

## LA SPOSA ROMANA

Il rito nuziale sanciva il passaggio dalla fanciullezza all'età adulta della donna, che abbandonava lo *status* di *puella* per assumere quello di *matrona*; il cerimoniale della vestizione della novella sposa, che sottolineava tale passaggio, si fissò in uno dei più rigorosi *mores*, rispettato fino ad epoca tarda, se non da tutte le spose, sicuramente da quelle appartenenti agli alti strati sociali.

Non abbiamo purtroppo notizie sull'abbigliamento della sposa nei tempi più antichi di Roma, quando la toga, tessuta in casa con la lana del gregge, era l'unico indumento indossato dagli uomini e dalle donne e di notte era usata come coperta, ma dal momento che tutti gli autori antichi che hanno narrato il ratto delle Sabine sono d'accordo nell'assicurare che i Romani rapirono solo le *virgines* e non le *mulieres*, ad eccezione della sola Ersilia, bisogna ritenere che nell'antichità le donne sposate si dovevano distinguere molto facilmente dalle nubili, e non tanto per l'età, poiché la fanciulla presso gli antichi andava sposa notoriamente molto presto — la fanciulla romana era in età da marito, cioè *viripotens*, già a dodici anni compiuti — quanto per l'abbigliamento.

Il *reticulum*, o *reticulus*, era un ornamento del capo femminile, che serviva a tenere raccolti i capelli. Vairone ricollega il nome alla rete e considera quindi il *reticulum* una reticella (/ *L. V 130: Quod capillum contineret, dictum a rete reticulum*); per Isidoro (XIX 31,7): *reticulum est quod colligit comas, dictum ab eo quod retinet crines ne effundantur*; Nonio (p. 869 L.) definisce il *reticulum*: *tegmen capitis muliebre*. Sulla funzione del *reticulum* quale raccoglitore dei capelli non ci sono quindi dubbi; circa la sua forma si può pensare ad una semplice reticella ed anche ad una cuffia, ad una fascia di stoffa tessuta, simile al *kekryphalos* greco, una cuffia appunto di stoffa tessuta che copriva, nascondendola, la capigliatura. Ed una cuffia doveva essere anche il *reticulum* con cui la futura sposa raccoglieva i suoi capelli prima di coricarsi; oltre che confezionato con stoffa tessuta su un telaio verticale, il *reticulum* doveva essere *luteum*, cioè del colore rituale delle nozze.

Per indicare tale colore gli antichi usavano i termini *luteus*, *croceus* e *flammeus*. Il termine *luteus* si faceva derivare da una erba palustre, il *lutum* (Plin., *Nat. hist.*, XXXIII 91), dal cui succo si ricavano diverse sfumature di giallo, molto in uso presso i pittori e i tintori di stoffe, e in particolare, come attesta Plinio (*Nat. hist.*, XXI 46: *Lutei video honorem antiquissimum, in nuptialibus flammeis totumfemini concessum*), tingere alcuni capi dell'abbigliamento della sposa con il succo del *lutum* aveva acquistato sin da tempi antichissimi un carattere rituale.

Secondo le definizioni di Nonio (p. 881 L.: *luteus colar proprie crocinus est*), di Servio (*ad Aen.*, VII 26: '*lutea est crocei coloris*; *ad Bue.*, IV 44: *crocum lutei coloris est*) e di Isidoro (XIX 28, 8: *luteus colar rubicundus, quod est croceus. Nam crocum lutei coloris est*; cfr. Apul., *Metam.*, X 34, 2; XI 3, 5), *luteus* e *croceus* (più raro *crocinus*) starebbero ad indicare una identica tonalità cromatica, quella dello zafferano (*crocus sativus* L.), dai cui stigmi giallo-arancio con sfumature rosse più o meno intense si ricavava una polvere di ugual colore, profumata e colorante. Per questa ragione il croco è legato alle nozze — già la poesia omerica (Il., XIV 348) fa nascere il croco nel prato dell'Ida, ove si celebravano le sacre nozze di Zeus e di Hera — e il colore del croco, un colore tipicamente femminile, è il colore rituale delle nozze; il croco stesso, cioè i suoi fiori o la polvere da essi ottenuta venivano sparsi sul letto nuziale, mentre leggere stoffe di seta tinte nel croco ornavano la casa dello sposo. Il colore del croco, il rosso-arancio che fonde insieme il rosso, simbolo della giovinezza dell'uomo, e il giallo, il colore della gioia e dell'allegria, è il simbolo dell'Amore che con i suoi *flava... vincula* unisce fino alla vecchiaia i due sposi (Tibull., II, 2, 18-20). Sono pertanto in errore quegli studiosi che traducono *luteus* o *croceus* in contesti riferentisi a riti nuziali semplicemente con "rosso" e "giallo".

Il *reticulum luteum* della futura sposa doveva pertanto differire, sia per il colore che per la forma, dagli altri *reticula*, cioè le reticelle che le donne romane usavano comunemente per trattenere i capelli sul capo e, che secondo una notizia di Varro-ne, riferita da Nonio (p. 863 L.) la futura sposa, alla vigilia delle nozze, offriva ai *Lares* della sua casa insieme con i giocattoli.

Il giorno delle nozze la sposa, toltosi il *reticulum*, si sottoponeva ad una laboriosa acconciatura del capo, che veniva ornato con i *sex crines*, ornamento antichissimo, di cui parla solo Pesto (*senis crinibus nubentes ornantur, quod [h]is ornatus vetustissimus fuit. Quidam quodeo Vestales verginea ornantur, quarum castitatem viris suis...*) e di cui si ornavano anche le vergini Vestali, simbolo di purezza e castità.

Recentemente è stata avanzata dal Sensi una nuova ipotesi sui *seni crines*, basata su di un'analisi semantica di *seni*, che propone per questo termine due "ipotetici" e diversi significati: "legato, legabile" oppure "tagliato" quindi *seni crines* "capelli tagliati", da cui si potrebbe dedurre un significato di "capelli posticci, parrucca". Il

Sensi accoglie ambedue i significati ed intende *seni crines* come "capelli legati ed intrecciati" e poi, facendo un parallelismo con il rituale taglio dei capelli nella cerimonia di accettazione delle vergini Vestali e nella cerimonia nuziale di alcune località greche, presuppone che anche la sposa romana sacrificasse, durante la cerimonia delle nozze, con un rituale taglio le sue lunghe chiome giovanili, precedentemente raccolte in trecce ravvolte intorno al capo, per riservarle allo sposo. La Vestale, secondo il Sensi, "in quanto 'perenne sposa alla vigilia delle nozze', dopo la deposizione dei capelli esibiva verisimilmente una imitazione, fatta con una vitta intrecciata, probabilmente di lana, come ci appare ben rappresentata nei numerosi ritratti pervenuti. Tale vitta intrecciata, articolata in più passate, dovrebbe documentare, per il suo uso nell'ambito sacerdotale, la più antica forma di *seni crines*...".

Il capo della sposa era coperto dal *flammeum* (o *flammeus*), il velo nuziale, senz'altro l'indumento più caratteristico dell'abbigliamento della sposa, che secondo diverse testimonianze letterarie scendeva sul viso a nascondere il verginale rossore, e *nubere, obnubere*, cioè *velare capita*, divenne sinonimo di sposarsi. Gli antichi definiscono il *flammeum* un *amictus*, un *vestmentum* o *vestis*, lo considerano cioè una sopravveste, un mantello con cui la sposa si avvolgeva, simile alle altre sopravvesti femminili, ma da esse differente nel tessuto, leggero e trasparente, e nel colore, *luteus*, il colore rituale delle nozze.

Che il *flammeum* fosse un velo lo attestano esplicitamente le fonti letterarie quando usano il verbo *velare* riferendosi a questo importante capo nuziale, e proprio perché era un velo poteva scendere a coprire il volto della sposa. Nelle raffigurazioni di nozze romane, la sposa è rappresentata avvolta nel *flammeum* che le copre il capo e la fronte, ma che, per esigenze artistiche, le lascia scoperto il viso, contrariamente a quanto doveva avvenire nella realtà.

(C. Fayer - da "Studi romani" Rivista trimestrale dell'Ist. Naz. di Studi Romani - Anno XXXIV, nn. 1-2)

## LA DONNA NELLA CHIESA E NELLA SOCIETÀ CRISTIANA

Il cristianesimo afferma l'uguaglianza assoluta dei due sessi davanti a Dio. Tutti, uomini e donne, senza distinzione di origine né di condizione, sono stati riscattati dal Cristo e sono chiamati allo stesso destino soprannaturale. « Non c'è più giudeo, né greco, non c'è più schiavo né uomo libero, non c'è più uomo né donna; voi siete tutti una sola cosa nel Cristo Gesù» (*Ga.*, 3, 28).

La Chiesa chiama la donna alla stessa vita cristiana dell'uomo: la ammette a pregare, a istruirsi nelle assemblee cristiane, a partecipare alla cena e agli altri sacramenti che ricevono i fedeli. Le impone gli stessi obblighi religiosi dell'uomo. Agli occhi di Dio la preghiera e le pratiche religiose della donna hanno altrettanto valore di quelle dell'uomo.

Questa attitudine contrasta con quella del giudaismo in cui la religione è solo affare degli uomini. La donna non vi conta quasi nulla, non più del bambino o dello schiavo. Essa non assiste alle riunioni alla sinagoga; per essa non viene immolata la pasqua. Essa è tenuta solo a un minimo di pratiche religiose. Le è permesso di istruirsi e di apprendere la legge? I rabbini sono divisi su questo punto e taluni le permettono solamente di imparare a filare (*Bonsirven, le judaïsme palestinien*, 1, 283; 2, 107).

Di fronte al mondo pagano, è un'innovazione del cristianesimo l'affermazione che la morale è la stessa per i due sessi e che non esistono categorie di donne *in quibus stuprum non committitur*, anche se si tratta di libere o di schiave. Per mezzo di ciò il cristianesimo ha risollevato la dignità della donna. Tutta l'umanità è stata riscattata dal Cristo: il cristiano deve rispettare tutte le donne, anche quelle che sono di condizione inferiore.

Fin dall'epoca ellenistica era sorto un movimento di emancipazione in favore della donna. Nelle città greche d'Asia e anche in Grecia, le donne erano più libere e tenute in maggior considerazione di un tempo. La loro istruzione si evolve parallelamente al loro ricevere una formazione morale più avanzata; talune conoscono la letteratura greca e latina, coltivano la filosofia o sono rinomate per la finezza del loro spirito. Succede perfino che possano accedere alle magistrature. Si vedono ragazze e donne entrare nel collegio dei cureti di Efeso e ricevere il titolo di pritane (A. S. Festugière - P. Fabre, *Le monde gréco-romain au temps de N. S.*, 1, 133 e s.). Notiamo che il ruolo svolto dalle donne nella Chiesa cristiana, fin dai tempi apostolici, la parte che hanno avuto nell'apostolato, le funzioni di vedove e di diacene che hanno esplicato, sono state possibili solo in virtù di questa emancipazione, che il giudaismo ha sempre ignorato e che i fautori della tradizione combattevano nella società greca.

San Paolo non si pronuncia — e non aveva da pronunciarsi — sulla situazione che la società cristiana deve dare alla donna nel dominio del diritto privato e del diritto pubblico. Egli bada solo al posto che essa deve tenere nella Chiesa.

Ora, pur rispettando questa uguaglianza spirituale, le gerarchie naturali impongono una certa inferiorità della donna rispetto all'uomo e, nella struttura della famiglia, della moglie rispetto al marito. In questo il cristianesimo si ricollega al pensiero aristotelico, che assegnava all'uomo la virtù del comando, alla donna quella dell'esecuzione. E si oppone alle pretese femministe che si affermavano nel mondo ellenistico, soprattutto nelle città greche d'Asia, nella misura in cui finivano per stabilire un'uguaglianza assoluta tra i sessi e per negare qualunque subordinazione della donna nella famiglia. Mentre il mondo pagano conosceva numerose sacerdotesse, il cristianesimo esclude la donna dalle funzioni dottrinali e culturali. Essa non può prendere posto nella gerarchia; non può insegnare, né parlare nelle assemblee cristiane. È estromessa da ogni funzione che nella Chiesa le darebbe autorità sull'uomo.

« La donna ascolti l'istruzione in silenzio con una totale sottomissione. Non permetto alla donna di insegnare, né di dettare legge all'uomo; se ne stia tranquilla » (*1 Tim.*, 2, 11-12). Questo è il principio generale enunciato da Paolo nella prima lettera a Timoteo.

E precedentemente, aveva prescritto alle donne di Corinto di osservare il silenzio nelle assemblee cristiane, conformemente al costume generale della Chiesa: « Come in tutte le Chiese dei santi, le donne tacciono nelle assemblee; non è permesso loro prendervi la parola; si tengano in stato di sottomissione, così come la legge stessa dice. Se desiderano istruirsi su qualche punto, interroghino i loro mariti a casa loro; è sconveniente per una donna parlare in una assemblea » (*1 Cor.*, 14, 33-35).

San Paolo giustifica questa inferiorità con la Scrittura (*Gen.*, 2, 22): la donna ha tratto origine dall'uomo; essa è stata creata per l'uomo, e non l'uomo per la donna. Egli aggiunge che il peccato originale ha confermato questa inferiorità, poiché la donna è stata più colpevole dell'uomo e si è lasciata ingannare dal demone: « Poiché è Adamo che fu plasmato per primo, Èva successivamente. E non è Adamo che si lasciò sedurre; è la donna che, sedotta, si rese colpevole di trasgressione » (*1 Tim.*, 2, 13-14).

Bisogna ammettere un'eccezione in favore delle donne dotate del carisma di profezia o di glossolalia? È certo che talune donne hanno profetizzato nelle assemblee cristiane di Corinto: San Paolo ce lo attesta, scrivendo che ogni donna che prega o profetizza con la testa scoperta fa un affronto al suo capo (*1 Cor.*, 11, 5).

L'Apostolo rimprovera loro solamente di non avere la testa coperta, e accetta che esse intervengano nelle assemblee cristiane? È ciò che taluni esegeti hanno pensato. San Paolo vieterebbe solo alle donne di Corinto di assumere l'incarico regolare dell'insegnamento nelle assemblee e di associarsi, ponendo esse stesse delle questioni, al controllo delle anime, che poteva essere fatto in forma di dialogo.

Taluni hanno anche aggiunto che l'attitudine di San Paolo abbia avuto un'evoluzione, che nella prima lettera ai Corinti abbia ammesso questa eccezione, in favore delle profetesse, ma che in seguito, allorché scriveva la prima lettera a Timoteo, avrebbe rigorosamente vietato a tutte di prendere la parola. Ma in questa stessa lettera ai Corinti la posizione di San Paolo è molto netta: proprio dopo aver regolato come nelle assemblee cristiane gli uomini possano secondo una precisa gerarchia profetizzare, egli prescrive alle donne di tacere. Egli si riferisce dunque, alle donne che profetizzavano, cioè che esortavano e insegnavano nella comunità di Corinto. Se più sopra non l'ha precisato, è perché allora aveva un altro scopo, quello di avere il capo scoperto, come facevano le donne di Corinto che pregavano o profetizzavano in questo modo nelle assemblee. Non si può considerare questa menzione come un'autorizzazione, senza introdurre in questo modo una contraddizione all'interno stesso della prima lettera ai Corinti, esattamente come non si può considerare come un'approvazione la menzione che fa più avanti l'Apostolo del battesimo dei morti, come argomento in favore della fede nella resurrezione (*1 Cor.*, 15, 29).

San Paolo sottolinea con forza che la vocazione naturale della donna è di essere sposa e madre: « Tuttavia, essa si salverà mediante la maternità, a condizione che perseveri nella fede, nella carità e nella santità, senza dimenticare la modestia » (*1 Tim.*, 2, 15).

In effetti, poco numerose sono quelle che sono chiamate a consacrarsi a Dio e a vivere nella verginità, precorritamento dei futuri ordini religiosi. La vocazione normale della donna è il matrimonio e la maternità. È questa una condanna della pratica pagana della limitazione delle nascite, che la vita frivola, il lusso e l'amore delle sue comodità avevano spesso causato (così Giovenale, *Satire*, 6, 592). Pensiamo anche al giuramento di Ippocrate e che contro la quale la legislazione di Augusto aveva vanamente tentato di reagire. È un rimprovero

anche all'abbandono dei figli, soprattutto delle figlie, che era frequente. Non è infatti il semplice fatto di avere dei figli (cosa che è alla portata di tutti) che è meritorio, ma di allevarli, vegliando su di essi, formando il loro spirito e inculcandogli la fede e le virtù cristiane. Il compimento dei suoi doveri di stato salverà la donna, a condizione che essa conservi la fede e resti fedele agli altri precetti cristiani.

In definitiva San Paolo combatte la posizione così inferiore che attribuivano alla donna la società giudaica e il mondo greco tradizionalista. Ma, se egli si inserisce in quel movimento di emancipazione che si disegnava fin dall'epoca ellenistica, si oppone però a quella pretesa esagerata di ammettere un'uguaglianza assoluta tra i due sessi.

*(J. Dauvillier - Les temps apostoliques, 1<sup>er</sup> siècle, Paris 1970, pp. 417-420; tr. D. Devoti)*