



Riti di passaggio, iconografia e antropologia dell'infanzia e dell'adolescenza a Roma*

Marco Cavalieri

L'apologeta cristiano Marco Minucio Felice, vissuto in un periodo non meglio precisato tra la metà del II e l'inizio del III secolo, nel suo *Octavius*, un dialogo ambientato sulla spiaggia di Ostia che ha per protagonisti lo stesso scrittore, Cecilio e Ottavio, paragonando l'insegnamento di Cristo con quello degli dèi pagani, scrive:

Voi esponete i vostri figli appena nati alle fiere e agli uccelli, o strangolandoli li sopprimete con misera morte; vi sono quelle che ingurgitando dei medicamenti soffocano ancora nelle proprie viscere il germe destinato a divenir creatura umana e commettono un infanticidio prima di aver partorito. E questo apprendete dai vostri dèi, Saturno infatti non espose i propri figli, ma addirittura li divorò¹.

A sua volta, il più noto Tertulliano (Cartagine, 155 circa - 230 circa d.C.), nel suo *Apologeticum*, una veemente difesa in nome della libertà di coscienza sia contro i delitti manifesti imputati ai cristiani sia contro i cosiddetti *crimina occulta*, come incesti, infanticidi e altre depravazioni morali pagane, ribadisce:

A noi (cristiani) l'omicidio è espressamente vietato, e quindi non ci è permesso neppure di sopprimere il feto nell'utero materno. Impedire la nascita è un omicidio anticipato. Nulla importa che si sopprima una vita già nata o la si stronchi sul nascere: è già essere umano quello che sta per nascere. Ogni frutto è già nel suo seme².

In effetti proprio il tema dell'infanzia, oggi così dibattuto nella sensibilità almeno del mondo occidentale, è una delle materie in cui si risente più accentuata la distanza tra società antica e società moderna nei loro rispettivi modi di considerare il bambino, dal concepimento alla morte immatura, naturale o provocata che sia³.

Non è questa la sede per approfondire il tema dell'etica dell'infanzia o della concezione della vita, che cosa essa sia e quando essa si possa definire tale nelle società arcaiche: argomenti complessi, oggi come nel mondo antico, poiché profondamente connessi a precetti morali, religiosi e culturali. Preliminarmente, tuttavia, è necessario soffermarci sulla questione identitaria del bambino nell'Antichità: chi *egli* fosse, o, meglio, che cosa esso fosse nel mondo più specificamente romano. Tramite la documentazione antiquaria, la

tradizione giuridica e i dati storico-religiosi, infatti, possiamo affermare che il bambino non fosse propriamente una *persona*, ma, per così dire, un essere umano in potenza, o meglio, una *vis vitalis*, una forza vitale, che il tempo e l'educazione avrebbero potuto trasformare in un essere parlante. Così facendo, il bambino avrebbe potuto affrancarsi dalla condizione naturale di *infans*, ovvero di "colui che non può esprimersi verbalmente", per acquisire quella di membro della società, perché capace di relazionarsi con essa tramite la parola. In termini giuridici il bambino, quindi, è *qui fari non potest*, colui che non può affermare la propria volontà. In tal senso l'infante, ancora in età giustiniana, nel VI secolo d.C.⁴, era in qualche modo assimilato al folle: entrambi, infatti, erano nell'impossibilità, per esempio, di redigere un testamento, giacché "il primo al senno non è giunto, mentre il secondo ne è stato abbandonato"⁵. Di qui ne consegue che l'individuo diventa persona solo in una dimensione sociale (*familia, gens, civitas*), in rapporto alla comunità in cui nasce e che ne garantisce l'identità, l'affiliazione, il ruolo e il contesto di appartenenza. In questo risiede la più flagrante differenza con il diritto universale moderno, per cui una persona è in quanto tale e non in rapporto ad altro.

Di qui è evidente che il ruolo del bambino nella società romana, ivi compreso l'atto dell'infanticidio che l'etica cristiana, come già attestano le due fonti precedentemente citate, rifiuta, si fonda su presupposti culturali completamente diversi rispetto al moderno concepire la società dell'infanzia. Questo non significa la mancanza di una emotività, così come attestano i documenti, soprattutto epigrafici, nei confronti della morte di un infante o adolescente, in seno alla famiglia⁶; tuttavia la sensibilità collettiva, anche per l'altissima mortalità infantile – quasi la metà dei neonati non raggiungeva l'anno di vita – non portava a dare ufficialmente troppo valore o peso alla prematura scomparsa di un essere umano in potenza⁷. Così si comprende perché il re Numa, fondatore delle istituzioni religiose di Roma, avesse stabilito che "non si dovesse portare il lutto per un bambino di meno di tre anni [...]"⁸: in quanto non-persona, logicamente la società che lo aveva visto nascere non aveva obbligo di una ritualità del distacco da un suo non-membro. Il discorso non cambia molto se si tratta dell'adolescenza, *iuventus* in latino: una condizione difficile da determinare

anche terminologicamente giacché la parola *adulescens* è assai poco attestata. Come scrive assertivamente Nicola Criniti, “nell’Italia antica, del resto, si è soltanto quando si è maschi, maggiorenni e si entra come *iuniores* nell’esercito, restandovi dall’inizio alla fine del servizio militare, tra i 17 e i 45 anni: e si esiste pienamente allorquando si esce dalla tutela del *pater familias* [...]”⁹.

In questo quadro, i riti di passaggio infantili e giovanili, a Roma come altrove, sacralizzavano la verifica che la società richiedeva alla propria prole per ammetterla nel suo seno a pieno titolo, certificando che i fanciulli e le fanciulle fossero degni e pronti ad assumere i ruoli fondamentali che la società assegnava sia agli uni che agli altri. Qui di seguito cercheremo di illustrare alcuni di questi riti di passaggio: quelli noti tramite le fonti letterarie, le immagini, gli oggetti, avendo chiaramente presente, tuttavia, che di quel mondo rituale noi conosciamo solo qualche lontana eco, sopravvissuta nel tempo. Infine, a rendere ancora più frustrate le nostre conoscenze è l’evidenza che le notizie dirette su bambini e adolescenti sono rare, aneddotiche e frammentarie – con la sola eccezione epigrafica – e sempre relative ai ceti dominanti dell’antica Roma.

La nascita ed i primi giorni

L’iconografia romana ci ha conservato, su diversi supporti, numerose scene di parto (**cat n. 1@**): sui sarcofaghi cosiddetti “biografici”, databili dall’inizio del II secolo, a questo evento partecipano le Parche, dee tutelatrici della nascita, le quali assistono al primo bagno del neonato o alla sua presentazione da parte della nutrice alla madre. Si tratta di scene codificate che, insieme ad altre, ripercorrono i momenti salienti della vita del defunto, alludendo all’ineluttabilità della morte fin dalla nascita. Le Parche rimandano iconograficamente all’azione dello scrivere (il *volumen* impugnato) e del fissare per il neonato la sua sorte (l’indicare un punto su un globo). Tali gesti illustrerebbero l’azione delle *fata scribunda*: Tertulliano, infatti, testimonia la credenza popolare in tre dee, Lucina, Diana e Giunone, che presiedevano al parto, seguite dalle *fata scribunda* deputate a mettere per iscritto il destino del neonato¹⁰. Infatti, nel nono giorno che segue la nascita del bambino, il *dies lustricus*, gli *omina* orali, connessi alla pratica dell’attribuire il nome al neonato in questo stesso giorno, dovevano essere scritti per determinarne il destino, sulla base del noto assioma che *nomen est omen*¹¹. Tradizionalmente al figlio maschio erano assegnati tre nomi (*tria nomina*): *praenomen* (nome personale), *nomen* (nome della *gens*), *cognomen* (identificativo del ramo familiare); per la figlia femmina invece i nomi erano due: quello personale e quello della *gens* d’appartenenza, declinato al femminile. In ogni caso, fino al *dies lustricus*, non sembra che esistessero a Roma pratiche specifiche sotto il profilo rituale: quindi parlare di riti della nascita oggi non sembra più così pertinente.

Infatti, anche il famigerato gesto rituale – o considerato tale – del *tollere infantem*, del sollevare il neonato da terra da parte del padre che, in questo modo, lo riconosceva e lo accettava in seno alla *familia*, la ricerca moderna ne ha ridimensionato il valore¹². In verità, il gesto è ben illustrato sui sarcofaghi, ma non riguarderebbe il *pater familias*, bensì la levatrice che, posto il neonato per terra dopo il parto, lo avrebbe risollevato tra le braccia (**fig. 1 – cat. n. 38@**), assistita ritualmente da *Levana*, divinità tutelare dei neonati riconosciuti dal padre¹³, cui spettava certamente il diritto di riconoscere o meno il bimbo ma senza apparentemente la mediazione di un rito specifico.

Un tempo si riteneva che anche l’esposizione del neonato, che il padre non aveva riconosciuto, fosse ritualizzata: nell’antica Roma esso sarebbe stato deposto ai piedi di una colonna, *columna lactaria*, situata nel Foro Olitorio, non lungi dal tempio di *Pietas*. Secondo il grammatico Festo, il luogo, scomparso per la successiva costruzione del Teatro di Marcello, sarebbe stato chiamato così perché qui erano portati i bambini “per essere nutriti con il latte”¹⁴, quindi forse non solo o non tanto per essere abbandonati, ma perché qui si trovava un “mercato per le balie”¹⁵. La ritualizzazione dell’esposizione del neonato, sia sotto il profilo giuridico che religioso, dunque, sembra presa in conto dalle fonti solo in caso di mostruosità e malformazioni¹⁶: i *prodigia*, quindi dovevano essere eliminati. In caso d’ermafroditismo, ad esempio, il bambino doveva essere abbandonato in balia delle onde del mare¹⁷.

La lustratio

Molto si è discusso circa i riti del *dies lustricus* romano, il quale doveva essere l’occasione, come il nome fa intendere, per una *lustratio*, o meglio, una lustrazione preventiva del bambino, tesa, con il suo carattere magico, a scongiurare possibili malanni o sventure mediante una purificazione che neutralizzasse gli influssi negativi che avrebbero potuto minarne l’esistenza. Il *dies lustricus*, come abbiamo detto, è il momento dell’attribuzione del nome al neonato, tanto è vero che Tertulliano parla di *Nominalia*¹⁸: ricorre otto giorni dopo la nascita per le bambine, nove per i maschietti¹⁹. Nove giorni (*nundinae*) utili apparentemente per scongiurare la cosiddetta “morte in culla” e dunque aver maggior sicurezza che il bambino potesse sopravvivere: non a caso Macrobio, tra il IV e il V secolo, ricorda anche l’intervento di una dea *Nundina*²⁰ (forse assimilabile a *Nona*, una delle Parche), la quale, il giorno lustrale, sembra presiedesse alla purificazione del neonato. In verità in che cosa consistesse praticamente il rito è noto, sempre in maniera dubitativa, dalle allusioni di un passaggio di Persio, poeta satirico d’età giulio-claudia, in cui si ricorda come all’alba del *dies lustricus* una nutrice, la nonna o la sorella della madre (*avia aut ... matertera*), compisse gesti di purificazione con il dito medio insalivato (*lustralibus salivis*) sulla fronte e le labbra

del bambino e successivamente formulasse voti a Giove²¹. Va detto, comunque, che gli studiosi non sono concordi nell’asserire che quanto riportato nella satira sia da mettere in rapporto ai riti del *dies lustricus*, di cui, per altro, non si fa menzione nel testo; piuttosto si potrebbe trattare di gesti, pratiche domestiche d’igiene verso il neonato: insomma “rimedi della nonna” contro eventuali irritazioni agli occhi e alle labbra²². A completare il rito, sarebbe seguita l’imposizione del nome, di buon augurio, da parte dello zio materno, *avunculus*, e quindi l’invocazione dei *fata*, del destino propizio del bambino²³. Tuttavia, anche in questo caso, che fosse ritualmente proprio lo zio materno ad imporre il nome al bambino è una deduzione tratta da un raro accenno al *dies lustricus*, nella fattispecie di Nerone, in occasione del quale Caligola, fratello di Agrippina Minore, impone il nome al nipote²⁴. A leggere in maniera più neutra la fonte, Caligola riconosce e attribuisce il nome a Nerone verosimilmente non in quanto suo zio, ma perché imperatore, dunque capo della *domus Augusta*. In altri episodi, infatti, è ben chiaro che sia il padre a riconoscere e ad imporre il nome al neonato, così come riportato sempre per Caligola in rapporto alla figlia Giulia Drusilla²⁵ e a Nerone che attribuisce il nome di Claudia Augusta alla figlia sua e di Poppea²⁶.

In definitiva, in merito a questo rito, sempre che la nostra fonte principale, Persio, realmente vi si riferisca, emerge come esso dovesse svolgersi in un contesto domestico, fondandosi su *vota pro salute, pro valetudine* del neonato. Tacito, ancora a proposito della piccola Claudia Augusta, ricorda anche che quando alla bambina fu imposto il nome, “il Senato aveva già raccomandato agli dèi la gravidanza di Poppea e aveva espresso *vota* in nome dello Stato, che furono ripetuti più volte e debitamente adempiuti: furono decretate suppliche (*supplicationes*), l’erezione di un tempio alla fertilità, giochi, e infine l’installazione di due sculture della *Fortuna* in oro sul trono di Giove Capitolino”. In questo caso, la ritualità ha una natura pubblica, ma si tratta pur sempre della famiglia imperiale.

Contro il malocchio: vita prospera, serenità e salute

Considerata l’elevata mortalità perinatale ed infantile, le limitate conoscenze mediche e l’alto grado di superstizione, numerosi sono gli amuleti noti dal mondo greco-romano. L’archeologia ne ha conservato un certo numero: tra cui *lunulae* (ciondoli a forma di mezzaluna), *tintinnabula* (campanelle), clave erculee e falli in miniatura²⁷, posti



Fig. 1 - Lato breve destro con raffigurazione del primo bagno del Sarcofago con scena di conclamatio, età adrianea. Agrigento, Museo Archeologico Regionale “Pietro Griffo” (cat. n. 38)



al collo di bambini e giovani. Inoltre, esistevano anche altri oggetti più modesti: Plauto fa allusione a sonagli/amuleti, *crepundia*, appesi al collo dei bambini di ambo i sessi²⁸. Si trattava di pendaglietti riproducenti in piccole proporzioni oggettini domestici con funzione protettiva sonora dal malocchio. In un pannello dell'*Ara Pacis*, oggi al Louvre, una bambina di 6 o 7 anni, Giulia Minore (?), ne indossa un esemplare composto da un collier di dischetti, in origine probabilmente metallici (fig. 2). Ma certamente l'amuleto più famoso di tutti è la *bulla* (fig. 3): d'origine etrusca, era un pendente cavo, costituito da due dischi lenticolari convessi di metallo (oro o bronzo) e traeva il suo nome dal fatto d'avere una forma "rigonfia come una goccia d'acqua"²⁹. La *bulla* d'oro sembra identificare, unitamente alla *toga praetexta*, cioè bordata di porpora, l'*outfit* dell'infanzia delle élites romane: infatti *praetexta et bulla* erano *in usum puerorum nobilium*, e comunque si qualificavano quali attributi esclusivi degli *ingenui pueri* (bambini, ovviamente maschi) nati liberi³⁰. Diffusa tra i

Romani a partire dal V secolo a.C., i ritrovamenti archeologici confermano come la *bulla* contenesse materiali e sostanze considerati terapeutici o apotropaici – sassolini, vegetali (spine di rosa, coriandolo, anice, etc.) – ed anche magici, come gli acini d'uva (cfr. il saggio di Susanna Sarti in catalogo). Come abbiamo visto, gli autori antichi ne fanno un segno di distinzione sociale, di genere ed anche di coraggio. Prezioso, associato allo statuto sociale e all'identità familiare, è verosimile che il monile fosse trasmesso di padre in figlio: per altro, è il solo amuleto di cui le fonti traccino la storia. Il re Tarquinio Prisco (615-575 a.C.) sarebbe stato il primo ad offrirne un esemplare aureo al figlio come ricompensa per aver abbattuto un nemico in battaglia pur avendo solo 14 anni³¹. La *bulla*, dunque, sarebbe in origine un simbolo di forza e *virtus*, fatto che giustificerebbe che essa fosse attribuita solo a bambini di genere maschile³². A causa dei pochi ritrovamenti di *bullae aureae* in contesti funerari, è ipotizzabile, ma non provato, che la *bulla* fosse imposta durante i riti

Fig. 2 - Frammento di bassorilievo dell'*Ara Pacis Augustae* con scena di processione, entro il 13-9 a.C., scoperto a Roma nel Campo Marzio nel 1564-1566. Paris, Musée du Louvre

gravitanti attorno al *dies lustricus*: quanto è certo è che in Italia, in età repubblicana, immagini in terracotta, più rare di bronzo – come l'eccezionale ritrovamento, nell'estate 2021, presso il Bagno Grande di San Casciano dei Bagni (SI)³³ – di bambini recanti al collo una *bulla* fossero numerose, immortalando esserini da pochi mesi fino, in età imperiale, all'adolescenza. Sull'*Ara Pacis* (processione meridionale), laddove Augusto utilizza un monumento pubblico per dei fini di propaganda politica, Germanico e Cn. Domitius Ahenobarbus, il primo di 2 anni, il secondo di 4, indossano *praetexta* e *bulla*, mentre Domitia, di più o meno 6 anni, una *lunula* (fig. 4). Il comportamento delle élites, ed in particolare della famiglia imperiale, influì talmente sull'uso di questi oggetti che ne decretò il successo anche tra i ceti inferiori: numerosi infatti, tra la fine del I secolo a.C. e l'età augustea, i monumenti funerari in cui la *bulla* assume il significato di una conquistata *ingenuitas*. È il caso del rilievo funerario che immortala Q. Servilius Hilarus (*pater*) e Sempronia Eune (*uxor*), con il di loro figlio, P. Servilius Globulus (30 a.C.): quest'ultimo porta con fierezza al collo una correggia – nella realtà forse di cuoio – cui pende una grossa *bulla*, prova del fatto che era nato libero (fig. 5).

Il passaggio dalla pueritia all'età adulta

Per i maschi l'infanzia terminava ritualmente completati i 15 anni, quando si passava dallo stato di *puer* a quello di *iuvenis*. Il 17 marzo, durante i *Liberalia*, feste alle quali dava il nome il dio Libero (Bacco), si celebrava un altro importante rito di passaggio: il giovane che, a detta del padre, aveva raggiunto l'età puberale, deponeva nella casa paterna la *toga praetexta* e la *bulla*, simboli della fanciullezza, e al loro posto indossava la *toga virilis*, interamente bianca, e diveniva un uomo adulto, pienamente inserito nella vita civile³⁴. Inoltre, mentre sull'*ara* di Libero era deposta la barba della prima rasatura, la *bulla* era simbolicamente offerta sull'altare dei *Lares* e dei *Penates*, divinità della famiglia. Il valore simbolico, oltre che apotropaico di questi oggetti è

Fig. 3 - *Bulla aurea*, I secolo a.C. - I secolo d.C., rinvenuta nella Casa di Menandro a Pompei. Napoli, Museo Archeologico Nazionale





Fig. 4 - Dettaglio della processione meridionale dell'Ara Pacis Augustae. Secondo l'interpretazione tradizionale i due bambini sarebbero i figli di Antonia Maggiore e Lucio Domizio Enobarbo: Cneo Domizio e Domizia Lepida, entrambi vestiti di toga praetexta e, la femminuccia, a destra, di lunula, 13-9 a.C. Lastra rinvenuta a Roma, in Campo Marzio, intorno al 1566. Roma, Museo dell'Ara Pacis Augustae.

ravvisabile in un episodio noto dalle fonti: quale gesto estremo di partecipazione al lutto di Roma, Svetonio racconta che, nel rogo di Cesare, improvvisato presso il Foro, le matrone presenti all'evento gettarono i loro gioielli così come le bullae e le togae praetextae dei loro figli³⁵. La condizione femminile nel mondo romano, come stigmatizzano, tra gli altri, Tacito e ancor prima Cicerone³⁶, è quella dell'imbecillus sexus, il sesso debole. Ancor più se si tratta di bambine: normalmente, non se ne parlava, né ci si preoccupava, perché non contavano in nulla. In effetti, erano ignorate, almeno fino all'età da matrimonio (12/14 anni), coincidente con il menarca, la loro maggior età. La futura sposa, dunque, celebrava la maggiore età con i membri della sua famiglia e gli dèi della casa la notte prima delle nozze: nel mentre indossava l'abbigliamento matronale che completava il simbolico passaggio all'età adulta. Infatti le spose dedicavano la loro toga praetexta, indossata da fanciulle, sostituendola con la tunica recta (senza orli) e una reticella rossa a raccogliere i capelli, entrambe tessute per l'occasione³⁷. Il giorno del matrimonio, la sposa cingeva la tunica con una cintura di lana di pecora a nodo doppio (cingulum Herculeum), simbolo di fertilità e castità. I suoi capelli erano intrecciati in sei trecce e con una ghirlanda di fiori che lei stessa aveva raccolto³⁸. A capo coperto da un lungo velo da sposa di color arancio-rosso (flammeum), espletati ulteriori sacrifici domestici, ella procedeva verso la casa dello sposo in processione, accompagnata da amici e parenti. Infine, i suoi amici, sollevata tra le loro braccia da terra, la conducevano ad attraversare per la prima volta la soglia della sua nuova casa, di cui ella stessa aveva provveduto ad ungere con olio la porta decorandola con bende di lana³⁹. In merito alla transizione dall'infanzia all'età adulta, che,

Fig. 5 - Rilievo funerario dei Servilii, 30 a.C. Città del Vaticano, Musei Vaticani, Museo Gregoriano Profano



Fig. 6 - Particolare della Bambola in avorio, metà del III secolo d.C. Roma, Museo Nazionale Romano, Terme di Diocleziano, depositi (cat. n. 28@)



per le ragazze/bambine, come abbiamo visto, era strettamente connessa alla condizione di nubendae (giovani da marito), le fonti sono concordi nel riportare un altro rito di passaggio: la dedica delle bambole (pupae) e dei giocattoli (pettinini, specchietti, oggetti domestici sovente miniaturistici) ai Lares e a Venere, la notte prima delle nozze⁴⁰. In un qualche modo era il corrispettivo della consacrazione delle bullae, da parte dei maschi nati liberi. Nel caso della pupa, non mancano, tuttavia, dati archeologici da contesti funerari e questo permette qualche considerazione in più. Infatti, la bambola (un oggetto di 23 centimetri in avorio) di Crepereia Tryphaena, giovinetta di più o meno 18 anni, vissuta alla metà del II secolo, è parte fondamentale del suo corredo funerario. Ma che cosa quest'oggetto può significare in un contesto funerario dove la defunta non è più una bambina, ma una donna, tanto più in epoca romana? La stessa questione può valere per Cossinia di Tivoli, ex vergine Vestale, nella cui tomba di donna matura, l'unico oggetto rinvenuto è proprio una pupa. Queste bambole, che sono certamente oggetti votivi, sono concepite per imitare il più possibile, disponendo di giunture, le articolazioni del corpo e si caratterizzano per evidenti tratti anatomici, come i seni, la capigliatura etc. (fig. 6 - cat. n. 28@) Esse, sì, potevano aver avuto la funzione di giocattoli, ma al contempo simulavano le

sembianze di una persona vera, nella fattispecie di una fanciulla. In qualche modo esse stesse erano "fanciulle"! Non a caso in latino, come in greco, i sostantivi, pupa/kóre, significano sia fanciulla che bambola. In altre parole, potremmo definirle un alter ego della condizione delle loro proprietarie. Per questo, prima del matrimonio Veneri donatae a virgini pupae, quale espressione, secondo Maurizio Bettini, di un "rito di separazione", ovvero di una transizione da uno status sociale all'altro. Il fatto, tuttavia, di ritrovare bambole in tombe di puellae non più in età da gioco, come la vestale Cossinia, mostra come la condizione di virgo non sia mai stata "abbandonata": il simulacro identitario, quindi, non offerto alla divinità quale simbolo dell'affrancamento dalla condizione di puella⁴¹, segue nella tomba la padrona assicurando l'intatta condizione virginale. La deposizione della pupa, quindi, non costituisce un gesto di pietas, quanto la dolorosa materializzazione di un processo sociale incompleto, in qualche modo ritenuto innaturale⁴².

I riti della morte: funus acerbum

Interpretando le fonti antiche⁴³, Olivier de Cazanove, ha parlato di una psicologia della "de-drammatizzazione" genitoriale della morte di neonati o bambini in giovane età, con un conseguente rito funerario semplificato: ad un funus acerbum, ad una morte prematura, quindi doveva corrispondere una cerimonia funebre rapida⁴⁴. Il fatto che la mortalità infantile fosse elevatissima la rendeva un evento così ricorrente che già in età monarchica, come abbiamo visto, si era provveduto a normare i riti funebri che la riguardavano, senza per altro che questi variassero fino al tempo di Ulpiano (fine del II - inizi del III secolo d.C.), il quale attesta che, se chi muore ha un'età compresa tra uno e tre anni, il lutto sarà blando; se, invece, il defunto non supera l'anno, non sarà necessaria alcuna forma di lutto⁴⁵. In ogni caso, i lattanti così come gli adolescenti, qualora un rito funebre fosse stato organizzato, erano condotti alla tomba di notte, il feretro accompagnato da fiaccole accese⁴⁶, così come si faceva per i più poveri della società, quasi che la famiglia, toccata così da vicino dalla morte, volesse mantenere una discrezione sull'accaduto. In effetti la scomparsa prematura di un bambino doveva pur sempre creare inquietudine – l'epigrafi funeraria lo conferma – invertendo, per così dire, l'ordine naturale delle cose (fig. 7): in tal senso possono spiegarsi ritualità dal sapore apotropaico (la luce delle fiaccole nell'oscurità della notte) che rispondevano a credenze superstiziose.

Anche i riti di sepoltura erano estremamente poveri. Plinio il Vecchio ricorda che non si usava cremare un essere umano cui non fossero ancora spuntati i denti⁴⁷ (che crescono tra i 5 e 6 mesi) e così i neonati, con meno di 40 giorni, non potevano essere sepolti in una necropoli, ma, proprio perché non-persone, ma forze vitali, essi erano deposti in casa,



sub grundyis: inumati, essi erano sistemati lungo i perimetrali esterni della *domus*, secondo quella prescrizione che la letteratura, e in particolare l'*Expositio Sermonum Antiquorum* di Fulgenzio, descrive come *suggrundaria*⁴⁸. I corpicini erano sistemati in fosse terragne o inseriti in contenitori anforarii dismessi (sepulture a *enchytrismos*) e poi interrati. Dalla metà del V secolo a.C., le XII Tavole stabilivano, per motivi sacrali e religiosi, di cremare e seppellire i morti al di fuori della città: i bambini, tuttavia, non essendo soggetti di diritto, non rientravano nel novero legislativo e di conseguenza non erano assoggettati alla norma. L'essere sepolti entro le mura di casa, tuttavia assolveva anche ad esigenze di una emotività tutta umana. La *vis vitalis* che non era divenuta essere umano, non era dispersa nella tomba, allontanata dalla propria famiglia, ma rimaneva nel suo ambiente domestico, quasi a protezione dello stesso. Un caso archeologico esemplare delle sepulture *intra muros* d'infanti è quello del sito friulano di Castelraimondo, sulle Prealpi carniche. Qui, all'interno di un'abitazione alpina, che da età protostorica giunge a quella romana, sono stati rinvenuti, presso il focolare dell'ambiente maggiore, 9 scheletri infantili, di ambo i sessi, appartenenti a feti e neonati morti in età prenatale e perinatale (tra i 7 e 9 mesi) e sepolti in casa. Si tratta di resti scheletrici, scomposti, di esserini (lunghezza non superiore ai 6-7 centimetri) deceduti dopo la nascita, per motivi verosimilmente naturali, o eliminati, ancora nell'utero materno (tra la 30 e 41 settimana di gestazione), attraverso la pratica dell'embriotomia⁴⁹, come rivelano le tracce di tagli sulle ossa eseguiti da lame quando le membra erano ancora in connessione anatomica (fig. 8). Al di là dell'interpretazione che si può desumere circa pratiche infanticide di tipo rituale eseguite a Castelraimondo⁵⁰, le morti di infanti *post partum* o di lattanti, dovevano essere diffusissime e il caso descritto non così straordinario in tutto il mondo romano. C'è un ulteriore aspetto che va ricordato nell'analisi dei riti legati al *funus acerbum*: la superstizione per la quale i bambini defunti erano accostati ai morti di morte violenta ed ai suicidi: persone, dunque, trapassate anzitempo a causa di un fato avverso. Nelle parole di Laura Montanini, infatti, "i bambini potevano costituire una continua minaccia per

i loro parenti: era diffusa la credenza che, una volta tramutatisi in puri spiriti d'oltretomba, essi avrebbero dovuto vagare per tanti anni quanti erano quelli loro assegnati fin dalla nascita dal destino"⁵¹ così come abbiamo ricordato in merito ai riti della nascita. Si temeva, dunque, che essi potessero tornare come fantasmi, *lemures*, per vendicarsi di chi ritenevano responsabile della loro condizione, o semplicemente perché gelosi di una vita che a loro era stata tolta *contra naturam*. Di qui prende le mosse lo studio di alcune sepulture, dette "speciali o anomale", i sarcofagi in piombo, il più delle volte impiegati, nel mondo romano occidentale, per accogliere inumazioni di donne e bambini. Già il materiale del sepolcro, il piombo, sembra, se analizziamo le fonti che parlano di questo metallo⁵², assumere una connotazione ambigua, se non negativa⁵³: la cassa plumbea risulterebbe così una sorta di "cassetta di sicurezza" all'interno della quale confinare il bambino defunto. Ma perché? L'archeologia ha in qualche caso evidenziato tombe di bambini deformi, malati, insomma *monstra*, esseri malvisti dalla società e che dunque avrebbero necessitato, *post mortem*, di trattamenti funerari particolari. Il timore era di un loro ritorno tra i vivi, per minacciarne la salute, come *larvae*, in inglese *restless*: in tal senso il peso del sepolcro plumbeo e le sue virtù magiche sarebbero serviti a confinarne le anime nella tomba. Tuttavia, a questa interpretazione della cassa in piombo con valore profilattico negativo, se ne può aggiungere una seconda ad accezione positiva. Fermo restando che il sarcofago in piombo non è da considerarsi un monumento pubblico, ma una forma di sepoltura privata, familiare, esclusa dalla vista del *viator* lungo le strade necropolari, inumare il corpo di un bambino con questo rito, spesso accompagnato da corredi di una certa ricchezza, identificherebbe un *funus* volto ad accogliere l'esserino quasi in una culla che lo accompagnasse, nella dolorosa speranza dei suoi genitori, ad una crescita oltremondana, garantendone il più possibile la preservazione della materialità fisica⁵⁴. In ogni caso, a seconda del contesto, della cultura e del tempo, è assai probabile che ambo le profilassi, negativa e positiva, del *funus* infantile fossero perseguite, in un orizzonte di culti e riti di cui, come spesso accade per l'Antichità, noi comprendiamo, o meglio, percepiamo solo le grandi linee.

Fig. 7 - Frammento del coperchio del Sarcofago con scene della vita di un bambino, al centro scena della protes (esposizione del morto), seconda metà del II secolo d.C. Paris, Musée du Louvre

*A Carletto e Arte, portatori rispettivamente di equilibrio e senso nella vita del loro papà.

- ¹ Min. Fel. Oct. XXX, 2.
- ² Tert. *Apol.* IX, 7.
- ³ La ricostruzione dell'identità sociale dei bambini e della loro esistenza nel mondo greco-romano è oggetto di particolare interesse da parte della ricerca contemporanea. Tra gli altri, due recenti e corposi volumi costituiscono un'ottima sintesi ed un'altrettanto valida storia degli studi: *Children and Everyday Life* 2017; *Children in Antiquity* 2021.
- ⁴ La tradizione era di lunga data se già la *lex Cornelia de sicariis et venificiis* (82 a.C.) non condanna l'*infans* o il *furiosus* che abbiano commesso un omicidio; *Dig.* XLVIII, 8, 12.
- ⁵ Montanini 2010, p. 3.
- ⁶ Parsini 2018, pp. 365-373.
- ⁷ Criniti 2016, pp. 3-4.
- ⁸ Plut. *Num.* XII, 2.
- ⁹ Criniti 2016, p. 6.
- ¹⁰ Tert. *De anim.* XXXIX, 2.
- ¹¹ De Angeli 1991, p. 112.
- ¹² Lo stesso dicasi dell'altrettanto discusso diritto di vita e di morte sui membri della famiglia (*ius vitae necisque*), detenuto sempre dal *pater familias*; Shaw 2001, pp. 32-77; de Cazanove 2011, p. 11; Laes 2011a, pp. 64-65.
- ¹³ Molte sono le entità divine che accompagnano il bimbo durante la nascita e che ne proteggono l'infanzia, i di *praesides puerilitatis*, di cui la lista più completa è in Aug. *civ.* 4, 11.
- ¹⁴ *Paulus ex Festo* 105, ed. Lindsay, *Infantes lacte alendos deferebant*.
- ¹⁵ de Cazanove 2011, p. 11.
- ¹⁶ Si tratterebbe di prescrizioni molto antiche, giacché attribuite da Dion. Hal. @ II, 15 al tempo di Romolo e in Cic. *Leg.* III, 19 riferendosi alle *XII tabulae*.
- ¹⁷ Liv. 31, 12, 8.
- ¹⁸ Tert. *De idol.* XVI, 142.
- ¹⁹ Verrio Flacco *De verborum significatu*, in *Festus Gloss. Lat.* 107-108, ed. Lindsay; Plut. *Quaest. Rom.* 288c.
- ²⁰ Macrob. *Sat.* I, 16, 36.
- ²¹ Pers. *Sat.* II, 31-40.
- ²² de Cazanove 2011, pp. 12-13.
- ²³ De Angeli 1991, pp. 119-120 con bibliografia alla nota 60.
- ²⁴ Suet. *Ner.* 6.
- ²⁵ Suet. *Calig.* 25.
- ²⁶ Tac. *Ann.* XV, 23.
- ²⁷ Dasen 2009, pp. 207-208.
- ²⁸ Plaut. *Mil.* 1399: *quasi puero in collo pendeant crepundia*.
- ²⁹ Isid. *Orig.* 19, 31, 11; 20, 8, 2.
- ³⁰ Macrob. *Sat.* I, 6, 10-17.
- ³¹ Plin. *HN* XXXIII, 10; Plut. *Quaest. Rom.* 287f-288b.
- ³² Dasen 2015, pp. 305-312.
- ³³ Si tratta dell'importante rinvenimento di un santuario in cui sono attestate diverse divinità, tra cui Fortuna, Apollo ed Iside, e ove notevoli sono gli *ex-voto* riemersi: tra questi un bambino seduto con *bullae* e dedica votiva, confrontabile con il cosiddetto 'Putto Graziani', conservato ai Musei Vaticani.
- ³⁴ Pers. *Sat.* V, 30-31.
- ³⁵ Suet. *Caes.* LXXXIV, 7.
- ³⁶ Tac. *Ann.* III, 33; Cic. *Tusc.* III, 16, 34.
- ³⁷ Prop. IV, 11, 33; *Festus Gloss. Lat.* 342, ed. Lindsay; 364, 21, ed. Lindsay.
- ³⁸ *Festus Gloss. Lat.* 55- 56, 1, ed. Lindsay.
- ³⁹ Mc William 2021, p. 380.
- ⁴⁰ Pers. *Sat.* II, 70; Varro *Apud Nonium* 863, 15, ed. Lindsay; Lactant. *Div. inst.* II, 4 52; Pseudo Acro *Ad Hor. Sat.* I, 5, 65.
- ⁴¹ Bettini 1991, pp. 1-22.
- ⁴² Scilabra 2012, pp. 398.
- ⁴³ Cic. *Tusc.* I, 93 in cui si sostiene che se muore un bimbo bisogna sostenere la perdita con forza, ma se muore un lattante, non vale neppure la pena dolersi!
- ⁴⁴ de Cazanove 2011, p. 15 con bibliografia.

- ⁴⁵ Vat. fr. 321.
- ⁴⁶ *Serv. Dan.* XI, 143; Sen. *Hercules Furens* 851-855; Sen. *Dial.*, *De brevitate vitae* XX, 5.
- ⁴⁷ Plin. *HN* VII, 16, 72. Anche in Giovenale (*Sat.* 15, 139-140) si fa riferimento alla consuetudine di seppellire i bambini, troppo piccoli per la fiamma del rogo.
- ⁴⁸ Fulg. *Serm. ant.* VII.
- ⁴⁹ Tert. *De anim.* XXV, 5.
- ⁵⁰ Giusberti 1992, pp. 265-279.
- ⁵¹ Montanini 2010, pp. 15-16.
- ⁵² Tra le altre, Hor. *Carm.* I, 35, 17-20; Mart. *Ep.* 10, 90; Plin. *HN* XI, 114.
- ⁵³ Infatti in piombo erano le *defixiones*: si tratta di testi di contenuto magico, spesso contenenti maledizioni, scritti su tavolette (le *tabellae defixionum*) costituite da lamine di piombo incise con testi e disegni. Plin. *HN* XXVIII, 4; Tac. *Ann.* II, 69.
- ⁵⁴ Scalco 2012-2013, pp. 261-286.



Fig. 8 - Resti scheletrici di feto umano riferibili ad uno stesso individuo (H), di sesso femminile, morto approssimativamente durante la 31ª settimana di gestazione