

La genesi del campo ascetico-monastico nella *Vita Melaniae*

Roberto Alciati

aA

1. *La vidua Melania*

183

Una delle novità della biografia e dell'autobiografia cristiana, rispetto all'analoga produzione pagana, è costituita non solo dall'inserimento, ma dall'ampio risalto dato alla figura della donna.¹

Queste parole aprono il fortunato studio di Elena Giannarelli sulla donna nella società cristiana del IV secolo. Siamo nel 1980 e la giovane studiosa fiorentina inaugura, in qualche modo, in ambito italiano, l'approccio "di genere" alla letteratura cristiana antica, riservando alla biografia femminile uno spazio autonomo all'interno della ricca produzione letteraria sul *bios* cristiano, a partire dal corpus martiriale. Propone anche una tipologia di modelli femminili, riconducibili a quelli che definisce «i tre tipi ideali di donna»: la *virgo*, la *vidua*, la *mater*. L'esemplificazione che ne consegue vede, fra le altre, Macrina come modello di *virgo*, Paola e le due Melanie come *viduae*, Monica e Nonna, rispettivamente madri di Agostino e del Nazianzeno, come *matres*. Tutti e tre i modelli prevedono

1. E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1980, p. 9.

una sostanziale emancipazione della figura femminile, dovuta, sostanzialmente, alla diffusione del cristianesimo nella società ellenistico-romana². Il tema, com'è noto, è di enorme portata e sempre attuale nella storiografia delle cristianesimo antico, ma non è questo il motivo che rende particolarmente interessante la tipologia proposta da Giannarelli, bensì la definizione, problematica, del termine *vidua*: essa va intesa «in senso cristiano come colei che, liberata dal peso del vincolo matrimoniale, si dedica a vita ascetica»³. Tecnicamente, la definizione data è ineccepibile; sono invece gli esempi portati a creare qualche problema.

La quasi totale assenza di nomi maschili fra l'aristocrazia urbana che abbraccia lo stile di vita ascetico non è certamente una mera casualità e molti si sono applicati sulla questione⁴. Fra la fine del IV e l'inizio del V secolo sono solo due, ad esempio, i senatori convertiti all'ideale ascetico (Pammachio e Piniano, marito di Melania), mentre molte e più note sono le matrone che costellano il ricco epistolario gironimiano. Fra queste ci sono anche Melania la vecchia, Paola e Melania la giovane, ovvero i tre esempi di *vidua* proposti da Giannarelli. Tutte sopravvivono ai mariti, anche se in momenti

2. Limitatamente al mondo aristocratico dell'Urbe, può essere utile fare riferimento ai lavori di Gabriele Disselkamp («*Christiani Senatus Lumina*». *Zum Anteil römischer Frauen des Oberschicht im 4. und 5. Jahrhundert an der Christianisierung der römischen Senatsaristokratie*, Bodenheim, Philo, 1997) e Michelle R. Salzman (*The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge, Mass.-London, Harvard University Press, 2002). La prima ricerca, condotta sulle attestazioni letterarie ed epigrafiche di IV e V secolo, riconosce il ruolo preponderante della donna nella conversione dell'aristocrazia romana (p. 237: «ist innerhalb der Zeitspanne von Konstantin bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie die Christianisierung der Oberschicht zu einem wesentlichen Teil von den aristokratischen Frauen Roms vollendet werden»), mentre la seconda giunge a conclusioni opposte, negando sia un'adesione femminile percentualmente maggiore di quella maschile sia il peso determinante delle donne nel processo di promozione della nuova religione.

3. *Ivi*, p. 12, n. 12.

4. Elizabeth A. Clark è certamente colei che maggiormente si è spesa, con molti contributi, a indagare questa evidente disparità. A titolo esemplificativo, cfr. il suo *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, Lewiston, The Edwin Mellen Press, 1986. Utili sono anche J.W. Drijvers, *Virginity and Asceticism in Late Roman Western Elites*, in J. Blok - P. Mason (a cura di), *Sexual Asymmetry: Studies in Ancient Society*, Amsterdam, Gieben, 1987, pp. 241-273 e P. Brown, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, trad. it. di I. Legati, Torino, Einaudi, 1992, pp. 237-260 (ed. or. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988).

diversi della loro vita, ma non tutte adottano lo stile di vita ascetico *successivamente* a quello stato. Questa condizione vale precisamente solo per Melania la vecchia, che assiste, in meno di un anno, alla perdita di due figli e dello sposo, trovandosi così vedova all'età di ventidue anni⁵. Paola e Melania la giovane invece, a un certo momento della loro vita matrimoniale, decidono di vivere castamente insieme al proprio sposo.⁶ Successivamente a questa decisione, entrambe le mogli sopravvivono al marito e la domanda da porsi sarebbe se questo cambiamento di stato (d'affetto e giuridico) abbia causato un mutamento nella condotta, magari passando da un modello di ascetismo familiare e domestico a una reclusione monastica.

Concentrando l'attenzione al solo caso di Melania, a meno di non equiparare lo status di *mulier virilis* a quello di *vidua* – cosa che, per la verità, Giannarelli non sostiene –, la situazione della giovane non può essere paragonata a quella della nonna omonima, anzi, si può dire che la biografia di Melania la giovane, così come il prete Geronzio la scrive⁷, non

5. Cfr. Paul. Nol., *Ep.* 29, 8 (CSEL 29, p. 254); Hier., *Ep.* 39, 5 (CSEL 54, p. 305); Pall., *Hist. Laus.*, 46, 1 (ed. G.J.M. Bartelink, in Palladio, *La storia lausiaca*, Milano, Fondazione Valla/Mondadori, 1974, p. 220).

6. Per Paola cfr. Hier., *Ep.* 108, 4 (CSEL 55, p. 310); per Melania cfr. *infra*, § 3.

7. Accettando l'ipotesi accreditata, ma non provata in maniera inequivocabile, che Geronzio sia l'autore della versione greca più antica della *Vita Melaniae* (d'ora in avanti *VM*), successivamente tradotta, con modifiche significative, in latino. La *VM* è pubblicata per la prima volta in latino nel 1556, come traduzione dal greco del testo di Metafraste, pubblicato a sua volta, solo nel 1864 nel vol. CXVI della *Patrologia Graeca* di Migne. Nel 1889 il gesuita Charles de Smedt pubblica la versione quasi integrale latina ricostruita attraverso due manoscritti, uno parigino, l'altro conservato a Chartres (*Vita Sanctae Melaniae Juniores auctore coaevo et sanctae familiaris*, in «Analecta Bollandiana», 8, pp. 16-63). Intanto il nunzio apostolico in Spagna, futuro cardinale, Mariano Rampolla del Tindaro, nel 1884 trova alla biblioteca dell'Escorial un testo latino della *VM* ancora più completo di quello edito da de Smedt. La notizia, tenuta a lungo segreta, diventa di dominio pubblico nel 1900 quando, rientrato a Roma, è resa pubblica dallo stesso cardinale al secondo congresso internazionale di archeologia cristiana. Ma si tratta solo di una comunicazione a cui non segue alcuna pubblicazione, almeno sino al 1905 quando, ritiratosi dalla vita politica, pubblica i risultati della sua ventennale ricerca nel volume *Santa Melania Giunior, senatrice romana*, Roma, Tipografia Vaticana. Due anni prima i bollandisti avevano già stampato sulla loro rivista il testo greco tanto ricercato e trovato nella biblioteca Barberini – *S. Melaniae Iunioris, acta graeca*, 22 (1903), pp. 5-50 –, preceduto da una breve introduzione (tre pagine) e corredato di poche note dove si evidenziano le divergenze fra il testo di Metafraste del Migne e quello latino. Da questo momento si innesca la disputa filologica, non ancora risolta, sulla cronologia delle due versioni. Sulla complessa storia redazionale dell'o-

rientra in nessuna delle tre fattispecie evocate da Giannarelli. La studiosa, nel prosieguo della trattazione è quasi costretta a giustificare questa che, ai suoi occhi, appare come una forzatura, comunque consentita dal contenuto della *Vita Melaniae* (d'ora in avanti *VM*): l'inserimento di Melania la giovane nella seconda tipologia avviene «per comodità di studio» e perché, sostanzialmente, «il suo *bios* presenta tutti i luoghi comuni e le caratteristiche tipiche della vedova»⁸. Il rapporto matrimoniale che la lega a Piniano si trasfigura in un rapporto fraterno e, di fatto, tutti i vincoli del matrimonio svaniscono⁹. In questo modo, sintetizza Giannarelli, la *vidua* «può essere considerata come la categoria femminile di vera e propria rottura: se la vergine si chiude in un monastero [...], la vedova ha vissuto e vive più a contatto della società»¹⁰. Il suo essere ancora *nel* mondo condiziona la sua vita e quella della comunità cristiana nella quale opera. Se il modello gironimiano della *bellatrix Christi*¹¹, variante di genere del *miles Christi*, è applicabile a tutte le donne sin qui citate ed estensibile all'antecedente letterario della martire cristiana (fra tutte, Perpetua), alla *vidua* va tributata un'importanza maggiore per la sua presunta forza di rottura all'interno della società, perché non solo gode di un'autonomia, sia giuridica che morale, ma il suo ruolo si ammantava di ulteriore fascino determinato dalla capacità di vivere fra due mondi, quello secolare e quello ascetico, o perlomeno di portare dentro di sé i segni del primo lasciato per il secondo. Al rapporto della donna di straordinaria virtù con la fede si aggiunge quindi quello, non certo concesso a tutte le altre, con la sua particolare declinazione ascetica.

Questo schema interpretativo, sia pur con minime varianti, è ormai quello dominante e ha consentito alla storiografia sul cristianesimo antico e all'agiografia di tracciare, tipologicamente, i contorni della santa asceta cristiana degna

pera cfr. Gérontius, *La Vie latine de sainte Mélanie*, a cura di P. Laurence, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 2002, pp. 109-150. Per comodità, nella mia trattazione, si farà riferimento a entrambe le versioni con le seguenti sigle: *VMg* (greca, edizione critica di D. Gorce in SC 90) e *VMI* (latina, edizione critica di Laurence in Gérontius, *La Vie* cit.).

8. E. Giannarelli, *La tipologia* cit., pp. 58-59.

9. Al tema Giannarelli dedica l'appendice II (*Il tema della fraternità coniugale e le nozze spirituali*, *ibid.*, pp. 88-94).

10. *Ivi*, p. 49.

11. Cfr. Hier., *Epp.* 107, 9 e 130, 10.

erede della martire, prototipo “femminista” del «processo emancipativo di un invariante universale umano femminile»: l’affermazione dei propri diritti e del superamento della tradizionale condizione subordinata della donna¹². Protagonista della biografia di Geronzio è perciò la volitiva santa Melania, attorno alla quale si addensano gli interventi, benevoli o malevoli, nei suoi confronti: lo sfondo c’è ed è importante, ma è, appunto, sfondo, mentre i fari sono tutti puntati sul proscenio dove l’eronia si muove. Ma lo sfondo o, in termini narratologici, il contesto, è costituito da una serie di scene diverse, accomunate però quasi tutte, sino all’epilogo della vicenda, da un tratto, ricorrente e pervasivo: la famiglia.

Il ruolo di questo istituto sociale nell’antichità ha attirato, a partire dalla seconda metà del Novecento, un notevole interesse da parte degli storici¹³; limitandomi al mondo tardo antico, un recente libro di Kate Cooper si propone come *summa* del dibattito sul rapporto fra cristianesimo e struttura familiare romana, non dimenticando il ruolo delle pratiche ascetiche¹⁴. Se però, ricorrendo all’indice dei nomi, si va alla ricerca di Melania la giovane, solo tre sono i rimandi. Il primo è indiretto: menzionando Serena, la moglie di Stilicone, che nella *VM* si schiera apertamente dalla parte di Melania contro i tentativi dei congiunti di ostacolare il suo proposito di vendere il patrimonio di famiglia, si fa riferimento a questo episodio appellandola «the protector of the wealthy eccentric Melania the Younger»¹⁵. Il secondo riguarda invece Piniano e la sua decisione di alienare gli schiavi delle ricche ville di provincia per attendere, libero dalle incombenze mondane,

12. Cfr., in questo stesso volume, E.R. Urciuoli, «*Che non abbia a vergognarmi di fronte alla gente*». *Campo religioso e campo familiare nella “Passio Perpetuae et Felicitatis”*, pp. 133-182. Sulla santità e la storia di genere si vedano il volume curato dalla Società italiana delle storiche, *Donne sante, sante donne. Esperienza religiosa e storia di genere*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996; F.E. Consolino, *Modelli di comportamento e modi di santificazione per l’aristocrazia femminile d’Occidente*, in A. Giardina (a cura di), *Società romana e impero tardoantico*, vol. I: *Istituzioni, ceti, economie*, Roma-Bari, Laterza, 1986, pp. 273-306; e il classico E. Patlagean, *L’histoire de la femme déguisée en moine et l’évolution de la sainteté à Byzance*, in «*Studi medievali*», 17 (1976), pp. 597-623.

13. Una rassegna bibliografica si può leggere in R. Alciati - M. Giorda, *Famiglia cristiana e pratica monastica (IV-VII secolo)*, in «*Annali di storia dell’esegesi*», 27 (2010), 1, pp. 265-290.

14. K. Cooper, *The Fall of the Roman Household*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

15. *Ivi*, p. 54.

alla vita ascetica: secondo Cooper, il suo atteggiamento si scontra con quello del paternalismo cristiano intento invece a perseguire una “buona gestione” del sistema economico schiavistico. «It would have seemed obvious that the new ascetic ideals of “unwordliness” involved something like hypocrisy when practiced by the very rich»¹⁶. L’ultima menzione è invece meramente temporale: «From the time of Melania the Younger, ascetic parents had dedicated their children to virginity»¹⁷. Più attenzione le è invece riservata in altri due studi della stessa studiosa pressoché coevi, dove trova conferma, potremmo dire *ad abundantiam*, l’ascesa inarrestabile della nuova donna cristiana: la *VM*, perciò,

reflects an experimental moment in that history. Melania lived through – and contributed to – a period of transition in which numerous ascetic variations of the Roman *domus*, traditionally a unit based on biological kinship and economic ownership, were in play.¹⁸

L’eccezionalità di un’opera come la *VM* può giustamente indurre a ridimensionare il peso di questa eccezionale famiglia nel panorama aristocratico romano, tuttavia c’è almeno un caso analogo, anche se meno documentato, la cui totale assenza dai lavori sin qui citati induce a credere che “il difetto stia nel manico”.

2. La vita parallela di Leta

Fiunt, non nascuntur christiani. Così aveva sentenziato Tertulliano (*Apologeticum* 18, 4) e così ribadisce Girolamo a Leta,

16. *Ivi*, p. 116.

17. *Ivi*, p. 235.

18. K. Cooper, *The Household and the Desert: Monastic and Biological Communities in the Lives of Melania the Younger*, in A.B. Mulder-Bakker - J. Wogan-Browne (a cura di), *Household, Women, and Christianities in Late Antiquity and the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 13. Cfr. anche K. Cooper, *Povertà, obligation, and inheritance: Roman heiresses and the varieties of senatorial Christianity in fifth-century Rome*, in K. Cooper - J. Hillner (a cura di), *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 165-189, in partic. su Melania pp. 165-170. Per completare questa breve bibliografia su Melania, oltre ai già menzionati lavori sulla storia testuale e redazione di *VM* (cfr. *supra* la nota 7), vanno citati G.A. Ceconi, *Un evergete mancato: Piniano a Ippona*, in «*Athenaeum*», 66 (1988), pp. 371-389; A. Giardina, *Carità eversiva: le donazioni di Melania la giovane e gli equilibri della società tardoromana*, in «*Studi storici*», 29 (1988), pp. 127-142; C. Lepelley, *Mélanie la Jeune, entre Rome, la Sicile et l’Afrique: les effets socialement pernicieux d’une forme extrême de l’ascétisme*, in «*Kokalos*», 43-44 (1997-98), pp. 15-32

figlia del *pontifex maximus* Albino e moglie di Tossozio, il figlio pagano di Paola¹⁹. D'accordo col marito, da lei convertito al cristianesimo, fa voto a Dio di consacrargli il primo figlio che concepirà²⁰. Nasce una femmina, Paola, e così avviene e l'*Ep.* 107 di Girolamo risponde appunto alla richiesta di consigli sull'educazione di questa figlia. Nonostante la decisione di votare a Dio la figlia prima ancora che ella nascesse, la coppia Leta e Tossozio vivono nel mondo e lo stesso Girolamo ne è testimone, profetizzando una ricca progenie, proprio perché il primo frutto dell'amore coniugale è stato consacrato²¹. La formazione che deve esserle riservata è esattamente quella propria di una figlia della sua schiatta e nulla deve mancarle, tuttavia è bene che sin da subito sia consapevole dell'alto compito a cui è stata dedicata. Perciò, se nulla dovrà difettare nella lettura, sappia anche che ella fa parte di un esercito la cui guida non è certo l'imperatore del mondo:

Quando scorge suo nonno [il pagano *pontifex* Albino] gli salti in braccio, gli si attacchi al collo e lo frastorni col canto dell'alleluia, anche se lui sbuffa. [...] Sappia pure subito chi è quell'altra nonna [la nonna paterna Paola] che ha, e quale zia [Eustochio, figlia di Paola]! E sappia chi è quell'imperatore, qual è quell'esercito per i quali la si alleva come una piccola recluta. È ad esse che deve tendere col desiderio, e minacciarti spesso di piantarti in asso per raggiungerle.²²

La piccola Paola deve quindi abituarsi da subito al vestire dimesso e all'astinenza: se il digiuno non è pratica consigliata per i bambini, è importante però che il suo pasto non avvenga alla mensa dei genitori, perché la vista dei cibi succulenti potrebbe farle venire la voglia di assaggiarli²³. Girolamo non ha nulla da eccepire sulla scelta della famiglia di Leta e Tossozio di restare nel mondo, ma ricorda ai due genitori che è da ritenersi sconveniente tenere in casa una figlia dedicata alla

19. Paola è l'amica più devota di Girolamo fra tutte le matrone romane, al punto da seguirlo in Palestina. Una dettagliata ricostruzione prosopografica è in F.E. Consolino, *Tradizionalismo e trasgressione nell'élite senatoria romana: ritratti di signore fra la fine del IV e l'inizio del V secolo*, in R. Lizzi Testa (a cura di), *Le trasformazioni delle élites in età tardoantica*, Atti del convegno internazionale (Perugia, 15-16 marzo 2004), Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2006, pp. 90-95; su Leta cfr. pp. 97-98.

20. Hier., *Ep.* 107, 1 (CSEL 55, p. 291).

21. Hier., *Ep.* 107, 3 (CSEL 55, pp. 292-293).

22. Hier., *Ep.* 107, 4 (CSEL 55, pp. 293-294).

23. Hier., *Ep.* 107, 8 (CSEL 55, p. 299).

verginità quando lì ancora alberga il desiderio di avere altri figli. «Se tu quindi ci mandi Paola», dice Girolamo, «giuro che le farò io stesso da maestro e da educatore»²⁴. A Betlemme non le sarebbe mancato nulla e avrebbe seguito le orme della nonna omonima:

Se Paola sentì nostalgia della sua patria fu solo per questo motivo: per accertarsi coi propri occhi che il figlio, la nuora e la nipote rinunziavano al mondo (*renuntiare saeculo*) per mettersi al servizio di Cristo. E in parte ci riuscì; poiché la nipote è già destinata a prendere il velo nuziale di Cristo; la nuora, votatasi alla castità perpetua, imita nella fede e nelle elemosine le opere di misericordia della suocera, e fa di tutto per riprodurre a Roma la vita che Paola ha portato a perfezione a Gerusalemme.²⁵

La somiglianza con la coppia Melania-Piniano è notevole. Anche la prima figlia di Melania viene consacrata alla verginità, in questo caso non come ringraziamento per la conversione del marito, ma perché ella è contraria al matrimonio contratto²⁶. Entrambi poi desiderano altri figli, probabilmente per la stessa ragione, ovvero garantire la salvaguardia del patrimonio. Entrambi i mariti però, col passare del tempo, si convincono della bontà della proposta della moglie di lasciare il mondo: e se Leta e Tossozio mettono in pratica l'insegnamento della madre di lui a Roma, Melania e Piniano avviano e sostengono comunità ascetico-monastiche nell'intero Mediterraneo, sulle orme della nonna di lei. Nonostante queste assonanze, Leta è sconosciuta e la peregrinazione di Melania e Piniano poco studiata nella sua complessità²⁷. La ragione pare una sola: la scarsa attenzione prestata allo spazio sociale organizzato chiamato famiglia.

3. «*Quae sunt ante, in, post*»: la persistente illusione biografica

Il lettore avvertito avrà già inteso che quanto ho illustrato sin qui costituisce lo sfondo (o il contesto) *contro* il quale l'esercizio di lettura bourdieusiana della *VM* vuole porsi. La vita di

24. Hier., *Ep.* 107, 13 (CSEL 55, p. 305).

25. Hier., *Ep.* 108, 26 (CSEL 55, p. 345).

26. *VMg* 1 (SC 90, p. 132).

27. Un tentativo è in R. Alciati - M. Giorda, *Possessions and Asceticism: Melania the Younger and her slow way to Jerusalem*, in «Zeitschrift für antikes Christentum», 14 (2010), pp. 425-444.

Melania e della sua famiglia è una storia quasi interamente mediata dal testo scritto da Geronzio e, come ogni testo, risponde alle regole del genere letterario a cui appartiene. La biografia, ovvero la “storia di vita” è uno di quei concetti del senso comune entrati «di contrabbando» nel discorso accademico²⁸ e neppure Geronzio si sottrae al modello, pressoché sempre (ri)codificato dalla tarda antichità a oggi, organizzando il discorso attorno alla vita di Melania come una storia che si svolge nel momento in cui viene narrata, secondo un ordine cronologico che è anche logico, da un avvio – «un’origine nel doppio senso di punto di partenza, inizio, ma anche di principio, ragion d’essere, causa prima»²⁹ – fino al termine, che è anche compimento (*telos*). La struttura cronologica è stabilita dalle regole retoriche antiche, compresi i possibili sconfinamenti verso ciò che precede la nascita del protagonista e ciò che ne segue la fine (fama e miracoli)³⁰. Ma la narrazione biografica propone degli avvenimenti che non necessariamente si sono svolti in rigida successione cronologica né ricostruiscono l’intero *bios* del biografato. Nella *Vita Antonii*, il modello indiscusso di discorso biografico cristiano, i *loci* classici del *bios* ellenistico (patria, famiglia, educazione, carattere) sono sintetizzati nei primi due capitoli e hanno una funzione chiaramente prodromica alla conversione ascetica che, a partire dal terzo capitolo, occupa l’intera opera. Questo sbilanciamento per la “vita nuova” diventa nella *VM* deliberata censura: la vita (vera) di Melania, quella del «santo senza infanzia»³¹, inizia con la proposta al marito di vivere in maniera casta la vita coniugale. *Genos*, formazione e carattere sono condensati nelle primissime righe del primo capitolo. La vita di Melania diventa perciò *solo* quella raccontata nella *VM* e il senso di quella esistenza, unica e irripetibile, come tutte, si riduce e tende a coincidere col suo racconto. Quest’appiattimento, estensibile a qualunque altra biografia,

28. P. Bourdieu, *L'illusione biografica*, in Id., *Ragioni pratiche*, trad. it. di R. Ferrara, Bologna, il Mulino, 1995, pp. 71-79 (ed. or. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994).

29. *Ivi*, p. 72.

30. Cfr. E. Giannarelli, *La biografia cristiana antica: strutture, problemi*, in G. Luongo (a cura di), *Scrivere di santi*, Atti del II Convegno di studio dell’Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell’agiografia (Napoli, 22-25 ottobre 1997), Roma, Viella, 1998, pp. 49-67.

31. *Ivi*, p. 59.

assume per le fonti antiche ancora maggior peso perché quasi nulla più di quanto ci racconta Geronzio sappiamo circa Melania e facile è restare prigionieri inconsapevoli della gabbia biografica forgiata dal biografo, non riuscendo a cogliere il testo in questione anch'esso come un artefatto socialmente strutturato e strutturante: la nomina e la classificazione introducono sempre divisioni nette, assolute, indifferenti alle particolarità storiche. Così, come il nome proprio, il *signum authenticum* che si appone in calce ai documenti, è la forma per eccellenza dell'imposizione arbitraria operata dai riti di istituzione, allo stesso modo un'analisi che non colga l'impeccabile artificiosità della "storia di vita" porta a costruire il concetto di traiettoria, *idolum* del ricercatore, dove oggetto della ricerca diventa la vita come «serie unica e in sé conclusa di eventi successivi, senza altro legame che l'associazione a un "soggetto" la cui costanza probabilmente è solo quella di un nome proprio»³².

Ciò equivale a dire che una traiettoria (ossia l'invecchiamento sociale, indipendente dall'invecchiamento biologico, anche se inevitabilmente ad esso collegato) è comprensibile solo a condizione di avere costruito in precedenza gli stadi successivi del campo nel quale si è svolta, e quindi l'insieme delle relazioni oggettive che hanno unito l'agente considerato – almeno in un certo numero di stadi pertinenti del campo – all'insieme degli altri agenti che si inseriscono nello stesso campo e si confrontano con lo stesso spazio dei possibili.³³

Per comprendere quindi lo spazio dei possibili della *VM* occorre preliminarmente ricostruire gli stadi successivi del campo nel quale l'esistenza del biografato, frutto della rete di relazioni che stabilisce nel corso della propria vita, si svolge.

Questa postura metodologica investe direttamente il ricercatore nel rapporto col proprio oggetto di ricerca. Come il soggetto della scienza non è lo scienziato singolo, ma il

32. P. Bourdieu, *L'illusione* cit., p. 78. Si noti la stretta assonanza fra il concetto buordieusiano di traiettoria e quello antico di *historia*, che si ritrova nella *Vita Martini* di Sulpicio o nella *Vita Macrinae* del Nisseno. Come precisa Giannarelli, «"Storia" varrebbe "narrazione storica" e quindi "narrazione veritiera"» (*La biografia* cit., p. 63).

33. P. Bourdieu, *L'illusione* cit., p. 78.

campo scientifico, inteso come universo di rapporti oggettivi di comunicazione e di concorrenza regolati in materia di argomentazione³⁴, così anche l'agiografia, la storia *par excellence* dei geni singoli, non può che essere storia collettiva incorporata. E questa storia non si dispiega se non nell'universo sociale formato da campi. Attribuire a Melania, esattamente come è stato fatto per Perpetua,

l'intenzione di rappresentare, "fin dall'inizio" del suo racconto, un'azione di sovversione cognitiva e pratica dell'ordine sociale patriarcale, o persino di interpretare, con la sua vittoria sul Nemico, un processo emancipativo destinato all'"integrazione" di un invariante universale umano "nei propri diritti", costituisce un patente esempio di "rimozione della postura scolastica" da parte di studiosi che proiettano sul loro oggetto le proprie capacità di costruzione (e contestazione) simbolica.³⁵

La consapevolezza di questa postura sgombra il campo dagli *idola* e richiede di circoscrivere nuovamente l'oggetto d'analisi. Nel caso di Melania si tratta di ricostruire gli spazi nella quale opera. La questione fondamentale che si pone allora è sapere se gli effetti della contemporaneità temporale e dell'unità spaziale (la casa del *paterfamilias*, la fuga nelle altre ville di famiglie, il viaggio in Africa settentrionale, la sistemazione definitiva in Palestina...) siano abbastanza potenti da determinare

una problematica comune, intesa non come *Zeitgeist*, una comunità di spirito o di stile di vita, ma come uno spazio dei possibili, sistema di prese di posizioni differenti rispetto al quale ognuno deve definirsi.³⁶

Ma questa ricostruzione presuppone l'individuazione dei campi, relativamente autonomi, nei quali tale comunità si muove.

34. Id., *Il mestiere di scienziato. Corso al Collège de France, 2000-2001*, trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 90 (ed. or. *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France, 2000-2001*, Paris, Raison d'Agir, 2001).

35. E.R. Urciuoli, «*Che non abbia a vergognarmi* cit., p. 177. Il riferimento è a P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 34-42 (ed. or. *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997).

36. P. Bourdieu, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, trad. it. di A. Boschetti - E. Bottaro, Milano, il Saggiatore, 2005, pp. 272-273 (ed. or. *Les règles de l'art*, Paris, Seuil, 1992).

Due sono i campi visibili nei quali Melania è immersa: il campo religioso cristiano, con l'ulteriore sottocampo ascetico-monastico, e il campo familiare. In opposizione alla concezione interazionista dell'influenza esercitata da una persona (o un gruppo) su un'altra, attraverso una qualsiasi forma di "interazione", la teoria dei campi, definita dalla distribuzione ineguale del capitale, grava sull'insieme degli agenti impegnati nel campo stesso, limitando, più o meno, lo spazio dei possibili accessibili agli agenti, quanto più essi sono mal situati in quella distribuzione³⁷. La rivoluzione linguistica di Bourdieu prova *ad abundantiam* che non ci sono parole neutre. Neppure quelle usate da Geronzio lo sono, ma una lettura internalista non consente di capire quanto il suo linguaggio sia neutralizzato, ovvero scelto, in modo da stabilire un consenso tra agenti e gruppi di agenti che hanno interessi parzialmente o totalmente differenti³⁸. La lettura tradizionale della *VM* vede l'azione dell'eroina contro il mondo che la circonda e nel quale è immersa; in realtà, questa è una normalizzazione dello scontro in atto operata dall'autore, mentre molti di più sono gli scontri in atto nell'universo sociale di Melania. Descrivere la simultaneità dei campi nei quali Melania agisce può essere paragonato alla spiegazione di un percorso in metropolitana tenendo conto, come si fa abitualmente nel linguaggio comune, del reticolo di stazioni nel quale si muove. Ignorando la rete ferroviaria una tale spiegazione sarebbe assurda.

4. *La famiglia di Melania*

Due sono certamente i campi nei quali Melania agisce: uno è il campo religioso cristiano tardoantico³⁹, l'altro è il campo familiare. Partiamo da quest'ultimo. Melania nasce a Roma verso il 380 in una delle più nobili famiglie senatorie dell'Urbe. I suoi genitori, Albina⁴⁰ e Publicola⁴¹, entrambi cristiani,

37. Id., *Le strutture sociali dell'economia*, trad. it. di R. Tomadin, Trieste, Asterios, 2004, p. 221 (ed. or. *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000).

38. Id., *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Napoli, Guida, 1988, p. 15 (ed. or. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982).

39. Non mi soffermo oltremodo su questo campo, valendo qui la descrizione generale datane nell'*Introduzione*, in questo volume, pp. 38-49.

40. Pall., *Hist. Laus.* 61, 6 (ed. Bartelink, p. 268).

41. Pall., *Hist. Laus.* 54, 6 (ed. Bartelink, p. 248).

vantano avi illustri anche in ambito ascetico: Publicola è figlio di Melania la vecchia. A tredici anni, contro la sua volontà, la giovane Melania è data in sposa al diciassettenne *consularis* Piniano, già avviato a una brillante carriera senatoria. «Ma lei», scrive Palladio, «era continuamente stimolata da ciò che udiva narrare di sua nonna, e quel pungolo la penetra al punto che non poteva più sentirsi asservita al matrimonio»⁴². Pertanto, propone al marito di vivere castamente il matrimonio appena contratto:

Se tu scegli di unirti a me nell'ascesi, secondo la parola della saggezza, io ti riconosco padrone e signore della mia vita; ma se questo impegno ti appare pesante per la tua giovinezza, prenditi tutti i miei beni e rendi libera la mia persona, affinché io possa adempiere il mio desiderio che è rivolto a Dio, divenendo erede dell'amore divino di mia nonna, di cui appunto reco il nome.⁴³

La versione che si legge in *VMg* è leggermente diversa: scompare il riferimento alla nonna. Lo stesso succede in *VMI*, più fedele però al dettato palladiano⁴⁴. La risposta di Piniano è però negativa: «Consenti almeno che noi abbiamo due figli perché possano ereditare le nostre sostanze, poi, con la volontà di Dio, rinunceremo al mondo»⁴⁵. La biografia di Geronzio continua quindi menzionando la nascita di una figlia, prontamente votata alla verginità. Piniano insiste anche per il secondo figlio, nonostante Melania, segretamente, abbia già adottato uno stile vita ascetico. Melania però non sembra disposta ad acconsentire e, secondo *VMg*, interpella i santi (*aghia*) perché si sente pronta a fuggire, ad abbandonare la casa del marito. Costoro però la invitano a desistere rammentandole il monito paolino di 1 Cor 7, 16 («Che sai tu, donna, se salverai il marito?»). Melania si rimette alla decisione dei santi, ma decide di indossare una veste ruvida sotto le stoffe raffinate dei suoi abiti di matrona, decidendo così di abbracciare in pieno il *propositum* ascetico⁴⁶.

42. Pall., *Hist. Laus.* 61, 1 (ed. Bartelink, p. 264).

43. Pall. *Hist. Laus.* 61, 2 (ed. Bartelink, p. 264).

44. Sul rapporto fra le tre versioni di questo passaggio cfr. *VMI* (ed. Laurence, p. 159, n. 6).

45. *VMI* 1, 3 (ed. Laurence, p. 158); *VMg* 1 (SC 90, p. 132).

46. *VMg* 4 (SC 90, pp. 132-134).

Fermiamoci per un momento su questi elementi. Secondo il classico *topos* ascetico, Melania, sin dal momento che è data in sposa a Piniano, si rifiuta di sottostare alle condizioni basilari del matrimonio antico: la sottomissione al marito e la garanzia della discendenza. All'interno della società senatoria romana tardoantica, anche quella cristiana, il potere simbolico esercitato dal maschio, il genere dominante, ne garantisce l'ordine, la regolarità e la riproduzione potenzialmente infinita. La sua famiglia d'origine l'ha data in sposa a Piniano, cioè ella è diventata l'oggetto fisico di scambio fra le due famiglie; al contempo però questo bene fisico, al di là di ogni riduzionismo economicistico, genera una trasformazione in virtù della quale lo scambio di merci diventa scambio di beni simbolici e l'acquisizione della sposa da parte di Piniano comporta un'accumulazione di bene simbolico (l'onore) e quindi un aumento di dominio. Melania si oppone a quelle che apparivano allora – e appaiono ancora oggi – le invarianti trans-storiche del rapporto fra i generi e costringe gli agenti del campo nel quale agisce, quello familiare, a mutare la differenziazione cui gli uomini e le donne non cessano di essere sottoposti. Questo implica però che il lavoro dello storico sia anch'esso costretto a prendere coscienza della destoricizzazione di cui abitualmente partecipa: Melania *non* è la “ricca eccentrica” che vuole “sparigliare le carte”; è invece un agente consapevole del campo familiare che ha deciso di rifiutare la complicità per i principi del gioco, quella che tende continuamente a riprodurre il gioco e le poste. Melania si chiede “se il gioco valga la candela”: a questo punto, ecco che l'uscita dal campo, da *quel* campo particolare, è imminente.

Più correttamente, dovremmo dire che *sarebbe* imminente. Melania rifiuta il principio di divisione sessuato che costituisce l'opposizione fondamentale per l'ordine del campo familiare, ma non è ancora in grado di imporre il suo punto di vista, ovvero il nuovo *habitus* che va definendosi. In altre parole,

il lavoro di trasformazione dei corpi, al contempo sessualmente differenziato e sessualmente differenziante, che si compie in parte attraverso gli effetti della suggestione mimetica, in parte attraverso ingiunzioni esplicite, in parte infine attraverso tutta la costruzione simbolica della visione del corpo biologico (e in particolare dell'atto sessuale, concepito

come atto di dominio, di possesso) e dell'uso differenziale del corpo, produce *habitus* sistematicamente differenziati e differenzianti.⁴⁷

L'intervento "provvidenziale" dei santi dimostra l'importanza del nesso fra tempo e potere. Il potere esercitato dagli specialisti e interpreti autentici dell'*habitus* ascetico-monastico agisce qui di concerto con quello della *societas Christiana* secolare incarnato da Piniano e si mostra assoluto, ovvero in grado di impedire agli altri ogni azione, «di farli cadere nell'incertezza assoluta non dando alcuna presa alla loro capacità di previsione»⁴⁸. Melania non ha altra alternativa che l'attesa, quella che il linguaggio comune riassumerebbe nel detto *reculer pour mieux sauter*, ma che è in realtà uno dei modi privilegiati di subire il potere. L'attesa implica sempre la sottomissione ovvero il riconoscimento di un'autorità che è in grado di sospendere la volontà di agire.

Il suggerimento dei santi consente anche di riflettere sull'uso che abitualmente si fa della letteratura ascetico-monastica. Nonostante l'indifferenza degli studiosi per questo enigmatico gruppo evocato da Geronzio, non paiono esserci dubbi che si tratti di un gruppo di asceti considerati così autorevoli da diventare interlocutori fidati. Nonostante consideriamo normalmente gli asceti e i monaci come coloro che si oppongono al mondo, stupisce registrare un intervento di questo tipo, dove il fine è la preservazione dei rapporti di forza all'interno del campo familiare. L'interpretazione autentica delle pratiche ascetiche, che essi incarnano con la vita quotidiana e l'insegnamento, non si può comprendere attraverso la lettura atemporale di questa letteratura, quanto piuttosto dalla storicizzazione di questi specialisti. In questo modo, essi contribuiscono a modificare l'*habitus* ascetico-monastico, attraverso la ricostruzione dello «spazio dei possibili rispetto ai quali si è costruita, e l'effetto del campo specifico che le ha dato la forma che ha assunta»⁴⁹. A questo punto diventa del tutto trascurabile dare un nome a questi santi e superfluo interrogarsi sul perché dell'inserimento di questa

aA

197

47. P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 68 (ed. or. *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998).

48. Id., *Meditazioni* cit., p. 239.

49. Id., *Risposte* cit., p. 117.

sanzione nella struttura formale del testo: chiunque essi siano e ammesso che l'incontro sia avvenuto – *de visu* o anche nel simulacro delle opere parlanti⁵⁰ – il biografo ha voluto inserire ciò che col linguaggio comune definiremmo la perfetta sottomissione di Melania all'ordine costituito (e pacificato) della *societas Christiana*, mentre nel sistema bourdieusiano diventa l'esercizio di una violenza simbolica da parte degli specialisti, i detentori del monopolio della interpretazione storicizzata.

I santi si pongono però al di fuori del campo familiare, più generalmente nel campo religioso, mentre Piniano è l'altro protagonista, importante quanto Melania. Questi infatti, seppure sotto altra forma, esercita il proprio potere simbolico all'interno del campo familiare, presentandosi come la naturale autorità dominante e quindi difendendo la *sua* «strategia di fecondità e di successione»⁵¹. La famiglia infatti, in quanto corpo dotato di uno spirito di corpo (e quindi, come nota acutamente Bourdieu, «destinato a servire da modello archetipo a tutti i gruppi che intendono funzionare come corpi»)⁵² va preservata nelle sue forze di coesione se si desidera garantire la riproduzione del suo capitale. Bourdieu dà una definizione perfetta di famiglia:

Le famiglie sono corpi (*corporale bodies*) animati da una specie di conatus in senso spinoziano, ossia da una tendenza a perpetuare il loro essere sociale, con tutti i suoi poteri e privilegi, che è al principio delle *strategie di riproduzione*, di fecondità, matrimoniali, successorie, economiche e da ultimo e soprattutto delle strategie educative.⁵³

La famiglia è normalmente *taken for granted*, anche quando se ne riconoscono le varianti storiche e sociali; se però si pone attenzione alle strategie messe in atto dagli agenti che

50. Penso ad esempio alle *Conlationes patrum* di Cassiano, *auctoritas* della sapienza d'Egitto in Occidente e proposte dallo stesso autore come strumento di dialogo indiretto coi *senes* dell'Egitto. Cfr. R. Alciati, *Da Oriente a Occidente. Contatti fra le due parti dell'impero*, in G. Filoramo (a cura di), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 215-220.

51. P. Bourdieu, *La noblesse d'état. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, p. 387. Cfr. anche Id., *Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction*, in «Annales. ESC», 27 (1972), pp. 1105-1125 (numéro spécial «Famille et société»).

52. Id., *L'economia dei beni simbolici*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., p. 175.

53. Id., *Il nuovo capitale*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., p. 33.

si muovono nel campo familiare storicizzato, ecco che il quadro cambia e le regole del gioco e la posta in palio affiorano. Qui sta la battaglia di Melania contro la famiglia costruita col marito Piniano e lei stessa è soggetto e oggetto di questo tentativo di rivoluzione simbolica. In questi primi capitoli della *VM* l'autore si sofferma sulle strategie di successione ed economiche che muovono il rifiuto di Piniano; nella *Ep.* 107 di Girolamo a Leta invece sono descritte le strategie educative che la buona madre cristiana deve impartire alla figlia votata alla verginità perpetua: dissimulati sotto i precetti tipicamente familiari cristiani (e non) Girolamo tuttavia insinua il modello di una famiglia attraverso il linguaggio familiare tradizionale perché è la famiglia che si presenta come la più naturale delle categorie sociali, forma di potere simbolico riproducibile e principio organizzatore di ogni nuovo spazio sociale.

Torniamo al racconto. Melania pospone la propria opposizione ai rapporti di forza costituiti e accetta una seconda gravidanza. Siamo al tempo delle festa di san Lorenzo e Melania, nonostante le condizioni di salute precarie, essendo incinta ma continuando una vita segretamente ascetica e di privazioni, si reca al *martyrium* del santo per celebrare la notte di vigilia⁵⁴. La pietosa imprudenza si rivela però fatale perché il bambino nasce debilitato e dopo il battesimo subito muore⁵⁵. In *VM* il racconto è più lungo e contempla l'intervento del marito e del padre, i quali, in tempi diversi, si recano entrambi da lei durante la notte per scongiurarla di interrompere questo sforzo. Geronzio non lo dice, ma è evidente che la preoccupazione non è solo per la sua vita, ma anche (o forse soprattutto) per quella del bambino che porta nel ventre. Melania però ormai si presenta come un'asceta che non solo non riconosce l'autorità dei suoi dominanti del mondo secolare, ma che è indifferente alla stessa sua condizione di madre⁵⁶. Si potrebbe dire che ormai il suo *habitus* di cristiana secolare sta scomparendo e a nulla valgono gli inviti degli altri membri della famiglia: quella posta in palio non

54. Sul *martyrium* di san Lorenzo si veda C. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Roma, École française de Rome, 1976, vol. I, pp. 37-40 e 524-526.

55. *VMg* 5 (SC 90, p. 136).

56. *VM* 6 (ed. Laurence, pp. 164-166).

le interessa più. Alla luce delle prese di posizione sua e degli altri membri della famiglia questi passaggi della *VM* danno contezza puntuale e determinata del “processo di conversione ascetica”. La giovane sposa e madre, disinteressandosi completamente della posta in palio, e dunque rifiutando l'intero campo di gioco familiare, sia pur ancora sottomessa *de iure* al marito e *de facto* al *paterfamilias*, sta già assaporando la vittoria per l'autodeterminazione uscendo dalla famiglia, sia come campo di azione che come gruppo di parentela. L'esito è posticipato, ma il *telos* soggiacente alla costruzione letteraria di Geronzio è già chiaro.

L'intervento del padre, sin qui silente, non può che essere rubricato come il tentativo (e il discorso) di difesa del proprio onore, come garante dell'ordine familiare. «Come potremo sopportare le critiche degli uomini malpensanti?»⁵⁷: così si rivolgono, padre e marito, a Melania, attingendo a tutti quei moniti tipici dei detentori del potere simbolico e che sono indotti dall'*habitus*. Sotto questo aspetto, quanto Urciuoli ha evidenziato per il padre di Perpetua si ripresenta, a distanza di secoli, omologamente nel campo familiare di Melania alla fine del IV secolo. Rimando pertanto a quelle pagine⁵⁸.

C'è però ancora un elemento che merita di essere esPLICITO. Il cronometro della narrazione biografica segna uno scarto fra la reazione di Melania alla prima ingiunzione del marito (la legittimità della prole) e dei santi (l'attesa) e quella ai piedi del *martyrium* del santo. La giovane sposa si disinteressa progressivamente alle suppliche dei familiari e inizia a destarsi dall'*illusio* del campo nel quale è cresciuta e ha vissuto sino ad allora. Il primo atto intimidatorio riesce, mentre il secondo lascia trasparire una certa indifferenza di Melania e si conclude infatti in tragedia, ovvero la morte del neonato. Ma l'intimidazione, forma di violenza simbolica più sottile perché si ignora come tale, risulta efficace solo su una persona predisposta a sentirla, magari mentre altri la ignorano. Nel primo caso infatti riesce, nel secondo no. Anzi, assistiamo a una redistribuzione del capitale all'interno del campo familiare, dal maschio dominante alla femmina dominata, chiaro segno del processo di disgregazione della

57. *VM* 6, 6 (ed. Laurence, p. 166).

58. Cfr. E.R. Urciuoli, «*Che non abbia a vergognarmi* cit.», pp. 166-180.

famiglia come corpo: «Se tu vuoi che io sopravviva, dai la tua parola davanti a Dio che vivremo il resto della nostra vita nella castità e vedrai la potenza di Dio»⁵⁹. In una società d'onore ben costruita, vale a dire in un campo familiare integro e funzionante, una dichiarazione del genere verrebbe considerata come un'assurdità, un affronto e quindi ignorata o sanzionata. Qui invece i valori dell'onore familiare sono irrimediabilmente intaccati e il "mondo alla rovescia" si avvicina inesorabilmente. Il capitale simbolico di Melania, il suo potere è cresciuto, ma il campo del potere non è un campo come gli altri:

È lo spazio dei rapporti fra diverse specie di capitale, o, più esattamente, fra agenti abbastanza provvisti di una delle diverse specie di capitale da essere in grado di dominare il campo corrispondente, agenti le cui lotte si intensificano ogni volta che è messo in discussione il valore relativo delle diverse specie di capitale, ossia soprattutto quando qualcosa minaccia gli equilibri consolidati in seno al campo delle istanze specificamente deputate alla riproduzione del campo del potere.⁶⁰

aA

Le metafore economiche di Bourdieu sono perfettamente funzionanti, anche nel caso di Melania. Il passaggio da posizione dominata (moglie nel sistema familiare romano, pagano e cristiano) a posizione dominante non può che darsi mettendo in crisi i fondamenti e l'*habitus* degli agenti del campo familiare. Il campo familiare o è così come l'abbiamo visto sin ora o semplicemente non è. E infatti per ribaltare la posizione Melania è costretta ad accumulare un altro tipo di capitale e imporre un tasso di cambio a lei vantaggioso, «e quindi [esercitare] il potere sulle istanze burocratiche in grado di modificarlo con misure amministrative»⁶¹. Fuor di metafora, la lotta di Melania è sovversiva e gli altri agenti lo percepiscono immediatamente. L'*illusio* del campo familiare tradizionale è certamente ancora ben salda, ma Melania sta per avere la meglio su alcuni agenti di quel campo e rischia, nel microcosmo della sua famiglia, di far uscire dalla forza centripeta esercitata dal *paterfamilias* altri agenti di quel campo.

201

59. *VMg* 6 (SC 90, p. 136).

60. P. Bourdieu, *Ragioni pratiche* cit., p. 98.

61. Id., *Spazio sociale e campo del potere*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., p. 48.

Sia pur con grida e strepiti, infatti, Piniano accetta la virilizzazione della moglie e il cambio di rapporto di forza fra i due. Da questo momento i due escono dall'orbita della famiglia tradizionale e si pongono in una terra incognita, una terra di mezzo, fra il campo ascetico-monastico e quello familiare tradizionale. L'*habitus*, sempre struttura incorporata, tradizione incarnata nei corpi⁶², consente a Piniano di agire senza premeditazione o calcolo, senza stabilire esplicitamente i propri fini e senza predisporre i mezzi per raggiungerli, tuttavia sempre in modo ragionevole, ovvero sotto la dettatura invisibile del processo di condizionamento a lungo interiorizzato. Non commette follie – cosa di cui invece è accusata la moglie – e sa leggere il futuro per lui più vantaggioso valutando le possibilità oggettive che gli sono offerte, interiorizzandole in forma di speranze soggettive: l'impossibilità di ottenere ciò a cui aveva sempre sperato (un erede che potesse mettere in salvo il patrimonio familiare) lo spinge ad accettare la decisione di Melania, confermando la dialettica delle speranze soggettive e delle possibilità oggettive, dove, abitualmente, le prime sono sottoposte a un processo di aggiustamento per adeguarsi alle seconde⁶³. Questa scelta è inevitabile se si vuole evitare di soccombere, arroccandosi su posizioni superate all'interno del suo campo familiare. L'aggiustamento preventivo dell'*habitus* alle condizioni oggettive, quello che è normalmente descritto come la rassegnazione del marito al volere della santa moglie o la conversione ascetica esercitata da quest'ultima sul consorte refrattario, è l'unica via che consente la sopravvivenza attiva.

5. *La rivoluzione simbolica in atto: la costruzione di un nuovo campo*

L'aggressione di Melania alla "borsa valori" del padre provoca però una sua ultima reazione, l'atto finale prima di soccombere. Contemporanea alla decisione di Piniano è anche la morte della figlia consacrata a Dio⁶⁴; da questo momento i due decidono di dedicarsi al *propositum* ascetico, nonostante l'opposizione di Publicola e Albina. Se infatti l'imposizione

62. Cfr. Id., *La mort saisit le vif: les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 1980, nn. 32-33, p. 8.

63. Id., *Risposte* cit., p. 97.

64. VMg 6 (SC 90, p. 136).

del nuovo *habitus* ascetico intrafamiliare trasforma i rapporti fra marito e moglie, quelli con la famiglia d'origine restano ancora regolati dal campo familiare tradizionale. Almeno sino alla morte del padre, quando questi, *in articulo mortis*, chiede perdono per gli intralci frapposti e li invita a proseguire convintamente nella propria scelta⁶⁵. Melania non è certamente riuscita a imporre il nuovo *habitus* al padre perché, a differenza di Piniano, Publicola ha dimostrato non solo di non accettare le nuove regole del gioco, ma neppure si è mostrato sufficientemente suscettibile di subire una ristrutturazione e quindi una conversione.

La disponibilità di Piniano a lasciarsi coinvolgere nel nuovo gioco è invece evidente, pur con qualche impaccio. Per dirla con Bourdieu,

non si agisce conformemente a un metodo, proprio come non si segue una regola, con un atto psicologico di adesione cosciente, ma in linea di massima lasciandosi portare da un senso del gioco che si acquisisce attraverso l'esperienza prolungata di tale gioco, con le sue regolarità nonché con le sue regole.⁶⁶

aA

Solo il nuovo *habitus*, ancora in fase di costruzione da parte di Melania e di incorporazione da parte di Piniano, renderà capace l'agente di percepire, apprezzare e quindi applicare prontamente questa regolarità: non c'è un atto di conoscenza e riconoscenza intellettuale e quindi dato una volta per tutte, ma sempre una conoscenza e una riconoscenza pratica, che rende sensibili alle ingiunzioni che essa contiene. E infatti, ora è Melania a operare il riconoscimento del suo partner in maniera nuova: «Dimmi, da quando abbiamo cominciato a mettere in pratica la nostra promessa fatta a Dio, il tuo cuore non si è forse aperto al pensiero di desiderarmi?». La risposta è pronta e appropriata, segno che la violenza simbolica di Melania sta dando i suoi frutti: «Dopo che abbiamo formulato la nostra promessa a Dio, non ti vedo con altro sguardo che quello con cui vedo la tua santa madre Albina»⁶⁷. L'atto è chiaramente contrario al buon senso, ovvero al senso del campo familiare, ma in questo modo egli

203

65. *VMg* 7 (SC 90, p. 138).

66. P. Bourdieu, *Il mestiere di scienziato* cit., p. 57.

67. *VMg* 8 (SC 90, p. 140-142).

contribuisce a istituire l'anomia che, paradossalmente, «è il *nomos* di quell'universo paradossale» che sarà il nuovo campo ascetico-monastico. La fissazione di questa nuova legge, straordinaria e singolare, senza precedenti né equivalenti, segnerà il raggiungimento della piena autonomia del nuovo campo⁶⁸. Melania, galvanizzata, può quindi instaurare il nuovo rapporto di forza: «Obbediscimi, quindi, come a tua madre e come sorella spirituale. Metti via gli abiti di stoffa di Cilicia: non sono convenienti a chi ha, a causa di Dio, abbandonato la vanità del mondo»⁶⁹. Piniano obbedisce e Melania è contenta. Si badi per un momento al linguaggio: la famiglia e il linguaggio familiare, financo il *family discourse*, sono solo parole, ma è altrettanto vero che si tratta di parole d'ordine, «o meglio, di una categoria, principio collettivo di costruzione della realtà collettiva»⁷⁰. La famiglia, in quanto principio di visione e di divisione comune, diventa qui il *nomos* del nuovo campo i cui effetti nascono come da un *habitus* che si oppone a quello del campo familiare tradizionale. Ma quel principio di organizzazione dello spazio sociale è un elemento costitutivo dell'*habitus* di Melania, di Piniano, della madre Albina, di tutti insomma, in quanto «legge tacita della percezione e della pratica che sta alla base del consenso sul senso del mondo sociale, alla base del senso comune»⁷¹.

L'unico che è immune alle forze di questo campo è Publicola, il quale non partecipa alla nuova *illusio*, mostandosi indisponibile ad ammettere l'esplicitazione della verità del campo nel quale opera da dominante perché questo significherebbe riconoscere l'esistenza di coloro che vorrebbe semplicemente escludere. «Produrre gli effetti di un campo significa, non foss'altro che semplici reazioni di resistenza o di esclusione, significa già esistervi»⁷². Egli invece preferisce non riconoscere la verità vissuta della sua pratica: l'interesse economico.

68. P. Bourdieu, *Le regole* cit., p. 121. «Un alto grado di codificazione dell'ingresso nel gioco va di pari passo con l'esistenza di una esplicita regola del gioco e di un consenso minimale su tale regola; al contrario, a un grado di codificazione debole corrispondono stati dei campi nei quali la regola del gioco è ancora in gioco» (*ibid.*, p. 301).

69. VMg 8 (SC 90, p. 142).

70. P. Bourdieu, *Lo spirito di famiglia*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., p. 123.

71. *Ivi*, p. 124.

72. P. Bourdieu, *Le regole* cit., p. 301.

Se infatti il matrimonio, il “buon matrimonio”, deve garantire una successione è perché la riproduzione della schiatta serve a preservare i beni di famiglia e proprio questo è il secondo tratto costitutivo dell’*habitus* ascetico che Melania tenta di imporre. L’impossibilità ad alienare i suoi beni e quelli del marito, a causa della minore età sua (vent’anni) e del marito (ventiquattro anni)⁷³, le impedisce, fintantoché il padre è vivo, di infrangere anche il secondo architrave del campo familiare: l’interesse per il patrimonio. La conversione, ovvero la riconversione simbolica del campo, resta quindi incompiuta, perché, pur vedendo “a che gioco si sta giocando”, Melania è impossibilitata dalla legge a compiere la sua rivoluzione, nel senso di neutralizzare «l’essenziale di ciò che quel campo tacitamente esige, ossia la sua importanza»⁷⁴. Il superamento dell’impasse può essere consentito solamente dal monarca attraverso la concessione della *venia aetatis*, ma questo non si verifica e la coppia incontra non poche difficoltà nel «disperdere sulla terra quelle ricchezze che contavano di accumulare, tesoro inviolabile, in cielo»⁷⁵, secondo il dettato di *Mt.* 19, 21. Impossibilitata dal padre ad alienare i beni, i due mettono in atto quanto la sola Melania non aveva avuto la forza di fare: fuggire. Lasciata la casa paterna sul monte Celio, Melania e Piniano si trasferiscono nel suburbio, sempre in una villa di proprietà, ma mettendo in atto la *fuga mundi* (*VMg* 6: *feughein tes poleos*; *VMI* 6, 7: *fugere et recedere de patria*). Publicola però, convertito alla loro decisione sul letto di morte, aveva ammonito i figli: «State attenti che gli uomini cattivi non si dividano fra di loro ciò che volete dare a Cristo e ai poveri di Cristo»⁷⁶.

E questo puntualmente avviene. Trasferitisi nel suburbio, assistono alla prima seria opposizione ai loro progetti di rinuncia da parte di coloro che normalmente non hanno voce in racconti come questi: gli schiavi. Alla notizia che Piniano avrebbe loro donato la libertà, fomentati da Severo, fratello di Piniano, i *servi* della villa del suburbio si mettono a tumultuare e rifiutano la libertà⁷⁷. Secondo Palladio, Melania

73. *VMI* 8, 1 (ed. Laurence, p. 168).

74. P. Bourdieu, *È possibile un atto disinteressato?*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., p. 136.

75. A. Giardina, *Carità eversiva* cit., p. 128.

76. *VMg* 12, 5 (ed. Laurence, p. 178).

77. *VMg* 10 (SC 90, p. 146). Sull’episodio cfr. A. Giardina, *Lavoro e storia sociale*:

«libera gli schiavi consenzienti, in numero di ottomila circa; gli altri infatti si rifiutano e preferiscono continuare a servire presso il fratello, che li acquista per tre soldi (*nomismata*)»⁷⁸. In *VMg* sono gli stessi schiavi a esporre le proprie ragioni: «Non vogliamo assolutamente essere venduti e se vi siamo costretti, piuttosto che essere posti in vendita, tuo fratello Severo sia il nostro padrone e ci compri»⁷⁹. I due racconti divergono minimamente, segnatamente in riferimento al rifiuto della libertà da parte degli schiavi, presente in Palladio, ma non in *VM*, dove invece l'alternativa è la vendita a Severo. Se noi lettori moderni possiamo ingenuamente stupirci di quello che, ai nostri occhi, è un comportamento paradossale, in realtà la questione è squisitamente giuridica e Severo, forte della legge, può intervenire con successo sulla manodopera schiavistica del sistema economico familiare.

Sin dal 325 esiste una legge, precisamente una costituzione costantiniana relativa all'organizzazione dei *fundi patrimoniales vel enfyteuticarii* di Sardegna, che vieta lo smembramento delle famiglie servili. Si stabilisce un principio generale, «di carattere umanitario»⁸⁰: le *divisiones possessionum* devono essere effettuate in modo tale che la *servorum agnatio* permanga integra presso ogni singola *possessio*; «chi, infatti», si chiede retoricamente il legislatore, «può separare i figli dai genitori, le sorelle dai fratelli e le mogli dai mariti?»⁸¹. La forza del diritto muove la sollevazione schiavistica contro Melania e, a differenza degli atti intimidatori paterni, questo di Severo ha ancora presa su di lei:

Se gli schiavi del suburbio, che stanno alle nostre dirette dipendenze, hanno osato opporsi a noi, che cosa faranno quelli che abbiamo in paesi lontani, in Spagna, in Campania, in Sicilia, in Africa, in Mauretania, in Britannia e lontano, nelle altre regioni?⁸²

antagonismi e alleanze dall'ellenismo al tardoantico, in «Opus», 1 (1982), pp. 115-146.

78. Pall., *Hist. Laus.* 61, 5 (ed. Bartelink, p. 266).

79. *VMg* 10 (SC 90, pp. 144-145).

80. A. Giardina, *Carità eversiva* cit., p. 138.

81. *CTh.* 2, 25, 1 = *CI* 3, 38, 1. Il principio è ribadito, in rapporto alle necessità del *census*, in una costituzione del 371, con la quale si conferma il trattamento analogo di *coloni originarii* e *servi censiti*, e si fissa la norma per il passaggio della manodopera da un *dominus* all'altro, in rapporto alla cessione dei fondi *vel in soliditate vel in parte* (*CTh* 11, 48, 7). Cfr. A. Giardina, *Carità eversiva* cit., p. 138.

82. *VMg* 10 (SC 90, p. 146); *VMI* 10, 5 (ed. Laurence, p. 172).

Cosa si può opporre alla logica del diritto? Questo è il sottotesto della domanda che Melania pone al marito. La logica interna delle opere e del discorso giuridico delimita in ogni momento lo spazio dei possibili e, perciò, la totalità delle soluzioni propriamente giuridiche⁸³. Il monopolio del diritto di pronunciare il diritto è un campo che trascende e ingloba quello familiare, ma anche quello ascetico-monastico in costruzione, almeno nella forma che Melania sta costruendo. Come la sua scelta di abbandonare il mondo viene sanzionata dai santi, corpo costituito e riconosciuto dagli specialisti che producono la *communis opinio doctorum*, ancor di più la sanzione indirettamente pronunciata da Severo è legittimata dal potere legale costituito. Ma poiché il senso pratico della legge non si determina realmente se non nel confronto fra differenti corpi, animati da interessi specifici divergenti ed essi stessi divisi in gruppi differenti, a volte opposti, ecco che Melania adotta le sue contromisure e, ancora una volta, mette in discussione la sociodicea espressa dal gruppo dominante, finalizzata a produrre, come dice Weber, «una teodicea dei proprio privilegi».

aA

Alla domanda preoccupata sull'imprevedibile reazione degli schiavi nelle molte proprietà lontane da Roma, la *VMI* fa rispondere la stessa Melania: «Per queste ragioni mi sembra sia opportuno che forse noi facciamo visita alla piissima regina Augusta». «Queste sono parole sagge, un buon consiglio», risponde Piniano, «la mano di Dio, nella quale è il cuore del re, ha infatti il potere di guidare ogni nostro atto verso il bene»⁸⁴. Volendo mostrare la propria riconoscenza alla «regina» Serena⁸⁵ e quindi guadagnarsi la sua protezione, la invita, attraverso la mediazione di alcuni vescovi, ad acquistare la casa di famiglia sul Celio. Nessun senatore di Roma, sino ad allora, era riuscito a comprarla perché troppo cara, ma anche Serena rifiuta: «Io non ritengo di poterla

207

83. P. Bourdieu, *La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 1986, n. 64, pp. 3-19.

84. *VMI* 10, 7-8 (ed. Laurence, p. 172).

85. Trattasi di Serena nipote di Teodosio, sposa di Stilicone. L'appellativo di regina gli viene attribuito per la prima volta dal poeta Claudiano. Cfr. A.V. Sirago, *Funzioni di Serena nella Vita Melaniae*, in «*Vetera Christianorum*», 22 (1985), pp. 381-386; in particolare sull'appellativo cfr. M.A. Cavallaro, *Intorno ai rapporti tra cariche statali e cariche ecclesiastiche nel basso impero: note storico-epigrafiche sul cubiculariato*, in «*Athenaeum*», 50 (1972), pp. 158-175.

acquistare al giusto prezzo (*tou axiou timematos*)»⁸⁶. Come ha fatto notare Giardina, il comportamento della regina rivela «alla sommità della piramide sociale, quella particolare costrizione economica che si esprime nella morale del “giusto prezzo”», vale a dire che «l’etica aristocratica, a livelli tanto alti e permeati di cristianesimo, non può permettersi la licenza di offrire, pubblicamente, la rappresentazione di un vantaggio economico anormale»⁸⁷. Melania offre la propria villa a Serena, evidentemente a un prezzo vantaggioso, ma questa rifiuta perché così si *deve* fare per non deludere le attese ed essere all’altezza. *Noblesse oblige*, diremmo noi, ma lo stesso dice Bourdieu:

L’*habitus* [di Serena] dirige le sue pratiche e i suoi pensieri come una forza («è più forte di me»), ma senza alcuna costrizione meccanica; guida la sua azione come una necessità logica («non c’è altro fare», «non posso fare altrimenti»), ma senza imporsi a lui come se applicasse una regola o si piegasse al verdetto di una specie di calcolo razionale.⁸⁸

Ma torniamo all’aspetto giuridico. Serena, la dominante fra i dominanti del meta-campo del potere, declina signorilmente l’offerta ma accoglie le istanze della proponente, ascoltandone con attenzione il racconto dei soprusi patiti⁸⁹, e interviene presso il custode e garante del diritto, il figlio, l’imperatore Onorio. E lo fa proponendo l’unica via possibile: una presa di posizione della massima autorità politica nel campo del diritto. Qui Serena interviene per interposta persona, il figlio, il quale invece interviene d’imperio nel campo con l’*habitus* profetico tipicamente weberiano dell’innovatore, del legislatore, *contro* i giudici, ossia gli interpreti, i *lectores* del diritto esistente, coloro che, garanti della routinizzazione della pratica giuridica, non possono che rifugiarsi dietro l’apparentemente semplice applicazione della legge, forma dissimulata di creazione e riproduzione giuridica⁹⁰. A questi si era appellato Severo, ma Melania riesce nel compito più difficile, giungendo a una neutralizzazione della prassi conso-

86. *VMg* 14 (SC 90, p. 156).

87. A. Giardina, *Carità eversiva* cit., p. 129.

88. P. Bourdieu, *Il punto di vista scolastico*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., pp. 204-205.

89. Questo racconto si legge in *VMI* 12, 6 (ed. Laurence, p. 178).

90. P. Bourdieu, *La force du droit* cit., p. 6.

lidata. In questo modo, Serena e Onorio agiscono nel campo giuridico esattamente come la giovane Melania ha agito in quello familiare. Anche in questo caso la battaglia non sarà stata incruenta, ma la pronuncia del verdetto crea la nuova legge. L'atto, misconosciuto nella sua arbitrarità, è riconosciuto come legittimo in virtù della sua efficacia simbolica⁹¹:

Il diritto è la forma per eccellenza di discorso performativo, capace, per sua stessa virtù, di produrre degli effetti. Non è eccessivo dire che esso fa il mondo sociale, ma a condizione di non dimenticare che esso è fatto per mezzo di lui.⁹²

L'intervento di Serena fa sì che i beni della santa coppia possano essere venduti per procura dai funzionari delle province nelle quali le proprietà si trovano, preservandoli dall'intervento dei membri della famiglia e garantendo ai due il *pretium* di quelle vendite⁹³.

Se l'imperatore Onorio riconosce la straordinarietà della santa coppia, non si può dire lo stesso sentimento sia diffuso. Dopo il garbato diniego di Serena, la casa celimontana resta invenduta e finisce rovinosamente distrutta in uno dei molti incendi appiccati in città dalle truppe di Alarico⁹⁴. Il primo assedio si colloca fra l'ottobre e il novembre del 407: alla fine di settembre Alarico è ancora nel Norico, ma in tre settimane le sue truppe coprono i novecento chilometri che li separano da Ostia, punto nevralgico per la sopravvivenza di Roma. L'occupazione di Ostia significa interrompere il flusso dell'annona che giunge dall'Africa, quindi condannare alla morte per fame la capitale dell'impero. Così avviene, sino all'aprile dell'anno successivo⁹⁵. L'inverno aggrava la situazione e la carestia dilaga. A dicembre Alarico tiene in assedio

aA

209

91. *Ivi*, p. 8.

92. *Ivi*, p. 13. Cfr. anche p. 14: «Cessant de se demander si le pouvoir vient d'en haut ou d'en bas, si l'élaboration du droit et sa transformation sont le produit d'un « mouvement » des mœurs vers la règle, des pratiques collectives vers les codifications juridiques vers ou, à l'inverse, des formes et des formules juridiques vers les pratiques qu'elles informent, il faut prendre en compte *l'ensemble des relations objectives* entre le champ juridique, lieu de relations complexes et obéissant à une logique relativement autonome, et le champ du pouvoir et, à travers lui, le champ social dans son ensemble».

93. *VMg* 12 (SC 90, p. 152); *VMI* 12, 9 (ed. Laurence, p. 180).

94. *VMg* 14 (SC 90, p. 156).

95. Cfr. A. Chastagnol, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, pp. 302-303.

l'intera città e chiede un riscatto smisurato per aprire un varco. Prefetto della città del momento è il senatore Gabinio Barbaro Pompeiano, il quale propone alla curia di utilizzare, per soddisfare l'ultimatum dei visigoti, anche il patrimonio di Melania e Piniano⁹⁶. Il prefetto è pagano e, come sostiene Giardina, difficilmente quel Senato ormai a maggioranza cristiana, che aveva rifiutato di compiere la processione al Campidoglio da lui auspicata per scongiurare l'assedio, avrebbe accettato di confiscare i beni della santa coppia⁹⁷. Ma il prefetto non riesce a presentare in maniera compiuta il suo progetto, linciato a morte (*lapidibus*, precisa la *VMI*) dalla plebe tumultuante per mancanza di pane⁹⁸.

Ciò che ci interessa però non è tanto la rappresentazione della decisione dell'*hellenikotatos sphodra* Pompeiano come quella del cattivo pagano contro l'eccentrica matrona Melania (anche se certamente il senatore pagano Pompeiano, non ancora prefetto, non avrà appreso con piacere la decisione di Serena di avallare le richieste di Melania), quanto piuttosto il tipo di intervento scelto per la salute pubblica. Anche questa non è che un'altra forma di violenza simbolica, laddove si vorrebbe imporre dei significati, e imporli come legittimi, dissimulando i rapporti di forza su cui si basano. Pompeiano, forte dell'insieme di relazioni oggettive create dal campo giuridico, fa leva sulla forza della forma e propone una riconversione del bene, propriamente economico, del dono. Si tratta di uno scontro fra due forme diverse e opposte di evergetismo: una per la salute pubblica, l'altra, quella di Melania e Piniano, come diremmo col linguaggio comune, per la carità cristiana. Lasciamo da parte per un momento la rinominazione dell'evergetismo di Melania per concentrarsi su quello di Pompeiano. Forte di quella norma legale, quindi universale, secondo la quale i prefetti delle città sono tenuti a sorvegliare i patrimoni delle *clarissimae feminae* vedove o «sposate ma in vena di castità»⁹⁹ – come Melania – per evitare la

96. *VMg* 19 (SC 90, p. 166); *VMI* 34, 3 (ed. Laurence, p. 214). La biografia non collega direttamente i due eventi, ma il racconto lascia intendere che questa è la posizione del biografo. Cfr. J.F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 290, n. 5.

97. A. Giardina, *Carità eversiva*, p. 132.

98. *VMg* 19 (SC 90, p. 166); *VMI* 34, 3 (ed. Laurence, p. 214).

99. A. Giardina, *Carità eversiva* cit., p. 132.

dispersione del patrimonio¹⁰⁰, Pompeiano totalmente all'interno del campo religioso pagano, difende l'unica forma di carità per lui concepibile, ovvero quella destinata ai valori civici (e anche religiosi) della *patria*. L'improvvisa morte violenta impedisce di valutare come "le cose sarebbero andate a finire" se la proposta fosse stata effettivamente presentata al Senato. Ancor più che nel caso del padre di Perpetua¹⁰¹, il pagano Pompeiano è sottoposto alle forze di pressione del campo religioso cristiano, ormai sempre più ampiamente intersecato con la parte alta del meta-campo del potere, dove, viceversa, la sociodicea civico-religiosa pagana sta inesorabilmente declinando (si veda il rifiuto alla processione propiziatoria di un Senato a maggioranza cristiana), a vantaggio della teodicea, fattasi nuova sociodicea, cristiana. Attraverso la redistribuzione delle ricchezze, sempre necessariamente ostentatoria, perché volta «a instaurare rapporti disimmetrici durevoli di riconoscenza (nel senso di gratitudine e di riconoscimento) fondati sul credito concesso alla beneficenza», i beni materiali entrano in un ciclo di produzione simbolico: il capitale economico si trasforma in capitale simbolico¹⁰².

Il rifiuto al riconoscimento del nuovo capitale opposto da Pompeiano si manifesta però anche all'interno del campo religioso cristiano. Agli inizi del 406 inizia la lunga peregrinazione della coppia che, dal suburbio romano, li porterà a toccare i luoghi più eminenti della cristianità dell'epoca: Cartagine, l'Egitto, la Palestina. Dopo un soggiorno presso Paolino di Nola, un altro esempio di asceta sposato e mai ripudiatore della famiglia¹⁰³, e in Sicilia in un'altra villa di famiglia ancora invenduta, si imbarcano per l'Africa. La navigazione è difficile e un forte vento contrario li porta in altra direzione, facendoli approdare in un'isola, con ogni probabilità una delle Lipari. Qui si mettono subito in cerca degli abitanti per trovare aiuto, ma in realtà sono questi, dopo averli scorti, ad accorrere e a chiedere soccorso: i pirati han-

100. *CI* 10, 1, 5. Sulla questione, e l'interessante parallelo con la *vidua* Olimpiade, cfr. Gérontius, *La vie* cit., p. 215, n. 5.

101. Cfr. E.R. Urciuoli, «*Che non abbia a vergognarmi*» cit., pp. 166-180.

102. P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., p. 210.

103. Non a caso Girolamo lo invita a portare a termine la sua conversione e a farsi *veramente* monaco, ovvero recidendo quel *vinculus* che ancora lo lega alla moglie Terasia. Cfr. Hier., *ep.* 58, 6 (CSEL 54, p. 535).

no attaccato l'isola e minacciano il grosso della popolazione, dando loro come una unica via di salvezza il pagamento di un ingente riscatto. Il vescovo, appresa la notizia che sulla nave appena attraccata vi era Melania, corre da lei e le si butta ai piedi, dicendo: «Il denaro che ci chiedono i pirati lo abbiamo già raccolto, mancano però duemilacinquecento monete». Melania mette prontamente a disposizione la somma mancante, aggiungendone altre cinquecento per il riscatto di una nobile tenuta prigioniera¹⁰⁴.

Una situazione simile si ripete appena giunti in Africa, dove, una volta lasciata l'isola, giungono e possono iniziare la vendita dei possedimenti che avevano in quelle terre. Qui si fanno avanti Agostino e Alipio, rispettivamente vescovi di Ippona e di Tagaste. La richiesta, formulata da Agostino, è chiara: «I denari che ora distribuite ai monasteri saranno presto spesi. Ma se volete lasciare un ricordo indelebile nel cielo e sulla terra, date in dono a ogni convento una casa (*oikia*) e una rendita (*prosodos*)»¹⁰⁵. I due obbediscono prontamente e fondano i loro primi monasteri a Tagaste, uno per centotrenta donne e l'altro per ventiquattro uomini. I primi abitatori sono gli schiavi e le schiave appena liberati e per entrambi è garantita una sufficiente rendita (*reditus*) che ne facilita la sussistenza¹⁰⁶.

La notizia certamente si diffonde e la fama della ricchezza dei due non era certamente poca; infatti, invitati da Agostino a Ippona, durante la celebrazione eucaristica assistono a una scena inimmaginabile. La folla inizia a reclamare a gran voce la consacrazione di Piniano a sacerdote, ma Agostino, seccato, rifiuta di ascoltare quelle voci. Alla messa è presente anche Alipio di Tagaste, colui che ha potuto godere della liberalità della santa coppia e che ora ha nella sua diocesi due nuovi monasteri. Questi, verosimilmente, inizia a temere per la sua incolumità e poiché la folla non era intenzionata a placarsi, Agostino interrompe la funzione. Il linciaggio del vescovo della città vicina si profila all'orizzonte; ma a questo punto interviene Piniano chiamando a sé due monaci, Barnaba e Timasio. Il primo si fa strada fra la folla dichiarando-

104. *VMg* 19 (SC 90, p. 168); *Vml* 34, 1-11 (ed. Laurence, pp. 216-218).

105. *VMg* 20 (SC 90, p. 170). Cfr. R. Alciati - M. Giorda, *Possessions* cit., pp. 433-435.

106. *Vml* 22, 1 (ed. Laurence, p. 196).

si ambasciatore di un messaggio per Agostino: «Se Piniano sarà ordinato sacerdote contro la sua volontà, abbandonerà subito l’Africa». La folla è interdetta, ma Timasio chiude la partita: «Se invece non verrà ordinato sacerdote, sarà obbligato a restare a Ippona». Piniano, pur sapendo di dire il falso, conferma. La folla di Ippona è temporaneamente placata e il tempo sufficiente ai due per ripiegare prontamente su Tagaste e non far più ritorno a Ippona¹⁰⁷. L’allontanamento da Ippona è concesso perché i due accampano urgenti e temporanei impegni d’affare altrove.

Merita sottolineare che dell’episodio non c’è traccia in nessuna delle due versioni della *VM*. È superfluo interrogarsi su questa mancanza con le domande tipiche del linguaggio comune della ricerca («forse che Geronzio ne fosse all’oscuro? Forse che la vicenda non poteva essere edificante per la santa vita dei due?»), giacché, alla luce di quanto detto sin qui, la vicenda è perfettamente comprensibile e coerente. Il popolo cristiano di Ippona non può che reclamare per sé Piniano, dopo che la *VM* conferma il (temporaneo) stabilimento di Melania a Tagaste, secondo l’*habitus* che è proprio, ovvero riconoscendolo come esponente dei dominanti, ovvero come *sacerdos*. Piniano, da par suo, chiama a sé due monaci, ovvero due esponenti di quel campo presso il quale sta cercando di accreditarsi attraverso la conversione del suo capitale simbolico. Il risultato è misero: i monaci non paiono riconoscerlo (infatti nessuno dei due propone alla folla di riconoscere Piniano come monaco), mentre Agostino non impone quella sanzione che ha invece portato lui stesso da monaco a occupare la cattedra di Ippona. Piniano quindi, e di conseguenza Melania, non riconoscono di collocarsi fra i dominanti del campo religioso, ma allo stesso tempo non sono ancora riconosciuti nel campo ascetico-monastico come membri effettivi. Il loro capitale spendibile è ancora esclusivamente economico e riconosciuto all’interno del campo religioso cristiano (evergeta): l’unica sanzione possibile è quella di essere ammesso, lui maschio, all’interno della burocrazia religiosa, il clero maschile. L’alternativa è quella di

107. L’episodio è raccontato nelle *Epp.* 125 e 126 di Agostino (CSEL 44, pp. 3-28). L’intervento di Barnaba e Timasio, in particolare, si legge in *Ep.* 126, 6 (CSEL 44, p. 12). Cfr. G.A. Cecconi, *Un evergete mancato* cit.

restare illustri senatori cristiani detentori del solo capitale economico, non passibile di trasformazione.

La conferma di questo schema si ha quando Geronzio racconta del primo incontro con gli anziani monaci dell'Egitto. Come un apoftegma incastonato nella narrazione biografica, questi dà conto della visita dei due presso la cella di un certo *abba* Efestione. Di fronte alla donazione di denaro, Efestione risponde: «Che cosa farei con ciò che mi offrite?». Sdegnando l'offerta se ne va. Melania però è caparbia ed entra nella cella del vecchio mentre lui è assente: colpita dall'assoluta povertà, nasconde la somma nel recipiente del sale e scappa. Arrivati al fiume che dovevano attraversare, i due sono raggiunti da Efestione, il quale teneva l'oro in mano e malediva i donatori. Melania insiste dicendogli di donarlo ai poveri; lui, imbestialito, risponde dicendo che nel deserto non ci sono bisognosi e getta quella ricchezza nel fiume. Melania, annota Geronzio, è delusa da questo comportamento, che le risulta incomprensibile¹⁰⁸. La profezia di Girolamo a Paolino di Nola si avvera:

214

Dovessi accorgerti che qualcuno ti parla sempre o spesso di denaro, salvo che si tratti di elemosina – a cui tutti indistintamente sono interessati – consideralo un mercante piuttosto che un monaco (*instiorem potius habeto quam monachum*).¹⁰⁹

aA

Quanto avviene in Africa consente di riprendere la questione lasciata in sospeso sopra circa la natura dell'evergetismo di Melania e di chiarire un passaggio fondamentale nella complessa rivoluzione simbolica messa in atto. Torna utile una sintetica ma illuminante definizione che Bourdieu dà del *welfare state*: se la redistribuzione delle ricchezze

tende evidentemente, come vuole la lettura ufficiale, a correggere le diseguaglianze della distribuzione, la redistribuzione tende anche, e soprattutto, a produrre il riconoscimento della legittimità dello stato.¹¹⁰

L'evergetismo di Melania ha le stesse "aspirazioni" o, potremmo dire, contiene in potenza questa doppia verità, tuttavia

108. *VMg* 38 (SC 90, p. 198); *VMI* 38, 1-7 (ed. Laurence, pp. 226-227).

109. Hier., *ep.* 53, 6 (CSEL 54, p. 536).

110. P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., p. 210.

viene disconosciuto come tale dagli agenti del campo religioso, in questo caso, africano. La strategia di investimento simbolico messa in atto, in quanto sempre azione tesa a conservare o aumentare, come in questo caso specifico, il capitale di riconoscimento, favorendo così la riproduzione degli schemi di percezione e di apprezzamento più favorevoli e mettendo in essere quelle azioni suscettibili di essere apprezzate favorevolmente secondo quelle categorie (per esempio, mostrando di poter disporre di ingenti quantità di denaro senza doverlo necessariamente sempre liquidare), altro non è che una strategia di sociodicea, volta, in questo caso particolare, a legittimare il dominio e il suo fondamento (ovvero la specie di capitale sul quale si basa) all'interno del nuovo campo ascetico-monastico¹¹¹. Questo processo però non è ancora compiuto e mentre gli agenti del campo religioso riconoscono per quello che è, contro la sua volontà, l'evergetismo di Melania, i monaci non riconoscono quell'atteggiamento come ancora sufficiente per superare la soglia d'ingresso del loro campo.

aA

6. *L'ingresso nel campo ascetico-monastico*

Il riconoscimento scatta invece quando, a differenza dell'economia del *do ut des*, l'atto viene percepito «[come] denegazione dell'economico, [come] rifiuto della logica della massimizzazione del profitto economico, cioè dello spirito di calcolo e della ricerca esclusiva dell'interesse materiale (contrapposto all'interesse simbolico)»¹¹². Ma questo rifiuto esiste solo quando è inscritto negli schemi di percezione. In altre parole:

L'opera di disconoscimento, di rimozione, può avere successo solo perché è collettiva e fondata sull'orchestrazione degli *habitus* di coloro che la compiono, o, in termini più semplici, su un accordo non intenzionalmente concluso e concertato fra le disposizioni degli agenti direttamente o indirettamente interessati. [...] Poiché l'economia dei beni simbolici si fonda sulla credenza, la riproduzione o la crisi di quell'economia sono determinate dalla riproduzione o dalla crisi della credenza, ossia dalla perpetuazione o dalla rottura

215

111. Cfr. Id., *Stratégie de reproduction et modes de domination*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 1994, n. 105, pp. 3-12.

112. Id., *Meditazioni* cit., p. 204.

dell'accordo tra le strutture mentali (categorie di percezione e di valutazione, sistemi di preferenza) e le strutture oggettive. Ma la rottura non può risultare da una semplice presa di coscienza; la trasformazione delle disposizioni non può aver luogo senza una trasformazione preliminare o concomitante delle strutture oggettive di cui esse sono il prodotto e a cui possono sopravvivere.¹¹³

Questa trasformazione che porta al riconoscimento avviene sempre in Egitto. Dopo molto peregrinare in quella terra e dopo aver sperimentato le privazioni, i monaci la riconoscono perché ha ormai oltrepassato la misura del proprio sesso (*gunaikeion metron*)¹¹⁴ e può essere trattata come una delle loro sante madri (*propria mater sua*)¹¹⁵. Melania acquisisce in questo modo i due titoli più importanti del "portafoglio simbolico" dei monaci e il processo di conversione del suo capitale accelera.

Prova dell'ingresso nel campo ascetico-monastico è il segno tipico del santo monaco: il miracolo. Risiedeva ormai stabilmente sul monte degli Ulivi, vedova e a capo di una grande fondazione monastica, quando riceve una lettera da uno zio, Rufio Antonio Agrippino Volusiano, prefetto di Costantinopoli, che le chiede informazioni sulla sua vita monastica. Melania, presagendo forse che la di lui morte era imminente, decide di partire per fargli visita. Geronzio dice che la partenza di Melania è considerata un evento tanto importante che le autorità religiose della città la accompagnano sino a Tripoli di Siria. Un piccolo gruppo decide di seguirla per il resto del viaggio, ma giunti in questa città il funzionario statale responsabile del *cursus publicus*, Messala, nega agli accompagnatori il privilegio concesso invece a Melania. Questa allora, ritiratasi in preghiera presso il *martyrium* di san Leonzio, chiede aiuto a Dio. Prontamente Messala cambia parere spiegando di essere stato ammonito in sogno in questo senso dallo stesso santo martire¹¹⁶.

La vicenda di Melania prova quanto il movimento monastico costituisca un esempio perfetto di quel processo di eter-

113. Id., *Leconomia* cit., pp. 190-191.

114. *VMg* 39 (SC 90, p. 202).

115. *VMI* 39, 4 (ed. Laurence, p. 230).

116. *VMg* 52 (SC 90, pp. 226-228); *VMI* 52 (ed. Laurence, pp. 254-256).

nizzazione della storia, dove la pratica di vita ascetica diventa la *philosophia perennis* del vivere fuori del (e contro) il mondo. In realtà, la «borsa dei valori» del monachesimo non esiste, se non declinata al plurale, appunto come campo monastico:

In quanto punto di arrivo di un processo che la istituisce nelle strutture sociali e, insieme, nelle strutture mentali ad esse conformi, l'istituzione istituita fa dimenticare di essere il risultato di una lunga serie di atti di istituzione e si presenta del tutto naturale.¹¹⁷

I diversi stili di vita ascetico-monastica, che si distinguono più per ciò che escludono che non per ciò che includono, contribuiscono tutti insieme a strutturare il campo monastico, attorno a grandi opposizioni fondamentali. Definire l'autonomia relativa del campo monastico, ovvero fissare il momento di “emancipazione” della pratica ascetico-monastica da sotto-campo a campo non è facile, tuttavia è percepibile l'aumento delle forze di fissione su quelle di fusione quando tutti i dominanti del campo, in maniera decrescente per “quote azionarie” nel mercato dei beni simbolico, da Girolamo a Cassiano a Rufino, concentrano i loro sforzi sulla definizione del *verus monachus*, pubblicando testi, confutando quelli degli avversari, ricercando l'appoggio di vescovi, monaci illustri e laici influenti. Da questo momento, iniziano «i richiami all'ordine» e, paradossalmente,

le azioni extra-ordinarie di rottura profetica che gli eroi fondatori devono compiere contribuiscono a creare le condizioni adatte a rendere superflui gli eroi e l'eroismo della “prima ora”: in un campo giunto a un alto grado di autonomia e di coscienza di sé, sono i meccanismi stessi della concorrenza che autorizzano e favoriscono la produzione ordinaria di atti extra-ordinari, fondati sul rifiuto delle soddisfazioni temporali, delle gratificazioni mondane e degli obiettivi dell'azione ordinaria. I richiami all'ordine, e le sanzioni, la più terribile delle quali è il discredito, equivalente specifico di una scomunica o di un fallimento, sono il prodotto automatico della concorrenza che oppone in particolare gli autori consacrati [...] e i nuovi arrivati, meno esposti, data la loro posizione, alle sollecitazioni esterne, e inclini a contestare le autorità

117. P. Bourdieu, *Spiriti di Stato. Genesi e struttura del campo burocratico*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., p. 95.

costituite in nome dei valori (di disinteresse, di purezza ecc.)
cui essi si appellano o si sono appellati per imporsi.¹¹⁸

Quanto riscontrato da Bourdieu nel campo letterario si ripresenta pressoché identico nel neonato campo monastico. La rottura operata dai primi asceti d'Egitto verso la routinizzazione del sacro operata dagli specialisti del culto si ripete nel campo monastico, dove i custodi dell'ortodossia tentano di soffocare le rivoluzioni simboliche portate avanti dai nuovi profeti dell'ascetismo. Melania e tutto il gruppo degli asceti coniugati sono in questa condizione e si trovano di fronte all'eterno trivio: vincere, soccombere o riconvertire il proprio *habitus*. Leta e Paolino soccombono: la loro forma di ascetismo familiare non ha seguito. Melania e il monachesimo insulare di Lérins non vincono, ma si trasformano e, pur di evitare il discredito, si confanno all'*habitus* dei dominanti, quello incarnato da Girolamo, ovvero si stabiliscono in monasteri. La repressione simbolica è inesorabile e si abbatte con particolare rigore su coloro che pretendono di armarsi di un'autorità alternativa.

218

Proprio per questo la ricostruzione della genesi è forse il più potente degli strumenti di rottura: riattivando i conflitti e i confronti degli inizi e, con essi, le possibilità accantonate, essa riattualizza la possibilità che le cose andassero (e vadano) altrimenti e, attraverso questa utopia pratica, rimette in questione il possibile che, fra tutti, si è realizzato¹¹⁹.

aA

118. Id., *Le regole* cit., p. 127.

119. Id., *Spiriti di Sato* cit., p. 95.

**Il campo
religioso.
Con due
esercizi**

**Pierre
Bourdieu**

**a cura di
Roberto Alciati
e
Emiliano R. Urciuoli**

aAccademia
university
press



**Collana di studi del
CENTRO INTERDIPARTIMENTALE DI SCIENZE RELIGIOSE
Università di Torino**

collana diretta da

Claudio Gianotto

comitato scientifico

**Luigi Berzano, Enrico Comba, Giovanni Filoramo,
Laura Gaffuri, Bartolo Gariglio, Clara Leri,
Corrado Martone, Clementina Mazzucco, Adele Monaci,
Alberto Pelissero, Marco Ravera, Stefano Sicardi,
Natale Spineto**



Biblioteca Erik Peterson

Volumi pubblicati

1. **L'Archivio «Erik Peterson» all'Università di Torino.**
Saggi critici e inventario
a cura di Adele Monaci Castagno
Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010
2. **Sacre impronte e oggetti «non fatti da mano d'uomo» nelle religioni**
a cura di Adele Monaci Castagno
Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010
3. **Dal Mandylion di Edessa alla Sindone di Torino.**
Metamorfosi di una leggenda
Andrea Nicolotti
Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010

**Il campo
religioso.
Con due
esercizi**

**Pierre
Bourdieu**

**a cura di
Roberto Alciati
e
Emiliano Rubens
Urciuoli**

aA

Il campo religioso.
Con due esercizi
Pierre Bourdieu

aA

Volume realizzato con il contributo
del Dipartimento di Studi Storici
dell'Università degli Studi di Torino

© 2012
aAccademia University Press
via Carlo Alberto 55
I-10123 Torino

Pubblicazione resa disponibile
nei termini della licenza Creative Commons
Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0



Possono applicarsi condizioni ulteriori contattando
info@aAccademia.it

prima edizione ottobre 2012
isbn 978-88-97523-17-8
ebook www.aAccademia.it/bourdieu

book design boffetta.com
stampa Digital Print Service, Segrate (MI)

Parte prima

Un nuovo spirito scientifico: la rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu	Roberto Alciati	3
Nota dei traduttori		50
Un'interpretazione della teoria della religione secondo Max Weber	Pierre Bourdieu	51
Genesi e struttura del campo religioso	Pierre Bourdieu	73

Parte seconda

«Che non abbia a vergognarmi di fronte alla gente» Campo religioso e campo familiare nella <i>Passio Perpetuae et Felicitatis</i>	Emiliano Rubens Urciuoli	133
La genesi del campo ascetico-monastico nella <i>Vita Melaniae</i>	Roberto Alciati	183
Postfazione. Bourdieu in Italia	Enzo Pace	221

aA

Indice dei nomi		229
------------------------	--	-----