

IL CONCETTO DI “TRANSFERTS CULTURELS”:
UN’ALTERNATIVA SODDISFACENTE
A QUELLO DI “ROMANIZZAZIONE”? IL CASO ETRUSCO

MARIE-LAURENCE HAACK

Gli organizzatori di questo convegno, proponendo un titolo in latino, e non in italiano come nella maggior parte dei convegni precedenti, hanno seguito una moda che ha ancora molto successo negli studi antichi. Così hanno forse voluto evitare di suscitare critiche per avere impiegato la prima parola che viene in mente quando si evoca il fenomeno di unificazione dei popoli d’Italia in un’Italia romana, cioè “romanizzazione”. La parola è usata così spesso da essere entrata nei dizionari di lingua francese, italiana, inglese, spagnola e tedesca per designare l’assimilazione di territori conquistati dai Romani. Dalla fine del XIX secolo fino ad oggi, l’adozione della lingua latina, della cittadinanza, della toga, del mattone sono state spiegate con una romanizzazione che può assumere aspetti linguistici, giuridici e materiali. Però, in questi ultimi anni, l’impiego della parola “romanizzazione” è stata violentemente criticata¹ e gli organizzatori, coscienti delle difficoltà, hanno forse voluto evitare questa parola nel titolo del convegno.

In generale si rimprovera al concetto di “romanizzazione” di essere segnato dal suo contesto di elaborazione, dalle sue implicazioni colonialistiche e dalla sua imprecisione semantica², a tal punto che ci si può chiedere se si possa ancora parlare di romanizzazione senza essere giudicati superati o reazionari. Già da un trentennio, alcune alternative sono state proposte: l’accul-

¹ Cfr. N. TERRENATO, *The Romanization of Italy: global acculturation or cultural bricolage?*, in TRAC 97. *Proceedings of the Seventh Annual Theoretical Roman Archaeology Conference Nottingham 1997*, Oxford 1998, pp. 20-27; P. LE ROUX, *La romanisation en question*, “Annales ESC”, mars-avril 2004, pp. 287-311; H. INGLEBERT, *Les processus de romanisation*, in H. INGLEBERT (ed.), *Histoire de la civilisation romaine*, Paris 2005, pp. 421-449; S. JANNIARD - G. TRAINA, *Sur le concept de «romanisation». Paradigmes historiographiques et perspectives de recherche. Introduction*, “MEFRA” 118 (2006), pp. 71-79; G.A. CECCONI, *Romanizzazione, diversità culturale, politicamente corretto*, “MEFRA” 118 (2006), pp. 81-94.

² Vd. l’uso della parola “romanizzazione” in TH. MOMMSEN, *Die Provinzen, von Caesar bis Diokletian*, Berlin 1985; F.J. HAVERFIELD, *The Romanization of Roman Britain*, “ProcBritAc” 1905-1906, pp. 185-217; ID., *The Romanization of Roman Britain*, Oxford 1923⁴. Per un’analisi della loro ideologia, cfr. P.W.M. FREEMAN, *From Mommsen to Haverfield. The Origins of studies of Romanization in late 19th c. Britain*, in D.J. MATTINGLY (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism. Power, Discourse and Discrepant Experience in the Roman Empire*, Portsmouth - Rhode Island 1997, pp. 27-50; su F.J. Haverfield, vd. J. WEBSTER, *Creolizing the Roman Provinces*, “AJA” 105 (2001), pp. 209-225, part. p. 211.

turazione, la trasculturazione, l'interculturazione, la traduzione, il meticcianto, l'ibridazione³ e, da alcuni anni, il concetto di *transferts culturels* (utilizzo l'espressione francese non esistendo l'equivalente italiano), che comincia a essere utilizzato per la storia antica. In Francia gli sono stati consacrati un numero della rivista *Hypothèses*⁴ e un libro sul mondo greco ellenistico, curato da B. Legras e da J.-C. Couvenhes⁵. Si tratta di una nuova moda o di un vero strumento euristico e interpretativo? Vorrei esaminare la teoria dei *transferts culturels* e propormi di vedere, con un esempio, se il concetto di *transferts culturels* può sostituirsi in parte a quello di "romanizzazione".

La teoria dei *transferts culturels* non deriva dagli studi sull'antichità. Come molti nuovi strumenti di riflessione utilizzati per l'antichità, è stata elaborata da ricercatori che studiano la storia culturale contemporanea, ed è stata prodotta dalle riflessioni di un gruppo di ricerca del CNRS nell'ambito della storia franco-tedesca (UMR 8547). Due membri di questo gruppo, M. Espagne e M. Werner, l'uno francese, l'altro tedesco, hanno notato che, nella seconda metà del XVIII secolo, la cultura tedesca cerca una identità nazionale, distinguendosi dal modello francese dominante in Europa e che, al contrario, nel XIX secolo, la referencia tedesca entra nel processo di costituzione e di istituzionalizzazione del campo delle scienze umane in Francia⁶.

Per questi due ricercatori, la nozione tradizionale d'influenza non è sufficiente per capire, per esempio, la ricezione di uno scrittore tedesco come

³ Vd. R.W. BRANDT - J. SLOFSTRA (edd.), *Roman and Native in the Low Countries: Spheres of Interaction*, Oxford 1983; J. MERTENS, *L'interaction culturelle dans le nord de la Gaule Belgique à l'époque romaine*, "Caesarodunum", 28.2 (1994), pp. 25-277; J. WEBSTER, *Creolizing the Roman Provinces*, "AJA" 105 (2001), pp. 209-225; P. VAN DOMMELEN, *Colonial constructs: colonialism and archeology in the Mediterranean*, "World Archaeology" 28 (1997), pp. 305-323. Sui problemi lessicali, cfr. L. TURGEON, *Les mots pour dire les métissages: jeux et enjeux d'un lexique*, in *L'horizon anthropologique des transferts culturels*, "Revue Germanique internationale", 21 (2004), pp. 53-69.

⁴ Cfr. F. VILLENEUVE, *Frontières et transferts culturels. Quelques notes d'un antiquisant*, "Hypothèses" 2002, pp. 213-218; V. DAMOUR, *La théorie des transferts dans la religion gallo-romaine. L'exemple de Mars en Gaule lyonnaise*, "Hypothèses" 2002, pp. 177-186.

⁵ Cfr. B. LEGRAS - J.-C. COUVENHES (edd.), *Transferts culturels et politique dans le monde hellénistique*, Paris 2006.

⁶ M. ESPAGNE, *Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle*, "Genèses" 17 (septembre 1994), pp. 112-121; ID., *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris 1999; ID., *Introduction*, in *L'horizon...*, pp. 5-8; M. ESPAGNE - M. WERNER, *Deutsch-französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert. Zu einem neuen interdisziplinären Forschungsprogramm des C.N.R.S.*, "Francia" 13 (1985), pp. 502-510; ID., *La construction d'une référence culturelle allemande en France. Genèse et histoire*, "Annales E.S.C." 1987, pp. 969-992; ID., *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIIIè-XIXème siècle)*, Paris 1988; ID., *Philologiques III. Qu'est-ce qu'une littérature nationale? Approches pour une théorie interculturelle du champ littéraire*, Paris 1994; M. WERNER, *A propos de la réception de Hegel et de Schelling en France pendant les années 1840. Contribution à une histoire sociale des transferts interculturels*, in J. MOES - J.M. VALENTIN (edd.), *De Lessing à Heine. Un siècle de relations littéraires et intellectuelles entre la France et l'Allemagne*, Paris 1985, pp. 277-291.

Heinrich Heine in Francia. Per loro, la costruzione identitaria si comprende analizzando un lungo arco temporale. Quindi si sono chiesti «come il pensiero tedesco si fosse diffuso in Francia prima che i Francesi ne fossero coscienti»⁷. Così prima hanno isolato empiricamente degli elementi della cultura tedesca presenti in Francia in uno stato latente; poi, progressivamente, hanno formulato dei principi di passaggio degli stessi elementi da una cultura all'altra.

Questi principi sono semplici: un *transfert* è sempre preparato, anche all'insaputa delle persone che fanno da intermediari (traduttori, interpreti) e/o dagli oggetti che trasformano e si trasformano, quando passano da una cultura all'altra. Niente d'originale, si potrebbe dire: il ruolo dei traduttori nella trasmissione dei saperi antichi è già stato studiato⁸ e tutti gli antichisti sanno quanto siano importanti i vasi nella trasmissione dei riti di libazione o degli schemi iconografici.

Però la teoria di M. Espagne e di M. Werner è interessante per la sua attenzione ai momenti e ai mezzi dei *transferts*. Con momenti dei *transferts* essi intendono non soltanto la congiuntura immediata del paese d'accoglienza, ma anche il risultato di quello che lo ha preceduto, il pre-costruito intellettuale, cioè la tradizione dei prestiti anteriori. Insomma, non vogliono accontentarsi di una spiegazione congiunturale della ricezione o della non-ricezione di un fatto culturale. Un *transfert* risulta da una moltitudine di "transferts" anteriori. Con mezzi di *transferts* essi intendono naturalmente i vettori materiali dei *transferts*, ma analizzano prima di tutto degli oggetti che esprimono una identità e mostrano vivo interesse per gli oggetti "identitari" che possano subire delle ricontestualizzazioni culturali modificando la loro forma, il loro impiego, forse il loro significato⁹. E la loro modifica cambia coloro che li ricevono e che li trasformano per appropriarsene. Le loro credenze, le loro idee e la loro posizione sociale non sono più le stesse¹⁰.

⁷ Cfr. M. ESPAGNE, in G. NOIRIEL, *Transferts culturels: l'exemple franco-allemand. Entretien avec Michel Espagne*, "Genèses" 8 (1992), p. 146.

⁸ Vd., per esempio, A. TRAINA, *Vortit barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma 1970; ID., *Le traduzioni*, in G. CAVALLO - P. FEDELI - A. GIARDINA (edd.), *Lo spazio letterario di Roma antica. II. La circolazione del testo*, Roma 1989, pp. 93-123.

⁹ Cfr. M. ESPAGNE - M. WERNER, *Présentation*, "Revue de synthèse" 109 (avril-juin 1988), p. 188: «Les intérêts de la culture réceptrice exigent qu'elle confère au don un sens adapté à la situation du moment. De même qu'il est vain de chercher le sens d'un échange d'objets entre deux sociétés océaniques en dehors de la pratique même de l'échange, de son rituel et de l'usage fait de l'objet, de même on peut difficilement déterminer le sens d'un bien culturel transféré en dehors des besoins spécifiques du pays d'accueil»; p. 190: «Il convient d'insister sur le travail de réinterprétation qu'effectue chaque culture en s'assimilant des emprunts extérieurs. En traversant la frontière, l'«objet» culturel change non seulement de place, mais également de sens».

¹⁰ Cfr. J.-P. SAEZ (ed.), *Identités, cultures et territoires*, Paris 1995.

Certo gli antichisti non hanno aspettato M. Espagne e M. Werner per procedere allo studio degli uomini e degli oggetti che servono da mediatori alle metamorfosi di una o più culture, ma è più raro che questi mediatori vengano in primo piano negli studi che rifiutano una concezione chiusa e, per farla breve, morale delle culture e dei popoli, dove la cultura e la nazione sono considerate come delle entità mutevoli e variabili. Secondo M. Espagne e M. Werner, le culture sono lanciate in un processo evolutivo costante e sono attraversate da momenti “stranieri”, nei quali si effettuano i *transferts*. I sostenitori della teoria dei *transferts* culturali riconoscono che devono questa concezione aperta e fluttuante della cultura ai lavori di Nathan Wachtel¹¹, e riprendono le sue domande a proposito delle società precolombiane rispetto alla conquista spagnola, cioè: come hanno potuto conservare le proprie strutture mentali malgrado la conquista e l'importazione massiccia di beni culturali stranieri? come possono delle strutture mentali sovrapporsi e costituire a lungo termine una nuova combinazione? Come si può vedere, la teoria dei *transferts* culturali rifiuta di esaminare i fatti culturali da una sola parte, quella dei vincitori o quella dei vinti, perché non esistono identità pure; nel nostro caso, perché non esistono dei Romani astratti o degli indigeni astratti. Al contrario, i sostenitori dei *transferts culturels* evidenziano la reciprocità delle relazioni comuni. Per studiarla da vicino, provano ad utilizzare l'antropologia nella ricerca storica e procedono a dei va e vieni tra i casi particolari e le ricerche di modellizzazione.

Questa teoria è sembrata tanto piena di promesse che è stata rapidamente utilizzata dagli storici. In Francia alcuni antichisti hanno visto i vantaggi della nozione di *transferts* culturali per evitare le critiche di un uso delle nozioni di romanizzazione e di ellenizzazione. Nel caso degli studi condotti in Francia, dagli anni sessanta in poi, si rimprovera infatti alla romanizzazione di rendere conto più della situazione degli imperi coloniali della prima metà del XIX secolo che delle realtà antiche. Con la romanizzazione si leggerebbe la storia della dominazione romana con l'idea di un'integrazione programmata, completa e omogenea dei popoli conquistati alla civiltà romana. Questa idea di una politica cosciente romana di romanizzazione, di un programma di romanizzazione consiste nel pensare ai rapporti tra Roma e le province o tra Roma e i popoli d'Italia come un transfert unilaterale da Roma verso i vinti giustificato da un effetto civilizzatore di Roma sui vinti¹². Ma l'idea di civil-

¹¹ Cfr. N. WACHTEL, *La visione dei vinti. Gli indios del Perù di fronte alla conquista spagnola*, Torino 1977.

¹² Per un esempio di questa confusione tra storia contemporanea e storia antica, cfr. R. CAGNAT, *L'armée romaine d'Afrique et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs*, Paris 1937, p. 776: «Nous pouvons donc sans craindre, et malgré les fautes nombreuses qu'il ne sert à rien de cacher, comparer

tà benefattrice era particolarmente malvista nel momento in cui la Francia e l'Inghilterra provavano a cominciare un processo di decolonizzazione. In Francia, almeno, mentre credevamo di aver potuto mettere una fine a questo pezzo della nostra storia, il problema della decolonizzazione è tornato in primo piano nel dibattito intellettuale nel corso dell'ultima campagna presidenziale: alcuni paesi decolonizzati hanno chiesto la resa dei conti all'esperienza coloniale e tutta una generazione di figli, perfino dei nipotini delle popolazioni immigrate ha messo in causa l'accoglienza e la riconoscenza dei propri genitori. Quindi si può capire che una teoria che non definisca una cultura in termini nazionali, e cerca di capire i *transferts* riguardando tanto dalla parte della cultura emittitrice quanto dalla parte della cultura ricevente, possa avere un certo successo in Francia.

Però non si può dimenticare che la teoria dei *transferts* culturali è anch'essa influenzata dalle idee e dal contesto politico degli anni in cui è apparsa: è stata formulata da due personalità (i già citati M. Espagne e M. Werner) nate nel dopoguerra, formatesi nel momento della cooperazione franco-tedesca, e i cui lavori sono stati finanziati in parte dall'unione europea o da organismi franco-tedeschi. Si può dunque capire che le stragi, le distruzioni, le torture compiute nelle guerre non siano studiate da M. Espagne e da M. Werner. Ma, per l'antichità, la visione irenica dei rapporti tra culture è rischiosa. Certo, questa visione è conforme al linguaggio delle fonti, per la maggior parte latine o romane, dove le devastazioni e le depredazioni sono spesso eliminate a favore dell'esaltazione delle gesta dei generali romani. Come dimenticare tuttavia che le due parti non erano uguali, che la guerra era il fondamento del potere delle famiglie dirigenti e, allo stesso tempo, il modo di relazionarsi con le popolazioni locali?

La teoria dei *transferts* culturali non si interroga nemmeno sulla ricezione di culture straniere, perché si dovrebbe interrogare sulla gerarchizzazione che si può produrre nella mente di quelli che subiscono l'opposizione di più culture. Come non capire che molte popolazioni dell'Italia repubblicana dovevano integrarsi per non scomparire? essere romane per non morire? Questa teoria è al contrario segnata da un relativismo culturale che mette l'accento sulla diversità e sulla specificità delle culture. Il "cultural change" interessa M. Espagne e M. Werner in quanto fenomenologia ma non come risultato di una valorizzazione di una cultura a scapito di un'altra. I popoli sottomessi da Roma non dubitavano della sua superiorità militare, perfino politica e religiosa; Roma era in grado di imporre la sua forza militare e quindi di cancellare la parte avversa.

notre occupation de l'Algérie et de la Tunisie à celle des mêmes provinces africaines par les Romains: *comme eux, nous avons glorieusement conquis le pays, comme eux, nous avons assuré l'occupation, comme eux, nous essayons de le transformer à notre image et de le gagner à la civilisation*».

Tuttavia, il fatto che la teoria dei *transferts* culturali meriti, come la romanizzazione, delle critiche, non significa che sia totalmente incapace di rendere conto delle trasformazioni culturali dell'Italia prima di Cristo.

Vorrei quindi presentare un tentativo d'applicazione di questa teoria all'Italia preromana, per mostrare alcune vie di transfert nell'Italia antica. Ho scelto un esempio che corrisponde ai principi enunciati da M. Espagne e da M. Werner, cioè un oggetto che esprimerebbe una identità e subirebbe una ricontestualizzazione culturale, che studierò mettendo l'accento sulla tradizione dei prestiti anteriori.

L'oggetto in questione è la *bulla*, una capsula rotonda a gocciola, da 4 a 6 cm. di diametro, che si metteva al collo dei bambini romani per mostrare la loro *ingenuitas*. Nel mondo romano, non c'era dubbio: la *bulla* definiva il futuro Romano così come i Brettoni o i Numidi, che si volevano mostrare beneficiari di questo privilegio, non esitavano ad appendere la *bulla* al collo della propria prole¹³.

Come altri popoli dell'area mediterranea, dopo la sconfitta delle loro città, gli Etruschi hanno fatto portare la *bulla* ai bambini di nascita libera. Infatti una *bulla* è visibile su statue e statuine votive di bambini, più esattamente di maschi ancora in fasce o capaci di stare seduti o in piedi. Soprattutto, l'adozione della *bulla* cambia da una città all'altra, ma l'assenza o la presenza dell'oggetto non sembra spiegarsi in base alla quantità di popolazione di nascita libera. Nessuna rappresentazione di bambini con *bulla* è stata scoperta a Falerii, mentre alcune rappresentazioni di questo tipo sono state trovate a Gravisca e molte a Vulci, nel deposito della porta Nord¹⁴.

La *bulla* nelle rappresentazioni votive di bambini nei santuari d'Etruria

| | Falerii | Gravisca | Vulci |
|---|---------|----------|-------|
| Quantità di bambini votivi | 2 | 10 | 53 |
| Quantità di bambini votivi con <i>bulla</i> | 0 | 2 | 33 |

Certo, la parte della scelta personale nella rappresentazione di questi bambini è difficile da valutare perché questi oggetti erano prodotti in serie, ma la disparità tra i modi di rappresentazione dei bambini non è casuale. Infatti rivela l'adozione di un modo di vita diverso da quello che era comune

¹³ Vd. le *bullae* nell'arte romana d'Italia e delle provincie in H.R. GOETTE, *Die Bulla*, "BJ" 186 (1986), pp. 154-163.

¹⁴ Cf. A. COMELLA, *Il materiale votivo tardo di Gravisca*, Roma 1978, A 3 fr 1, tav. 98 c; A 3 fr 3, tav. 99 b; EAD., *I materiali votivi di Falerii*, Roma 1986; A. PAUTASSO, *Il deposito votivo presso la porta Nord a Vulci*, Roma 1994.

nell'Etruria indipendente. Basta guardare agli altri modi di vestirsi nei votivi: in quattro santuari d'Etruria, dove i bambini votivi portano una *bullā*, si nota che il velo è rappresentato sulle teste votive e che la toga è visibile sugli adulti votivi.

I bambini votivi portatori di una *bullā* nei santuari ellenistici d'Etruria

| | Porta Nord di Vulci | Tarquinia-Ara della Regina | Bomarzo | Veio-Campetti |
|---|---------------------|----------------------------|---------|---------------|
| Quantità di statuine votive di bambini con una <i>bullā</i> | 4 | 6 | 1 | 3 |
| Quantità di statuine votive di bambini con la testa velata | 0 | 9 | 22 | 23 |
| Quantità di statuine votive con una toga | 1 ? | 2 | 0 | 5 |

Quindi alcuni bambini votivi con una *bullā* sono visibili in tre santuari dove il velo ricopre la testa d'adulti, uomini e/o donne. Così nel santuario dell'ara della Regina a Tarquinia: tra i bambini votivi in fasce ci sono sei bambini con una *bullā* del II secolo a.C.¹⁵ e nove teste velate¹⁶. È così anche a Bomarzo, dove c'è una testa velata¹⁷. Lo stesso avviene nel santuario di Campetti a Veio, dove due statuine del II o del I secolo a.C. hanno una *bullā*¹⁸, e dove alcune teste della stessa epoca sono velate¹⁹.

È noto che il velo e la toga indicano l'adozione di modi di vita romani. I riti romani si distinguevano dai riti greci perché il sacrificante romano aveva la testa velata, mentre quello greco aveva la testa nuda. Secondo Dionisio d'Alicarnasso, questa abitudine risaliva a Enea che, quando sacrificava,

¹⁵ Cfr. A. COMELLA, *Il deposito votivo presso l'Ara della Regina*, Roma 1982, A4I, tav. 4a; A4IV, tav. 5a; A4V, tav. 5b; A3 fr 1, tav. 98 c; A 3 fr 2, tav. 99a; A 3 fr 3, tav. 99b.

¹⁶ Cfr. COMELLA, *Il deposito...*, B1 XX, tav. 17b; B1 XXI, tav. 18a; B2XIV, tav. 36b; B2XXXIII f, tav. 49b; B2XXXIII g; B2XXXV, tav. 50b; B2XXXVIII, tav. 52a; B2XXXIX, tav. 52b; B2XL, tav. 53a.

¹⁷ Cfr. G. VITO, *Museo civico di Viterbo. Guida delle raccolte archeologiche etrusche e romane*, Viterbo 1957, p. 25, fig. 21; M.P. BAGLIONE, *Ricognizioni archeologiche in Etruria 2. Il territorio di Bomarzo*, Roma 1976, p. 168, C2, tav. CVI.

¹⁸ Cfr. L. VAGNETTI, *Il deposito votivo di Campetti a Veio: materiale degli scavi 1937-1938*, Firenze 1971, I XIII, tav. XLI; I XIV, tav. XLII; I XVI, tav. XLII.

¹⁹ Cfr. VAGNETTI, *Il deposito...*, F XXII, tav. XXVIII; F XXIV, tav. XXIX; F XXV, tav. XXIX; F XXVI, tav. XXIX; F XXVII, tav. XXIX; F XXVIII, tav. XXIX; G IV a, tav. XXX; G V, tav. XXX; G VI, tav. XXX; G IX, tav. XXXI; G X, tav. XXXI; G XI, tav. XXXI; G XII, tav. XXXI; G XV a, tav. XXXII; G XVIII a, tav. XXXIV; G XIX, tav. XXXIV; G XX a, tav. XXXIV; G XXI, tav. XXXV; G XXII, tav. XXXV; G XXVIII, tav. XXXVII; G XXIX, tav. XXXIX; G XXX, tav. XXXVIII; H 1, tav. XXXIX.

si velava e voltava le spalle, avendo visto dei nemici²⁰. Gli Etruschi prima del dominio romano sacrificavano al modo greco con la testa nuda²¹, per cui i Romani avrebbero eccezionalmente sacrificato a capo scoperto a Saturno, dio di origine etrusca²². La toga è un criterio ancora più chiaro. I Romani la portavano ogni volta che volevano mostrare la loro appartenenza alla cittadinanza romana, cioè sul foro e all'esterno della loro casa²³, perché la toga e il velo erano vietati agli stranieri²⁴. Il fatto che la toga simbolizzasse la cittadinanza romana era chiaro a tutti: prova ne sia che i Greci Italoti erano chiamati palliati e i Galli bracati²⁵.

Quindi, si può dire che dal II secolo a. C. i bambini d'Etruria di nascita libera siano progressivamente rappresentati come i bambini dei santuari del territorio romano²⁶. La presenza della *bullā* sui votivi è dunque un criterio di romanizzazione.

Ma, ad esaminare la *bullā* sulla lunga durata nel mondo etrusco e nel mondo romano, ci si rende conto che non si tratta di un semplice "transfert" come si vede in Britannia, in Numidia o in Grecia, ma di un secondo transfert o, per utilizzare con un senso diverso il vocabolario della psicanalisi, di un contro-transfert. Prima di ornare il petto dei bambini romani di nascita libera che, al momento della pubertà, la lasciavano con la *praetexta*²⁷, la *bullā* era portata dagli Etruschi che, nel II secolo a.C., gli davano un significato un po' diverso.

Il primo transfert, dall'Etruria a Roma, risale probabilmente all'epoca dei Tarquini o forse ancora prima. Le fonti letterarie indicano chiaramente

²⁰ Cfr. D.H. XII 22. Vd. anche Val. Fl. V 97; Act. Arv. a. 90,30: *manibus lautis uelato capite*.

²¹ Vd. il commento di documenti iconografici in J.-R. JANNOT, *Devins, dieux et démons. Regards sur la religion de l'Etrurie antique*, Paris 1998, pp. 54-57.

²² Cfr. Serv. Aen. III 407: *sacrificantes deis omnibus caput uelare consuetos (...) excepto tantum Saturno*. Sui riti in onore di Saturno, cf. M. LE GLAY, *Saturne africain. Histoire*, Paris 1966, p. 465.

²³ Cfr. Gell. VI 12,3: *uiri autem Romani primo quidem sine tunicis toga sola amicti fuerunt*. Vd. anche D.C. fr. 39,7 Dind.; LVI 31,3; Non. p. 406,15. Sul modo di portare la toga da parte di un oratore, cfr. Quint. inst. XI 3,137-149. Sulla toga dei candidati alle elezioni romane, cf. E. DENIAUX, *La toga candida et les élections à Rome sous la République*, in F. CHAUSSON - H. INGLEBERT (edd.), *Costume et société dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge*, Paris 2003, pp. 49-55.

²⁴ Cfr. Suet. Claud. 15: *peregrinitatis reum orta inter aduocatos leui contentione, togatumne an palliatum dicere causam oporteret, quasi aequitatem integram ostentans, mutare habitum saepius et prout accusaretur defenderetur, iussit*.

²⁵ Cfr. Cic. fam. IX 15,2: *bracatis et transalpinis nationibus*.

²⁶ Cfr. M.C. D'ERCOLE, *La stipe votiva del Belvedere a Lucera*, Roma 1990, p. 228, D III.

²⁷ Cfr. Fest. p. 36 M: *bullā aurea insigne erat puerorum praetextatorum, quae dependebat eis a pectore, ut significaretur eam aetatem alterius regendam consilio (...) uel quia eam partem corporis bullā contingat, id est pectus, in quo naturale manet consilium*; Pers. 5,30-31: *cum primum pauido custos mibi purpura cessit / bullaque subcinctis Laribus donata pependit*; Macr. Sat. I 6,9: *hinc deductus mos ut praetexta et bullā in usum puerorum nobilium usurparentur ad omen ac uota conciliandae uirtutis ei similis cui primis in annis munera ista cesserunt*; Schol. Pers. 5,31: *bullā genus est uestis puerilis, quam solent pueri deposita pueritia diis penatibus dare, uel certe ornamenti genus est, quod ante pubertatem habebant*.

che questo prestito è dovuto ai re etruschi e le fonti archeologiche mostrano un'antiorità della presenza delle *bullae* in Etruria. Per la maggior parte delle fonti letterarie, si tratterebbe di un prestito da Tarquinio Prisco. Secondo Plinio il Vecchio²⁸, e poi per Plutarco²⁹ e Macrobio³⁰, Tarquinio Prisco offrì una *bullà* a suo figlio in seguito a un atto di eroismo precoce. In un'altra versione, anch'essa di Plutarco, il prestito è attribuito a un re di Veio vinto da Romolo, che avrebbe sfilato a Roma con una *bullà* simile a quella dei bambini romani della sua epoca³¹. Nei due casi, la *bullà* serve come attributo a un adulto che si è fatto notare per i suoi atti di guerra. Nel primo caso, al contrario di quello che avviene nel mondo romano, la *bullà* simbolizzerebbe la virilità del ragazzo: il ragazzo merita la *bullà* perché è diventato un uomo e ha dimostrato la sua virtù³².

Gli scavi archeologici rivelano un impiego un po' diverso della *bullà* etrusca. Ci sono alcune *bullae* molto presto in Etruria, in alcune tombe di bambine, già nella prima metà dell'VIII secolo a.C.: a Bisenzio, nella Tomba 1 della necropoli di Capodimonte³³ e nella tomba a fossa 10 della necropoli di Buccacce³⁴ e nella tomba Polledrara 1 Pigorini³⁵. Ci sono *bullae* anche in contesto villanoviano: a Veio, nella necropoli di Quattro Fontanili³⁶ e a Tar-

²⁸ Cfr. Plin. *nat.* XXXIII 10.

²⁹ Cfr. Plut. *quaest. Rom.* 101: ἐγεται γὰρ ἔτι παῖς ὢν ἐν τῇ μάχῃ τῇ πρὸς Λατίνους ἄμα καὶ Τυρρηνοὺς ἐμβαλεῖν εἰς τοὺς πολεμίους, ἀπορροεῖς δὲ τοῦ ἵππου καὶ τοὺς ἐπιφερομένους ἰταμῶς ὑποστάς ἐπιρῶσαι τοὺς Ῥωμαίους· γενομένης δὲ λαμπρᾶς τροπῆς τῶν πολεμίων καὶ μυρίων ἐξακισχιλίων ἀναιρεθέντων, τοῦτο λαβεῖν ἀριστεῖον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ βασιλέως.

³⁰ Cfr. Macr. *Sat.* I 6,9: *quo bello filium suum annos quattuordecim natum, quod hostem manu percuserat, et pro contione laudavit et bulla aurea praetextaque donavit, insigniens puerum ultra annos fortem praemiis uirilitalis et honoris.*

³¹ Cfr. Plut. *Rom.* 25. Vd. anche Fest. p. 322 M: (...) *e senex cum toga praetexta bullaque aurea; quo cultu reges soliti sunt esse E<trus>corum.*

³² J. MARTÍNEZ-PINNA, *Tarquin l'Ancien, «fondateur» de Rome*, in CH.-M. TERNES (ed.), *Condere urbem. Actes des 2èmes rencontres scientifiques de Luxembourg (janvier 1991)*, Luxembourg 1991, pp. 75-110, part. p. 96, mette questi brani in relazione con quello di Macr. *Sat.* I 6,11-12, dov'è ripresa l'opinione secondo la quale Tarquinio avrebbe introdotto dei nuovi rituali destinati a segnare il passaggio dall'infanzia all'adolescenza.

³³ Cfr. H. MÜLLER-KARPE, *Beiträge zur Chronologie der Urnenfelderzeit nördlich und südlich der Alpen*, Berlin 1959, pl. 34, A 6. La bolla non è pubblicata da K. RADDATZ, *Bisenzio I. Beobachtungen auf einem eisenzeitlich-frübetruskischen Siedlungskomplex*, "Hamburger Beiträge zur Archäologie" 5 (1975), pp. 1-60, part. p. 50.

³⁴ Cfr. "MonAnt" 21 (1912-1913), p. 449, fig. 36; p. 450, fig. 38; F. W. VON HASE, *Zur Problematik der frühesten Goldfunde in Mittelitalien*, "Hamburger Beiträge zur Archäologie" 5 (1975), tav. 23, in alto, sulla destra; tav. 27, in alto, sulla destra.

³⁵ Cfr. MÜLLER-KARPE, *Beiträge...*, tav. 34, A, n. 6.

³⁶ Cfr. "NS" 1965, pp. 202-203, mm, nn, fig. 104, tomba II, 9-10; p. 220, fig. 109, 11g e tomba KK 10-11; G. BARTOLONI - M. PANDOLFINI, *Veio (Isola Farnese). Continuazione degli scavi nella necropoli villanoviana in località «Quattro Fontanili»*, "NS" 1972, p. 299, OP 4-5, n. 27, fig. 73; p. 309, P Q 4a, n.

quinia, nella necropoli di Monterozzi³⁷, di Arcatelle³⁸, di Osteria dell'Osa³⁹ e a Volsinio⁴⁰.

Tutte queste *bullae* assomigliano molto a dischi-pendagli a disco lunare o solare dell'epoca del Geometrico recente, più precisamente della seconda metà dell'VIII secolo a.C., scoperti nell'isola di Rodi, a Kamiros, a Ialisos, a Lindos, a Exochi⁴¹. In questi luoghi le *bullae* sono amuleti protettivi dei cicli della vita femminile, come in Anatolia, in Siria-Palestina, a Cipro, in Mesopotamia, in Elam e nell'Iran, dove sono stati scoperti dei pendagli di questo tipo, con una decorazione a stella, risalenti all'età del Bronzo recente.

Quindi le fonti letterarie tardo-repubblicane e imperiali hanno forse ragione su un punto: si è prodotto un transfert della *bulla* dall'Etruria a Roma, ma questo transfert era associato per errore ai re e ai trionfatori d'Etruria. Questo errore si spiega forse con la forza di una tradizione romana sull'origine etrusca del trionfo. Il legame tra la corona d'oro, lo scettro sormontato dall'aquila, il trono d'avorio, la trabea, gli anelli, le *phalerae*, il *paludamentum* e il prestigio militare degli Etruschi era ammesso⁴². Per i Romani, la *bulla* era un prestito supplementare di uno dei molti *insignia imperii*; la *bulla* completava naturalmente il vestito del trionfatore. Però non è sicuro che i Romani abbiano mai utilizzato la *bulla* come il *paludamentum*, per esempio, per le cerimonie del trionfo. Al contrario, secondo una delle nostre più antiche testimonianze sulla *bulla*, almeno fino alla seconda guerra punica i Romani hanno portato la *bulla* come gli Etruschi dell'epoca orientalizzante. Nel suo *Rudens*⁴³

2, fig. 76; p. 313, R 3-4, n. 8, fig. 81; A. GUIDI, *La necropoli veiente dei Quattro Fontanili nel quadro della fase recente della prima età del Ferro italiana*, Firenze 1993, p. 62, tipo 159, fig. 10, nn. 10-11.

³⁷ Cfr. H. HENCKEN, *Tarquinia, Villanovans and Early Etruscans*, Cambridge 1968, pp. 261, 269.

³⁸ Cfr. HENCKEN, *Tarquinia...*, tomba 14, fig. 170, m; tomba IX, fig. 146, b. Per C. IAIA, *Simbolismo funerario e ideologia alle origini della civiltà urbana. Forme rituali nelle sepolture "villanoviane" a Tarquinia e a Vulci, e nel loro entroterra*, Firenze 1999, p. 59, nota 66, in quest'epoca la *bulla* era un privilegio dei giovani nobili.

³⁹ Cfr. A. ZIFFERERO, *Rituale funerario e formazione delle aristocrazie nell'Etruria protostorica: osservazioni sui corredi femminili e infantili di Tarquinia*, in N. NEGRONI CATACCHIO (ed.), *Preistoria e protostoria in Etruria. Atti del Secondo Incontro di Studi (Farnese, 21-23 maggio 1993). Tipologia delle necropoli e rituali di deposizione, ricerche e scavi*, Milano 1995, pp. 259-260.

⁴⁰ Cfr. M.T. FALCONI AMORELLI, *La Collezione Massimo*, Milano 1968, n. 37; R. BLOCH, *Recherches archéologiques en territoire volsinien de la préhistoire à la civilisation étrusque* (BEFAR 220), Paris 1972, pp. 138-141.

⁴¹ Cfr. R. LAFFINEUR, *Les disques-pendentifs rhodiens en or de la fin de l'époque géométrique*, "Archäologischer Anzeiger" 1975, pp. 305-312.

⁴² Vd. D.H. III 61,1; Str. V 2,2; Flor. I 4,6. Vd. l'analisi di D. BRIQUEL, *Une vision tarquinienne de Tarquin l'Ancien*, in *Studia Tarquiniensia*, Roma 1988, pp. 13-32, part. pp. 24-25. Vd. anche E. TASSI SCANDONE, *Verghe, scuri e fasci littori in Etruria. Contributo allo studio degli Insignia Imperii*, Pisa - Roma 2001.

⁴³ Cfr. Plaut. *Rud.* 1171.

Plauto menziona una *bulla* d'oro tra i ricordi d'infanzia che conserva preziosamente Palestra, una ragazza di condizione libera. Quindi, in un primo tempo, i Romani, come gli Etruschi, hanno probabilmente destinato la *bulla* a tutti i bambini, maschi e femmine, e poi l'hanno data esclusivamente ai bambini maschi, per proteggerli grazie al materiale della *bulla*⁴⁴, o alle erbe o ai resti d'animali o alle pietre⁴⁵ contenute nelle due capsule formanti la *bulla* stessa⁴⁶.

I due *transferts* della *bulla* in Etruria mostrano che uno stesso oggetto può subire delle reinterpretazioni diverse a più secoli di distanza. Ma queste reinterpretazioni mi sembrano problematiche. Nei due casi, si tratta dello stesso oggetto? Certo, la *bulla* romana degli ultimi secoli della Repubblica non assomiglia alla *bulla* rodiese dell'VIII secolo, a cui s'ispirano le *bullae* etrusche orientalizzanti. La *bulla* romana è convessa, quella rodiese è piatta, ma la forma (una goccia), le misure (da 5 a 6 cm) e il modo d'impiego (attorno al collo) sono identici. Come spiegare queste differenze d'uso? Perché un oggetto, che sembra riservato alle bambine, diventa l'attributo dei futuri cittadini? Come si è prodotta questa esclusione delle bambine? per quale motivo? forse perché Roma era a corto di uomini al momento delle Guerre Puniche. Un oggetto può essere preso in prestito a più secoli di distanza senza che sussista un ricordo del suo impiego passato? insomma, i fedeli d'Etruria che depositavano statue o statuine votive di bambini con una *bulla* sapevano che la *bulla* era stata un oggetto etrusco, prima di essere un oggetto romano?

Come si vede, la teoria dei *transferts culturels* applicata alla storia antica suscita nuove domande ma non risolve tutti i problemi. Mette l'accento sui flussi, sugli scambi, sui passaggi da un mondo all'altro, ma non sottolinea le costrizioni alle quali sono sottomesse le parti in causa. L'apparizione della *bulla* sugli oggetti votivi risulta da un rapporto di forze sfavorevole agli Etruschi. Per questo motivo, quello che ho chiamato un "contro-transfert" della *bulla* da Roma all'Etruria è proprio una conseguenza della romanizzazione degli Etruschi.

È probabilmente una particolarità della ricerca inglese e francese di volere trovare delle alternative alla romanizzazione per liberarsi da una colpa che dipende dalla storia del loro paese, ma i Romani erano effettivamente colo-

⁴⁴ Cfr. Plin. nat. XXXIII 84: *aurum pluribus modis pollet in remediis uolneratisque et infantibus adplicatur, ut minus noceant quae inferantur ueneficia*; Iuv. 5,164 presenta la bolla con l'espressione *Etruscum aurum*.

⁴⁵ Cfr. Marcell. med. 8,50: *lacerti uiridis (...) oculos erues acu cuprea et intra bullam uel lupinum aureum claudes colloque suspendes; quod remedium quamdiu tecum habueris, oculos non dolebis*.

⁴⁶ Sul contenuto delle *bullae* romane, cfr. E. LUCCHESI PALLI, *Untersuchungen zum Inhalt der Bullae und anderer Amulettkapseln in Antike, Spätantike und im frühen Mittelalter*, "Boreas" 17 (1994), pp. 171-176, part. pp. 172-173.

nialisti e hanno creato delle colonie in territori che erano loro, per valorizzare e sfruttare gli stessi territori per il proprio interesse. Lo hanno fatto con la forza, ma è anche vero che i romanizzati hanno trovato il loro interesse nella romanizzazione. Mi sembra che si sbagli strada, quando si cerca assolutamente di sostituire una parola o un'espressione ad un'altra. L'archeologia e la storia hanno la loro moda. C'è stata la generazione della "romanizzazione", un'altra dell'"acculturazione"; forse ci sarà quella dei *transferts culturels*, ma si corre il rischio di giocare con le parole e di dimenticare i *realia*. Nella realtà, infatti, malgrado un linguaggio irenico, i Romani non prendevano precauzioni per imporre il loro impero. Tacito esprime chiaramente questa violenza, quando, nella *Vita di Agricola*, fa parlare così Calgaco, il Bretone, alle sue truppe caledoniane coalizzate contro i Romani: *aufferre, trucidare, rapere falsis nominibus imperium, atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*⁴⁷ ("rubare, ammazzare, rapire, ecco quello che il loro vocabolario menzognero chiama autorità e dove creano il vuoto, questo lo chiamano pace"). La *bullae* del II secolo è nata direttamente da questo rapporto di forze, anche se le rappresentazioni di questi bambini tranquilli ci fanno dimenticare che era nell'interesse dei genitori che le depositavano nei santuari d'Etruria far trovare ai loro figli un posto nel mondo romano.

⁴⁷ Cfr. 30,7.