

Nicla De Zorzi

L'eroe e l'effeminato: osservazioni sul corpo ideale, il corpo normale e il corpo disabile nell'antica Mesopotamia¹

La letteratura assiriologica ha solo recentemente iniziato a guardare alle sue fonti con l'intenzione di ricostruire le modalità con cui il corpo umano era costruito e percepito nell'antica Mesopotamia². In questo contesto, un tema cruciale che non ha ancora ricevuto la dovuta attenzione è il rapporto tra ideali di perfezione corporea e corpi classificati come diversi o devianti. Questo contributo si concentra sulla descrizione di corpi che rientrano nelle tre categorie di "ideale", "normale" e "disabile" e discute in che modo esse interagiscano in un gruppo di fonti che in Assiriologia prende il nome di "letteratura di erudizione", un'ampia categoria che include testi di divinazione, testi rituali, testi sapienziali e testi letterari *tout court*. Questo corpus riflette il mondo concettuale e i valori degli scribi e degli eruditi che nel primo millennio a.C. in Mesopotamia gravitavano intorno alla corte reale, soprattutto

¹ Questo contributo è stato scritto nel contesto del progetto "Repetition, Parallelism and Creativity: an Inquiry into the Construction of Meaning in Ancient Mesopotamian Literature and Erudition" (REPAC; ERC Starting Grant, 2019-2024) e rappresenta il risultato preliminare di un lavoro dell'autrice sulla concezione della disabilità nel Vicino Oriente. Desidero ringraziare S. Crippa per avermi invitato a partecipare con un mio lavoro a questo volume e M. Jursa per molti utili suggerimenti.

² Un importante studio generale su questo tema è U. Steinert, *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien: Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.*, Brill, Leiden/Boston 2012.

quella Assira nella prima metà del primo millennio a.C., e al tempio, soprattutto i templi babilonesi nella seconda metà del primo millennio a.C.

Questo contributo dimostra attraverso una serie di esempi come diversi tipi di testi facciano ricorso agli stessi motivi quando si tratta di descrivere corpi “ideali”, corpi “normali” e corpi “disabili”, rilevando così legami intertestuali inaspettati. Allo stesso tempo, lo studio della interazione tra questi tre tipi di corpi apre una finestra su alcuni valori fondamentali delle società del Vicino Oriente antico.

Il corpo ideale del re-guerriero nelle arti figurative e nella letteratura

In Mesopotamia descrizioni di un “ideale” corporeo, inteso come un corpo definito da un insieme di specifiche caratteristiche e interpretato come un prototipo o una forma perfetta, riguardano principalmente la figura del re-guerriero. Il “tipo” del forte re guerriero è diffuso nelle arti figurative³. L'esempio più famoso è rappresentato dalla cosiddetta *Stele della vittoria* del re di Akkad Narām-Sîn (2254-2218 a.C.), oggi al Museo del Louvre, che celebra la sua vittoria contro i Lullubiti. Al centro del bassorilievo Narām-Sîn è rappresentato nell'atto di guidare le sue truppe attraverso gli aspri rilievi del territorio nemico. Il re, armato di un arco e di una scure, dotato di una folta barba e lunghi capelli, indossa il copricapo a due corna, simbolo divino per eccellenza, e il suo sguardo è rivolto verso la cima della montagna dove un disco solare assiste alla scena di conquista. Il corpo di Narām-Sîn è muscoloso, la sua postura fiera

³ Su questo tema, in dettaglio, si veda A. Nunn, *Körperkonzeption in der altorientalischen Kunst*, in *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*, a. c. di A. Wagner, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009, pp. 119-150.

ed eretta: lo scultore lo ritrae mentre sovrasta, anche nelle sue imponenti dimensioni, masse confuse di nemici, i cui corpi piccoli e contorti, alcuni dei quali schiacciati sotto i suoi sandali, sono rappresentati in netto contrasto con il corpo maestoso del re vittorioso⁴.

Per quanto riguarda la documentazione testuale, le fonti principali per lo studio del corpo del re come corpo ideale sono soprattutto iscrizioni e inni regali, nei quali un ricco linguaggio figurato viene utilizzato per rendere l'idea dell'eccezionalità fisica del re. Per esempio, una dedica riportata su una statua del re Išme-Dagan di Isin (1955-1937 a.C.) descrive il corpo del re in questi termini: “Išme-Dagan, uomo potente, con i muscoli e il corpo di un leone, giovane forte che suscita meraviglia” [D. Frayne, *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*, The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 4, University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London 1990, pp. 36-38 l. 5]. In un famoso e purtroppo frammentario testo letterario noto come il *Mito della creazione dell'uomo e del re* (primo millennio a.C.) leggiamo che alla dea madre Bēlet-ili si chiede di rendere bello il corpo del re e ammantarlo di un'aura di terribile splendore⁵.

La descrizione più esauriente del corpo ideale del re si trova nell'*Epopea di Gilgameš*. Nella parte iniziale, dopo la celebrazione della grandiosità delle mura di Uruk, una lunga sezione descrive l'eroe Gilgameš, re di Uruk:

⁴ Sul corpo di Narām-Sîn come corpo ideale si veda anche I. Winter, *Sex, Rhetoric and the Public Monument: The Alluring Body of Naram-Sîn of Agade*, in *Sexuality in Ancient Art*, a. c. di N. Boymel Kampen, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 11-26.

⁵ E. Jimenéz, “*The Creation of the King: a Reappraisal*”, in «KASKAL», 10, 2013, pp. 238-240 ll. 6'-7'. Sul significato di questo testo si è molto dibattuto: si veda la prima edizione di W.R. Mayer, *Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs*, in «Orientalia Nova Series», 56, 1987, pp. 55-68 e i commenti di M.A. Ataç, *The Mythology of Kingship in Neo-Assyrian Art*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 167-171.

Superiore a ogni (altro) re, un eroe dotato di superba fisicità (...3 ll.), un argine imponente, protettore delle sue truppe, un'onda violenta che frantuma un muro di pietra, un toro selvaggio di Lugalbanda, dal vigore perfetto (...1 l.). Gilgameš, così alto, perfetto e terribile (...9ll.). Gilgameš è il suo nome dal momento della nascita, per due terzi dio e per un terzo uomo. Bēlet-ilī ha disegnato la forma del suo corpo, Nudimmud ha portato la sua forma a perfezione (...5ll.) il suo piede è lungo tre cubiti, la sua gamba é lunga sette cubiti (...11.). Le sue guance sono barbute, la sua barba splende come lapislazzuli, i riccioli dei suoi capelli crescono fitti come grano. Mentre cresceva (era dotato) di bellezza perfetta, più bello di quanto si sia mai visto sulla terra [A.R. George, *The Babylonian Gilgameš Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, I/II, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 538-543 ll. 29-62]

Questo passaggio colpisce per il dettaglio con cui il carattere straordinario del corpo del re viene descritto. Un lungo elenco di attributi e metafore disegna il corpo ideale di Gilgameš, bello, imponente e perfetto in tutte le sue proporzioni, destinato a incutere terrore nei nemici⁶.

La documentazione discussa fino a questo punto evidenzia una volontà di enfatizzare sul piano della fisicità l'eccezionalità del re mesopotamico e la sua posizione liminale tra l'umano e il divino. Paragonabili descrizioni delle caratteristiche che definiscono un corpo umano come "normale", nel senso di "normativo", inteso come il parametro su cui ogni corpo viene valutato e definito, mancano invece completamente dalla documentazione. Le fonti archivali e epistolografiche rivelano

⁶ Si veda anche A. Nunn, *Körperkonzeption in der altorientalischen Kunst*, cit., pp. 123-124.

una scarsa articolazione della percezione generale del corpo al di là delle differenze di sesso e di età e quindi anche delle differenze di status che ne risultano: la barba in particolare è spesso citata come segno di età adulta e di piena potenza sessuale⁷. Tuttavia, una fonte preziosa e ancora in buona parte inesplorata per la ricostruzione della percezione culturale del corpo in Mesopotamia è rappresentata dalla letteratura divinatoria. Quest'ultima ci permette, in assenza di descrizioni esplicite, di tracciare un quadro dell'insieme dei valori attribuiti alla fisiologia umana che contraddistinguono la mentalità mesopotamica, in particolare in relazione all'identità di genere⁸.

La percezione culturale del corpo nella letteratura divinatoria

Nella divinazione il corpo e le sue parti sono potenziali repositori di segni che possono rivelare la volontà divina⁹. Il corpo umano svolge un ruolo in varie tecniche divinatore¹⁰, ma

⁷ U. Steinert, *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien*, cit., p. 97.

⁸ Un importante studio preliminare sulla costruzione culturale del corpo e dell'identità di genere nel Vicino Oriente antico sulla base dei testi divinatori è A. Berlejung, *Menschenbilder und Körperkonzepte in altorientalischen Gesellschaften im 2. und 1. Jt. v. Chr.: Ein Beitrag zur antiken Körpergeschichte*, in *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, a. c. di A. Berlejung, J. Dietrich, J.-F. Quack, Mohr Siebeck, Tübingen 2012, pp. 367-397. La discussione che segue è in parte basata sui risultati presentati in questo studio.

⁹ Per una panoramica della pratica della divinazione in Mesopotamia e della letteratura ad essa connessa si veda U.S. Koch, *Mesopotamian Divination Texts: Converseing with the Gods. Sources from the First Millennium BCE*, Ugarit-Verlag, Münster 2015. Recentemente sono apparsi due importanti studi sull'ermeneutica divinatoria mesopotamica: A. Winitzer, *Early Mesopotamian Divination Literature: Its Organizational Framework and Generative and Paradigmatic Characteristics*, Brill, Leiden/Boston 2017 e J.-J. Glassner, *Le Devin historien en Mésopotamie*, Brill, Leiden/Boston 2019.

¹⁰ Per esempio, la divinazione diagnostica e prognostica indaga i sintomi di malattia

la più rilevante per questo studio è la tecnica che nella letteratura specialistica viene definita con il nome di fisiognomica o morfoscopia divinatoria¹¹.

Il corpus divinatorio fisiognomico, così come la maggior parte dei testi divinatori mesopotamici, consiste di liste di *omina*, vale a dire frasi condizionali costituite da protasi e apodosi, strutturate su base tematica¹². Le protasi prendono in esame tratti fisiognomici di un uomo oppure di una donna e sono associate a predizioni sul futuro dell'individuo, il suo carattere oppure il suo comportamento abituale. La fisiognomica mesopotamica si fonda sul convincimento dell'esistenza di fondamentali interconnessioni tra tutte le parti del cosmo¹³. Su questa base, un fenomeno manifestatosi in una sfera, per esempio un tratto fisiognomico, può essere interpretato come segno di un fenomeno appartenente a un'altra sfera, per esempio un tratto caratteriale o comportamentale. Questi ultimi costituiscono le predizioni degli *omina* fisiognomici e vengono legati ai segni descritti nelle protasi attraverso un'interpretazione simbolica di tratti corporali: questa lettura simbolica del corpo umano ci offre una visione dei valori che complessiva-

mente determinano la costruzione culturale del corpo in Mesopotamia.

Le protasi degli *omina* fisiognomici riflettono una concettualizzazione sistematica del corpo umano. I segni vengono descritti *a capite ad calcem*, dall'alto verso il basso – questo criterio è comunemente utilizzato in testi di erudizione per l'organizzazione di liste di parti del corpo¹⁴ – e sulla base di dicotomie binarie, delle quali la più produttiva è la dicotomia destra/sinistra: un segno positivo sul lato destro del corpo è associato a una predizione positiva, mentre lo stesso segno sul lato sinistro ha un significato negativo¹⁵. Giudizi estetici sembrano svolgere un ruolo determinante nell'attribuzione di significato ai segni: un mento lungo ha un valore negativo, mentre un mento corto è interpretato come positivo¹⁶. Metafore visive intuitive sono frequentemente utilizzate: capelli radi indicano povertà¹⁷; capelli folti sono associati a soddisfazione, mentre capelli fini predicano tristezza¹⁸; una faccia allungata predice una vita lunga¹⁹; un buco nella gola indica una perdita di beni²⁰. Paragoni con animali sono associati a predizioni corrispondenti ai caratteri attribuiti all'animale in questione: se la testa di uomo è simile a quella di cane l'*omen* predice un incendio e la distruzione dei beni dell'uomo perché il cane in Mesopotamia è associato ad aggressività incon-

sul corpo umano allo scopo di identificare la causa divina della malattia e indicare le possibilità di guarigione: si veda U.S. Koch, *Mesopotamian Divination Texts*, cit., pp. 273-282. Il manuale mesopotamico di teratomanzia indaga nascite deformi umane e animali e offre utili informazioni riguardo alla percezione del corpo in Mesopotamia: questo aspetto è stato indagato in dettaglio da chi scrive in N. De Zorzi, *La serie teratomantica Šumma izbu: testo, tradizione, orizzonti culturali*, I/II, S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, Padova 2014, pp. 148-197.

¹¹ Lo studio più completo di questo materiale è B. Böck, *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*, Selbstverlag des Instituts für Orientalistik der Universität Wien, Wien 2000.

¹² Su questo formato si veda, per esempio, F. Rochberg, *If P, then Q: Form and Reasoning in Babylonian Divination*, in *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, a. c. di A. Annus, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 2010, pp. 19-27.

¹³ Sulla visione mesopotamica dell'ordine cosmico si veda in dettaglio F. Rochberg, *Before Nature: Cuneiform Knowledge and the History of Science*, The University of Chicago Press, Chicago 2016, pp. 103-190.

¹⁴ Si veda M.E. Couto-Ferreira, *From Head to Toe: Listing the Body in Cuneiform Texts, in The Comparable Body – Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman Medicine*, a. c. di J.Z. Wee, Brill, Leiden/Boston 2017, pp. 43-71.

¹⁵ Sulla dicotomia destra-sinistra nella divinazione mesopotamica si veda A. Guinan, *Left/Right Symbolism in Mesopotamian Divination*, in «States Archives of Assyria Bulletin», 10, 1996, pp. 5-10.

¹⁶ B. Böck, *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*, cit., p. 107 (11-12).

¹⁷ *Ibidem*, pp. 75-75 (33).

¹⁸ *Ibidem*, p. 81 (96-97).

¹⁹ *Ibidem*, p. 76-77 (50).

²⁰ *Ibidem*, pp. 102-103 (47).

trollata e questa associazione si manifesta nell'apodosi nella forma di un incendio che non può essere domato²¹.

Determinati segni hanno valori sempre positivi o sempre negativi, ma l'esatta formulazione della predizione dipende dal valore simbolico della parte del corpo su cui il segno si manifesta: la bocca e le labbra sono associate all'atto di mangiare e alla disponibilità o meno di cibo, la mano e le sue parti esprimono la capacità di possedere e trattenere proprietà e beni, i piedi sono associati a movimento²². Per esempio, un intero capitolo del corpus divinatorio fisiognomico esamina la presenza di una macchia chiamata *kittabru* su varie parti del corpo di un uomo che viene interpretata come un segno positivo²³. Secondo uno di questi *omina*, se una macchia-*kittabru* si trova sul labbro superiore di un uomo, dentro o fuori, quell'uomo riceverà cibo in abbondanza dagli dei²⁴. Se una macchia-*kittabru* si trova invece sulle nocche della mano destra di un uomo, la sua proprietà rimarrà stabile per lungo tempo²⁵. In un altro *omen*, una macchia-*kittabru* sulla parte laterale dei piedi di un uomo, a destra o a sinistra e in alto significa che quell'uomo percorrerà sempre la via del successo²⁶.

Questi esempi potrebbero essere moltiplicati ma uno studio esauriente dell'ermeneutica degli *omina* fisiognomici mesopo-

tamici esula dagli scopi di questo contributo²⁷. Sulla base di quanto detto e degli esempi discussi, si può tuttavia osservare che alla base della valutazione che gli autori degli *omina* danno di determinati segni su determinate parti del corpo sembra stare l'idea di una media che viene vista come normativa. Quest'ultima non viene formulata esplicitamente, perché la regolarità, la norma, è solo in pochi casi rilevante da un punto di vista divinatorio²⁸. Il testo si focalizza sulle caratteristiche che vengono viste come una deviazione rispetto alla norma: questo significa che una deviazione interpretata come positiva ci avvicina a ciò che potrebbe essere considerato come "ideale", mentre una deviazione interpretata come negativa ci offre una visione dell'"altro", inteso come l'inversione dell'ideale. Vedremo ora come questo principio ermeneutico si combina con la percezione dell'identità di genere.

Nell'antica Mesopotamia lo status di un individuo, di sesso maschile o femminile, e la sua auto-percezione sono strettamente legati al giudizio dell'ambito sociale di riferimento. Tale giudizio dipende dalla relazione tra il comportamento dell'individuo e ciò che viene ritenuto pertinente al ruolo sociale che gli viene attribuito. Il corpo, quindi, è uno specchio non dell'individuo in quanto individuo per sé, ma piuttosto del suo essere un animale sociale.

²¹ Si veda N. De Zorzi, *La serie teratomantica Šumma izbu*, cit., p. 201.

²² Queste associazioni sono comuni anche ad altri testi divinatori: si veda, per esempio, *ibidem*, pp. 148-154.

²³ B. Böck, *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*, cit., pp. 212-233. Per una recente discussione di macchie e altri problemi dermatologici nel corpus divinatorio fisiognomico si veda J.C. Fincke, *Of tirku, Moles and Other Spots on the Skin according to the Physiognomic Omens*, in *Mesopotamian Medicine and Magic: Studies in Honor of Markham J. Geller*, a. c. di S.V. Panayotov, L. Vacín, Brill, Leiden/Boston 2018, pp. 203-231.

²⁴ B. Böck, *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*, cit., pp. 216-217 (30).

²⁵ *Ibidem*, pp. 220-221 (63).

²⁶ *Ibidem*, p. 227 (121).

²⁷ Questo tema è stato solo marginalmente trattato in *ibidem*, pp. 38-42. Ulteriori contributi sull'ermeneutica degli *omina* fisiognomici sono J. Biblija, *Interpreting the Interpretation: Protasis-Apodosis Strings in the Physiognomic Omen Series Šumma Alamdimmû 3.76-132*, in *Studies in the Ancient Near Eastern World View and Society Presented to Marten Stol in the Occasion of his 65th Birthday, 10 November 2005, and his Retirement from the Vrije Universiteit Amsterdam*, a. c. di R.J. van der Spek, Bethesda 2008, pp. 19-27 e B. Böck, *Physiognomy in Ancient Mesopotamia and Beyond: From Practice to Handbook*, in *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, a. c. di A. Annus, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 2010, pp. 199-219.

²⁸ Si veda, per esempio, N. De Zorzi, *La serie teratomantica Šumma izbu*, cit., pp. 168-169.

Nelle predizioni degli *omina* fisiognomici si rivela una chiara divisione dei ruoli sociali tra uomini e donne che riflettono i valori di una società androcentrica e patriarcale: ai primi sono destinati gli spazi pubblici, le seconde sono destinate a svolgere le loro attività all'interno della casa²⁹. Sulla base delle tematiche delle predizioni, si è supposto che questi *omina* abbiano la loro origine nel tentativo di capire l'idoneità di una donna per il matrimonio, oppure di un uomo per essere assunto al servizio del re³⁰. Per gli uomini è fondamentale il tema dell'onore, mentre il comportamento delle donne, viste soprattutto nel loro ruolo di mogli, è oggetto di attenzione solo per l'impatto positivo o negativo che esso può avere sull'onore dei rispettivi mariti.

Negli *omina* fisiognomici che riguardano in maniera esplicita il corpo femminile si riconosce la gamma di tematiche considerate rilevanti per il sesso femminile: fertilità, procreazione, comportamento sessuale. Per esempio, se il petto di una donna è ampio, l'*omen* predice ricchezza³¹; viceversa, se il petto di una donna è stretto, significa che è bugiarda e promiscua³². Un'altra coppia di *omina* si riferisce alle possibilità di concepimento di una donna: se i suoi seni sono pendenti significa che è fertile, non lo è se invece sono appuntiti³³. Due *omina* riguardanti l'aspetto dell'ombelico sono rilevanti per la gravidanza e il parto: un ombelico soffice indica che la donna porterà a termine la gravidanza; viceversa, un ombelico duro predice difficoltà nel parto³⁴.

²⁹ Si veda in dettaglio A. Berlejung, *Menschenbilder und Körperkonzepte in altorientalischen Gesellschaften im 2. und 1. Jt. v. Chr.*, cit.

³⁰ B. Böck, *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*, cit., pp. 55-60.

³¹ *Ibidem*, pp. 158-159 (143).

³² *Ibidem* (144).

³³ *Ibidem*, pp. 160-161 (158-159).

³⁴ *Ibidem*, p. 163 (188-189).

Per quanto riguarda l'uomo, i valori sociali fondamentali proiettati sul corpo si trovano riflessi soprattutto nei segni che riguardano il volto e i genitali. Prendiamo, per esempio, in esame due *omina* che associano la macchia *kittabru* con l'area dei genitali. Un segno sul bacino di uomo è legato al tema della discendenza e della riproduzione: "Se una macchia-*kittabru* si trova sul bacino, a destra o a sinistra, (l'uomo) avrà sia figli che figlie, (l'uomo) non prospererà economicamente" [B. Böck, *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*, cit., pp. 222-223 (85)]. Il segno appare in una posizione ambigua, a destra o a sinistra, e la relativa predizione è similmente ambigua: l'*omen* predice la nascita di figli maschi, alla quale si attribuisce un valore positivo, ma anche di figlie femmine; per queste ultime deve essere predisposta una dote e dunque l'*omen* si conclude con la previsione di una possibile futura ristrettezza economica.

Un altro *omen* prende in esame la presenza di *kittabru* nella regione pelvica di un uomo: "Se una macchia-*kittabru* si trova nella regione pelvica a destra, (l'uomo) godrà di buona reputazione" [*Ibidem*, p. 223 (96)]. La regione pelvica evoca la sfera sessuale e la sua associazione con la reputazione dell'uomo, quindi con il suo status sociale, indica che il comportamento sessuale era considerato un importante vettore di auto-definizione per l'élite scribale i cui valori si trovano riflessi nella letteratura divinatoria. Interessanti a questo riguardo sono una serie di *omina* che riguardano il pene di uomo. Molti *omina* associano segni sul pene con il tema della discendenza che è fondamentale anche per l'uomo: se un particolare segno appare sul pene a destra, per esempio, significa che l'uomo non avrà figli; viceversa, se appare a sinistra, l'uomo avrà figli.³⁵ La seguente sequenza di cinque *omina* prende in esame l'aspetto del pene di un uomo:

³⁵ *Ibidem*, pp. 174-175 (30-31).

Se il pene (di un uomo) è grosso, (l'uomo) diventerà povero, la sua famiglia gli darà dispiaceri; se il pene (di un uomo) è piccolo e scuro, (l'uomo) sarà elogiato; se il pene di uomo è corto, (l'uomo) avrà successo [*Ibidem*, pp. 122-123 (74-76)].

Se (un uomo) ha il pene di un toro, (l'uomo) perderà la sua patria in fretta; se (un uomo) ha il pene di un giovane toro o di un asino selvaggio, (l'uomo) diventerà povero [*Ibidem* (79-80)].

Ciò che colpisce in questi *omina* è il fatto che segni che spesso nella divinazione mesopotamica, nella fisiognomica come altrove, hanno un valore positivo, vale a dire larghezza e il paragone con animali fisicamente imponenti, sono interpretati come negativi in riferimento al pene. Invece, un pene piccolo, oppure corto e scuro, ha un valore positivo e predice successo e fortuna per l'uomo. Lo stesso meccanismo si nota in questo *omen* riguardante il volto: "Se (un uomo) ha una bella faccia, (l'uomo) avrà una vita breve, ma sarà ricco di grano e argento" [*Ibidem*, pp. 112-113 (91)]. Un bel volto è un presagio positivo di ricchezza, ma annuncia anche una morte precoce. Se paragoniamo questi *omina* con le descrizioni esaminate nel paragrafo precedente del corpo ideale del re, imponente e spesso positivamente descritto come un leone o un toro selvaggio, osserviamo un'inversione dei valori che ci aspetteremmo associati con il corpo maschile nel mondo androcentrico babilonese e più in generale mesopotamico. La ragione è che nella sequenza di *omina* riguardanti il pene e il volto viene espresso un giudizio morale: il corpo dell'uomo deve avere la giusta misura. Il corpo normativo maschile non deve aspirare all'ideale che vale per eroi, re e divinità. In questi *omina* si trova riflessa un'idea di *humilitas* che trova ampio spazio anche nella letteratura sapienziale, nella quale è un tema frequente la punizione di compor-

tamenti catalogabili come *ubris*³⁶. Questo fondamentale concetto di umiltà e misura quando applicato al corpo non può che trovare la sua espressione più chiara nelle due parti del corpo che, più di ogni altra, incapsulano il senso di identità nella società patriarcale e androcentrica babilonese: il volto e i genitali.

Il quadro della percezione culturale del corpo in Mesopotamia che è stato tracciato in questo paragrafo attraverso uno studio della descrizione del corpo negli *omina* fisiognomici del primo millennio a.C. trova riscontro in un famoso testo rituale di cui proponiamo una nuova interpretazione nel paragrafo che segue.

Il corpo normativo del divinatore e l'identità di genere

Un testo rituale di epoca neo-assira (8°-7° secolo a.C.) contiene nella sua parte iniziale un mito noto nella letteratura assiriologica come il *Mito di Enmeduranki*³⁷. Si tratta di un racconto eziologico che riconduce la pratica della divinazione in Mesopotamia agli insegnamenti di Enmeduranki, un mitico re della città babilonese di Sippar³⁸. Nel corso di un concilio divino, Enmeduranki riceve in dono dagli dei della divinazione Šamaš e Adad³⁹ "la tavoletta degli dei, il fegato, il segreto del cielo e dell'aldilà"

³⁶ Questo tema non è ancora stato trattato in maniera sistematica. La studio di riferimento per la letteratura sapienziale babilonese è ancora W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Eisenbrauns, Winona Lake 1996² (1^a ed. 1960).

³⁷ La prima edizione del solo mito si trova in W.G. Lambert, *Enmeduranki and Related Matters*, in «Journal of Cuneiform Studies», 21, 1967, pp. 126-138. Lambert ha poi pubblicato una edizione completa del testo, inclusa la parte rituale, sulla base di nuovi manoscritti identificati dopo il 1967 in *The Qualifications of Babylonian Diviners*, in *tikip santakki mala bašmu...Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994*, a. c. di S.M. Maul, Styx, Groningen 1998, pp. 141-148. Il mito rappresenta le ll. 1-18 del testo pubblicato in *ibidem*, pp. 148-149.

³⁸ Secondo la *Lista reale sumerica* Enmeduranki è il sesto re antiluviano di Sippar: T. Jacobsen, *The Sumerian King List*, University of Chicago Press, Chicago 1939, p. 75.

³⁹ Per una discussione del ruolo di Šamaš e Adad come dei della divinazione si veda

[W.G. Lambert, *The Qualifications of Babylonian Diviners*, cit., p. 148, l. 8], vale a dire il fegato divinatorio sul quale si riteneva gli dei iscrivessero i loro messaggi⁴⁰. Questo dono è accompagnato dalle istruzioni per svolgere, oltre all'aruspicina, lecanomanzia, astrologia, e calcoli matematici e per determinare coloro ai quali sarebbe stato concesso occuparsi della pratica della divinazione⁴¹. Secondo il mito, l'accesso a questo sapere di origine divina è riservato ai cittadini di tre città, Nippur, Sippar e Babilonia, ai quali Enmeduranki stesso rivela le istruzioni ricevute dagli dei. Il mito è poi seguito da una lunga sezione nella quale si chiarisce che solo una ristretta elite di individui selezionati sulla base di precisi criteri di purezza ha il permesso di rivolgersi agli dei Šamaš e Adad e praticare la divinazione:

L'esperto-*ummānu*, che vigila sui segreti dei grandi dei, legherà suo figlio, colui che ama, con un giuramento su tavoletta e stilo davanti a Šamaš e Adad e lo istruirà. Quando (si presenta) un divinatore, un esperto nell'interpretazione dell'olio, di ininterrotto lignaggio, discendente di Enmeduranki, re di Sippar, che prepara la ciotola pura e porta il cedro⁴², un sacerdote benedicente del re, un sacerdote di Šamaš dai lunghi capelli⁴³, creatura

W.G. Lambert, *Babylonian Oracle Questions*, Eisenbrauns, Winona Lake 2007, pp. 1-5.

⁴⁰ Per il fegato divinatorio come "tavoletta" degli dei si veda H.L.J. Vanstiphout, N. Veldhuis, *Ṭuppi ilāni takāltu pirišti šamē u eršetim*, in «Annali», 55, 1995, pp. 30-32. L'associazione è discussa anche in A. Winitzer, *The Divine Presence and its Interpretation in Early Mesopotamian Divination*, in *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, a. c. di A. Annus, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 2010, pp. 180-181.

⁴¹ Per una discussione delle tecniche divinatorie mesopotamiche si veda U.S. Koch, *Mesopotamian Divination Texts*, cit., pp. 67-311.

⁴² Il riferimento è a scaglie di legno di cedro o resina utilizzate per la produzione di incenso: si veda W.G. Lambert, *The Qualifications of Babylonian Diviners*, cit., p. 145.

⁴³ Si tratta di un particolare tipo di sacerdote del quale si hanno però poche attesta-

della dea (madre) Ninḫursagga, generato da un sacerdote-*nêšakku*⁴⁴ di origine pura, e che sia intatto nel suo corpo e nelle sue membra – (costui) potrà avvicinarsi agli dei Šamaš e Adad dove si svolge l'ispezione divinatoria (del fegato) e l'oracolo. Il divinatore di origine impura, che non sia intatto nel suo corpo e nelle sue membra, cieco (*zaqtu īnī*)⁴⁵, con i denti rotti (*ḥesir šinnī*), un dito amputato (*nakpi ubāni*), un testicolo schiacciato (?) (*šir dir kur-ra*)⁴⁶, lebbroso (?) (*malē saḥaršubbē*)⁴⁷, un *ḥisgalū*⁴⁸, un *šubakilu*⁴⁹, un effeminato (?) (*pilpilānu*) che non os-

zioni: CAD S, p. 234 (*sigbarrū*). I sacerdoti in Mesopotamia erano generalmente rasati: C. Waerzeggers, M. Jursa, *On the Initiation of Babylonian Priests*, in «Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte», 14, 2008, pp. 1-2.

⁴⁴ Si tratta di un titolo sacerdotale: nelle fonti del primo millennio ha un particolare legame con Nippur e il culto del dio Enlil. Si veda *ibidem*, pp. 3-6.

⁴⁵ W.G. Lambert, *The Qualifications of Babylonian Diviners*, cit., p. 152 (l. 31) traduce l'accadico *zaqtu īnī* "with squinting eyes". La traduzione "cieco" qui proposta segue la proposta di M. Stol, *Blindness and Night-Blindness in Akkadian*, in «Journal of Near Eastern Studies», 45, 1986, p. 295.

⁴⁶ L'interpretazione della sequenza *šir dir kur-ra* è incerta: *ibidem*, p. 152 (l. 32) traduce "a ruptured(?) testicle". Il logogramma *šir* corrisponde all'accadico *išku* "testicolo"; il segno *dir/dirig* può corrispondere all'accadico *qāpu* "cedere, crollare" e *šahāhu* "cadere, staccarsi", detto soprattutto di mura ed edifici; il verbo *šahāhu* può descrivere anche la condizione di parti del corpo, capelli, denti, pelle, ma non è attestato con riferimento ai testicoli: si vedano le attestazioni in CAD Q, pp. 98-99 (*qāpu* B) e CAD Š/1, pp. 75-77. È attestata anche la corrispondenza con il verbo *nasāhu* "rimuovere": CAD N/2, pp. 1-15. Infine, il segno *dir/dirig* corrisponde anche all'accadico *atāru* "eccedere in numero o dimensioni", quindi una traduzione alternativa di *šir dir kur-ra* potrebbe essere "un testicolo gonfio(?)".

⁴⁷ "Suffering from leprosy" è la traduzione di W.G. Lambert, *The Qualifications of Babylonian Diviners*, cit., p. 152, l. 32. L'identificazione di *saḥaršubbū* con la lebbra è stata sostenuta in più occasioni, ma rimane tuttora incerta: si vedano M. Stol, *Leprosy: New Light from Greek and Babylonian Sources*, in «Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap (Ex Oriente Lux)», 30, 1989, pp. 22-31 e J.A. Scurlock, B.R. Andersen, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine: Ancient Sources, Translations, and Modern Medical Analysis*, University of Illinois Press, Chicago 2005, pp. 70-73, 231-233, 454-455.

⁴⁸ Il termine è un *hapax legomenon* e non può essere tradotto.

⁴⁹ Il termine è un *hapax legomenon* e non può essere tradotto.

serva i riti di Šamaš e Adad, non si potrà avvicinare al luogo (dove si trovano) Ea, Šamaš, Asalluḫi e Bēlet-šīri, il cancelliere del cielo e dell'aldilà, amato dai suoi fratelli, per una decisione oracolare⁵⁰. [W.G. Lambert, *The Qualifications of Babylonian Diviners*, cit., p. 149 ll. 19-37]

Questa lunga sezione descrive le due caratteristiche che qualificano un individuo per la professione di divinatore: fondamentale è l'origine "pura", definita come l'ininterrotto lignaggio, nientemeno che la discendenza diretta da Enmeduranki stesso. Il divinatore deve appartenere ad una famiglia di divinatori in seno alla quale viene iniziato alla pratica della divinazione. La prima parte di questa sezione descrive il giuramento al quale l'esperto-*ummānu*⁵¹ sottopone il figlio prima di procedere alla sua iniziazione⁵². Questa genealogia mitica conferma quanto sappiamo dell'educazione specialistica in Mesopotamia e trova riscontro in varie fonti d'archivio di epoca neo-assira, lettere soprattutto, dalle quali apprendiamo che la

professione di divinatore era appannaggio di un numero ristretto di famiglie legate alla corte reale. La carica era ereditaria, all'interno di ogni famiglia solamente uno o due figli venivano selezionati per questo ruolo e questi ultimi ricevevano la loro educazione direttamente dai padri⁵³.

L'origine "pura" del divinatore deve essere accompagnata da precise caratteristiche fisiche. Il testo spiega che il divinatore deve essere completo, "perfetto nel suo corpo e nelle sue membra". Questo requisito è seguito da una lista di difetti che squalificano un individuo dal ricoprire il ruolo di divinatore. Il corpo normativo del divinatore viene dunque definito *ex negativo*: una sequenza di difetti chiarisce quale sia l'idea di perfezione cui il testo fa riferimento come requisito per l'accesso a questa carica.

La prima parte della lista è rappresentata da una sequenza di parti del corpo difettose organizzata *a capite ad calcem*, dall'alto verso il basso, un principio organizzativo che, come abbiamo visto a proposito degli *omina* fisiognomici, è tipico della letteratura erudita. I primi tre difetti riguardano singole parti del corpo: un divinatore non deve essere cieco, avere i denti rotti ed essere amputato di un dito. Questi difetti non riflettono solamente criteri estetici basati sul rifiuto di ciò che non si presenta alla vista come intatto o simmetrico. La lista è costruita intorno a parti del corpo la cui perfetta funzionalità era verosimilmente considerata essenziale per il corretto svolgimento delle azioni legate alla pratica della divinazione. Nel corso del rituale divinatorio il divinatore pone una domanda agli dei per poi incoraggiarli con ripetute preghiere e offerte a dare una risposta iscrivendola sul fegato divinato-

⁵⁰ Liste simili si trovano in altri testi rituali: una versione breve della lista – cieco, con i denti rotti, con un dito amputato – è pubblicata e discussa in E. Jiménez, *New Fragments of Gilgameš and Other Literary Texts from Kuyunjik*, in «Iraq», 76, 2014, pp. 105-106.

⁵¹ Il termine accadico *ummānu* si riferisce a varie categorie di esperti ed è utilizzato in particolare per descrivere i professionisti delle cinque discipline superiori della sapienza assira, vale a dire *tuṣšarrūtu*, *barūtu*, *āšīpūtu*, *asūtu* e *kalūtu*. Il *tuṣšarru* "scriba/divinatore" è esperto soprattutto di *omina* celesti ma si occupa anche di altri tipi di *omina oblativa*. Il *bārū* è specializzato in aruspicina e lecanomanzia. L'*āšīpu* – il termine è tradizionalmente tradotto "esorcista" – è chiamato in causa soprattutto quando si tratta di praticare rituali apotropaici e combattere l'azione di forze soprannaturali (demoni). L'*asū* (tradizionalmente "medico") è esperto nella cura di malattie per mezzo di rimedi naturali. Il *kalū* (tradizionalmente "lamentatore") eccelle nell'arte di placare gli dei per mezzo di canti e lamentazioni. Lo studio classico di riferimento sull'*ummānu* neo-assiro è S. Parpola, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, I-II, Butzon & Bercker, Neukirchen-Vluyn 1983.

⁵² Per simili passaggi in altri testi rituali si veda W.G. Lambert, *The Qualifications of Babylonian Diviners*, cit., p. 143.

⁵³ Sull'educazione dell'esperto-*ummānu* si veda, per esempio, L. Verderame, *La formazione dell'esperto (ummānu) nel periodo neo-assiro*, in «Historiae», 5, 2008, pp. 51-67.

⁵⁴ Per il rituale divinatorio si vedano P. Steinkeller, *Of Stars and Men: The Conceptual and Mythological Setup of Babylonian Extispicy*, in *Biblical and Oriental Essays in Memory*

rio⁵⁴. La cecità non consentirebbe al divinatore di svolgere le azioni rituali richieste e soprattutto di leggere i segni lasciati dagli dei sul fegato⁵⁵, così come una mutilazione degli arti superiori renderebbe difficile l'esame del medesimo. La funzione dei denti è meno evidente, ma è degno di nota che istruzioni contenute in testi rituali e preghiere prescrivono nella fase di preparazione del rito l'utilizzo di legno di cedro e incenso per la purificazione della bocca del divinatore⁵⁶: si può dunque supporre che il perfetto stato di tutte le parti della bocca, denti inclusi, fosse considerato un requisito fondamentale per un divinatore⁵⁷.

Il successivo difetto nella lista, che, ricordiamo, è organizzata a capite ad calcem, riguarda i testicoli del divinatore, šir in sumerico, išku in accadico. Il difetto è descritto dalla sequenza dir kur-ra nel testo originale, ma si tratta di un hapax legomenon di difficile interpretazione: un testicolo "schiacciato", un testicolo "amputato", oppure un testicolo "gonfio" sono ipotesi di traduzione basate sui possibili significati del segno dir/dirig⁵⁸. La menzione dei testicoli del divinatore è interessante, poiché, a differenza di occhi, mani e bocca, gli organi genitali non svolgono alcun ruolo nell'atto divinatorio vero e proprio. La mia

of William L. Moran, a. c. di A. Gianto, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2005, pp. 11-47 e J.C. Fincke, *Ist die mesopotamische Opferschau ein nächtliches Ritual?*, in «Bibliotheca Orientalis», 66, 5-6, 2009, pp. 519-558.

⁵⁵ L'esperto di aruspicina in Mesopotamia è il bārû ed è significativo che il termine sia etimologicamente connesso al verbo barû "guardare".

⁵⁶ Si veda M. Guichard, L. Marti, *Purity in Ancient Mesopotamia: The Paleo-Babylonian and Neo-Assyrian Periods*, in *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean and Ancient Judaism*, a. c. di C. Frevel, Christophe Nihan, Brill, Leiden 2013, pp. 80-81.

⁵⁷ Gli operatori culturali non potevano consumare aglio e porro a causa dell'odore che questi cibi lasciano nell'alito, poiché si riteneva che il cattivo odore potesse disturbare gli dei: si veda K. van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*, Van Gorcum, Assen 1985, pp. 34-35; M. Guichard, L. Marti, *Purity in Ancient Mesopotamia*, cit., pp. 84, 87.

⁵⁸ Si veda in dettaglio la nota 46.

ipotesi è che una chiave per l'interpretazione di questo passaggio sia contenuta nella prima parte della sezione qui discussa: una discendenza pura – e dunque, implicitamente, anche la capacità di perpetuarla – rappresenta il primo fondamentale criterio di qualifica per un divinatore. Benchè il testo non lo dica in modo esplicito è probabile che il difetto del testicolo indichi una limitazione nella capacità di procreare dell'individuo.

Questa interpretazione è supportata da paralleli in alcuni passaggi biblici strutturalmente molto simili al testo qui discusso. Un passo del *Levitico*, 21: 17-23, contiene una lista di dodici difetti che squalificano un individuo dal ricoprire il ruolo di sacerdote: oltre a un difetto dei testicoli (*meroach ashech*), la lista include cecità, difficoltà di movimento (stoppio), una mutilazione del viso, arti troppo lunghi, malattie della pelle, braccia e piedi spezzati, ipercifosi (gobbo), nanismo, e un difetto degli occhi. Benchè la lista del *Levitico* sia più lunga, alcuni difetti sono citati in entrambe le liste⁵⁹. Inoltre, anche nel *Levitico* il corpo perfetto del sacerdote viene definito *ex negativo*, attraverso una lista di difetti squalificanti. Sfortunatamente, l'interpretazione dell'ebraico *meroach ashech* è incerta poiché entrambi i termini sono hapax legomena, ma è degno di nota che le interpretazioni suggerite fino ad oggi si sovrappongono a quelle indicate per šir dir kur-ra⁶⁰. Un altro parallelo si trova in *Deuteronomio* 23: 2: il passaggio proibisce individui con organi genitali schiacciati o amputati dall'entrare

⁵⁹ K. van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*, cit., p. 30.

⁶⁰ L'interpretazione dell'ebraico *ashech* come "testicolo" è supportata etimologicamente da paralleli nelle altre lingue semitiche, tra i quali si annovera anche l'accadico išku (šir): si veda L. Kogan, *Proto-Semitic Lexikon*, in *The Semitic Languages: An International Handbook*, a. c. di S. Weninger, G. Kahn, M.P. Streck, J.C.E. Watson, Walter De Gruyter, Berlin/Boston 2011, p. 219. Per *meroach* si veda W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, Springer-Verlag, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1962, p. 460.

nell'assemblea di Yahweh. In riferimento a questi passi biblici è stato argomentato in maniera persuasiva che la ragione della proibizione risiede nella mancanza di capacità riproduttiva degli individui colpiti⁶¹. In Mesopotamia e in generale nel Vicino Oriente antico l'infertilità, maschile e femminile, è associata all'idea di una punizione divina⁶². In questa luce, non sorprende che un difetto degli organi genitali possibilmente indicativo di infertilità possa rappresentare un importante criterio di squalifica per un operatore cultuale. Se questa interpretazione è corretta, si può ipotizzare che l'organizzazione della lista sia determinata da un criterio di gravità crescente, vale a dire dal progressivo intensificarsi della gravità del difetto descritto man mano che la sequenza procede in ordine discendente. Se i difetti della vista, della bocca e degli arti compromettono la capacità del divinatore di svolgere le attività rituali connesse al suo ruolo, il difetto che riguarda i genitali compromette la capacità dell'individuo di adempiere ad una parte fondamentale della propria funzione sociale, vale a dire assicurare la propria discendenza.

Dopo i testicoli, l'attenzione si sposta su un problema che affligge l'intera superficie corporea. Nonostante l'identificazione del termine accadico *saḥaršubbû* con la lebbra sia incerta, varie fonti lo accostano a segni evidenti sulla pelle e diffusi su tutto il corpo⁶³. Di tutti i difetti finora discussi, *saḥaršubbû* è si-

curamente quello più appariscente da un punto di vista estetico. Si tratta però soprattutto di una condizione a sua volta inestricabilmente legata all'idea di una punizione divina e associata a un forte stigma sociale – chi ne era colpito costretto ad abbandonare la propria casa e a vivere ai margini della società⁶⁴.

La sezione finale della lista rappresenta un interessante complemento a questo catalogo. Sfortunatamente, non è possibile dire nulla sui primi due elementi, *ḥisgalû* e *šubakilu*, poiché non sono altrimenti attestati. Per quanto riguarda invece l'ultimo termine della lista, *pilpilānu*, diversi indizi suggeriscono si tratti di un individuo che ha come sua caratteristica definente l'ambiguità di genere. Come *ḥisgalû* e *šubakilu*, anche *pilpilānu* è attestato solo in questo testo, ma un termine simile, *pilpilû*, soprattutto nella sua forma sumerica pi-li-pi-li, compare in testi lessicali e in alcuni testi letterari sumerici, in particolare inni e miti che hanno come protagonista la dea Inanna⁶⁵. Secondo alcune attestazioni, il *pilpilû* è un individuo che è stato “cambiato” da Inanna⁶⁶: anche se la natura di questo cambiamento non è specificata, è rilevante che una delle caratteristiche della dea Inanna e della sua controparte accadica Ištar sia la sua capacità di determinare cambi di genere⁶⁷. In testi lessicali, il *pilpilû* è associato ad una serie di altri termini, tra i quali *assinnu* e *kurgarrû*, che descrivono altre figure liminali legate al culto della dea Inanna/Ištar e la cui liminalità dipende dall'ambiguità di

⁶¹ Si veda S.M. Olyan, *Disability in the Hebrew Bible: Interpreting Mental and Physical Differences*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 29-46. Si veda anche D.T. Steward, *Sexual Disabilities in the Hebrew Bible*, in *Disability Studies and Biblical Literature*, a. c. di C.R. Moss, J. Schipper, Palgrave Macmillan, New York 2011, pp. 67-88.

⁶² Si veda, per esempio, S.L. Budin, *Fertility and Gender in the Ancient Near East*, in *Sex in Antiquity: Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*, a. c. di M. Masterson, N.S. Rabinowitz, J. Robson, Routledge, London/New York 2015, pp. 30-49.

⁶³ Si veda J.A. Scurlock, B.R. Andersen, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*, cit., pp. 70-73, 231-233, 454-455.

⁶⁴ F. Pomponio, *Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica*, Paideia Editrice, Brescia 1990, p. 69.

⁶⁵ Lo studio più recente del pi-li-pi-li/*pilpilû* è I. Peled, *Masculinities and Third Gender: The Origins and Nature of an Institutionalized Gender Otherness in the Ancient Near East*, Ugarit-Verlag, Münster 2016, pp. 267-270.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 269.

⁶⁷ Recentemente, si veda I. Zsolnay, 'Goddess of War, Pacifier of Kings': An Analysis of Ištar's Martial Role in Maledictory Sections of Assyrian Royal Inscriptions, in *Language in the Ancient Near East: Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale*. Vol. 1, Part 1, a.c. di L. Kogan, N. Koslova, S. Iosad e S. Tischenko, Eisenbrauns, Winona Lake 2010, pp. 389-402.

genere⁶⁸. Purtroppo il carattere lacunoso delle fonti non permette di essere più precisi. Sulla base della documentazione disponibile, si può concludere che il termine *pi-li-pi-li/pilpilû/pilpilānu* si riferisca a un individuo caratterizzato da tratti fisici e/o comportamentali interpretati come femminili e con un ruolo nel culto della dea Inanna. Si tratta dunque di un operatore cultuale, come il divinatore, ma che un insieme di caratteristiche fisiche e comportamentali pone al di fuori dello standard normativo. Non è chiaro se il “cambiamento” di genere di cui parlano le fonti alluda ad una vera e propria castrazione. Queste incertezze a parte, l’inclusione del *pilpilānu* nella nostra lista ci dice che il corpo a cui il divinatore deve aspirare, il corpo normativo, non è solo un corpo completo, integro nelle sue parti, ma è soprattutto un corpo maschile che non solo è dotato degli attributi fisici pertinenti, i genitali maschili, ma è anche espressione delle caratteristiche culturali associate con il sesso maschile, prima fra tutte la capacità riproduttiva. La citazione del *pilpilānu* “effeminato (?)” alla fine della lista conferma la rilevanza di questioni di genere nella determinazione dei valori dell’élite scribale a cui questo testo può essere rapportato. Nel contesto di una società patriarcale e in un ambito prettamente maschile, l’integrità degli organi sessuali maschili e l’assenza di ambiguità di genere sono criteri di cruciale importanza⁶⁹. Parallelamente, mantendendo l’ipotesi che la lista qui discussa sia stata organizzata secondo un criterio di gravità crescente, l’ambiguità di genere e la deformazione degli organi

genitali in associazione con sterilità sono costruite come le più gravi disabilità immaginabili⁷⁰. Questa conclusione trova conferma in uno dei testi più famosi e discussi della letteratura mesopotamica, vale a dire il *mito di Enki e Ninmah*, in un racconto eziologico sull’origine di esseri disabili.

La disabilità sessuale in Mesopotamia: il mito di Enki e Ninmah

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, il corpo normativo è un corpo integro, completo in tutte le sue parti. Difetti che compromettono l’integrità del corpo collocano il corpo nella categoria dell’“altro”, inteso come deviazione, negazione, inversione della percepita e costruita normalità. Il testo rituale contenente il *Mito di Enmeduranki* presenta una lista di condizioni che rientrano in questa categoria di alterità o “non-normalità” secondo una precisa gradazione che sembra porre particolare enfasi sull’alterità espressa da ambiguità di genere e disabilità di natura sessuale.

Il concetto di “disabilità” nel mondo antico rappresenta una categoria relativa, socialmente e culturalmente costruita. La disabilità è definita dalla possibilità di un individuo di adempiere a funzioni e compiti socialmente prescritti. Una disabilità per essere definita tale deve interferire negativamente con la gamma di ruoli socio-economici a disposizione dell’individuo⁷¹.

⁶⁸ Si veda, in dettaglio, I. Peled, *Masculinities and Third Gender*, cit., pp. 155-202.

⁶⁹ Questi criteri trovano spazio in fonti rabbiniche: vd. J.B. Welsler, L. Lehmhaus, *Disability in Rabbinic Judaism*, in *Disability in Antiquity*, a. c. di C. Laes, Routledge, Abington 2016, pp. 443-444. Interessanti paralleli si trovano anche nelle fonti islamiche: si veda H. Benkheira, *Impotent Husbands, Eunuchs and Flawed Women in Early Islamic Law*, in *Disability in Antiquity*, a. c. di C. Laes, Routledge, Abington 2016, pp. 421-433. Uno studio comparativo da parte di chi scrive è in corso di preparazione.

⁷⁰ Anche nelle fonti bibliche l’infertilità può rientrare nella categoria della disabilità: si veda S.M. Olyan, *Disability in the Hebrew Bible*, cit., p. 95.

⁷¹ Sulla definizione di disabilità nelle fonti antiche si veda C. Laes, *Disabilities in the Ancient World – past, present and future*, in *Disability in Antiquity*, a. c. di C. Laes, Routledge, Abington 2016, pp. 4-7. In generale sul concetto di disabilità nelle fonti mesopotamiche si vedano i seguenti contributi: N.H. Walls, *The Origins of the Disabled Body: Disability in Ancient Mesopotamia*, in *This Able Body: Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, a. c. di H. Avalos, S.J. Melcher, J. Schipper, Society

Nella documentazione socio-economica mesopotamica si trova un numero ristretto di condizioni che rientrano nella categoria di disabilità: ciechi, sordo-muti, persone con restrizioni nel loro potere di movimento. Meno frequentemente si trovano persone con “disabilità mentali”⁷². Questo riflette il numero e la rilevanza socio-economica (e l'integrabilità) dei gruppi in questione. La documentazione erudita, soprattutto le liste lessicali, offre una terminologia più ampia, non sempre intellegibile⁷³, ma in quanto fenomeno sociale rilevante, sono principalmente questi gruppi che rientrano nella categoria dell'“altro” come lo abbiamo definito.

L'alterità può essere inflitta, prodotta, dunque controllata, per esempio attraverso pene corporee che mirano non solo a ferire, ma anche a umiliare. Un testo di epoca achemenide (5° sec. a.C.) descrive la punizione di delinquenti in questi termini: “Saranno picchiati cento volte con un bastone e la loro barba e i capelli sulla loro testa verranno strappati via” [M. Stolper, *Entrepreneurs and Empire: the Murašû Archive, the Murašû Firm, and Persian Rule in Babylonia*, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden 1985, p. 270 No. 91 ll. 7-8]. La punizione mira a distruggere la barba, il simbolo dell'età adulta e della virilità⁷⁴. Altre pene si focalizzano sulla testa e le sue parti

of Biblical Literature, Atlanta 2007, pp. 13-30, E. Kellenberger, *Mesopotamia and Israel*, in *Disability in Antiquity*, a. c. di C. Laes, Routledge, Abington 2016, pp. 47-60.

⁷² E. Cassin, *Le droit et le tortu – II: Handicapés et marginaux dans la Mésopotamie des II^e-III^e millénaires*, in *Le Semblable et le Différent*, Éditions La Découverte, Paris 1987, pp. 72-97; H. Waetzold, *Der Umgang mit Behinderten in Mesopotamien*, in *Behinderung als pädagogische und politische Herausforderung*, a. c. di M. Liedtke, Klinkhardt, Bad Heilbrunn 1996, pp. 77-91.

⁷³ J. Renger, *Kranke, Krüppel, Debile: Eine Randgruppe im Alten Orient*, in *Aussenseiter und Randgruppen: Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orient*, a. c. di V. Haas, Univ.-Verlag Konstanz, Konstanz 1992, pp. 119-125.

⁷⁴ Per altri esempi, si veda N. De Zorzi, *Teratomancy at Tiginānum: Structure,*

in quanto sede dell'identità individuale, come abbiamo visto anche a proposito degli *omina* fisiognomici⁷⁵. L'intenzione della pena è lesionare la persona sociale attraverso una lesione del corpo. Il corpo, in questo caso, è portatore di un segno – il marchio artificiale viene visto come indicativo anche per lo status sociale e morale dell'individuo che lo porta.

Un mito antropogonico sumerico, conosciuto come *Enki e Ninmah*, dal nome delle due divinità protagoniste, descrive la creazione dell'umanità, spiegando al contempo l'origine di corpi normali e disabili⁷⁶. La prima parte del testo racconta della creazione divina dell'uomo come sostituto per il lavoro degli dei, un topos della letteratura mesopotamica⁷⁷. Dopo la creazione dell'uomo, il dio demiurgo Enki e la dea Ninmah si ubriacano e danno inizio a una competizione per stabilire chi di loro abbia più potere creatore. La dea vuole provare la sua superiorità creando sette esseri in vario modo infermi⁷⁸. Il primo essere è caratterizzato da un problema agli arti superiori e non può piegarsi; il secondo ha problemi alla vista; gli arti del terzo sono neri e paralizzati; il quarto è ritardato⁷⁹; il quinto non può controllare seme o urina⁸⁰; il sesto è una donna che

Hermeneutics, and Weltanschauung of a Northern Mesopotamian Omen Corpus, in «Journal of Cuneiform Studies», 69, 2017, pp. 132-133.

⁷⁵ U. Steinert, *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien*, cit., pp. 134-135.

⁷⁶ L'edizione più recente di questa composizione è M. Ceccarelli, *Enki und Ninmah: Eine mythische Erzählung in sumerischer Sprache*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016.

⁷⁷ Si veda W.G. Lambert, *Babylonian Creation Myths*, Eisenbrauns, Winona Lake 2013, p. 334.

⁷⁸ Gli esseri di Ninmah sono discussi in dettaglio in *ibidem*, pp. 40-61. L'edizione del passaggio con il relativo commentario si trova in *ibidem*, pp. 110-117. Una discussione del passaggio relativo alla creazione di esseri disabili si trova anche in S. Pittl, *Some Considerations on Disabled People in the Sumerian Myth of Enki and Ninmah*, in «KASKAL», 12, 2015, pp. 467-483.

⁷⁹ Questa è la comune interpretazione del sumerico ¹⁶lil, accadico *lillu*: *ibidem*, pp. 50, 60-61.

⁸⁰ Nel testo sumerico *lú a sur-sur-ra*: *ibidem*, p. 114-115, l. 37 traduce “Mann mit ständig tropfendem Samen” sulla base del possibile significato “sperma” del su-

non può procreare; il settimo non ha né un pene né una vagina. La tassonomia dell'“altro” che questo testo offre include difetti degli arti, difetti della vista, problemi mentali, e infine, un gruppo di tre esseri interessati da difetti degli organi genitali.

Le mancanze degli esseri creati da Ninmah sono compensate da Enki con un destino indirizzato ad attività artigianali, artistiche o amministrativo-politiche: il cieco per esempio diviene cantore o musicista, il paralizzato diviene fabbro, il ritardato viene posto al servizio del re, la donna infertile diviene tessitrice, l'individuo che non ha né un pene né una vagina è designato da Enki come eunuco e messo al servizio del re. Con l'eccezione dell'individuo che perde seme o urina, che è l'unico ad essere curato da Enki, per ognuno di questi esseri disabili Enki riesce a trovare una posizione all'interno della società. Tuttavia, è necessario sottolineare che si tratta di posizioni marginali che implicano una limitazione nell'integrabilità sociale di questi individui o una significativa riduzione dei ruoli sociali a loro disposizione.

Per quanto riguarda l'organizzazione della lista, è interessante che Enki non trovi una occupazione per l'uomo che perde seme o urina preferendo invece curarlo. Questa scelta potrebbe riflettere la percezione di una particolare gravità del difetto descritto⁸¹: se questa ipotesi è corretta, e supponendo che il difetto implichi

merico a (accadico *rihātu*) e l'attestazione di problemi legati alla perdita di seme dall'organo genitale in testi medici (*ibidem*, pp. 51-52). Il sumerico a sur è attestato anche con il significato di “urinare” (*ibidem*, p. 175): la possibilità che sia questo il difetto descritto, un uomo che “perde urina (?)”, è sostenuta da L. Verderame, *Ninmah and Her Imperfect Creatures: The Bed Wetting Man and Remedies to Cure Enuresis*, in *Mesopotamian Medicine and Magic: Studies in Honor of Markham J. Geller*, a. c. di S.V. Panayotov, L. Vacín, Brill, Leiden/Boston 2018, pp. 779-798. Come suggerisce S. Pittl, *Some Considerations on Disabled People in the Sumerian Myth of Enki and Ninmah*, cit., p. 477 la perdita di urina può indicare anche un problema più generalizzato degli organi genitali.

⁸¹ Questa è anche l'interpretazione di S. Pittl, *Some Considerations on Disabled People in the Sumerian Myth of Enki and Ninmah*, cit., p. 477. M. Ceccarelli, *Enki und Ninmah*,

una disabilità anche di natura sessuale, come suggerito dalla collocazione prima della donna sterile e dell'essere privo di organi genitali, non si può evitare di notare una stretta somiglianza con la lista di disabilità discussa nel paragrafo precedente. L'ultimo degli esseri creati da Ninmah, l'essere privo di organi sessuali, viene destinato da Enki al ruolo di eunuco alla corte del re: come sappiamo da altre fonti, soprattutto del primo millennio a.C., si tratta di un ruolo privilegiato e alcuni eunuchi rivestono importanti cariche militari e nell'amministrazione, per esempio presso la corte assira⁸². Allo stesso tempo, fonti soprattutto letterarie mettono in evidenza una valutazione ambigua dell'eunuco enfatizzando la sua incapacità di procreare come un tratto significativamente stigmatizzante⁸³: nel mito sumerico di *Gilgamesh e l'aldilà*⁸⁴ la sorte dell'eunuco reale nell'aldilà è di essere messo da parte come un “bastone” [A.R. George, *Sumerian tīru = “eunuch”, «Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires», 3/97, 1997, pp. 91-92*]⁸⁵, accompagnato in questo destino di marginalizzazione dalla donna infertile, scartata come un vaso difettoso⁸⁶.

cit., p. 58 suppone un effetto umoristico: la dea Ninmah non si sarebbe resa conto che Enki avrebbe potuto facilmente curare questa disabilità.

⁸² Si veda, per esempio, A.K. Grayson, *Eunuchs in Power: Their Role in the Assyrian Bureaucracy*, in *Vom Alten Orient zum Alten Testament: Festschrift für Wolfram Freiherrn von Soden zum 85. Geburtstag am 19. Juni 1993*, a. c. di M. Dietrich, O. Loretz, Butzon & Bercker, Neukirchen-Vluyn 1995, pp. 85-98.

⁸³ Sullo status ambiguo degli eunuchi nel Vicino Oriente e nella Bibbia si veda T.M. Lemos, “*Like the eunuch who does not beget*”: *Gender, Mutilation, and Negotiated Status in the Ancient Near East*, in *Disability Studies and Biblical Literature*, a. c. di C.R. Moss, J. Schipper, Palgrave Macmillan, New York 2011, pp. 47-66.

⁸⁴ L'edizione più recente di questo testo è A. Gadhotti, “*Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld*” and the Sumerian *Gilgamesh Cycle*, de Gruyter, Berlin 2014. Si noti, tuttavia, che la traduzione di A. Gadhotti è spesso problematica: vd. la recensione di P. Attinger del volume in «*Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*», 105/2, 2015.

⁸⁵ Su questo passo si veda anche I. Peled, *Masculinities and Third Gender*, cit., pp. 255-257.

⁸⁶ A. Gadhotti, “*Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld*” and the Sumerian *Gilgamesh*

In conclusione, la lista di esseri disabili nel mito di Enki e Ninmah è probabilmente organizzata secondo una gradazione di severità, da difetti degli arti a gravi aberrazioni genitali e di genere che hanno come caso estremo un uomo privo di organi riproduttivi. Come nella lista di difetti riguardanti il corpo del divinatore discussa nel paragrafo precedente, anche in questo testo l'ambiguità sessuale è interpretata come la peggiore disabilità immaginabile. La disabilità sessuale appare la più limitante nei termini del potenziale di un individuo ad aspirare a una vera vita umana, e l'ambiguità di genere rappresenta la forma più estrema di alterità concepibile per esseri umani: questa è sicuramente una specificità della concezione mesopotamica della disabilità che si basa sulla visione del potere riproduttivo come una qualità fondamentale e imprescindibile della natura umana⁸⁷. In questa luce è significativo che la parte iniziale del mito, che precede la contesa tra Enki e Ninmah, si chiuda con una descrizione della riproduzione dell'umanità attraverso l'atto sessuale come prima conseguenza della creazione dell'uomo⁸⁸.

Cycle, cit., p. 159 (l. 274). Si veda anche A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, cit., p. 775 (c2).

⁸⁷ S.L. Budin, *Fertility and Gender in the Ancient Near East*, cit.

⁸⁸ M. Ceccarelli, *Enki und Ninmah*, cit., pp. 108-109, l. 7 e pp. 136-137 ll. 21'-24' (versione bilingue).