacred space in Late Antiquity, moving beyond a merely descriptive reading of the two texts as simple travel accounts. Through a philological and historical-religious analysis of their narrative structures, lexical choices, and topographical hierarchies, the article demonstrates how these* itineraria *enact a genuine symbolic refoundation of the Holy Land, transforming geography into theology and landscape into regulated memory. It argues that travel writing does not merely record an experience but rather institutes it: Late Antique* itineraria *emerge as instruments of cultural authority, capable of directing perception, disciplining memory, and contributing to the shaping of a Mediterranean Christian identity. The traversed space thus becomes interpreted space and, at the same time, normatively defined space.*

Key-words*: Late Antique* itineraria, *narrative cartography*, *biblical memory*, *liturgy*, *sacred geography*.

e-mail: rossana.barcellona@unict.it

Invigilata Lucernis
47, 2025, 387-417

Immacolata AULISA
(Bari)

Donne e pellegrinaggi tra tarda antichità e medioevo: motivazioni, pratiche, itinerari

1. *Pellegrinaggio, identità cristiana e partecipazione femminile*

A partire dall'età costantiniana, il pellegrinaggio cristiano si affermò progressivamente come una delle pratiche più significative dell'esperienza religiosa, configurandosi al tempo stesso come fenomeno spirituale, sociale e culturale. Pur inscrivendosi in una tradizione di lunga durata, che affondava le radici nella Scrittura e nel pellegrinaggio ebraico, la mobilità verso i luoghi santi assunse caratteristiche nuove, strettamente connesse alla definizione dell'identità cristiana e al suo radicamento nei diversi contesti socio-ambientali [1]. Gerusalemme divenne il centro simbolico e devozionale di un sistema di itinerari che attirò fedeli da regioni sempre più distanti [2]. Eusebio di Cesarea [3] attesta l'afflusso continuo di pellegrini provenienti da regioni estremamente lontane, i quali convergevano verso la Città santa animati da una rinnovata tensione devozionale. La visita al Monte degli Ulivi, luogo consacrato dalla preghiera di Cristo, si configurava come esperienza spirituale centrale, sostituendo simbolicamente l'antico centro cultuale ebraico. Analogamente, Girolamo [4] documenta la presenza a Gerusalemme e nei territori circostanti di pellegrini appartenenti a *élites* spirituali e culturali di diversa provenienza geografica – dalla Gallia alla Britannia, dall'Armenia alla Persia, dall'India all'Egitto – impegnate in percorsi che integravano i luoghi principali della vita e della predicazione di Cristo con centri minori, quali Betania, Nazaret, Cana, il Monte Tabor, Naim e Cafarnao.

[1] Cfr. F. Parente, *La conoscenza della Terra santa come esperienza religiosa dell'Occidente cristiano dal IV secolo alle crociate*, in *Popoli e Paesi nella cultura altomedievale*. Atti della XXIX Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 23-29 aprile 1981), Spoleto 1983, 231-316; P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient: histoire et géographie dès origins à la conquête arabe*, Paris 1985; G. Otranto, *Il pellegrinaggio nel cristianesimo antico*, «Il Veltro» 43, 1999, 239-256.

[2] D. Dainese, *La Palestina all'epoca di Costantino. Il resoconto di Eusebio*, in *L'Impero costantiniano e i luoghi sacri*, a cura di T. Canella, Bologna 2016, 431-459.

[3] *Dem. evang.* 6,18,23 (GCS 23, 278).

[4] *Ep*. 46,10-13 (CSEL 54, 339-344).

Le fonti tardoantiche attestano come il pellegrinaggio cristiano non fosse una pratica uniforme, ma una realtà articolata, caratterizzata da motivazioni e da modalità di partecipazione differenti. Accanto ai membri della gerarchia ecclesiastica e a figure di spicco della cultura religiosa, un ruolo di rilievo fu svolto anche dalle donne, in particolare da quelle appartenenti ai ceti aristocratici. Nei primi decenni del IV secolo, all'interno delle comunità cristiane, infatti, la partecipazione femminile non si limitò a ruoli marginali o subordinati, ma si espresse attraverso una pluralità di funzioni che favorirono un progressivo superamento dei confini tradizionalmente assegnati alla sfera privata. In tale contesto, le donne conquistarono spazi crescenti di autonomia, fino a intraprendere lunghi itinerari devozionali verso l'Oriente, assumendo un ruolo attivo nella costruzione e nella trasmissione delle pratiche religiose. Le esperienze di pellegrinaggio svolsero un ruolo significativo non solo nella genesi e nello sviluppo di una mobilità sacra destinata a incidere profondamente sulla storia del cristianesimo, ma anche nei processi di ridefinizione della condizione femminile. Non sorprende, pertanto, che negli ultimi decenni questo ambito di ricerca sia stato oggetto di un rinnovato e particolarmente fecondo interesse storiografico.

La rilettura critica delle fonti, condotta secondo rigorosi criteri filologici e storici, ha consentito agli studi più recenti di aprire nuove prospettive di indagine; in particolare, l'attenzione si è concentrata sull'interazione tra l'interpretazione biblica della figura della donna, l'elaborazione patristica dei modelli femminili [5] e le concrete possibilità di esercizio di autonomia e mobilità offerte dal pellegrinaggio [6]. Dal punto di vista storiografico, l'analisi del pellegrinaggio femminile solleva una serie di questioni. In primo luogo, il rapporto tra genere e mobilità: il viaggio, tradizionalmente associato alla sfera maschile, divenne per alcune donne uno spazio di azione e di visibilità, pur all'interno di un quadro normativo che tendeva a limitarne l'autonomia. In secondo luogo, la natura delle fonti: i resoconti disponibili privilegiano figure eccezionali, lasciando nell'ombra un'ampia fascia di esperienze femminili. Infine, il nesso tra pellegrinaggio e costruzione dello spazio sacro, poiché la partecipazione delle donne alla mobilità devozionale contribuì in modo concreto alla fondazione di chiese, monasteri e strutture di accoglienza, incidendo sul paesaggio religioso in maniera duratura. L'esperienza del viaggio consentì ad alcune donne di sperimentare forme inedite di autonomia religiosa, di accedere direttamente ai luoghi della

[5] Vd., ad es., *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani. L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, a cura di K.E. Børresen-E. Prinzivalli, Trapani 2013.

[6] Cfr., tra gli altri, A. Benvenuti Papi, *Il pellegrinaggio femminile nel medioevo*, in *L'Europa del pellegrinaggio*, Rimini 1998, 95-114; Ead., *Donne sulla strada: l'itineranza religiosa femminile nel Medioevo*, in *Donne in viaggio: viaggio religioso, politico, metaforico*, a cura di M.L. Silvestre-A. Valerio, Roma-Bari 1999, 74-86; Ead., *La tradizione femminile del pellegrinaggio nel Medioevo*, «AMAP», n.s., 61, 1999, 139-156; G. Palumbo, *Giubileo giubilei. Pellegrini e pellegrine, riti, santi, immagini per una storia dei sacri itinerari*, Roma 1999; *Donne in viaggio, viaggi di donne*, a cura di R. Mazzei, Firenze 2009; F. Allegri, *Donne e pellegrine. Dall'antichità al medioevo*, Milano 2012; I. Aulisa, *Donne in viaggio tra tarda antichità e medioevo: sante e pellegrine sulle vie del Gargano*, «De strata Francigena» 29, 2021, 155-195.

memoria cristiana e di costruire percorsi di santità che in qualche modo ampliarono le possibilità di intervento nella società di epoca tardoantica e medievale.

Né può essere trascurato il dato, ormai ampiamente riconosciuto, secondo cui le fonti relative ai pellegrinaggi femminili nel mondo antico – fatte salve alcune eccezioni – risultano nella maggior parte dei casi mediate e filtrate dalla scrittura di autori maschili. Tali testimonianze consentono di cogliere elementi riconducibili all'esperienza concreta e ai viaggi effettivamente intrapresi dalle donne, ma al tempo stesso ne restituiscono una rappresentazione fortemente condizionata da processi di selezione, interpretazione e trasfigurazione letteraria. È ormai acquisito, d'altra parte, che non risultano più accettabili le generalizzazioni diffuse nella storiografia di alcuni decenni fa in merito al ruolo e alla condizione delle donne e, in particolare, delle donne pellegrine. È stata sottolineata la necessità di fondare l'indagine su una base documentaria più ampia e diversificata, nella consapevolezza che le opere letterarie veicolano spesso discorsi costruiti, funzionali a specifiche strategie narrative e ideologiche, e non possono pertanto essere assunte come descrizioni fedeli delle funzioni e delle modalità di azione delle donne nella società antica. Risulta, pertanto, imprescindibile l'integrazione di altre tipologie di fonti, in primo luogo quelle epigrafiche e archeologico-monumentali.

Non meno rilevanti appaiono, infine, le numerose analisi che hanno contribuito a porre in evidenza una questione di più ampia portata, relativa alle modalità e alle dinamiche che resero possibili specifici spazi di azione per le donne. Un rilievo particolare assume, in tale prospettiva, l'analisi del 'vissuto religioso', che, accanto alla dimensione normativa e prescrittiva, si articola attraverso pratiche, ritualità ed esperienze di ordine anche psicologico, concorrendo a ricostruire l'orizzonte simbolico e sociale entro il quale le donne, al pari degli uomini, hanno costruito e interpretato la propria esistenza. Proprio per questa ragione, accanto alle elaborazioni teoriche, è stato possibile indagare le differenti modalità – variabili in relazione ai contesti geografici e alle diverse fasi storiche – mediante le quali le donne hanno contribuito a strutturare forme di vita religiosa e a lasciare tracce significative e durature della loro presenza attiva.

2. *Pellegrinaggi imperiali, autorità femminile e costruzione della memoria sacra*

Le prime testimonianze relative al viaggio di devozione in Oriente di una donna nella storia del cristianesimo si collocano all'interno dell'ambiente imperiale e riguardano la figura di Elena, madre di Costantino. Il viaggio dell'imperatrice in Terrasanta, databile tra il 326 e il 328[7], è ricordato da Eusebio di Cesarea[8]. Nella narrazione eusebiana, Elena appare come la prima donna ad aver intrapreso un itinerario di lunga distanza – che la tradizione successiva avrebbe interpretato come un vero e

[7] Vd. J.W. Drijvers, Helena Augusta*, the Cross and the Myth. Some New Reflections*, «Millennium» 8, 2011, 138, n. 54.

[8] *Vita Const.* 3,42-46 (SCh 559, 403-409).

proprio pellegrinaggio [9] – finalizzato al rendimento di grazie a Dio e alla contemplazione diretta dei luoghi attraversati da Cristo durante la sua vita terrena. L'iniziativa di Elena ebbe un ruolo decisivo nel processo di definizione dei luoghi santi, contribuendo in modo sostanziale alla loro progressiva centralità nella geografia religiosa del cristianesimo tardoantico. Dopo aver visitato e venerato i principali siti legati alla memoria cristologica, l'imperatrice tradusse l'esperienza del viaggio in un intervento concreto e duraturo sul paesaggio sacro. La fondazione di edifici di culto – uno nei pressi della grotta della Natività a Betlemme e l'altro sul monte dell'Ascensione [10] – testimonia come il pellegrinaggio di Elena non si esaurisse in una dimensione devozionale individuale, ma si configurasse come un'azione strutturante, capace di ridefinire lo spazio e di orientare le pratiche cultuali delle generazioni successive.

La traversata di Elena si colloca, inoltre, all'origine di una prassi destinata a esercitare una profonda influenza sulla storia del pellegrinaggio cristiano, ossia la ricerca e la circolazione delle reliquie. Al suo viaggio in Terrasanta sono infatti associate numerose tradizioni relative all'*inventio* della Vera Croce [11], che riflettono una realtà nella quale il culto delle reliquie era già ampiamente diffuso. Ambrogio [12] riferisce che Elena avrebbe individuato la Croce ordinando scavi sul Golgota, finalizzati alla purificazione del luogo dagli edifici di culto pagano. Nel corso di tali operazioni, la donna avrebbe rinvenuto anche altri strumenti della Passione del Signore e, sulla base di questa scoperta, avrebbe indotto il figlio Costantino a promuovere la costruzione della basilica dell'*Anastasis*. Lo scrittore, omettendo deliberatamente ulteriori dettagli relativi al viaggio in Oriente, concentra la narrazione su quello che egli stesso identifica come l'obiettivo primario della spedizione: la ricerca e il ritrovamento del *lignum crucis* [13]. In tale contesto, Ambrogio assimila Elena alla Vergine Maria: come Maria aveva operato la redenzione dell'umanità, così Elena riscattava simbolicamente gli imperatori. La scoperta della Croce non si configurava pertanto come un semplice atto di devozione personale, ma assumeva una valenza fortemente simbolica e teologico-politica, attestando al contempo la resurrezione di Cristo e la sconfitta

[9] Cfr. J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusade*, Jerusalem 1977, 204; E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire A.D. 312-460*, Oxford 1982, 28-49; V. Novembri, *Elena e le altre. Imperatrici e regine sulla via di Gerusalemme fra IV e VI secolo*, «Vet Chr» 45, 2008, 301-322.

[10] *Vita Const.* 3,43 (SCh 559, 405).

[11] Cfr. A. Frolow, *La relique de la vraie croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961; J. Vogt, Helena Augusta*, the Cross and the Jews. Some inquiries concerning the mother of Constantine the Great*, «Classical Folia. Studies in the Christian Perpetuation of the Classics» 31, 1977, 135-151; J.W. Drijvers, Helena Augusta. *The Mother of Constantine the Great and her Finding of the True Cross*, Leiden 1992; Id., *The finding of the True Cross: the Judas Kyriakos legend in Syriac* (CSCO 565, Subsidia 93), Louvain 1997; C. Mercuri, *Le reliquie della Passione nei santuari romani*, in *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*, a cura di S. Boesch Gajano-F. Scorza Barcellona, Roma 2008, 233-239; Ead., *La Vera Croce. Storia e leggenda dal Golgota a Roma*, Roma-Bari 2014; T. Canella, *Il viaggio di Elena. Donne, potere e dovozione nell'età di Costantino*, c.s.

[12] *De obit. Theod.* 41-48 (CSEL 73, 393-397); vd. anche Paul. Nol. *ep.* 31,4-5 (CSEL 29/1, 271-273).

[13] *De obit. Theod*. 46-47 (CSEL 73, 395-396) *Lignum refulsit et gratia emicuit, ut, quia iam feminam visitaverat Christus in Maria, spiritus in Helena visitaret… Visitata est Maria, ut Evam liberaret, visitata est Helena, ut redimerentur imperatores*; vd. F.E. Consolino, *Il significato dell'*inventio crucis *nel «De obitu Theodosii»*, «Annali della Facoltà di Lettere di Siena» 5, 1984, 161-166.

del diavolo, responsabile – secondo la narrazione – dell'occultamento del legno sacro. Il pellegrinaggio di Elena si trasforma in un momento centrale di legittimazione religiosa e imperiale, nel quale l'esperienza devozionale si intreccia inscindibilmente con le dinamiche del potere e della rappresentazione cristiana dell'autorità [14].

La narrazione di Ambrogio è ampliata da Sozomeno [15], il quale introduce l'elemento delle rivelazioni divine e dei sogni come mezzo attraverso cui Elena sarebbe giunta al ritrovamento della Croce, escludendo la mediazione di un ebreo depositario delle antiche Scritture, come suggerito da altre tradizioni che pure circolavano. Lo storico aggiunge inoltre il dettaglio del trasferimento di una parte della reliquia a Costantinopoli, inviata dall'imperatrice al figlio. Accanto a queste versioni, conobbe grande fortuna anche la leggenda di Giuda Ciriaco [16], che attribuiva a un ebreo convertito l'indicazione del luogo esatto del ritrovamento. Sebbene tali racconti siano posteriori al viaggio di Elena, essi testimoniano la rapida elaborazione simbolica dell'evento e la centralità attribuita alla figura femminile nell'origine del culto della Croce [17]. Secondo la tradizione, Elena avrebbe inviato a Roma una parte della Vera Croce, per la cui custodia fu edificata sul colle Esquilino una basilica in seguito intitolata a Santa Croce in Gerusalemme. A tale traslazione sarebbe seguito il trasporto di altri reperti, tra cui la culla della Natività e le fasce del Salvatore, che vennero associati ai corpi dei martiri romani, rafforzandone la funzione memoriale e devozionale. Al viaggio di ritorno dall'Oriente si fa risalire anche il trasferimento di sacchi contenenti terra prelevata dal Golgota, destinati a rendere simbolicamente presente a Roma il luogo della Passione. L'edificazione della basilica di Santa Croce in Gerusalemme sull'Esquilino e l'inserimento di reliquie della Passione nel contesto urbano romano mostrano, dunque, come il pellegrinaggio potesse estendere simbolicamente la presenza dei luoghi santi oltre i confini geografici della Palestina, integrandoli nei centri del potere imperiale e nel contesto dell'Urbe [18].

[14] Cfr. Hunt, *Holy Land Pilgrimage* cit., 28-49; Drijvers, Helena Augusta*. The Mother of Constantine* cit.; F.E. Consolino, *Elena, la locandiera*, in *Roma al femminile*, a cura di A. Fraschetti, Roma-Bari 1994, 187-212; Ead., *La 'santa' regina da Elena a Galla Placidia nella tradizione dell'Occidente latino*, in *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, a cura di R. Raffaelli, Ancona 1995, 467-492; S. Orlandi, *Elena e Santa Croce in Gerusalemme*, in *L'Impero costantiniano e i luoghi sacri* cit., 273-289.

[15] *Hist. eccl.* 2,1,9 (SCh 306, 230-232); vd. Mercuri, *Le reliquie della Passione nei santuari romani* cit., 235.

[16] BHL 7022, 7023, 4169. Per una lettura sinottica della leggenda secondo i più antichi testi siriaci, con traduzione in inglese, vd. Drijvers, *The finding of the True Cross* cit.; per un'analisi della leggenda vd. T. Canella, *Gli* Actus Silvestri*. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Spoleto 2006, 69-75. Sul dibattito storiografico relativo alla figura di Giuda Ciriaco, se cioè debba considerarsi personaggio storico o fittizio, cfr. S. Borgehammar, *How the Holy Cross was Found. From Event to Medieval Legend*, Stockholm 1991, 74-75; Drijvers, Helena Augusta*. The Mother of Constantine* cit., 184; Id., *The finding of the True Cross* cit., 18-19; T. Canella, *Modelli letterari e varianti mitiche fra gli* Actus Silvestri *e alcuni apocrifi mediorientali*, «Sanctorum» 4, 2007, 91-92.

[17] Vd. Drijvers, Helena Augusta*, the Cross and the Myth* cit., 125-174; F.E. Consolino, *Elena.* De stercore ad regnum, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano (313-2013)*, I, Roma 2013, 123.

[18] G. Palumbo, *L'Europa delle reliquie: donne alle tombe dei santi*, in *Donne in viaggio: viaggio religioso, politico* cit., 98; P. Cozzo, *In cammino. Una storia del pellegrinaggio cristiano*, Roma 2021, 36.

Il pellegrinaggio di Elena si configura, dunque, come un modello paradigmatico di pellegrinaggio femminile, nel quale esperienza personale di devozione, intervento materiale sul paesaggio sacro e strategia di costruzione della memoria religiosa si intrecciano in modo inscindibile. Accanto alla dimensione spirituale, il viaggio assume una valenza eminentemente politica, che gli autori cristiani non mancano di sottolineare [19]. Eusebio di Cesarea [20], ad esempio, descrive l'imperatrice mentre percorre l'Oriente «con la magnificenza della sua dignità imperiale», distribuendo doni ai poveri, liberando prigionieri e intervenendo a favore degli oppressi, esercitando una forma di giustizia che si fondava sulla rappresentanza del potere imperiale cristiano.

Il modello inaugurato da Elena esercitò un'influenza duratura e fu ripreso da altre figure femminili dell'*élite* imperiale. In questa linea si colloca il pellegrinaggio di Eudocia, moglie di Teodosio II, che, secondo la tradizione, nel 438 si recò a Gerusalemme al fine di sciogliere un voto pronunciato in occasione delle nozze della figlia con l'imperatore d'Occidente Valentiniano III, celebrate a Costantinopoli il 28 ottobre 437 [21]. Nel corso di tale permanenza, Eudocia intraprese un itinerario di visita presso i principali centri del culto cristiano, ricevendo in ciascuno di essi un'accoglienza favorevole. A Gerusalemme si dedicò alla raccolta di numerose reliquie, mentre ad Antiochia di Siria pronunciò un'orazione ufficiale dinanzi al senato cittadino e concesse ingenti risorse economiche per il restauro di edifici gravemente deteriorati. In seguito a eventi legati alle dinamiche della politica imperiale, l'imperatrice fu coinvolta in accuse di adulterio, circostanza che la indusse tra il 441 e il 442 a fare ritorno a Gerusalemme, dove rimase fino alla morte. A Eudocia è attribuita altresì un'intensa attività nel campo dell'edilizia sacra: in Palestina ella avrebbe promosso la fondazione di monasteri e oratori, nonché di un convento dotato di ospizio [22]. Alla medesima imperatrice è inoltre ricondotto il recupero delle reliquie del protomartire Stefano e delle catene di san Pietro, che vennero poi distribuite tra differenti sedi ecclesiastiche, anche geograficamente distanti, secondo logiche di natura politica. In quanto augusta imperatrice, infatti, Eudocia si muoveva all'interno di una cornice di rappresentazione e legittimazione del potere, nella quale la circolazione delle reliquie assumeva un ruolo non secondario. Emblematico è il caso delle catene di san Pietro, suddivise tra Costantinopoli e la chiesa di San Pietro in Vincoli a Roma, così come quello di una parte delle reliquie di santo Stefano, inviata a Roma e collocata nella basilica di San Lorenzo fuori le Mura [23].

Analogamente, la tradizione attribuì un pellegrinaggio in Terrasanta anche a Galla Placidia, probabilmente per inserirla nello stesso paradigma simbolico e rafforzare

[19] E. Giannarelli, *Il pellegrinaggio al femminile nel cristianesimo antico: fra polemica ed esemplarità*, in *Donne in viaggio: viaggio religioso, politico* cit., 60.

[20] *Vita Const.* 3,44-45 (SCh 559, 406-408).

[21] Socr., *Hist. eccl.* 7,47 (ed. G.Ch. Hansen, *Sokrates Kirchengeschichte*, Berlin 1995, GCS, n. F., 1, 394).

[22] Vd. E. Livrea, *La slogatura di Eudocia in un'iscrizione paflagone*, «ZPE» 113, 1996, 71-76.

[23] E. Livrea, *L'imperatrice Eudocia santa?*, «ZPE» 119, 1997, 50-54.

l'idea di una continuità di modelli di autorità femminile imperiale [24]. Galla Placidia promosse il restauro della chiesa di Santa Croce in Gerusalemme a Roma e, parallelamente, fondò a Ravenna un edificio di culto recante la medesima dedicazione, probabilmente con l'intento di stabilire una linea di continuità con Elena e di legittimare, sul piano simbolico e dinastico, i propri diritti e quelli dei suoi figli [25]. Il pellegrinaggio femminile di matrice imperiale emerge così come uno spazio privilegiato di convergenza tra devozione, memoria e autorità, destinato a esercitare un'influenza duratura sulle pratiche religiose e sui modelli di partecipazione femminile alla vita del cristianesimo antico.

3. *Mobilità aristocratica, ascesi femminile e fondazione di luoghi di culto*

Tra la fine del IV e gli inizi del V secolo il pellegrinaggio in Terrasanta conobbe una significativa intensificazione della partecipazione delle donne, appartenenti soprattutto ai ceti aristocratici [26]. Ascete, vergini, vedove e madri intrapresero viaggi di lunga durata, dimostrando una sorprendente capacità di mobilità e di adattamento a condizioni spesso pericolose [27]. Le fonti coeve attestano come l'interesse delle donne per il pellegrinaggio non fosse episodico o marginale, ma si inserisse nelle pratiche religiose dell'*élite* cristiana, configurandosi come uno spazio privilegiato di ascesi, di preghiera e di intervento attivo nella costruzione del paesaggio sacro. Le testimonianze di Paolino di Nola [28], Girolamo [29] e Palladio [30] consentono di ricostruire, ad esempio, l'esperienza di Melania *senior*, aristocratica romana che, lasciata Roma in compagnia di altre donne di alto rango, intraprese un articolato itinerario devozionale che la condusse dapprima ad Alessandria, poi tra gli asceti della Nitria e infine in Palestina. A Gerusalemme Melania fondò un monastero sul Monte degli Ulivi [31], inserendosi pienamente nelle reti monastiche e spirituali del cristianesimo tardoantico. Il suo percorso testimonia non solo la mobilità fisica delle donne, ma anche la loro capacità di esercitare un ruolo attivo nella fondazione e nel mantenimento di istituzioni religiose, rese possibili grazie all'impiego di risorse

[24] Benvenuti Papi, *Donne sulla strada* cit., 77; Palumbo, *Giubileo giubilei* cit., 361; 390, n. 53; Consolino, *Elena.* De stercore ad regnum cit., 124.

[25] Consolino, *La 'santa' regina da Elena a Galla Placidia* cit., 482-483.

[26] Vd. P. Maraval, *Saint Jérôme et le pèlerinage aux lieux saints de Palestine*, in *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem.* Actes du Colloque (Chantilly, septembre 1986), ed. Y.-M. Duval, Paris 1988, 345-353.

[27] E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980; Benvenuti Papi, *Il pellegrinaggio femminile* cit., 95-114; Ead., *La tradizione femminile del pellegrinaggio* cit., 139-156.

[28] *Epp.* 28,5; 29,6-14; 31,1; 45,2 (CSEL 29, 246; 251-262; 268; 380).

[29] *Epp.* 3,3; 4,2; 39,5; 45,4-5; 143,2 (CSEL 54, 15; 20; 305; 325-326; CSEL 56, 293).

[30] *Hist. Laus.* 38,8; 46; 54; 55 (ed. G.J.M. Bartelink, *Palladio. La storia Lausiaca*, Milano 1974, 198; 220-224; 244-250; 250-252).

[31] Il monastero divenne ben presto punto di riferimento e di ospitalità per altri pellegrini che dall'Occidente giungevano in Oriente: vd. *Egeria. Pellegrinaggio in Terra Santa.* Itinerarium Egeriae, a cura di N. Natalucci, Firenze 1991, 17-18, n. 42.

patrimoniali personali e al sostegno di familiari e benefattori rimasti in Occidente. Il ritorno di Melania in Italia, dopo un soggiorno di circa venticinque anni in Terrasanta, è narrato da Paolino di Nola [32] in termini fortemente simbolici. La donna è rappresentata mentre cavalca un animale misero e malandato, in netto contrasto con lo sfarzo dei senatori e dei notabili che la accompagnano, seguiti da carri dorati e cavalli riccamente ornati. Tale opposizione visiva assume una funzione retorica evidente: l'umiltà cristiana incarnata dalla pellegrina mette in ombra e relativizza la vanità mondana degli uomini, rovesciando gerarchie sociali e valori tradizionali [33]. Il pellegrinaggio si configura così come strumento di trasformazione identitaria e di autorappresentazione femminile, capace di ridefinire simbolicamente il rapporto tra genere, ricchezza e prestigio.

Per delineare il modello della nobildonna pellegrina si può fare riferimento anche alla figura di Paola, la cui esperienza è descritta da Girolamo [34]. L'aristocratica romana, accompagnata dalla figlia Eustochio e da un gruppo di vergini, abbandonò Roma, la propria posizione sociale e i figli ancora in tenera età, anteponendo la *sequela Christi* ai legami familiari [35]. Girolamo insiste sulla forza fisica e spirituale della donna, sottolineando la sua capacità di affrontare numerosi disagi e di superare i limiti tradizionalmente attribuiti al corpo femminile [36]. Il viaggio di Paola comportò, infatti, fatiche considerevoli: spostamenti a dorso d'asino [37], percorsi a piedi su terreni impervi [38], l'attraversamento delle arsure della Nitria per incontrare i Padri del deserto [39], fino alla fondazione di un monastero a Betlemme [40]. Tale esperienza esemplifica una scelta di vita sempre più diffusa tra le donne cristiane dell'aristocrazia, per le quali l'allontanamento dalla città e dalla famiglia si configurava come conseguenza

[32] *Ep.* 29,12 (CSEL 29, 259).

[33] F.E. Consolino, *Ascetismo e monachesimo femminile (IV-VIII secolo)*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia-G. Zarri, Roma-Bari 1994, 16.

[34] *Ep.* 108 (ed. *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, in *Vite dei Santi*, a cura di A.A.R. Bastiaensen-J.W. Smit-Ch. Mohrmann, Verona 1975, 160-182).

[35] *Epit. Paul.* 6,1; 2 (ed. *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola* cit., 157-159): «(*scil.* Paola) non poté a lungo sostenere visite e frequentazioni di una casata altissima nel mondo e di una nobilissima famiglia […]. Dimentica della casa, dei figli, dei domestici, delle proprietà, di qualsiasi altra cosa che riguardasse il mondo, smaniava di raggiungere sola […] e senza seguito il deserto dove vivevano eremiti quali Antonio e Paolo […]. Già si tendevano le vele e la nave era tratta al largo dal governo dei remi, sulla riva il piccolo Tossozio tendeva le mani supplici, Rufina, già in età da marito, tacendo implorava col pianto che aspettasse le sue nozze; e tuttavia ella dirigeva al cielo gli occhi asciutti soverchiando l'amore verso i figli con l'amore verso Dio. Ignorava in sé la madre, per provare in sé l'ancella di Cristo. Le sue viscere erano straziate e, come se venisse strappata dalle proprie membra, lottava con il suo dolore […]».

[36] *Epit. Paul.* 14,3 (ed. *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola* cit., 182).

[37] *Epit. Paul.* 7,3 (ed. *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola* cit., 160).

[38] *Epit. Paul.* 13,5 (ed. *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola* cit., 178-180).

[39] *Epit. Paul.* 14,2 (ed. *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola* cit., 182): «A che ricordare uomini quali Macario, Arsete, Serapione, e i nomi di altre colonne di Cristo? Nella cella di chi non entrò? Ai piedi di chi non si prostrò? Attraverso ciascuno di quei santi credeva di vedere Cristo, e qualunque cosa aveva ad essi apportato, si rallegrava di averla apportata al Signore».

[40] *Epit. Paul.* 14,4 (ed. *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola* cit., 182).

necessaria di una vocazione religiosa radicale [41]. Accanto alla dimensione ascetica, emerge anche una fitta rete di comunicazione femminile: in una lettera attribuita a Paola ed Eustochio Girolamo [42] fa giungere a Marcella un invito a raggiungerle in Terrasanta, corredato di una descrizione dettagliata dei luoghi visitati. Oltre alla dimensione istituzionale, emerge con forza anche quella relazionale: attraverso la scrittura epistolare, seppur mediata dalla penna di Girolamo, Paola ed Eustochio mantennero contatti con altre donne rimaste in Occidente, invitandole a condividere l'esperienza del pellegrinaggio e della vita ascetica in Terrasanta. In questo modo, il viaggio contribuì alla costruzione di reti spirituali femminili fondate sulla circolazione di modelli ascetici, di pratiche devozionali e di saperi [43].

Elementi ricorrenti nei resoconti di Girolamo – la visita ai Padri del deserto, i viaggi su animali da soma, l'ascesa a piedi di montagne e luoghi impervi – si cristallizzarono progressivamente in veri e propri *topoi* agiografici del pellegrinaggio femminile [44]. Tali motivi sono ripresi, ad esempio, nella *Vita* di Melania *iunior* [45], nella quale si narra che, dopo un soggiorno in Africa, la donna, spinta dal desiderio di visitare i luoghi santi, raggiunse Gerusalemme via mare [46], sostando ad Alessandria per incontrare i monaci della Nitria. L'accoglienza riservatale dagli asceti, che la accolsero «come un uomo» e si compiacquero che ella avesse superato i limiti del suo sesso per acquisire una disposizione «virile» o piuttosto «celeste» [47], riflette una retorica diffusa che legittimava l'eccezionalità femminile attraverso il superamento simbolico delle categorie di genere. Melania *iunior* è ricordata, inoltre, per la decisione di affrontare il viaggio di ritorno a Gerusalemme in pieno inverno, pur di partecipare alla celebrazione della Passione del Signore [48] e per la fondazione di un monastero nei pressi della chiesa dell'Ascensione [49]. Come nel caso di Paola e di Melania *senior*, l'impiego delle risorse economiche personali risulta decisivo: il pellegrinaggio e la successiva attività edilizia presupponevano la disponibilità di un ricco patrimonio. Il viaggio segnava una frattura irreversibile con lo stile di vita

[41] Giannarelli, *La tipologia femminile* cit., 49-66; Ead., *Il pellegrinaggio al femminile* cit., 59; Consolino, *Ascetismo e monachesimo femminile* cit., 16.

[42] *Ep.* 46 (CSEL 54, 329-344, part. 339-344).

[43] Su tale aspetto vd. N. Natalucci, *Egeria e il monachesimo femminile*, «Benedictina» 35, 1988, 46-47.

[44] Vd. *Egeria. Pellegrinaggio in Terra Santa* cit., a cura di Natalucci, 15.

[45] Lo scritto, attribuito al prete Geronzio, è datato al V secolo (*Vita Melaniae*, ed. D. Gorce, *Vie de sainte Mélanie*, Paris 1962, SCh 90); vd. anche Pall., *Hist. Laus.* 61 (ed. Bartelink, *Palladio. La storia Lausiaca* cit., 264-268). Sulla *Vita* vd. E.A. Clark, *Piety, Propaganda, and Politics in the Life of Melania the Younger*, in *Studia Patristica*, 18/2, Leuven 1989, 167-183. Sulla figura di Melania vd. anche Th. Špidlík, *Melania la Giovane. La Benefattrice*, Milano 1996; E. Giannarelli, *Donne e viaggi nella tarda antichità (Juv. VI, 85-87 e Hier., Ep. CVIII, 8)*, in Hodoi dizesios*: le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, a cura di M.S. Funghi, Firenze 1996, 233-240.

[46] *Vita Melan.* 34 (ed. Gorce, *Vie de sainte Mélanie* cit., 190-192).

[47] *Vita Melan.* 39 (ed. Gorce, *Vie de sainte Mélanie* cit., 200-202).

[48] *Vita Melan.* 56 (ed. Gorce, *Vie de sainte Mélanie* cit., 238-240).

[49] Vd. *Egeria. Pellegrinaggio in Terra Santa* cit., a cura di Natalucci, 17-18, n. 42.

precedente, sancendo l'ingresso in una nuova forma di esistenza, fondata sulla povertà volontaria, sulla preghiera e, appunto, su iniziative di gestione dei luoghi sacri.

Tra le nobildonne pellegrine è ricordata anche Pemenia, aristocratica di origine spagnola e probabilmente legata alla famiglia imperiale, che tra il 390 e il 393 intraprese un viaggio in Terrasanta con l'intento di incontrare Giovanni Taumaturgo a Licopoli. Le fonti sottolineano l'eccezionale apparato che accompagnò il suo itinerario: una flotta di proprietà privata, un vasto seguito di eunuchi, servitori, sacerdoti e vescovi. Tuttavia, i resoconti lasciano trasparire un giudizio ambiguo, suggerendo che un viaggio condotto in condizioni di tale agio fosse motivato più da *curiositas* che da autentico fervore religioso [50].

Accanto a queste figure, le fonti menzionano anche altre donne di alto rango che intrapresero viaggi devozionali verso la Palestina, tra cui Eutropia, madre dell'imperatrice Fausta, Silvia [51], parente di Rufino d'Aquitania, Fabiola [52], Artemia [53], moglie di Rustico. Nel loro insieme, queste esperienze attestano come il pellegrinaggio femminile si configurasse, già nel IV secolo, come pratica complessa e polisemica: atto di devozione e di ascesi, strumento di edificazione personale, ma anche spazio di affermazione simbolica e di superamento dei confini di genere imposti dalla società tardoantica.

4. *Scrittura del viaggio e definizione della geografia sacra: l'*Itinerarium *di Egeria*

Tra le fonti della tarda antichità dedicate al pellegrinaggio cristiano l'*Itinerarium* di Egeria [54] occupa una posizione di assoluto rilievo, poiché consente di osservare il viaggio di devozione dal punto di vista diretto di una donna. Si tratta di una testimonianza privilegiata per gettare luce non solo sulle pratiche devozionali e sulla geografia sacra della Palestina, ma anche sulle modalità attraverso cui una donna poté elaborare e trasmettere la propria esperienza di viaggio. Originaria verosimilmente della Gallia o della Galizia, Egeria intraprese un lungo itinerario verso i luoghi santi

[50] Sul pellegrinaggio di Pemenia e sulle fonti che ne trasmettono memoria vd. P. Devos, *La «servante de Dieu» Poemenia*, «AB» 87, 1969, 189-212.

[51] Pall., *Hist. Laus.* 55,1 (ed. Bartelink, *Palladio. La storia Lausiaca* cit., 250); cfr. E.D. Hunt, *St. Silvia of Aquitaine: The role of a Theodosian Pilgrim in the society of East and West*, «JThS», n.s., 23, 1972, 351-373; P. Devos, *Silvie la sainte pèlerine*, «AB» 92, 1974, 321-343.

[52] Hier., *ep.* 77,7 (CSEL 55, 44); vd. F.R. Stasolla, *A proposito delle strutture assistenziali ecclesiastiche: gli xenodochi*, «Archivio della Società Romana di Storia Patria» 121, 1998, 10.

[53] Hier., *ep.* 122,1 (CSEL 56, 56).

[54] Sull'epoca di datazione dell'opera si è discusso molto e sono state avanzate ipotesi assai diverse che comprendono un arco cronologico esteso, dal IV al VI secolo; la datazione maggiormente condivisa è quella del IV secolo. Per un approfondimento delle dibattute questioni legate al titolo e alla natura dell'opera, all'identità, al nome e alla provenienza dell'autrice cfr. *Egeria. Pellegrinaggio in Terra santa*. Traduzione, introduzione e note, a cura di P. Siniscalco-L. Scarampi, Roma 1985, 17-35; F. Cardini, *Egeria la pellegrina*, in *Medioevo al femminile*, a cura di F. Bertini, Roma-Bari 1989, 3-30; *Egeria. Pellegrinaggio in Terra Santa* cit., a cura di Natalucci, 7-62; *Egeria. Diario di Viaggio*. Introduzione, traduzione e note a cura di E. Giannarelli, Milano 1992, 9-124; E. Löfstedt, *Commento filologico alla* Peregrinatio Aetheriae*: ricerche sulla storia della lingua latina*, trad., note e append. a cura di P. Pieroni, Bologna 2007.

sia del giudaismo, sia del cristianesimo. L'*Itinerarium* restituisce con precisione gli elementi costitutivi del pellegrinaggio: la visita ai luoghi santi, la preghiera comunitaria e la lettura delle Scritture. Ogni tappa del viaggio fu accompagnata, infatti, dalla lettura dei testi biblici pertinenti e dalla meditazione sugli eventi salvifici che in quei luoghi si erano compiuti, secondo una logica che saldava indissolubilmente esperienza fisica e itinerario spirituale.

La scrittura di Egeria si fonda su una particolare epistemologia del viaggio, che privilegia il «riconoscimento» rispetto alla scoperta [55]: i luoghi non vengono descritti come realtà ignote da esplorare, ma come spazi già interiorizzati attraverso la lettura delle Sacre Scritture e la preghiera, che il pellegrinaggio consente finalmente di vedere, toccare e vivere. Il viaggio assume così la forma di una verifica della memoria biblica, in cui la dimensione emotiva – stupore, commozione, gratitudine – svolge un ruolo centrale. In questa prospettiva, l'esperienza della pellegrina non si limita alla fruizione individuale dei luoghi santi, ma diventa un atto di mediazione, un resoconto volto a rendere accessibile ad altre donne una geografia sacra condivisa. Particolare rilievo nell'*Itinerarium* assume anche l'attenzione riservata agli edifici di culto edificati a Gerusalemme e in Palestina nell'ambito della politica edilizia di Costantino [56]. Egeria descrive con accuratezza le basiliche e i complessi liturgici che avevano ridefinito lo spazio urbano e suburbano della Città santa. In tal modo, il suo scritto documenta non solo la memoria dei luoghi biblici, ma anche il processo di monumentalizzazione e istituzionalizzazione del sacro, offrendo preziose informazioni sull'organizzazione delle celebrazioni liturgiche e sulla partecipazione dei fedeli.

L'*Itinerarium* fornisce inoltre indicazioni concrete sulle condizioni materiali del pellegrinaggio. Egeria riceve ospitalità dalle autorità ecclesiastiche [57], viene accolta con deferenza da vescovi e comunità monastiche e, in alcune circostanze, è accompagnata da scorte militari nei tratti considerati pericolosi [58]. La donna fa riferimento, ad esempio, oltre che all'ospitalità offerta da monaci e vescovi, alla loro disponibilità ad accompagnare i pellegrini in qualità di guide. Tale testimonianza rivela l'interesse del clero e del monachesimo orientale non solo per l'individuazione e lo sviluppo di luoghi destinati al culto e alla venerazione, ma anche per la creazione di una struttura organizzativa capace di consentire ai pellegrini di compiere i propri itinerari in una condizione di totale immersione nella preghiera e di distacco dalle tentazioni e dai pericoli del mondo esterno. Nel caso specifico di Egeria, è plausibile ritenere che i monaci del Sinai le abbiano fornito assistenza come guide e che l'abbiano probabilmente ospitata per la notte, considerata la natura isolata dei luoghi attraversati [59]. La disponibilità di animali da trasporto, doni prestigiosi – come la presunta

[55] Vd. Giannarelli, *Introduzione*, in *Egeria. Diario di viaggio* cit., 88.

[56] Su tali aspetti vd. Dainese, *La Palestina all'epoca di Costantino* cit., 431-459.

[57] *Itin.* 3,4; 19,5-19 (SCh 296, 132; 204-212).

[58] *Itin.* 7,2; 9,3 (SCh 296, 154; 162).

[59] Hunt, *Holy Land* cit., 64-69; *Egeria. Pellegrinaggio in Terra Santa* cit., a cura di Natalucci, 20.

corrispondenza tra Abgar e Cristo – e la presenza di altre donne al seguito suggeriscono l'appartenenza della pellegrina a un ambiente sociale elevato, dotato delle risorse necessarie per sostenere un viaggio di tale durata e complessità. Tuttavia, Egeria sceglie consapevolmente di non enfatizzare la propria posizione sociale, concentrando la narrazione esclusivamente sulla dimensione religiosa dell'esperienza. Tale scelta rivela una precisa strategia narrativa. Come è stato osservato [60], l'*Itinerarium* non nasce come opera letteraria autonoma, ma come strumento di comunicazione, destinato alle *sorores* rimaste in patria. La scrittura si configura come estensione del pellegrinaggio stesso: un mezzo attraverso cui condividere emozioni, trasmettere conoscenze pratiche e incoraggiare altre donne a intraprendere un analogo percorso. In tale contesto, l'insistenza sulla *curiositas* [61] – rivendicata apertamente dalla pellegrina come spinta all'esplorazione – assume un doppio valore: da un lato legittima il desiderio di conoscenza, dall'altro lo rifunzionalizza come tensione spirituale, sottraendolo alle connotazioni negative spesso attribuite alla curiosità femminile nella letteratura patristica. In questo senso, Egeria emerge come figura emblematica di una pellegrina dotata di un grado di autonomia straordinario per l'epoca, capace di pianificare il proprio itinerario, di prolungarlo secondo il desiderio e di muoversi entro reti ecclesiastiche e istituzionali complesse [62]. L'*Itinerarium* consente di cogliere il carattere prevalentemente comunitario del pellegrinaggio femminile già nella tarda antichità. Le descrizioni delle celebrazioni liturgiche, alle quali partecipano folle numerose di fedeli, restituiscono l'immagine di una pratica collettiva, nella quale l'esperienza individuale si intreccia costantemente con quella della comunità.

5. *I pellegrinaggi femminili nel dibattito patristico*

La diffusione del pellegrinaggio suscitò l'attenzione della gerarchia ecclesiastica. Se in alcuni contesti il viaggio devozionale venne riconosciuto come strumento legittimo di perfezionamento spirituale, in altri esso fu percepito come una pratica intrinsecamente rischiosa [63], soprattutto quando intrapresa da donne [64]. Le testimonianze patristiche relative al pellegrinaggio femminile restituiscono un quadro segnato da profonde divergenze, nel quale entusiasmo ascetico, diffidenza e preoccupazioni

[60] Giannarelli, *Introduzione* cit., 53.

[61] *Itin.* 16,3 (SCh 296, 192).

[62] *Egeria. Pellegrinaggio in Terra santa* cit., a cura di Siniscalco-Scarampi, 21.

[63] Sui rischi e i pericoli legati al pellegrinaggio cfr. G. Otranto, *Pericoli, patimenti e disavventure dei pellegrini in Occidente tra Tarda Antichità e Medioevo*, «VetChr» 55, 2018, 5-32; Id., *Pellegrinaggi compostellani e pugliesi tra disavventure dei pellegrini e competizione tra santuari*, in *Bari-Santiago-Bari. Il viaggio, il pellegrinaggio, le relazioni*. Atti del Convegno internazionale di studi (Bari, 21 marzo 2019), a cura di R. Bianco, Perugia-Pomigliano d'Arco 2020, 21-45. Sulla tematica *contra peregrinantes* cfr. G. Constable, *Opposition to pilgrimage in the Middle Ages*, in *Religious life and thought (11th-12th centuries)*, London 1979, 125-146; F. Cardini, *Reliquie e pellegrinaggi*, in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*. Atti della XXXVI Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 7-13 aprile 1988), Spoleto 1989, 1009.

[64] Vd., in particolare, Giannarelli, *Il pellegrinaggio al femminile* cit., 56.

disciplinari si intrecciano in modo complesso. Atanasio di Alessandria [65], ad esempio, si rivolge a un gruppo di vergini rientrate in Egitto dopo un pellegrinaggio a Gerusalemme, pervase da un profondo senso di nostalgia per i luoghi santi. Il vescovo interviene per ridimensionare il valore salvifico della permanenza fisica nei luoghi della memoria cristiana, affermando che la vera Gerusalemme è quella interiore, custodita nell'anima di chi conduce una vita conforme al Vangelo. In tal modo, Atanasio distingue tra pellegrinaggio geografico e pellegrinaggio spirituale, riaffermando la priorità della dimensione interiore rispetto alla pratica itinerante [66]. Questa presa di posizione, tuttavia, non va letta come una condanna del pellegrinaggio in sé, bensì come un tentativo di ricondurlo entro coordinate teologiche e disciplinari compatibili con l'ideale ascetico femminile. L'epistola atanasiana rivela inoltre che, già dalla metà del IV secolo, il pellegrinaggio femminile era sufficientemente diffuso da richiedere interventi pastorali specifici. Le comunità di vergini non solo prendevano parte ai viaggi devozionali, ma svolgevano anche un ruolo attivo nell'accoglienza dei pellegrini, offrendo ospitalità, orientamento e supporto spirituale [67]. In questo senso, il pellegrinaggio appare come pratica integrata nelle reti ascetiche femminili, capace di rafforzare legami comunitari e di favorire la circolazione di modelli spirituali.

Più critico è l'atteggiamento di Gregorio di Nissa [68], che individua nel pellegrinaggio femminile una serie di rischi. Il Nisseno insiste sulla fragilità del corpo femminile e sulla difficoltà di gestirsi in contesti caratterizzati da promiscuità e mobilità. I luoghi di pellegrinaggio, affollati e attraversati da uomini e donne di diversa provenienza, vengono descritti come spazi intrinsecamente pericolosi, nei quali risulta difficile mantenere la verginità [69]. Gregorio sottolinea inoltre l'impossibilità per le donne di affrontare lunghi viaggi in autonomia, senza una costante protezione maschile, evocando scenari di violenza, insicurezza e persino di degrado morale [70]. La critica di Gregorio assume toni particolarmente severi, quando associa il pellegrinaggio femminile al rischio della prostituzione come mezzo estremo per garantire la sopravvivenza lungo il cammino [71]. Come in Atanasio, anche in Gregorio il vero

[65] *Ep. ad virg.* (ed. J. Lebon, *Athanasiana Syriaca II: Une lettre attribuée à saint Athanase d'Alexandrie*, «Muséon» 41, 1928, 169-216); vd. S. Elm, *Perceptions of Jerusalem Pilgrimage as reflected in two Early Christian Sources on Female Pilgrimage (3rd and 4th centuries A.D.)*, in *Studia Patristica*, 20, Leuven 1989, 219-223.

[66] Su tali aspetti vd. A. Guillaumont, *Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien*, «Annuaire de l'École pratique des hautes-études» 76, 1968-1969, 29-58.

[67] C. Saulnier, *La vie monastique en Terre Sainte auprès des Lieux de Pèlerinages (IVe s.)*, in *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, VI/1, Bruxelles 1983, 223-248; P. Maraval, *Le temps du pèlerin (IVe-VIIe siècle)*, in *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (IIIe-XIIIe siècle)*. Colloques internationaux du Centre National de Recherche Scientifique (Paris, 9-12 mars 1981), Paris 1984, 479-488.

[68] *Ep.* 2 (SCh 363, 106-122).

[69] *Ep.* 2,5 (SCh 363, 112); *ep.* 2,7 (SCh 363, 114).

[70] *Ep.* 2,6 (SCh 363, 112-114).

[71] Su tali aspetti vd. A. Benvenuti Papi, «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990, 285-286; Palumbo, *Giubileo giubilei* cit., 328-329; 349.

pellegrinaggio è ricondotto alla dimensione interiore: la grazia divina non è vincolata ai luoghi, ma alla fede e alla condotta morale del credente.

Posizioni più favorevoli si rintracciano negli scritti di Teodoreto di Cirro [72], che valorizza il coraggio e la determinazione delle donne pellegrine, presentandole come esempi di tenacia spirituale, capaci di trascendere i limiti imposti dalla loro condizione. La lode del pellegrinaggio femminile, tuttavia, si fonda su una retorica dell'eccezionalità delle donne attraverso il superamento simbolico della loro «natura inferiore». Analoghe oscillazioni emergono negli scritti di Giovanni Crisostomo [73] che, pur riconoscendo il valore devozionale dei pellegrinaggi, non manca di stigmatizzare i comportamenti disordinati e rumorosi dei pellegrini durante le feste dei martiri, soprattutto nei contesti urbani.

A partire dal VI secolo, tali tensioni si tradussero progressivamente in forme più esplicite di regolamentazione. In Oriente e in Occidente, alle monache fu vietato di recarsi in Terrasanta per preservare l'integrità della fede ed evitare eventuali contatti con ambienti ritenuti eterodossi [74]. Nei secoli successivi, in particolare tra l'VIII e il IX, le restrizioni si fecero più stringenti e coinvolsero anche le donne laiche. In una lettera inviata nel 747 all'arcivescovo di Canterbury [75] san Bonifacio condanna il pellegrinaggio intrapreso da donne delle Isole Britanniche verso Roma, durante il quale alcune dovettero ricorrere alla prostituzione per completare il percorso. Il concilio di Fréjus del 791 vietò alle monache di recarsi a Roma o in altri luoghi santi, sancendo una linea di crescente diffidenza istituzionale nei confronti della mobilità religiosa femminile [76].

Nonostante tali prese di posizione, le donne delle *élites* continuarono a esercitare un'influenza significativa sul fenomeno del pellegrinaggio, spesso attraverso forme indirette di partecipazione. Un esempio emblematico è rappresentato dalla regina longobarda Ansa, moglie di Desiderio, che si distinse per la promozione di strutture destinate all'accoglienza e alla protezione dei pellegrini. Un epitaffio attribuito a Paolo Diacono celebra il suo impegno nel garantire sicurezza e sostentamento a quanti percorrevano le vie verso Roma e il santuario micaelico del Gargano [77]. In

[72] *Relig. hist.* (PG 82, 1489-1492).

[73] *Hom. in martyr.* (PG 50, 663); vd. O. Pasquato, *Religiosità popolare e culto ai martiri, in particolare a Costantinopoli nei secc. IV-V, tra paganesimo, eresia e ortodossia*, «Augustinianum» 21, 1981, 221.

[74] Su tali aspetti vd. A. Nazzaro, *Paolino di Nola e il pellegrinaggio al Santuario di San Felice*, «Koinonia» 55, 2011, 202-203.

[75] *Ep. ad Cudbert. archiep. Cantabrig.* (MGH, *Epistolae Merowingici et Karolini Aevi*, I, Berolini 1892, 355) *Quia magna ex parte pereunt, paucis remanentibus integris. Perpauce enim sunt civitates in Longobardia vel in Francia aut in Gallia in qua non sit adultera vel meretrix generis Anglorum*.

[76] J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, Firenze 1767 (rist. an. Graz 1960), 851.

[77] *Epitaphium Ansae Reginae* (ed. A. Russo, *Paolo Diacono.* Carmina, Firenze 2024, 727, *carm*. 8,19-24): *Securus iam carpe viam, peregrinus ab oris / Occiduis quisquis venerandi culmina Petri / Garganiamque petis rupem venerabilis antri. / Huius ab auxilio tutus non tela latronis, / frigora vel nimbos furva sub nocte timebis: / ampla simul nam tecta tibi pastumque paravit*. Sull'epitaffio vd. C. Carletti, «*Gargania rupes venerabilis antri*»*: la documentazione archeologica ed epigrafica*, in *Monteluco e i monti sacri*. Atti dell'Incontro di studio (Spoleto, 30 settembre-2 ottobre 1993), Spoleto 1994, 69-70;

questo caso, la *pietas* femminile si esprime non attraverso il viaggio in prima persona, ma mediante la creazione delle condizioni materiali che rendessero possibile i percorsi di devozione.

Nel complesso, tuttavia, è possibile osservare come le riflessioni dei Padri della Chiesa nei confronti del pellegrinaggio non mirassero a una condanna della pratica in quanto tale, quanto piuttosto alla stigmatizzazione delle sue possibili degenerazioni o delle motivazioni ritenute improprie che ne potevano orientare l'esercizio. L'intento appare, infatti, prevalentemente normativo e correttivo: i Padri si sforzano di regolamentare una prassi devozionale, delineando per coloro che intraprendevano l'*iter* di pellegrinaggio un *habitus* spirituale e un comportamento conformi ai valori del Vangelo.

6. *Pellegrinaggi femminili e marginalità sociale*

Se le fonti letterarie e patristiche privilegiano le esperienze di donne appartenenti alle *élites* aristocratiche e monastiche, una ricostruzione più ampia del pellegrinaggio femminile può derivare dalle tracce lasciate da donne di più modesta estrazione sociale. Anche donne prive di grandi risorse economiche e di uno *status* sociale elevato, infatti, presero parte ai percorsi di devozione, spinte dalle più diverse motivazioni. La loro presenza emerge in modo frammentario per lo più attraverso fonti agiografiche e testimonianze epigrafiche. Tra i casi attestati si possono annoverare quello di Basilissa di Cappadocia, diaconessa di Costantinopoli [78], che intorno alla metà del VI secolo intraprese un pellegrinaggio a Gerusalemme, così come i viaggi in Terrasanta di Anastasia, donna pia e benefattrice [79], e di Cosmiana [80], moglie del patrizio Germano, collocabili nello stesso arco cronologico. Particolarmente significativa è la tradizione relativa a Cosmiana, poiché documenta la presenza al Santo Sepolcro della donna identificata come eretica, giunta sul luogo con l'intento di accedervi in forma solitaria durante la notte della domenica di Pasqua. Nel momento in cui si approssimò al santuario, tuttavia, ella ebbe una visione della Madre di Dio che, accompagnata da altre figure femminili, le precluse l'ingresso poiché aveva aderito all'eresia di Severo l'Acefalo. L'episodio sottolinea come la protagonista abbia compreso che l'impossibilità di accedere al Santo Sepolcro fosse direttamente connessa alla sua condizione di eretica e che solo un ritorno alla Chiesa cattolica le avrebbe consentito di varcarne la soglia. In seguito alla sua conversione, Cosmiana, infatti, fu ammessa senza impedimenti alla venerazione del Santo Sepolcro. Il racconto riflette, in termini simbolici e polemici, uno dei principali elementi di forza del fronte

F. De Rubeis, *La tomba della regina Ansa e la sua epigrafe: ipotesi per una ricostruzione*, in *Alla ricerca di un passato complesso. Contributi in onore di Gian Pietro Brogiolo*, Zagreb-Motovun 2016, 137-142.

[78] Cyr. Scyth. *Vita Iohan. Hesych.* 53 (ed. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, TU 49/2, Leipzig 1939, 218-219).

[79] Cyr. Scyth. *Vita Sabae* 53 (ed. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis* cit., 145).

[80] Ioan. Mosch. *Prat. Spir.* 48 (PG 87/3, 2904).

calcedoniano, vale a dire il controllo dei luoghi santi e del Monte Sinai, spazi sacri che le correnti ereticali non riuscirono mai a sottrarre stabilmente alla loro autorità [81].

Interessanti sono anche i racconti di Gregorio di Tours che offre un quadro articolato della devozione femminile popolare. Nel narrare miracoli e vicende legate al culto dei santi, Gregorio restituisce l'immagine di donne comuni che intraprendevano pellegrinaggi mosse dal desiderio di entrare in contatto diretto con il sacro. Particolarmente significativa è la storia di una donna che, giunta a Gerusalemme, avrebbe ottenuto parte del sangue di Giovanni il Battista, che, tornata in patria, avrebbe collocato sull'altare di una chiesa edificata in onore del santo [82]; o quello di un'altra pellegrina che riuscì a impadronirsi di frammenti ossei dello stesso Giovanni Battista dopo una lunga pratica di preghiera presso il sepolcro del santo [83]. Questi racconti confermano, inoltre, il legame sempre più stretto tra pellegrinaggio femminile e ricerca di reliquie, pratica che prescindeva da prestigio e autorevolezza delle donne [84].

Le differenze sociali emergevano con particolare evidenza nelle condizioni materiali del viaggio. Se le pellegrine aristocratiche potevano contare su reti di ospitalità garantite da autorità civili ed ecclesiastiche – come nel caso di Egeria e Melania, accolte presso episcopi e monasteri, o di Paola, ospitata nel Pretorio di Gerusalemme grazie all'intervento del proconsole di Palestina – quelle appartenenti ai ceti medio-bassi erano costrette a ricorrere a strutture di accoglienza destinate ai viaggiatori comuni, quali ostelli, xenodochi e caravanserragli. In tali contesti, la promiscuità tra uomini e donne, frequentemente evocata negli scritti dei Padri come motivo di pericolo, rappresentava una realtà quotidiana, esponendo le pellegrine a forme di vulnerabilità [85].

Un contributo fondamentale alla ricostruzione della partecipazione femminile al pellegrinaggio proviene dalla documentazione epigrafica, che consente di arrichire il quadro delle fonti letterarie. Emblematico è il caso del santuario micaelico del Gargano, dove numerose donne incisero segni devozionali sulle superfici dell'antro sacro. Ad esempio, iscrizioni, databili tra la metà del VII e la metà del IX secolo, restituiscono un *corpus* di nomi femminili eterogeneo per origine linguistica e culturale, comprendente antroponimi longobardi, greci, latini e semitici. L'analisi suggerisce che solo una minoranza delle donne fosse alfabetizzata e in grado di incidere autonomamente il proprio nome; nella maggior parte dei casi, le iscrizioni furono probabilmente realizzate da lapicidi locali o inserite in elenchi collettivi [86]. Tali tracce

[81] Sull'episodio vd. *Il prato/Giovanni Mosco.* Presentazione, traduzione e commento di R. Maisano, Napoli 2002², 95-96; 261.

[82] Greg. Tur. *In glor. martyr.* 1,11 (MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum* 1/2, Hannoverae 1885, 45).

[83] Greg. Tur. *In glor. martyr.* 1,13 (MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum* 1/2 cit., 47-48).

[84] Su tali aspetti vd. Palumbo, *Giubileo giubilei* cit., 352-353; Ead., *L'Europa delle reliquie* cit., 93-103. Sullo stretto legame tra reliquie e pellegrinaggi vd. anche Cardini, *Reliquie e pellegrinaggi* cit., 981-1035.

[85] Cozzo, *In cammino* cit., 52.

[86] C. Carletti, *Iscrizioni murali*, in *Il Santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo. Contri-*

materiali consentono di restituire visibilità a un segmento ampio di pellegrine altrimenti destinato all'anonimato, offrendo una preziosa contro-narrazione rispetto alle fonti letterarie d'*élite*. In una delle epigrafi, la formula *Ratemund biba in Deo* / *con soa nora Isitruda* [87] conferma che il pellegrinaggio femminile poteva svolgersi all'interno di nuclei familiari, come è attestato pure in numerose testimonianze iconografiche. Nel loro insieme, le iscrizioni mostrano come il pellegrinaggio femminile non fosse un fenomeno limitato a figure 'eccezionali', ma una pratica diffusa, capace di coinvolgere donne di diversa estrazione sociale. Anche in assenza di riconoscimento istituzionale o di grandi fondazioni, il viaggio devozionale offrì a molte donne l'opportunità di partecipare attivamente alla vita religiosa, lasciando segni – per quanto minimi e frammentari – di una presenza che contribuì in modo sostanziale alla storia della mobilità sacra cristiana. Molti altri esempi si potrebbero fare.

Accanto a queste tracce materiali, le fonti medievali registrano anche forme alternative e simboliche di pellegrinaggio femminile. Alcune donne, impossibilitate a mettersi fisicamente in viaggio, svilupparono esperienze di pellegrinaggio immaginario, convincendosi di aver visitato Gerusalemme senza essersi mai spostate e arrivando in alcuni casi a ricorrere all'aiuto del diavolo per realizzare simbolicamente l'esperienza [88]. Nel quadro delle informazioni disponibili, ricorre con una certa frequenza anche la menzione di donne qualificate come folli o possedute, per le quali il pellegrinaggio veniva prescritto come forma di cura o, almeno, come mezzo di mitigazione della condizione. Quest'ultima era interpretata prevalentemente come manifestazione di una possessione di origine diabolica e, di conseguenza, considerata non suscettibile di trattamento medico [89]. L'associazione tra pellegrinaggio femminile, *curiositas* e instabilità psichica rivela ancora una volta le ambivalenze che segnavano la percezione della devozione itinerante delle donne. Soprattutto le fonti cristiane di età medievale evidenziano come la *curiositas* fosse frequentemente individuata quale movente principale dell'esperienza del pellegrinaggio femminile, spesso qualificata come «insana» [90]. Alle donne veniva inoltre imputata la propensione a intraprendere pellegrinaggi finalizzati allo scioglimento di voti ritenuti strani, piuttosto che animati da un genuino impulso alla conversione spirituale; tale interpretazione contribuiva a rafforzare valutazioni critiche nei confronti della loro pratica devozionale, inscrivendola entro un più ampio discorso sulla presunta superficialità femminile.

buto allo studio della Langobardia meridionale. Atti del Convegno (Monte Sant'Angelo, 9-10 dicembre 1978), a cura di C. Carletti-G. Otranto, Bari 1980, 38-39, n. 7; 58-59, n. 34.

[87] Carletti, *Iscrizioni murali* cit., 77, n. 65; vd. anche G. Otranto-C. Carletti, *Il Santuario di S. Michele Arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*, Bari 1990, 108.

[88] Su tali aspetti vd. Palumbo, *Giubileo giubilei* cit., 350.

[89] M. González Vázquez, *Las mujeres de la Edad Media y el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela 2000, 28.

[90] R.R. Grégoire, *Manuale di agiologia*. *Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1996, 360-361; Palumbo, *Giubileo giubilei* cit., 350.

7. *Pellegrinaggio, conversione e costruzione di modelli di santità femminile*

Nella letteratura agiografica si riscontrano anche modelli di santità femminile nei quali il viaggio ai luoghi santi ha portato a una rottura biografica, a una conversione radicale e all'accesso alla redenzione. Un caso paradigmatico è rappresentato dalla figura di Pelagia di Antiochia, nota anche come Margherita, «perla preziosa». Secondo la tradizione, Pelagia è una donna di straordinaria bellezza, celebre per l'eleganza degli abiti e per gli ornamenti che ne esaltano l'aspetto. Durante una processione, il suo passaggio attira l'attenzione del vescovo Nonno, che, turbato dalla propria reazione, trasforma l'episodio in occasione di ammonimento morale: se una donna dedica tanta cura al proprio corpo per piacere a un uomo mortale, quanto più i cristiani dovrebbero adoperarsi per ornare l'anima destinata a Dio. Colpita dalle parole del vescovo, Pelagia si converte, riceve il battesimo e rinuncia pubblicamente alla propria precedente identità, sostituendo gli abiti sontuosi con la tunica della penitente. Per sottrarsi allo sguardo sociale e alle tentazioni del passato, la donna compie una scelta radicale: travestita da uomo, abbandona Antiochia di notte e si dirige a piedi verso Gerusalemme. Qui si ritira in una grotta sul Monte degli Ulivi, assumendo il nome maschile di Pelagio e conducendo una vita di rigorosa ascesi fino alla morte. Solo dopo il decesso è scoperta la sua identità femminile e Pelagia diviene oggetto di venerazione e ammirazione [91]. Il travestimento maschile, frequente nella tradizione agiografica femminile, assume in questo contesto una funzione simbolica: esso consente alla donna di sottrarsi alle categorie sociali e di genere che avevano definito la sua esistenza precedente, permettendole di accedere alla santità.

Una dinamica analoga, seppur declinata in modo differente, emerge nella storia di Maria Egiziaca, la cui vicenda, collocabile tra IV e V secolo, è tramandata dallo pseudo Sofronio di Gerusalemme [92]. Secondo il racconto, Maria, dopo aver abbandonato precocemente la casa paterna, aveva condotto una vita dissoluta, dedicandosi alla prostituzione. Il pellegrinaggio in Terrasanta non nasce inizialmente da un'intenzione devozionale: la donna si unisce a un gruppo di pellegrini diretti a Gerusalemme con l'obiettivo di sedurli e trarne profitto. Proprio questo viaggio, tuttavia, si trasforma nell'occasione della svolta esistenziale. Giunta presso la basilica del Santo Sepolcro nel giorno della festa della Croce, Maria tenta invano di varcarne la soglia, respinta da una forza invisibile che le impedisce l'accesso. L'episodio segna l'inizio della sua conversione: pentita, la donna si rivolge in preghiera alla Vergine Maria, promettendo di mutare radicalmente vita.

Da quel momento, il pellegrinaggio assume una nuova direzione, non più orientata verso la Città santa, ma verso il deserto, spazio privilegiato della penitenza e dell'ascesi, dove Maria Egiziaca trascorse in solitudine il resto della sua vita.

[91] *Vita sanctae Pelagiae meretricis* scritta dal diacono Giacomo e tradotta da Eustochio (PL 73, 663-672); vd. anche Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea* 146 (ed. G.P. Maggioni, *Iacopo da Varazze. Legenda aurea*, Firenze 2007, 1160-1163).

[92] AA.SS. *Apr.* 1, 68-90; vd. S. Zorzi, *Maria Egiziaca. «Sono una donna e sono nuda»*, Cinisello Balsamo (MI) 2020.

Il pellegrinaggio, inizialmente privo di valore religioso, si trasforma così nello spazio della rivelazione e della svolta esistenziale e rappresenta una soglia simbolica che separa due identità incompatibili: la donna peccatrice e la santa penitente. La mobilità iniziale rende possibile una forma di immobilità ascetica, rovesciando la logica dell'itineranza e proponendo un modello di santità fondato sull'espiazione e sulla rinuncia totale.

In entrambe le narrazioni il viaggio verso Gerusalemme non coincide con il raggiungimento della meta, ma con l'innesco di un processo di trasformazione che conduce la donna a ridefinire completamente la propria identità. La santità femminile viene così costruita attraverso una dinamica di movimento e arresto, di esposizione e ritiro, nella quale il pellegrinaggio funziona come soglia simbolica tra il peccato e la redenzione.

8. *Protagonismo femminile, istituzioni assistenziali e pellegrinaggi per procura*

A partire dal XII secolo il pellegrinaggio conobbe una profonda rielaborazione semantica e funzionale, inserendosi in un contesto storico segnato dal rinnovamento della spiritualità laica, dall'espansione delle reti di comunicazione terrestri e marittime e dall'intensificarsi dei contatti tra Oriente e Occidente, anche in seguito alle crociate. In tale quadro, la partecipazione femminile ai viaggi di devozione assunse forme più articolate, che includevano anche l'assistenza ai pellegrini, la promozione di infrastrutture [93] e la pratica dei pellegrinaggi per procura. Si registrò un'ampia partecipazione delle donne, incluse quelle che, in precedenza, difficilmente avrebbero lasciato tracce documentarie della propria esperienza religiosa [94]. Indossare l'abito della pellegrina, assumere uno stile di vita itinerante o impegnarsi nell'accoglienza dei viandanti divennero modalità alternative e complementari di vivere la devozione [95].

In tale quadro significativa è la figura di Matilde di Canossa (1046-1115), la cui rilevanza nel panorama del pellegrinaggio medievale non è legata a viaggi personalmente compiuti [96], ma alla promozione di ospedali, xenodochi e infrastrutture destinate all'accoglienza dei viandanti [97]. Le fonti attestano come papa Gregorio VII

[93] Sul contributo delle donne alla diffusione e gestione degli *hospitalia* vd. G. Barone, *Società e religiosità femminile (750-1450)*, in *Donne e fede* cit., 87-90.

[94] S. Boesch Gajano, *Pratiche e culture religiose*, in *Storia d'Europa*. *III. Il Medioevo. Secoli V-XV*, a cura di G. Ortalli, Torino 1994, 206; Benvenuti Papi, *Donne sulla strada* cit., 81; A. Vauchez, *Esperienze religiose nel Medioevo*, Roma 2003, 99-109; G. Zaccagnini, *La tradizione agiografica medievale di santa Bona da Pisa*, Pisa 2004, 63.

[95] Benvenuti Papi, *Donne sulla strada* cit., 83.

[96] A Matilde di Canossa furono attribuiti diversi viaggi, tra cui uno anche al santuario micaelico del Gargano: cfr. M. Cavaglieri, *Il pellegrino al Gargano ragguagliato dalla possanza beneficante di San Michele nella sua celeste basilica*, Macerata 1680, 292-296; R. Infante, *Pellegrine in Daunia*, in *Esegesi, Vissuto Cristiano, Culto dei Santi e Santuari. Studi di Storia del cristianesimo per Giorgio Otranto*, a cura di I. Aulisa-L. Avellis-A. Campione-L. Carnevale-A. Laghezza, Bari 2020, 281-282; Aulisa, *Donne in viaggio* cit., 172.

[97] M. Bertolani del Rio, *Matilde di Canossa e l'assistenza ai pellegrini e agli infermi*, «Atti e memo-

avesse manifestato l'intenzione di intraprendere un pellegrinaggio in Terrasanta in sua compagnia, progetto che non giunse a compimento [98]. Cionondimeno, l'azione di Matilde testimonia una modalità indiretta, ma altamente efficace di partecipazione femminile alla mobilità sacra.

Rilievo particolare assume Bona da Pisa (1156-1207), una delle espressioni più significative della santità femminile itinerante del XII secolo. Dopo aver compiuto un pellegrinaggio in Terrasanta, Bona intraprese numerosi viaggi verso i principali santuari dell'Occidente cristiano, tra cui Santiago di Compostela, Roma e il santuario micaelico del Gargano [99]. Pur legata come oblata alla comunità dei canonici regolari di San Martino in Kinzica, la donna seppe ritagliarsi un margine di autonomia straordinario, che le consentì di dare piena espressione alla propria vocazione alla *peregrinatio* [100]. La tradizione agiografica riferisce che la santa, nel corso dei lunghi e gravosi itinerari intrapresi, affrontò con pazienza le difficoltà e le fatiche del viaggio, praticando forme di ascesi quali il digiuno e l'uso del cilicio, compiendo segni prodigiosi e configurandosi non di rado come *mater peregrinorum*, madre e protettrice dei pellegrini [101]. I racconti insistono in particolare sui pericoli cui sarebbero andate incontro la santa e le altre donne che la accompagnavano: nel viaggio verso l'Oriente, ella sarebbe infatti scampata alla cattura da parte degli «infedeli», identificati nei Saraceni, e al rischio di essere condotta in schiavitù nei mercati musulmani; nel pellegrinaggio verso Compostela, invece, le fonti ricordano la necessità di noleggiare cavalli per i tratti più impervi, spesso affidati a giovani conducenti inesperti, nonché l'attraversamento di guadi caratterizzati da acque tumultuose. Al di là dei consolidati *topoi* della narrazione agiografica, tali episodi lasciano tuttavia intravedere pericoli concreti e strutturali connessi alla mobilità medievale, quali, ad esempio, la precarietà delle infrastrutture viarie. Non a caso, uno dei miracoli attribuiti alla santa concerne la possibilità da lei offerta a numerosi pellegrini di attraversare un corso d'acqua in seguito al crollo di un ponte, episodio che riflette una problematica reale e ampiamente attestata nella documentazione coeva.

La sua *Vita* insiste meno sulle mete raggiunte che sulle fatiche del cammino, proponendo un modello di pellegrinaggio inteso come esperienza penitenziale e ascetica. L'intero *dossier* agiografico relativo a Bona si distingue, infatti, per una scelta

rie della Deputazione di Storia patria per le Antiche province modenesi», s. VIII, 8, 1956, 55; Stasolla, *A proposito delle strutture assistenziali* cit., 19.

[98] Allegri, *Donne e pellegrine* cit., 72-73.

[99] Cfr. A. Benvenuti Papi, *Una santa sul 'cammino': Bona da Pisa*, in *Santiago e l'Italia*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Perugia, 23-26 maggio 2002), a cura di P. Caucci von Saucken, Pomigliano d'Arco 2005, 123-134; A. Vauchez, *Du Gargano à Compostelle: la sainte pèlerine Bona de Pise (v. 1115-1207)*, in Puer Apuliae. *Mélanges offerts à J.-M. Martin*, edd. E. Cuozzo-V. Déroche-A. Peters-Custot-V. Prigent, II, Paris 2008, 737-743; R. Bianco, *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo nella Puglia medievale*, Perugia 2017, 153.

[100] F. Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana: il monachesimo riformato latino dei Pulsanesi (secoli XII-XIV)*, Roma 1997, 212-218; Id., *Eremitismo e pellegrinaggio nel monachesimo pulsanese*, in *Le vie europee dei monaci. Civiltà monastiche tra Occidente e Oriente*. Atti del V Convegno del Centro di Studi Farfensi (Santa Vittoria in Matenano, 15-18 settembre 1994), Verona 1999, 127-146.

[101] Vd. Zaccagnini, *La tradizione agiografica* cit., 123.

narrativa significativa: i luoghi visitati sono descritti in modo superficiale, mentre l'attenzione si concentra sulle difficoltà del viaggio, sulle sofferenze patite e sui miracoli avvenuti lungo il cammino [102]. La finalità primaria dei suoi viaggi non risiedeva nella visita dei luoghi santi in quanto tali, bensì nel viaggio stesso. Coerentemente con questa impostazione, la maggior parte dei miracoli attribuiti alla santa si colloca *in itinere*, quasi a voler dimostrare, nei confronti di quanti guardavano con sospetto alla pratica del pellegrinaggio, che tali «vagabondaggi sacri» erano particolarmente graditi a Dio.

In linea con una tradizione agiografica già attestata nei secoli precedenti, anche i biografi di Bona insistono sul superamento, da parte della santa, delle presunte debolezze attribuite alla natura femminile, sottolineando l'assunzione di virtù e atteggiamenti connotati come maschili. Bona, infatti, viene descritta come *viriliter agens*: viveva a contatto con comunità maschili, praticava forme di ascesi tali da mettere a dura prova la resistenza fisica, mostrava una volontà tenace e non esitava ad affrontare viaggi particolarmente rischiosi, donna nel corpo, ma uomo nello spirito. Gli agiografi le attribuiscono inoltre numerose visioni, nelle quali le si manifestarono Gesù, l'apostolo Giacomo, Maria, Maria di Cleofa e Maria Salome; tali esperienze visionarie risultano funzionali a ribadire che Bona viveva costantemente *coram Deo* e che Dio, Cristo e i santi la accompagnavano lungo i suoi cammini, conferendo al pellegrinaggio una dimensione di presenza divina continua e interiorizzata. Il viaggio diventa così il luogo privilegiato della prova spirituale e la pellegrina incarna un modello di santità dinamica, costruita nell'azione piuttosto che nella stabilità monastica [103]. Al termine della propria esperienza itinerante, Bona si dedicò alla promozione di strutture di accoglienza per i pellegrini lungo i principali itinerari. La sua vicenda rivela come il pellegrinaggio femminile potesse tradursi in un impegno sociale duraturo, capace di incidere sull'organizzazione materiale dei percorsi devozionali.

In definitiva, Bona da Pisa si configura come una delle personalità femminili che, nel corso del XII secolo, seppero ritagliarsi uno spazio peculiare all'interno della *societas christiana*, nel contesto di dinamiche diverse e in parte innovative che stavano progressivamente ridefinendo le forme della religiosità e dell'azione individuale. La sua esperienza appare significativa proprio in quanto non riconducibile all'adesione passiva a modelli imposti dall'alto, ma piuttosto all'elaborazione e alla proposta, attraverso la pratica di vita, di un percorso spirituale coerente con aspirazioni personali e scelte autonome. In tale prospettiva si comprende anche la successiva ricezione della sua figura nella tradizione devozionale, che l'ha eletta a protettrice dei pellegrini e dei viaggiatori. Questa attribuzione simbolica ha conosciuto una lunga persistenza nel tempo, giungendo fino all'età contemporanea, quando Giovanni XXIII, nel 1962, la proclamò patrona delle *hostess* italiane, sancendo una rilettura moderna e funzionale della sua identità di santa viandante.

[102] Vauchez, *Du Gargano à Compostelle* cit., 740-741.

[103] C. Frugoni, *Santa Bona pellegrina 'per desiderio'*, in *Gli Universi del Fantastico*, a cura di V. Branca-C. Ossola, Torino 1988.

Le fonti ricordano anche Ortolana, madre di santa Chiara di Assisi, appartenente a un casato di origine nobiliare, protagonista di numerosi viaggi e pellegrinaggi, che la condussero sia in Terrasanta sia a Roma. Ortolana giunse anche sul Gargano per visitare la grotta dedicata all'Arcangelo Michele, circostanza riferita da Pacifica di Guelfuccio, compagna di Chiara nel monastero di San Damiano [104].

Si distinse per i suoi lunghi pellegrinaggi anche santa Verdiana da Castelfiorentino (1180-1242) che, con viaggi di devozione, scandì alcuni dei momenti più significativi della sua esperienza spirituale, alternandoli a fasi di radicale ritiro ascetico. Le fonti agiografiche attestano un lungo itinerario penitenziale che la condusse fino a Santiago di Compostela: durante il viaggio, Verdiana mantenne inalterate le pratiche di ascesi già consuete nella vita domestica – orazioni, veglie e digiuni –, affiancandovi un'intensa attività caritativa svolta nei luoghi di culto e nei ricoveri raggiunti lungo il percorso, a beneficio dei poveri e dei bisognosi [105]. Verdiana intraprese il viaggio verso la lontana Galizia in compagnia di un gruppo composto prevalentemente da *dominae* originarie della terra di Castelfiorentino, verosimilmente affiancate – per ragioni di sicurezza – da alcuni compaesani di sesso maschile. Al rientro dal pellegrinaggio compostelano, la fama della sua santità conobbe una sensibile diffusione; tornata in patria, la donna chiese che le fosse edificata una cella, nella quale scelse di vivere per oltre trent'anni in una condizione di separazione dalle *vanitates mundi*. Le fonti agiografiche [106] riferiscono inoltre che, mentre la cella era in fase di costruzione, Verdiana intraprese un ulteriore pellegrinaggio a Roma. Giunta nell'Urbe, visitò la basilica di San Pietro e tutte le altre chiese di cui aveva notizia per la presenza di reliquie, confermando così la persistenza, nel tempo, di uno stretto nesso tra pellegrinaggio femminile e ricerca devozionale delle reliquie dei santi [107].

In quest'epoca non mancano, inoltre, testimonianze che rimandano alla persistente diffidenza nei confronti della donna, la cui condizione di viaggiatrice ne accresceva l'esposizione e la visibilità nello spazio pubblico. Particolarmente significativi risultano, in tal senso, i racconti di pellegrine che, al fine di proteggere la propria incolumità fisica e morale, ricorrono ancora al travestimento maschile. Emblematico è il caso di santa Ildegonda di Schönau, la quale occultò la propria identità femminile indossando abiti maschili non solo durante il pellegrinaggio, ma anche dopo il ritorno da Gerusalemme, quando scelse di ritirarsi in un monastero, assumendo il nome di Giuseppe [108].

[104] *Proc. Can.* 1,4, in *Fontes Franciscani*, a cura di E. Menestò-S. Brufani, Assisi 1995, 2458: *Ultra mare siquidem cum peregrinantibus devota transivit* [...]. *Iterum ad S. Michaelem archangelum causa orationis accessit, et Apostolorum limina devotius visitavit* [...].

[105] Vd. Allegri, *Donne e pellegrine* cit., 86-88.

[106] Sul *dossier* agiografico della santa vd. S. Nocentini, *Il dossier agiografico di Verdiana da Castelfiorentino*, in *Verdiana da Castelfiorentino: contesto storico, tradizione agiografica e iconografica*, a cura di S. Nocentini, Firenze 2011, 37-60.

[107] A. Benvenuti Papi, *Verdiana: la storia di un culto*, in *Verdiana da Castelfiorentino* cit., 3-36.

[108] AA.SS. *Apr.* 2, 780-788; vd. E. Marchetti, *Viaggi, pellegrinaggi e donne*, in *Viaggi e pellegrinaggi. Storia, estetica, territorio*, Bologna 2016, 154.

Nel XIII secolo il pellegrinaggio continuò a rappresentare una pratica centrale nella costruzione dell'identità religiosa femminile, come dimostra la vicenda di Oringa Menabuoi, nota come beata Cristiana da Santa Croce sull'Arno (ca. 1240-1310). Rimasta orfana in giovane età e destinata dai fratelli a un matrimonio non desiderato, Cristiana abbandonò la casa paterna e intraprese una serie di pellegrinaggi che la condussero a Lucca, al Gargano, a Roma e ad Assisi. Una *Vita* anonima, databile al XIV secolo [109], considera il pellegrinaggio elemento strutturante della sua esperienza spirituale, al pari della successiva scelta di vita eremitica e conventuale. Nel caso di Cristiana, l'itineranza non si oppone alla stabilità, ma si intreccia con essa in modo complementare. Il pellegrinaggio diventa uno strumento attraverso cui la donna può sottrarsi a vincoli familiari e sociali imposti, affermando una vocazione religiosa autonoma.

Tale dinamica conferma come nel medioevo la mobilità sacra potesse offrire alle donne spazi di autodeterminazione difficilmente accessibili attraverso altre forme di vita religiosa. Giunta in pellegrinaggio a Roma, Oringa aveva inizialmente previsto di provvedere al proprio sostentamento facendo ricorso all'attività lavorativa già esercitata in precedenza, quella di sguattera. Tuttavia, l'intercessione di un frate francescano, Monaldo, che ne conosceva e apprezzava le virtù, le consentì un significativo mutamento di *status*, permettendole di passare dalla condizione di serva a quella di *socia spiritualis* di una nobile vedova romana, Margherita, anch'ella animata da un intenso zelo caritativo e assistenziale. Oringa, assunta la nuova identità di Cristiana, intraprese un ulteriore itinerario devozionale, questa volta orientato verso la «Gerusalemme serafica» di Assisi. Presso la Porziuncola, le due donne beneficiarono delle medesime indulgenze e dei perdoni spirituali che, secondo la tradizione, erano connessi al lungo e rischioso pellegrinaggio d'oltremare verso i luoghi santi della Palestina. Da Assisi, infine, esse fecero ritorno in Toscana, dirigendosi verso Castelfiorentino, ultima tappa del loro percorso devozionale.

Cristiana da Santa Croce attribuì un valore centrale alla pratica del pellegrinaggio, includendola tra le azioni attraverso le quali riteneva possibile incarnare e vivere in modo concreto l'ideale cristiano; nondimeno, dopo le dure prove imposte dall'esperienza del cammino, ella maturò anche forme di vita conventuale. Le vicende che segnarono la sua esistenza terrena si inseriscono pienamente nel complesso e articolato panorama della religiosità femminile in Toscana e, più in generale, nell'Italia dei secoli centrali del medioevo, ambito nel quale l'esperienza del pellegrinaggio e quella della vita contemplativa tendevano spesso a intrecciarsi e a integrarsi. In questo contesto si può ipotizzare che l'esperienza spirituale di Cristiana sia stata influenzata – analogamente a quanto avvenne per altre donne penitenti attive in area toscana – dal modello paradigmatico, di vita e pellegrinaggio, di Bona da Pisa, la

[109] La *Vita* più antica di Cristiana è una biografia scritta dopo la morte della Beata da un Anonimo suo contemporaneo, identificato con un tal Castore Duranti (1300-1377). L'autore si sarebbe ispirato ai suoi ricordi personali e a quanto gli fu narrato dalle consorelle e da quanti conobbero personalmente Cristiana.

cui fama e il cui esempio risultano ampiamente attestati nella tradizione agiografica e devozionale coeva [110].

Nel corso del medioevo si diffuse anche la pratica dei pellegrinaggi per procura, commissionati a suffragio della propria anima o di quella dei propri cari. Le fonti documentarie mostrano come le donne figurano frequentemente tra coloro che ordinavano pellegrinaggi verso santuari di grande richiamo, come quelli di Roma e del Gargano, ma anche tra coloro che venivano retribuite per intraprendere il cammino per conto di terzi. Mario Sensi [111], ad esempio, attraverso un'indagine fondata sull'analisi delle disposizioni testamentarie, ha messo in evidenza l'elevato numero di donne, vedove, coniugate e nubili, che affidavano ad altri, dietro corresponsione di un compenso, l'esecuzione di pellegrinaggi per loro conto. Questa modalità indiretta di partecipazione conferma come la mobilità sacra, anche quando non esperita fisicamente, rappresentasse un elemento fondamentale della devozione femminile.

Si hanno notizie, inoltre, di donne che intrapresero pellegrinaggi pur trovandosi in stato di gravidanza o accompagnate da figli in tenera età. Uno dei prodigi a lungo trasmessi, tanto attraverso la tradizione orale quanto mediante le testimonianze scritte, riguarda l'episodio di una donna che, nonostante il suo stato di gravidanza, intraprese con ferma determinazione un pellegrinaggio devozionale all'Arcangelo, recandosi a Mont Saint-Michel durante il periodo della gestazione. La raccolta dei *Miracula Sancti Michaelis* tramanda, quale settimo degli undici miracoli verificatisi sul monte, la vicenda della donna incinta che riuscì a portare a termine il parto nonostante fosse stata sorpresa e travolta dalla marea [112]. Sono attestate anche strutture che prevedevano specifiche disposizioni per l'assistenza all'infanzia, come la predisposizione di «ghiecoli dei fanciulli», ovvero culle destinate ai bambini delle donne pellegrine che venivano alla luce: ne è un esempio, l'ospizio di Altopascio, luogo di accoglienza fondato nel XII secolo, particolarmente frequentato dai pellegrini lungo la via Francigena [113].

In concomitanza con la rinnovata diffusione, tra XII e XIII secolo, dei viaggi intrapresi dalle donne per finalità devozionali e/o penitenziali, i vertici della gerarchia ecclesiastica continuarono a esprimere riserve nei confronti di un'esperienza considerata intrinsecamente esposta a molteplici rischi. Tali diffidenze trovarono ulteriore articolazione nella predicazione dei secoli XIV e XV, nonché nella più ampia polemica teologica e culturale sfavorevole al pellegrinaggio, con particolare riferimento

[110] F. Panarelli, *Culto dei santi e culto dei luoghi*, in *Pisa e la Toscana occidentale nel Medioevo. A Cinzio Violante per i suoi 70 anni*, a cura di G. Rossetti, II, Pisa 1992, 176-180; Vauchez, *Du Gargano à Compostelle* cit., 743.

[111] M. Sensi, *Santuari e pellegrini lungo le «vie dell'Angelo». Storie sommerse del culto micaelico*, Roma 2014, 112.

[112] *De miraculis in Monte Sancti Michaelis patratis*, ed. P. Bouet-O. Desbordes, *Chroniques latines du Mont Saint-Michel (IXe-XIIe siècle). Les Manuscrits du Mont Saint-Michel. Textes fondateurs*, I, Avranches-Caen 2009, 324-328.

[113] *Regola degli Ospitalieri del Tau di Altopascio A.D. 1239. Testo, interpretazione, commento*, a cura di L. Bertelli, art. XLII, 39, Altopascio 1995; vd. Palumbo, *Giubileo giubilei* cit., 374.

a quello femminile, sviluppata da teologi e intellettuali dell'epoca [114]. Basti pensare a una delle prediche di san Bernardino che nella piazza di Siena espresse giudizi poco favorevoli al pellegrinaggio, ribadendo per le giovani donne i pericoli ad esso legati [115].

9. *Pellegrinaggio, visione e autorità profetica tra XIV e XV secolo*

Nel corso del XIV secolo il pellegrinaggio femminile si intrecciò in modo sempre più stretto con l'esperienza mistica e visionaria, divenendo parte integrante di percorsi di santità caratterizzati da una forte dimensione profetica. Una figura emblematica di tale convergenza è Brigida di Svezia (1303-1373), la cui esperienza religiosa si colloca all'incrocio tra pellegrinaggio, visione e impegno politico. Inserita in una tradizione familiare di viaggi devozionali – essendo figlia e nipote di pellegrini – Brigida può essere considerata simbolicamente pellegrina fin dal grembo materno. Nel corso della sua vita intraprese numerosi percorsi, inizialmente insieme al marito e, rimasta vedova, in compagnia dei figli e di altri membri della propria cerchia spirituale.

Nelle *Revelationes* Brigida offre un resoconto delle esperienze maturate durante i pellegrinaggi, soffermandosi sia sulle mete raggiunte, sia sulle meditazioni che accompagnavano il viaggio [116]. Tra le tappe più significative figurano Roma, visitata in occasione del giubileo del 1350, numerosi santuari della penisola italica, tra cui quello micaelico del Gargano, e infine la Terrasanta, meta a lungo desiderata e considerata il pellegrinaggio per eccellenza [117]. Quest'ultimo viaggio, intrapreso in età avanzata, assunse un marcato valore penitenziale, configurandosi come esperienza di mortificazione fisica e spirituale orientata all'espiazione dei peccati [118].

[114] Benvenuti Papi, *Donne sulla strada* cit., 84; G. Del Corno, *Gli ordini mendicanti e il pellegrinaggio*, in *Romei e Giubilei: il pellegrinaggio medievale a San Pietro, 350-1350*, a cura di M. D'Onofrio, Milano 1999, 229-234; Id., *Predicatori e pellegrini: l'immagine del pellegrinaggio nella predicazione medievale*, in *Letteratura e drammaturgia dei pellegrinaggi*. Atti del Convegno internazionale (Anagni, 10-12 settembre 1999), a cura di M. Chiabò-F. Doglio, Roma 2000, 43-68.

[115] *Predica XXVIII*, in *Le prediche volgari di San Bernardino da Siena dette nella Piazza del Campo l'anno MCCCCXXVII ora primamente edite da Luciano Banchi*, II, Siena 1884, 379.

[116] Cfr. S. De Sandoli, *Viaggio di Santa Brigida di Svezia da Roma a Gerusalemme, 1372: brani scelti dalle "Rivelazioni" e dagli Atti della Canonizzazione*, Jerusalem 1991; L. Cesarini, *La pellegrina del Nord. Viaggio e rivelazioni di Brigida di Svezia da Roma a Gerusalemme*, Milano 2018; A. Bartolomei Romagnoli, *Brigida di Svezia e la reinvenzione della Storia Sacra. Il cammino la terra la visione*, in *Predicatori mercanti pellegrini. L'Occidente medievale e lo sguardo letterario sull'Altro tra l'Europa e il Levante*, a cura di G. Mascherpa-G. Strinna, Mantova 2018, 189-217.

[117] Il pellegrinaggio in Terra Santa è narrato da Brigida nel VII libro delle sue *Rivelazioni* (ed. *Revelationes S. Brigittae olim a Card. Turrecremata recognitae, nunc a Consalvo Duranto a sancto Angelo in Valdo presb. et sacrae theol. profess. notis illustratae*, Romae 1606, 621-676).

[118] Quando Brigida, ad esempio, si reca per la prima volta a Gerusalemme, visitando il Santo Sepolcro, le sembra di udire le parole del Figlio di Dio che le dice: *Quando intrasti templum meum dedicatum sanguine meo, sic mundati estis ab omnibus peccatis vestris, sicut si tunc levati essetis da fonte baptismatis* [...]. *Nam omnes, qui veniunt ad locum istum cum voluntate perfecta se emendandi iuxta meliorem conscienciam suam nec volentes recidivare in priora peccata, hiis omnia peccata priora totaliter dimittuntur et augetur eis gracia proficiendi* (*Revelationes* 7,14, ed. *Revelationes S. Brigittae* cit., 646).

I pellegrinaggi di Brigida si inseriscono nel contesto della profonda crisi ecclesiale del XIV secolo, segnata dall'esilio avignonese del papato e dalle tensioni politiche che attraversavano l'Europa cristiana. In tale quadro, la santa svedese esercitò un ruolo di mediazione e di pressione morale, rivolgendosi direttamente ai pontefici per sollecitare il ritorno della sede papale a Roma e l'indizione del giubileo, dialogando con sovrani e regnanti e intervenendo in questioni di governo. La mobilità sacra costituì il presupposto concreto di questa azione profetica, consentendole di incontrare autorità politiche e religiose e di diffondere il contenuto delle proprie rivelazioni.

La dimensione visionaria del pellegrinaggio di Brigida emerge con particolare forza nel viaggio in Terrasanta, dove l'esperienza dei luoghi santi si intreccia con una rinnovata intensità delle visioni. Il cammino verso Gerusalemme non rappresenta soltanto il compimento di un desiderio devozionale, ma diventa parte integrante della pratica profetica, fornendo il contesto fisico e simbolico entro cui le rivelazioni potevano manifestarsi pienamente [119]. In questo senso, Brigida incarna un modello di pellegrina che coniuga esperienza mistica e presenza pubblica, mostrando come la mobilità devozionale potesse fungere da veicolo di autorevolezza spirituale femminile [120]. Accanto alle opere attribuite a Brigida, un ampio ventaglio di fonti documenta i suoi itinerari e l'incidenza dei suoi pellegrinaggi sul panorama della cristianità, evidenziando come la sua esperienza personale e i suoi scritti abbiano esercitato un'influenza profonda sulle pratiche devozionali di numerose donne [121].

Un caso molto diverso, ma altrettanto significativo, è quello di Margery Kempe (1373-1438), la cui esperienza testimonia le tensioni e i conflitti suscitati da una religiosità femminile radicale in un contesto sociale fortemente normato. Sposa e madre di quattordici figli, Margery affermava di ricevere quotidianamente rivelazioni da Cristo e l'ordine divino di vestire di bianco, come una monaca di clausura. Tali pratiche le erano costate l'accusa di eresia, l'ostilità delle autorità ecclesiastiche e una temporanea detenzione. I pellegrinaggi verso Roma, Assisi, Santiago di Compostela e la Terrasanta esposero Margery a esclusioni e umiliazioni [122]. Gli episodi narrati nel *Book of Margery Kempe* [123] – autobiografia dettata a uno scrivano – restituiscono un

[119] Palumbo, *L'Europa delle reliquie* cit., 96; vd. anche A. Valerio, *Brigida di Svezia a Napoli: da una presenza politica a un culto devozionale*, in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale e moderno*, a cura di G. Vitolo, Napoli 1999, 67-77.

[120] C.L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy*, Woodbridge 2001.

[121] Palumbo, *Giubileo giubilei* cit., 366.

[122] Sulla figura di Margery Kempe cfr. C.W. Atkinson, *Mystic and Pilgrim. The Book and the World of Margery Kempe*, Ithaca 1983; S. Bhattacharji, *God is an Earthquake: The Spirituality of Margery Kempe*, London 1997; C. Scott Stokes, *Margery Kempe: Her Life and the Early History of Her Book*, «Mystics Quarterly» 25, 1/2, 1999, 9-68; A. Goodman, *Margery Kempe and her World*, London 2002; A. Bale, *The Book of Margery Kempe*, Oxford 2015; D. Giosuè, *"Bone Cristian, prey pur me!" I pellegrinaggi di Margery Kempe*, in *Il viaggio e l'Europa: incontri e movimenti da, verso, entro lo spazio europeo*, a cura di R. Caldarelli-A. Boccolini, Viterbo 2018, 133-145; Ead., *Il potere e Margery Kempe*, in *I mutevoli volti del potere. Essenza ed espressione del potere: linguaggi, luoghi e spazi, funzioni, simboli e rappresentazioni*, a cura di G.M. Di Nocera, Viterbo 2021, 201-209.

[123] *Il Libro di Margery Kempe. Autobiografia spirituale di una laica del Quattrocento*, a cura di G. Del Lungo Camiciotti, Milano 2002.

quadro vivido delle difficoltà incontrate: a Venezia fu esclusa dalla mensa comune dell'ostello per il suo fervore mistico, espresso in lacrime e discorsi sulla Passione; a Costanza e Bologna le fu imposto di moderare pubblicamente le proprie manifestazioni religiose.

Il testo di Margery costituisce una fonte di grande valore storico e sociale, poiché offre una prospettiva interna sulla pratica del pellegrinaggio tardo-medievale e sulle reazioni suscitate da una religiosità non conforme. La presenza femminile nei pellegrinaggi appare tollerata solo entro limiti ben definiti; quando, come nel caso di Margery, essa si accompagna a esperienze mistiche e a comportamenti pubblici ritenuti eccessivi, diventa oggetto di sospetto e di marginalizzazione. Tuttavia, proprio il viaggio le consentì di perseverare nella propria vocazione mistica, trovando spazi di espressione ai margini delle strutture ecclesiastiche ufficiali e accoglienza soprattutto tra poveri ed emarginati, ai quali il suo racconto restituisce visibilità. La vicenda di Margery fu resa possibile anche grazie al sostegno del marito, John Kempe, che accettò la castità coniugale e le consentì di intraprendere lunghi viaggi sulle orme di Brigida di Svezia, più volte indicata come modello spirituale. Tale elemento sottolinea come la mobilità femminile, pur fortemente contestata, potesse talvolta essere 'negoziata' all'interno delle strutture familiari, aprendo spazi imprevisti di autonomia religiosa.

Resta nondimeno acquisito che tra XIV e XV secolo un numero significativo di *mulieres religiosae*, sollecitate dai modelli veicolati dalla predicazione coeva o orientate dal discernimento dei rispettivi direttori spirituali, giunse a privilegiare la rinuncia al pellegrinaggio in Terrasanta a favore di un *itinerarium* di carattere interiore, finalizzato al raggiungimento della Gerusalemme celeste. Tale dinamica si inscrive pienamente entro quel più ampio processo – anche di natura letteraria – che la storiografia ha individuato e definito come «fioritura mistica» [124]. Nelle pagine della letteratura mistica si coglie con particolare efficacia, e in termini di altissima tensione spirituale, il mutamento di prospettiva intervenuto nella metafora del pellegrinaggio, ormai non più incentrato sulla Gerusalemme terrena o sul contatto corporeo con i luoghi della memoria cristiana, bensì orientato verso un'esperienza di contatto diretto della mente con Cristo. La mistica offrì così l'occasione per un trasferimento semantico del viaggio dallo spazio fisico a quello interiore: l'*itinerarium mentis* divenne la vera sede dell'esperienza spirituale, all'interno della quale anche le donne potevano esercitarsi senza esporsi ai rischi morali o materiali che, ad esempio, Giovanni delle Celle segnalava alla sua discepola Domitilla [125].

[124] Vd. Del Corno, *Predicatori e pellegrini* cit., 65-67; R. Vanelli Coralli, *Visita dei luoghi santi e pellegrinaggio interiore: Angela da Foligno, Margery Kempe e Brigida di Svezia*, «Annali Online di Ferrara - Lettere» 1, 2012, 321.

[125] Gli ammonimenti rivolti dal vallombrosano Giovanni dalle Celle alla vergine Domitilla pongono l'accento sulla necessità di elaborare una forma di 'sostituzione' del pellegrinaggio. In particolare, il monaco propone alla devota un modello di pellegrinaggio interiore, concepito sia come una sequenza ordinata di orazioni quotidiane, sia come una meditazione sull'itinerario passionale di Cristo, identificato con la *Via Crucis*.

10. *Sulle strade di Santiago: donne in cammino tra fede e prestigio*

Tra XIV e XV secolo significative sono anche le esperienze di pellegrinaggio a Santiago di Compostela, che, dopo Gerusalemme e Roma, aveva acquisito grande notorietà, rientrando in quelle che furono definite le *peregrinationes maiores*: presso la tomba dell'apostolo giunsero innumerevoli donne, tra cui esponenti delle dinastie regnanti. A inaugurare simbolicamente la partecipazione femminile al Cammino era stata Jimena, moglie di Alfonso III delle Asturie [126]. La sovrana si recò per la prima volta a Compostela nell'874 e, in tale occasione, insieme al marito, fece dono alla cattedrale di San Giacomo di una croce ornata d'oro e di pietre preziose. Successivamente, nell'899, Jimena compì un ulteriore viaggio dalle Asturie, percorrendo il tragitto a dorso di mulo, al fine di presenziare alla cerimonia di consacrazione della seconda basilica di Compostela.

Una delle figure femminili più celebri e fortemente mitizzate nella storia del pellegrinaggio compostelano è Isabella del Portogallo, nota come la *Rainha Santa*. Profondamente animata da un'intensa devozione religiosa, la sovrana intraprese il pellegrinaggio a Santiago di Compostela in due occasioni [127]. Il primo viaggio ebbe luogo nel 1325: in tale circostanza Isabella si fece accompagnare da una ricca carovana di doni destinati al santuario dell'apostolo Giacomo, che comprendeva oggetti di straordinario valore simbolico e materiale, tra i quali figurava anche la sua stessa corona. Tale offerta, per l'eccezionalità e l'entità dei beni dedicati al santo, è stata interpretata dalla storiografia come una delle più significative donazioni mai compiute da un pellegrino non spagnolo al culto giacobeo. Il secondo pellegrinaggio di Isabella a Compostela ebbe luogo nel 1335 e si caratterizzò per modalità profondamente diverse rispetto al precedente. La sovrana, infatti, intraprese il viaggio a piedi, con l'intento di mantenere un profilo discreto, rinunciando agli apparati regali e affidandosi alla pratica dell'elemosina, scelta che appare carica di significati penitenziali e di umiltà cristiana. Poco tempo dopo il suo rientro, Isabella morì e venne sepolta nel convento di Santa Chiara a Coimbra, da lei stessa fondato grazie ai doni ricevuti dall'arcivescovo Berenguel de Landoira in occasione del primo pellegrinaggio a Santiago di Compostela. Tale fondazione monastica si configura come l'atto conclusivo di un percorso spirituale che intreccia regalità, devozione e memoria dinastica.

Anche Isabella I di Castiglia (1451-1504) e suo marito Ferdinando di Aragona si resero protagonisti di un pellegrinaggio a Santiago di Compostela. Durante il viaggio, la regina coniugò la devozione con l'esercizio del potere, tenendo udienze e dirimendo controversie nelle città attraversate. Giunta a Santiago, entrò umilmente

[126] Vd. González Vázquez, *Las mujeres de la Edad Media* cit., 19.

[127] *Ibidem*, 24-25; J.A. de Sottomayor-Pizarro, *Isabel, Princess of Aragon (1270-1336). Queen of Portugal, Pilgrim and Saint*, in *Women and Pilgrimage in Medieval Galicia*, ed. C.A. González-Paz, Ashgate 2015, 81-92; G. Rossi Vairo, *Isabel d'Aragona, regina consorte di Portogallo (c. 1270-1336): potere, ambizione e limiti di una sovrana medievale*, «Reti Medievali» 21/2, 2020, 21; M.P. Dias Pacheco, *De atributo jacobeo a reliquia isabelina: el bordón de peregrina de la santa reina Isabel*, «Hispania Sacra» 73, n. 147, 2021, 125-141.

nella cattedrale, sostò a lungo in preghiera presso la tomba dell'apostolo, partecipò alla messa dei pellegrini e lasciò ingenti offerte, contribuendo in modo significativo all'arricchimento del tesoro compostelano. Promosse inoltre la costruzione di un ospedale per pellegrini, adiacente alla cattedrale, tra i più moderni dell'epoca [128]. La regina si recò più volte in pellegrinaggio anche al monastero di Santa Maria di Guadalupe, a Cáceres, offrendo in ogni occasione doni di grande valore al santuario mariano. Il modello religioso da lei promosso, fondato sull'intreccio tra devozione personale ed esercizio del potere, ebbe un'influenza duratura sulla monarchia ispanica. I pellegrinaggi consolidarono la sua immagine di sovrana cattolica e favorirono la coesione territoriale e spirituale dei regni da lei governati, creando un precedente destinato a incidere a lungo sulla monarchia spagnola: il pellegrinaggio regio a Guadalupe, lungo l'itinerario oggi noto come Camino Real.

Ulteriori e numerosi riscontri documentari permettono di comprovare il ruolo attivo delle donne all'interno delle reti di pellegrinaggio gravitanti attorno al santuario di Santiago di Compostela. Tale partecipazione non può essere ricondotta esclusivamente alla dimensione devozionale del viaggio, in quanto si configurava anche come un coinvolgimento strutturato e incisivo nella sfera pubblica, attraverso pratiche di committenza edilizia e il sostegno, nonché la fondazione, di istituzioni assistenziali e ospedaliere. La presenza femminile lungo queste direttrici devozionali si caratterizza, inoltre, per una marcata trasversalità sociale: sebbene includa figure appartenenti ai più alti livelli del potere politico e dinastico, essa non si esaurisce nell'ambito dell'aristocrazia, estendendosi a donne collocate in differenti posizioni della gerarchia sociale, a conferma di una partecipazione ampia e articolata ai fenomeni connessi al pellegrinaggio compostelano [129], come d'altronde conferma la menzione frequente di pellegrine all'interno del repertorio dei miracoli di san Giacomo nel *Codex Calixtinus* [130] o nei racconti dei cronisti [131].

* * *

Dall'età costantiniana al tardo medioevo, il pellegrinaggio femminile si configura come un fenomeno complesso, capace di riflettere e al tempo stesso di ridefinire le modalità di partecipazione delle donne alla vita religiosa cristiana. L'analisi delle fonti letterarie, agiografiche, epigrafiche e documentarie mostra come il viaggio ai luoghi santi abbia costituito uno spazio privilegiato di negoziazione tra norme

[128] Vd. González Vázquez, *Las mujeres de la Edad Media* cit., 21; 33; 80.

[129] C.A. González Paz, *Mujeres y peregrinaciones en la Galicia de la Edad Media: estado de la cuestión y perspectivas de futuro en el marco de la «Historia de las Mujeres»*, «*Ad Limina.* Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones» 13, 2022, 35-67.

[130] *Il Codice callistino. Prima edizione italiana integrale del* Liber Sancti Jacobi-Codex calixtinus *sec. XII*. Traduzione e introduzione di V.M. Berardi. Presentazione di P. Caucci von Saucken, Perugia 2008.

[131] Vd. F. Cariñanos San Millán, *La mujer en el Camino de Santiago*, «Fayuela. Revista de Estudios Calceatenses» 1, 2005, 45-48.

ecclesiastiche e sociali, pratiche devozionali e costruzione dell'identità femminile. Se nelle sue prime manifestazioni il pellegrinaggio fu appannaggio prevalentemente delle *élites* aristocratiche e imperiali, esso si estese progressivamente a donne di diversa estrazione sociale, assumendo funzioni molteplici: atto di devozione, strumento di ascesi, occasione di conversione, mezzo di accesso al sacro e, in alcuni casi, veicolo di autorità spirituale e politica. Lungo questo arco cronologico, la mobilità femminile fu costantemente oggetto di sospetto e di controllo, ma non cessò mai di produrre forme di religiosità capaci di incidere sul paesaggio sacro, sulle pratiche cultuali e sull'immaginario cristiano e di offrire visibilità anche a donne collocate ai margini della società.

I viaggi di devozione posero le donne in una posizione attiva, capace di incidere tanto sul piano religioso quanto su quello sociale, ridefinendo il loro ruolo all'interno delle comunità cristiane. Attraverso i pellegrinaggi, molte donne, pur non assumendo ruoli ufficiali di fondatrici o promotrici di edifici sacri, parteciparono ai viaggi come agenti di trasmissione culturale e devozionale, conservando reliquie, narrando esperienze e contribuendo alla costruzione di reti religiose e sociali. Con il consolidarsi delle comunità cristiane e l'espansione della rete di luoghi santi, le donne, infatti, acquisirono progressivamente opportunità di mobilità più ampie, che si differenziarono a seconda dei contesti geografici e delle condizioni sociali. I pellegrinaggi verso la Terrasanta continuarono a rappresentare un modello privilegiato di devozione, ma parallelamente si svilupparono percorsi locali o regionali, spesso legati a santuari mariani, tombe di martiri o centri di culto di particolare rilevanza per le comunità femminili. L'evoluzione di queste pratiche testimonia la capacità delle donne di adattare i modelli originari alle specificità del contesto storico e sociale, conciliando la dimensione normativa con l'esperienza concreta del viaggio devozionale.

In tale prospettiva, le parole impiegate dal monaco Valerio di Bierzo [132] intorno al 680 per celebrare il coraggio di Egeria sembrano riecheggiare nel corso dei secoli come paradigma retorico e spirituale dell'audacia attribuita alle pellegrine. Nel suo elogio, Valerio esalta una donna capace di superare i limiti imposti dalla fragilità del corpo e dalle convenzioni sociali, contrapponendo emblematicamente la determinazione ascetica di Egeria alla pigrizia dei suoi confratelli, pur dotati – egli sottolinea – di vigore fisico e buona salute. L'immagine della donna che, sull'esempio del patriarca Abramo, affronta il viaggio come prova di fede, mortificando il corpo nella speranza della ricompensa escatologica, si inserisce pienamente nei *topoi* agiografici dell'*exilium voluntarium* e della *peregrinatio pro Christo*. Attraverso la rinuncia al mondo e l'assunzione di una condizione di 'straniera', Egeria viene così rappresentata come modello di perfezione cristiana, capace non solo di perseguire la salvezza personale, ma anche di indicare ad altre anime la via del servizio a Dio. Il pellegrinaggio emerge, così, come una pratica che diventa luogo di disciplinamento e di rischio, ma anche spazio di trasformazione e di libertà femminile. Si può, dunque, considerare il pellegrinaggio femminile non come una sequenza di casi eccezionali,

[132] *Ep.* (ed. M.C. Diaz y Diaz, *Lettre de Valerius du Bierzo sur la bienheureuse Egérie*, SCh 296).

ma come una pratica storicamente dinamica, capace di adattarsi a contesti diversi e di produrre effetti duraturi sul piano religioso, sociale e simbolico.

Se i percorsi e le direttrici di accesso ai luoghi di pellegrinaggio risultarono sostanzialmente condivisi da uomini e donne, comuni furono anche le motivazioni che ne sostenevano l'esperienza. Le ragioni originarie e fondative del pellegrinaggio cristiano erano essenzialmente riconducibili alla visita dei *loca sancta* e alla pratica della preghiera; l'idea del pellegrinaggio risultava intrinsecamente connessa alla nozione di cammino, inteso non solo come spostamento fisico nello spazio, ma anche come percorso simbolico e spirituale. Già a partire dal IV secolo, tuttavia, il pellegrinaggio venne progressivamente integrandosi con altri ambiti centrali della religiosità cristiana, quali il culto dei santi e il monachesimo, arricchendosi di ulteriori componenti: la ricerca e la venerazione delle reliquie, l'attesa del miracolo e della guarigione, l'adempimento di un voto, specifiche pratiche liturgiche e cultuali, l'espiazione di peccati o colpe, l'osservanza di penitenze volute da autorità ecclesiastiche o di pene di natura giuridica imposte da autorità laiche [133]. In seguito, tali elementi avrebbero contribuito in modo determinante a definire i tratti distintivi della storia del pellegrinaggio nel lungo periodo.

Abstract

This article investigates female pilgrimage between Late Antiquity and the Middle Ages as a dynamic and polysemic religious practice that both reflected and reshaped women's participation in Christian life. Drawing on an integrated analysis of literary, hagiographical, epigraphic, and documentary sources, the study conceptualizes pilgrimage as a key site of negotiation between normative frameworks, devotional practices, and processes of female identity formation. Initially limited to aristocratic and imperial elites, pilgrimage to the holy places gradually encompassed women from diverse social backgrounds, acquiring multiple functions, including devotion, ascetic discipline, conversion, and, in some cases, the assertion of spiritual and symbolic authority. Despite persistent mechanisms of control and suspicion, female mobility generated innovative forms of religiosity, contributing to the shaping of sacred landscapes, cultic practices, and the Christian imagination.

Key-words: *Women's pilgrimage*, *Cultic practices*, *Itineraries*, *Church Fathers*.

e-mail: immacolata.aulisa@uniba.it

[133] Tale pratica era associata a specifiche prescrizioni in materia di abbigliamento, che consentivano di identificare subito i pellegrini penitenziali: essi erano infatti obbligati a viaggiare scalzi, in condizioni di semi-nudità e con catene o vincoli di ferro, mentre per le donne era previsto l'uso di una veste bianca.

Invigilata Lucernis
47, 2025, 419-431

Emanuela PRINZIVALLI
(Roma)

Il giubileo nel cristianesimo antico: assenza o presenza?

Nelle bolle di indizione dei giubilei, che, fra ordinari e straordinari, registrano attualmente un ritmo sempre più frequente (quattro in quarantadue anni) [1], viene annunciato un momento forte della vita cristiana, nel quale una specifica dimensione temporale (un anno tra gli anni) e spaziale (uno o più spazi sacri particolari verso i quali pellegrinare) convergano allo scopo di produrre nel fedele risveglio religioso e conversione. Un esercizio interessante per lo storico è verificare se e in che misura nelle bolle papali si sia fatto appello alle radici bibliche e antico-cristiane del giubileo e, più in generale, quali fonti scritturistiche vengano utilizzate.

La tradizione dei pellegrinaggi per la remissione generale dei peccati era ormai plurisecolare, a partire dalla prima crociata del 1095 [2], allorché Bonifacio VIII indisse quello che viene considerato il primo giubileo, con la bolla *Antiquorum habet fida relatio*, emanata, in risposta a un'attesa popolare, il 22 febbraio 1300, giorno della cattedra di san Pietro [3], con effetto retroattivo al primo gennaio: l'indulgenza si sarebbe ripetuta ogni cento anni (dunque a cadenza doppia rispetto al giubileo ebraico), periodo via via abbreviato. Ebbene, nella bolla di indizione di Bonifacio il termine giubileo è assente e non vi figura nessun versetto biblico: il *focus* di Bonifacio

[1] Giovanni Paolo II ha indetto il giubileo straordinario nel 1983, per i 1950 della Redenzione, uno ordinario nel 2000, dedicato ai duemila anni dell'avvento di Gesù. Nel 2015-16 Francesco ne ha indetto uno straordinario sulla misericordia e nel 2025 uno ordinario dedicato alla speranza.

[2] L'indulgenza fu concessa da Urbano II: secondo A. Musarra (*Urbano II e l'Italia delle città. Riforma, crociata e spazi politici alla fine dell'XI secolo*, Bologna 2023, 118) si tratta di un «significativo passo avanti nell'elaborazione della dottrina indulgenziale». Per esempio, il predecessore di Bonifacio VIII, Celestino V, con la bolla *Inter sanctorum omnia solemnia*, concesse l'indulgenza plenaria a quanti si sarebbero recati nella Basilica di Santa Maria di Collemaggio dalla sera del 28 agosto alla sera del 30 di ogni anno: E. Pásztor, *Celestino V e Bonifacio VIII*, in *Indulgenza nel Medioevo e Perdonanza di papa Celestino*. Atti del Convegno storico internazionale (L'Aquila, 5-6 ottobre 1984), L'Aquila 1987, 61-78.

[3] A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII e il giubileo del 1300: autorappresentazione e ritualità*, in *Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie*. Atti dell'Incontro di studio in occasione dell'VIII centenario dell'Indulgenza della Porziuncola (1216-2016), (S. Maria degli Angeli, 15-16 luglio 2016), Spoleto 2017, 27-44. Sull'intento di Bonifacio VIII riguardo l'indulgenza plenaria del 1300 si legga il saggio di Pietro Silanos in questo stesso volume.

VIII è la *plenitudo potestatis* papale e la venerazione delle basiliche di Pietro e Paolo a Roma. Il termine giubileo compare invece nella bolla di chiusura (*Ad honorem Dei*) del Natale del 1300 [4].

Per passare all'età contemporanea, neppure Leone XIII, nella bolla di indizione del giubileo del 1900 (*Properante ad exitum saeculo*) menziona passi biblici, a parte un'eco del *Vangelo di Giovanni* (11,25) quando il papa proclama Gesù «la salute, la vita, la risurrezione nostra». Invece la bolla *Incarnationis mysterium* di Giovanni Paolo II nel 2000 è tramata di passi scritturistici e ancor di più ciò avviene nelle bolle di papa Francesco. Insomma, il linguaggio dei papi si modifica anche nel genere letterario delle bolle di indizione e la ricerca di un sostegno scritturistico (e anche patristico) è sempre più evidente: materia, questa, interessante da approfondire, ma qui basti l'accenno fatto, che serve a dire che dunque non è ozioso ragionare intorno all'anno giubilare ebraico e alla sua possibile reinterpretazione nel cristianesimo delle origini, sia per quanto riguarda l'aspetto temporale sia quello spaziale, al fine di mettere meglio in prospettiva la novità registrata nel cristianesimo medievale e moderno.

Nel benemerito *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, diretto da Angelo Di Berardino (2007), una delle voci aggiunte rispetto alla prima edizione del 1983, è 'Giubileo', a cura di Pierfranco Beatrice. Al termine della trattazione, per forza di cose contenuta, lo Studioso conclude: «una storia sistematica delle interpretazioni del giubileo ebraico nel cristianesimo antico e medievale è ancora da scrivere» [5]. Non mi risulta che tale impresa sia stata già compiuta. Non potendo assumermi in questa sede il compito segnalato come futuribile dal collega, mi darò un obiettivo limitato, proponendo una mia via di indagine delle fonti.

In estrema sintesi: gli antichi interpreti cristiani conoscono il tema del giubileo ebraico (*Lv* 25,8-55) ma la loro attenzione e l'impegno esegetico sta tutto nella sua reinterpretazione. A tale scopo, come vedremo, alcuni versetti della Bibbia ebraica sono più adatti di altri.

Le principali direttrici esegetiche cristiane sono due. La prima riguarda il significato simbolico dei cinquanta anni, che non è legato soltanto all'anno giubilare, ma a tutti i passi che contengono tale numero: si pensi alla produzione esegetica cristiana in merito alla Pentecoste, che da festa agricola diventa nel *Libro dei Giubilei* la festa del dono della Torah, con ricaduta sui seguaci di Gesù, che vi vedono il dono della nuova alleanza [6]. La seconda direttrice riguarda la reinterpretazione di un passo di

[4] H. Schmidt, *Bullarium anni sancti*. *Textus et documenta, ser. Theol.* 28, Roma 1949: le due bolle sono rispettivamente alle pp. 33-34 e 35. Sarà il cardinal Iacopo Stefaneschi, coevo ai fatti, a titolare la sua cronaca *De centesimo seu iubileo anno liber*: cfr. A. Placanica*, Iacopo Stefaneschi e il* Liber de centesimo seu iubileo anno, in *Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie* cit., 45-82.

[5] P.F. Beatrice, *s.v.* 'Giubileo', *NDPAC* II, 2270.

[6] La festa di Pentecoste è così denominata nella Bibbia dei Settanta: *Es* 34,22; *Nm* 28,26; *Lv* 23,15; *Dt* 16,10; *2Cr* 8,13. Cade il cinquantesimo giorno dopo il sabato di Pasqua: F. Cocchini, *L'evoluzione storico-religiosa della festa di Pentecoste*, «RBi» 25, 1977, 297-326. Per la celebrazione della Pentecoste nel cristianesimo antico cfr. A. Di Berardino, *Origine e significati delle feste cristiane*, Trapani 2022,172-180.

Isaia, precisamente *Is* 61,1-2, che si ricollega all'anno giubilare ed è quanto mai utile per la rivisitazione cristiana. Approfondirò quest'ultima direttrice sino al III secolo.

1. *Il giubileo ebraico*

L'anno giubilare fa parte della più ampia costruzione del tempo che anche gli ebrei, come ogni popolo, misero in atto. Oggi siamo consapevoli che il tempo non è semplicemente un dato su cui riflettere ma è uno degli elementi che i gruppi umani organizzano in funzione dei loro bisogni e interazioni [7]. L'essere umano determina il tempo, nel mentre lui stesso è determinato dalla temporalità. Tuttavia pensiero su tempo e organizzazione/costruzione del tempo non sono in opposizione: la costruzione del tempo porta con sé sempre una più o meno irriflessa concezione del tempo. Per quanto riguarda l'ebraismo, pur nelle diversità di accenti presenti sia nella letteratura ebraica canonizzata sia in quella che rimase esclusa dai canoni, la convinzione generale è che Dio è signore del tempo ed entra in una relazione speciale con il popolo che si è scelto, agendo nella successione temporale della storia. Così, a parte il racconto di Adamo ed Eva nell'Eden, i momenti fondanti dell'ebraismo si svolgono in una precisa scansione spazio-temporale: l'uscita dall'Egitto, la consegna delle tavole sul Sinai. Se ci concentriamo sulla Bibbia ebraica, il tempo, secondo la concezione deuteronomista, non è semplicemente un tempo lineare, in contrapposizione a un tempo ciclico, come si tendeva a dire in precedenza, ma presenta una ciclicità orientata escatologicamente: Israele stabilisce un patto con Dio, lo tradisce, viene punito da Dio, si pente e rinnova il patto [8]: la memoria della salvezza operata da Dio, ciclicamente riproposta nella festa di Pesah, conferma per il futuro l'intervento salvifico di Dio [9], che i profeti più recenti annunciano nei termini di una convergenza dei popoli verso il Dio di Israele. Nella Torah vengono presentate le istruzioni di Dio rispetto alle scansioni temporali, che in ogni società servono a ordinare le relazioni sociali e l'andamento della vita comunitaria: circa tali scansioni Dio si esprime con precisione ancora maggiore, secondo il redattore di probabile matrice essenica del *Libro dei Giubilei* (fine II a.C.), che presenta un calendario solare, diverso da quello lunisolare di matrice farisaica.

L'intersezione tra ciclicità e linearità riguarda anche il giubileo, che si ripresenta dopo una serie stabilita di sette cicli di sette anni secondo *Lv* 25,8-13, dunque periodicamente più che ciclicamente [10], rappresentando al contempo un nuovo inizio, e

[7] Sul tema cfr. *Costruzioni del tempo nelle prime comunità cristiane*. Atti del XVII Convegno di Studi Neotestamentari (Venezia, 14-16 settembre 2017), a cura di D. Garribba, «Ric. st. bibl.» 31/2, 2019; *Tempo di Dio. Tempo dell'uomo*. XLVI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 10-12 maggio 2018), Roma-Lugano 2019.

[8] P. Capelli, *La matrice giudaica nella costruzione del tempo cristiano*, in *Costruzioni del tempo* cit., 35-62.

[9] L. Cirillo, *Tempo ciclico e tempo lineare*, in *Il tempo e l'uomo*. Atti della IX Settimana di Seminari Interdisciplinari (Arcavacata, 11-14 giugno 1990), Cosenza 1991, 17-27.

[10] Giusta precisazione di P. Siniscalco, *Tempo e Giubileo tra giudaismo e cristianesimo*, in Id., *Il senso della storia. Studi sulla storiografia cristiana antica*, Soveria Mannelli 2003, 299-313: 303.

qui sta la ciclicità iscritta nella periodicità. Probabilmente il giubileo è estensione del sabbatico, l'anno in cui, dopo un periodo di sei anni in cui si semina e si raccoglie, la terra è lasciata a riposare incolta, a disposizione di poveri e animali (*Es* 23,10-11 rielaborato in *Lv* 25,1-7; cfr. *Lv* 27). Nel *Levitico*, subito dopo una ampia descrizione dell'anno sabbatico, viene illustrato il comando dell'anno giubilare, che dunque è il sabato dei sabati, il sabato per eccellenza, inaugurato dal suono del corno di montone, lo *jôbél*, slittando a significare l'anno giubilare:

> «Dichiarerete santo il cinquantesimo anno e proclamerete la liberazione (ebraico *d^{e}rôr*, greco ἄφεσις) nella terra per tutti i suoi abitanti. Sarà per voi un giubileo; ognuno di voi tornerà nella sua proprietà e nella sua famiglia. Il cinquantesimo anno sarà per voi un giubileo; non farete né semina né mietitura di quanto i campi produrranno da sé, né farete la vendemmia delle vigne non potate. Poiché è un giubileo: esso sarà per voi santo; potrete però mangiare il prodotto che daranno i campi. In quest'anno del giubileo ciascuno tornerà nella sua proprietà» [11].

Il testo continua fino al v. 55 dettagliando la casistica e prevedendo anche la liberazione nel giubileo per l'israelita divenuto schiavo, perché «gli Israeliti sono miei servi; essi sono servi miei, che ho fatto uscire dalla terra d'Egitto. Io sono il Signore, vostro Dio». Non mi soffermo sulle difficoltà riscontrate dagli studiosi per accordare il precetto del sabbatico con quello del giubileo, dato che ogni cinquanta anni vengono l'uno dopo l'altro e far riposare la terra due anni è difficile. Noto poi che la traduzione greca sia di *jôbél* sia del verbo *d^{e}rôr* con ἄφεσις orienta a collegare il senso di liberazione con il perdono dei peccati [12], senso quest'ultimo che diventerà primario nella riflessione cristiana. È chiaro che sabbatico e giubileo nella Bibbia ebraica servono a ribadire che Dio è l'unico proprietario della terra e il padrone del suo popolo, che ha riscattato dalla schiavitù egiziana, dunque la relazione tra ciascun israelita e il suo connazionale passa per Dio [13], come altrettanto chiara è l'istanza di giustizia sociale a monte di tali precetti. Il precetto dell'anno giubilare si apre e si chiude con il comando della restituzione della terra a chi fosse stato costretto a venderla. Per le istanze sottese si può accostare il passo di *Ez* 46,17 [14] dove si parla di anno di liberazione degli schiavi; peraltro la promessa di liberazione per gli schiavi è anche indipendente dall'anno giubilare, come si legge in *Ger* 34,15-17.

Appare quanto mai dubbia, per non dire impossibile, la realizzazione pratica del precetto giubilare: viceversa liberazione, giustizia, equità, cioè le aspirazioni e

Sull'attenzione del compianto Siniscalco al significato della storia cfr. *Un filologo per le vie della storia. Studi in onore di Paolo Siniscalco*, a cura di F. Portelli-E. Zocca, Roma 2025 (Sussidi Patristici, 24).

[11] *Lv* 25,10-13. Le citazioni bibliche in italiano sono secondo l'edizione CEI 2008, ma si tenga presente che nel caso delle sinossi che saranno presentate nel testo ho apportato lievi correzioni in modo da rendere evidente che alcune espressioni ricorrono identiche nei diversi autori.

[12] R. Bultmann, *s.v.* 'ἀφίημι, ἄφεσις, παρίημι, πάρεσις', *ThWNT* I, 506-509: 507.

[13] Siniscalco, *Tempo e Giubileo* cit.

[14] «Se invece egli farà sulla sua eredità un dono a uno dei suoi servi, il dono apparterrà al servo fino all'anno della liberazione, poi ritornerà al principe: ma la sua eredità resterà ai suoi figli».

i sentimenti che costituiscono il retroterra di sabbatico e anno giubilare circolano in tutta la letteratura biblica e assumono una valenza messianica intorno all'era volgare. Nelle parti recenti del libro di *Isaia* l'anno giubilare infatti si proietta e trascolora nel futuro escatologico. Di «anno di grazia» (ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν secondo i Settanta, anno 'gradito' al Signore, traduzione di *shənat-rāṣôn la-YHWH*), una sorta di giubileo straordinario, che appare ormai individualizzato, non ripetibile, parla *Is* 61,1-2 [15], nel corso dell'annuncio della futura gloria di Sion, con la consolazione dei poveri, la liberazione dei prigionieri e degli oppressi, accenti che lo collegano a *Is* 49,8, uno dei canti del servo, dove si parla di «giorno di salvezza» (ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας, secondo i Settanta, traduzione di *bə-yôm yəshû'āh)*. Sinteticamente si può definire *Is* 61,1-2 «the first *messianic* re-interpretation of the jubilee» [16]. La citazione di *Lv* 25, conflata con *Is* 61,1-2, e riferita all'*eschaton* è contenuta in un testo di Qumran dove si parla dell'eredità di Melchisedec, in riferimento alla stessa comunità qumranita [17].

Se il tempo del giubileo si trasferisce dalla periodicità dei cinquanta anni al tempo escatologico, qual è lo spazio corrispondente? In *Lv* 25 lo spazio del giubileo è lo spazio della terra di Israele, non implica un pellegrinare; nella colorazione escatologica si amplia addirittura a tutta la terra, anzi è la piena realizzazione dell'usufrutto comune della terra dato da Dio.

2. *Le primissime origini del cristianesimo*

Il testo più antico che contiene un riferimento indiretto al giubileo, così come reinterpretato in *Is* 61,1-2 quale anno gradito al Signore, lo troviamo nella ipotetica fonte Q (7,22), alla quale io ancora do credito, pur conoscendo i dubbi ripetuti degli ultimi anni [18]. Il testo è quasi identico in *Luca* (7,22-23) e *Matteo* (11,5-6) [19]: Gesù, richiesto da Giovanni Battista se era lui quello che doveva venire, risponde con una frase che si presenta come conflazione di pericopi di *Isaia* o piuttosto di echi

[15] *Is* 61,1-2 secondo il testo masoretico: «Lo spirito del Signore Dio è su di me, perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato a portare il lieto annuncio ai miseri, a fasciare le piaghe dei cuori spezzati, a proclamare la libertà degli schiavi, la scarcerazione dei prigionieri, a promulgare l'anno di grazia del Signore, il giorno di vendetta del nostro Dio, per consolare tutti gli afflitti». Per le diversità del testo dei Settanta dal testo ebraico cfr. *La Bibbia dei Settanta*, direzione di P. Sacchi. IV. *Profeti*, a cura di L. Rosso Ubigli, Brescia 2019, 552-555. Per una buona introduzione agli usi testuali della Bibbia ebraica e dei Settanta cfr. M. Girolami, *Il testo greco ed ebraico della Scrittura giudaica negli scritti cristiani del II e III secolo d.C.*, «Liber Annuus» 73, 2023, 327-363.

[16] J.S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran: a History of Interpretation*, Leiden 2007 (Vetus Testamentum. Supplements 115), 202.

[17] *11QMelch.* Cfr. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran* cit., 277-291.

[18] Espressi soprattutto da M. Klinghardt, *Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien*, Tübingen 2015 (TANZ 60). Lo Studioso ha poi risposto ad alcune critiche nel successivo *The Oldest Gospel: A Missing Link in New Testament Scholarship*, Leuven-Paris 2021 (Biblical Tools and Studies 41).

[19] Un breve esame di questo passo di Q si trova in G. Barbaglio, *Gesù ha affermato di essere Messia?*, in *Gesù e i messia di Israele. Il messianismo giudaico e gli inizi della cristologia*, a cura di A. Guida-M. Vitelli, Trapani 2006 (oi christianoi 4), 107-120: 118-120. Cfr. Ch. Tuckett, *Isaiah in Q*, in *Isaiah in the New Testament*, eds. S. Moyise-M.J.J. Menken, London-New York 2005, 51-62: 53-55.

ri-orientati da *Isaia* (35,5-6; 26,19; 61,1). La seguente sinossi lo mostra: nel greco ho segnato in corsivo ciò che è identico in *Luca* e *Matteo* e dunque sarebbe proveniente da Q; in neretto ciò che è identico in Q e nei tre passi di *Isaia*; in particolare si noti la dipendenza da Is 61,1 delle due espressioni di Q: *τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν* e *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*; ho sottolineato ciò che in Q è aggiunto rispetto ai tre passi di *Isaia*. Nella traduzione italiana ho riproposto queste differenze, anche se la precisione è minore:

Is 35,5-6	*Lc* 7,22-23	*Mt* 11,5-6
τότε ἀνοιχθήσονται ὀφθαλμοὶ τυφλῶν καὶ ὦτα **κωφ**ῶν **ἀκο**ύσονται τότε ἀλεῖται ὡς ἔλαφος ὁ **χωλ**ός καὶ τρανὴ ἔσται γλῶσσα μογιλάλων ὅτι ἐρράγη ἐν τῇ ἐρήμῳ ὕδωρ καὶ φάραγξ ἐν γῇ διψώσῃ. *Is* 26,19 ἀναστήσονται οἱ **νεκροί** καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις καὶ εὐφρανθήσονται οἱ ἐν τῇ γῇ ἡ γὰρ δρόσος ἡ παρὰ σοῦ ἴαμα αὐτοῖς ἐστιν ἡ δὲ γῆ τῶν ἀσεβῶν πεσεῖται. *Is* 61,1 πνεῦμα κυρίου ἐπ᾽ ἐμέ οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με **εὐαγγελί**σασθαι **πτωχοῖ**ς ἀπέσταλκέν με ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῇ καρδίᾳ κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ **τυφλοῖς ἀνάβλε**ψιν.	*Πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ εἴδετε καὶ ἠκούσατε· **τυφλοὶ ἀναβλέ**πουσιν, χωλοὶ περιπατοῦσιν, <u>λεπροὶ καθαρίζονται</u>, **κωφ**οὶ **ἀκού**ουσιν, **νεκροὶ ἐγ**είρονται, **πτωχοὶ εὐαγγελί**ζονται· [23]καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.*	*Πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε· **τυφλοὶ ἀναβλέ**πουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, <u>λεπροὶ καθαρίζονται</u> καὶ **κωφ**οὶ **ἀκού**ουσιν, καὶ **νεκροὶ ἐγ**είρονται καὶ **πτωχοὶ εὐαγγελί**ζονται· [6]καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.*

Is 35,5-6	*Lc* 7,22	*Mt* 11,5
5 Allora si apriranno gli occhi dei ciechi e **gli orecchi dei sordi udranno**. Allora salterà come un cervo lo zoppo e chi non poteva parlare avrà la lingua chiara, perché è scaturita acqua nel deserto e un torrente nella terra assetata. *Is* 26,19 **Risorgeranno i morti**, si leveranno quelli nei sepolcri, si rallegreranno quelli che sono nella terra. Poiché la rugiada che viene da te è per loro una guarigione; ma la terra degli empi cadrà. *Is* 61,1 (LXX) Lo Spirito del Signore è su di me, per questo mi ha consacrato con l'unzione, mi ha mandato **a dare un lieto annuncio ai poveri**, a guarire i cuori spezzati, a proclamare la liberazione ai prigionieri e l**a vista ai ciechi**.	*Andate e riferite a Giovanni ciò che avete visto e udito: **i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano**, <u>i lebbrosi sono purificati</u>, **i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è dato un lieto annuncio**. [23]E beato è colui che non trova in me motivo di scandalo!*	*Andate e riferite a Giovanni ciò che* udite e vedete: ***i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano**, <u>i lebbrosi sono purificati</u>, **i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è dato un lieto annuncio**. [6]E beato è colui che non trova in me motivo di scandalo!*

Da notare che la promessa è tutta rivolta alla liberazione dal male fisico: manca infatti in Q la pericope di *Is* 61,1 che parla della liberazione dei prigionieri e contiene il termine ἄφεσις, da intendersi come liberazione dal peccato, a meno che non si voglia comprendere la frase λεπροὶ καθαρίζονται in riferimento alla lebbra spirituale (ma la ritengo una soluzione troppo raffinata, dunque improbabile): peraltro, quest'ultima frase non figura nella Bibbia ebraica nella stessa forma evangelica, in quanto riguarda il rituale di purificazione dalla lebbra (*Lv* 14,7, ma in generale *Lv* 13-14). Dunque nei Vangeli o nella loro fonte la frase λεπροὶ καθαρίζονται è una formula cristologica e messianica propria della fede in Gesù.

A conferma poi che è vano tentare di rintracciare le autentiche parole di Gesù in questo passo evangelico, si deve riconoscere che il sottofondo scritturistico appartiene ai Settanta e non all'ebraico: la prova è il riferimento alla vista ridata ai ciechi, perché nella fonte evangelica ricorrono gli stessi termini che si trovano in *Is* 61,1 secondo i Settanta, al contrario che nel testo masoretico di *Is* 61,1 dove i ciechi risanati non figurano [20], e diversamente da *Is* 35,5 dove i ciechi ci sono ma sono usate espressioni differenti. Così *Is* 61,1 secondo i Settanta viene a fare da cornice di senso (*i ciechi riacquistano la vista; ai poveri è dato un lieto annuncio*) agli altri annunci. Siamo di fronte a un *testimonium* [21] primario e primitivo e mi spingerei fino a dire che precisamente l'assemblaggio delle due pericopi di *Is* 61,1 nei Settanta, concernenti la vista ridata ai ciechi e il lieto annuncio ai poveri, rappresenta l'iniziale *testimonium* circa il ruolo salvifico di Gesù dal quale dipendono i successivi sviluppi del *testimonium* medesimo, con accrescimenti e inserzioni: Giustino sembra esserne la prova, in quanto nel *Dialogo con Trifone* (12,2) muove ai giudei il seguente rimprovero che diventerà topico: «il legislatore è tra voi ma non lo vedete, *ai poveri è dato il lieto annuncio*, *i ciechi vedono*, ma voi non capite» (πάρεστιν ὁ νομοθέτης, καὶ οὐχ ὁρᾶτε· πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, τυφλοὶ βλέπουσι καὶ οὐ συνίετε) [22]. L'*Epistola di Barnaba* (14,9) [23], precedente Giustino, presenta invece *Is* 61,1-2 per intero secondo i Settanta, a conferma sia della sua indipendenza dai Vangeli che saranno canonizzati sia dalle altre tradizioni testimoniali di questo passo isaiano.

La liberazione dal peccato diventa centrale nell'episodio del *Vangelo di Luca* (4,14-30) dove Gesù a Nazareth (*Luca* legge Ναζαρά) si presenta nelle vesti di un rabbi: gli viene consegnato nella sinagoga il rotolo di *Isaia*, Gesù trova il passo di *Is* 61,1-2, lo legge, riarrotola e dice: «Oggi si è compiuta questa Scrittura che voi avete ascoltato», suscitando meraviglia, riprovazione e rifiuto. La scena è solo lucana o

[20] Vedi sopra la traduzione del testo masoretico alla nota 15.

[21] Sul ruolo dei *testimonia* nel primo cristianesimo cfr. E. Norelli, *Le rôle des Écritures juives dans la formation des testimonia apocryphes. Avec une étude de cas (*Os *10,6a)*, in R. Gounelle-J. Joosten (éds.), *La Bible juive dans l'Antiquité* (HTBib, 9), Lausanne 2014, 191-222; M. Girolami, *L'uso dei* Testimonia *e della Scrittura nella comunicazione dei primi cristiani*, «Ric. st. bibl.» 33, 2021, 57-81.

[22] Iust. *dial.* 12,2 (ed. P. Bobichon, I, Fribourg 2003, 212). Abbiamo un cenno di Ippolito, *de Dan*. 4,32, dove viene citato il versetto di *Is* 61,1-2 con la stessa cesura prima del giorno di vendetta che si trova nel testo lucano, ma completo del versetto mancante in *Luca* sui contriti di cuore.

[23] *Ep. Barn*. 14,9 (ed. E. Prinzivalli, Milano 2015, 158, 35-40).

della sua fonte, se accediamo all'idea di Klinghardt [24] di un primitivo Vangelo usato da Marcione da cui gli evangelisti riprendono. In ogni caso in *Luca* la scena ha un valore programmatico perché figura all'inizio dell'attività pubblica di Gesù, mentre sappiamo da Tertulliano [25] che nel Vangelo usato da Marcione, dove ovviamente – dato che egli respinge la Bibbia ebraica – manca il riferimento a *Is* 61,1-2, è posta dopo la discesa a Cafarnao, che in *Luca* si trova immediatamente dopo, a 4,31-37: sul piano della storicità l'episodio è dubbio, per il forte accento lucano sul tema prediletto dell'oggi [26] e anche perché il testo che Gesù legge, oltre a provenire dai Settanta, versione che certo non poteva figurare a Nazareth, è sia tagliato di un versetto sia conflato, perché contiene la pericope di *Is* 58,6b sul rimettere in libertà gli oppressi: il tutto dunque presuppone una forte rielaborazione del redattore (con la linea tratteggiata ho segnato le pericopi omesse rispetto al testo di *Isaia*; ho sottolineato l'inserzione di *Is* 58,6b; in grassetto ἄφεσις, il termine centrale).

Is 61,1-2 LXX	*Is* 61,1-2 LXX	*Is* in *Lc* 4,18-19	*Is* in *Lc* 4,18-19
Lo Spirito del Signore è su di me, per questo mi ha consacrato con l'unzione, mi ha mandato a dare un lieto annuncio ai poveri, a guarire i cuori spezzati, a proclamare la liberazione ai prigionieri e la vista ai ciechi, a proclamare un anno gradito al Signore e un giorno di retribuzione, per consolare tutti quelli che fanno lutto.	πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῇ καρδίᾳ κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν [2]καλέσαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας.	Lo Spirito del Signore è su di me, per questo mi ha consacrato con l'unzione, mi ha mandato a dare un lieto annuncio ai poveri, a proclamare la liberazione ai prigionieri e la vista ai ciechi; a rimettere in libertà gli oppressi (cf. Is. 58,6b), a proclamare un anno gradito al Signore.	πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με κηρύξαι αἰχμαλώτοις **ἄφεσιν** καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους **ἐν ἀφέσει** (cf. Is. 58,6b), κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν.

Ma c'è di più: non solo si deve registrare l'assenza nella citazione di *Isaia* riportata da *Luca* della pericope sul «giorno di retribuzione», sicché si finisce con la visione dell'anno gradito al Signore, cioè di una salvezza tendenzialmente universale, ma, se accediamo alla suggestiva ipotesi di Mauro Pesce e Adriana Destro, Gesù approfondisce il "mito del giubileo" perché «modella la modalità della remissione dei peccati su quella della remissione dei debiti […]. Dio concede il perdono dei peccati nella misura in cui gli esseri umani si perdonano a vicenda così come nel giubileo

[24] Si vedano i suoi volumi citati alla precedente nota 18. M. Vinzent, *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, Leuven 2014 (Studia Patristica. Supplements 2), ritiene che sia stato Marcione stesso l'autore del Vangelo da lui usato. Per orientarsi nella questione: A. Nicolotti, *Due nuovi studi sul Vangelo di Marcione*, «ASE» 5/2, 2018, 549-561.

[25] Tert. *adv. Marc.* 4,7-8.

[26] Siniscalco, *Tempo e Giubileo* cit., 310; B.J. Koet, *Isaiah in Luke-Acts*, in *Isaiah in the New Testament* cit., 79-100: 83-86.

si condonano i debiti gli uni agli altri»[27]. Il perdono reciproco è dunque la precondizione per il tempo messianico. Per parte mia noto che di per sé l'inserimento di *Is* 58,6 porta a raddoppiare la presenza del sostantivo ἄφεσις, quindi un'insistenza sulla liberazione/perdono.

Entrambi i testi evangelici esaminati, sia quello comune a *Matteo* e *Luca*, sia l'episodio della sinagoga di Nazareth, rivelano l'utilizzazione precoce e diffusa di *Is* 61, il che non stupisce perché *Isaia* funge da una sorta di quinto vangelo alle origini cristiane[28]. L'episodio lucano aggiunge una potente valenza simbolica[29], perché la citazione di *Is* 61,1-2 sceneggia l'autocoscienza di Gesù come nunzio e manifestazione della misericordia di Dio[30] nonché la convinzione delle prime generazioni di seguaci che la salvezza si era compiuta in Gesù, di cui la Scrittura fa esplicitamente da garante.

3. *Gli sviluppi esegetici cristiani sul giubileo sino al III secolo*

Vediamo ora se e come si sviluppa l'interpretazione cristiana del giubileo ebraico, in che misura cioè si svolga in dipendenza o indipendentemente dalla reinterpretazione evangelica di *Is* 61,1-2 sopra esaminata.

I primi a valorizzare l'espressione «anno gradito al Signore» di *Is* 61,2 furono gli gnostici valentiniani. Ciò non stupisce perché sono stati loro a produrre l'esegesi più raffinata prima di Clemente Alessandrino e Origene. Come ci dice Ireneo in *haer.* 2,22,1, i valentiniani rintracciano la dodecade pleromatica nei dodici mesi di cui si compone un anno[31], citando a conferma le parole di *Is* 61,2 «anno gradito al Signore e giorno di retribuzione». Ireneo respinge questa interpretazione letterale, proponendone una allegorica, e, facendolo, non manca di ritorcere contro i valentiniani la loro stessa convinzione che i profeti si esprimano *in parabolis et allegoriis*[32]. Secondo Ireneo il giorno di retribuzione rappresenta il giudizio finale, alla seconda venuta, mentre l'anno gradito è il tempo presente nel quale i credenti diventano graditi al Signore, cioè il tempo che si dipana dalla prima venuta di Gesù sino alla fine dei tempi.

Ireneo non si limita a controbattere l'interpretazione gnostica di *Isaia*, ma successivamente fa entrare in gioco l'episodio del *Vangelo di Luca*, perché fa espresso

[27] Cfr. A. Destro-M. Pesce, *Il Battista e Gesù. Due movimenti giudaici nel tempo della crisi*, Roma 2021, 195. La prima proposta in questo senso è in M. Pesce, in collaborazione con A. Destro, *La remissione dei peccati nell'escatologia di Gesù*, «ASE» 16/1, 1999, 45-76: 66-67.

[28] J.F.A. Sawyer, *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge 1996.

[29] J. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. I. Le radici del problema e della persona*, I, Brescia 2001 (ed. orig. New York 1991), 270-273.

[30] G. Theissen-A. Merz, *Il Gesù storico. Un Manuale*, Brescia 1999 (ed. orig. Göttingen 1999[2]), 442.

[31] Il riferimento alla dodecade va ricavato dal lettore, come subito prima i trenta eoni simboleggiati dai trenta anni di vita di Gesù, perché il testo di Ireneo è ellittico: cfr. Iren. *haer.* 2,22,1 (ed. A. Rousseau-L. Doutreleau, Paris 1982, SCh 294, 214): *Duodecimo autem mense dicunt eum passum, ut sit anno uno post baptismum praedicans, et ex propheta temptant hoc ipsum confirmare; scriptum est enim: "Vocare annum Domini acceptum et diem retributionis"* (*Is* 61,2).

[32] Iren. *haer.* 2,22,1, *ibidem*: *Neque enim de die quae duodecim horarum habet spatium dictum est in propheta, neque de anno duodecim mensium habente mensuram: quia enim prophetae in parabolis et allegoriis et non secundum sonum ipsarum dictionum plurima dixerunt, et ipsi confitentur*.

riferimento alla lettura di *Is* 61,1 fatta da Gesù, anche se commette l'errore di sceneggiarla a Cafarnao [33]. Quando invece Ireneo vuole sottolineare la dimensione escatologica della salvezza, parlando di 'anno' si affida piuttosto al «seimillesimo anno», della scansione temporale in seimila anni, di cui l'ultimo è il regno millenario [34].

La critica al dualismo gnostico comporta anche impegnare l'interpretazione di *Is* 61,1-2 sul fronte strettamente cristologico. Gli gnostici distinguevano non solo tra il Dio sommo che invia il Salvatore e il demiurgo creatore del mondo, ma distinguevano anche, nella persona di Gesù Cristo, l'uomo Gesù su cui si posa il Cristo pleromatico nell'atto redentivo. Il passo di *Isaia*, in quanto citato da Gesù, serve a Ireneo (*haer.* 3,9,3) a conferma che l'unico Gesù Cristo è predicato dai profeti, essendo unica per Ireneo la rivelazione di Dio. Contro il divisismo gnostico tra Cristo e Gesù, per cui il primo discende nel secondo, Ireneo sostiene che l'unico Figlio di Dio, presa la carne, diviene Gesù Cristo essendo consacrato dal Padre nello Spirito. Un ulteriore approfondimento è dato dallo stretto legame tra cristologia e antropologia nel pensiero di Ireneo (*haer.* 3,17,1), il quale afferma, a partire da *Is* 61,1 («lo Spirito del Signore è su di me, per questo mi ha consacrato con l'unzione»), che lo Spirito posandosi sul Figlio di Dio divenuto figlio dell'uomo si abitua ad abitare nel genere umano per farlo passare dall'antichità alla novità di Cristo.

Come si può facilmente immaginare, Tertulliano (*adv. Marc.* 4,14,13), polemizzando contro Marcione, si serve, in maniera parallela a Ireneo, del brano di *Is* 61,1-3 per confermare l'accordo di Gesù con i profeti. Egli però introduce (*adv. Marc.* 2,17,4) anche una rapida riflessione su *Lv* 25,4, il testo riguardante l'anno sabbatico degli ebrei, come prova della bontà, accanto alla severità, dimostrata dall'unico Dio con un precetto di umanità verso i poveri e pure verso gli animali.

Pure Clemente Alessandrino (*strom.* 2,86,1), nel contesto della proclamazione della priorità della sapienza contenuta nella Legge mosaica rispetto alle trattazioni etiche dei greci, non dimentica una frecciata antimarcionita, constatando che i precetti sul sabbatico e sul giubileo permettono di comprendere come Dio sia insieme giusto e buono. Pertanto l'intento antidualista fa sì che sia Tertulliano sia Clemente Alessandrino manifestino un apprezzamento specifico delle caratteristiche del sabbatico e del giubileo ebraico, rimaste sottotraccia negli esegeti cristiani precedenti. Per quanto riguarda l'anno gradito al Signore di *Is* 61,2, Clemente Alessandrino lo intende come durata della missione terrena di Gesù (secondo la cronologia dei sinottici), una prima volta (*strom*. 1,145,3) nel corso di una serie di comparazioni cronologiche nelle quali accenna alla concordanza tra il profeta e il Vangelo, e la seconda

[33] Iren. *haer.* 4,23,1 (eds. A. Rousseau-B. Hemmerdinger-L. Doutreleau-Ch. Mercier, Paris 1965, SCh 100**, 694, 36-39): *Propter hoc autem et ipse Dominus in Capharnaum Esaiae prophetias legebat: "Spiritus Domini super me, quapropter unxit me, evangelizare pauperibus misit me, curare contribulatos corde, praeconare captivis remissionem et caecis visionem"*. Ireneo ha la pericope *curare contribulatos corde* che non è presente nel *Vangelo di Luca*.

[34] Iren. *haer.* 5,28,3, *Fr. gr.* 22 (eds. A. Rousseau-L. Doutreleau-Ch. Mercier, Paris 1969, SCh 153, 358): Τοῦτο δ' ἔστι καὶ τῶν προγεγονότων διήγησις, ὡς ἐγένετο, καὶ τῶν ἐσομένων προφητεία. Εἰ γὰρ ἡμέρα Κυρίου ὡς χίλια ἔτη, ἐν δὲ ἓξ ἡμέραις συνετελέσθη τὰ γεγονότα, φανερὸν ὅτι ἡ συντέλεια αὐτῶν τὸ ἑξακισχιλιοστὸν ἔτος ἐστίν.

volta (*strom*. 5,37,4) vedendolo simbolicamente indicato nei trecentosessanta sonagli della veste talare del sommo sacerdote, numero peraltro solo suo [35].

Veniamo a Origene: qui possiamo finalmente fare un discorso sia sul giubileo ebraico sia sul passo lucano. Per quanto riguarda quest'ultimo, esso è citato in vari contesti. Mi limito perciò a quanto interessa in questa sede. Constatiamo in Origene la dilatazione dell'economia salvifica. Ireneo aveva inteso l'anno gradito come il periodo che va dalla venuta di Gesù Cristo sino alla fine del mondo, ma Origene vi scorge qualcosa di più, conformemente alla dottrina a lui cara dell'apocatastasi. Nell'*Omelia 32 su Luca*, tradotta da un Girolamo ancora suo ammiratore negli anni 389-390, Origene intraprende l'esegesi allegorica dell'episodio lucano della sinagoga di Nazareth. Il passo di *Isaia* citato da Gesù in *Luca* è interpretato versetto per versetto: i poveri a cui è inviato il lieto annuncio sono i gentili, poveri perché non possedevano né Dio né legge, né profeti né giustizia e le altre virtù. Con le successive specifiche Origene allarga l'orizzonte a tutta la comunità cristiana e alla comunità umana. I prigionieri sono i presenti nell'assemblea cristiana, prigionieri di Satana prima di essere liberati, così come i ciechi e gli oppressi. È la condizione umana in generale che viene salvata dalla buona novella di Cristo: *Quid ita fractum atque collisum fuit ut homo, qui a Iesu dimissus est et sanatus?* [36], si chiede Origene o forse Girolamo, in un ampliamento retorico. Ed eccoci arrivati all'anno gradito. Origene non ha, in questo caso, in una omelia predicata ai fedeli, il problema di rifiutare gli gnostici che aveva Ireneo, e riporta, senza criticarla, ma nemmeno senza sposarla entusiasticamente, l'interpretazione letterale di chi dice che Gesù ha predicato un anno (*iuxta simplicem intellegentiam aiunt uno anno Salvatorem in Iudaea evangelium praedicasse*), che abbiamo visto in Clemente Alessandrino. Però subito aggiunge: *nisi forte quiddam sacramenti in praedicatione anni Domini divinus sermo significat*. C'è dunque un mistero (*sacramentum*) più elevato e questo riguarda non questi giorni, bensì *alii dies, non tales quales nunc in mundo cernimus*, secondo un diverso calendario. Questo annuncio, continua Origene, è fatto allo scopo di farci pervenire, una volta guariti, all'anno gradito al Signore (*post sanitatem a diversis vulneribus veniamus "ad annum Domini acceptum"*) [37]. Mi sembra evidente che Origene alluda, per chi è in grado di comprendere, alla reintegrazione finale [38].

Il discorso sul significato dei giorni, mesi e anno è approfondito da Origene nel *Trattato sulla preghiera* a 27,14-16, sia pure sempre in forma allusiva. Qui infatti egli accenna ai giorni, ai mesi, alle stagioni di cui nella Bibbia si parla a proposito delle feste e si chiede se queste parole vadano riferite ai secoli, sulla base della

[35] Per un commento cfr. G. Pini, *Clemente di Alessandria. Gli Stromati. Note di vera filosofia*. Introduzione di M. Rizzi. Traduzione e note di G. Pini, Milano 2006 (Letture cristiane del primo millennio 40), 523, n. 33.

[36] Orig. *HLc* 32,5 (SCh 87, 390).

[37] Orig. *HLc*, *ibidem*.

[38] Per illustrare la capacità di Origene di adattare nelle omelie il suo linguaggio ai diversi livelli di comprensione dei fedeli considero ancora insuperato il volume di A. Monaci Castagno, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987.

fondamentale espressione di *Eb* 10,1 per cui «la legge ha un'ombra dei beni futuri». Fra l'altro, Origene chiama ἰωβηλαῖος la festa che cade ogni sette anni, mentre questo in realtà è il sabbatico. Ma, a parte tale problema testuale, il punto cruciale è la sua interpretazione globale di ogni scansione temporale, che rientra nell'αἰών (secolo), a partire dalle più brevi (Origene aveva ricordato poco prima, in *Orat.* 27,13, l'equivalenza fra un giorno del Signore e mille anni, sulla base di *Sal* 89,4). Ed è proprio sull'ambiguità del termine αἰών che Origene fa forza, mostrando l'apparente contraddizione tra *Eb* 9,26, dove si dice che Gesù si è immolato una sola volta alla fine dei secoli (ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων), ed *Ef* 2,7, che accenna alla grazia e bontà di Dio nei secoli che verranno (ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις). Grazie a tale ambiguità Origene scorge lo spiraglio aperto da Dio per indicare il fine/la fine nella reintegrazione nel bene di tutte le creature [39]. Pertanto egli aggiunge: «Il grandissimo peccatore e bestemmiatore dello Spirito santo, essendo stato dominato dal peccato in tutto il presente secolo e in quello futuro dall'inizio alla fine, dopo tutto questo sarà giudicato in un modo che io ignoro» [40].

L'aver indicato la totalità dei tempi necessaria per il dispiegarsi dell'azione provvidenziale e misericordiosa di Dio non esime Origene, di fronte a dati numerici specifici, dal proporre la sua interpretazione, perché i numeri hanno un significato mistico. Nelle *Omelie sui Numeri*, prendendo spunto dagli anni del ministero levitico (venticinque e cinquanta), Origene ricorda che il cinquanta indica il *sacramentum* della remissione e dell'indulgenza (si pensi al *Sal* 50, il *miserere*), di cui sono esempi il giubileo ebraico che attua la remissione delle proprietà, della schiavitù e dei debiti e la festa della Legge al cinquantesimo giorno dalla Pasqua ebraica. Valore confermato, precisa Origene, da Gesù nella parabola dei debitori (*HNm* 5,2; cfr. 25,4).

Con Origene sono giunta al termine di queste poche pagine. Tuttavia mi permetto un rapido sguardo su un passo di Basilio il Grande: siamo ormai nel IV secolo, dopo la svolta costantiniana e dopo quasi un secolo di dispute teologiche che hanno coinvolto le chiese di tutto l'Oriente ma anche, per riflesso, quelle d'Occidente. Nell'ambito della lunga spiegazione letterale e allegorica in risposta a una *quaestio*, postagli da un vescovo amico, sul passo genesiaco della punizione sette volte di più per chi ucciderà Caino (*Gen* 4,15), Basilio attesta plasticamente la presenza trasformata del giubileo ebraico, ma anche la trasformazione dell'attesa cristiana. Egli è ormai quasi alla fine della vita e lo sente. Siamo nel 377. Forse per questo dice:

> «Sette settimane di anni formavano un tempo il famoso giubileo, quando la terra osservava il sabato, si rimettevano i debiti, si liberavano gli schiavi, e la vita ricominciava da capo, come rinnovata, mentre la vecchia, nel numero multiplo di sette, riceveva in qualche modo la fine. Prefigurazione di questo secolo che trascorre per noi attraverso l'eterno

[39] Cfr. L. Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Brescia 2011, 228.

[40] Orig. *Orat.* 27,15 (ed. P. Koetschau, Leipzig 1899, GCS 3, OW 2, 374,15-18): τοῦ ἁμαρτωλοτάτου καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα δυσφημήσαντος κρατουμένου παρὰ τῆς ἁμαρτίας ἐν ὅλῳ τῷ ἐνεστῶτι αἰῶνι καὶ ἀρχῆθεν μέχρι τέλους τῷ μέλλοντι μετὰ ταῦτα οὐκ οἶδ' ὅπως οἰκονομησομένου. La traduzione italiana citata nel testo è di N. Antoniono, Roma 1997, 145.

> ciclo di sette giorni. In esso vengono rimessi i peccati meno gravi, secondo la benigna provvidenza del buon Signore, affinché noi non siamo dati alla punizione per l'eternità»[41].

Nelle parole di Basilio c'è la presa d'atto che l'annuncio della salvezza escatologica di Gesù risuona in un presente sì giubilare, ma scandito dal trascorrere stanco delle settimane, nel quale i peccati dei cristiani si moltiplicano nel quotidiano, con la consolazione che almeno quelli lievi si possono scontare in vita, onde evitare la punizione eterna. La gioia del liberatore annuncio evangelico era stata messa a dura prova dai tempi presenti anche per Basilio.

4. *Osservazioni conclusive*

In sostanza la liberazione giubilare espressa in *Is* 61,1-2 viene applicata dai cristiani alla vita in Cristo: se la salvezza ha così fatto irruzione nel presente, la tensione escatologica permane variamente nei primi tre secoli sia come attesa dell'affrancamento dalla sofferenza, che a volte si concretizza nelle persecuzioni, un'attesa che nei millenaristi continua a prevedere la trasformazione gloriosa del mondo presente al compimento dell'anno 6000, sia, per i dualisti, come annichilimento del mondo intriso di male, sia nell'apocatastasi, per chi condivide la convinzione di Origene del riscatto totale di ogni realtà creata.

Con il passare dei secoli e con la formazione di una società cristiana, i fedeli, almeno quelli più consapevoli, prendono coscienza che il giubileo della vita cristiana è offuscato dal persistere dei peccati: donde la ricerca a volte ansiosa di soluzioni che, nell'ambito dell'esistenza, riservino tempi e spazi speciali di penitenza, perdono e rinascita, come il pellegrinaggio. Il giubileo, che da Bonifacio VIII sino ai recenti successori assumerà diverse connotazioni, è uno dei modi di interpretare questo desiderio.

Abstract

Christian authors of the first three centuries reinterpreted the Jewish jubilee – especially as presented in Isaiah *61,1-2 – as a symbol of salvation in Jesus Christ. As a result,* Isaiah *61,1-2 became part of the earliest* testimonia*. Authors engaged in polemics against dualist Christians drew on* Leviticus 25 *and* Isaiah *61,1-2 to affirm both the goodness and the justice of the one God. Origen saw in these texts a witness to the future* apokatastasis*. Over time, however, as it became increasingly clear that daily life was far from a jubilee of joy and remained steeped in sin, the need arose for special times and spaces of penitence, forgiveness, and rebirth. The medieval jubilee was one such response.*

Key-words: *Jewish jubilee*, Isaiah *61,1-2*, Testimonia, *Ancient Christian exegesis*.

e-mail: emanuela.prinzivalli@uniroma1.it

[41] Bas. *ep.* 260,3 (ed. Y. Courtonne, Paris 1966, 177,13-22): Ἑπτὰ δὲ ἑβδομάδες ἐτῶν τὸν ὀνομαστὸν ἰωβηλαῖον ἐποίουν ἐν τοῖς πάλαι, ἐν ᾧ ἐσαββάτιζε μὲν ἡ γῆ, χρεῶν δὲ ἦσαν ἀποκοπαί, δουλείας ἀπαλλαγὴ καὶ οἱονεὶ νέος ἄνωθεν καθίστατο βίος, ἐν τῷ ἑβδοματικῷ ἀριθμῷ τοῦ παλαιοῦ τρόπον τινὰ τὴν συντέλειαν δεχομένου. Ταῦτα δὲ τύποι τοῦ αἰῶνος τούτου ὃς διὰ τῶν ἑπτὰ ἡμερῶν ἀνακυκλούμενος ἡμᾶς παρατρέχει, ἐν ᾧ γίνονται αἱ τῶν μετριωτέρων ἁμαρτημάτων ἐκτίσεις, κατὰ τὴν φιλάνθρωπον ἐπιμέλειαν τοῦ ἀγαθοῦ Δεσπότου, ὡς μὴ τῷ ἀπεράντῳ αἰῶνι παραδοθῆναι ἡμᾶς εἰς κόλασιν.

Invigilata Lucernis
47, 2025, 433-444

Pietro SILANOS
(Bari)

Al crocevia di molteplici itineranze. Il giubileo bonifaciano del 1300

L'indizione del primo giubileo cristiano da parte di papa Bonifacio VIII nel 1300 rappresenta un momento di straordinaria rilevanza nella storia della Chiesa medievale, denso di implicazioni teologiche, istituzionali e politiche. Lungi dall'essere riducibile a una semplice manifestazione devozionale o a un episodio di pietà collettiva, il primo giubileo della storia cristiana si configura anche come un atto di governo e una costruzione simbolica di ampio respiro, nella quale convergono molteplici dimensioni della cristianità tardo-duecentesca. La sua istituzione, fondata sulla promessa di un'indulgenza plenaria riservata ai pellegrini che si fossero recati a Roma in spirito di penitenza, s'inserisce in una strategia di riaffermazione della centralità papale e del ruolo unico della Città Eterna nel dispositivo spirituale e politico della Chiesa.

Il giubileo del 1300 va interpretato, dunque, alla luce di una complessa trama di istanze ecclesiologiche, escatologiche e giuridico-istituzionali. Esso segnala una riformulazione del concetto stesso di crociata – che viene ormai trasferito, almeno in parte, sul terreno della penitenza individuale e del pellegrinaggio urbano – e una rivendicazione solenne della *plenitudo potestatis* pontificia, attraverso l'appropriazione del monopolio sulla distribuzione delle grazie giubilari. La ristrutturazione del rapporto tra giustizia e misericordia all'interno della prassi penitenziale, unitamente alla definizione di un nuovo spazio rituale e soteriologico centrato su Roma, rivela la volontà bonifaciana di risemantizzare i confini dell'azione pastorale e del potere spirituale, proiettandoli su scala universale.

Le ricerche di Jean Coste, dedicate in particolare alle carte del processo *post-mortem* intentato a Bonifacio VIII, mostrano quanto il giubileo del 1300 sia stato concepito come parte integrante del programma politico e teologico del papa anagnino, il quale si trovava, negli anni a cavaliere tra XIII e XIV secolo, a governare la Chiesa in un momento di profonda transizione e crescente conflittualità [1]. La perdita

[1] Sugli anni a cavaliere tra XIII e XIV secolo nei quali il pontificato bonifaciano andò incontro a un periodo di forti tensioni vd. A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, Torino 2003 (rist. Spoleto 2023),

definitiva degli insediamenti crociati in Terrasanta, sancita dalla caduta di Acri nel 1291 [2], aveva aperto una crisi del paradigma crociato tradizionale, mentre le monarchie europee, e in particolare quella aragonese e capetingia, affermavano sempre più energicamente la propria autonomia nelle sfere temporali e spirituali [3]. In questo contesto, il giubileo divenne anche uno strumento di rilegittimazione del primato romano, volto a rafforzare l'autorità del Vicario di Cristo tanto sul piano spirituale quanto su quello politico.

Nella propria magistrale biografia storica del papa anagnino, Agostino Paravicini Bagliani ha ben sottolineato come l'azione del Caetani non possa essere compresa se non alla luce della sacralizzazione della *persona papae* – vale a dire del corpo istituzionale del papa – di cui il giubileo costituì una delle espressioni più significative [4]. In tale prospettiva, la figura del pontefice si collocava al centro di una teologia della mediazione e della sovranità spirituale che, nel 1300, trovò una delle sue più compiute articolazioni rituali e propagandistiche. Roma stessa fu riplasmata come palcoscenico privilegiato dell'economia della salvezza, destinazione e fonte della misericordia divina mediata dal *Vicarius Christi*.

A ciò si aggiunge la dimensione escatologica dell'evento, evidenziata in modo particolare da Arsenio Frugoni [5], che ha letto il giubileo come una risposta alla profonda inquietudine spirituale dell'epoca, nutrita da attese millenaristiche, da un'intensa sensibilità penitenziale e dalla crescente centralità del Purgatorio nella coscienza religiosa collettiva, su cui ha riflettuto in modo approfondito Jacques Le Goff [6]. Il pellegrinaggio a Roma, con le sue ritualità pubbliche e le sue promesse di indulgenza, assunse allora i tratti di un itinerario salvifico, capace di orientare e disciplinare in una prospettiva tanto soteriologica quanto politica.

In definitiva, il giubileo del 1300 si impone come una tappa fondamentale nel processo di ridefinizione del ruolo del papato all'interno della cristianità latina. Esso segna il punto di convergenza tra l'evoluzione della dottrina penitenziale, la strutturazione del potere pontificio e la trasformazione dei modelli di religiosità popolare, in un equilibrio fragile ma potente tra aspirazioni universali e dinamiche di controllo istituzionale. È proprio in questa intersezione di piani che si coglie, con straordinaria evidenza, la cifra storica dell'evento e la sua perdurante centralità nella riflessione storiografica. L'evento ideato da Bonifacio VIII, dunque, non solo si pone al crocevia

137-205. All'inizio del secolo XIV prese corpo il processo al papa anagnino, le cui carte sono state attentamente studiate da Jean Coste in *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311). Édition critique, introduction et notes*, Roma 1995.

[2] A. Musarra, *Acri 1291. La caduta degli stati crociati*, Bologna 2017 e *Acre and its falls. Studies in the history of a crusader city*, ed. J. France, Leiden 2018. Sul nesso tra giubileo e crisi del movimento crociato si era già espresso Franco Cardini: *Fallimento della crociata in Terrasanta, nascita del Giubileo*, in *La storia dei Giubilei*, I, *1300-1423*, a cura di G. Fossi, Roma-Firenze 1997, 56-69.

[3] Sullo sviluppo dell'ideale crociato nel corso del XIV secolo vd. S. Lombardo, *La crociata dopo la peste. Metamorfosi di un'idea (secolo XIV)*, Milano 2023.

[4] Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII* cit., 213-255.

[5] A. Frugoni, *Il giubileo di Bonifacio VIII*, Roma-Bari 1999.

[6] J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982 (rist. Torino 2014), 376-377.

di due forme di itineranza, quella militare della crociata e quella penitenziale del pellegrinaggio, e rappresenta, come osservato anni or sono da Claudio Leonardi, il maggior fatto penitenziale di tutta la cristianità a partire dal Trecento [7], ma costituisce anche uno dei linguaggi potestativi del papato medievale nel periodo del suo apogeo.

1. *La crisi della crociata e il progetto bonifaciano*

La perdita definitiva degli avamposti cristiani in Terrasanta alla fine del XIII secolo, culminata con la caduta di Acri nel 1291, segnò il tramonto del progetto crociato originario. Come osservato da Antonio Musarra, il disinteresse delle principali monarchie occidentali per il destino d'*Outremer* e il fallimento dell'alleanza franco-mongola ebbero come conseguenza l'abbandono della Terrasanta al proprio destino e l'impossibilità di recuperare Gerusalemme [8]. Bonifacio VIII stesso comprese che sarebbe stato difficile se non impossibile riconquistare il Mediterraneo orientale [9]. Questo susseguirsi di eventi drammatici, ampiamente percepito come una catastrofe spirituale e politica insieme, impose una riconsiderazione del senso stesso della crociata. Già dall'inizio del Duecento, l'ideale crociato aveva cominciato a diversificarsi. Accanto alle spedizioni in Oriente, si erano sviluppate nuove forme di crociata in Occidente: nella penisola iberica contro gli infedeli, nel Midi francese contro gruppi eretici catari, ma anche contro nemici interni alla cristianità e avversari politici del papato, non ultimo lo stesso imperatore. Fronti geografici e scopi differenti che contribuirono a sviluppare un concetto di crociata, immaginato per la prima volta alla fine dell'XI secolo, e che, come osservato da Christopher Tyerman, fu l'esito della sedimentazione di modelli e progetti anche molto diversi fra loro, che si svilupparono gradualmente nel tempo [10].

Alla fine del Duecento, la crociata, da progetto territoriale e militare, si stava trasformando in uno strumento flessibile e adattabile, capace di veicolare istanze disciplinari e pastorali. La nota definizione di Jonathan Riley-Smith della crociata come «penitential war-pilgrimage» [11], che in qualche modo racchiude i fattori costitutivi di questa forma di itineranza medievale, rimase valida anche dopo il fallimento acritano. Tuttavia, iniziò un processo differente: i frati Minori raccolsero il testimone degli ordini cavallereschi, avviando una strategia improntata per lo più alla diplomazia,

[7] C. Leonardi, *Introduzione*, in Iacopo Stefaneschi, *De centesimo seu iubileo anno*, a cura di C. Leonardi-P.G. Schmidt-A. Placanica, Firenze 2001, VII-XIII. Si vedano anche le riflessioni di M. Fois, *Il giubileo del 1300*, «AHP» 38, 2000, 23-40.

[8] La bibliografia sull'argomento è sterminata e non può essere qui richiamata. Cfr. A. Musarra, *Le crociate. L'idea, la storia, il mito*, Bologna 2022, 187. In relazione alla caduta di Acri, si veda anche Id., *Acri 1291. La caduta degli stati crociati*, Bologna 2017.

[9] Sul progetto crociato di Bonifacio VIII cfr. G. Ligato, *Bonifacio VIII, la Terra Santa e la crociata*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*. Atti del convegno organizzato nell'ambito delle celebrazioni per il VII centenario della morte (Città del Vaticano-Roma, 26-28 aprile 2004), a cura di I. Bonincontri, Roma 2006, 241-291.

[10] C. Tyerman, *The invention of the Crusades*, London 1998.

[11] J. Riley-Smith, *The First Crusaders, 1095-1131*, Cambridge 1997, 77.

cosa che permise loro nel Trecento di rientrare a Gerusalemme e costituire la *Custodia Terrae Sanctae*, attiva ancora oggi [12]; il secolo XIV conobbe una progressiva interiorizzazione dello slancio crociato che, in qualche modo, sostituì quanto nei decenni precedenti era stato perduto. La Terrasanta, come luogo simbolico, «ombelico del mondo» – per usare la nota espressione usata da Urbano II nel 1095 – dotato di un forte senso escatologico, non smise di attirare e affascinare i cristiani, ma fu al centro di un immaginario ben diverso e, anche quando grandi masse di persone all'inizio del Trecento si mobilitarono nei regni di Germania, di Francia e nel Nord Europa, queste, tuttavia, videro le proprie imprese sprovviste del coordinamento ecclesiastico e dell'appoggio dei grandi che fino al Duecento avevano caratterizzato tutte le imprese d'*Outremer*. Questa mobilitazione delle masse rispondeva ad aspettative escatologiche e al desiderio di cambiare l'ordine sociale e, seppur disordinata e dagli scarsi effetti pratici, tuttavia, dimostrava l'attrattiva che l'ideale crociato esercitava ancora all'interno dello spazio sociale cristiano [13].

Il pontificato di Bonifacio VIII s'inserisce in questa fase di transizione con l'ambizione di ricondurre il significato della crociata entro un disegno ecclesiologico universale. Salito al soglio pontificio in circostanze eccezionali, dopo l'abdicazione di Celestino V, papa Caetani si trovò a gestire una Chiesa segnata da profonde tensioni, interne ed esterne. La sua concezione del papato non era semplicemente pastorale o giurisdizionale, ma, potremmo dire, totalizzante: egli si presentò come vero e proprio *dominus mundi*. In questo contesto, la crociata non fu abbandonata, ma radicalmente rielaborata [14]. Nelle lettere inviate nel 1295, nelle quali Bonifacio VIII paventava la convocazione di un nuovo concilio generale, emerge con chiarezza la sua volontà di sostituire la crociata armata con un'azione penitenziale collettiva. La riforma della Chiesa, la pacificazione tra i sovrani cristiani, la riconciliazione tra gli ordini sociali erano viste come condizioni preliminari indispensabili.

Parallelamente, la propaganda crociata si trasformava in predicazione penitenziale e le indulgenze venivano concesse non per l'impresa armata, ma per la partecipazione a pratiche religiose di massa, tra cui il pellegrinaggio a Roma [15]. In tal senso, la crociata sopravviveva come linguaggio, come forma retorica e rituale, ma con un contenuto completamente riformulato. Il giubileo del 1300 rappresenta, in questo senso, il punto culminante di tale trasformazione: una crociata senza guerra, un pellegrinaggio senza spada, una mobilitazione ecclesiale fondata sull'autorità spirituale del papa.

[12] P. Evangelisti, *Dopo Francesco, oltre il mito. I frati Minori fra Terra Santa ed Europa (XIII-XV secolo)*, Roma 2020 e A. Musarra, *Gli ultimi crociati. Templari e francescani in Terrasanta*, Roma 2021.

[13] Lombardo, *La crociata dopo la peste* cit., 63-69.

[14] Ligato, *Bonifacio VIII, la Terra Santa* cit. Non bisogna dimenticare, inoltre, che Bonifacio VIII a partire dal 1298 utilizzò lo strumento della crociata contro i propri nemici politici, *in primis* i Colonna (Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII* cit., 179-182).

[15] Cfr. *Economia della salvezza e indulgenza nel Medioevo*, a cura di E. Doublier-J. Johrendt, Milano 2017. Cfr. anche M.P. Alberzoni, *«*Agere poenitentiam*»: una chiave di lettura della società europea nei secoli XII-XIII*, in *La penitenza tra Gregorio VII e Bonifacio VIII. Teologia, pastorale, istituzioni*, a cura di R. Rusconi-M. Sodi-A. Saraco, Città del Vaticano 2013, 29-60.

2. *Roma nuova Gerusalemme: il giubileo e il pellegrinaggio penitenziale*

La decisione di indire un Anno Santo nel 1300 deve essere letta all'interno di questo nuovo sistema simbolico e istituzionale. Roma fu elevata a centro spirituale della Cristianità. Si costruì così un'equivalenza implicita tra Gerusalemme e Roma: se la prima era stata teatro della salvezza storica, la seconda ne diventava l'attualizzazione liturgica e giuridica. L'Urbe diventò, perciò, la città santa per eccellenza, l'unico luogo in cui si poteva ottenere la remissione plenaria dei peccati attraverso la mediazione diretta del papa [16].

Questa riconfigurazione della geografia sacra mediterranea comportò anche una trasformazione profonda dell'esperienza del pellegrinaggio. Quello giubilare non era più un gesto individuale, ma un atto pubblico, codificato, rituale. Esso implicava non solo uno spostamento fisico, ma una partecipazione a un ordine simbolico governato dalla Chiesa romana. Le basiliche maggiori – San Pietro, San Giovanni in Laterano, Santa Maria Maggiore – divennero stazioni obbligate di un percorso spirituale normato e controllato. Le indulgenze furono concesse solo a chi seguiva determinate prescrizioni, frequentava certi luoghi, partecipava a determinate liturgie.

Il testo della bolla *Antiquorum habet fida relatio*, inviata il 22 febbraio del 1300, legittima questa novità presentandola come recupero di una tradizione antica, sulla quale molto si è discusso [17]. Come mostrato da Arsenio Frugoni, la tradizione giubilare veterotestamentaria era ben nota nel bassomedioevo così come il suo significato di periodo di remissione e liberazione. Lo scrittore papale Silvestro di Adria, richiamandosi proprio alla tradizione ebraica [18], aveva redatto una lettera circolare con la stessa data della bolla *Antiquorum habet fida relatio*, esprimendo bene questa idea: *Annus centenus Rome semper est jubilenus. Crimina laxantur cui penitet ista donantur. Hoc declaravit Bonifacius et roboravit* [19]. Bonifacio VIII, invece, nella bolla non fece parola della tradizione ebraica – che prevedeva la ricorrenza giubilare ogni cinquant'anni –, insistendo invece sulla dimensione secolare giubilare [20]. Il giubileo

[16] Il legame tra Bonifacio VIII e Roma era molto forte. Cfr. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII* cit., 179.

[17] Il testo della bolla si trova in *Les Registres de Boniface VIII*, II, edd. A. Thomas-M. Faucon-G. Digard-R. Fawtier, Paris 1885, n. 3875, 922-923 e ripreso anche in Stefaneschi, *De centesimo seu iubileo anno* cit., 38-39. Ci si riferisce al testo di questa edizione. Cfr. anche F. Canaccini, *Al cuore del primo Giubileo. Bonifacio VIII e l'«Antiquorum habet»*, Città del Vaticano 2016.

[18] Per una riflessione intorno alla tradizione giubilare ebraica così come recepita in età medievale cfr. P.F. Beatrice, *Il Giubileo ebraico nell'esegesi biblico-patristica e medievale*, in *I giubilei nella storia della Chiesa*. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 23-26 giugno 1999), Città del Vaticano 2001, 11-29.

[19] A. Mercati, *La lettera dello scrittore pontificio Silvestro sul Giubileo del 1300*, in A. Mercati, *Saggi di storia e letteratura*, II, Roma 1982, 187-199.

[20] Stefaneschi, *De centesimo seu iubileo anno* cit., 38: *Nos de omnipotentis Dei misericordia et eorundem apostolorum eius meritis et auctoritate confisi, de fratrum nostrorum consilio et apostolice plenitudine potestatis, omnibus in praesenti anno millesimo trecentesimo a festo nativitatis Domini nostri Ihesu Christi praeterito proxime inchoato et in quolibet anno centesimo secuturo ad basilicas ipsas accedentibus reverenter, vere penitentibus et confessis vel qui vere poenitebunt et confitebuntur in huius praesenti et in quolibet centesimo secuturo annis, non solum plenam et largiorem, immo plenissimam omnium suorum concedimus veniam peccatorum*. Paravicini Bagliani (*Bonifacio VIII* cit., 247-248)

si celebrava nel centesimo anno dalla nascita di Cristo: era partito, infatti, il 25 dicembre del 1299 – anche se la data della lettera d'indizione è il 22 febbraio 1300 – e si sarebbe chiuso il 25 dicembre del 1300.

Questa *fictio* canonica – un giubileo legato alla nozione di secolo – aveva una funzione performativa: essa non si limitava a giustificare l'iniziativa di Bonifacio VIII, ma creava un precedente, fondava una consuetudine, istituiva un nuovo tempo sacro nella vita della Chiesa latina. Da quel momento in avanti, ogni cento anni, la Chiesa romana avrebbe indetto un anno giubilare. Il giubileo si presentava così come un evento periodico, regolato, ispirato all'economia della salvezza e al potere assoluto del pontefice. Non solo. Come osservato da Paravicini Bagliani, cadendo il primo giubileo durante il suo pontificato, papa Caetani in questo modo «affidava la memoria del suo pontificato a un ritmo pressoché infinito, di secolo in secolo, di Giubilei» [21]. Un evento penitenziale, dunque, che si prestava anche come autocelebrazione del singolo papa, destinato a diventare – almeno nelle intenzioni del suo ideatore –, per dirla con Pierre Nora, un vero e proprio 'luogo di memoria': uno spazio materiale o ideale, simbolico e funzionale insieme, definito dall'emblematicità di un avvenimento storicamente determinato, in grado di segnare la memoria collettiva sul lungo periodo [22].

Il successo del giubileo fu immediato e straordinario. Le cronache parlano di folle immense affluite a Roma da tutte le regioni della cristianità [23]. Questa partecipazione di massa non solo confermava l'efficacia del richiamo papale, ma contribuì a rafforzare la centralità romana: la visibilità della Chiesa, la corporeità del papa, la ritualità liturgica e giuridica trovavano nel pellegrinaggio giubilare una forma spettacolare di manifestazione. Il corpo istituzionale del pontefice è qui corpo visibile della Chiesa e strumento della salvezza; la sua presenza garantiva l'efficacia della grazia e l'autorità del perdono [24].

In definitiva, il pellegrinaggio giubilare del 1300 non si prefigurò solamente come un cammino di penitenza, un itinerario spirituale, ma come un implicito atto

ha sottolineato che questa dimensione secolare potrebbe richiamare anche i *ludi saeculares* dell'antica Roma, una festa religiosa durante la quale, per tre giorni e tre notti, erano celebrati sacrifici e messi in scena spettacoli teatrali. Tale festività delimitava la fine di un *saeculum* (secolo) e l'inizio del successivo. In questo modo il papa anagnino riprendendo l'antico lo risemantizzava. Cfr. anche A. Esch, *L'uso dell'antico nell'ideologia papale, imperiale e comunale*, in *Roma antica nel Medioevo: mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella 'Respublica Christiana' dei secoli IX-XIII*. Atti della quattordicesima Settimana internazionale di studio (Mendola, 24-28 agosto 1998), Milano 2001, 3-25.

[21] Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII* cit., 251.

[22] P. Nora, *Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux*, in *Le lieux de mémoire*, I: *La République*, sous la direction de P. Nora, Paris 1984, XVII-XLII, in particolare XXXIV-XLII.

[23] Cfr., ad esempio, quanto riportato nel *Chronicon Parmense ab anno MXXXVIII usque ad annum MCCCXXXVIII*, a cura di G. Bonazzi, Città di Castello 1902, 80-8, che descrive i *multi et quasi infiniti de civitate et districtu Parme, masculi, femine, clerici, layci, religiosi, religiose et manace*, che *iverunt Romam, et a tota Lombardia, Francia, Bergondia, Alamannia et de ceteris provinciis et partibus ad omni parte Christianorum*. Altre testimonianze sono riportate in Stefaneschi, *De centesimo seu iubileo anno* cit., 57-58, n. 50.

[24] Vd. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII* cit., 220-222. Più in generale sulla corporeità come dimensione della sovranità del papa vd. Id., *Il corpo del papa*, Torino 1994.

di riconoscimento politico, teologico ed ecclesiologico; riconoscimento dell'unicità della *Romana Ecclesia*, della supremazia del Vicario di Cristo, della sua capacità di gestire il tempo e la giustizia divine; in sintesi, il potere delle chiavi [25]. Il giubileo diventava così il paradigma di una nuova ecclesiologia rituale e giurisdizionale, fondata sulla mobilitazione dei corpi e delle anime verso un unico centro: Roma.

3. *Il papa, l'indulgenza e la sovranità sulla salvezza*

Tra le innovazioni più profonde e durature introdotte dal giubileo del 1300, spicca l'affermazione della *plenitudo potestatis* papale nella gestione dell'indulgenza e, più in generale, nella regolazione dell'economia della salvezza [26]. Con il giubileo papa Bonifacio VIII non si limitò a convocare un evento di massa caratterizzato da un'intensa partecipazione devozionale; egli intervenne direttamente nel cuore della dottrina penitenziale e del sistema ecclesiologico, ponendo le basi per una nuova configurazione del rapporto tra peccato, pena e grazia [27].

A differenza delle indulgenze precedenti, distribuite in contesti legati a crociate, fondazioni ecclesiastiche o occasioni eccezionali, quella giubilare si presentò come un'indulgenza plenaria *ex toto* (*plenissima venia peccatorum*), accessibile a tutti i fedeli che si fossero recati a Roma nel corso dell'anno santo e che avessero compiuto determinati atti di culto. In tal modo, il papa si attribuiva il diritto esclusivo di concedere una remissione totale delle pene, affermando la propria giurisdizione immediata sull'intero corpo ecclesiale, al di là delle strutture di mediazione episcopale o degli ordini religiosi. La centralità del pontefice, tanto spaziale quanto giuridica, si esprimeva con forza: è alla sede di Pietro che il pellegrino doveva giungere ed è dal successore di Pietro che egli riceveva la garanzia del perdono.

Un elemento particolarmente rilevante – e teologicamente denso – riguarda l'estensione implicita dell'efficacia dell'indulgenza giubilare anche ai defunti. Sebbene la bolla *Antiquorum habet fida relatio* non menzioni esplicitamente il Purgatorio, predicatori e devoti interpretarono da subito l'indulgenza come applicabile anche alle anime dei trapassati, anticipando così una tendenza che troverà pieno riconoscimento nei giubilei successivi [28]. Tale prassi riflette un mutamento profondo nella spiritualità del tempo e nell'auto-comprensione del potere papale: il pontefice non era

[25] F.-R. Erkens, Vicarius Christi - sacratissimus legislator - sacra majestas. *Religiöse Herrschaftslegitimierung im Mittelalter*, «ZRG Kan. Abt.» 89, 2003, 1-55. Su questo processo si veda anche P. Costa, Iurisdictio. *Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano 2002, 262-307.

[26] A. Bérard, *L'indulgence jubilaire*, «RThom» 100, 2000, 423-468.

[27] Alain Boureau ha avanzato l'ipotesi che ben prima del 1300, nella cerchia del pontefice anagnino, fosse stato immaginato il progetto di un giubileo per contrastare anche le accuse dei Colonna dopo l'allontanamento di Celestino V. Lo mostrerebbe un sermone del francescano Riccardo di Mediavilla, pronunciato durante la festa dell'Ascensione del 1297, nel quale il frate avrebbe invitato il pontefice a riappropriarsi della sua autorità proprio attraverso l'indizione di un giubileo. Cfr. A. Boureau, *Une jubilation anticipée? Un sermon de Richard de Mediavilla, source possible du Jubilé de 1300*, «RSCI» 64, 2010, 93-100.

[28] Le Goff, *La nascita del Purgatorio* cit., 376-377.

soltanto il dispensatore dei beni spirituali nella Chiesa militante, ma si configurava sempre più come mediatore universale tra i tre stati della Chiesa: militante, purgante e trionfante.

Questa evoluzione comportò conseguenze significative sul piano ecclesiologico ed escatologico. Il papa diventava, in senso proprio, l'amministratore del 'tesoro dei meriti', una riserva di grazie accumulata dalla passione di Cristo e dai meriti dei santi, che solo il pontefice, in quanto Vicario di Cristo, era legittimato a distribuire secondo criteri di opportunità spirituale e giuridica. In questa prospettiva, il giubileo non fu soltanto un evento straordinario di pietà collettiva, ma un gesto fondamentalmente sovrano, attraverso cui il papato ridefinì il proprio ruolo nel governo della salvezza. Il perdono concesso non fu semplicemente una conseguenza del pentimento individuale, ma un atto di clemenza istituzionale, che presupponeva una precisa articolazione dei rapporti di potere tra centro e periferia, tra clero secolare e autorità pontificia.

La logica che presiedeva alla concessione dell'indulgenza giubilare era quella della centralizzazione e della visibilità della grazia: solo recandosi fisicamente a Roma, solo sostando presso le basiliche dei santi Pietro e Paolo, solo partecipando a un evento in cui il potere della Chiesa si manifestava in tutta la sua gloria, il fedele poteva ottenere la piena remissione delle pene. In tal senso, la geografia del sacro si strutturava anche in funzione della geografia del potere: Roma non era più semplicemente la sede degli apostoli, ma divenne l'unico luogo nel quale il perdono poteva essere efficacemente distribuito, sancendo la primazia del centro romano rispetto a ogni altra autorità ecclesiastica.

Sotto questo profilo, il giubileo del 1300 può essere letto anche come una potente operazione politica e simbolica: il papa si proponeva come unico garante della salvezza, giudice supremo delle anime, amministratore esclusivo dei beni spirituali. Lo aveva ben espresso il cardinale Matteo d'Acquasparta in un sermone predicato dinanzi allo stesso Bonifacio VIII e a una folla numerosa radunatasi nella piazza del Laterano il giorno dell'Epifania del 1300, nel quale aveva sottolineato che il papa è al di sopra di tutti i sovrani temporali e spirituali, chiunque essi siano, e che egli fa le veci di Dio. Alla luce di questa *potestas* egli poteva opporsi a tutti coloro che volessero disobbedirgli, facendo uso della spada temporale e spirituale, forte dell'autorità e del potere di Dio [29]. L'indulgenza si fece così strumento di governo, esercizio visibile dell'*auctoritas* pontificia su scala universale.

La teologia del giubileo, dunque, pur articolata in un linguaggio spirituale e devozionale, è anche – e forse soprattutto – un'espressione di sovranità: il papa regola i tempi e i luoghi della salvezza, stabilisce le condizioni dell'assoluzione, media tra il peccatore e Dio. Egli assume su di sé, in modo ancor più deciso che in passato,

[29] Cfr. J.B.M.C. Kervyn de Lettenhove, *Études sur l'histoire du XIIIe siècle. Recherche sur la part que l'ordre de Cîteaux et le comté de Flandre prirent à la lutte de Boniface VIII et Philippe le Bel*, «Mém. de l'Acad. royale des sc., des lett. et des beaux-arts de Belg.» 28, 1854, 1-105: 79. Sul cardinale Matteo d'Acquasparta si vedano i contributi in *Matteo d'Acquasparta. Francescano, politico, filosofo*. Atti del XXIX Convegno storico internazionale (Todi, 11-14 ottobre 1992), Spoleto 1994.

il ruolo di vicario non solo *in terris*, ma anche *post mortem*, in un'esaltazione della figura pontificia che anticipa, per certi aspetti, gli sviluppi più tardi della dottrina dell'infallibilità e del primato assoluto; un governo dei corpi e sui corpi, in particolare defunti, sul quale papa Caetani si era espresso in più occasioni e che aveva a che fare con un tema centrale della dottrina cristiana, vale a dire la Resurrezione della carne.

La dimensione escatologica del giubileo si intrecciava così con quella giuridica e politica, rendendo la concessione dell'indulgenza un atto complesso, che coinvolge i concetti di tempo, giurisdizione, redenzione e autorità. L'itinerario che portava i fedeli a Roma si configurava come qualcosa di nuovo perché inserito in un orizzonte di senso più complesso rispetto agli altri itinerari penitenziali fino a quel momento agiti nella società medievale.

4. *Il giubileo e la giustizia papale: tra inclusione redentiva ed esclusione dannante*

L'indulgenza, concessa da Bonifacio VIII nel 1300, non si configurò unicamente come un atto di misericordia divina mediata dalla Chiesa, ma s'inscrisse pienamente in un sistema di giustizia sovrana che trovava nel papa, *iudex ordinarium omnium*, la sua massima istanza: un sistema di giustizia al contempo redentiva e dannante ed escludente insieme. La remissione dei peccati non era concepita come dono spontaneo e incondizionato, bensì come risultato di un processo regolato, strutturato secondo forme giuridiche, rituali e amministrative che evidenziano la crescente istituzionalizzazione della *plenitudo potestatis* papale. In tal senso, il giubileo rappresenta un dispositivo di giustizia penitenziale, un'architettura complessa in cui grazia e diritto, misericordia e autorità, si intrecciano fino a divenire indistinguibili.

Come ha acutamente osservato Paolo Prodi, la giustizia papale nel tardo Medioevo non si fondava primariamente sulla legge positiva, ma sulla capacità di assolvere, di sospendere, di condizionare la pena: una giustizia non retributiva, ma redentiva, modellata sulla figura di un sovrano che è anche giudice e padre[30]. In questo quadro, il giubileo costituì una manifestazione esemplare di tale giustizia della grazia, nella quale il perdono fu subordinato a requisiti pubblici – come il pellegrinaggio a Roma, la visita alle basiliche, la confessione sacramentale – e dove il gesto penitenziale assunse un valore giuridico, configurandosi come atto condizionato e verificabile.

L'intero meccanismo giubilare si struttura secondo logiche formali e codificate: l'indulgenza non era semplicemente annunciata, ma amministrata, distribuita secondo un ordine disciplinato, in cui la curia romana agiva come istanza di registrazione, controllo e garanzia. I formulari penitenziali, i registri di confessione, i manuali per i confessori attestano la crescente burocratizzazione della giustizia

[30] P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992, 104-160. Più incentrato sugli sviluppi moderni di questo processo si veda anche, dello stesso autore, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982 (rist. Bologna 2013).

redentiva papale, la sua capacità di operare attraverso strumenti normativi e procedurali, e la sua vocazione a rendere visibile e tracciabile il percorso del perdono. Il giubileo diventò così un laboratorio di sovranità penitenziale, un momento in cui diritto, liturgia e amministrazione convergevano per realizzare l'universalismo giuridico del papato.

Come anticipato, tuttavia, il giubileo non fu solo l'occasione per molti fedeli di lucrare, attraverso la mediazione della Chiesa istituzionale, la grazia, attingendo al 'tesoro di meriti' di Cristo. Fu anche l'occasione per la Chiesa istituzionale stessa di manifestare il proprio potere di esclusione. Lo mostra chiaramente il fatto che dopo aver proclamato solennemente l'indulgenza plenaria, deponendo sull'altare della basilica di San Pietro la lettera *Antiquorum habet fida relatio* con i fili di seta, Bonifacio VIII fece promulgare anche un'altra lettera – la *Nuper per alias* datata anch'essa 22 febbraio – con la quale escludeva dai benefici del giubileo Federico d'Aragona – agli occhi del pontefice illegittimo sovrano di Sicilia che, non va dimenticato, era un feudo della Sede apostolica – e i membri della famiglia Colonna con tutti quelli che li appoggiavano. «Poiché molti si rendono indegni della grazia di così fatte indulgenze – recita il testo della bolla –, espressamente dichiariamo e pubblicamente diciamo che non vogliamo ne siano partecipi, e assolutamente dalle medesime li escludiamo, in quanto privi della capacità di ricevere tali indulgenze, quei falsi ed empii cristiani» che, in sintesi, commerciavano con i Saraceni; poi, Federico d'Aragona, i siciliani che lo avevano appoggiato, definiti «nemici nostri e della Chiesa romana»; i Colonna, definiti «ribelli a Noi e alla Sede apostolica» [31]. Il lessico utilizzato dalla cancelleria papale appartiene a un vocabolario politico: coloro che erano esclusi dai benefici giubilari sono appellati *hostes* e *rebelles* della Chiesa romana. Ritorna in questa lettera il tema innocenziano dell'eresia della disobbedienza, ben studiato da Othmar Hageneder: scomunicati – dunque esclusi dalla comunione ecclesiale – perché disobbedienti alle direttive politiche del successore di Pietro [32]. In questo modo, il pontefice che, in quanto Vicario di Cristo, esercitava il potere delle chiavi, da una parte apriva e dall'altra serrava, impedendo ai nemici politici l'accesso al 'tesoro dei meriti' [33].

[31] Stefaneschi, *De centesimo seu iubileo anno* cit., 40-43, 40: *Verum quia multi huiusmodi gratia se reddunt indignos, declaramus expresse ac dicimus manifeste, quod illos falsos et impios christianos, qui portaverunt vel portabunt merces seu res prohibitas Saracenis vel ad terras eorum reportaverunt vel reportabunt ab eis, nec non Fredericum, natum condam Petri olim regis Aragonum, ac Siculos nobis et ecclesie Romane hostes, insuper Columpnenses dampnatos per nos, nostras et apostolice sedis rebelles* (...).

[32] O. Hageneder, *La ierocrazia pontificia e l'eresia della disobbedienza*, in O. Hageneder, *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, a cura di M.P. Alberzoni, Milano 2000, 213-234.

[33] A. Paravicini Bagliani, *Le Chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, Roma 1998 (rist. Roma 2005), 20-23.

5. *Al crocevia di molteplici itineranze: osservazioni conclusive*

Sul piano storico, il giubileo del 1300, dunque, va letto anche alla luce delle tensioni politiche e sociali del tempo. Roma, pur profondamente segnata dal declino urbano e dalle tensioni tra le famiglie baronali, fu trasformata in capitale simbolica e centro rituale dell'unità cristiana. La convocazione dei fedeli e l'afflusso massiccio di pellegrini non solo rinvigorirono l'economia locale, ma offrirono a Bonifacio VIII un palcoscenico senza precedenti per legittimare la propria preminenza nel panorama nella *Christianitas* latina. L'evento, accompagnato da cerimonie fastose e dalla presenza di dignitari, favorì la creazione di nuove reti di riconoscimento politico e religioso, consolidando l'immagine del papato come fulcro dell'ordine cristiano.

Sul piano teologico, il giubileo rappresentò una ridefinizione della soteriologia praticata dalla Chiesa: l'indulgenza, fino ad allora una pratica più circoscritta, fu elevata a strumento teologico-giuridico centrale. Con l'offerta di remissione dei peccati attraverso gesti rituali e atti di devozione compiuti in luoghi sacri, si enfatizzò la capacità del pontefice di distribuire la grazia in modo misurabile e regolato. Ciò implicò una ridefinizione della relazione tra fede, opere e mediazione ecclesiastica: il pellegrinaggio divenne non solo segno di devozione, ma componente integrante del processo di salvezza, amministrato dall'autorità papale.

Sul piano simbolico e performativo, Bonifacio VIII curò con attenzione l'iconografia e la liturgia del giubileo, modellando gesti, abbigliamento e spazi sacri in funzione di una narrazione del potere. La figura del papa, rappresentata come ponte tra il divino e l'umano, fu teatralmente elevata: la processione, il perdono pubblico e le formule di concessione indulgenziale assunsero valore scenico oltre che istituzionale. Il corpo del papa si fece 'testo' circolante del potere, leggibile e interpretabile dai contemporanei come prova di legittimità e autorità.

Sul piano giuridico-amministrativo, il giubileo richiese la sistematizzazione di procedure per la concessione delle indulgenze, la regolazione dei pellegrinaggi e la gestione economica dei flussi di pellegrini. La curia romana si trasformò in una macchina normativa capace di elaborare formulari, registri e privilegi, prefigurando pratiche di governo papale che avrebbero avuto lunga durata. Si svilupparono norme per definire i criteri di validità dei sacramenti e delle pratiche penitenziali, consolidando un diritto penitenziale che legittimava l'intermediazione ecclesiastica.

Infine, sul piano escatologico e antropologico, il giubileo agì come dispositivo di rassicurazione collettiva in un'epoca percorsa da ansie collettive e dalla percezione di crisi sistemiche. La promessa della remissione e il rituale del perdono collettivo funzionarono da strumenti di coesione sociale, mitigando tensioni e offrendo ai fedeli una speranza concreta di salvezza. L'atto della *peregrinatio* verso Roma si caricò quindi di un valore quasi terapeutico e comunitario: l'esperienza religiosa venne vissuta come percorso personale e insieme come rito pubblico di ricomposizione sociale.

In questo complesso riassetto, il giubileo si impose come paradigma operativo del potere papale: autorità dottrinale ma anche politica. Perciò il giubileo del 1300

rappresenta una delle tappe del processo di monarchizzazione del papato medievale. Un rituale al crocevia di differenti itineranze, così come erano state performate nel corso dei secoli precedenti. La sintesi tra crociata e penitenza, tra pellegrinaggio e diritto, mostrò la flessibilità delle strategie pontificie nel conquistare consenso e controllo, anticipando percorsi che avrebbero definito il papato in età moderna.

Abstract
This essay examines the significance of the Jubilee of 1300 proclaimed by Pope Boniface VIII, exploring its multifaceted implications within the context of late medieval Christianity. It argues that the Jubilee was not merely a devotional event, but a calculated act of governance and a symbolic construction aimed at reaffirming papal authority and the centrality of Rome. By analyzing the Jubilee's theological, institutional, and political dimensions, the essay demonstrates how it represented a reimagining of the Crusade, a reassertion of papal power, and a restructuring of penitential practices. Ultimately, the Jubilee emerges as a pivotal moment in the evolving role of the papacy and its relationship with both individual believers and the broader Christian world.

Key-words: *Jubilee*, *Boniface VIII*, *Papacy*, *Penitence*, *Crusade*.

e-mail: pietro.silanos@uniba.it

Invigilata Lucernis
47, 2025, 445-454

Paolo COZZO
(Torino)

Pellegrini, santuari e itinerari devozionali: dinamiche religiose e politiche fra medioevo ed età moderna

Parlare di dinamiche religiose e politiche nel pellegrinaggio di età medievale e moderna implica l'adozione di un approccio di lunga durata, lo stesso che si rende necessario per comprendere la complessità della storia del cristianesimo. Anche per il pellegrinaggio, come per altre vicende del cristianesimo, risulta importante evidenziare eventi di rottura e momenti di riconfigurazione, ma altrettanto importante è segnalare linee di continuità e tendenze di consolidamento. Cambiamento e persistenza, mutamento e durata possono infatti rappresentare alcune delle tante facce di cui si compone un fenomeno articolato come il pellegrinaggio [1].

Nel medioevo i pellegrini si mettevano in cammino per motivazioni che, in parte, coincidono con quelle che si riscontrano a partire dal IV secolo, epoca dalla quale si può far iniziare la tradizione di questa pratica. Essa, assente nel mondo antico (dove «non ci sono pellegrini; solo uomini che la loro curiosità o le loro traversie hanno spinto a precedere gli altri sulla via della conoscenza» [2]) era stata assente nella fase embrionale del cristianesimo che, adottando l'opzione della «delocalizzazione totale dell'incontro fra uomo e Dio» [3], si era presentato come una religione in larga misura svincolata dalla ricerca di luoghi e spazi speciali. Le cose cambiarono nel corso dei primi secoli (un ruolo fondamentale lo ebbe l'avvento del culto dei santi e la venerazione delle loro reliquie [4]) e trovarono un punto di svolta quando il cristianesimo, da religione perseguitata divenne una religione dapprima tollerata e poi imposta dall'Impero. Questa repentina trasformazione, accompagnata da una complessiva

[1] Un tentativo di sintesi è stato proposto da P. Cozzo, *In cammino. Una storia del pellegrinaggio cristiano*, Roma 2021.

[2] G. Brizzi, *Introduzione*, in P. Foschi-D. Rigato, *Vie di comunicazione, santuari e pellegrinaggi a Bologna e in Romagna fra Antichità e Medioevo*, Bologna 2025, 3-5: 3; sul tema si veda anche A. Ferrari, *Il pellegrinaggio nel mondo greco e romano tra mito, memoria e racconto*, in E. Destefanis, *In viaggio verso il sacro. Bobbio e il Piacentino nel quadro del pellegrinaggio dal mondo antico all'età contemporanea* ("Archivum Bobiense, studia" VI), Bobbio 2022, 65-81.

[3] E. Prinzivalli, *Dal giudaismo al cristianesimo. La dialettica dello spazio sacro*, in L. Carnevale-C. Cremonesi, *Spazi e percorsi sacri. I santuari, le vie, i corpi*, Padova 2014, 117-120: 118.

[4] R. Wisniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, New York 2019.

«ridefinizione dei quadri spazio-temporali della società antica» [5], va tenuta presente per comprendere l'emergere di una pratica che, nelle sue battute iniziali, sembra avere una meta dominante: la Terra Santa. Per i fedeli, recarsi nei luoghi legati a Gesù e alle vicende narrate nelle Scritture consentiva di fare esperienza diretta di quei *loca*. Agli occhi di chi giungeva in Terra Santa compariva un «paesaggio narrato» nel quale ogni singolo elemento acquisiva «ridondanza esemplare» in quanto «bagnato dalla luce della leggenda cristiana» [6]. Era soprattutto a Gerusalemme che i fedeli trovavano i più importanti spazi sacri della cristianità, in quanto scenari della Passione, della morte e della risurrezione di Cristo. L'appagamento dato dalla possibilità di vedere e di toccare spazi e luoghi speciali è uno degli elementi di lungo periodo a cui si faceva prima riferimento, essendo l'esperienza sensoriale un carattere fondamentale del vissuto di ogni pellegrino, dai primi secoli fino almeno alla prima età moderna. L'approccio allo spazio e all'oggetto sacro tramite i sensi, che la cultura illuministica (tanto in ambito laico quanto in ambito ecclesiastico) stigmatizzò, considerandolo non consono ai canoni di una «regolata devozione» e riducendolo a espressione di forme di pietà rozza e primitiva, tipica degli strati più bassi del popolo cristiano, coinvolgeva tutti i pellegrini, indipendentemente dallo status sociale, dalla condizione economica, dal profilo culturale. Di questa esigenza di un rapporto sensoriale con la materia del sacro (esigenza che attraversa le epoche ad arriva sino ai nostri giorni, quando nei santuari le reliquie dei santi vengono cercate dagli occhi e dalle mani: è quanto è successo negli ultimi anni alle reliquie di padre Pio o di don Bosco, ripetutamente portate in pellegrinaggio, in Italia e nel mondo [7]) le testimonianze ci arrivano dai primi resoconti di viaggio in Terra Santa, che furono condotti da soggetti di condizione elevata: ricche matrone (come l'iberica Egeria, che ha lasciato un testo fondante il genere letterario del racconto di pellegrinaggio), funzionari imperiali (come quello proveniente da Bordeaux, anch'egli autore di un fortunato racconto), monaci, vescovi, persino figure della corte, come Elena, la madre di Costantino, che la tradizione vuole essere stata la scopritrice della Croce di Cristo, i cui frammenti vennero portati a Costantinopoli e a Roma, generando a loro volta nuovi luoghi di culto e meta di devozione [8].

Il bisogno di possedere sensorialmente luoghi e reliquie va dunque inteso come movente fondamentale del pellegrinaggio gerosolimitano e degli itinerari che lo resero praticabile. La Terra Santa non fu però la meta esclusiva del fedele «avidissimo

[5] L. Russo, *Premessa* in Id., *Lo spazio dei pellegrini. Forme e modi della mobilità in epoca medievale*, Lucca 2025, 7-17: 16.

[6] A. Brilli, *Gerusalemme, La Mecca, Roma. Storie di pellegrinaggi e di pellegrini*, Bologna 2014, 16.

[7] P. Cozzo, *I santuari antoniani in Italia: appunti sulla geografia della devozione*, in F. Cammelli-S. Della Sala, *Dall'Urbe ai monti. La devozione a sant'Antonio da Padova da Roma ad Anzino*. Atti del Convegno di Studi (Anzino 6-8 settembre 2019, Roma 13 novembre 2019), Padova 2020, 277-286: 283-285.

[8] C. Mazzucco, *Il pellegrinaggio cristiano alle origini*, in A. Barbero-S. Piano, *La bisaccia del pellegrino: fra evocazione e memoria. Il pellegrinaggio sostitutivo ai luoghi santi nel monto antico e nelle grandi religioni viventi*. Atti del convegno internazionale (Torino- Moncalvo-Casale Monferrato, 2-6 ottobre 2007), Ponzano Monferrato 2010, 227-247.

di vedere» [9], dal momento che, accanto a quell'itinerario, altri se ne formarono per consentire di raggiungere santuari di particolare prestigio e rinomanza. Nell'alto medioevo queste mete erano Roma, custode delle reliquie degli Apostoli Pietro e Paolo e di una miriade di altri martiri, la tomba di Martino a Tours, il santuario di Cosma e Damiano a Costantinopoli, la grotta garganica di San Michele con il suo culto venuto «dall'Oriente all'Occidente» [10], senza considerare quella fitta rete di luoghi di devozione 'minori' (mai come in questo caso l'aggettivo appare relativo) capaci di attivare flussi di pellegrinaggio locale, la cui consistenza numerica rimane tuttavia assai difficile da quantificare. L'avvento dell'islam nel VII secolo e la sua repentina diffusione per mezzo degli arabi sottrassero al cristianesimo il bacino meridionale e gran parte di quello orientale del Mediterraneo, ossia aree ricche di santuari, specialmente martiriali e, dunque, di pellegrinaggi. La stessa Terra Santa divenne una terra in larga misura musulmana: ciò non impedì ai cristiani di desiderare di raggiungerla e di frequentarla, ma comportò crescenti difficoltà e produsse una sensazione molto diversa rispetto al passato. Gerusalemme continuò ad essere, insieme a Roma, la meta prediletta da quanti intraprendevano un pellegrinaggio con motivazioni che nel corso del tempo si ampliarono e si diversificarono. Dall'ambito monastico iroscozzese (quello che ebbe un rilevante ruolo missionario nell'Europa occidentale sconvolta dalla caduta dell'Impero Romano: si pensi a san Colombano, il fondatore di Bobbio, giunto dall'Irlanda agli inizi del VII secolo) si diffuse la pratica del pellegrinaggio penitenziale o espiatorio, che nei secoli altomedievali ebbe come destinazione soprattutto la Terra Santa o Roma [11]. Nel corso del tempo questa particolare tipologia di pellegrinaggio si ridimensionò ma non scomparve, ripresentandosi per tutto il medioevo con modalità e forme mutevoli. A comminare la pena del pellegrinaggio presero ad essere non solo le autorità ecclesiastiche, ma anche quelle civili. Sotto forma di pellegrinaggio giudiziale si andò configurando nel pieno medioevo una specifica condanna emessa da tribunali civili nei confronti di individui o di intere comunità. Più tardi si affacciò anche la possibilità di commutare la condanna del pellegrinaggio nel pagamento di una somma di denaro reputata equivalente: un adeguato esborso di denaro poteva così assolvere alle funzioni riparatorie originariamente assegnate al pellegrinaggio. Non può sfuggire la concomitanza cronologica fra l'affermazione di questa procedura di monetizzazione del pellegrinaggio e l'affermazione della pratica indulgenziale attraverso la quale il peccatore pentito riusciva a ottenere una riduzione della pena temporale da scontare. Tale remissione di pena poteva essere parziale (da qualche giorno a parecchi anni)

[9] G. Gardoni, *«Io era avidissimo di vedere». Con gli occhi del pellegrino Antonio da Crema (1486*), in Russo, *Lo spazio dei pellegrini*, cit., 266-326.

[10] I. Aulisa, *Il culto di San Michele dall'Oriente all'Occidente: dinamiche politiche e strategie agiografiche*, in D. Bullitta, *Il culto micaelico nelle tradizioni germaniche medievali*. Atti del 21° Seminario avanzato in Filologia Germanica (Bibliotheca Germanica. Studi e testi, 58), Alessandria 2023, 3-69.

[11] G. Cracco, *"Perché siano cancellati i vostri peccati". Esperienze penitenziali tra pellegrinaggi e santuari (nei secoli attorno al Mille)*, in M. Sodi-R. Salvarani, *La penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria Apostolica*, Città del Vaticano 2012, 79-157.

oppure plenaria (dunque totale), a seconda dell'impegno richiesto al penitente dalla Chiesa, cui solo apparteneva la disponibilità delle indulgenze, in quanto ministra di redenzione e custode del tesoro dei meriti di Cristo e dei santi. È facile comprendere che quando il pellegrinaggio venne ad essere riconosciuto e, sempre più spesso, prescritto come uno dei modi attraverso i quali lucrare l'indulgenza, le strade e i mari presero ad affollarsi di un numero crescente di fedeli. Costoro si mostravano più che mai convinti – era la Chiesa stessa a suggerirlo – che fosse determinante per i loro destini mondani e ultraterreni l'atto di recarsi in uno di quei luoghi speciali, nei quali più facile risultava l'incontro con Dio [12].

Agli *itinera maiora*, per percorrere i quali i pellegrini avevano potuto fare affidamento sulla rete stradale romana [13], al IX secolo se ne aggiunse un altro, destinato ad avere un crescente successo tanto da imporsi come uno dei più frequentati dai pellegrini medievali. Si tratta di quello di Santiago de Compostela, il santuario galiziano dove si custodivano le reliquie di san Giacomo, verso le quali si indirizzò un movimento devozionale di ingenti dimensioni [14]. Nel corso dell'XI secolo ai fedeli provenienti dalle regioni iberiche e dalla Francia, che dapprima avevano costituito i gruppi più numerosi, si affiancarono quelli partiti dalle Fiandre, dalla Germania, dall'Inghilterra, dall'Italia. Era un flusso di pellegrini che, di anno in anno, si faceva più grande, sino a rendere Santiago fra XII e XIII secolo punto di convergenza di tutte le «tribù e nazioni» del mondo allora conosciuto, citate con evidente enfasi retorica nel celebre *Liber Sancti Jacobi* [15]. Benché palesemente deformato dagli intenti propagandistici, il ridondante catalogo di «innumerevoli genti di tutte le lingue» accorse in Galizia è lo specchio di una fama universale che Santiago riuscì rapidamente a raggiungere. In direzione del Finisterre sembrerebbe scorrere una fiumana di uomini e di donne, attirati dalla possibilità di venerare, nel lembo più occidentale d'Europa, le reliquie di quello che, dopo Pietro, veniva considerato l'apostolo prediletto di Gesù. Alcuni studiosi hanno sottolineato lo stretto nesso fra la nascita e lo sviluppo di questo luogo di culto e i contesti geopolitici del tempo. Le origini di Santiago sarebbero da mettere in relazione con l'avvio e con lo sviluppo del processo di "riconquista" della penisola iberica, occupata dai musulmani sin dall'VIII secolo, con la sola eccezione della fascia settentrionale, sede dei regni cristiani, proprio quella in cui passava il *Camino* che si concludeva al santuario galiziano, nel Finisterre. Quel luogo, estremo lembo occidentale dell'Europa, segnava simbolicamente il limite dell'espansione del cristianesimo verso Ovest ed era funzionale all'affermazione di Roma come baricentro della cristianità. Secondo questa interpretazione, la Chiesa romana, ormai prossima alla rottura con quella di Costantinopoli avvenuta nel 1054,

[12] G. Cracco, *Santuari e pellegrinaggi nella storia cristiana*, in G. Alberigo, *Il Cristianesimo. Grande atlante. II. Ordinamenti, gerarchie, pratiche*, Torino 2006, 880-907: 884-888.

[13] D. Rigato, *Itinerari antichi e luoghi di culto: una panoramica introduttiva*, in Foschi-Rigato, *Vie di comunicazione, santuari e pellegrinaggi* cit., 7-33.

[14] G. Cherubini, *Santiago de Compostela. Il pellegrinaggio medievale*, Siena 1998.

[15] P. Caucci von Saucken, *Guida del pellegrino di Santiago. Libro quinto del* Codex Calixtinus *(secolo XII)*, Milano 1989.

avrebbe favorito lo sviluppo di Santiago anche nella prospettiva di enfatizzare il suo primato nell'Europa occidentale [16]. Quali che siano le ragioni di questo appoggio, resta il fatto che il viaggio verso Santiago si affermò ben presto, anche col benestare della Sede Apostolica, fra gli *itinera maiora*. È lo stesso Dante a ricordarlo nella *Vita Nuova*. Secondo il Poeta, mentre "pellegrino", *lato sensu*, poteva intendersi «chiunque è fuori de la sua patria» (etimologicamente il termine rinviava all'erranza in terra straniera [17]), *stricto sensu* egli era colui che «va verso la casa di sa' Iacopo o riede… però che la sepultura di sa' Iacopo fue più lontana de la sua patria che d'alcuno altro apostolo». Altrettanto noto è che in quello stesso passo dantesco veniva chiarito come «le genti che vanno al servigio de l'Altissimo» fossero riconducibili ai tre "itinerari maggiori". Dunque, accanto ai *peregrini* propriamente detti «in quanto vanno a la casa di Galizia», vi erano i *palmieri* «in quanto vanno oltremare, là onde molte volte recano la palma», e i *romei* «in quanto vanno a Roma» [18]. Questa distinzione sembrava essere nota anche al re di Castiglia Alfonso il Saggio, che nel XIII secolo citava espressamente «romeros e pelegrinos», definendoli come gli «omes que fazen sus romerias e pelegrinajes por servir a Dios e honrar los santos» [19]. Nella realtà e nell'uso quotidiano, però, queste distinzioni terminologiche erano osservate solo relativamente, essendo "pellegrino" un termine «onnicomprensivo» impiegato per tutti coloro che si mettevano in marcia sulle strade di Dio [20].

Pellegrini si consideravano e si chiamavano pure coloro che, a posteriori, sarebbero stati definiti «crociati». Alla base di questo fenomeno, che si sviluppò tra la fine dell'XI e la fine del XIII secolo (l'epoca delle crociate, la prima delle quali risale al 1096 [21]), vi era l'idea che la liberazione della Terra Santa dai musulmani e la sua ricollocazione (anche geopolitica) al centro dell'orizzonte della cristianità, fosse da intendere come l'esito di un particolare pellegrinaggio: armato e condotto da cavalieri, i quali univano al coraggio e alla perizia nell'uso delle armi la fede e il rigore quasi monastico che presiedeva il loro impegno. *Bellatores* e, allo stesso tempo, *oratores* (per evocare due delle categorie che, insieme a quella dei *laboratores*, costituivano la tripartizione della società medievale), i cavalieri che andavano a combattere per la Terra Santa si percepivano ed erano individuati – anche sulla scorta di quanto teorizzato da Bernardo di Chiaravalle – come *milites* del Signore, come *athletae* di Dio, senza che ciò alterasse la loro condizione e la loro percezione di *peregrini*. *Christi milites peregrini* è la definizione che forse meglio descrive quegli uomini che

[16] X.L. Barreiro Rivas, *Mille anni di pellegrinaggio a Santiago. Sopravvivenza e trasformazione di un luogo sacralizzato*, in D. Scotto, *Del visibile credere. Pellegrinaggi, santuari, miracoli, reliquie*, Firenze 2011, 41-56.

[17] G. Perta, *Dalla metafora all'effettività. Spazi e tempi del pellegrinaggio gerosolimitano*, in Russo, *Lo spazio dei pellegrini* cit., 19-38: 27.

[18] Dante, *Vita Nuova*, XL, 7.

[19] A. San Vicente, *Isabel de Aragón. Rainha santa de Portugal*, Zaragoza 1995, 99.

[20] F. Cardini, *Introduzione ai "pellegrinaggi pellegriniani"*, in A. Trezzini, *San Pellegrino fra mito e storia. I luoghi di culto in Europa*, Roma 2009, 28.

[21] L. Russo, *I Crociati in Terrasanta. Una nuova storia (1095-1291)*, Roma 2018.

intendevano l'esperienza bellica in Terra Santa in maniera non disgiunta e con forme non distinte da quelle del pellegrinaggio. «Supremo e ultimo pellegrinaggio» appariva a molti l'*iter*, la *via*, il *passagium*, l'*expeditio*, l'*exercitus*, la *peregrinatio*[22]: termini e concetti usati per definire una realtà che cominciò a essere chiamata "crociata" non prima della metà del XIII secolo. Sta di fatto che quel fenomeno contribuì a rinvigorire l'ascendente del pellegrinaggio gerosolimitano in Occidente, dove rimase forte anche dopo la fine dell'effimera riconquista cristiana della Terra Santa, tornata in gran parte in mano musulmana già sul finire del XII secolo. La difficoltà a recarsi a Gerusalemme, nuovamente sotto il controllo islamico, non impedì i pellegrinaggi verso la città santa. Ne è prova la fioritura di ospedali e strutture di accoglienza per i viaggiatori diretti da tutta Europa ai porti adriatici (Venezia, Ancona, Bari, Brindisi: già allora la Puglia, disseminata di *hospitalia peregrinorum*[23], si presentava come cerniera fra Occidente e Oriente[24]) dai quali partivano le navi per la Palestina, dopo che l'itinerario terrestre venne in larga misura abbandonato perché troppo dispendioso e pericoloso. Sui transiti marittimi di pellegrini Venezia consolidò il suo ruolo di regina dei mari del Levante almeno fino alla metà del XVI secolo, quando anche il deciso calo dei servizi di navigazione per i fedeli diretti in Terra Santa segnalò l'inizio della crisi della potenza veneziana, sempre più impegnata nella strenua lotta contro l'egemonia ottomana in Oriente[25].

La difficoltà di accesso alla Palestina è stata addotta come spiegazione per la nascita in Occidente di differenti tipologie di surrogati dei *loca sancta* gerosolimitani, i più celebri dei quali sono i "sacri monti" delle Prealpi lombarde e piemontesi, sorti dalla fine del XV secolo sul modello di Varallo[26]. La vicenda della *Jerusalem in the Alps*[27] mostra come, al di là della funzione sostitutiva, forte e radicata fosse in Occidente la tendenza a replicare i luoghi di culto, destinati perciò a diventare essi stessi oggetto di devozione. Non si trattava dei soli luoghi-memoria della Passione (si pensi alle riproduzioni del sepolcro nella brindisina chiesa di San Giovanni o nella bolognese basilica di Santo Stefano[28]), ma anche – ed è questa una novità del pieno e del tardo medioevo – di quelli mariani. È da quest'epoca che comincia a fiorire quella rete di santuari dedicati alla Madonna che, sviluppatasi nella prima età moderna, ha

[22] A. Dupront, *Crociate e pellegrinaggi*, Torino 2005, 35.

[23] I. Quaranta, Hospitalia peregrinorum *lungo l'antica Via Appia da Taranto a Brindisi. Tracce archivistiche e architettoniche dei luoghi di ristoro e di cura del pellegrino tra XII e XIV secolo*, in Russo, *Lo spazio dei pellegrini* cit., 107-141.

[24] R. Bianco, *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo nella Puglia medievale*, Prologo di P. Caucci von Saucken, Presentazione di M.A. Castiñeiras González, Pomigliano d'Arco 2017; R. Bianco, *Bari-Santiago-Bari. Il viaggio, il pellegrinaggio, le relazioni*. Atti del Convegno internazionale di Studi (Bari, 21 marzo 2019), Pomigliano d'Arco 2020.

[25] J. Sumption, *Monaci, santuari, pellegrini. La religione nel medioevo*, Roma 1999 (ed. or. London 1975), 236.

[26] G. Gentile, *Sacri Monti*, Torino 2019.

[27] G. Symcox, *Jerusalem in the Alps. The Sacro Monte of Varallo and the Sanctuaries of North-Western Italy*, Turnhout 2019.

[28] F. Cardini, *Andare per le Gerusalemme d'Italia*, Bologna 2015, 39-46.

fatto parlare di un «rinascimento mariano». Emblema di tale stagione è il santuario di Loreto, alle cui radici vi è la leggenda della miracolosa traslazione da Nazareth della Santa Casa di Maria: dunque, anche in questo caso, un transfert di sacralità dalla Terra Santa all'Occidente [29]. Loreto divenne ben presto, con il favore dei pontefici, una meta devozionale di primaria importanza, arricchita di indulgenze e di privilegi che ne fecero – insieme ad Assisi, dov'erano custodite le reliquie dell'*alter Christus*, san Francesco – una tappa quasi obbligata dei pellegrini che si recavano a Roma.

Il sorgere di queste nuove mete di pellegrinaggio avveniva alla vigilia dell'istituzione del giubileo voluto da Bonifacio VIII nel 1300 [30], il cui impatto nella geografia dei pellegrinaggi fu significativo e persistente. Fomentato dall'opportunità di lucrare l'indulgenza plenaria visitando le tombe degli Apostoli e altre basiliche dell'Urbe (dapprima le «Sette chiese», poi altri luoghi di culto), il viaggio a Roma si affermò come il più frequentato e duraturo itinerario devozionale nella cristianità occidentale [31]. A ciò contribuì anche la decisione – volta ad intensificare il richiamo alla centralità di Roma e al primato del suo vescovo – di ridurre la distanza temporale fra un giubileo e l'altro: dall'originaria cadenza secolare si passò a quella cinquantennale e, infine, a quella venticinquennale, ancora vigente oggi. Il pellegrinaggio *ad limina Petri* fu quello che, specie nella ricorrenza giubilare, meglio riuscì a sopportare gli effetti delle trasformazioni religiose, politiche e culturali che si ebbero in età moderna [32]. Nel XVI secolo la rottura della *res publica christiana* prodotta dalla riforma protestante privò l'Urbe, come tutte le altre mete, dei fedeli provenienti dall'Europa centrosettentrionale. Anche in ambito cattolico si intensificarono le spinte per una più rigorosa espressione della fede (è un'istanza che, da Erasmo da Rotterdam a Ludovico Antonio Muratori, attraversa tutta l'età moderna), che non poteva non coinvolgere anche i pellegrinaggi. Su di essi dal XVI secolo presero ad intensificarsi anche le attenzioni degli Stati, sempre più attenti a regolamentare (e, in definitiva, a limitare) pratiche devozionali che cominciavano ad apparire non congruenti con gli schemi di una società che, anche in virtù del modello controriformistico, si voleva sempre più ordinata e disciplinata [33]. A ciò si aggiungeva il fatto che il pellegrinaggio, dotato per sua natura di un respiro "transnazionale" – il *revival* tardonovecentesco del Camino di Santiago è stato non casualmente promosso anche in chiave europeista, come simbolo di un'Europa nata nel medioevo sulle strade dei pellegrini [34] – in età moderna, quando le frontiere si fecero rigide e impermeabili, cominciò ad

[29] F. Citterio-L. Vaccaro, *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente*, Brescia 1997.

[30] Sul primo giubileo rimane un riferimento imprescindibile lo studio di A. Frugoni, *Il giubileo di Bonifacio VIII* (a cura di A. De Vincentiis), Roma-Bari 1999; si veda inoltre A. Melloni, *Il giubileo. Una storia*, Roma-Bari 2015.

[31] G. Cherubini, *Pellegrini, pellegrinaggio, giubileo nel Medioevo*, Napoli 2005.

[32] S. Nanni-M.A. Visceglia, *La città del perdono. Pellegrinaggi e anni santi a Roma in età moderna (1550-1750)*, «Roma moderna e contemporanea» 5, n. 2/3, 1997.

[33] D. Julia, *Le voyage aux saints. Les pèlerinages dans l'Occident moderne (XV-XVIII siècle)*, Paris 2016, 116-121.

[34] M. Murray, *The Camino de Santiago: Curating the Pilgrimage as Heritage and Tourism*, New York and Oxford 2021, 56.

apparire ai governi statali come una pratica inopportuna. Si moltiplicarono perciò le norme inibenti o disincentivanti i viaggi *devotionis causa* che richiedevano di espatriare o di pernottare fuori dalle mura domestiche. Allo scopo di far evitare i lunghi pellegrinaggi (con la sola eccezione di quello romano) e di far preferire micropellegrinaggi ai tanti santuari di cui si era ricoperta l'Europa [35], si diede avvio ad una legislazione restrittiva che colpì il pellegrinaggio e il pellegrino. Quest'ultimo in età moderna perse lo *status*, giuridico e sociale, di cui aveva goduto nel medioevo e che lo aveva garantito, insieme alla sua famiglia, ai suoi beni e alle sue proprietà [36]. Non si era trattato solo di una protezione "legale", che durante il viaggio aveva tutelato il pellegrino e ciò che egli aveva lasciato (famigliari, casa, terre), ma anche di una reputazione sociale e culturale che aveva elevato per secoli la figura del *marcheur de Dieu*, la quale, in età moderna tende a perdere i connotati "positivi" e ad assumerne altri, di segno diverso, se non opposto. Tale figura viene infatti sempre più assimilata a quella del vagabondo, e dunque entra in una sfera di marginalità e di ambiguità che poco si adatta ai canoni del "disciplinamento sociale" [37]. È un mutamento di prospettiva che si coglie bene nell'evoluzione (anche semantica) degli "ospedali", che da luoghi di accoglienza e assistenza per viandanti e pellegrini, quali erano stati per secoli, diventano luoghi di cura per malati e infermi [38].

È stato asserito che il pellegrinaggio fu "vittima dell'illuminismo" [39]. Si tratta di un'affermazione ad effetto, che andrebbe analizzata e contestualizzata per verificarne la portata. Non si può certo negare che dal XVIII secolo la pratica conobbe una complessiva contrazione; tuttavia, essa non si dissolse, assumendo semmai forme diverse rispetto al passato, attraverso le quali i pellegrinaggi hanno attraversato l'età contemporanea arrivando fino ai nostri giorni.

La rinascita e la riscoperta dei grandi itinerari medievali (il *Camino* di Santiago, la Via Francigena, la Via Michaelica, la Via degli Abati, il Cammino di San Nilo etc.: vie che sarebbe più corretto declinare al plurale perché nel medioevo, quando «being 'on the road' was much more than simply moving from one place to another» [40], esisteva un'«area di strada» complessa e variabile, segnata da «percorsi paralleli e di varianti direzioni di flusso» [41]) è fenomeno relativamente recente [42]. Nel 1987 il

[35] A. Vauchez, *Sanctuaires chrétiens d'Occident, IV-XVI siècle*, Paris 2021.

[36] N. Ohler, *Vita pericolosa dei Pellegrini nel Medioevo. Sulle tracce degli uomini che viaggiavano nel nome di Dio*, Casale Monferrato 1996, 223-232.

[37] S. Landi, *Il "passo regolato dei poveri". I pellegrinaggi in Toscana nella seconda metà del Settecento*, in Ph. Boutry-D. Julia, *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne*. Actes de la table ronde de Rome (4-5 juin 1993), Rome 2000, 209-247: 216-219.

[38] S. Beltramo-P. Cozzo, *L'accoglienza religiosa tra tardo antico ed età contemporanea. Luoghi, architetture, percorsi*, Roma 2013.

[39] R. Moulinas, *Il pellegrinaggio, vittima dell'Illuminismo*, in J. Chélini-H. Branthomme, *Le vie di Dio. Storia dei pellegrinaggi cristiani dalle origini al Medioevo*, Milano 2004, 47-77.

[40] J. Kuuliala-J. Rantala, *Introduction*, in Id., *Travel*, *Pilgrimage and Social Interaction from Antiquity to the Middle Age*, London 2020, 1-14: 9.

[41] G. Sergi, *Antidoti all'abuso della storia. Medioevo, medievisti, smentite*, Napoli 2010, 206.

[42] Si veda, ad esempio, la recente ideazione della "via degli Abati", che segue l'itinerario di san Colombano ispirandosi «a possibili tracciati già attivi nel periodo della dominazione longobarda e che

Consiglio d'Europa dichiarò il *Camino* di Santiago "primo itinerario culturale europeo", consentendogli così di ricevere diversi riconoscimenti internazionali [43], che si aggiunsero a quello arrivato qualche anno prima dalla Chiesa. Nel 1982 Giovanni Paolo II, pellegrino nel santuario galiziano, lo aveva infatti descritto come luogo che nei secoli era stato «un punto di attrazione e di convergenza dell'Europa e di tutta la Cristianità» [44]. In quell'occasione il papa si era soffermato «sull'immensa rete delle vie di comunicazione che congiungono tra loro le città e le nazioni» del continente europeo: «e rivedo – aveva aggiunto il pontefice – i cammini che, fin dal Medio Evo, convogliarono e convogliano a san Giacomo di Compostela folle innumerevoli di pellegrini, attratti dalla devozione verso l'Apostolo», concludendo che la «coscienza dell'Europa è nata pellegrinando» [45]. Non è questa la sede per riflettere sulle suggestioni del rapporto fra pellegrinaggio e cristianità medievale rievocate da Giovani Paolo II all'inizio del suo pontificato [46] e riprese dai suoi successori [47]. Resta il fatto che il riconoscimento di un ruolo specifico al pellegrinaggio, quale «esito di equilibri complessi, tradizioni, rapporti di forza, classi, generi o nuclei di popolamento su un territorio» [48], nel processo di costruzione dell'Europa e della sua identità religiosa, culturale e politica, è oggi un dato acquisito dal dibattito storiografico e non solo. Ciò contribuisce a confermare un carattere fondamentale del pellegrinaggio: essere occasione di incontro, di confronto e di scambio fra uomini e donne di culture, appartenenze, sensibilità diverse, che, incamminandosi sulle «strade di Dio», hanno cercato – ieri come oggi – di trovare le risposte più adeguate alle tante domande poste dalle loro coscienze.

Abstract

Adopting a long-time perspective, the article maps continuities and ruptures in Christian pilgrimage from late antiquity to the modern age. It shows how a faith initially "delocalized" gradually re-anchored itself in sacred places, with sensory engagement – seeing, touching, venerating relics – remaining a durable driver of mobility. While the Holy Land dominated

permettevano a viandanti e pellegrini diretti nell'Italia centrale e meridionale di giungere a Bobbio, per arrivare poi a Pontremoli dove proseguire per Roma ricollegandosi così alla via Francigena» (C. Ferrario, *Itinerari di turismo religioso: Bobbio e il contesto appenninico nel quadro del Nord-Ovest italiano*, in De Stefanis, *In viaggio verso il sacro* cit., 283-303: 290).

[43] L. Celeiro Alvarez, *La rinascita del Cammino*, in S. Novello-F. Martinez Roget-P. Murias Fernández-J.C. De Miguel Dominguez, *Xacobeo a Santiago de Compostela. Genesi ed evoluzione di un evento di successo*, Milano 2016, 53-65, 61.

[44] B. Testa, *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel magistero di Giovanni Paolo II. Antologia di documenti scelti e introdotti*, Bologna 1991, 85.

[45] Giovanni Paolo II, *Atto europeistico a Santiago de Compostela*, 9 novembre 1982 (https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/november/documents/hf_jp-ii_spe_19821109_atto-europeistico.html).

[46] D. Menozzi, *Il potere delle devozioni. Pietà popolare e uso politico dei culti in età contemporanea*, Roma 2022, 14.

[47] Si veda l'omelia tenuta da Benedetto XVI a Santiago de Compostela il 6 novembre 2010 in occasione del viaggio apostolico per l'Anno santo compostelano (https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20101106_compostela.html).

[48] Destefanis, *Ancora sul pellegrinaggio: esperienze, luoghi, temi*, in Ead., *In viaggio verso il sacro* cit., 11-38: 14.

*early itineraries, a polycentric network soon formed around many local shrines. Islamic expansion reshaped access without halting flows, as penitential and judicial pilgrimages, together with the economy of indulgences, broadened motivations. The rise of Santiago de Compostela intertwined devotion with geopolitics (*Reconquista *and Roman primacy), and the crusades as "armed pilgrimage" reframed travel. The* Jubileum *institutionalized Rome's centrality, yet early modern state regulation eroded the pilgrim's privileged legal and social status, and Enlightenment critique contracted but did not extinguish the practice.*

Key-words: *Christian Pilgrimage*, *Travel*, *Shrines*, *Devotions.*

e-mail: paolo.cozzo@unito.it

Invigilata Lucernis
47, 2025, 455-467

Alessandra VERONESE
(Pisa)

Pellegrinaggio e alyah *a Gerusalemme e in* Eretz Yisrael *nel Medioevo*

Il presente contributo intende evidenziare il ruolo centrale e quasi unico che *Eretz Yisrael* – la Terra d'Israele – e Gerusalemme ebbero per gli ebrei della Diaspora, e quale sia stato il collegamento tra l'*alyah* per andare a risiedere nei luoghi della tradizione ebraica e le attese messianiche nel mondo ebraico. Partendo dal pellegrinaggio di epoca biblica – prescritto dalla *Torah* – si arriverà a quello dei secoli medievali, con uno sguardo particolare sugli ebrei della nostra Penisola che decisero di immigrare in Terra d'Israele, abbandonando i luoghi dove avevano costruito la propria rete affettiva e di affari.

1. *Il pellegrinaggio in epoca biblica*

In epoca biblica, gli ebrei effettuavano ogni anno tre pellegrinaggi – i cosiddetti *shelosha regalim* – a Gerusalemme, per portare offerte al Tempio, come prescritto in vari passi della *Torah.* Era in tali occasioni che si celebravano le tre grandi feste di *Pesah* [1], *Shavuot* [2] e *Sukkot* [3].

[1] *Pesach* (anche nota come *Hag ha-matzot*, festa delle azzime) commemora la liberazione dalla schiavitù d'Egitto. Con l'uscita dall'Egitto ebbe inizio la vita indipendente del popolo d'Israele. La festa inizia il 15 di Nissàn (che corrisponde *grosso modo* a marzo-aprile del calendario gregoriano), che coincide con la stagione nella quale, in Terra d'Israele, maturano i primi cereali e si ha l'inizio del raccolto dei principali prodotti agricoli. In Terra d'Israele *Pesach* dura sette giorni: il primo e l'ultimo sono di festa solenne, gli altri di mezza festa. Per gli ebrei della Diaspora la festa dura otto giorni, dei quali i primi e gli ultimi due sono di festa solenne. In ricordo del fatto che quando furono liberati dalla schiavitù i figli di Israele dovettero lasciare l'Egitto così in fretta da non avere il tempo di far lievitare il pane, per tutta la durata della festa è vietato cibarsi o possedere qualsivoglia alimento lievitato. Al posto del pane si consuma la *matzah*, il pane azzimo.

[2] *Shavuot* cade il 6 di Siwàn; dura un giorno in Terra d'Israele e due giorni nella Diaspora. Nella Torah viene descritta come una festa agricola, durante la quale si presentavano le primizie, e che celebra la prima maturazione del grano. *Shavuot* cade esattamente 49 giorni dopo *Pesach*, iniziando a contare dal secondo giorno di *Pesach*; accanto al significato agricolo ve n'è uno storico-religioso: il cinquantesimo giorno dopo quello dell'uscita dall'Egitto è infatti anche quello della rivelazione sul Monte Sinai a Mosè della Torah e della promulgazione del decalogo.

[3] *Sukkot* (anche detta "Festa delle capanne") si festeggia d'autunno, nel tempo della raccolta dei frutti

In *Shemot* (Esodo), troviamo scritto:

> Tre volte all'anno farai festa in mio onore: osserverai la festa degli azzimi […] la festa della mietitura (*Shavuot*) […] la festa del raccolto (*Sukkot*) […]. Tre volte all'anno ogni tuo maschio comparirà alla presenza del Signore Dio;
>
> Osserverai la festa degli azzimi (*Pesah*). Celebrerai anche la festa delle settimane (*Shavuot*), la festa cioè delle primizie della mietitura del frumento e la festa del raccolto (*Sukkot*) al volgere dell'anno […]. Tre volte all'anno ogni tuo maschio compaia alla presenza del Signore Dio, Dio d'Israele [4].

In *Devarim* (Deuteronomio), si ordina agli israeliti:

> Osserva il mese di Aviv e celebra la Pasqua in onore del Signore tuo Dio perché nel mese di Aviv il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire dall'Egitto, durante la notte […]. Per sette giorni mangerai con essa gli azzimi, pane di afflizione perché sei uscito in fretta dal paese d'Egitto […]. Per sei giorni mangerai azzimi e il settimo giorno vi sarà una solenne assemblea per il Signore tuo Dio; non farai alcun lavoro […]. Conterai sette settimane; da quando si metterà la falce nella messe comincerai a contare sette settimane; poi celebrerai la festa delle settimane per il Signore tuo Dio, offrendo nella misura della tua generosità e in ragione di ciò in cui il Signore tuo Dio ti avrà benedetto […]. Celebrerai la festa delle capanne per sette giorni, quando raccoglierai il prodotto della tua aia e del tuo torchio; gioirai in questa tua festa […]. Celebrerai la festa per sette giorni per il Signore tuo Dio, nel luogo che avrà scelto il Signore, perché il Signore tuo Dio ti benedirà in tutto il tuo raccolto e in tutto il lavoro delle tue mani e tu sarai contento. Tre volte all'anno ogni tuo maschio si presenterà davanti al Signore tuo Dio, nel luogo che Egli avrà scelto […]; nessuno si presenterà davanti al Signore a mani vuote [5].

Con la distruzione del II Tempio ad opera dei Romani (70 d.C.), che segnò la fine di ogni forma di indipendenza politica, *Eretz Israel*, la terra storica dove tale indipendenza si era realizzata, divenne per tutte le comunità della Diaspora simbolo e luogo essenziale di riferimento, e Gerusalemme iniziò a simboleggiare la pienezza del culto [6]; l'avverarsi dei tempi messianici e la fine dell'esilio avrebbero potuto aver

della terra. Due precetti specifici caratterizzano la festa di *Sukkot*: la residenza nella capanna costruita per la ricorrenza e il prendere nelle mani le quattro specie (i rami di palma, salice e mirto, insieme con un frutto, il cedro) nei momenti della preghiera (durante i giorni della festa). La residenza nella *Sukkah* (capanna) ricorda il periodo passato nel deserto dai figli d'Israele, prima di giungere alla Terra Promessa. Il precetto delle quattro specie frutto secondo alcuni rappresenterebbe quattro diverse personalità presenti nel popolo ebraico: coloro che si riconoscono sia per le loro azioni sia per la loro personalità (forma e sostanza) rappresentati dal cedro, coloro a cui mancano tutte e due le caratteristiche rappresentati dai rami di salice, e coloro che ne hanno una, ma sono mancanti dell'altra.

[4] *Shemot*, 23,14-17 e 34,18-23.

[5] *Devarim*, 16.

[6] Bisogna infatti ricordare che molti precetti (*mitzwot)* si possono osservare solo nella Terra d'Israele: tra questi, le leggi sull'agricoltura, la decima dei prodotti (*terumah* e *ma'aser*) e i precetti specifici del Tempio di Gerusalemme, oggi non più applicabili nella loro interezza a causa della sua distruzione (ad esempio i sacrifici).

luogo solo con il ritorno del popolo ebraico alla sua terra ancestrale: in assenza del Tempio e del rituale dei sacrifici che colà avevano luogo, l'idea stessa di pellegrinaggio mutò, trasformandosi in un incessante ritorno da parte del popolo ebraico alla terra dei Padri. Si può notare anche una marcata tendenza da parte degli ebrei della Diaspora a trasformarsi da pellegrini a residenti; tale tendenza non è in relazione con il numero dei pellegrini: ci sono *'alyot* singole, familiari o di massa.

Va sottolineato che non si tratta di individui che, colti da fervore mistico, decidono all'improvviso di restare in *Eretz Yisrael*: quasi tutti questi pellegrini prendono la decisione di non fare ritorno alle loro case prima di partire e si organizzano di conseguenza. Ci sono anziani, ma anche giovani, il cui intento era quello di sostenere e riorganizzare le comunità di *Eretz Yisrael*.

I pii ebrei consideravano un dovere tornare alla terra dei Padri e profondere le proprie energie spirituali a favore delle locali comunità ebraiche: queste ultime, infatti, dovevano fungere da luce illuminante per il popolo di Israele, sparso ai quattro angoli della terra. Proprio il carattere di «faro della diaspora» faceva sì che coloro che decidevano di dimorare in *Eretz Yisrael* – inclusi i non ebrei – dovessero tenere un comportamento assolutamente ineccepibile, pena essere «rigettati» dalla terra.

Scriveva Rabbi Meir di Rothenburg (1215-1293), a proposito della santità di *Eretz Yisrael*:

> è solamente in *Eretz Yisrael* che può essere adempiuto il vero servizio di Dio. Tu mi domandi tuttavia se a colui che va a vivere in *Eretz Yisrael* vengono perdonate tutte le colpe. Secondo quanto è scritto in *Ketubot*, si pensa che colui che vada a vivere in *Eretz Ysrael* conduca una vita conforme alla morale; fai attenzione a non fare niente di male e adempi fedelmente i comandamenti che si applicano in *Eretz Yisrael*, poiché colui che commetterà una colpa in Israele, ecco la sua colpa sarà maggiore che per qualunque altro luogo […]. Persino i non ebrei non possono vivere in *Eretz Yisrael* se sono dei peccatori, ed è per questa ragione che *Eretz Yisrael*, oggi, è spopolata, e che non ho trovato una sola città sviluppata come quelle che ci sono negli altri paesi[7].

La centralità di Gerusalemme per il mantenimento dell'identità culturale e religiosa ebraica era stata ben compresa dai Romani, che avevano infatti emanato una serie di divieti dopo la distruzione del II Tempio nel 70 d.C. e dopo la fallita rivolta di Bar-Kochva (132-135 d.C.)[8]. Nei *siddurim* (libri di preghiera) sono frequentissimi

[7] F. Kobler, *A Treasury of Jewish Letters*, I, Philadelphia 1953, 241-242.

[8] Dopo la fine della terza guerra giudaica (Rivolta di Bar Kochvah), l'imperatore Adriano trasformò Gerusalemme in una colonia romana: la città fu ribattezzata *Aelia Capitolina* e venne ricostruita secondo lo stile di una tipica *urbs* romana. Nuovi abitanti subentrarono agli ebrei, ai quali fu proibito di entrare in città pena la morte, tranne che per un giorno all'anno, durante la ricorrenza di *Tishah be-Av*. La provincia di Giudea assunse il nuovo nome di *Siria Palestina*, una sorta di *damnatio memoriae* relativa alla presenza ebraica troppo strettamente collegata all'originaria denominazione di *Provincia Iudaea*. Nel 132 Adriano completò la costruzione del tempio pagano di Afrodite, dopo che Vespasiano aveva già raso al suolo quello di Erode. Antonino Pio, successore di Adriano, consentì nuovamente agli ebrei di praticare la circoncisione, ma fu solo con l'imperatore Costantino che questi ultimi poterono nuovamente recarsi a Gerusalemme.

i richiami a Gerusalemme. La ricorrenza ebraica del 9 di Av, la più triste del calendario ebraico, e che ricorda la distruzione sia del Tempio di Salomone che del Tempio di Erode – con il relativo digiuno totale di venticinque ore, il divieto di indossare i *tefillin* [9] durante la preghiera mattutina (*shachrit*), l'uso di leggere il profeta Geremia seduti per terra, spegnendo quasi tutte le lampade delle sinagoghe – è uno dei possibili esempi dell'importanza di Gerusalemme, importanza ribadita con l'invocazione alla fine del *seder* [10] di Pesah. L'*amidah* (la cosiddetta preghiera delle Diciotto Benedizioni) si recita rivolti verso il Tempio di Gerusalemme e contiene l'invocazione a che Gerusalemme sia ricostruita presto nei nostri giorni [11]. La *birchat ha-mazon* (benedizione dopo il pasto) contiene la stessa invocazione.

2. *'*Aliah *e* yeridah*, purezza e pellegrinaggio*

Recarsi in *Eretz Yisrael* e a Gerusalemme in particolare non significava solo compiere un pellegrinaggio, ma elevarsi e rinnovarsi spiritualmente.

Il verbo ebraico che indica l'azione del viaggiare verso la Terra d'Israele è *la-aloth*, "salire". Quando ci si reca in *Eretz Yisrael*, dunque, si compie un'*aliah*, una salita, così come, quando la si abbandona, l'azione equivale a una *yeridah*, una "discesa". Gerusalemme, situata anche geograficamente a 800 metri sopra il livello del mare, simboleggia un'ascesa ulteriore, un livello di santità e di purezza irraggiungibile altrove.

Lo stretto legame esistente tra purezza e pellegrinaggio rappresentò, nei secoli, un punto in comune tra giudaismo, cristianesimo e islam. Esistono, tuttavia, alcune significative differenze. In primo luogo, è necessario sottolineare la centralità di Gerusalemme per quanto riguarda il pellegrinaggio ebraico: per cristiani e musulmani fu una delle possibili mete dei pellegrini, ma certamente non la più importante e non l'unica. È superfluo osservare che per i musulmani il significato di luoghi come la Mecca, con il santuario della Kabaa, e di Medina [12], fu assai superiore (e infatti si prescrive di pregare in direzione della Mecca); per i cristiani, Roma ricoprì senza alcun

[9] I *tefillìn* (o filatteri) sono due piccoli astucci quadrati di cuoio nero, con cinghie fissate su un lato, usati durante la preghiera del mattino (*shachrìt*). Gli astucci contengono i quattro brani della *Torah* da cui deriva il precetto dei *tefillìn* (*Shemot*, 13,9; 13,16; *Devarim*, 6,8; 11,), copiati da uno scriba su pergamena.

[10] Il *seder* di *Pesah* è la cena che si consuma la sera della festa. Il termine significa "ordine", dato che durante il pasto si mangiano alcuni cibi e si legge un testo denominato *Haggadah*, in cui si ricorda la liberazione degli ebrei dalla schiavitù egiziana dopo il conflitto di Mosè con il Faraone e le dieci piaghe che si abbatterono sull'Egitto. Alla fine del *Seder*, l'augurio che ci si rivolge vicendevolmente è «L'anno prossimo a Gerusalemme ricostruita» (in ebraico: לְשָׁנָה הבאה בִּירוּשָׁלַיִם).

[11] «E a Gerusalemme, tua città, tornerai con misericordia e l'abiterai, come hai detto, ed essa sarà ricostruita ai nostri giorni».

[12] La Mecca è la prima città santa dell'Islam, dove si svolge il principale pellegrinaggio islamico (*Hajj*), obbligatorio per ogni musulmano in grado fisicamente e finanziariamente di compierlo almeno una volta nella vita. Medina (prima chiamata *Yatrib*) è la città dove Maometto si rifugiò quando fu costretto ad abbandonare La Mecca (622, anno dell'Egira) e dove si trova la sua tomba. Medina è la seconda città santa dell'Islam.

dubbio un luogo centrale, ma accanto ad altri santuari, quali ad esempio Santiago de Compostela.

Vero è che per gli ebrei esistettero mete minori per coloro che non potevano permettersi le spese e i rischi di un viaggio sino a Gerusalemme: nelle terre d'Oltralpe (*Ashkenaz*), ad esempio, alcuni si recavano a pregare sulle tombe dei martiri della I Crociata, a Worms e Speyer [13]. Parimenti, gli ebrei che dimoravano nei paesi musulmani solevano recarsi a pregare presso i sepolcri di santi venerati anche dai musulmani (ad esempio, Lalla Jamila, che si credeva rendesse fertili le donne sterili). Resta però un fatto incontrovertibile che Gerusalemme (affiancata ad altre località della Terra d'Israele, come ad esempio Safed o Tiberiade) mantenne intatta la sua centralità per tutto il periodo diasporico.

Si ebbe un duplice approccio al pellegrinaggio: quello che prevedeva il ritorno al paese d'origine del pellegrino e quello che, viceversa, trasformava quest'ultimo in un *'oleh*, un "immigrato", che sceglieva di vivere il resto della sua esistenza in *Eretz Yisrael*. Le due tendenze si svilupparono contemporaneamente, anche se – a seconda dei periodi storici – l'una divenne prevalente sull'altra. Le ragioni di tale duplice approccio vanno messe in relazione, da un lato, con la situazione economica e politica dei territori siro-palestinesi, dall'altro, con lo svilupparsi di diverse correnti di pensiero in seno all'ebraismo, che comprendevano anche i ricorrenti progetti di ricostituzione di uno Stato ebraico indipendente.

Vari gruppi ebraici – e in diversi periodi – cercarono di promuovere il pellegrinaggio verso Gerusalemme e la Terra d'Israele. Nel IX secolo, un gruppo che si autodefiniva dei «Piangenti di Sion» cercò di promuovere sia l'*aliah* sia il pellegrinaggio. I *leader* di tale movimento erano infatti convinti che solo un trasferimento – possibilmente definitivo ma, al limite, anche temporaneo – degli ebrei della Diaspora in *Eretz Yisrael* avrebbe potuto far risorgere uno Stato ebraico indipendente [14]. All'incirca nello stesso periodo, si trovano testimonianze di sforzi analoghi compiuti dai capi Caraiti [15] di Gerusalemme: ci sono pervenute alcune lettere, inviate da costoro a

[13] Nel corso delle prime due Crociate, un certo numero di comunità ebraiche vennero attaccate e molti membri delle medesime furono uccisi o si suicidarono piuttosto che accettare il battesimo forzato. Durante la I Crociata, gran parte dei massacri furono eseguiti dalle bande di Pietro l'Eremita e del conte Emich von Leiningen, che attaccarono le comunità ebraiche della Renania (in particolare, Spira, Worms e Magonza). Da un lato influì il clima di esaltazione religiosa, ma altrettanto importante fu il bisogno di denaro per finanziare l'impresa. Ci sono pervenute le liste dei martiri che morirono per la santificazione del nome di Dio (*Qiddush ha-Shem*) e le loro tombe divennero, almeno a livello locale, meta di pellegrinaggio. Sulle persecuzioni si veda R. Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley-Los Angeles-London 1987. Anche *online*: https://www.perlego.com/book/4211083.

[14] https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/avelei-zion (ultima visualizzazione: 15/12/25).

[15] I Caraiti erano una setta ebraica che non riconosceva l'autorità della tradizione post-biblica. In particolare, rigettava il Talmud e le opere rabbiniche più tarde. La loro caratteristica principale fu dunque il rifiuto della "legge orale", tradizionalmente rivelata a Mosè sul Monte Sinai assieme alla legge scritta (Torah). Si ponevano in opposizione ai Rabbaniti, che, viceversa, consideravano la Legge Orale parte integrante della rivelazione divina, anche se non immutabile come la Torah.

varie comunità della Diaspora, invitandone i membri a trasferirsi nella Città Santa. Scriveva ad esempio Daniel ben Moshe Al-Koumsi (metà del IX secolo):

> Miei fratelli in Israele, […] non ascoltate i perversi che pretendono che il popolo di Israele non deve tornare a Gerusalemme […]. Nessuno tra voi dica: come potrò andare a Gerusalemme, dato che ladri e briganti minacciano le strade? Queste sono parole insidiose, alibi di cuori ribelli. Venite a Gerusalemme, vedrete che la benedizione vi attende. […] O voi fratelli miei, voi che imitate i costumi e i riti dei popoli presso i quali vivete, perché non li imitate proprio nell'abitudine di fare pellegrinaggi e non restate a dimorare qui a Gerusalemme? Fate almeno così: se siete troppo attaccati ai vostri affari e non potete venire di persona, inviate da ciascuna città cinque uomini a Gerusalemme, affinché noi si possa formare una comunità rappresentativa del popolo ebraico [16].

Senza dubbio, in alcuni periodi l'instabilità dei territori siro-palestinesi costituì un freno al pellegrinaggio; va però sottolineato come, paradossalmente, furono a volte proprio tali condizioni estremamente sfavorevoli a rilanciarlo. Dopo la I Crociata, ad esempio, si assistette ad una massiccia ripresa delle *'alioth* e a un moltiplicarsi degli insediamenti ebraici. Anche la comunità ebraica di Gerusalemme, che era stata decimata dai Crociati all'atto della conquista, riprese vigore [17]. Dopo le prime due Crociate, con la riconquista della Città Santa da parte di Saladino, i pellegrinaggi si intensificarono. Il combattere di due religioni rivali (Islam e Cristianesimo) apparve a molti come un segno premonitore dell'avvicinarsi dei tempi messianici. Gog e Magog si fronteggiavano e la sconfitta finale di uno dei due avrebbe fatto arrivare il tanto sospirato *Maschiach ben David*.

Tra XII e XIII secolo si ebbe un certo numero di *alioth*, individuali e di gruppo. Tra quelle isolate, molto significativa fu quella di Moshe ben Nachman (Nachmanide) [18], avvenuta nel 1267, e che suscitò grande impressione presso le comunità della

[16] A. Yaari, *Iggerot Eretz Yisrael*, Masada 1971, 56-59.

[17] La presenza ebraica a Gerusalemme tra gli inizi dell'XI secolo e la riconquista della città per mano di Saladino, dopo la parentesi costituita dalla presenza dei Crociati, fu spesso segnata da espulsioni e persecuzioni. All'inizio dell'XI secolo, ad esempio, il califfo Al-Hakim (996-1021) ordinò la distruzione di chiese e sinagoghe, vietando agli ebrei di risiedere a Gerusalemme: cfr. R. Neher, *Histoire du Yishouv. La presence juive en Erets Israel du 1er au 19eme siècle*, Jerusalem 1984, 56. La conquista crociata di Gerusalemme si trasformò in un bagno di sangue e nel 1099 gran parte della popolazione ebraica e musulmana della città fu massacrata: per un quadro generale, cfr. S. Runciman, *Storia delle Crociate*, Torino 1966, 247-248; e J. Prawer, *Histoire de Royaume latin de Jerusalem*, I, Paris 1969, 532.

[18] Moshe ben Nachman (1194-1270), noto con l'acronimo di Ramban, fu probabilmente il maggior pensatore ebreo del XIII secolo; è spesso ricordato come un mistico antirazionalista e difensore della tradizione rabbinica nel solco di Yehuda HaLevi. Nato a Girona, in Spagna, città in cui oltre ad esercitare la professione medica ricoprì anche la carica di rabbino, fu costretto a lasciare la città natia dopo la cosiddetta "disputa di Barcellona" (1263), nel corso della quale si scontrò con l'apostata Pablo Christiani. Pur avendo sostenuto con ottimi argomenti il suo punto di vista, la situazione creatasi lo spinse a trasferirsi definitivamente nella Terra d'Israele. A 72 anni, Ramban abbandonò dunque la sua *yeshivah* (accademia talmudica), gli amici e la terra natale. Arrivato in Eretz Yisrael, non poté che constatarne l'enorme desolazione: le comunità ebraiche erano poche, povere e in gran parte costituite da persone ignoranti

Diaspora. Secondo il grande rabbino, la Terra d'Israele sarebbe rimasta spopolata sino a quando il Santo Benedetto non vi avesse radunato gli esiliati del suo popolo. Era pertanto essenziale che quanti più ebrei possibile lasciassero le località in cui vivevano per trasferirsi in Oriente. Tra le *'alioth* di gruppo, vale la pena di rammentare quella di R. Yechiel da Parigi. Questi decise di installarsi ad Akko (san Giovanni d'Acri) con 300 studenti e di aprire una *yeshivah* [19].

È pervenuto un certo numero di diari di viaggio, che ci illuminano sulle condizioni di vita nei territori siro-palestinesi nel periodo compreso tra il XII e XVI secolo. Tra i più famosi sono senz'altro da ricordare quelli di Beniamino da Tudela (originario di Tudela, in Navarra, XII secolo), di R. Petachia da Regensburg (XII secolo), di Meshullam da Volterra (fine del XV secolo) e di Moshe Basola (inizio del XVI secolo).

Byniamin Yona da Tudela (in ebraico בִּנְיָמִין מִטּוּדֶלָה) nacque appunto a Tudela, in Navarra, attorno al 1130. Fu un geografo ed esploratore ebreo spagnolo. Nel corso di un lunghissimo viaggio (durato circa dieci anni) visitò varie parti dell'Europa, dell'Africa e dell'Asia. Le sue vivide descrizioni dell'Asia minore hanno anticipato di un secolo quelle di Marco Polo. Uomo di vasta cultura e poliglotta, Beniamino fu una figura di grande rilievo nella storia della geografia, anche oltre l'ambito strettamente ebraico. Iniziò il suo lungo viaggio verso il 1165, forse (ma non ne siamo certi) con l'intento di effettuare un pellegrinaggio in *Eretz Yisrael*. È possibile che pensasse di fare l'*aliah*, tuttavia questa resta un'ipotesi, molto discussa. La verità è che non c'è alcuna certezza sulle motivazioni reali dei suoi viaggi. Quelle possibili (e che non si escludono a vicenda) potevano essere commerciali e, genericamente, di tipo economico; il desiderio di compilare un catalogo delle comunità ebraiche che si trovavano lungo gli itinerari che conducevano in Terra d'Israele, così da fornire ai pellegrini ebrei un'utile guida e la possibilità di ricevere ospitalità dai loro correligionari; un interesse «etnologico» e demografico: Beniamino, in effetti, compì numerose soste nel corso del suo viaggio, incontrando gente, visitando le più disparate località,

del pensiero e della tradizione ebraica. Ramban iniziò immediatamente a riorganizzare le comunità locali, supportandole sia a livello spirituale che economico. Fondò scuole e sinagoghe, tenne lezioni pubbliche. In Eretz Yisrael scrisse il suo famoso commento alla *Torah.* Morì all'età di settantacinque anni e fu sepolto a Haifa, vicino alla tomba di un altro famoso *'oleh*, R. Yehiel da Parigi.

[19] Rabbi Yehiel ben Joseph nacque a Meaux, nel Regno di Francia. Fu uno dei discepoli di Rabbi Yehudah ben Ithqah (Sir Leon) e gli succedette alla guida della *yeshiva* (accademia talmudica) di Parigi attorno al 1225. La *yeshiva* contava circa 300 studenti, tra cui il famoso Rabbi Meir da Rothenburg. Nel 1240 l'allora re di Francia Luigi IX, noto per le sue posizioni antiebraiche, ordinò che avesse luogo una disputa sul Talmud, il cui contenuto era stato portato alla sua attenzione dall'apostata Nicholas Donin. Nonostante l'appassionata difesa di Rabbi Yehiel, che sembra avere impressionato tutti i presenti, il sovrano ordinò che tutte le copie reperibili del Talmud venissero bruciate sul rogo. Il rogo, con il quale furono distrutte innumerevoli copie manoscritte dell'opera, ebbe luogo il 17 giugno 1244, a Parigi. Sul rogo del Talmud, su Rabbi Yehiel e sulla *yeshivah* di Acco, cfr. Gilbert Dahan, *Le brûlement du Talmud à Paris*, *1242-1244*, Paris 1999, in particolare i contributi di S. Schwarzfuchs, *La vie interne des communautés juives du nord de la France au temps de Rabbi Yéhiel et de ses collègues*, 23-37 e di A. Grabois, *Une conséquence du brûlement du Talmud à Paris: le développement de l'école talmudique d'Acre*, 47-56.

descrivendo le occupazioni delle persone che incontrava e fornendo un dettagliato resoconto demografico delle comunità ebraiche incontrate lungo il tragitto [20].

Un altro famoso viaggiatore, questa volta proveniente da *Ashkenaz*, fu R. Petachia da Ratisbona (Regensburg), che compì l'*'aliah* tra il 1170 e il 1187 [21]. Il resoconto del suo viaggio, noto come *Sibbuv Rabbi Petahiah* o *Sevivot R. Petahiah*, differisce dagli altri libri di viaggio ebraici medievali. A differenza di altri viaggiatori ebrei, che registravano personalmente le loro esperienze e impressioni, R. Petahiah raccontò ciò che vide, udì o provò nel corso del suo viaggio, sia a un singolo individuo che a un gruppo. A sua volta, qualche individuo registrò ecletticamente le esperienze di R. Petahiah. Dalla lettura dello *Sibbuv* non emerge quasi nessun dettaglio biografico relativo all'autore, né sulla data, la durata o lo scopo del suo viaggio. Secondo alcune edizioni a stampa, Petahiah iniziò il suo viaggio da Praga. Tuttavia, altre versioni – tra cui quella pubblicata da Carmoly – affermano che lasciò «la sua città natale Regensburg per Praga» e da lì procedette verso est. Sulla base di questo e di altri riferimenti, possiamo ragionevolmente concludere che R. Petahiah risiedette in entrambe le città in diversi momenti. Iniziò il suo viaggio attorno al 1170, procedendo verso est attraverso la Polonia e la Russia, e verso sud, attraverso il Caucaso, il Mar Nero e la Turchia, fino a raggiungere le terre sotto il dominio musulmano: Iraq, Persia, Siria ed *Eretz Yisrael.* Nel suo diario di viaggio, R. Petahiah prese nota di usi e costumi locali nei luoghi visitati (di ebrei e non ebrei), fornendo di tanto in tanto interessanti dettagli sulla vita quotidiana. Ci sono, ad esempio, alcune interessanti notazioni relative all'abbigliamento degli ebrei in Iraq, paese che egli visitò nel 1175. Particolarmente interessante risulta la descrizione del pellegrinaggio del nostro alle tombe dei Patriarchi. Petahiah pone l'accento sulle tradizioni ebraiche locali riguardanti le tombe sacre e i presunti luoghi di sepoltura di alcuni personaggi biblici e sembra concentrarsi in modo particolare sulle tradizioni locali relative alla venerazione delle tombe dei patriarchi. Grande attenzione è quindi riservata alla Grotta di Machpela, a Hevron, secondo luogo sacro dell'ebraismo [22].

Alla fine del XII secolo ebbe luogo l'*'aliah* di R. Yaacov ben Nathaniel ha-Cohen [23]. Questo viaggiatore giunse nella Terra d'Israele prima della riconquista del paese da parte di Saladino nel 1187, probabilmente dall'attuale Germania. Il suo

[20] Per la traduzione italiana del diario di viaggio, cfr. Binyamin da Tudela, *Itinerario (Sefer massa'ot)*, a cura di G. Busi, Rimini 1988 e Benjamin da Tudela, *Libro di viaggi*, a cura di L. Minervini, Palermo 1989.

[21] Per la traduzione italiana, vd. *Il viaggio di Rabbi Petachiah di Ratisbona*, a cura di I. Ventrice, Firenze 2009.

[22] La Grotta di Macpela è il secondo luogo sacro dell'ebraismo. Vi furono sepolti i patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe. Quest'ultimo, come è noto, morì in Egitto e fece giurare al figlio prediletto Giuseppe di farlo seppellire nella Grotta. Nell'agosto del 1929, la popolazione araba uccise 67 ebrei e ne ferì 135 (l'evento è noto come "massacro di Hevron" del 1929). A seguito degli scontri, il pluricentenario quartiere ebraico venne quasi interamente distrutto.

[23] Che io sappia, non esistono ad oggi traduzioni del testo in italiano. Per quelle in altre lingue: E.N. Adler, *Jewish Travellers in the Middle Ages*, London 1930, 92-99, New York 1987[2]; H. Harboun, *Les Voyageurs juifs du Moyen Âge, XII*[e] *siécle*, Aix-en-Provence 1986, 187-204; J.R. Magdalena Nom de Déu, *Palestina y Eurasia a finales del siglo XII*, Barcelona 1989, 8-18.

breve resoconto inizia con la descrizione del viaggio attraverso *Eretz Yisrael* e cita diverse località, tra le quali Hevron, Betlemme, Gerusalemme, Acri. Sono frequenti le menzioni dei sepolcri di personaggi biblici e tannaitici. Non è da escludere che il testo sia solo una bozza, poiché si osserva un certo disordine nell'identificazione dei luoghi da un punto di vista geografico. R. Yaacov, a quanto sembra, fece ritorno in Europa imbarcandosi su una nave ad Alessandria, in Egitto, dopo avere attraversato il deserto del Sinai: tuttavia, non ci sono dettagli relativi a questa parte del viaggio, fatta eccezione per una breve descrizione di Alessandria e del suo porto.

Un altro viaggiatore del XIII secolo fu Yehuda Alharizi (1165-1225). Illustre poeta, filosofo, traduttore e medico di Toledo, è noto per le sue opere in giudeo-arabo e come grande traduttore dall'arabo in ebraico (ad esempio, la *Guida per i perplessi* di Maimonide e parte del commento di Maimonide alla *Mishnah*, nonché il *Makama* di al-Hariri) [24]. È noto per la sua vasta raccolta di poesie, conosciuta sia in Occidente che in Oriente; molte delle sue opere poetiche sono state conservate nella *Genizah* del Cairo. Il suo trattato più famoso è *Makama Tahkemoni*, diviso in cinquanta capitoli. Il capitolo 46 è intitolato *Moznei ha-Dor* (la valutazione del popolo) e comprende il resoconto del suo viaggio in Oriente [25].

Partito da Toledo nel 1215, viaggiò attraverso la Catalogna, la Francia meridionale e la Provenza. Da Marsiglia salpò per Alessandria e si recò al Cairo. Da lì si diresse verso Gerusalemme e visitò in seguito altre località della terra di Israele. L'ultima tappa del suo viaggio fu Aleppo, dove si stabilì a vivere e dove morì nel 1225.

3. *I viaggiatori ebrei italiani e i loro diari*

Tra i viaggiatori ebrei "italiani", due hanno lasciato un ricco resoconto del loro viaggio, un «diario di viaggio» scritto quasi certamente a beneficio di familiari e amici. Tali resoconti avevano un duplice scopo: da un lato, dovevano fungere da «guida per i viaggiatori» (con le indicazioni relative alle strade più sicure, alle tasse da pagare, agli ebrei più in vista, alle migliori piazze commerciali, etc.); dall'altro, avevano senza dubbio una funzione di intrattenimento, dato che non mancano narrazioni relative alle avventure dei due viaggiatori, alle loro peripezie, ai pericoli corsi e scampati.

Il viaggiatore più famoso del XV secolo fu Meshullam ben Menahem da Volterra, mentre, agli inizi del XVI secolo, spicca la figura del famoso rabbino e cabbalista Mosheh Basola [26].

[24] Cfr., ad esempio, M. Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Graz 1956², 251, 273-274, 354, 428-433, 851-852, 857, 899, 923.

[25] Una traduzione recente in inglese è *The Book of Tahkemoni. Jewish Tales from Medieval Spain. Judah Alharizi*, a cura di D. Simha Segal, London-Portland 2001; una traduzione spagnola è stata eseguita da Carlos del Valle, *Las Asambleas de los Sabios (Tahkemoni)*, Murcia 1988.

[26] Sulla famiglia Da Volterra e su Meshullam, cfr. A. Veronese, *Una famiglia di banchieri ebrei tra XIV e XVI secolo: i Da Volterra. Reti di credito nell'Italia del Rinascimento*, Pisa 1998. La traduzione integrale in italiano dell'*Itinerario* si trova in Meshullam da Volterra, *Viaggio in Terra d'Israele*, traduzione, commento, note a cura di A. Veronese, Rimini 1989.

Accanto ai viaggiatori, si ha anche un certo numero di ebrei che immigrarono dalla nostra penisola in *Eretz Yisrael*; di alcuni di costoro si sono conservate le lettere inviate ai familiari rimasti a vivere in Italia. Tra coloro che compirono l'*alyah* nel corso del XV secolo e agli inizi del XVI possiamo ricordare Eliahu da Ferrara, Yoseph da Montagnana, Ovadyah da Bertinoro, Yitsqah ben r. Meir Latif da Ancona e il già menzionato Mosheh Basola (ma solo dopo un primo viaggio, di cui – come si è detto – redasse un resoconto abbastanza dettagliato).

Joseph da Montagnana inviò una lettera da Gerusalemme indirizzata ai suoi figli, che dimoravano in Lombardia, alla fine del 1480. In tale missiva, egli descrive brevemente il suo viaggio via terra da Beirut a Gerusalemme: da Beirut si recò dapprima a Damasco, per proseguire poi alla volta di *Eretz Yisrael* attraverso le alture del Golan. In seguito, dopo avere attraversato il Giordano, si recò a Safed, da dove – percorrendo in direzione sud la strada principale che passava attraverso la Samaria e la Giudea – giunse infine a Gerusalemme. Nella sua lettera, Yoseph da Montagnana fornisce interessanti dettagli geografici relativi ad alcune delle località visitate; cita inoltre tradizioni relative a un certo numero di tombe, soprattutto quelle di personaggi biblici, che ebbe modo di visitare sulla strada per Gerusalemme, e a sepolture che si trovavano nei pressi della Città Santa. Per la sua cultura e personalità, egli divenne immediatamente la figura principale della *leadership* della comunità ebraica di Gerusalemme [27].

Qualche anno più tardi, compì l'*'aliah* Ovadyah Yare da Bertinoro. Banchiere, mercante e rabbino, noto come il più famoso commentatore della *Mishnah*, era membro di una famiglia originaria, appunto, di Bertinoro, presso Forlì, in Romagna. Il suo viaggio alla volta di Gerusalemme ebbe inizio nell'autunno del 1486: dopo avere lasciato la sua città natale, Città di Castello, dove sino a quel momento aveva svolto un'intensa attività finanziaria, si recò dapprima a Roma e in seguito a Napoli e Salerno, fece sosta in Sicilia (Palermo e Messina) e da lì si imbarcò verso la Terra di Israele via Rodi / Alessandria d'Egitto. Da Alessandria navigò sul Nilo fino al Cairo e da lì prese la via di terra attraverso la penisola del Sinai per raggiungere la Terra d'Israele. Il primo luogo in cui passò in quel Paese fu Gaza, al confine meridionale. Da lì si proseguì verso nord sino a Hevron, diretto a Gerusalemme, dove arrivò due giorni prima di Pesah (25 marzo) del 1488. Vi si stabilì e divenne un *leader* di spicco della piccola comunità ebraica.

Il suo viaggio e i primi passi nella sua nuova residenza sono descritti in un'esauriente lettera inviata al padre in Italia, scritta sei mesi dopo il suo arrivo a Gerusalemme. In tale descrizione fornisce dettagli geografici e climatici, sulla rotta marittima e terrestre percorsa nel suo viaggio e sulla vita quotidiana in nave o in carovana. Ovadyah sottolinea inoltre le sue impressioni su ogni luogo in cui trovò una comunità

[27] Per l'edizione critica della lettera di Yoseph da Montagnana, vd. *Shaalu Shelom Yerushalayim*, ed. A. David, Tel-Aviv 2003, 111-119. Per la traduzione e il commento, cfr. A. Veronese-M. Pazzini, *Due lettere in ebraico da Gerusalemme (XV secolo). R. Yosef da Montagnana e Rabbi Yishaq Latif da Ancona*, «Liber Annus» 56, 2006, 347-374.

ebraica. Ha anche lasciato annotazioni sulla vita ebraica, come le dimensioni della comunità, la *leadership*, la vita economica e spirituale. Il suo viaggio durò circa un anno e mezzo [28].

Poco prima del da Bertinoro e nello stesso anno del da Montagnana, un altro ebreo – il toscano Meshullam ben Menahem da Volterra, al quale si è già accennato – intraprese un viaggio alla volta della Terra d'Israele. Apparteneva a una importante famiglia di banchieri ebrei [29]. Era conosciuto nella documentazione latina come Buonaventura di Emanuele. Il manoscritto che contiene il diario di viaggio è disgraziatamente acefalo: mancano infatti le prime 33 carte, ed è veramente un peccato, dato che la porzione mancante avrebbe potuto fornire informazioni di grande interesse relativamente ad alcune comunità ebraiche dell'Italia meridionale peninsulare e insulare. Il racconto ha inizio al largo di Rodi, poco prima di una battaglia navale tra la nave genovese che trasportava Meshullam e due navi della flotta veneziana. Prosegue poi con l'arrivo ad Alessandria d'Egitto, il viaggio sul Nilo sino al Cairo, la traversata del Sinai, il passaggio da Hevron e Gaza e con l'arrivo a Gerusalemme. Dopo un soggiorno di circa un mese nella Città Santa, il Da Volterra si accinse a far ritorno in patria, imbacandosi a Beirut, non senza aver compiuto prima una visita a Damasco. Costeggiando la Dalmazia, Meshullam fece infine ritorno a Venezia nell'ottobre del 1481.

4. *Gerusalemme: realtà e immaginario*

Il diario del Da Volterra è di grande interesse anche per la sua descrizione di Gerusalemme. Risulta evidente come la città reale sia sostanzialmente in rovina. Meshullam non manca di sottolinearlo, mentre descrive i luoghi che visita:

> Mercoledi 29 luglio 5241 giungemmo a Gerusalemme, città santa. Quando vidi il suo stato di distruzione, col cuore colmo di amarezza, feci una lacerazione lunga un palmo nei miei abiti, recitando la preghiera che si deve dire e che era in un piccolo fascicolo che avevo in mano. Ecco: «Gerusalemme non ha mura, a causa delle nostre colpe»; ne è rimasto un piccolo pezzo solo nel lato dal quale entrai io. Tuttavia, benché sia totalmente distrutta, vi abitano diecimila famiglie di ismaeliti e duecentocinquanta

[28] Per il testo in traduzione italiana delle lettere, cfr. Obadyah Yare da Bertinoro, *Lettere dalla Terra Santa*, a cura di G. Busi, Rimini 1991. Su Obadyah, cfr., tra gli altri, G. Busi, *Ovadyah da Bertinoro come viaggiatore*, in *Ovadyia Yare da Bertinoro e la presenza ebraica in Romagna nel Quattrocento*, a cura di G. Busi, Torino 1989, 21-33; A. Toaff, *Ovadiah da Bertinoro nella realtà italiana del suo tempo*, in *L'interculturalità dell'ebraismo*, a cura di M. Perani, Ravenna 2004, 257-268.

[29] Il nonno era arrivato a Volterra da Bologna, città nella quale la sua famiglia si era trasferita da Fabriano attorno alla metà del Trecento. I da Volterra gestivano direttamente, sin dai primi anni del Quattrocento, il prestito feneratizio a Volterra, ed erano cointeressati in numerosi altri banchi di prestito. Erano inoltre attivi nelle più disparate attività commerciali, vantavano in famiglia un medico (maestro Genatano), che aveva studiato presso lo studio bolognese, e, pur non essendo degli "intellettuali" nel senso più stretto della parola, avevano senz'altro ricevuto una buona educazione, tanto per quanto atteneva alla cultura ebraica che nelle lettere classiche. Per la storia della famiglia e per i riferimenti bibliografici, vd. *supra*, n. 26.

famiglie di ebrei. Il Tempio (possa essere ricostruito e terminato presto ai nostri giorni. Amen) è ancora cinto da mura [30].

La Gerusalemme ideale, però, quella della terra che stilla latte e miele, emerge costantemente nella descrizione. Nessun luogo, nonostante tutto, è meglio di Gerusalemme. Si ha qui un reale e sincero afflato religioso, nel complesso relativamente assente in gran parte del diario [31].

Agli inizi del Cinquecento si segnala un altro viaggiatore, Moshe Basola; appartenente a una famiglia francese, nacque in Italia, presumibilmente nel 1480. Il suo luogo di nascita esatto, tuttavia, non è noto. Dall'età di nove anni risiedette a Soncino, dove il padre, Mordecai, era correttore di bozze presso la stamperia dei Soncino. In una data sconosciuta Basola si trasferì a Pesaro, dove fu impiegato come insegnante e come precettore nella casa dell'eminente banchiere Rabbi Moses Nissim di Foligno. Nel 1535 o poco dopo, il nostro ricevette l'ordinazione rabbinica da Rabbi Azriel Diena a Sabbioneta e si trasferì ad Ancona. Durante il suo lungo soggiorno in tale località, Basola fu a capo della locale *yeshivah*. Nello stesso periodo, probabilmente, egli ricoprì anche il ruolo di rabbino del distretto della Marca.

Durante il suo primo viaggio, sbarcò a Tripoli (in Libano), per poi recarsi a Safed, dove visitò le tombe di saggi famosi. Si recò due volte a Gerusalemme, trattenendovisi dapprima per tre settimane, in seguito per un mese. In tarda età decise di compiere l'*alyah.* Nel 1560 Basola salpò da Venezia alla volta di *Eretz Israel*, come riporta il famoso storico ebreo italiano Gedaliah ibn Yahya: «Rabbi Moshe Basola […] si recò in *Eretz Israel* e vi morì nel [5]320 [1560] all'età di ottant'anni». Al suo arrivo a Safed ricevette una calorosa accoglienza e fu onorato dai saggi locali. Sembra probabile che suo nipote, il noto cabalista Mordecai Dato, lo abbia accompagnato [32].

5. *Conclusioni*

Questo breve *excursus* mira a evidenziare due elementi di rilievo relativi al pellegrinaggio ebraico nel corso del Medioevo e all'inizio dell'età moderna: da un lato, anche a fronte di maldestri tentativi di natura politica di negare lo stretto legame tra ebrei e Gerusalemme e con la Terra d'Israele, sottolineare come, pur con qualche eccezione, per secoli gli ebrei della Diaspora abbiano guardato a Oriente, senza mai perdere di vista l'obbiettivo di poter tornare a Sion. Ovviamente si trattava, in questo periodo storico, di un ritorno strettamente collegato alla speranza dell'avverarsi dei tempi messianici, nella consapevolezza che tale evento dipendeva dalla capacità dei

[30] Meshullam da Volterra, *Viaggio* cit., 75.

[31] *Ibidem*, 80: «Gli edifici di Gerusalemme sono molto belli, e le pietre usate per costruirli sono più grandi di quelle di qualunque altro luogo che io abbia mai visto, e la terra è terra di latte e miele, nonostante sia montagnosa, arida e desolata. A Gerusalemme tutto quanto è a buon mercato e i suoi frutti sono davvero molto buoni e degni di lode».

[32] Su Basola e per la traduzione italiana del suo diario di viaggio, vd. M. Basola, *A Sion e a Gerusalemme. Viaggio in Terra Santa (1521-1523)*, introduzione e note di A. David, versione italiana di A. Veronese, Firenze 2003.

figli d'Israele di radunarsi nella terra avita in purezza di spirito e di azioni. Difatti, come si è visto, secondo molti saggi ebrei, proprio la santità di *Eretz Israel* rendeva imprescindibile condurre una vita conforme alla morale, onde evitare di essere rigettati dalla terra stessa.

Da quanto appena detto, ne consegue che il pellegrinaggio temporaneo, sul modello di cristiani e musulmani, pur avendo un suo valore e costituendo comunque una *mitzwah*, non era sufficiente. Atto senz'altro pio e commendevole, non poteva sostituire l'*alyah,* l'unica azione veramente efficace per riportare il popolo ebraico al periodo anteriore alla distruzione del Tempio e, con il volere di Dio, alla ricostruzione dello stesso.

Abstract

The article examines the central role played by Eretz Yisrael *for Jews in the Diaspora during the Middle Ages. It analyses the relationship between pilgrimage and* alyah *– the "ascent" to the Land of Israel – and their connection with messianic expectations in Jewish thought. Beginning with the biblical tradition of the three annual pilgrimages to Jerusalem (*shelosha regalim*), the study traces how, after the destruction of the Second Temple, the idea of pilgrimage gradually evolved into a more enduring aspiration to return and settle in the Land of Israel. Attention is paid to medieval Jewish travellers and migrants, especially those from the Italian peninsula, whose travel accounts and letters shed light on both the spiritual motivations and the practical realities of journeying to and living in* Eretz Yisrael*. The article ultimately argues that, while temporary pilgrimage was considered a meritorious act (*mitzwah*), only* alyah *was seen as truly capable of advancing the redemption of Israel and the eventual rebuilding of the Temple.*

Key-words: *Medieval Jewish pilgrimage*, *Jerusalem*, Eretz Yisrael, alyah.

e-mail: alessandra.veronese@unipi.it

Invigilata Lucernis
47, 2025, 469-488

Piero CAPELLI
(Venezia)

A Gerusalemme e ritorno (forse). Resoconti ebraici di viaggio verso Ereṣ Yiśra'el *dalla tarda antichità al Rinascimento*

1. *Medioevo ebraico fantastico*

Nel 1978 Jacques Le Goff scriveva che nella letteratura agiografica altomedievale «troviamo (...) essenzialmente la preoccupazione da parte della Chiesa di trasformare (…) o di occultare e magari persino distruggere quel che per essa rappresentava uno degli elementi forse più pericolosi della cultura tradizionale, da essa globalmente qualificata come pagana: il meraviglioso, che esercitava sugli spiriti una evidente seduzione che costituisce una delle sue funzioni nella cultura e nella società. Nei secoli XII e XIII, al contrario, mi pare di riscontrare un'irruzione del meraviglioso nella cultura dei dotti» [1]. Questo fenomeno è da ricondursi, secondo Le Goff, a una precisa dinamica sociale, cioè l'emergere di quella piccola e media nobiltà entro cui si produsse la letteratura cortese, che, nel descrivere le avventure dei cavalieri e i *mirabilia* in cui essi s'imbattevano nelle loro peripezie, dipendeva ampiamente anche dalla cultura orale e dal folklore [2]. Le Goff osservava che la Chiesa – fondata invece sulla tradizione biblica e patristica e affine alla nobiltà socialmente più alta – non temeva questa dinamica, poiché disponeva di un meraviglioso suo proprio: il *miraculosus*. Il meraviglioso è un elemento strutturale della ricca letteratura medievale di viaggio – sia immaginario, sia reale –, anche di quella prodotta da autori ebrei, che agivano e pensavano in contesti in cui le dinamiche di classe erano diverse da quelle individuate da Le Goff, e quindi era verosimile che diversi ne fossero gli esiti [3].

[1] J. Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Roma-Bari 1983 (ed. or. Paris 1978), 8.

[2] Cfr. E. Köhler, *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik. Studien zur Form der frühen Artus- und Graldichtung*, Tübingen 1956.

[3] Notava comunque Le Goff che la letteratura agiografica cristiana è sì piena di "meraviglioso", ma esso fa parte del piano divino, e quindi ha una sua regolarità e prevedibilità (i santi fanno tutti pressappoco gli stessi miracoli); mentre nel modello letterario costituito dalla Bibbia non è che di meraviglioso ce ne fosse tantissimo, salvo che in alcuni libri dell'Antico Testamento (*Daniele*, *Giona* e alcuni altri episodi) e nell'*Apocalisse*: «E la Bibbia è, se non la fonte di tutto, almeno punto di riferimento per tutto. Il che spiega perché, quando il meraviglioso risorgerà, esso sarà in qualche modo indipendente: per esso,

Rispetto all'analisi di Le Goff sull'«irruzione» del meraviglioso nella cultura medievale, credo che il viaggio *ebraico* medievale verso la Terra d'Israele, nella sua dimensione letteraria, segua un tragitto di verso opposto: fa dapprima parte del meraviglioso (come nel *Libro di Eldad della tribù di Dan*), ed evolve specificamente verso la spiritualità del pellegrino (come in 'Ovadyah da Bertinoro) e verso la curiosità pratica del mercante (come per Eliyyahu da Pesaro)[4], senza che questi due approcci si escludano l'un l'altro (come nei casi di Mešullam da Volterra e di Mošeh Basola).

Diversamente che per gli scrittori occidentali cristiani di cui parlava Le Goff, per quelli ebrei l'Oriente (almeno quello Vicino) non era solo una categoria libresca[5]. La Terra d'Israele era sempre rimasta il centro santo del mondo, non solo nell'idealità ma anche nell'immagine del mondo stesso; e questo, del resto, non solo per gli ebrei ma anche per i cristiani (si pensi alla cosmologia di Dante e ai mappamondi a T)[6]. L'anelito ebraico al ritorno alla Terra era già biblico, come testimoniano i Salmi cosiddetti appunto «del ritorno» (l'87, il 126, e soprattutto il 137) e il Tritoisaia. Esso trovò poi una codifica nella liturgia rabbinica, per esempio in quella della Pasqua («Possa Dio farci celebrare il *Pesaḥ* l'anno prossimo in Gerusalemme ricostruita»), ma soprattutto nella preghiera quotidiana: così nella '*Amidah* mattutina (la preghiera quotidiana detta delle Diciotto Benedizioni) dei giorni feriali secondo il rito sefardita si supplica Dio affinché affretti la restaurazione di Gerusalemme come capitale di un regno ebraico indipendente sotto il re-messia discendente di Davide, e così anche nella benedizione dopo il pasto, sempre secondo il rituale sefardita.

Dopo la devastante sconfitta nella seconda guerra d'indipendenza contro Roma (132-135 e.v.), Gerusalemme e la Giudea furono private di tutta, o quasi tutta, la loro popolazione ebraica. All'inizio del III sec. e.v., la *Mišnah* (il codice normativo che fonda la tradizione rabbinica) menziona ebrei che si recano nella Terra non in pellegrinaggio ma per trasferirvisi permanentemente[7]; ma si tratta di un anacronismo deliberato, la descrizione di una *Endzeit* utopica che dovrà corrispondere alla *Urzeit* di quando il Tempio e gli altri luoghi santi erano ancora in piedi. Nei secoli in cui veniva redatto il *Talmud Palestinese* (dal III al V), Gerusalemme era una città bizantina che, a partire dall'epoca di Costantino e della cristianizzazione dell'impero,

infatti, sarà molto più difficile che per altri elementi trovare quello che gli uomini del Medioevo ricercavano sempre, il riferimento biblico» (Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano* cit., 11). Sulla letteratura di viaggio ebraica vedi, in generale, G. Lacerenza, *Appunti sulla letteratura di viaggio nel Medioevo ebraico*, in G. Carbonaro-M. Cassarino-E. Creazzo-G. Lalomia, *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio nelle letterature romanze e orientali*, Soveria Mannelli 2006, 427-452.

[4] Su questo autore, che non tratto nel presente articolo, vedi M. Bertagna, *La* Lettera *di Eliyyahu da Pesaro (Famagosta, 1563)*, «Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale» 38, 2007, 5-19.

[5] Sull'«Oriente libresco» vedi G. Zaganelli, *Il meraviglioso geografico medievale. Per una ridefinizione*, in F. Salvestrini, *Monaci e pellegrini nell'Europa medievale. Viaggi, sperimentazioni, conflitti e forme di mediazione*, Firenze 2014, 57-72: 61.

[6] La concezione ebraica secondo cui la Terra d'Israele è al centro del mondo, e Gerusalemme al centro di essa, è assai antica (*Ezechiele* 5,5; 38,12; *Libro etiopico di Enoch* 26,1; *Giubilei* 8,12,19). Cf. G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108*, Minneapolis 2001, 318.

[7] *Mišnah*, *Ketubbot* 13,11.

aveva conosciuto una grande espansione edilizia. Tuttavia, nella letteratura rabbinica di quel periodo essa viene presentata sistematicamente come una città distrutta. Per esempio, dichiarare che un oggetto è sacro «come Gerusalemme» non ha alcun valore rituale, perché l'espressione «non significa altro che la legna e le pietre che vi si trovano» [8]. Si trattava di una presa di posizione ideologica, dovuta al fatto che nella città – una volta fallito il progetto di ricostruzione del Tempio da parte dell'imperatore Giuliano – non vi erano più luoghi santi ebraici visitabili e la stessa presenza ebraica era trascurabile se non nulla (la classe rabbinica si era decentrata, prevalentemente in Galilea). Sempre per il *Talmud Palestinese*, chi è fuori dalla Terra deve girarsi verso di essa per pregare [9], così come l'islam stabilirà per la Mecca e come a tutt'oggi gli ebrei osservanti fanno, recitando la '*Amidah*. Nello stesso *Talmud Palestinese* ricorrono riferimenti a viaggi a Gerusalemme compiuti da ebrei, ma per motivi commerciali, non per pellegrinaggio, e comunque nel periodo anteriore alla distruzione del Tempio; lo stesso vale per i testi che menzionano ebrei che a Gerusalemme abitano. Dal punto di vista rabbinico, insomma, Gerusalemme manteneva un significato religioso ebraico solo nella dimensione della memoria; ma in questa la Città Santa era ancora percepita (e lo rimase per sempre) come città ebraica e retaggio di Israele; e la Terra d'Israele, come Itaca per Ulisse, è il luogo delle origini e insieme il luogo del ritorno. Questo vale anche quando essa viene a coincidere, nella letteratura, con l'«Oriente libresco» degli scrittori cristiani [10], nei bestiari pieni di mostri semiumani e semianimaleschi, nei lapidari e negli erbari con pietre e piante dai miracolosi poteri, insomma in tutto un meraviglioso zoologico, botanico, geografico, antropologico che veniva letto, diffusamente copiato, e riscritto (magari anche a partire da qualche tradizione orale), ma non esperito. È l'Oriente immaginato, ad esempio, nei romanzi di Alessandro, nella *Lettera del Prete Gianni*, e nell'*Epistula de rebus in Oriente mirabilibus* [11]: una tradizione eminentemente letteraria, che risaliva a Plinio il Vecchio attraverso Solino e Isidoro di Siviglia, e che Bernard Ribémont ha appropriatamente definito come una «scrittura del desiderio» [12].

2. *L'alto Medioevo: il* Sefer Eldad ha-Dani

Questa categoria di «scrittura del desiderio» si applica benissimo al *Sefer Eldad ha-Dani* (*Libro di Eldad della tribù di Dan*), una pretesa epistola che descrive un favoloso Oriente ebraico, spedita agli ebrei di Spagna nell'anno «43» (forse il 1283) da un Eldad venuto in Occidente dalla tribù di Dan, una delle dieci che avevano costituito il biblico regno israelitico del Nord e che erano state cancellate dall'invasione assira del 721 a.e.v. Questo testo, assai diffuso nel Medioevo, è ambientato nel regno

[8] *Talmud Palestinese*, *Nedarim* 1,3,37a.
[9] *Berakot* 4,5,8c-d.
[10] Vedi sopra, n. 5.
[11] Ed. a cura di M. Ciccuto, *Le meraviglie dell'Oriente.* De rebus in Oriente mirabilibus, Pisa 1994.
[12] Cit. in Zaganelli, *Il meraviglioso geografico* cit., 62.

dei khazari, un khanato di lingua turca, effettivamente esistito fra il VII e il X sec., che alla sua massima espansione comprese le regioni a nord del Mar Nero e del Mar Caspio ed ebbe come tributarie anche le odierne Ucraina, Georgia e Russia meridionale, poi sottomesse a metà del X sec. da Sviatoslav I di Kiev. I sovrani di questo regno avrebbero adottato la religione ebraica. Le fonti relative a questa conversione sono quasi solo ebraiche (la principale è il *Kuzari* di Yehudah ha-Levi, scritto intorno al 1140, su cui torneremo più avanti), e molti storici ritengono si tratti solo del mito di un regno ebraico indipendente e felice [13]. Dov'erano finite le dieci tribù perdute? Il loro mito era cominciato già nell'apocalittica ebraica classica (I-II sec. e.v.), attestato com'è per la prima volta nell'*Apocalisse siriaca di Baruc*, scritta nel periodo fra le due guerre d'indipendenza perdute dagli ebrei contro Roma nel (70-132 e.v.). Nella letteratura ebraica medievale esse divennero poi una via di mezzo tra il Paradiso di Dante e il Paese di Cuccagna del folklore [14]: un posto dove gli ebrei potevano finalmente essere liberi e, insieme, virtuosi, cioè liberi *in quanto* virtuosi e osservanti della Torah [15]. Così viene descritta quest'utopia di ebraica perfezione [16]:

> Abitano in case lussuose, palazzi eleganti e torri che si costruiscono essi stessi. Tra loro non v'è nulla di impuro, neppure uccelli impuri o animali impuri, né selvatici né domestici, e neppure animali nocivi, né mosche, né volpi, né pulci, né pidocchi, né serpenti, né scorpioni, né cani, insomma nulla che arrechi danno, ma soltanto greggi e armenti. Le loro greggi figliano due volte all'anno [17]. Seminano e mietono: hanno giardini e frutteti, ogni sorta di frutta, ogni sorta di legumi, meloni, zucchine, cipolle, agli, frumento e orzo, e il rapporto fra semente e prodotto è di uno a cento [18]. Sono gente di fede e il loro studio si tiene nella lingua santa. Essi così ripetono studiando: "Così ci hanno insegnato i nostri padri e così ci hanno insegnato i nostri sapienti dalla bocca di Giosuè figlio di Nun, dalla bocca di Mosè, dalla bocca della Potenza".

Questi ebrei, che il testo chiama «leviti» e «figli di Mosè», sono rigorosi in materia di *kašerut* della carne e del vino; non praticano il giuramento in nome di Dio e si irritano se lo fanno altri;

[13] Sulla questione vedi G. Lacerenza, *La Crimea e la conversione dei Khazari al giudaismo*, in M. Bernardini-L. Sestan-L. Tonini, *La Crimea in una prospettiva storica*, Napoli 2020, 77-95.

[14] Vedi A. Toaff, *Mostri giudei. L'immaginario ebraico dal Medioevo alla prima età moderna*, Bologna 1996, 65-77.

[15] Secondo la teologia deuteronomistica della storia, ovvero lo schema mentale secondo il quale le catastrofi storiche in cui gli israeliti incorrono sono punizioni divine per la trasgressione delle norme dell'Alleanza (cioè la Legge). Cfr., per es., il *midraš Esodo Rabbah*, 25,12: «Disse Rabbi Levi: "Se Israele osservasse lo *Šabbat* come si deve anche solo una volta, arriverebbe il Figlio di Davide. Perché? Perché questo precetto pesa tanto quanto tutti gli altri presi insieme"».

[16] Traduco i passi del *Sefer Eldad ha-Dani* secondo la recensione IV (*dalet*) dell'ed. a cura di A. Epstein, *Sefer Eldad ha-Dani*, Pressburg 1891, 47-53.

[17] Il doppio del normale.

[18] G. Duby, *L'economia rurale nell'Europa medievale*, Bari 1966 (ed. or. Paris 1962), cap. II.2, dava una stima media di resa 1:2 per i cereali (nella Francia carolingia). Oggi la stima è però rivista al rialzo, da 1:2 a 1:4 o anche più.

> in questo modo ammoniscono ognuno affinché tributi culto al Signore in venerazione, rispetto e integrità di cuore. Poiché i figli di Mosè servo del Signore sono longevi, vivono cent'anni o centovent'anni [19]; un figlio o una figlia non muoiono mai durante la vita del padre, e vivono fino alla terza o alla quarta generazione che li segue, vedendo durante la propria vita figli, nipoti e pronipoti. Seminano e mietono <da sé>, perché non hanno schiavi né serve; hanno botteghe. Le loro case hanno la serratura, ma di notte non le chiudono, perché tra loro non vi sono ladri né malfattori né alcun danno alla proprietà. Allo stesso modo, un ragazzino può andare con il bestiame per giorni e giorni di cammino senza dover temere nulla né dai briganti, né dai demoni, né dalle bestie feroci, né da alcun male al mondo. E questo perché sono santi e puri, sono i leviti che hanno cura della Torah e dei comandamenti, e ancora si mantengono nella santità di Mosè nostro maestro: per questo il Signore ha concesso loro tutto ciò.

A questo punto della narrazione viene introdotto un mito che seguiremo molto oltre: quello del fiume Sabbaṭyon, il più notevole fra i *mirabilia* di cui pullulano queste terre:

> Fra loro scorre il fiume Sabbaṭyon (...). Il fiume Sabbaṭyon è largo duecento cubiti, come un tiro d'arco. È pieno di sabbia e di sassi, senz'acqua, e il rumore dei sassi è forte come un gran tuono, o come i flutti del mare, o una tempesta di vento; di notte il suono si sente fino alla distanza di mezza giornata di cammino. Là vi sono delle sorgenti, che si raccolgono tutte in un bacino, e di lì attingono l'acqua per irrigare la loro terra. Il bacino brulica di pesci, e tutt'intorno volano uccelli puri di ogni specie. E quel fiume di sassi e sabbia rumoreggia come il tuono per i sei giorni feriali, ma il sabato si ferma e riposa, e subito intorno al fiume si leva un fuoco che divampa dall'inizio alla fine del sabato, cosicché non ci si può accostare al fiume da nessuno dei due lati per una distanza di circa mezzo miglio: il fuoco divora tutto ciò che mette radici intorno al fiume, fino a rendere la regione completamente desolata [20]. Queste quattro tribù, Dan, Neftali, Gad e Aser, stanno con il loro bestiame sulla riva del fiume a tosare le loro greggi, perché la regione è estesa, pianeggiante e spoglia e non vi crescono né rovi né verde.

Dei *mirabilia* del regno delle tribù perdute fa parte lo stesso personaggio eponimo del libro, Eldad, che viene presentato in termini eminentemente romanzeschi:

> Arrivò da noi questo giusto di nome Eldad [21], della tribù di Dan, che cercò di uscire per la via della pianura per andare a raccontare a tutti i figli d'Israele dispersi per il mondo e ad annunziare loro queste belle consolazioni. Partì dunque da oltre i fiumi di Kuš [22] e

[19] Cfr. *Genesi* 6,3; *Deuteronomio* 34,7 (Mosè).

[20] Il fiume che si ferma di sabato (su cui vedi E. Loewenthal, *La storia del fiume Sambation*, in A. Vivian, *Biblische und Judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, Frankfurt a.M. 1990, 651-663, e Toaff, *Mostri giudei* cit., 29-48) è paragonabile al lago in cui si trovano pesci soltanto in tempo di Quaresima (quando è proibito mangiare carne) di cui parla Marco Polo (*Milione*, § 22).

[21] Nome di uno dei due israeliti che ricevono il dono della profezia nel deserto durante l'esodo (*Numeri* 11,26-27).

[22] Toponimo biblico che nei testi ebraici medievali può indicare sia l'India sia l'Etiopia.

> raggiunse il mare, lui e uno della tribù di Aser, per fare affari con la gente di una nave e comprare da loro abiti e ornamenti. I due s'imbarcarono su una piccola nave con i loro servi, ma nel mezzo della notte la nave si spezzò. Il Signore provvide a questi due una tavola, sulla quale ondeggiarono in su e in giù per mare finché furono gettati presso una popolazione di nome *'mrnws*. Erano kušiti, neri come corvi, altissimi, e cannibali. Appena ebbero catturato i due giusti, l'altro era bene in carne, sano e bello rotondo: subito lo afferrarono e lo mangiarono vivo com'era, mentre gridava e piangeva: "Ah, povera madre mia, per i lamenti del mio cuore, e perché il mio Creatore mi ha consegnato a una morte orribile: i kušiti divorano la mia carne!". E dopo che ebbero divorato quell'uomo devoto, afferrarono il giusto Eldad di Dan e gli misero un collare, affinché si rimettesse in salute e diventasse grasso (infatti era ammalato e macilento): gli portavano da mangiare, ma lui non mangiava. Rimase presso di loro per molto tempo, finché il Santo (sia benedetto!) fece per lui un miracolo: contro questi kušiti mossero truppe provenienti da un altro luogo, che li soggiogarono, li depredarono e li sterminarono. Nel mezzo di questa razzia fu catturato anche il nostro giusto danita. Quei malvagi erano adoratori del fuoco, e il nostro giusto rimase presso di loro per quattro anni, finché lo portarono nella provincia di *ʾsyn* e un ebreo lo comprò da loro per trentadue monete d'oro; così riprese il mare finché arrivò in terraferma.

Quanto allo loro ampia diffusione e fortuna editoriale, e per caratteristiche di contenuto e di tradizione letteraria, le tradizioni narrative su Eldad richiamano quelle sul Prete Gianni, uno dei grandi personaggi dell'immaginario occidentale medievale. Re di un vastissimo, potente e felice Oriente cristiano (situato non si sa bene dove tra l'India e l'Africa Orientale), e preteso autore di una *Lettera* indirizzata a Manuele I Comneno, l'imperatore «dei Romei» dal 1143 al 1180, il Prete Gianni è menzionato a partire dalla metà del XII sec. (nel *Chronicon* di Ottone di Frisinga) fino a Marco Polo (che lo conosce come caduto in battaglia contro Gengis Khan, mentre i suoi discendenti sono vassalli del Gran Khan) [23] e all'epoca delle grandi scoperte geografiche [24]. Tra i *mirabilia* descritti nella *Lettera del Prete Gianni*, che ebbe enorme fortuna e diffusione (la versione latina, pure datata intorno alla metà del XII sec., è documentata da oltre un centinaio di manoscritti; ne esistono anche una versione anglo-normanna e una in lingua d'oïl), vi è un fiume dalle caratteristiche corrispondenti a quelle del Sabbatyon ebraico:

> Tra le altre cose mirabili che esistono nei nostri domini c'è anche un mare di sabbia senz'acqua. Infatti la sabbia si muove e si gonfia in onde come ogni altro mare che sia sempre agitato. Quel mare non lo si può attraversare né in barca né in nessun altro modo e perciò non è dato sapere come sia la regione di fronte alla nostra. Sebbene l'acqua manchi del tutto, vicino a riva, dalla nostra parte, si trovano diverse specie di pesci molto gradite al palato, assai saporite e mai viste altrove. A tre giorni di viaggio di lì vi sono dei monti dai quali discende un fiume di pietre anch'esso senz'acqua, e

[23] *Milione*, §§ 63-67; 72-73.

[24] Vedi M. Giardini, *Figure del regno nascosto. Le leggende del Prete Gianni e delle dieci tribù perdute d'Israele fra Medioevo e prima età moderna*, Firenze 2016.

> scorre all'interno dei nostri domini sino al mare di sabbia. Il fiume scorre per tre giorni alla settimana e pietre d'ogni grandezza ruzzolano giù e trascinano con sé dei tronchi di legno sino al mare di sabbia; dopo che il fiume si è gettato nel mare, le pietre e i tronchi scompaiono alla vista e non si vedono più. Mentre il fiume scorre nessuno può attraversarlo, ma negli altri quattro giorni la traversata è possibile [25].

Come il motivo leggendario delle tribù perdute, così anche quello del fiume che rispetta il riposo settimanale è assai antico, e a favore della sua origine ebraica depongono le sue due prime attestazioni, entrambe del I sec. e.v., in Flavio Giuseppe (*AJ* 8,5) e in Plinio il Vecchio (*nat.* 31,24: *In Iudaea rivus sabbatis omnibus siccatur*), oltre alle numerose menzioni nella letteratura ebraica post-antica [26]. Sia le tribù perdute sia il fiume sabbatico resteranno miti vivi per tutto il Medioevo ebraico, addirittura fino all'inizio del XVI sec. nelle cerchie di quei mistici – come Mošeh Basola, che vedremo – i quali si aspettavano dall'Oriente l'arrivo della redenzione d'Israele dalla sua condizione d'insicurezza e spesso di persecuzione fra le genti.

3. *Viaggiatori del Medioevo "maturo"*

Delle terre immaginosamente perlustrate nel *Sefer Eldad ha-Dani* non si può fare una mappa: sono essenzialmente luoghi della mente, dislocati in quella che più sopra abbiamo visto definita come una «scrittura del desiderio», e appartenenti a una cultura «più concettuale che sensibile ai dati dell'esperienza» [27]. Ben più ancorati ai dati di realtà saranno i viaggiatori *reali* del Medioevo "maturo" (XIII-XIV sec.), come l'andaluso Ibn Ǧubayr (m. 1217), Marco Polo (m. 1324) o il marocchino Ibn Baṭṭūṭa (m. 1369), effettivi osservatori empirici dell'alterità che incontravano nei loro spostamenti [28]. Ma anche questi viaggiatori leggevano e interpretavano i dati della loro esperienza alla luce della loro cultura, che era ancora intrisa di letture di epoche precedenti. Di questo rapporto mentale tra presente e passato, come pure di quello tra realtà e meraviglioso nella letteratura di viaggio, è un caratteristico esempio la descrizione che Marco Polo dà degli abitanti dell'isola di Angaman (probabilmente l'odierno arcipelago delle Andamane, nel golfo del Bengala), e che ricalca la descrizione dei cinocefali che Polo conosceva dal *De rebus in Oriente mirabilibus*: «tutti quelli di quest'isola ànno lo capo come di cane e denti e naso come di grandi mastini» [29].

[25] §§ 31-33 della versione latina, tr.it. di G. Zaganelli, *La Lettera del Prete Gianni*, Parma 1990, 65-67.

[26] Per es. *Talmud Babilonese*, *Sanhedrin* 65b, ecc.

[27] La definizione è di Patrick Gautier Dalché, cit. in Zaganelli, *Il meraviglioso geografico* cit., 69.

[28] «L'Oriente di cui è questione nei testi enciclopedici, descritto da un io plurale nel quale sono sedimentate e con pochissime eccezioni dichiarate le tante voci che parlano dentro quella che di volta in volta ha la parola, è direi statutariamente diverso da un Oriente narrato da un io individuale, il quale si propone come osservatore e mediatore dell'alterità che incontra» (*ibidem*, 67).

[29] M. Polo, *Milione. Versione toscana del Trecento*, a cura di V. Bertolucci Pizzorusso, Milano 1975,

Anche il viaggio degli ebrei verso la Terra d'Israele divenne fenomeno reale, e anche intenso, durante il Regno crociato latino di Gerusalemme (1099-1291) [30]. In questo periodo, ad andare a Gerusalemme non erano solo i pellegrini-turisti, ma anche i massimi intellettuali ebrei, soprattutto della Penisola Iberica (ma non solo), che sceglievano di fare meditata, deliberata e definitiva immigrazione ('*aliyyah*) in Terra d'Israele [31]. Così, il poeta e filosofo Yehudah ha-Levi (1075 ca.-1141) cercò di immigrare in età già avanzata, morendo però a Tiro lungo la via; Mosè Maimonide (1135-1204) immigrò con la famiglia nel 1165, ma fu quasi subito costretto da necessità economiche a trasferirsi in Egitto; Mosè Nahmanide (1194-1270 ca.), illustre medico, esegeta, cabbalista e apologeta dell'ebraismo, dopo la disputa pubblica sostenuta a Barcellona nel 1263 contro il domenicano Pablo Christiani, dovette abbandonare l'Aragona e si stabilì infine nel 1267 ad Acri, dove tenne scuola; e pure ad Acri, secondo alcuni, si sarebbe trasferito in età avanzata Yeḥi'el da Parigi (m. 1286), difensore del Talmud nel processo tenuto contro di esso alla Corte di Parigi nel 1240 [32].

Di questi immigranti colti, a scrivere più estesamente e più profondamente intorno alla propria '*aliyyah* fu Yehudah ha-Levi. Il suo *Sefer ha-Kuzari* (*Il libro del* [*re dei*] *khazari*, scritto intorno al 1140) è un trattato in forma di dialogo tra un sapiente ebreo e il re dei khazari, che alla fine decide di convertirsi all'ebraismo con i suoi sudditi. In due passi dell'opera la discussione verte specificamente sul significato che la Terra d'Israele riveste per l'ebraismo. In 2,14-23 il sapiente espone al re dei khazari i dettati biblici secondo cui il popolo d'Israele è «proprietà peculiare» (*segullah*) ed «eredità» del Signore [33], e corrispondentemente la Terra d'Israele è «porta dei cieli», «sgabello dei piedi» di Dio e suo «monte sacro» [34], assegnato a Israele fin dalla divisione delle lingue e a beneficio di tutto il genere umano; di lì «uscirà la Torah» (*Isaia* 2,3), ed è la terra dove sorsero i profeti e su cui si fonda il computo del sabato e delle festività per tutti gli ebrei del mondo. Il sapiente ebreo cita poi testi della letteratura rabbinica classica, secondo i quali si può obbligare qualcuno a immigrare nella Terra ma non a emigrarne e si deve sempre rimanere nella Terra, anche se in una città abitata in maggioranza da gentili, e non fuori da essa, anche se in una città abitata in maggioranza da israeliti [35].

Gli stessi concetti sono ribaditi da ha-Levi nei cosiddetti *Canti di Sion* (*Šire Ṣiyyon*), parte cospicua del suo canzoniere (*Diwan*), composti nell'imminenza della sua '*aliyyah* e nel corso del viaggio stesso. I *Canti di Sion* sono stati definiti da

251 (§ 168). Il parallelo tra il *De rebus in Oriente mirabilibus* e il *Milione* è segnalato da Zaganelli, *Il meraviglioso geografico* cit., 68.

[30] Vedi A. Veronese, *Il pellegrinaggio ebraico in Eretz Yisrael nel medioevo*, «Egitto e Vicino Oriente» 10, 1987, 149-161.

[31] Per un'analisi storica del fenomeno vedi A. Cuffel, *Call and Response: European Jewish Emigration to Egypt and Palestine in the Middle Ages*, «Jewish Quarterly Review» 90, 1999, 61-101.

[32] Vedi però S. Emanuel, *R. Yeḥi'el mi-Paris: toldotaw we-ziqqato le-Ereṣ Yiśra'el*, «Shalem» 8, 2008, 86-99.

[33] *Esodo* 19,5; *Deuteronomio* 7,6; 14,2; 26,18; *1 Samuele* 26,19.

[34] *Genesi* 28,17; *Lamentazioni* 2,1; *Salmi* 99,9.

[35] *Mišnah*, *Ketubbot* 13,11; *Tosefta*, *'Avodah Zarah* 4[5],3.

Giuliano Tamani come «le più elevate celebrazioni poetiche della relazione fra gli ebrei e *Ereṣ Yiśra'el*» dopo i Salmi biblici [36], e sono probabilmente le liriche più celebrate di tutta la tradizione letteraria ebraica, non solo del Medioevo. È tuttavia in una lirica esterna al gruppo dei *Canti di Sion* che leggiamo la più completa dichiarazione di fede e di poetica da parte di ha-Levi:

> Il Tempio ed il Santuario riedifica, Padre mio, e conta il tuo gregge,
> e alla gazzella che grida supplichevole porgi ascolto, adempiendo il tuo voto;
> la colomba che ha il nido sull'orlo della fossa riconduci nella tua stanza segreta.
> Rinnova come nel giorno di festa la mia letizia, e nella tua maestà,
> o mio Diletto, trionfa!
> Ritorna come un tempo alla casa ove dimoro, assieme alla tua gloria
> che su di me è spuntata! [37]

I grandi intellettuali sefarditi non ebbero comunque modo, o tempo, di tradurre questo anelito spirituale in autentica letteratura di viaggio. Di questa, i due esempi di maggior rilievo sono i racconti di viaggio di Binyamin da Tudela e di Petaḥyah da Regensburg.

Il viaggio di Binyamin da Tudela (di cui nulla sappiamo, oltre alla sua origine in quella città della Navarra) ebbe luogo all'incirca tra il 1165 e il 1173. Nel suo resoconto, il *Sefer massa'ot* (*Libro di viaggi*), egli dà una quantità di informazioni importanti sulle comunità ebraiche dei luoghi che attraversa, in particolare nella penisola italiana: la loro consistenza numerica, i nomi dei loro capi, l'ordinamento politico delle città in cui si trovano [38]. In un passo assai noto egli descrive il gruppo-setta dei guerriglieri detti «assassini» (arabo *al-ḥašīšiyyūn*) [39]:

> Di lì [Laodicea], ci vogliono due giornate fino a Gev'al, che è Ba'al Gad [40], sotto al monte Libano. Molto vicino a lì c'è una popolazione che chiamano *al ḥašišin*: essi non credono nella religione degli ismaeliti, bensì sono seguaci di uno di loro che considerano come un profeta, e tutto quel che egli dice loro, lo fanno, sia che ciò comporti la morte o la vita. Lo chiamano *šayḥ al ḥašišin* ed è il loro anziano: tutti quelli che stanno nelle montagne escono in base al suo dire e in base al suo dire tornano. [...] Sono fidati nell'adempiere alle parole del loro anziano; tutti ne hanno paura per ogni dove, perché uccidono con sprezzo del pericolo anche i sovrani.

[36] G. Tamani, *Elogio di* Ereṣ Yiśra'el *in una lettera di Yehudah ha-Levi (*Devareka be-mor 'over requḥim*)*, in G. Macchiarella, *"Alpaghian". Raccolta di scritti in onore di Adriano Alpago Novello in occasione del suo settantesimo compleanno*, Napoli 2005 (CD-ROM).

[37] I, 1755-176, vv. 18-22, tr.it. di L. Cattani, in J. Halevi, *Liriche religiose e Canti di Sion*, Roma 1987, 120-121.

[38] Sulle modalità scrittorie di Binyamin vedi G. Lacerenza, *Struttura letteraria e dinamiche compositive nel* Sefer massa'ot *di Binyamin da Tudela*, «Materia Giudaica» 12, 2007, 89-98.

[39] Traduco il testo di Binyamin secondo l'edizione a cura di M.N. Adler, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, London 1907.

[40] *Giosuè* 11,17.

E più oltre, in Persia, dopo la città di Nahavand:

> Di lì, ci vogliono quattro giornate fino alla terra di Mulḥat, che è una nazione (*ummah*) che non crede nella religione degli ismaeliti, e vive sulle alte montagne; sono vincolati da alleanza all'anziano che sta nella terra degli *al ḥašišin*, e fra di loro ci sono quattro comunità di israeliti, che escono in guerra con loro e non sono soggetti al governo del re di Persia, dato che abitano sulle montagne e da quelle scendono per fare razzia e bottino; poi risalgono sulle montagne e non c'è nessuno che possa più combatterli.

Gli «assassini» erano in realtà sì musulmani, ma sciiti della corrente ismailita nizarita; ebbero il predominio su vasti territori tra la Siria, il Libano e l'Iran, a partire dalla loro istituzione per opera di Ḥasan-i Ṣabbāḥ nel 1094 fino alla distruzione della loro roccaforte principale, Alamūt sui monti Elburz, per opera dei mongoli nel 1256. Il loro nome, che deriva dalla parola che ancora usiamo per indicare la resina essiccata della canapa indiana, significava metaforicamente «gentaglia»; Binyamin è il primo autore occidentale a menzionare loro e il loro capo, quell'«anziano» (*zaqen*) che corrisponde al Veglio della Montagna di cui parleranno diffusamente, un secolo e mezzo più tardi, Marco Polo e il missionario francescano, suo contemporaneo, Odorico da Pordenone [41].

Meno noto rispetto al racconto di viaggio di Binyamin è il *Sibbuv* (letteralmente Circuito) di Petaḥyah da Regensburg, mercante appartenente a un'importante famiglia di rabbini legata al movimento pietistico e mistico dei *Ḥaside Aškenaz*. Petaḥyah raggiunse la Terra d'Israele una decina d'anni dopo Binyamin, passando per la Boemia, la Polonia, la Russia, la terra dei khazari e la Mesopotamia. Del suo atteggiamento come viaggiatore è sintomatico il racconto di ciò che vide a Susa, «la capitale» (della Persia achemenide, e poi di una satrapia in epoca partica) in cui era ambientata la storia biblica di Ester: «Lì», riferisce Petaḥyah, «non vi sono che due ebrei [...], ed essi gli fecero vedere il sarcofago di Daniele» [42]. Il sepolcro di Daniele era stato visitato e descritto anche da Binyamin, e ne parlano numerosi autori arabi coevi; Petaḥyah lo vide così:

> Da principio, questi [Daniele] era sepolto da una parte [del fiume], ove vi era grande abbondanza, prosperità e benedizione; ma quelli che stavano oltre il fiume, dall'altra parte, dicevano: "È per il fatto che il giusto non è sepolto dalla nostra parte che la nostra terra non è benedetta". Così fra le due parti vi furono scontri gravi e frequenti, e il sarcofago venne trafugato, poi restituito, poi di nuovo trafugato, finché non vennero degli anziani che stipularono un compromesso fra le parti e presero il sarcofago; in mezzo al fiume vennero erette delle alte colonne di ferro, alle quali il sarcofago venne sospeso con catene di ferro. Il sarcofago è di rame rilucente: sta nel mezzo del fiume,

[41] Cf. *Milione*, §§ 39-42. Sulla storia delle tradizioni medievali europee sugli assassini vedi L. Minervini, *L'invenzione degli Assassini. Genesi di una leggenda medievale*, Bologna 2025 (in particolare, 27-33 sulle notizie fornite da Binyamin).

[42] Traduco il testo di Petaḥyah secondo l'edizione a cura di L. Grünhut, *Die Rundreise des R. Petachjah aus Regensburg*, 2 voll., Jerusalem-Frankfurt a.M. 1904-1905.

> a dieci cubiti di altezza sull'acqua, e lo si vede da lontano, splendente come il cristallo. Gli ebrei dicevano che, ogniqualvolta una nave passa sotto il sarcofago, se i naviganti sono persone degne proseguono in pace; se no, la nave affonderà, e perciò avevano timore di passare per di là. A Rabbi Petaḥyah dissero anche che sotto al sarcofago ci sono pesci con anelli d'oro alle orecchie. Egli non passò sotto al sarcofago, bensì lo vide stando sulla riva.

Di sepolcri del genere, sospesi fra cielo e terra e oggetto di devozione itinerante, si narrava dall'altopiano iranico sino al Mediterraneo: per esempio, in una ex-chiesa di Palermo adattata dai musulmani a moschea, dove, a dire del viaggiatore Ibn Ḥawqal di Nisibi (X sec.), si trovava la bara di legno – sospesa, manco a dirlo, a mezz'aria – che conteneva le spoglie di Aristotele, e che i cristiani visitavano «per ottenere guarigioni, perché avevano visto quanto i greci l'avevano considerato e venerato»; la bara era collocata fra cielo e terra «affinché gli uomini possano implorarlo di mandare la pioggia o di concedere una guarigione, o per tutte le altre questioni importanti in cui è indispensabile rivolgersi a Dio altissimo e propiziarselo»[43].

Petaḥyah è più proclive di Binyamin a restare stupefatto dinanzi ai *mirabilia*:

> Poi tornò a Baghdad, e gli fu fatto vedere il "cammello volante" (*gamla pirḥa* [in aramaico]), che è basso e ha le zampe sottili, ma, quando qualcuno vuole cavalcarlo, deve legarsi al suo dorso per non cadere; la distanza che un uomo percorre camminando in quindici giorni, il cammello volante la percorre in uno, e potrebbe galoppare ancor di più se il cavaliere fosse in grado di sopportarlo: in un attimo copre un miglio!

Ma questa notizia, lungi dall'essere una mera emersione di meraviglioso, apre una prospettiva su un dato di realtà assai concreto, che Petaḥyah leggeva attraverso la tradizione rabbinica che gli era familiare. Il «cammello volante» è infatti menzionato già nel *Talmud Babilonese*, secondo cui sarebbe stato l'unico mezzo per percorrere tra l'alba e il tramonto la distanza tra Sura e Neharde'a (più di 60 chilometri)[44]. Nel *De rebus in Oriente mirabilibus* gli abitanti di una regione a sud dell'Egitto sono detti avvalersi di cammelli «così veloci che li crederesti volare»[45]. Sulla base di un passo di Ǧāḥiẓ (776-868), Adam J. Silverstein ha mostrato che nel VII sec. il servizio postale (*barīd*) di Cosroe II nella penisola arabica si svolgeva su cammelli[46]. Per tutta l'epoca buyide e samanide (IX-XI sec.) il servizio postale venne svolto quasi esclusivamente a dorso di cammelli veloci (*ǧammāzāt*): Silverstein cita abbondante documentazione, tra cui un servizio regolare tra Baghdad e l'Egitto istituito nel 915-916 da 'Alī ibn 'Īsā, visir del califfo abbaside al-Muqtadir. Questo servizio era più economico e anche più veloce di qualsiasi altra monta: Ibn Rusta informa che sotto

[43] Tr.it. di A. Vanoli, *I cammini dell'Occidente. Il Mediterraneo tra i secoli IX e X. Ibn Khurdâdhbah, al-Muqaddasî, Ibn Hawqal*, Padova 2001, 69.

[44] *Talmud Babilonese, Makkot* 5a; *Yevamot* 116a.

[45] Tr.it. di Ciccuto, *Le meraviglie* cit., 30s.

[46] Ǧāḥiẓ, *Kitāb al-Bighāl* 71,2, §§ 108-109; A.J. Silverstein, *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World*, Cambridge 2009, 48 e n. 240.

il califfo omayyade Hišām (724-743) i cavalieri su *ǧammāzāt* percorrevano 85 parasanghe (*farsakh*) in 24 ore (circa 510 chilometri!), mentre Ṭabarī dà 80 parasanghe (circa 480 chilometri)[47].

Sia Binyamin sia Petaḥyah sono ebrei molto devoti, mossi principalmente da interesse religioso: Petaḥyah percorre in lungo e in largo la Mesopotamia e la Palestina in pellegrinaggio sulle tombe dei personaggi della Bibbia e dei grandi rabbini del Talmud, corrispondentemente alla tradizionale pratica musulmana della *ziyāra*. Ma sia Binyamin sia Petaḥyah, alla fine delle loro peripezie, fanno comunque ritorno a casa: «A Babilonia d'inverno tutto cresce come qui d'estate», scrive Petaḥyah, per il quale l'*'aliyyah* non è un'opzione da considerare, e anche le aspettative messianiche ed escatologiche – di cui pure parla diffusamente, venendo da una famiglia di mistici – sembrano riguardare gli altri ebrei più che lui stesso.

4. *I viaggiatori del Rinascimento*

Tra i viaggiatori del XII sec. – come Binyamin e Petaḥyah – e quelli, soprattutto italiani, dei secoli seguenti si osservano importanti mutamenti di prospettiva. Casi indicativi mi sembrano quelli di Mešullam da Volterra, 'Ovadyah da Bertinoro e Mošeh Basola.

Mešullam da Volterra, di un'importante famiglia di banchieri toscani (il nonno aveva ottenuto la condotta a Volterra già nel 1408), si recò fino alla Gerusalemme mamelucca nel 1481. Il suo racconto (conservato dal solo ms. Laurenziano, Plut. 44,11, cc. 34a-54a)[48] è attraversato da un fondo di devozione (ogni volta che si trova a mal partito, per esempio quando gli capita di cadere in acqua, non manca mai di ringraziare Dio per averlo salvato); egli informa che il suo è un pellegrinaggio alla Città Santa fatto per adempiere un voto e manifesta a più riprese – sia pure in maniera formulare – la *speranza messianica nella ricostruzione di Gerusalemme e del Tempio:*

> Quando ci mettemmo in viaggio dall'Egitto per andare a Gerusalemme, la Città Santa (possa essere ricostruita e riedificata presto, nei nostri giorni, amen) ... (c. 41b).

Così anche nell'*explicit*:

> In conclusione, il percorso che Rabbi Mešullam, figlio dell'onorato signor Menaḥem, ha fatto da Volterra andando a Gerusalemme, la Città Santa (cioè da Napoli a Venezia), è stato di 5703 miglia. Che il Signore ci mandi un Redentore che ci riscatti e ci faccia salire in Gerusalemme in letizia, insieme con tutti i nostri correligionari israeliti: sia

[47] Ibn Rusta (*Kitāb al-aʿlāq al-nafīsa*, ed. Leiden 1891, 180); Ṭabarī, *Taʾrīkh*, II, 1657; traggo le indicazioni delle fonti da Silverstein, *Postal Systems* cit., 66 e n. 67; 112-113.

[48] Ho trascritto e tradotto i passi citati dal manoscritto digitalizzato sul sito della Biblioteca Medicea Laurenziana: https://tecabml.contentdm.oclc.org/digital/collection/plutei/id/570672. Vedi anche: *Mešullam da Volterra. Viaggio in Terra d'Israele*, a cura di A. Veronese, Rimini 1989.

> questa la sua volontà e noi diremo *amen* e *amen*, *selah* in eterno! Sia benedetto il Misericordioso! (c. 54a).

*M*a quello di Mešullam è, anche e altrettanto, un viaggio d'affari (per acquisto di pietre preziose), ed egli è molto attento ai dati concreti, al denaro che ha a disposizione, ai prezzi delle merci, ai dazi, agli attacchi temuti o reali dei corsari (nel testo *corsali*, in italiano) veneziani e catalani; fornisce concreti dettagli sulla navigazione, sugli attacchi da parte delle navi dei *corsali*, sui rischi delle secche delle coste della Dalmazia. Come il viaggio di Marco Polo, anche quello di Mešullam esprime la realtà mercantile e finanziaria dell'età delle repubbliche marinare e poi dei liberi comuni. Diversamente dai viaggiatori dell'età precedente, Mešullam, come ha visto Giulio Busi, discorre secondo una «ragionevole empiria rinascimentale» [49] e si rivela direttamente influenzato dall'erudizione umanistica quando, ad esempio, descrive il coccodrillo del Nilo (c. 38b), in base sì alla propria esperienza diretta, ma anche citando espressamente la descrizione che ne aveva dato Plinio il Vecchio (*nat.* 37,8,89-90).

'Ovadyah da Bertinoro (1455-1516), noto come Barṭenura (nome ebraico della sua città d'origine), fu celebre studioso di diritto religioso e poeta, ed è noto soprattutto per il suo commento alla *Mišnah*, ancor oggi usato in àmbito ortodosso. Barṭenura partì da Città di Castello e fece la *'aliyyah* nel 1487, sei anni dopo il primo viaggio di Mešullam; incontrò lo stesso Mešullam sulla nave francese con cui fecero insieme parte della traversata da Messina a Rodi. Di Barṭenura ci sono pervenute tre lettere che inviò da Ereṣ Yiśra'el, una nel 1487 da Gerusalemme al vecchio padre, una nel 1489 da Gerusalemme al fratello, e una nel 1489 da Hebron a un destinatario ignoto [50].

La lettera al padre mostra come Barṭenura nutrisse un grande interesse per i temi leggendari tradizionali, ma anche un'avvertita cautela dei confronti delle informazioni raccolte per via indiretta:

> Ho indagato circa la faccenda del fiume Sabbaṭyon: quello che sentite voi là è lo stesso che ugualmente ho sentito qui io, e la faccenda non mi è chiara, dal momento che l'ho sentito dalla bocca di uno che a sua volta l'aveva sentito. In effetti, quel che mi è apparso chiaro e che so al di là di ogni dubbio è che in uno di quei territori c'è il regno del Prete Gianni (*Preśṭe Yo'anni*), una terra di molte montagne e colline, che dicono si estenda per una lunghezza di dieci giornate di cammino. Là certamente risiedono degli israeliti, che hanno cinque prìncipi o re. Dicono che siano stati per più di cent'anni in guerra con il Prete Gianni, guerre grandi e tremende. Alla fine, a causa delle [nostre] colpe, il Prete Gianni li sottomise, infliggendo loro un duro e terribile colpo, invadendo le loro terre, devastando e distruggendo, e in quei luoghi quasi andò perduto il ricordo d'Israele. Egli emanò contro i loro superstiti norme insolitamente persecutorie, così da

[49] G. Busi, *Prefazione*, in Mešullam da Volterra, *Viaggio in Terra d'Israele* cit., 7.

[50] Traduco il testo di 'Ovadyah secondo l'edizione a cura di M.E. Artom-A. David, *Me-Iṭalyah l-Yrušalayim. Iggerotaw šel R. 'Ovadya mi-Barṭenura me-Ereṣ Yiśra'el*, Ramat Gan 1997.

> mandare in pezzi la loro fede [...]. Ma alla fine Dio ebbe misericordia di loro: sorsero in India altri sovrani, che non erano duri come il re precedente, al punto che adesso dicono che la regalità è quasi tornata com'era prima, e sono tornati alla loro condizione precedente, sono cresciuti e si sono moltiplicati. Pagano ancora il tributo al Prete Gianni, però non sono sottomessi come prima (Lettera I, linee 612-622).

A Gerusalemme Barṭenura incontra alcuni ebrei, provenienti da Aden, che gli raccontano del fiume Sabbaṭyon, oltre il quale – a loro dire – esiste ancora quello stesso regno indipendente di ebrei virtuosissimi di cui aveva parlato Eldad:

> Presso di loro è risaputo e acclarato, per bocca di mercanti ismaeliti degni di fede, che a una distanza da quella nazione [Aden] di cinquanta giornate di cammino nel deserto c'è il noto fiume Sabbaṭyon, che circonda e racchiude come un filo tutta la terra in cui risiedono gli israeliti. In esso scorrono pietre e sabbia, e non si ferma che di sabato (ed è per questo che nessun ebreo è mai andato in quella terra: per non profanare il sabato). Sono depositari di una tradizione secondo cui tutti loro sono discendenti di Mosè, puri e senza macchia come gli angeli del servizio divino, né vi è tra loro chi commetta alcuna trasgressione [51]. Di là dal fiume Sabbaṭyon gli israeliti sono tanti quanta è la sabbia del mare e hanno re e prìncipi, però non sono puri né santi come quelli che il fiume circonda. Quegli ebrei [di Aden] dicevano queste cose in modo assai chiaro e pubblico nel loro parlare, poiché su ciò non nutrivano alcun dubbio, e presso di loro la cosa era ritenuta chiara come il sole (Lettera II, linee 46-53).

Barṭenura, al limitare intellettuale tra il Medioevo e il Rinascimento e appena tre anni prima del viaggio di Cristoforo Colombo, dipendeva ancora da tradizioni orali uguali a quelle del *Sefer Eldad ha-Dani* ed era convinto dell'esistenza del regno del Prete Gianni e di quello degli israeliti discendenti da Mosè al di là del Sabbaṭyon. Come intellettuale ebreo, si interessava di diritto religioso tradizionale e sappiamo che fu un oppositore del razionalismo filosofico d'impronta aristotelica [52]; tuttavia, qua e là nelle sue lettere emergono elementi di indagine razionalistica sui dati della tradizione. Ad esempio, i dintorni di Hebron pullulano di luoghi memoriali ebraici, visitati da tutti i viaggiatori precedenti e presi devotamente per buoni; invece Barṭenura, quando arriva alla tomba di Rachele a Hebron, osserva:

> Arrivammo al monumento della tomba di Rachele, sulla quale è costruito un edificio a cupola rotonda. Ma a me quell'edificio non è sembrato antico come avrebbe dovuto essere (Lettera I, linee 488-489).

[51] Leggendo '*averah* (ma nell'edizione manca la *yod* che ci si aspetterebbe); se si legge '*avarah* (con Giulio Busi, *'Ovadyah Yare da Bertinoro. Lettere dalla Terra Santa*, Rimini 1991, 68), il senso diventa: «né vi è alcuno di loro che passi [il fiume] a guado».

[52] Su questo punto vedi quanto scrive Busi, *'Ovadyah Yare da Bertinoro. Lettere* cit., 9, e la deprecazione di Barṭenura contro «chi si occupa di filosofia e va dietro alle opinioni di Aristotele e dei suoi compari» (Lettera I, linea 567).

Anche Binyamin, Petaḥyah e Mešullam avevano visitato e descritto la tomba e l'edificio soprastante, e li avevano accettati come antichissimi senza porsi problemi (sebbene la cupola fosse stata in effetti già ricostruita più volte). Petaḥyah, tipicamente attento al meraviglioso, aveva aggiunto alla descrizione del sito una leggenda: la stele posta sulla tomba – e menzionata da tutti i viaggiatori – veniva sistematicamente rimossa dai chierici cristiani e collocata in una chiesa vicina, ma ogni volta ritornava da sola nella sua sede pristina. Diversamente, Barṭenura, trovandosi sempre nei dintorni di Hebron, riferisce che «dicono» (*omerim*) che la tale finestra si trovi sopra la tomba di Abramo, «dicono» che il tale edificio sia la tomba di Iesse padre di Davide, «dicono» che il tal pozzo sia il pozzo di Isacco, «dicono» che il tale bacino d'acqua viva sia quello in cui Sara faceva le abluzioni rituali. Barṭenura è insomma sanamente scettico, non un credulone come i viaggiatori suoi correligionari di oltre due secoli prima. Non che questo voglia dire che sia privo di una dimensione spirituale, anzi tutt'altro: la sua '*aliyyah* non prevede ritorno ed è profondamente meditata e sentita, se pure tale profondità risulti a volte espressa in termini piuttosto formulari, come alla fine della lettera al padre:

> Ho pregato per il loro benessere [dei fratelli e dei nipoti], e ho pregato il Signore nei cortili della Casa del Signore, nel mezzo di Gerusalemme. Che Dio faccia sì che noi possiamo vederne la ricostruzione, e che voi veniate a Sion con gioia, per mano del Messia, nostra Giustizia! (linee 723-725).

Similmente, quando il governo mamelucco abolisce le tasse che gravavano sulle minoranze, oltre alla *ğizya* (la tassa *pro capite* annua), e molti ebrei fecero conseguentemente ritorno in Terra d'Israele, Barṭenura interpreta questo fatto come un possibile segno dell'avvicinarsi del Messia e della redenzione escatologica d'Israele:

> Quando il Signore ha avuto misericordia e ha messo in cuore al re di far pagare a ciascuno un testatico, è stata una grande riforma, come a Gerusalemme non se ne facevano da cinquant'anni. Molti di coloro che erano emigrati stanno considerando di far ritorno nella Terra. Forse sarà cosa giusta agli occhi del Signore che la città sia ripristinata e ricostruita sulle sue rovine, e il Palazzo [53] al posto che gli spetta; e che vengano gli sperduti e gli scacciati da Giuda e da Efraim, e si prostrino al Signore sul santo monte in Gerusalemme. [...] [Missiva] urgente [da] qui in Gerusalemme, la Città Santa – sia ricostruita e riedificata presto, ai nostri giorni – il 27 *Elul* 249 [26 agosto 1489] (Lettera II, linee 79-86).

Pur partecipando così sentitamente dell'aspettativa messianica ebraica tradizionale, Barṭenura è molto influenzato dal clima razionalistico dell'Umanesimo italiano e manifesta un deciso scetticismo riguardo alle derive di quell'aspettativa nella tradizione midrašica e nel folklore degli ebrei. Al fratello scrive:

[53] Cioè il Tempio.

> Ho indagato per conoscere i segni e i portenti che si sarebbero visti sul monte del Tempio e presso i sepolcri dei pii. E cosa posso risponderti, fratello mio, giacché i nostri segni non li abbiamo veduti? E i lumi accesi nel Santuario, di cui hai udito che si spegnerebbero a ogni 9 di *Av*, anche qui ho sentito che si raccontano cose del genere, però il fatto non mi è chiaro. Né c'è bisogno di dire che il racconto su quel sefardita di cui hai scritto, quello che avrebbe trovato nel Santuario un vecchio con indosso un mantello [54], fino alla fine di tutta quella lunga storia è tutta una fandonia e una menzogna. Le persone intelligenti (*nevonim*) come te, fratello mio, è opportuno che distinguano i fatti in base alla loro verità o meno, e che non si fondino su delle falsità (Lettera II, linee 13-18).

Esamino infine il caso di Mošeh Basola (1480-1560), rabbino noto come esperto di diritto religioso e cabbalista, che tenne scuola ad Ancona sotto il papato di Paolo IV, funesto per gli ebrei. Verso la fine della vita fece la '*aliyyah*, ma prima, nel 1521-1523, aveva compiuto un altro viaggio in Terra d'Israele, per il solito pellegrinaggio sui luoghi santi e la *ziyāra* sulle tombe dei rabbini della *Mišnah*, ma anche con concreti interessi commerciali. Di questo viaggio ci resta il suo resoconto, un *Lonely Planet* ricco di indicazioni pratiche, ad esempio su quali galee scegliere per il tragitto (Basola raccomanda le navi veneziane). Nella tomba di Hillel e dei suoi discepoli a Meron si diceva vi fossero lampade che si spegnevano immediatamente se nella grotta entrava una donna mestruante; Basola commenta che «tutti loro testimoniano e giurano che ciò è la verità; io però non l'ho visto» (c. 71b) [55]. Più oltre, alla tomba di Rachele, osserva, ancora più recisamente di Barṭenura, che «il segnacolo sopra il monumento è stato costruito di recente» (c. 75a). Una sezione separata del suo racconto è dedicata alle dieci tribù perdute:

> Quando arrivai a Beruti vidi quattro ebrei babilonesi. Parlai con uno di loro che conosceva la lingua santa; si chiamava Rabbi Mošeh. Mi raccontò la verità intorno al fiume Sabbaṭyon, poiché l'aveva sentita da degli ismaeliti che l'avevano visto: e là vi erano senza dubbio dei discendenti di Mosè. (...) Quest'ebreo che parlò con me parve ai miei occhi persona buona, integra e retta, che non avrebbe detto fandonie (*lo' yikzov*) (c. 86b).

A Gerusalemme Mešullam riferisce poi che il *nagid* (il capo della comunità riconosciuto dalle autorità musulmane) gli racconta di aver sentito da un ebreo – proveniente dalla solita, mitica Kuš – dell'esistenza, a sud, di ebrei indipendenti sotto loro re e prìncipi che fanno la guerra contro gli *indiani* (in italiano nel ms., *ibidem*). Lo stesso *nagid* racconta a Basola anche di avere avuto ospite, trent'anni prima, un

[54] Cioè il profeta Elia, preannunziatore del «giorno del Signore», quello della venuta del Messia, secondo l'interpretazione rabbinica del versetto *Malachia* 3,23.

[55] Traduco il testo di Basola secondo l'edizione a cura di A. David, *In Zion and in Jerusalem. The Itinerary of Rabbi Moses Basola (1521-1523)*, Jerusalem 1999, basata sul ms. Heb. 8° 1783 della National Library of Israel (cc. 64b-91b), digitalizzato sul sito della NLI: https://www.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH990000453790205171/NLI?volumeItem=2#$FL70371382.

ebreo della tribù perduta di Simeone, che risiedeva vicino ad altre tre tribù, di cui quella di Issacar «si dedicava allo studio della *Torah*; e da questa tribù proveniva il loro patriarca, che si rivolge direttamente al Signore, e questi gli risponde» (*ibidem*). A Safed Basola incontra poi un maestro proveniente da Aden, che gli riferisce «veridicamente» (*me-emet*, c. 87a) di un regno ebraico indipendente a Saniil (forse la costa del Malabar) dove gli ebrei «sono soltanto cinquantamila, ma tutti prìncipi, e ciascuno di loro ha cinquanta o sessanta servi, e in guerra ci mandano i loro servi» (*ibidem*). Affiora così, ancora una volta, il mito del regno di ebrei perfettamente osservanti e indipendenti dal punto di vista politico, fiscale e militare, che aveva generato le pagine attribuite a Eldad:

> A Safed c'era un anziano importante, giudice dei *moreschi* [in italiano nel ms.], unico tra quelli della sua età, versato nel Talmud e nella *qabbalah*, giusto e devoto, con tre figli, dei quali il minore di circa sedici anni. Un paio d'anni fa questo ragazzo se ne stava da solo a sedere nella terrazza sul tetto quando gli volò davanti una colomba bianca; la prese in mano e vide che su una delle sue ali c'era scritto, in grafia assira quadrata: *Le Dieci Tribù stanno arrivando*. Dopo che ebbe letto lo scritto continuò a tenere stretta forte la colomba nella mano e stava per correre a farla vedere a suo padre, quando avvertì sulla mano una botta così forte che fu costretto ad aprirla e la colomba volò via e non la si vide più. [Il ragazzo] andò da suo padre e gli raccontò il fatto; suo padre lo interrogò attentamente e ripetutamente, facendogli giurare che non diceva fandonie, ma lui si mantenne sempre coerente in ciò che diceva, perché le cose erano andate così e non poteva cambiarle. Io, poi, ho messo per iscritto quel che ho sentito dire sia dal padre sia dal figlio. [...] Benedico il Signore che mi ha fatto fare l'*'aliyyah* e vedere la Terra d'Israele in rovina. Il Signore mi ha fatto vedere tutta la Terra; così, possa essere Sua volontà di farmela rivedere ricostruita, col Santuario in piedi sulle sue fondamenta. Nella maggior parte dei discorsi si troverà "dicono", perché non si dica che Mošeh è uno che racconta frottole (c. 87ab).

In mezzo a questa commistione di interesse e accettazione verso il meraviglioso-miracoloso e di devozione messianica, abbiamo visto che emerge nelle parole di Basola una consapevole cautela – che possiamo dire scettica – verso le notizie ricevute di seconda mano, con la preoccupazione di verificare, se non la verità fattuale, almeno la catena della tradizione orale e l'attendibilità dei suoi tramandatori.

Si vede dunque all'opera, in Barṭenura e Basola, quel passaggio – magistralmente descritto da Peter Burke – dal rapporto con il passato che era stato caratteristico del pensiero medievale al punto di vista propriamente storiografico dell'Umanesimo e del Rinascimento [56]. Il pensiero medievale sul passato era stato caratterizzato dall'anacronismo, nel senso di una mancata percezione di una differenza qualitativa tra il passato e il presente; e così, non distinguendo fra l'epoca biblica e quella rabbinica, Mešullam visita, vicino alle Piramidi, «la sinagoga dove Mosè – sia su di lui la pace – soleva sedere e pregare quando stava per andare a parlare con Faraone» (c.

[56] P. Burke, *The Renaissance Sense of the Past*, New York 1970, 1-20.

39b). Caratteristicamente medievale era stata anche la mancanza di una consapevolezza critica verso le fonti e la tradizione, sia in un senso "attivo", per cui si fabbricavano documenti pseudo-antichi e s'inventavano miti gabellandoli come storia vera, sia in un senso "passivo", per cui si accettava come autorevole qualsiasi documento scritto; e così, sempre Mešullam visita ad Alessandria d'Egitto la sinagoga del profeta Elia, dove gli vengono mostrati manoscritti copiati di suo pugno dal profeta stesso, tra i quali un codice di tutta la Bibbia che reca addirittura la sua firma (c. 37b).

A inaugurare appieno la *Nouvelle Histoire* umanistica nella tradizione ebraica sarà, mezzo secolo dopo Basola, il coltissimo medico mantovano 'Azaryah de' Rossi (1513-1574) nel suo monumentale trattato *Me'or 'enayim* (*La luce degli occhi*, Mantova 1573-1575). De' Rossi fu fautore di un approccio scettico verso le fonti orali e la *aggadah* (il corpo letterario della tradizione omiletica e folklorica rabbinica), ostile all'interpretazione della Scrittura in chiave allegorica e promotore di un'analisi comparativa che ricorreva alle fonti greche e latine in originale (Pseudo-Aristea, Filone, pseudepigrafi, *Septuaginta*). Tra Basola e de' Rossi c'è una connessione diretta: nel *Me'or 'enayim* de' Rossi parla dell'autografo del racconto di Basola, che egli vide a Mantova nelle mani del rabbino Šemu'el da Arli[57]:

> Nella città di Mantova il dotto Rabbi Šemu'el da Arli mi fece vedere in un quaderno l'itinerario del Luminare Mošeh Basola di benedetta memoria verso la Terra Santa e i *mirabilia* (*ḥiddušin*) che egli vide nel suo percorso, nella scrittura di propria mano del predetto Luminare. E ancora, secondo quanto mi fece vedere là a Mantova il dotto Rabbi Re'uven da Perugia in un testo che gli aveva trasmesso uno dei sapienti cristiani nella città di Bologna, secondo quanto aveva trovato in un libro antico e degno di fede presso di loro: l'alfabeto samaritano, di cui questa è la forma. E questo è quanto dice il Signor Rabbi Mošeh Basola: «Le lettere dei cutei [i samaritani] come si trovano sulle monete» (cap. 56, p. 171a).

Poco più oltre, de' Rossi critica anche il *Sefer Eldad ha-Dani*, chiedendosi «se in esso ci sia alcunché di attendibile» (*we-im ... yeš qeṣat emun bo*, cap. 57, p. 175a)[58].

Il passo di Basola si trova puntualmente a c. 91^{r} del ms. della National Library of Israel[59]. Joanna Weinberg ha osservato che Basola fu amico dell'umanista francese Guillaume Postel, il quale pure nel suo *Linguarum duodecim* (…) *alphabetum* (edito a Parigi nel 1538) riportò l'alfabeto samaritano, insieme con la discussione della moneta samaritana che lo segue nel racconto di Basola[60]. Come di Postel, così anche

[57] Traduco dall'*editio princeps*, reperibile al sito: https://www.hebrewbooks.org/42393.

[58] Joanna Weinberg (in Azariah de' Rossi, *The Light of the Eyes*, a cura di J. Weinberg, New Haven 2001, 682 n. 83) ha notato che una prima critica contro il *Sefer Eldad ha-Dani*, che contraddice alla «retta ragione» (*ha-da'at ha-nekonah*), era stata mossa intorno alla metà del XII sec. in Iberia da Avraham ibn 'Ezra, nel suo commento d'impronta razionalistica alla Scrittura (*Esodo* 2,22).

[59] Vd. sopra, n. 46.

[60] Azariah de' Rossi, *The Light* cit., 667 n. 8.

di de' Rossi e della sua critica alla tradizione possiamo ritenere che Basola sia stato, nel suo piccolo, un antecedente, e forse anche la fonte diretta [61].

5. *Conclusione*

Il cronista Gui di Bazoches (m. 1203), canonico di Châlons-sur-Marne nella Champagne, fu autore fra l'altro di una *Cosmographia* in cui così esponeva il punto di vista di chi della letteratura odeporica non era un autore ma un lettore:

> Chiuso nella mia camera, seduto sulla mia sedia, disteso sul mio letto o all'ombra di un albero frondoso, in mezzo all'erba, dispongo davanti a me codici numerosi, sciolgo le abbreviazioni, porto alla luce ciò che è nascosto, esamino ciò che è scritto, e allora si concede alla mente ciò che al corpo è negato, si manifesta all'intelletto ciò che all'occhio è sottratto, un tesoro inestimabile si apre davanti a me e proprio lì si trova ciò che ovunque è cercato. È allora che si manifestano a me l'immensità del cielo, la bellezza del firmamento, la vasta distesa del mare, l'ampiezza della terra, i fenomeni mirabili della natura, i fatti memorabili delle regioni, le proprietà degli animali, la diversità delle genti, i siti delle città, i nomi dei fiumi, i fianchi scoscesi dei monti, la profondità delle valli, l'aperto dei campi, il chiuso dei boschi, le qualità delle erbe, le virtù delle gemme, i costumi dei popoli. […] È allora che mi è concessa la facoltà di percorrere l'ampio cerchio del mondo con gli occhi della carne e della mente, di fare il giro della terra e di vagabondare sopra di essa [62].

Nel suo viaggiare sui suoi libri *autour de sa chambre*, Gui di Bazoches era ancora immerso nella dimensione premoderna dell'incantamento del mondo; lo possiamo forse paragonare ai lettori di Salgari e di Verne, prima che il meraviglioso diventasse il fantastico e venisse spostato negli altri mondi della fantascienza. Come il mondo che Gui immaginava attraverso i libri, così anche l'Oriente dei viaggiatori medievali ebrei era ancora anzitutto un «Oriente libresco», un paese delle meraviglie: l'orizzonte d'attesa, l'elenco dei luoghi e delle cose da vedere, erano quelli appresi dalla tradizione religiosa; ciò che effettivamente si incontrava e si vedeva veniva pensato e interpretato principalmente attraverso la memoria di ciò che in precedenza si era letto e ascoltato: cioè, per gli ebrei, il patrimonio intellettuale e spirituale che va dalla Bibbia alla liturgia e soprattutto al *midraš*, quindi anche al folklore orale. Gradualmente, a partire dalla fine del XV sec., questa letteratura – soprattutto di autori italiani, in varia misura influenzati dall'Umanesimo – cominciò a fornire sintomi via via più concreti di un approccio razionalistico e critico alle cose viste e sentite, di rifiuto dell'anacronismo, di diffusione del senso rinascimentale del passato e della storia, dapprima tra gli intellettuali, e poi anche nella classe mercantile più ricca e più colta.

[61] Sulla prospettiva storiografica di de' Rossi vedi L.A. Segal, *Historical Consciousness and Religious Tradition in Azariah de' Rossi's "Me'or Einayim"*, Philadelphia 1989.

[62] Tr. it. di Zaganelli, *Il meraviglioso geografico* cit., 71s.

Abstract
*This study examines various Hebrew accounts of travels to the Land of Israel (for religious, commercial, and permanent immigration purposes) from the Middle Ages and early Renaissance (*Sefer Eldad ha-Dani*, Binyamin of Tudela, Petaḥyah of Regensburg, Mešullam of Volterra, 'Ovadyah of Bertinoro, Mošeh Basola) and follows the gradual emergence of an intellectually detached, quasi-skeptical attitude towards the midrashic and folkloric tradition and the use of indirect sources. This attitude culminated in a classic of Renaissance Jewish historiography such as 'Azaryah de' Rossi's* The Light of the Eyes.

Key-words: *Travel literature*, *Land of Israel*, *Jewish pilgrimage*, mirabilia, '*merveilleux*' *in Medieval Literature*.

e-mail: piero.capelli@gmail.com

Invigilata Lucernis
47, 2025, 489-498

Anna Maria TRIPPUTI
(Bari)

Persistenze di antichi rituali nei pellegrinaggi dell'Italia meridionale

"Saliamo al monte in compagnia" recita un canto di pellegrini e che il monte sia il Sinai, il Gargano, Montevergine o il Pollino il pellegrinaggio è sempre un percorso di ascesa, dall'abisso della propria condizione di peccatore alla vetta della redenzione, che rimanda al binomio pasquale di morte-rinascita.

Un percorso non facile, faticoso, di conversione e di ricerca di se stessi modellato sul viaggio di Abramo, invitato da Dio a lasciare la propria terra per raggiungerne un'altra (Gen XII,1) quello che il pellegrino compie, vagabondo di Dio che anche se si ferma alla fine del giorno, tornerà a camminare fino a che non giungerà alla meta del suo viaggio: il santuario, il luogo ideale e mitico nel quale si realizza il contatto col sacro. E questa tensione verso la purificazione si esprime in comportamenti e rituali dal forte simbolismo, alcuni dei quali – penitenziali e di matrice antica – sono sopravvissuti e vengono tuttora praticati, altri si sono modificati mantenendo però la loro funzione originaria, altri ancora sono peculiari di particolari aree o territori.

I pellegrini che conservano persistenze di questi antichi rituali sono, in Puglia, quelli diretti alla grotta dell'Arcangelo e alla basilica di San Nicola di Bari.

Le fonti che ce ne forniscono notizie dettagliate sono essenzialmente le guide di pellegrinaggio, redatte, per lo più a mano, dai 'capicompagnia', non a caso chiamate proprio *rituali*.

Le *Compagnie* (o *Carovane*, come sono chiamate in alcune regioni) sono costituite da gruppi anche molto numerosi di persone di ambo i sessi, guidati da un 'capocompagnia' o 'priore', uomo (o donna, per la parte femminile della *Compagnia*) di provata moralità, che stabilisce le regole, decide le soste, introduce le meditazioni e le preghiere. Sono sodalizi privi di struttura gerarchica e di approvazione ecclesiastica, finalizzati al tempo del pellegrinaggio.

Dalle pagine manoscritte di questi libretti gelosamente conservati e trasmessi da priore a priore si evincono percorsi e soste, devozioni e pratiche penitenziali, canti e preghiere che spesso esulano dal culto ufficiale e dalla liturgia. La loro antichità è testimoniata da formule che rimandano al pellegrinaggio medievale, come nel caso del *Rituale* della compagnia di San Marco in Lamis, nel quale si afferma che i pellegrini

diretti alla grotta dell'Arcangelo prima di cominciare il loro viaggio devono munirsi di lettere commendatizie dal loro parroco, sistemare i loro affari e fare testamento. Il pellegrinaggio della compagnia dura solo tre giorni e copre un percorso di circa quaranta chilometri ma, evidentemente, qualche secolo fa, doveva essere impresa difficile e pericolosa. E, sempre secondo l'uso dei pellegrinaggi medievali, i pellegrini venivano benedetti in chiesa con la formula del Rituale Romano:

> *Deus qui filios Israel per maris medium sicco vestigio ire fecisti quique tribus Magis iter ad te stella duce pandisti, tribue eis, quaesumus, iter prosperum tempusque tranquillum ut, Angelo tuo sancto comite, ad eum quo pergunt locum ac demum ad aeternae salutis portum feliciter valeant pervenire.*

Subito dopo, appena usciti dal paese, la stessa benedizione, in italiano e con qualche variante, veniva fatta dal priore della *Compagnia* che per tutta la durata del viaggio avrebbe rivestito anche il ruolo di padre spirituale.

Un *Rituale* di pellegrinaggio della *compagnia* di Bitonto testimonia la prescrizione, contenuta nei *Canones sub Edgaro rege et Dunsiano Episcopo* [1], di non radersi la barba per l'intera durata del pellegrinaggio, uso mantenuto fino al primo decennio del Novecento.

Il pellegrino esprime attraverso le mortificazioni del corpo la propria condizione di peccatore, tanto che in età carolingia i pellegrini penitenti erano etichettati con la formula *nudi homines cum ferro*, ad indicare le catene che recavano intorno al collo o ai piedi e che venivano lasciate come ex voto presso il luogo dove si era compiuto il pellegrinaggio [2].

Abbiamo testimonianza, nel racconto del viaggiatore tedesco Eberhard Gothein, della persistenza di questo rito penitenziale tra i pellegrini al Gargano fino agli ultimi decenni dell'Ottocento:

> […] dalla base alla cima del monte si muovono e s'agitano, in discesa e in salita, le piccole schiere: esse s'arrestano solo davanti all'immagine del Santo intonando il loro canto monotono; e quelli che ritornano riportano dal santuario ai luoghi natii, come sacro ricordo, lunghi bastoni, adorni d'un ramo di pino. Sotto di essi formicolano sempre nuove schiere di penitenti, le precede un uomo, che recita continuamente il suo inno; un lungo crocifisso gli vien portato accanto e dietro di lui degli uomini coi piedi avvinti in pesanti catene trascinansi penosamente, cercando di tener lo stesso

[1] *Profunda illa poenitentia est cum laicus deponit arma et peregrinatur longe lateque, nudus pedes, qui bis non pernoctatur in loco uno* […] *qui ieiunet multum et vigilat, qui dies et noctes ardenter orat* […] *et qui adeo est incultus ut nec crines nec ungues ferro tetigit* (*Canones sub Edgaro rege et Dunsiano Episcopo*, in R. Naz, *Dictionnaire de droit canonique*, VI, Paris 1939, 1315). Cfr. C. Vogel, *Le pèlerinage* pénitentiel, «RSR» 38, 1964, 113-153: 127.

[2] I. Sabbatini, «*Nudi homines cum ferro*»: *il pellegrinaggio nel sistema penitenziale del Medioevo. Mete italiane del pellegrinaggio giudiziale*, in I. Gagliardi, *«Questo nomade, nomade mondo». La «necessità del viaggio» tra medioevo ed età moderna*, Bologna 2011, 35-64.

> passo, mentre donne urlanti e dai capelli discinti battono a tempo le loro spalle con aspri e pesanti flagelli [3].

Nel santuario di San Leonardo di Siponto, come ci testimonia Adorno [4], pendevano numerosi ex voto «qui portati da ogni parte come testimonianza degli innumerevoli miracoli. Anzi stanno appesi a tutt'oggi quegli ex voto che per primi furono recati dal fondatore ovvero edificatore della chiesa e dai suoi figli che con l'aiuto di San Leonardo furono liberati miracolosamente dal carcere e fondarono in quel luogo la chiesa» [5].

Una delle tappe dei pellegrini della compagnia di San Marco in Lamis diretti alla grotta dell'Arcangelo è la chiesa matrice di San Giovanni Rotondo, dove c'è una statua di san Leonardo, santo di pellegrinaggio che libera dalle catene, reali e metaforiche, della schiavitù e del peccato. E viene spontanea l'analogia con il *camino* di Santiago, lungo il quale sorge la chiesa di san Leonardo, che l'autore della *Guida* esorta i pellegrini a visitare.

Tra i rituali penitenziali del pellegrinaggio medievale c'era anche quello di recare intorno al collo o sul capo pesanti pietre, metafora dei propri peccati, che venivano poi lasciate nel santuario una volta effettuata la penitenza.

Anche i pellegrini al Gargano portavano lungo il cammino una pietra, metafora del peso dei loro peccati, che veniva deposta, una volta raggiunta la sommità della montagna, nel "boschetto delle pietre" adiacente al santuario, rito di cui rimane traccia negli scritti dei viaggiatori.

Leandro Alberti annotava il fenomeno già nel Cinquecento:

> Dalla parte di fuore, cioè di sopra alla Grotta è un verde et folto boschetto, d'altissimi alberi coverto, carco et vestito. Sopra i rami, dei quali pende grandissima quantità di pietre d'ogni sorte, che su per il monte alcuni peregrini portano al collo, per loro voti e devozioni. Et ivi poi l'appiccano con le sue orationi [6].

Nel corso dei secoli i viaggiatori che vi hanno assistito ne hanno dato diverse interpretazioni. Nel Settecento lo descrive Henry Swinburne:

> Dopo pranzo un frate ci accompagnò al santuario, che è una grotta scavata nella roccia, il sentiero che vi conduce è ombreggiato da un gruppo di alberi annosi ai cui rami i pellegrini appendono dei sassi piatti e forati, forse come prove dell'adempimento del

[3] E. Gothein, *L'Arcangelo Michele Santo patrono dei Longobardi*, «Rass. Pugl. di Sc. lett. ed Ar.» 13/3, 1896, 81-89: 82.

[4] J. Heers-G. de Groer, *Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470-1471)*, Paris 1978.

[5] F. Porsia, *L'itinerario pugliese di Anselmo e Giovanni Adorno*, in P. Malagrinò, *Miscellanea di studi pugliesi*, II, Fasano 1988, 185-196: 193.

[6] L. Alberti, *Descrittione di tutta Italia nella quale si contiene il sito di essa, l'origine e le Signorie delle Città et de i Castelli, co i nomi antichi et moderni, i Costumi de' Popoli et le conditioni de i Paesi*, Venetia 1557, 250^{v}.

> voto, oppure per qualche bizzarra usanza religiosa, come i pagani usavano appendere ai rami degli alberi piccole maschere o immagini in onore di Bacco [7].

Un secolo dopo ne parla Huillard- Bréholles:

> Sulla grotta sorge un boschetto che sembra un'oasi in mezzo a quella natura pittoresca e selvaggia; ai rami degli alberi sono appese, a guisa di ex voto, pesanti pietre portate con fatica dai pellegrini di tutti i tempi e di tutti i paesi [8].

Alla fine dell'Ottocento Janet Ross vede, nel cortile adiacente le "scalelle", ciò che rimane del boschetto: «una vecchia quercia, buttata giù dal fulmine, i cui rami erano carichi di grosse pietre» [9].

La quercia rimase *in situ* poco più di un decennio, fino ai primi del Novecento, quando così la descrive Antonio Beltramelli:

> In un angolo del cortile è un'antica rovere abbattuta; dai suoi rami pendono moltissime pietre forate, appesevi per devozione dai pellegrini che salgono quassù provenienti dall'Abruzzo, dal Sannio, dalla Basilicata, due volte l'anno: nel maggio e nel settembre [10].

Meno di quarant'anni dopo la quercia non c'è più, abbattuta, come riferisce Giovanni Tancredi, «per dare aria e luce al nuovo palazzo costruito da persona ricchissima e autorevole» [11].

Oggi il rito della pietra è praticato solo dai pellegrini della *Cumpagnia* di San Marco in Lamis e a farlo sono per lo più i *novizi*, coloro che compiono l'ascesa al monte per la prima volta. I pellegrini, lasciata la strada statale, proseguono il cammino attraverso una strada sterrata che taglia la montagna, antica e impervia. Giunti sul pianoro dal quale si scorge il santuario si gettano la pietra alle spalle, ormai purificati e liberi dai loro peccati [12].

Il Priore della *Compagnia* di Bitonto ricorda di aver visto una volta «un ragazzo che saliva portando una grossa pietra di sette chili», lasciata poi in cima alla salita come segno del peso dei propri peccati [13].

[7] H. Swinburne, *Dalla Puglia alla Calabria con Henry Swinburne*, Firenze 1966, 14.

[8] L.A. Huillard-Bréholles, *Recherches sur les monuments et l'histoire des Normands et de la fondation de la Maison de Souabe dans l'Italie méridionale*, Paris 844, 33.

[9] M.T. Ciccarese (a cura di), J. Ross, *La Puglia nell'800 (La Terra di Manfredi)*, Cavallino di Lecce 1980, 273.

[10] A. Beltramelli, *Il Gargano*, Bergamo 1907, 74-75.

[11] G. Tancredi, *Folklore garganico*, Manfredonia 1938, 29-30.

[12] A.M. Tripputi, *I pellegrinaggi in età moderna e contemporanea*, in P. Belli D'Elia (a cura di), *l'Angelo la Montagna il Pellegrino. Monte Sant'Angelo e il santuario di San Michele del Gargano*, Foggia-Roma 1999, 294-312: 298.

[13] G. Stellacci, *Il cammino dei Bitontini. Viaggio verso la grotta dell'Arcangelo*, tesi di laurea discussa in "Storia delle tradizioni popolari" nell'a.a. 2003-2004. Informatore: Nicola Cannito, anni 82.

Nel *Rituale* della compagnia di San Salvo, che compie il pellegrinaggio alla basilica di San Nicola, la quarta giornata del pellegrinaggio, dedicata al perdono, prevede che i pellegrini, in vista di Margherita di Savoia, piantino sulla spiaggia la croce e si scambino la pace dinanzi al mare [14]. Il rito viene ripetuto a Santo Spirito, in vista della città di Bari e della Basilica di san Nicola: qui i pellegrini si inginocchiano per scambiarsi il "perdono" e i più anziani si scalzano e proseguono scalzi il loro cammino.

Anche la compagnia di Vieste si scambiava il perdono: il priore invitava tutti al pentimento dei peccati e dopo il bacio della croce invitava i pellegrini a scambiarsi un bacio sulla fronte [15].

Un'altra analogia con la *Guida* di Santiago è il lavacro lustrale che i pellegrini facevano prima di accedere al luogo sacro, come attestano la fontana lustrale di Pulsano, attualmente conservata nel Museo Lapidario della Basilica di San Michele ma, fino ai primi del Novecento, ancora *in situ* nella spianata antistante l'abbazia e alcune testimonianze orali che parlano di una sosta per un lavaggio purificatore presso una fonte sita a una ventina di chilometri da Monte Sant'Angelo, dove i pellegrini si lavavano simbolicamente dai loro peccati [16] .

Le vie percorse dai pellegrini non sono soltanto la Francigena e le sue diramazioni ma anche i tratturi e tratturelli dei pastori transumanti. Lungo il cammino, intervallati più o meno a una trentina di chilometri l'uno dall'altro, distanza che equivale al percorso che il pellegrino può compiere nell'arco di un giorno, oltre ai *riposi* c'erano anche piccole chiese o semplici edicole dedicate a santi e madonne "di transumanza" invocati contro le malattie del bestiame, le calamità naturali, i pericoli del cammino: san Leonardo, san Rocco, san Matteo, la Madonna sotto vari titoli.

In alcuni santuari il pellegrinaggio si lega strettamente alla transumanza e i rituali antichi e le forme devozionali locali si fondono in forme del sacro molto particolari. È il caso del santuario dell'Incoronata di Foggia, sito all'incrocio dei tratturi e meta da tempi remoti di un pellegrinaggio che potremmo definire popolare nel senso più stretto del termine. A fare la festa, che cade l'ultima domenica di aprile, quando i pastori si preparano a lasciare la piana di Foggia ormai troppo calda, sono i devoti più che l'autorità ecclesiastica. Pellegrinaggio e transumanza erano interscambiabili per il santuario dell'Incoronata di Foggia e per le chiese dedicate alla Madonna sotto questo titolo in Basilicata e Molise, dove mandriani e pastori facevano i tre giri rituali intorno al santuario con le loro mandrie. E nei santuari dedicati alla Madonna della Ricotta, venerata a Carlantino in Puglia e a Pietracatella in Molise, i pastori, al termine della svernata, offrivano una porzione di formaggio e ricotta ottenuti dal latte delle pecore che avevano portato all'addiaccio sulle "terre della Madonna" e, dopo essere stati benedetti, riprendevano il cammino.

[14] M. Villani, *Il penoso e stancoso viaggio*, Bari 2002, 23.

[15] G. Tardio, *Sulle strade dell'Arcangelo Michele*. *I* Sammechelère *di Vieste*, Vieste 2007, 59.

[16] G. De Vita, *Il pellegrinaggio delle compagnie a San Michele Arcangelo sul monte Gargano*, «Lares» 2, 1984, 217-245: 232.

Dell'antico rituale, il quale prevedeva che i pellegrini, una volta giunti al ponte sul Cervaro, si togliessero i calzari e percorressero a piedi nudi gli ultimi chilometri, si è perso l'uso; ce ne ha lasciato testimonianza Janet Ross, che rileva anche il triplice giro che ogni pellegrino compie intorno al Santuario prima di entrarvi, praticato ancor oggi:

> I pellegrini giungono alla chiesa in comitive ordinate di dieci persone fino a settanta e più, guidate qualche volta dal parroco del villaggio, e più spesso da un capo che riceve le oblazioni per l'altare […], arrivano sfiniti di stanchezza e scalzi. […] Appena giunti fanno tre volte il giro della chiesa e poi si inginocchiano davanti alla porta [17].

La popolarità del culto si esprime in una forma che allude a una sacra rappresentazione: la cosiddetta Cavalcata degli Angeli, costituita da un corteo di carri bardati a festa e coperti da drappi, su cui prendono posto bambini vestiti da angeli, che rievocano scene di vita religiosa e ripropongono la leggenda di fondazione del santuario, e con bambine vestite di bianco, che incarnano la Vergine, issate su alberi di quercia.

Ha a che fare con la transumanza anche il santuario della Madonna di Picciano in provincia di Matera, luogo di culto caro anche ai pastori abruzzesi, che al termine della svernata facevano una colletta per i festeggiamenti in onore della Madonna. La stessa leggenda di fondazione fa riferimento all'apparizione della Vergine a un pastore che aveva smarrito dei buoi.

Il pellegrinaggio è attestato già dal 1500:

> La Commenda de Santa Maria Anonciata di Pizziano di Cavallieri di Malta, d'entrata di sette 17 centi docati, sey miglia distante dela Città ove il dì dela Nonciata a 25 di marzo se fa la festività con molto concurso dei forastieri per li grandissimi miracoli che fa [18].

E in un Cabreo del 1674 si quantifica a dodicimila anime il numero dei pellegrini che salivano al santuario il giorno della festa [19], numero che sale a quindicimila, secondo la testimonianza del Nelli, nel 1715: «un'infinità di popolo, non solo materano, ma forestieri, anche da paesi lontani» [20]. I pellegrini si mettono in viaggio dalla vigilia per poter trascorrere la notte nello spazio circostante il luogo sacro. Il conte Giuseppe Gattini scriveva nelle sue *Note storiche sulla città di Matera* che i pellegrini affluivano in gran numero il giorno della vigilia e accendevano falò attorno ai quali stazionavano con canti e gozzoviglie tutta la notte [21].

[17] Ciccarese (a cura di), J. Ross, *La Puglia nell'Ottocento* cit., 249.

[18] E. Verricelli, *Cronica della Città di Matera nel Regno di Napoli (1595 e 1596*), edizione digitale a cura di D. Scavetta e F. Lisanti, 2020, c. 7^{v}.

[19] *Cabreo della Commenda di S. Maria di Piccino,* n. 6024, anno 1674, f. 18.

[20] N.D. Nelli, *Cronaca di Matera 1751. Descrizione della Città di Matera*, edizione a cura di M. Vincenzo Fontana, Matera 2018.

[21] G. Gattini, *Note storiche sulla cit6tà di Matera*, Napoli 1882, 47.

Testimonianza dell'antica tradizione di andare in pellegrinaggio a piedi scalzi e, per le donne, coi capelli sciolti si rileva in un canto di pellegrinaggio ancora in uso: *Utti fratello mio, grazia am'avuta, / u vote a Madre Maria / amà sci a ffé.* / *Le scarpe e li capilli / n'ama scioglie, / perfino lengua a terra na ma mené* («Andiamo, fratello mio, abbiamo avuto la grazia / il voto alla Madre Maria dobbiamo andare a fare. / Le scarpe e i capelli / ci dobbiamo sciogliere, perfino con la lingua a terra ci dobbiamo andare»).

Il 25 marzo nei pressi del santuario si svolgeva il rito del *passa passa*:

> il giorno predetto, che allo alzare del Sacramento comincia da l'evangelio sana tutti li guallarosi 24 devoti et hanni per segno che a tempo predetto suona una tromba et li figlio et grandi guallarosi passani tre volte per uno ramo di cerqua fesso per mezo ecetto la cima et poi li legano quello ramo che si unisce et salda, è esperimentato che l'infermo guarisce [22].

Il rito si inserisce in un pellegrinaggio del tutto particolare, né penitenziale né votivo, ma per chiedere grazie, rivolto ai santuari mariani sotto il titolo dell'Annunziata, tradizionalmente protettrice dall'ernia infantile, chiamata in gergo popolare proprio *u uaje da Madonne*, perché la Madonna lo manda e la Madonna lo toglie. Per guarire era necessario compiere, il 25 marzo, il rito della passata o *passapassa*: il bimbo veniva fatto passare attraverso un ramo fessurato per tre volte; quindi, i due lembi della fessura si legavano stretti: se il ramo avesse continuato a germogliare il bambino sarebbe guarito, se seccava, bisognava ripetere il rito.

Il rito, praticato sia in Lucania che in Puglia, è documentato in ricettari tardo-romani e altomedievali. A lungo osteggiato dalla Chiesa, continuò a essere eseguito ed è giunto fino ai giorni nostri, semplificato e con notevoli varianti. Oggi bambini (ma anche adulti), accompagnati dai loro padrini, compiono un triplice giro intorno alla chiesa ed entrano da un arco o da una porta stretta (metafora del ramo fessurato) per essere benedetti e ricevere la protezione dell'Annunziata. In Puglia il rito è molto sentito a Gioia del Colle e presso il santuario dell'Annunziata a Monte Sannace. A Calendano, invece, viene distribuito ai partecipanti un ramo di lentisco e una immaginetta con la formula *Cresci forte e longevo come la quercia* [23].

L'uso di portare in pellegrinaggio grossi ceri, del peso anche di molti chili, risponde alla stessa funzione del rito della pietra: metafore del peso dei propri peccati che, una volta purificati al raggiungimento della meta del viaggio spirituale, vengono lasciati in chiesa come pegni di devozione. Ne abbiamo testimonianze soprattutto per i santuari dedicati ai Santi Medici, ma non ne mancano anche per quelli mariani.

Nei santuari dedicati ai Santi Medici di Alberobello e di Oria, inoltre, i pellegrini trascorrono la notte nell'area circostante il santuario in attesa della prima messa del

[22] Verricelli, *Cronica de la Città di Matera* cit., c. 7r.

[23] A.M. Tripputi, *La «passata al Monte» e la festa dell'Annunziata a Gioia*, in M. Girardi, *Gioia. Una città nella storia e civiltà di Puglia*, I, Fasano 1986, 449-467.

mattino, in un rito che ricorda l'*incubatio* nei santuari greci e romani dedicati alle divinità guaritrici.

Il rito dell'*incubatio* è praticato anche nel santuario della Madonna di Polsi, in provincia di Reggio Calabria. I pellegrini risalgono la via dell'Aspromonte per tempo, in modo da poter vivere la notte sacra, a cavallo tra il primo e il due settembre. Molti devoti salgono a piedi scalzi, cantando: *Viva Maria, a Maronna 'ra muntagna chi di lupi non si spagna!* («Viva Maria, Madonna della montagna che dei lupi non si spaventa»).

Un rituale arcaico era quello del sacrificio di caprini e ovini, che venivano macellati *in loco* e dati da mangiare ai pellegrini come cibo rituale. Oggi, per motivi igienici, la carne di capra viene venduta nelle numerose bancarelle. Per questi arcaici rituali lo scrittore calabrese Francesco Perri definì la festa «un misto di devozione religiosa e festa dionisiaca» [24].

I fedeli dello Stretto di Messina, che compiono due giorni di viaggio per arrivare fin nel cuore dell'Aspromonte, hanno sempre venerato questa Madonna come *la Madonna dei naufraghi*, quella che interviene in soccorso di chi è in difficoltà in mare. E non è un caso che i portatori della statua siano dei pescatori.

Analoga funzione dei ceri hanno le *cente*, architetture di legno e candele, ornate di fiori e nastri colorati, tipiche dei pellegrinaggi lucani, campani e calabresi.

Sono le ragazze, al suono di zampogne e organetti, a portare sulla testa le *cente* durante il pellegrinaggio al santuario della Madonna di Viggiano, in provincia di Potenza, situato sulla cima del monte, a 1700 metri. Si sale scalzi, e, una volta arrivati alla meta, si fanno i tradizionali tre giri intorno al santuario: un rito di pellegrinaggio praticato soprattutto nei santuari mariani.

E dell'importanza del santuario e del rapporto viscerale dei lucani – e non solo – con la Madonna Nera ci parla una pagina del *Cristo si è fermato ad Eboli* di Carlo Levi:

> La Madonna nera non è per i contadini né buona né cattiva; è molto di più. *E*ssa secca i raccolti e lascia morire, ma anche nutre e protegge, e bisogna adorarla. In tutte le case, a capo del letto, attaccata con quattro chiodi, la Madonna di Viggiano assiste, con i grandi occhi senza sguardo nel viso nero, a tutti gli atti della vita [25].

Cente e torcioni votivi di grandi dimensioni vengono portati in pellegrinaggio anche dai devoti delle sette Madonne venerate nel Cilento, *le sette sorelle*, come vengono chiamate *in loco*: la Madonna del Granato, la Madonna della Stella, la Madonna del Carmine, la Madonna di Pietrasanta, la Madonna del sacro monte di Novi Velia, la Madonna della Civitella, la Madonna della neve. La leggenda delle sette sorelle è piuttosto diffusa anche in Puglia: sette Madonne, sorelle tra loro, che avrebbero deciso di spartirsi equamente il patronato, la protezione sul territorio: una

[24] F. Perri, *Emigranti*, Soveria Mannelli 2021, 151.
[25] C. Levi, *Cristo si è fermato ad Eboli*, Milano 1968, 106

sarebbe andata a Foggia col nome di Incoronata, l'altra a San Severo col nome di Madonna del Soccorso, l'altra a Rignano col nome di Madonna di Cristo e così via.

Uno dei santuari abruzzesi più venerati è quello della Madonna dei Miracoli di Casalbordino, meta di pellegrinaggi l'11 giugno. Del pellegrinaggio e della ritualità inerenti al santuario abbiamo una vivace descrizione ne *Il trionfo della morte* di Gabriele D'Annunzio, che visitò il santuario nel 1889:

> La moltitudine tumultuava intorno al Santuario. Le compagnie turbinavano, cantando, sotto il sole crudele. Una di esse, uscendo dalla porta maggiore, si dirigeva verso lo spazio sgombro, preceduta dal crocifero. Uomini e donne, giunti a poca distanza dal confine, si arrestarono e si rivolsero verso il tempio, disponendosi in semicerchio; le donne accosciate, gli uomini in piedi, il crocifero nel centro. Pregarono e si segnarono. Poi gittarono verso il tempio un alto grido concorde: l'ultima salutazione. E ripresero il cammino, intonando l'inno [26].

E poco oltre D'Annunzio ci dà testimonianza dell'uso del tatuaggio rituale, a prova dell'avvenuto pellegrinaggio, largamente praticato a Loreto, dove nei pressi del santuario stazionavano numerosi *marcatori*, ma poco praticato in altri santuari, dove prevalgono le *credenziali*, attestazioni scritte da parte dei rettori:

> sul petto la cute era tempestata di figure incise, colorite con l'indaco, in memoria dei santuari visitati, delle grazie ricevute [27].

Il pittore F.P. Michetti, a cui il romanzo è dedicato, ce ne ha lasciato una testimonianza iconografica in un dipinto intitolato proprio *Pellegrinaggio a Casalbordino*.

Antichi rituali e pratiche devozionali al limite tra sacro e profano si intrecciano nel pellegrinaggio a *Mamma Schiavona*, come viene affettuosamente chiamata dai devoti, per il suo colore scuro, la Madonna di Montevergine.

Testimonianze di pellegrinaggi a Montevergine risalgono già al XII secolo. In un documento del 1139, infatti, si parla di pellegrinaggi organizzati per chiedere grazie. Il flusso dei pellegrini era così numeroso che furono costruiti degli ostelli per ospitarli e ancora oggi i pellegrini trascorrono la notte precedente la festa, che cade il 12 settembre, nell'Ospedaletto di Alpinolo per poi affrontare la *sagliuta* al monte il mattino presto, con canti e tammurriate.

La salita è scandita da tappe simboliche: la prima tappa è caratterizzata dalla *cappella dello Scalzatoio*, cosiddetta perché i pellegrini vi lasciavano le scarpe per proseguire a piedi nudi fino al santuario. La seconda tappa è caratterizzata dal *Trono della Madonna*, un grande masso su cui, secondo la leggenda, la Madonna si sarebbe seduta e sul quale i pellegrini, sul suo esempio, si siedono. In passato i pellegrini per tutto il tempo del pellegrinaggio erano tenuti all'astinenza da carne, uova e formaggi.

[26] G. D'Annunzio, *Trionfo della morte*, Milano 1894, 333.
[27] *Ibidem*, 353.

Le ragazze nubili durante la salita al monte intrecciavano dei rami di ginestra e promettevano alla Madonna di tornare l'anno successivo in compagnia dello sposo.

Il canto e il ballo erano parte integrante del pellegrinaggio: i giovani si cimentavano in una danza particolare, la *trezzata,* che veniva effettuata da 18 danzatori in file di 9. Durante il ballo venivano intrecciate spade o mazze di legno formando un cerchio, nel quale si esibiva uno dei danzatori.

A Montervergine, come a Monte Sant'Angelo, si poteva sciogliere un voto o una pena tariffata per conto di chi, per motivi di salute o d'indigenza, non poteva farlo personalmente. Ragazze molto giovani salivano scalze sul monte Partenio per adempiere al voto. Per Monte Sant'Angelo testimoniano l'uso i lasciti testamentari di Giacomo de Matteo (1413) e di Pasqua de Angelo (1405), che incaricò quattro uomini *ad visitandum limina ecclesie beati Michaelis arcangeli* per dodici tareni, tre per ciascun pellegrino, a beneficio dell'anima sua e di quella del suo defunto marito [28].

Queste persistenze di antichi rituali che hanno attraversato i secoli, a volte immutate, a volte modificate e ricche di varianti, che si intrecciano con forme devozionali peculiari di un determinato territorio, sono la prova da un lato della forza della tradizione e dall'altro della sua capacità di essere duttile e di adattarsi al mutare dei tempi e delle mentalità, conservando la funzione originaria e i legami con un passato che fa parte della nostra identità. Le forme del sacro, infatti, sono le prime espressioni della cultura di un popolo e si trasmettono proprio in virtù della capacità d'innovazione che è insita nella natura della tradizione, che, come afferma l'antropologo Jean Cuisenier, «è un materiale nobile che senza sosta ricerchiamo e senza sosta rielaboriamo per costruire i nostri soggetti sociali come popolo e affermare così le nostre autonome identità» [29].

Abstract

*The essay analyses the persistence of ancient rituals in popular pilgrimages in southern Italy, interpreting pilgrimage as a symbolic journey from sin to redemption. Drawing mainly on handwritten pilgrimage guides preserved by the leaders of local pilgrimage companies, it examines medieval penitential practices that have survived or been reshaped in contemporary devotion, with particular reference to the Sanctuary of Saint Michael on Mount Gargano. Special emphasis is placed on the close relationship between pilgrimage and transhumance: along the pastoral routes, shepherds' paths (*tratturi*) became pilgrimage paths, and many sanctuaries – such as the Incoronata of Foggia, the Madonna of Viggiano and Montevergine – developed rituals that intertwine pastoral mobility with religious devotion. These traditions reveal both the continuity and adaptability of popular sacred practices in shaping local cultural identity.*

Key-words: *pilgrimage*, *popular religion*; *ritual*; *southern Italy.*

e-mail: tripputi44@gmail.com

[28] R. Bevere, *Suffragi, espiazioni postume, riti e cerimonie funebri dei secoli XII, XIII e XIV nelle provincie meridionali*, in «Arch. stor. per le prov. nap.» 21/1, 1896, 119-132: 121.

[29] J. Cuisenier, *Manuale di tradizioni popolari*, Roma 1999, 140.

Invigilata Lucernis
47, 2025, 499-512

Maria MASELLI
(Bari)

Vie digitali della transumanza tra antichità e medioevo: open access *e nuovi orientamenti della ricerca*

La transumanza è stata iscritta nel 2019 dall'UNESCO nella 'Lista del Patrimonio Culturale Immateriale dell'Umanità', sulla base di una candidatura transnazionale di Italia, Austria e Grecia, riconoscendo a questa millenaria pratica armentizia un innegabile valore, legato al mantenimento dell'identità storica e culturale delle aree e dei popoli interessati. Nella definizione tecnica formulata dall'Unesco la transumanza si riferisce allo spostamento stagionale di persone con il loro bestiame, tra diverse regioni geografiche o climatiche, lungo tradizionali percorsi pastorali; essa deriva da una profonda conoscenza dell'ambiente e comporta pratiche sociali e rituali legate alla cura, all'allevamento e all'addestramento degli animali, nonché alla gestione delle risorse naturali. Un intero sistema socioeconomico, quindi, si sviluppa attorno alla transumanza, che contribuisce a rafforzare l'identità culturale e i legami tra famiglie, comunità e territori. In questa fase storica il fenomeno contrasta in qualche misura gli effetti dello spopolamento rurale [1].

Va evidenziato come con il termine transumanza si faccia talvolta generico riferimento all'allevamento estensivo, e talaltra, invece, ci si riferisca esclusivamente alla transumanza ovina di largo raggio. Se consideriamo l'etimologia della parola, la derivazione più comune riporta ai termini *trans* e *humus*, rimandando, quindi, al concetto di bestiame in movimento su un suolo specifico; di conseguenza, per transumanza si deve intendere necessariamente il trasferimento del bestiame da una zona a un'altra, trasferimento che, però, deve avere una certa regolarità e ripetitività, sia nella stagione che nelle direttrici [2]. L'opportunità di circoscrivere gli ambiti specifici

[1] Cfr. risorsa *online*: https://www.unesco.it/it/iniziative-dellunesco/patrimonio-culturale-immateriale/la-transumanza; B. Cardinale-D. Capulli, *Transumanza, assetti insediativi e valorizzazione delle vie tratturali nell'Abruzzo aquilano*, in M. Meini-M. Petrella, *Lo spazio relazionale della transumanza: usi, valori, visioni*, «Doc. Geogr.» 2, Luglio-Dicembre 2023, 17-47 [risorsa *online*: https://www.documentigeografici.it/index.php/docugeo/article/view/484]. Scopo dello studio, che analizza l'evoluzione dei sistemi insediativi interessati dal fenomeno transumante in territorio d'Abruzzo, è l'individuazione di elementi utili alla tutela e alla valorizzazione dei percorsi della transumanza.

[2] Sull'argomento vd. F. Pilla-L. Ventura-F. Bongiovanni, *Origine, modelli ed evoluzione della*

del fenomeno trova corrispondenza nella summenzionata formulazione dell'Unesco, che definisce la transumanza lo spostamento stagionale degli armenti lungo precise rotte migratorie [3]. Questa migrazione di pastori e mandrie, dai pascoli invernali a quelli estivi e viceversa, sia su brevi che su lunghe distanze, può assumere tuttavia forme diversificate; per tale motivo, è preferibile parlare oggi di 'transumanze' [4].

Il crescente interesse per questo tema negli ultimi decenni e il relativo incremento di pubblicazioni scientifiche e divulgative sull'argomento, al quale ha contribuito il riconoscimento da parte dell'UNESCO, hanno coinciso con il verificarsi di determinate condizioni: la diffusione di internet (in particolare del *World Wide Web*) e del movimento *Open Access* [5], che trova la sua prima definizione internazionale nel *Budapest Open Access Initiative* del 2001, come ricerca di strategie complementari per rimuovere gli ostacoli all'acceso e alla circolazione della conoscenza scientifica; la nascita dell'organizzazione *Creative Commons* (2001) e la relativa creazione e diffusione delle licenze *CC*, le quali definiscono nuovi termini di divulgazione delle opere d'ingegno, superando i vincoli stringenti di *copyright* operanti fino a quel momento. Come conseguenza di queste linee di tendenza, il *Digital Publishing* (Editoria Digitale), in particolare nei settori dello studio e della ricerca, ha visto negli ultimi trent'anni non solo un'enorme diffusione quantitativa, ma anche un allargamento della platea a cui la stessa può essere indirizzata [6].

La mia indagine ha riguardato le pubblicazioni scientifiche ad accesso aperto presenti nel web relative alla transumanza nell'Italia centro-meridionale, dai tempi antichi sino all'età moderna, per poi focalizzarsi su quelle relative al periodo tardoantico e altomedievale. L'analisi condotta ha messo in luce una consistente disponibilità di studi dedicati a questa secolare pratica di allevamento per il periodo romano e per l'età moderna, in larga misura imputabile all'abbondanza delle fonti e delle attestazioni documentarie riferibili a tali contesti cronologici. Al contrario, la produzione scientifica relativa al periodo tardoantico e altomedievale risulta quantitativamente più contenuta, in particolare per quanto concerne le pubblicazioni in *open access*, a

transumanza, in *Ripensare la transumanza*, «Quad. dei Georgofili» 4, 2022 [risorsa *online*: https://www.georgofili.net/articoli/origine-modelli-ed-evoluzione-della-transumanza/13078].

[3] Risorsa *online*: https://ich.unesco.org/en/RL/transhumance-the-seasonal-droving-of-livestock-01964.

[4] Vd. A. Giardina, *Uomini e spazi aperti*, in *Storia di Roma*, IV, Torino 1989, Torino 1989, 71-99: 91. Giardina è stato tra i primi ad adoperare la forma plurale di 'transumanze', sicuramente molto più efficace.

[5] L'*open access* è una modalità di pubblicazione del materiale prodotto dalla ricerca scientifica (articoli in riviste accademiche, atti di conferenze, monografie, etc.) che ne consente l'accesso libero e senza restrizioni. Poiché lo scopo di tali pubblicazioni è quello di raggiungere la massima diffusione possibile a titolo gratuito, superando limiti e costi della reperibilità delle pubblicazioni, il *web* è conseguentemente lo strumento privilegiato, grazie alla sua capillarità ed economia di diffusione. Sull'argomento, si veda in rete P. Suber, *Open Access Overview (definition, introduction)*, https://web.archive.org/web/20070519103647/http:/www.earlham.edu/~peters/fos/overview.htm.

[6] Per approfondimenti in rete, vd. https://andreamarchitelli.it/actual/licenze-diritti-open-access; per maggiori informazioni riguardo al movimento *open access* cfr. https://archivio.uninsubria.it/risorse-utili/open-access/oa-open-access-cosa-quando-dove-come-e-perch%C3%A9-dellaccesso-aperto; vd. anche https://www.unipa.it/Storia-del-movimento-Open-Access.

causa dell'oggettiva carenza di fonti primarie per questa fase storica di transizione. Tale lacuna documentaria, com'è del resto noto agli storici del fenomeno, incide in modo significativo sulla possibilità di ricostruirne la continuità, soprattutto nell'area dell'Italia centro-meridionale.

Sappiamo che i territori della transumanza, in particolare quelli dell'Appennino e della Puglia, già in epoca preromana e sicuramente nell'età repubblicana e in quella imperiale, presentavano percorsi adatti a tale pratica armentizia, soprattutto in virtù della morfologia stessa del suolo. Per quanto concerne le caratteristiche dell'allevamento transumante in tali periodi, la maggior parte delle informazioni riviene dall'analisi delle diverse fonti epigrafiche e letterarie. Ricordiamo che il primo documento pervenutoci è la *Lex agraria* del 111 a.C. [7], che disciplina l'uso dei pascoli pubblici e dei percorsi seguiti dal bestiame durante gli spostamenti stagionali; in questa *lex* si fa esplicita menzione delle *calles* [8], le strade erbose, termine – è bene precisarlo – che non aveva nell'antichità un'accezione tecnica in riferimento ai tracciati armentizi e che non conoscerà infatti un'evoluzione romanza in tal senso, mentre poche lingue neolatine si doteranno di un vocabolo specifico, quale appunto l'italiano 'tratturo' o lo spagnolo 'cañada' con tale accezione tecnica, verosimilmente sviluppatasi in rapporto a un contesto storico-economico in cui la transumanza assunse connotati peculiari e in parte diversi dalle prerogative del fenomeno nell'antichità.

Il primo autore latino a trattare in modo esplicito il fenomeno della transumanza è Varrone. Nel secondo libro del *De re rustica* [9] si conserva infatti una delle testimonianze letterarie più ampie e articolate sulla transumanza, la cui rilevanza risulta ulteriormente accresciuta dal fatto che essa deriva da un'esperienza diretta dell'autore. Varrone, infatti, era proprietario di greggi che durante il periodo invernale si spostavano dai monti del Reatino verso le pianure dell'*Apulia*, secondo una forma di transumanza oggi definita discendente, ossia caratterizzata dalla discesa del bestiame dalle aree montane verso le pianure per lo svernamento. Tali spostamenti avvenivano lungo le *calles armenticiae* e attraverso tratti delle *viae publicae* [10].

Testimonianza fondamentale della transumanza nel periodo imperiale è la nota iscrizione posta sulla spalla destra della cosiddetta «porta di Boiano» della città di Sepino [11], datata tra il 169 e il 172 d.C., attraverso la quale passava un'antica via armentizia. Il documento epigrafo contiene la trascrizione di tre lettere che denunciano i soprusi a cui erano sottoposti i pastori transumanti di passaggio in quel territorio [12]. La più recente di esse è propriamente il rescritto d'ingiunzione dei prefetti

[7] *CIL* I² 585 (ed. Crawford 1996).

[8] Per approfondimenti riguardo al lessico dei termini latini della transumanza, si consulti la relativa sezione in A. Lagioia, *La transumanza nel mondo romano: paesaggi storici, passaggi letterari e percorsi lessicali* (Silvae *di* Latina Didaxis, 50-51), Milano 2018, 53-124.

[9] In particolare, Varro *rust.* 2,2,9-12 (ed. D. Flach 1997).

[10] Sull'argomento, vd. Lagioia, *La transumanza nel mondo romano* cit., 18-27.

[11] *CIL* IX 2438.

[12] Tra gli innumerevoli studi sull'epigrafe, cfr. M. Pasquinucci, *La transumanza nell'Italia romana*, in E. Gabba-M. Pasquinucci, *Strutture agrarie e allevamento transumante nell'Italia romana*, Pisa 1979,

alle autorità locali, in risposta alle istanze d'intervento, sollecitato dagli allevatori di bestiame. L'iscrizione ha grande rilevanza, innanzitutto perché è prova del fatto che già nel II secolo d.C. esistesse una via, con funzione anche armentizia, sul cui stesso tracciato, molti secoli dopo, passerà uno dei principali tratturi del Tavoliere, attestando, quindi, l'antichità d'uso dello stesso. Inoltre, nell'epigrafe sono presenti numerosi termini tecnici riguardanti la transumanza, che fanno riferimento alle figure istituzionali coinvolte [13]. Per i periodi successivi, invece, le notizie su questa pratica armentizia sono poche e incerte. Occorre ricordare che la transumanza, affinché potesse realizzarsi e svilupparsi a grande distanza, doveva necessariamente poter contare su un apparato statale in grado di garantire agli addetti ai lavori una certa sicurezza negli spostamenti e negli stazionamenti [14]; nel momento in cui entrò in crisi l'ordinamento pubblico romano, alla fine del II secolo d.C., non poterono più essere garantite l'organizzazione e la gestione economica e territoriale del sistema di *calles* e *viae publicae* [15].

Proprio tenendo conto di questi presupposti fondamentali, nel corso degli anni, gli storici si sono divisi tra 'continuisti' e 'discontinuisti', a favore o meno dell'affermazione di una presunta continuità del fenomeno della transumanza [16]. Sostenitore convinto della teoria continuista è Emilio Gabba, che, fra i primi ad essersi occupato del fenomeno in maniera sistematica, seguendone l'evoluzione dall'età arcaica fino a quella medievale, considera la transumanza un fenomeno prepolitico e antichissimo, non controllato dallo Stato, ed afferma che «gli aspetti di continuità dall'età preromana sino al Medioevo e oltre, in certi casi sino al XIX secolo, siano fattori determinanti nel centro-sud, e coinvolgono non soltanto il paesaggio agrario nelle sue linee fondamentali, ma anche le condizioni e i modi di sfruttamento della terra

75-182: 155-157; M. Corbier, Fiscus *and* Patrimonium: *the* Saepinum *inscription and Transhumance in the Abruzzi*, «JRS» 73, 1983, 126-132; J.E. Skydsgaard, *Transumanza nell'Italia antica* (trad. it. di I. Di Iorio), L'Aquila 1988; E. Lo Cascio, *I* greges oviarici *dell'iscrizione di Sepino (*CIL *IX 2438) e la transumanza in età imperiale*, in *Scritti offerti a Ettore Paratore ottuagenario*, «Abruzzo. Riv. dell'Ist. di St. Abruzz.» 23-28, 1985-1990, I, 557-569 (poi in Id., *Il* princeps *e il suo impero. Studi di storia amministrativa e finanziaria romana*, Bari 2000, 151-161).

[13] Lagioia, *La transumanza nel mondo romano* cit., 44-45.

[14] Da non trascurare, in proposito, l'osservazione di P. Di Cicco (*La transumanza e gli antichi tratturi del Tavoliere*, in *Civiltà della transumanza*. Giornata di Studi. Atti [Castel del Monte, 4 agosto 1990], L'Aquila 1992, 23-33: 27): «Nei tempi di scarsa stabilità politica, di incertezza di leggi, di insicurezza dei luoghi, essa decade, non potendo vivere di avventura e di aleatorietà, e le sue vie particolari cadono in disuso».

[15] Si veda anche S. Russo-F. Violante, *Dogane e transumanze in Italia tra XII e XVI secolo*, in *Campi solcati*. *Studi in memoria di L. Palumbo*, a cura di M. Spedicato, Galatina 2009, 157-172: 158 [risorsa *online*: https://www.academia.edu/3791371/S_Russo_F_Violante_Dogane_e_transumanze_nella_penisola_italiana_tra_XII_e_XVIII_secolo].

[16] Sulla questione, cfr. M. Corbier, *Interrogations actuelles sur la transhumance*, «MEFRA» 128/2, 2016 [risorsa *online*: http://mefra.revues.org/3762], che confrontando l'evoluzione della pratica di allevamento transumante in area spagnola, rileva come peculiare, per la sua sussistenza, la garanzia della presenza «d'un pouvoir politique assez fort, comme a pu le faire Alphonse d'Aragon dès les lendemains de la conquête du Royaume de Naples, pour placer ces mobilités sous son autorité et en faire une source de revenus importants pour la Couronne».

e spesso anche i tipi della proprietà agraria» [17]. Sulla stessa linea si pone Marinella Pasquinucci, che considera questo tipo di allevamento come la naturale risposta alle condizioni ambientali e climatiche, e quindi antico quanto l'allevamento stesso [18]. Dunque, la propensione dei continuisti è fondamentalmente quella di riconoscere che la pratica della transumanza sia influenzata da fattori climatici e ambientali propri delle aree appenniniche e subappenniniche della nostra penisola.

I sostenitori della discontinuità del fenomeno storico danno maggior rilievo, invece, al ruolo fondamentale, per la realizzazione pratica di tale prassi di allevamento, svolto da un'organizzazione amministrativa centralizzata che ne garantisca una gestione regolare e istituzionalizzata, in primo luogo per assicurare a un numero elevato di pastori e greggi un passaggio sicuro attraverso regioni distanti, sottoposte a giurisdizioni differenti. In quest'ottica, il fenomeno transumante è considerato soprattutto economico, nonché conseguenza diretta di un quadro politico più o meno unitario [19]. Illustre sostenitore, tra gli altri, della teoria discontinuista è Alessandro Clementi, il quale ritiene che il fenomeno transumante su larga scala sia cessato al tempo della frammentazione politica determinata dai diversi domini delle popolazioni del nord Europa, per poi ricostituirsi gradualmente e riaffermarsi nuovamente intorno all'anno mille [20].

In sintesi, il quesito a cui hanno cercato di dare risposta gli addetti ai lavori, anche in studi pubblicati in rete, è se la transumanza possa essere sopravvissuta senza che fosse istituzionalmente regolata, ma influenzata solo da fattori ambientali [21].

A tale interrogativo sono state fornite risposte differenti all'interno di studi *open access* pubblicati negli ultimi due decenni. L'indagine qui condotta si è concentrata, in particolare, sui contributi confluiti in raccolte miscellanee dedicate all'argomento, talora esito di giornate di studio, seminari e convegni, che – in virtù del confronto reciproco – sembrano offrire nel loro insieme un apporto più ampio e articolato rispetto ai singoli studi, articoli o monografie. A questi ultimi si è fatto riferimento ogniqualvolta si siano rivelati pertinenti e funzionali agli obiettivi della presente ricerca.

Nell'ambito del programma di ricerca dell'École française de Rome, *La transhumance en Italie centrale de la Protohistoire à nos jours*, che si è riproposto d'indagare principalmente la questione della continuità del fenomeno, sono stati organizzati

[17] E. Gabba, *La pastorizia nell'età tardo-imperiale in Italia*, in C.R. Whittaker, *Pastoral Economies in classical antiquity* («The Cambridge Philological Society», Suppl. 14), Cambridge 1988, 134-142: 138.

[18] Pasquinucci, *La transumanza nell'Italia romana* cit., 87.

[19] Sull'argomento, cfr. F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditeranéen à l'époque de Philippe II*, Paris 1949, 85; vd. anche Giardina, *Uomini e spazi aperti* cit., 95.

[20] A. Clementi, *La transumanza nell'alto medioevo*, «Bullett. della Deput. Abruzz. di St. pat.» 74, 1984, 31-47; a sostegno di questa teoria, si veda anche J.-M. Martin, *La Pouille du VIe au XIIe siécle*, Roma 1993, 378-379 [risorsa *online*: https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1993_mon_179_1].

[21] S. Russo, *La transumanza tra geografia e istituzioni. Alcune note*, in G. Volpe-A. Buglione-G. De Venuto, *Vie degli animali, vie degli uomini: transumanza e altri spostamenti di animali nell'Europa tardoantica e medievale*. Atti del secondo seminario internazionale di studi *Gli animali come cultura materiale nel Medioevo* (Foggia, 7 ottobre 2006), Bari 2010, 83-90: 83.

diversi incontri, tra i quali il seminario svoltosi il 5 dicembre 2013 a Roma, dal titolo *Allevamento transumante e agricoltura*, è stato incentrato sul legame tra questi due elementi, troppo spesso considerati distinti e contrari [22]. Mireille Corbier [23] ha individuato diverse questioni aperte sulla pratica della transumanza nell'Italia centrale in epoca romana e ha suggerito differenti metodologie di ricerca e nuovi percorsi di indagine, evidenziando la necessità di superare i limiti cronologici (II sec. a.C.-IV sec. d.C.) imposti dalla maggior parte delle fonti scritte e di utilizzare/integrare la documentazione di tipo archeologico, riguardante anche i secoli precedenti. A tal riguardo, non si può negare che l'apporto della ricerca archeologica attraverso tecniche e sistemi di rilevazione moderni consente oggi di disporre di nuovi dati da porre a confronto, che la ricerca storica-archeologica del passato non aveva possibilità, rispettivamente, di dispiegare e vagliare.

In linea con questo orientamento si possono annoverare gli studi di Giuliano Volpe, Antonietta Buglione e Giovanni De Venuto [24], i quali hanno ricostruito un quadro dettagliato dei dati raccolti grazie alle ricerche bioarcheologiche, che hanno permesso di ricostruire – e persino riconsiderare – alcuni eventi e passaggi specifici della produzione agricola, connessi anche alla transumanza ovina tra tarda antichità e medioevo. L'argomento è stato trattato dagli stessi e da altri autori in diversi lavori pubblicati precedentemente, anche *online*, proprio a seguito di ricerche finalizzate allo studio dell'allevamento transumante ovino in Puglia, nel periodo di nostro interesse: tra questi, *Lane, pecore e pastori in Puglia fra Tardoantico e Medioevo: novità dai dati archeozoologici* [25]. Il contributo *online* evidenzia come, grazie all'apporto delle ricerche archeozoologiche, che permettono d'integrare dati storici, epigrafici, archeologici e bioarcheologici, sia possibile ricostruire lo sviluppo e i caratteri degli spostamenti ovicaprini e dei prodotti della transumanza, come lana e latte, dal IV al XV secolo d.C. Pur essendo rilevate dagli studiosi alcune variazioni sul lungo periodo, i risultati di queste indagini sembrano attestare una continuità dell'allevamento ovicaprino pugliese fino al Medioevo, con una prevalente e costante attività produttiva laniera. Disponibili *online* sono anche alcuni contributi degli Atti *Vie degli animali, vie degli uomini* [26], i quali presentano approfondimenti sulla transumanza, letta attraverso il forte rapporto con l'ambiente pugliese fra il IV e il X secolo e nel periodo fra il XII e il XIV secolo [27].

[22] L'École française de Rome ne ha pubblicato *online* i contributi: *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité*, «MEFRA» 128/2, 2016 [risorsa *online*: https://doi.org/10.4000/mefra.3447].

[23] *Interrogations actuelles* cit.

[24] A. Buglione-G. De Venuto-G. Volpe, *Agricoltura e allevamento nella Puglia settentrionale tra età romana e Medioevo: il contributo delle bioarcheologie*, «MEFRA» 128/2, 2016 [risorsa *online*: https://doi.org/10.4000/mefra.3475]. Vd. pure il volume di Atti a cura di Buglione-De Venuto-Volpe, *Vie degli animali, vie degli uomini* cit., sui cui vd. *infra*.

[25] In *La lana nella Cisalpina romana: economia e società. Studi in onore di Stefania Pesavento Mattioli*. Atti del Convegno (Padova-Verona 2011), a cura di M.S. Busana-P. Basso, «Antenor Quaderni» 27, 2012, 243-268 [risorsa *online*: https://www.academia.edu/2109506].

[26] Volpe-Buglione-De Venuto, *Vie degli animali, vie degli uomini* cit.

[27] In particolare, G. De Venuto, *Contributo alla ricostruzione dei caratteri dell'allevamento*

Francesco Violante [28], nel suo contributo pubblicato in un volume monografico dei *Mélange*s *de l'École française de Rome*, nota come la transumanza sia stata praticata anche in età tardoantica, sebbene nell'Italia centrale, tra Molise e Puglia, abbia raggiunto il suo massimo sviluppo tra tarda repubblica e media età imperiale. A questo riguardo, l'autore pone in rilievo una nota costituzione del 364 di Valentiniano I e Valente [29] che fa riferimento alle province del sud Italia, provviste di ampi *saltus* deputati all'allevamento, la quale, proibendo l'uso dei cavalli a tutti gli abitanti, identifica l'uomo a cavallo con il bandito, operando una distinzione netta tra l'ambito disciplinato dei coloni, che sono stabili, e quello dei briganti, che sono mobili come i pastori e nell'immaginario collettivo, prima ancora che nel dettato della legislazione tardoantica, erano a questi ultimi spesso associati [30].

Invero, anche altre costituzioni presenti nel *Codex Theodosianus* (sono in tutto cinque, datate tra il 364 e il 399) [31] contengono provvedimenti imperiali diretti a impedire rapine e abigeato, in particolare ad opera dei pastori, ai quali veniva imposto un limitato uso dei cavalli e questo a causa, come detto, dell'assimilazione *pastores/latrones* [32].

transumante ovino tra Abruzzo e Tavoliere di Puglia in età medievale, 69-82 [risorsa *online*: https://www.academia.edu/10620734]: indagando sui complessi ossei di ovini e caprini provenienti dai siti medievali dell'Abruzzo, del Molise e della Puglia, l'autore ha cercato di individuare elementi che potessero provare l'esistenza di una pratica transumante; C. Mengarelli, *Agro romano. Il sistema economico pastorale tra la protostoria ed il medioevo*, 129-140 [risorsa *online*: https://www.academia.edu/19618430]: nell'articolo viene realizzata una sintesi del sistema economico pastorale relativa specificatamente all'agro romano, dall'antichità al medioevo, e l'autore fa riferimento a una documentazione che proverebbe come il fenomeno della pastorizia sia rimasto un tratto distintivo della zona da lui presa in esame non solo nel periodo tardomedievale, ma anche in quello precedente, per quanto praticato con tempi e modalità differenti; P. Favia, *Approcci archeologici allo studio del mondo animale nel Medioevo: spunti di ricerca dai contesti della Puglia settentrionale*, 19-36 [risorsa *online*: https://www.academia.edu/12252235]: con riferimento alla Puglia settentrionale nel Medioevo, è evidenziato il contributo delle ricerche archeozoologiche; pur non entrando specificatamente nel merito della questione riguardante la continuità del fenomeno transumante, lo studioso rileva: «L'incremento degli scavi e l'affinamento della elaborazione archeozoologica dei dati (sempre più attenta a indicatori particolarmente significanti quali l'età di morte, le tracce di abbattimento e macellazione, le patologie, etc.) dipingono un panorama […] in cui gli animali da allevamento preponderanti paiono, già a partire da XI-XII sec., gli ovicaprini, ma con un notevole sviluppo anche della suinocoltura».

[28] *Agricoltura e allevamento transumante nella Puglia medievale: osservazioni sul governo della mobilità rurale*, «MEFRA» 128/2, 2016 [risorsa *online*: https://doi.org/10.4000/mefra.3511].

[29] *Cod. Theod.* 9,30,1.

[30] Si veda, a riguardo, G. Traina, *Paesaggi tardoantichi: alcuni problemi*, in R. Francovich-G. Noyé, *La storia dell'Alto Medioevo italiano (VI-X secolo) alla luce dell'archeologia*. Atti del convegno internazionale (Siena, 2-6 dicembre 1992), Firenze 1994, 85-98, 87 [risorsa *online*: https://www.academia.edu/1598288] e, in questo volume di Atti, i contributi di G. Traina, G. Brescia e A. Tedeschi.

[31] *Cod. Theod.* 9,30,1-5; per approfondimenti, vd. E. Migliario, *A proposito di* CTh *IX, 30, 1-5: alcune riflessioni sul paesaggio italico tardoantico*, «Arch. Med.» 22, 1995, 475-485.

[32] Cfr., pure, I.M. Iasiello, Samnium*. Assetti e trasformazioni di una provincia dell'Italia tardoantica*, Bari 2007, 245-246; Lagioia, *La transumanza nel mondo romano* cit., 50; B. Pottier, *Les dangers du voyage: banditisme et insécurité sur les routes au IV et au V siècles*, in *Le voyage dans l'antiquité tardive: réalités et images*, «Antiquité Tardive» 24, 2016, 137-147, 144 [risorsa *online*: https://www.academia.edu/38274076].

È da porre in relazione con le stesse esigenze di tutela e di ordine pubblico, che tradiscono – a monte – lo stesso pregiudizio sociale, anche l'editto di Onorio del 409[33] che vietava ai pastori di portare con sé e allevare bambini. Come fa notare Volpe[34], risulta interessante il fatto che, anche in questa costituzione, venga sottolineata l'equazione *pastores*/*latrones*, in virtù della quale sono considerati in combutta con i briganti tutti coloro i quali affidino bambini ai pastori; inoltre, si considera il rischio che, consegnando loro i minori, si finisca con l'alimentare la moltitudine dei briganti, che ormai avevano invaso l'Italia centro-meridionale. Pottier inquadra storicamente l'istanza del legislatore nel timore – da parte del potere imperiale – di un'eventuale alleanza, dopo l'invasione di Alarico, tra fuorilegge, pastori e cittadini in fuga, quindi tra *curiales* e *latrones*[35].

Documento epigrafico di fondamentale importanza, nella generale scarsezza delle fonti, è una costituzione databile approssimativamente all'età gotica (VI sec. d.C.), rinvenuta nei pressi di *Buca*, vicino Termoli, non distante dal fiume Biferno e lungo il tracciato di un antico tratturo, ripercorso da quello che in età moderna connetteva l'Aquila a Foggia[36]; questo documento fa riferimento agli abusi compiuti da parte dei pastori transumanti che sconfinavano in modo illecito, rispetto ai tracciati prestabiliti delle *calles*, nei fondi e nei boschi limitrofi, o che immettevano nei pascoli più bestie di quante dichiarate[37]. Tale iscrizione è spesso richiamata nel dibattito sulla persistenza/continuità della transumanza nel VI secolo; peraltro, nell'area del rinvenimento non risultano esserci attestazioni di insediamenti rurali sparsi, ma è ben noto che, nel tardo medioevo, è documentata la presenza di un tratturo[38]; l'epigrafe è pertanto addotta come testimonianza di grande rilievo della pratica della transumanza nel periodo tardoantico e della sua continuità. Va tuttavia ricordato che il valore documentario del testo epigrafico è fortemente inficiato dalla sua tradizione indiretta e, soprattutto, dall'incertezza relativa alla sua autenticità e cronologia relativa[39].

[33] *Cod. Theod*. 9,31,1.

[34] G. Volpe, *L'Apulia tardoantica: vie di contadini, pastori, briganti e pellegrini*, in F. Marco Simón-F. Pina Polo-J. Remesal Rodríguez, *Viajeros, pelegrinos y aventureros en el Mundo antiguo*, Barcelona 2010, 267-303: 297 [risorsa *online*: https://www.storiamedievale.net/pre-testi/].

[35] B. Pottier, *Entre les villes et les campagnes: le banditisme en Italie du IV au VI siècle*, in M. Ghilardi-C.J. Goddard-P. Porena, *Les cités de l'Italie tardo-antique (IV-VI siècle). Institutions, économie, société, culture et religion*, Roma 2006, 251-266: 264. Cfr. anche G. Volpe, *Forme di integrazione-scontro tra pastori-briganti e agricoltori in Italia centro-meridionale in età romana*, «Boletín Arkeolan» 15, 2007-2008, 15-24: 18 [risorsa *online*: https://www.storiamedievale.net/pre-testi]. Per approfondimenti sul tema, che ricostruiscono storicamente la prassi molto antica dell'affido dei bambini ai pastori, A. Russi, *I pastori e l'esposizione degli infanti nella tarda legislazione imperiale e nei documenti epigrafici*, «MEFRA» 98/2, 1986, 855-872 [risorsa *online*: https://www.persee.fr/doc/mefr_0223-5102_1986_num_98_2_1523].

[36] *CIL* IX, 2826.

[37] Cfr. Violante, *Agricoltura e allevamento transumante* cit.; sull'argomento si veda anche Iasiello, Samnium. *Assetti e trasformazioni* cit., 250-251.

[38] Sull'argomento, vd. anche Di Cicco, *La transumanza e gli antichi tratturi* cit., 27.

[39] Lagioia (*La transumanza nel mondo romano* cit., 47-51) affronta diffusamente la questione riguardante gli elementi che inficiano il valore documentario di questa epigrafe; cfr. anche Di Cicco, *La transumanza e gli antichi tratturi* cit., 27.

Il quadro della ricostruzione storica del fenomeno fra tarda antichità e alto medioevo risulta, pertanto, complesso. Andrea Staffa ritiene che la grande transumanza fra l'Abruzzo e la Puglia settentrionale, ampiamente sviluppatasi in età tardorepubblicana e fino all'età imperiale, sia documentata in tarda antichità dalla summenzionata epigrafe. Riconosce, tuttavia, che forme di trasferimento di bestiame a largo raggio si fossero interrotte per due secoli circa; solo quando il ducato di Benevento si estese al punto da includere anche territori del nord della Puglia, si sarebbero ricreate le condizioni per la progressiva ripresa di una transumanza a grande distanza [40]. Fa riferimento, a riguardo, alla menzione nel *Chronicon Sanctae Sophiae* di una *strata maiorem qui vadit in Tarantum* [41], che testimonierebbe il ripristino, fra i territori dell'Abruzzo meridionale e la Puglia settentrionale, ormai beneventana, delle vie di collegamento, lungo le quali si sarebbero riprese forme di transumanza orizzontale a largo raggio [42]. Inoltre, non bisogna dimenticare che le indagini bioarcheologiche condotte in alcuni contesti pugliesi come San Giusto, San Pietro, *Herdonia* e Faragola, hanno evidenziato la continuità dell'allevamento ovino transumante nei secoli altomedievali, contraddicendo le ricostruzioni storiografiche tradizionali. L'assenza di fonti scritte esplicite (epigrafi ed editti), come ricorda Violante, non esclude la possibilità di forme significative di transumanza. È la ricerca interdisciplinare, dunque, a prefigurare più promettenti scenari [43].

Un'altra prospettiva che recentemente sembra aver fornito dati utili alla ricostruzione del quadro storico della transumanza altomedievale verso la Puglia ha spostato il focus dell'indagine dal luogo di arrivo al punto di partenza. Nello studio già citato di Bernardo Cardinale e Domenico Capulli [44] è presa in considerazione l'evoluzione del sistema insediativo nell'Abruzzo interno, interessato dal fenomeno dell'allevamento transumante. Vi si registra la progressiva diminuzione della transumanza verso la Puglia dopo la caduta dell'Impero romano, fino a toccare livelli minimi fra il VI e il VII secolo, ossia nel momento in cui l'Abruzzo interno passa sotto l'autorità del Ducato longobardo di Spoleto e la Puglia sotto il controllo bizantino. Il declino è ovviamente imputabile al venir meno di una forte autorità centrale, il che rese difficoltoso mantenere sicuri i percorsi dei transumanti. Ma in questo periodo è comunque documentato un forte utilizzo degli itinerari verticali, da cui si potrebbe inferire

[40] A.R. Staffa, *La transumanza in Abruzzo tra tarda antichità e medioevo*, «PCA» 10, 2020, 401-448: 411-415. È possibile reperire il contributo *online* sia su Academia.edu che direttamente su PCA – *European Journal of Post-Classical Archaeologies* [risorse *online*: https://www.academia.edu/43200872 e http://www.postclassical.it/PCA_Vol.10_files/PCA10_Staffa.pdf].

[41] *CSS* I, 1 [10] (ed. J.-M. Martin, *Rerum Italicarum Scriptores*, 3, Roma 2000). Su questa notizia, vd. in questo volume di Atti, il contributo di Andrea Staffa, *Dai templi ai monasteri. Continuità e trasformazione lungo i grandi tratturi fra Abruzzo e Puglia (secoli IV-XII)*, 222, 242.

[42] Staffa, *La transumanza in Abruzzo* cit., 441. Per approfondimenti, si veda F. Marazzi, *La conquista monastica del litorale adriatico (secoli VIII-XI)*, in S. Bully-M. Čaušević-Bully-S. Gioanni, *St. Peter of Osor (Island of Cres) and Benedictine monasticism in the Adriatic area*, Roma 2024, 13-42 [risorsa *online*: https://books.openedition.org/efr/56776#anchor-toc-1-1].

[43] Violante, *Agricoltura e allevamento transumante* cit.

[44] Cfr. Cardinale-Capulli, *Transumanza, assetti insediativi* cit., 22-23.

che la transumanza non fosse mai tramontata del tutto. Quando, nel VII secolo, la Puglia passerà sotto il controllo longobardo, si creeranno nuovamente i presupposti per ristabilire il percorso transumante verso il Tavoliere.

Tra i contributi presenti nei *Mélange*s *dell'École française de Rome* assume un certo rilievo quello di Edoardo Micati [45] che, pur facendo riferimento prettamente all'area abruzzese, sottolinea come il paesaggio agro-pastorale delle montagne dell'Abruzzo sia il risultato di secoli di alternanza dell'attività di agricoltori e di pastori, che spesso hanno utilizzato la montagna per un'economia di sussistenza/sopravvivenza. L'autore considera, per la ripresa della transumanza, l'importante ruolo svolto, a partire dall'XI secolo, sia dai monasteri cistercensi, sia dalle più importanti famiglie di proprietari di greggi: i primi hanno lasciato tracce considerevoli sulle zone di pascolo più importanti, le seconde hanno realizzato grandi strutture agro-pastorali per uno sfruttamento razionale del territorio. Accanto a questi grandi complessi agro-pastorali, Micati ricorda le iniziative dei contadini che cercarono di valorizzare terreni spesso di difficile accesso, nelle zone più alte e impervie delle montagne appenniniche, creando villaggi stagionali che divennero, in molti casi, insediamenti permanenti; questi antichi nuclei abitativi durarono comunque poco, sia a causa della "piccola era glaciale" dell'età moderna, sia per la crisi demografica dei secoli XIV e XV, dovuta a epidemie e carestie [46].

Se la transumanza su lunga distanza in un lungo periodo d'instabilita e frammentazione politica è stata perlopiù sostituita da transumanze a breve raggio, è opinione unanimemente condivisa che la stabilità politica del regno normanno, costituitosi successivamente nel Mezzogiorno d'Italia, abbia posto le premesse per una riorganizzazione dell'allevamento transumante. E ciò avvenne grazie soprattutto all'emanazione di una serie di norme volte proprio a tutelare e disciplinare le pratiche di pascolo e transito delle greggi nelle terre sottoposte alla giurisdizione dei nuovi signori normanni. In particolare, la *Cum per partes Apuliae* del 1172 di Guglielmo II, valida inizialmente per l'*Apulia*, e successivamente inserita nel *corpus* legislativo di Federico II (*Liber Augustalis*), si proponeva di contrastare gli abusi che subivano i pastori, costretti a pagare esosi pedaggi e risarcimenti ai proprietari terrieri, segnando così un'inversione di tendenza rispetto alla tradizione giuridica tardoantica. Volpe, nel contributo su citato, pubblicato in «Boletín Arkeolan» [47], ricorda come lo stesso Gabba abbia ritenuto questa costituzione una prova della continuità del fenomeno transumante tra antichità e medioevo, poiché attesterebbe che lo spostamento stagionale delle greggi, il quale toccava anche l'*Apulia*, nel XII secolo avvenisse

[45] *Pastorizia e agricoltura di sopravvivenza alle alte quote. Tipologie insediative*, «MEFRA» 128/2, 2016 [risorsa *online*: https://doi.org/10.4000/mefra.3488].

[46] Sul ruolo dei centri monastici altomedievali nello sfruttamento delle risorse della pastorizia cfr. Staffa, *La transumanza in Abruzzo* cit., 426-436); M. Salerno, *Spostamenti di monaci per motivi economici nel Mezzogiorno d'Italia (secc. XII-XIII)*, in partic. la sezione *Allevamento e transumanza*, in O. Delouis-M. Mossakovska-Gaubert-A. Peters-Custot, *Les mobilités monastiques en Orient et en Occident de l'Antiquité tardive au Moyen Âge (IVe-XVe siècle)*, Roma 2019 [risorsa *online*: https://books.openedition.org/efr/4529].

[47] Volpe, *Forme di integrazione-scontro* cit., 20.

nonostante il frazionamento politico, e influenzato solo dalle condizioni ambientali. L'archeologo, però, concorda con Clementi nel considerare questa *constitutio* prova della 'ripresa' della transumanza, e non anche della sua continuità [48].

Violante, a questo proposito, sottolinea che la costituzione di Guglielmo II, rivolgendosi «a padroni di terre o balivi delle città per tutelare il transito del bestiame transumante» [49], fa sottintendere che fosse ancora assente un vero e proprio sistema di strade pubbliche destinate alla transumanza [50], la quale, di conseguenza, aveva da poco ripreso a svolgersi in maniera così consistente da richiedere una regolamentazione. Invero, il contributo in questi Atti di Alessandro Lagioia, che prende in esame la costituzione di Guglielmo confluita nelle Costituzioni Melfitane di Federico II, ridimensiona notevolmente l'interpretazione finora condivisa di una testimonianza certa della ripresa della transumanza a largo raggio, giacché, a volersi attenere al dettato normativo, non vi sarebbero elementi convincenti in tal senso e la regolamentazione sembra riferisi ancora a spostamenti di piccola entità e a distanze circoscritte a villaggi limitrofi.

Sul piano del dibattito storiografico, tuttavia, la considerazione del ruolo di un governo forte e centralizzato come quello della dominazione normanna per la ripresa di un sistema economico complesso ha inevitabilmente portato diversi studiosi a ribadire la tesi già più volte menzionata, contraria a Gabba. Così Arnaldo Marcone, ricordando l'affermazione di Jean-Marie Martin secondo cui la transumanza non può essere considerata *un phénomène d'économie primitive ou peu évoluée*, è tornato a ribadire il ruolo centrale di un impianto che possa definirsi solido e stabile da diversi punti di vista, impianto che può essere attuato solo da uno stato strutturato come quello romano prima, e quello angioino e aragonese dopo [51].

Come porsi, dunque, nei confronti dell'annosa questione di un'ipotetica continuità o discontinuità dell'allevamento transumante su lunga distanza?

Dall'esame degli studi qui citati e dei documenti presenti o, per meglio dire, assenti per il periodo tra il VI e l'XI secolo, non è in effetti possibile colmare il vuoto temporale tra l'epigrafe di Buca, che mette in qualche modo in evidenza una sorta di dissolvimento del fenomeno transumante in una situazione frammentata sotto il profilo politico ed economico, e la *constitutio* di Guglielmo II, che pone quantomeno i presupposti per il riaffermarsi della transumanza come sistema economico posto sotto un controllo centralizzato.

[48] *Ibidem*, 21.

[49] Russo-Violante, *Dogane e transumanze* cit., 160.

[50] Così già Di Cicco (*La transumanza e gli antichi tratturi* cit., 28), secondo il quale la normativa normanna lascerebbe inferire, d'altro canto, che «all'epoca della sua emanazione non esistevano particolari vie armentizie, almeno nella forma e con i privilegi che ebbero nel tardo medioevo e posteriormente».

[51] A. Marcone, *Il rapporto tra agricoltura e pastorizia nel mondo romano nella storiografia recente*, «MEFRA» 128/2, 2016 [risorsa *online*: https://doi.org/10.4000/mefra.3449]; l'autore ricorda come pecore e cereali fossero inevitabilmente in concorrenza tra loro negli stessi territori all'inizio della stagione estiva, nonostante la complementarità di agricoltura e allevamento, e come questo fattore implicasse la presenza di una qualche forma di regolamentazione di queste due economie.

Al netto dell'osservazione di Volpe, secondo cui «il dibattito su continuità e discontinuità rischia di insterilirsi in analisi ormai solo teoriche» [52], sembra emergere comunque, sulla base di quanto analizzato, che la transumanza, intesa come spostamento di greggi di grandi dimensioni (integrata in una rete di numerose altre attività ad essa legata, come la produzione e la commercializzazione della lana, della carne e dei formaggi, manifatture tessili, etc.), sia entrata sicuramente in crisi nel VI secolo, per poi via via riprendere in epoca normanna; invece, la prassi della transumanza a corto raggio o di piccole dimensioni con tutta probabilità non è mai cessata, ma in questo caso diventa opinabile o soggettivo anche l'uso del termine…

A ragione, perciò, Corbier sostiene che occorre bilanciare audacia e prudenza: l'audacia è necessaria per sfruttare le nuove scoperte e le nuove metodologie, in particolare in ambito archeologico e archeozoologico; grazie a queste nuove discipline, infatti, e alle loro molteplici applicazioni, stiamo sicuramente ampliando le nostre conoscenze sull'argomento, diversificando informazioni che per lungo tempo hanno privilegiato le fonti scritte e allargando il confronto dei dati possibili; la prudenza è altresì essenziale per evitare di cadere in interpretazioni arbitrarie, così da procedere con maggiore cautela nella decodificazione delle informazioni ricavate, evitando generalizzazioni affrettate [53].

Inoltre, per colmare i vuoti delle fonti storiografiche – e mi riferisco in particolare alle fonti scritte – si rende necessario un modello di lavoro multidisciplinare, fondato sull'integrazione tra documentazione epigrafica e letteraria, indagini archeozoologiche e bioarcheologiche, ricostruzioni GIS. In questa prospettiva, l'utilizzo del crescente *corpus* di studi in *open access* che il *web* rende oggi disponibili permette la condivisione immediata e a vasto raggio di questo sapere complesso non solo tra gli specialisti, ma anche fra studiosi e fruitori interessati al fenomeno nel suo insieme o a specifici aspetti, periodi, luoghi. La dimensione digitale può così diventare non solo supporto, ma parte integrante del metodo.

Significativo esempio di questa architettura del sapere è il sito *transumanza.eu*, che costituisce ben più di una vetrina o di un contenitore: esso è una piattaforma dinamica e partecipativa, un vero e proprio ambiente di ricerca collaborativa nel quale la transumanza diventa un percorso condiviso. Promosso da una rete di studiosi, enti locali e istituzioni europee, il sito fornisce un archivio vivo e dinamico, capace di connettere passato e presente, fonti storiche e testimonianze orali, tracciati antichi e cammini percorribili ancora oggi. Questa piattaforma rappresenta la summa del progetto PRIN PNRR 2022 *TRANSHUMANCE IN THE ANCIENT WORLD: Historical Landscapes, Literary Passages and Lexical Paths*, che si pone in linea con iniziative regionali di rilevanza strategica per ricostruire e rivalutare la rete tratturale attraverso una 'progettazione condivisa' secondo le linee della

[52] Cfr. Volpe, *Forme di integrazione-scontro* cit., 22.

[53] Cfr. M. Corbier, *La transhumance dans les pays de la Méditerranée antique*, in P.Y. Laffont, *Transhumance et estivage en Occident. Des origines aux enjeux actuels*. Actes des XXVI[es] Journées internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran (9-11 septembre 2004), Toulouse 2006, 67-81 [risorsa *online*: books.openedition.org/pumi/8616].

"sustainability and protection of natural resources" del PNRR, con lo scopo di approfondire la conoscenza dei processi storico-culturali e degli aspetti letterari correlati al fenomeno della transumanza nel mondo antico e medievale nelle aree dell'Italia meridionale interessate dal fenomeno, e di diffondere i risultati della ricerca in modalità *open access*.

Grazie alla collaborazione tra i Dipartimenti delle Università coinvolte nel progetto [54], si è potuto realizzare uno studio complessivo in diversi ambiti dell'indagine scientifica, in particolare sono state analizzate, in modo completo e analitico, le fonti latine esistenti dal periodo classico all'alto medioevo, relative a questa particolare forma di pastorizia. Questo studio dettagliato delle testimonianze scritte è stato accompagnato da un accurato esame lessicografico, per un'indagine completa della terminologia latina relativa alla transumanza.

Il progetto racchiude, quindi, fonti latine (letterarie, storiche ed epigrafiche) basate su edizioni critiche recenti con introduzione, traduzione e note; un lessico dei termini latini legati alla transumanza, un *index locorum* che raccoglie occorrenze certe o parzialmente riconducibili al fenomeno della transumanza nel mondo antico [55]; mappe con cui sono rappresentati i principali tratturi dell'Italia centro-meridionale e alcuni punti di interesse storico e archeologico presenti lungo questi percorsi e correlati ad essi [56]; un'accurata indagine bibliografica [57]. Ciascuna sezione del sito è da considerarsi *work in progress*, soggetta a modifiche, approfondimenti e ampliamenti nel tempo: presentandosi come ambiente di ricerca collaborativa, nel quale il materiale è reso disponibile secondo licenze *Creative Commons*, il sito rafforza l'impegno verso l'*open access* e garantisce che contenuti e risorse possano essere riutilizzati, condivisi e ampliati dalla comunità universitaria e non solo.

[54] Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro, Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Foggia, Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università della Calabria.

[55] Dall'elenco sono esclusi termini di uso più comune afferenti al bestiame e alla pastorizia in generale, per i quali esistono già diversi strumenti lessicografici specifici, in particolare M.G. Bruno*, Il lessico agricolo latino*, Amsterdam 1969.

[56] Questa sezione del sito è stata realizzata con i dati forniti dal Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Foggia: punti e tracciati in formato *shapefile*, ai quali è associata una breve scheda descrittiva con informazioni storiche e contestuali sui luoghi mappati. Sono stati quindi inseriti questi punti nel *database* del sito, permettendo la loro visualizzazione sulla mappa e sono state rese visibili le diverse informazioni relative alle schede specifiche mediante selezione diretta sulla mappa, consentendo, così, una visualizzazione cartografica interattiva. La rappresentazione visiva dei percorsi della transumanza assume in questo modo un valore strategico sia dal punto di vista della ricerca storica e geografica, sia in termini di valorizzazione culturale e patrimoniale. Essa consente di ricostruire con maggiore chiarezza la rete dei collegamenti agro-pastorali che ha storicamente strutturato il territorio dell'Italia centro-meridionale, offrendo strumenti utili all'analisi delle dinamiche insediative, economiche e ambientali che ne hanno caratterizzato l'evoluzione.

[57] L'indagine bibliografica ha riguardato la transumanza dal periodo antico al periodo moderno e contemporaneo, per questo si è ritenuto opportuno dividerla in due sezioni: una per i contributi sul fenomeno della transumanza antica, tardoantica e altomedievale, e una per i contributi sul fenomeno della transumanza basso medievale, moderna e contemporanea. A queste si aggiungerà una terza sezione riguardante le pubblicazioni *open access*.

In un'ottica di tutela e valorizzazione, *transumanza.eu* si propone come un strumento ricco e scientificamente valido per la divulgazione dei suoi contenuti, ma anche per la promozione di percorsi di turismo culturale e sostenibile, contribuendo al riconoscimento del paesaggio tratturale come patrimonio identitario e testimonianza viva della cultura della transumanza, bene immateriale dell'umanità.

Abstract
The paper analyzes the phenomenon of transhumance, from ancient times to the modern age, in central-southern Italy, in publications available online, highlighting how the availability of open access studies can promote a wider dissemination of knowledge on this topic as well. The study focuses in particular on the late ancient and early medieval period, characterized by a scarcity of direct documentary sources, and analyzes the historiographical debate regarding the persistence or interruption of transhumance in this historical phase, evaluating the different interpretations and available evidence. The importance of a multidisciplinary approach that integrates different sources and research methodologies is emphasized, in order to offer a deeper understanding of the history of transhumance. The transumanza.eu *platform is a key example: a dynamic collaborative research environment, which constitutes the synthesis of the PRIN PNRR 2022 TRANSHUMANCE IN THE ANCIENT WORLD project, in which the Departments of three Universities involved in the project collaborated.*

Key-words: *open access*, *transhumance*, *central-southern Italy*, *multidisciplinary approach*, transumanza.eu.

e-mail: maramaselli@gmail.com