

MEDITERRANEO ANTICO

ECONOMIE SOCIETÀ CULTURE

ANNO VII · FASCICOLO 2 · 2004

ESTRATTO



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI
PISA · ROMA

Dura-Europos ed il medio Eufrate. Osservazioni su diaspora e costruzioni di identità culturali nella Mesopotamia parto-romana¹

Michael Sommer

Nella primavera dell'anno 159 d.C. un ricco cittadino di Palmira fece dono di due bassorilievi di culto ad un tempio, che più tardi venne chiamato dagli archeologi 'il tempio delle Gaddê'. Un'iscrizione attesta, oltre alla data, l'identità del donatore e delle figure rappresentate: Ḥairan, figlio di Maliku, figlio di Naṣor, e le Gaddê, le due divinità protettrici, l'una di Tadmor (Palmira) e l'altra di Dura. Entrambi i bassorilievi rappresentano il donatore nell'atto di offrire incenso alle divinità: indossa tunica, *himation* e sandali e porta un cappello di forma conica con una ghirlanda, il *modius*, il copricapo canonico dei sacerdoti palmireni (fig. 1, 2)².

Il Gad di Dura è un uomo con la barba, sta seduto su un trono fiancheggiato da aquile e tiene nella mano sinistra un lungo scettro. Alla sua sinistra è raffigurato un giovane senza barba, in abito militare, armato di spada e con uno scettro in mano. L'iscrizione lo identifica come Seleukos Nikator, *heros ktistes* di Dura-Europos. La divinità protettiva di Palmira invece è femminile, ed evidentemente ha preso come modello la *Tyche* di Antiochia. Seduta su una roccia, la dea indossa *chiton*, *himation* e una corona di mura; alla sua sinistra vi è un leone in piedi, mentre il suo piede destro poggia sulla spalla di un personaggio femminile dal petto nudo, che sta emergendo dall'acqua. Alla sinistra della

¹ Una versione inglese di questo contributo è stata presentata al Jewish Studies Seminar al Wolfson College di Oxford nel Hilary Term 2004. Ringrazio il sig. Jonathan Kirkpatrick per l'invito e la calda accoglienza a questo seminario. Una versione elaborata è stata presentata all'Università di Roma "La Sapienza" nel ciclo di lezioni del prof. Mario Mazza. Ringrazio il pubblico di entrambe le occasioni per la vivacissima discussione. Ringrazio inoltre il dott. Ted Kaizer, il prof. Mario Mazza, il prof. Fergus Millar per i loro utilissimi suggerimenti e John Thornton per la revisione del testo. Infine è un dovere assai piacevole ringraziare la Fritz Thyssen Stiftung (Colonia) per il finanziamento di un lungo soggiorno di ricerca ad Oxford, che mi ha consentito di concepire il presente contributo.

² T. Kaizer, *The Religious Life of Palmyra*, Stuttgart 2002, 235-236.

Gad si vede una Nike alata, che tiene nella mano sinistra un ramo di palma e nella destra una ghirlanda da posare sulla testa della Gad³.

Il tipo di pietra impiegato e lo stile rivelano che il bassorilievo fu realizzato a Palmira da uno scultore palmireno. Il suo cliente, Ḥairan, veniva anche lui da Palmira, ma risiedeva a Dura-Europos. Benché da Dura una carovana potesse raggiungere Palmira in un paio di giorni — l'antica Tadmor si trovava a circa 200 km da Dura in direzione ovest — la presenza dei Palmireni nel medio Eufrate aveva evidentemente il carattere di una diaspora. Come testimoniano le dediche di Ḥairan, i Palmireni a Dura si consideravano per molti aspetti una comunità distinta dagli altri abitanti della città. Nei bassorilievi si esprime una percezione particolare della propria identità, di Dura-Europos, la città in cui si erano stabiliti, e dei suoi abitanti⁴.

Ḥairan apparteneva certamente alle classi dirigenti della città-oasi, ed era benestante. Potrebbe essere persino un antenato di Odaenathus, che un secolo più tardi sarebbe divenuto il personaggio più eminente nella storia dell'Oriente Romano, mentre Dura, già saccheggiata dai Persiani, giaceva in rovine. Quando Ḥairan dedicò i suoi bassorilievi, comunque, Dura era ancora una città partica, anche se sul punto di essere annessa alla sfera d'influenza di Roma. La sua annessione all'inizio non avvenne attraverso un dominio diretto, ma nella forma di un protettorato palmireno sotto la supremazia di Roma (fig. 3)⁵.

³ Sui bassorilievi più in dettaglio vd. *infra* e soprattutto L. Dirven, *The Palmyrenes of Dura-Europos. A Study of Religious Interaction in Roman Syria*, Leiden 1999, 229-248. Cfr. anche AA.vv., *The Excavations at Dura-Europos*, VII-VIII, 244; A. Perkins, *The Art of Dura-Europos*, Oxford 1973, 84; M. Rostovtzeff, *Dura and the Problem of Parthian Art*, YCS 5, 1935, 157-303, *hic* 233.

⁴ Vd. *infra* e Dirven, *Palmyrenes*, 124-127. Sulla produzione dei bassorilievi e il problema del materiale *ibid.*, 247. Sull'identità del donatore M. Gawlikowski, *A propos des reliefs du temple des Gaddê a Doura*, «Berytus» 18, 1969, 105-109.

⁵ La discendenza di Odaenathus da Ḥairan è affermata da Gawlikowski, *ibid.*, 109, e Idem, *Les princes de Palmyre*, «Syria» 62, 1985, 260. Sulla storia politica e culturale di Dura-Europos ed il medio Eufrate cfr. F. Millar, *The Roman Near East. 31 BC-332 AD*, Cambridge, Ma. 1993, 445-471; Id., *Dura-Europos under Parthian Rule*, in J. Wiesehöfer (hrsg. von), *Das Partherreich und seine Zeugnisse*, Stuttgart 1998, 473-492; P. Arnaud, *Doura-Europos, microcosme grec ou rouage de l'administration arsacide? Modes de maîtrise du territoire et intégration des notables locaux dans la pratique administrative des rois arsacides*, «Syria» 63, 1986, 135-155; M. Gawlikowski, *Palmyre et l'Euphrate*, «Syria» 60, 1983, 53-68; e prossimamente M. Sommer, *Roms orientalische Steppengrenze. Palmyra – Edessa – Dura-Europos – Hatra. Eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diocletian*, Stuttgart (in corso di stampa).

Questa situazione durò finché i Romani, all'inizio del III secolo, decisero di trasformare l'intero medio Eufrate e il suo affluente, il Khabur, in un *limes* pesantemente fortificato. *Limes* non è forse il termine esatto, dal momento che l'Eufrate non costituiva precisamente il confine tra Parti e Romani — un confine praticamente inesistente. Le fortificazioni erano intese piuttosto come una spina nel fianco delle tribù nomadiche, che popolavano la steppa sulle rive dei due fiumi. Allo stesso tempo, dovevano servire come perfetta base logistica per campagne dirette al centro del regno partico, nella bassa Mesopotamia. Dura-Europos venne annessa alla provincia di Siria Coele, mentre una parte più a valle della regione del medio Eufrate, che era ancora sotto i Romani, passò probabilmente alla Siria Phoenice (fig. 4)⁶.

L'intera zona subì non solo un massiccio dislocamento di coorti romane, reclutate per lo più, anche se non esclusivamente, tra i Palmireni, ma anche l'insediamento di un considerevole numero di veterani, che trasformarono radicalmente le strutture sociali del territorio e avrebbero forse potuto produrre una profonda romanizzazione, se la conquista Sasanide della maggior parte della regione del medio Eufrate, negli anni 256 o 257, non avesse posto fine improvvisamente al dominio romano. Dura fu saccheggiata e abbandonata, e sparì dalla *memoire collective* del mondo occidentale, finché venne riscoperta al tempo della Prima Guerra Mondiale da forze britanniche, durante i combattimenti in Mesopotamia nel 1917. La storia degli scavi di Dura-Europos è uno degli episodi più appassionanti negli annali dell'archeologia⁷.

Quando Dura venne formalmente annessa all'Impero Romano, sotto Settimio Severo, nel 208, aveva ormai alle spalle più di mezzo millennio di vita. Fondata poco dopo il 300 a.C. da uno dei generali di Seleukos

⁶ Sugli insediamenti romani lungo il medio Eufrate cfr. A. Invernizzi, *Kifrin and the Euphrates Limes*, in Ph. Freeman e D. Kennedy (ed. by), *The Defence of the Roman and Byzantine East*, Oxford 1986, 357-381; Id., *Kifrin – BHXXOYΦPEIN*, «Mesopotamia» 21, 1986, 53-84; Id., *Researches in Kifrin – Al Qadissiya Dam Project*, «Sumer» 42, 1986, 22-26; M. Gawlikowski, *Bijan in the Euphrates*, «Sumer» 42, 1986, 15-21.

⁷ Sulla conquista persiana e distruzione di Dura-Europos Millar, *Roman Near East*, 162; per una datazione D. MacDonald, *Dating the Fall of Dura-Europos*, «Historia» 35, 1986, 45-68. La riscoperta di Dura-Europos è stata trattata da C. Hopkins, *The Discovery of Dura-Europos*, New Haven-London 1979, e brevemente da Dirven, *Palmyrenes*, XVI-XIX. Per i risultati dei primi scavi francesi negli anni 1920 cfr. F. Cumont, *Fouilles de Dura-Europos 1922-23*, Paris 1926. I risultati dei lavori della spedizione di Yale diretta dal Rostovtzeff sono stati pubblicati in nove volumi AA.vv., *The Excavations at Dura-Europos. Preliminary Reports*, New Haven-London 1929-1952.

Nikator, un certo Nikanor, la città ricevette il nome macedone di Europos. Era uno dei tanti insediamenti militari fondati per proteggere le precarie linee di comunicazione dell'immenso regno seleucidico. Nei primi 150 anni della sua esistenza, Dura assomigliava praticamente sotto ogni aspetto alle altre città di guarnigione dei Seleucidi, come Edessa nella vicina Osroene. Era una città che si autogovernava, autonoma, del tipo della *polis* greca, con proprie istituzioni politiche. Non era però una nuova fondazione, ma piuttosto una rifondazione di un insediamento indigeno che risaliva all'epoca pre-achemenide, abitato da una popolazione che parlava aramaico⁸.

Diversamente dai Greco-Macedoni, la popolazione indigena, sia della città sia della campagna, non aveva la piena cittadinanza ed era soggetta, specialmente nella *chora*, a sfruttamento economico. Per quest'aspetto, gli insediamenti urbani seleucidi assomigliavano alla città dell'Antico Oriente più che alla *polis* greca. In verità, la diaspora era stata un elemento importante nella vita cittadina di Europos fin dagli inizi: la classe dirigente greco-macedone, numericamente ristretta, ma relativamente ricca, e forte del prestigio di essere la spina dorsale del regno seleucidico, esercitava un vero monopolio del potere⁹.

Alla metà del II secolo a.C., il paesaggio politico della regione subì mutamenti profondi, quando i Parti invasero dapprima la Babilonia e poi il nord della Mesopotamia, mentre il regno dei Seleucidi entrava in agonia, stretto tra le potenze nascenti di Partia e di Roma. A quanto sembra potersi concludere dall'onomastica, per quanto limitate siano le informazioni che fornisce, l'élite greco-macedone al potere a Dura-

⁸ Cfr. M. Rostovtzeff, *The Foundation of Dura-Europos on the Euphrates*, «Annales de l'Institut Konakov» 10, 1938, 99-106; Id., *Dura-Europos and its Art*, Oxford 1938; A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1971², 217-218. Sulle fondazioni di città nel regno dei Seleucidi in generale cfr. P. Briant, *Colonisation hellénistique et populations indigènes I. La phase d'installation*, in Id., *Rois, tributs et paysans. Études sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien*, Paris 1982, 227-262, hic 237-240; H. Kreissig, *Wirtschaft und Gesellschaft im Seleukidenreich. Die Eigentums- und Abhängigkeitsverhältnisse*, Berlin 1978, 104-109. Il quadro linguistico intorno alle fondazioni ellenistiche è stato oggetto di vivace discussione. Cfr. S. Brock, *Greek and Syriac in Late Antique Syria*, in A. Bowman e G. Woolf (ed. by), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge 1994, 149-160, che sostiene la sopravvivenza delle lingue indigene nelle zone rurali persino nella tarda antichità. *Contra* però, almeno parzialmente, F. Millar, *Ethnic Identity in the Roman Near East, 325-450: Language, Religion, and Culture*, *MedArch* 11, 1998, 159-176; Id., *Il ruolo delle lingue semitiche nel vicino oriente tardo-romano (V-VI secolo)*, *MedAnt* 1, 1998, 71-94.

⁹ Cfr., tra gli altri, P. Briant, *Villages et communautés villageoises d'Asie achéménide et hellénistique*, in Id., *Rois*, 137-188; Kreissig, *Wirtschaft*, 104 f.

Europos mantenne la sua influenza politica e sociale. La città e i suoi dintorni formavano il territorio di *Mesopotamia kai Parapotamia*, governato da una dinastia locale di origine macedone. I sovrani del territorio avevano il titolo partico di *padheša*, in Greco *strategos*. Il vasto regno dei Parti era diviso in diversi territori amministrati da governatori con il titolo di re, *padheša* e satrapi. Nella scala della gerarchia i *padheša* erano, per quanto riguarda il prestigio e l'autonomia, inferiori ai re, ma superiori ai satrapi, i quali governavano le provincie, il cuore del regno¹⁰.

Sull'organizzazione interna della Dura partica purtroppo sappiamo molto poco; l'unica certezza è che a un certo punto il paradigma della *polis* greca con le sue caratteristiche istituzioni venne sostituito da nuove forme di governo più vicine al modello politico del regno arsacide. Anche nella forma esteriore della città gli abitanti di Dura abbandonarono sempre più il modello ellenistico ippodamico, dando in questo modo all'urbanistica e all'architettura un aspetto più indigeno. Spazi aperti di uso pubblico, come l'agorà, vennero riempiti con nuove strutture, erette nella maniera 'agglutinante' tipica della città orientale pre e post-classica. Le abitazioni assomigliavano all'architettura domestica locale del periodo pre-ellenistico, mentre i templi mostravano elementi dell'architettura religiosa pre-achemenide della Mesopotamia¹¹.

Con l'arrivo dei Romani, a partire dalla campagna di L. Vero (163-166 d.C.), a prima vista cambiò assai poco. La dinastia macedone degli *strategoï* di Dura rimase al potere, il medio Eufrate non venne annesso alla provincia di Siria e non fu sottoposto all'*imperium* del governatore, nella città di Dura non furono insediati distaccamenti dell'esercito ro-

¹⁰ Sulla struttura del regno partico cfr. J. Wolski, *L'empire des Arsacides*, Leuven 1993, *passim*; Id., *Parthian and Iranian Titles in the Parchment No. 10 from Dura*, JJP 7-8, 1953-54, 285-294; M. Schuol, *Die Charakene. Ein mesopotamisches Königreich in parthisch-hellenistischer Zeit*, Stuttgart 2000, 453-461; M. Sommer, *Hatra – imperiale und regionale Herrschaft an der Steppengrenze*, «Klio» 85, 2003, 384-398, *hic* 394-398; Id., *Hatra. Geschichte und Kultur einer Karawanenstadt im römisch-parthischen Mesopotamien*, Mainz 2003, 14-16; Id., *A Map of Meaning. Approaching Cultural Identities at the Middle Euphrates (1st to 3rd Centuries AD)*, «Egitto e Vicino Oriente» 27, 2004, 153-183; Id., *The Desert and the Sown. Imperial Supremacy and Local Culture in Partho-Roman Mesopotamia*, «Parthica» 6, 2004 (in corso di stampa).

¹¹ Cfr. Millar, *Dura-Europos*, 474-476; Sommer, *Map of Meaning*. Per i cambiamenti nell'aspetto fisico della città cfr. P. Leriche, *Doura-Europos grecque, parthe e romaine*, «Mesopotamia» 22, 1987, 57-65. Sull'aspetto dell'architettura sacra S. Downey, *Mesopotamian Religious Architecture. Alexander Through the Parthians*, Princeton 1988, 175-180.

mano; a quanto pare, il vero potere veniva esercitato dai Palmireni, i cui arcieri furono dislocati nella città. È da questo periodo e dal successivo mezzo secolo di occupazione romana che deriva la maggior parte delle informazioni sull'incontro di gruppi di origini culturali, religiose e sociali di una varietà enorme. Le testimonianze sono ricchissime: Greco-Macedoni che controllano ancora la vita politica della città, commercianti palmireni, soldati provenienti da tutte le parti del mondo romano, cristiani ed ebrei. Tutti questi gruppi formavano comunità di diaspora fondate su diversi principi — religiosi, commerciali, militari, etnici, linguistici —, facendo così della diaspora e della lotta per l'identità culturale collettiva una caratteristica fondamentale della vita quotidiana della Dura romana¹².

Diaspora e identità culturali, i due punti focali di questo contributo, sono strettamente collegate tra di loro. Recentemente la diaspora è stata definita come «a dislocation from the nation-state or geographical location of origin and a relocation in one or more nation-states, territories or countries»¹³. Come definizione più ampia della diaspora, che riguarda piuttosto l'aspetto dell'identità che quello dell'emigrazione e dell'espatrio, propongo di includervi quei gruppi di individui che si considerino, oppure siano considerati dagli altri, avere in comune almeno una caratteristica significativa e culturalmente rilevante, che li distingua dalla maggioranza che li circonda. La caratteristica che segna la distinzione può essere di ogni genere: religione, convinzione, lingua, costume, appartenenza a un gruppo professionale o a una classe sociale, pratiche

¹² Le fonti principali per i diversi gruppi sono pergamene, papiri e iscrizioni da una parte, le pitture murali dall'altra. Lo stato di pubblicazione delle iscrizioni è deplorabile. Per un elenco, assolutamente non aggiornato, cfr. R.N. Frye et al., *Inscriptions from Dura-Europos*, YCS 14, 1955, 127-212. Nel campo delle pergamene e dei papiri la situazione è migliore. Cfr. la pubblicazione comprensiva di C. Bradford Welles, *The Parchments and Papyri*, New Haven 1959 (d'ora in avanti *P. Dura*), ed in aggiunta la recente pubblicazione dei testi trovati sul medio Eufrate: D. Feissel e J. Gascou, *Documents d'archives romaines inédits du Moyen Euphrate (III^e s. après J.-C.)*, JS 1995, 3-57; D. Feissel, J. Gascou e J. Teixidor, *Documents d'archives romaines inédits du Moyen Euphrate (III^e s. après J.-C.)*, JS 1997, 3-57; D. Feissel e J. Gascou, *Documents d'archives romaines inédits du Moyen Euphrate (III^e s. après J.-C.)*, JS 2000, 157-208 (d'ora in avanti *P. Euphr.*). Punto di riferimento per le pitture murali sono sempre C. Kraeling, *The Synagogue*, New Haven-Oxford 1956, e Idem, *The Christian Building*, New Haven-Oxford 1967. Sul Mithraeum cfr. AA.vv., *The Excavations at Dura Europos*, VII-VIII, 62-134.

¹³ J.E. Braziel e A. Mannur, *Nation, Migration, Globalization: Points of Contention in Diaspora Studies*, in J.E. Braziel e A. Mannur (ed. by), *Theorizing Diaspora*, Oxford 2003, 1-22, *hic* 1.

alimentari. Di regola, alcune caratteristiche si accompagnano ad altre, come una certa religione a particolari diete o forme di abbigliamento.

L'identità culturale, come la concepisco io, è proprio questo sentimento di appartenenza a un gruppo che ha in comune certi tratti significativi e culturalmente rilevanti. Nessuna identità collettiva è scontata. Nessuno è italiano o tedesco, un Hindu o un aristocratico per nascita. Ogni tipo di identità è attribuito: sei quello che sei, perché credi di esserlo, o gli altri credono che tu lo sia. Perciò è così difficile rintracciare le identità nelle testimonianze materiali studiate dagli archeologi. Finché non abbiamo nessuna informazione sul significato assegnato ad un capo di abbigliamento o ad una pentola, non possiamo neppure stabilire se siano o meno simboli di identità. L'identità appartiene al mondo del pensiero, non al mondo delle cose¹⁴.

L'identità comunque diventa un problema ogni qual volta persone di origini culturali eterogenee vivono insieme in uno spazio ristretto. Proprio la percezione dell'altro crea un sentimento di appartenenza ad un gruppo di persone che hanno in comune convinzioni, usanze e il modo di vestirsi. Alterità ed identità sono praticamente le due facce della stessa medaglia. Perciò la diaspora è un terreno fertile per ogni processo di costruzione di identità. Là dove ci si imbatte ad ogni passo in differenze e distinzioni, l'incontro con 'l'altro' fa parte della vita quotidiana. Là dove l'emigrazione ha creato comunità di diaspora che vivono lontano dalla loro patria, queste comunità tendono a mantenere e a rafforzare i legami con i loro paesi d'origine.

Recentemente, la diaspora è stata oggetto di ricerche antropologiche e sociologiche che hanno generato moltissime ipotesi e teorie. La maggior parte di queste teorie non si riferisce a fatti storici concreti, ma si applica solo ad un mondo post-moderno in corso di globalizzazione. Lo stato nazionale e le idee di nazionalismo e di etnicità, lo sviluppo dei mezzi di trasporto e di comunicazione per mantenere il contatto con il paese di origine, l'economia di mercato e il commercio globale, e soprattutto il colonialismo e il post-colonialismo sono tutti aspetti dati per

¹⁴ Questo concetto di identità culturale parte da P.L. Berger e Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London 1971³. Sono inoltre fondamentali K.E. Müller, *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens – ein ethnologischer Grundriß*, Frankfurt am Main-New York 1987, e i contributi in W. Eßbach (hrsg. von), *wir/ihr/sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*, Würzburg 2000. Una fonte di continua ispirazione è stato il Sonderforschungsbereich *Identitäten und Alteritäten* dell'Università di Friburgo.

scontati dagli studiosi che si occupano della diaspora. Le condizioni storiche di un mondo premoderno erano ovviamente del tutto diverse. Ciononostante, lo storico dell'antichità, che si occupa di un passato molto remoto, può ricavare preziosi stimoli dalla moderna ricerca sulla diaspora¹⁵.

In primo luogo, si è teorizzata l'adozione delle culture egemoniche da parte delle comunità della diaspora, fenomeno che spesso viene etichettato come 'creolizzazione'. Originariamente impiegato per definire l'ibridizzazione delle lingue, il termine ormai si riferisce generalmente ad ogni appropriazione di una cultura dominante — o di elementi di questa cultura — da parte di gruppi marginali. Una recente ricerca sul Black Cinema, la cinematografia della minoranza di origine caribica in Gran Bretagna, afferma che nelle comunità di diaspora elementi della cultura dominante vengono appropriati e creolizzati, cioè adattati e reinterpretati secondo le necessità della propria cultura. Le minoranze marginali adottano forme d'espressione già sviluppate dalla cultura egemonica, dando loro un nuovo significato. Creolizzazione non è una semplice mescolanza: creolizzare gli elementi di una cultura vuol dire trasformarli fino al punto da far emergere una *nuova* 'cultura' nel vero senso della parola¹⁶.

In secondo luogo, gli studiosi hanno dedicato la loro attenzione a come le comunità della diaspora concepiscono le loro rispettive culture egemoniche. L'*immaginazione dialogica* del Bakhtin implica la possibilità di comunicazione tra due mondi, nonostante i loro diversi sistemi

¹⁵ Il modello è, naturalmente, la diaspora ebraica. Indispensabile per la comprensione della diaspora ebraica moderna, anche come paradigma per altre forme di diaspora, è l'opera dei fratelli Boyarin. Cfr. ad esempio D. Boyarin e J. Boyarin, *Powers of Diaspora. Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*, Minneapolis 2002, e i contributi in D. Boyarin e J. Boyarin (ed. by), *Jews and Other Differences. The New Jewish Cultural Studies*, Minneapolis 1997. Per la diaspora ebraica nell'antichità classica cfr. E. Gruen, *Diaspora. Jews Amidst Greeks and Romans*, Cambridge, MA 2002. Una splendida introduzione ai problemi della diaspora offrono i contributi in M. Fludernik (ed. by), *Diaspora and Multiculturalism. Common Traditions and New Developments*, Amsterdam 2003.

¹⁶ Sul Black Cinema cfr. K. Mercer, *Diaspora Culture and the Dialogic Imagination. The Aesthetics of Black Independent Film in Britain*, in J.E. Braziel e A. Mannur, *Theorizing Diaspora*, 247-260. L'uso del concetto di *creolité* viene trattato da J. Webster, *Creolizing the Roman Provinces*, *AJA* 105, 2001, 209-225; cfr. anche i contributi in S. Scott e J. Webster (ed. by), *Roman Imperialism and Provincial Art*, Cambridge 2003. Fondamentale per capire il fenomeno della creolizzazione nell'area caribica è M. Brathwaite, *The Development of Creole Society in Jamaica. 1770-1820*, Oxford 1971. Cfr. ora anche St. Hall, *Créolité and the Process of Creolization*, in O. Enwezor (ed. by), *Créolité and Creolization. Dokumental1_Platform3*, Kassel 2003, 27-41.

semiotici ed i significati diversi attribuiti agli stessi segni, dunque nonostante il rischio di malintesi. L'*immaginazione dialogica* crea territori comuni, cioè legami tra sistemi semiotici diversi eppure compatibili¹⁷.

In terzo luogo, la ricerca sulla diaspora è strettamente collegata alle teorie sull'acculturazione. L'acculturazione è un'alterazione di modelli culturali fondamentali, che si verifica quando gruppi con tradizioni diverse vengono a contatto l'uno con l'altro. In questo modo, è la descrizione più generale dei processi che derivano dai contatti culturali. La diaspora può essere descritta come un possibile risultato di processi di acculturazione. Perciò quando si parla di diaspora bisogna sempre tenere presenti le sue possibili alternative: diaspora è solo *un* risultato fra tanti — il più estremo — dell'acculturazione; il risultato opposto sarebbe l'assorbimento o l'assimilazione completa del gruppo numericamente inferiore; un'altra alternativa sarebbe la vera e propria fusione delle due 'culture'¹⁸.

A partire dalla scoperta della famosa sinagoga, la comunità ebraica di Dura è stata al centro dell'attenzione. La maggior parte degli studiosi, però, se ne sono interessati esclusivamente dal punto di vista degli studi ebraici, e dunque hanno staccato gli ebrei di Dura dal loro ambiente locale non-ebraico. L'obiettivo principale di questo intervento è di mostrare, primo, che la comunità ebraica di Dura era solo una fra le tante comunità di diaspora, in una città che ha ospitato minoranze etniche e culturali per tutto il corso della sua esistenza, dall'inizio alla fine; e, secondo, in quale stretta relazione reciproca stavano le diverse comunità di diaspora. Intendiamo ora prestare attenzione a tre gruppi di diaspora che si possono facilmente individuare nelle testimonianze materiali: gli ebrei, i palmireni e i veterani delle coorti romane.

¹⁷ La bibliografia sull'opera di Bakhtin è immensa. Come punto di riferimento serve sempre l'originale: M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, Austin 1981. Cfr. anche, come introduzioni, K. Hirschkop, *Bakhtin and Cultural Theory*, Manchester 1989; D.K. Danow, *The Thought of Mikhail Bakhtin. From Word to Culture*, Basingstoke 1991. Con riferimento particolare agli studi classici i contributi in R. Bracht Branham (ed. by), *Bakhtin and the Classics*, Evanston, Ill. 2002.

¹⁸ Una definizione ormai classica, proposta da R. Redfield, R. Linton e M.J. Herskovits, *Memorandum in the Study of Acculturation*, «American Anthropologist» 38, 1936, 149-152, *hic* 149, chiama acculturazione «those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups». Sui problemi dell'analisi storica dei processi di acculturazione cfr. U. Gotter, *Akkulturation als Methodenproblem der historischen Wissenschaften*, in Eßbach, *wir/ihrlisic*, 373-406.

Diaspora religiosa: la comunità ebraica a Dura-Europos

Il centro della vita ebraica, nella Dura romana, era la sinagoga, nel quartiere occidentale della città, vicino al muro del deserto. Il grande vallo eretto nell'ultima fase dell'esistenza di Dura seppellì, insieme a molti altri edifici, anche la sinagoga e così rese possibile la sopravvivenza delle sue ricche pitture murali — che comunque non sono affreschi, come si è spesso affermato, ma pitture a secco su uno strato di gesso asciutto. In base alla sua collocazione nella periferia della città, alcuni studiosi, chiaramente influenzati dal modello del ghetto ebraico del medioevo, hanno ritenuto che gli ebrei formavano una comunità completamente isolata dal resto della popolazione, al gradino più basso della piramide sociale¹⁹.

Uno sguardo più attento alla sinagoga ed alla struttura urbana di Dura, però, mostra che è esattamente il contrario (fig. 5). La sinagoga era situata nel blocco L7, un'area di case di misura media, che non differivano in nessun modo dal tipo standard dell'architettura domestica della città: una corte centrale, accessibile dalla strada attraverso un vestibolo e circondata da una serie di stanze che si aprivano sulla corte. La casa che occupava originariamente il sito era stata costruita nel I secolo d.C., e fu poi ristrutturata per servire come sinagoga negli anni 160, proprio all'inizio del dominio romano. Parti della casa furono trasformate in una sala di congregazione con un santuario della Torah. Negli anni 244 e 245 l'edificio originale fu abbattuto e sostituito da una grande sala con una corte spaziosa e parzialmente colonnata davanti. Inoltre, la casa attigua ('casa H') venne annessa alla sinagoga (fig. 6)²⁰.

Senza dubbio i vari stadi della costruzione riflettono la crescita della comunità ebraica a Dura. Anziché un ghetto ebraico marginalizzato, la collocazione della sinagoga in una tipica casa privata della classe media e nell'immediata vicinanza di altri edifici sacri — cioè il tempio di Adonis (nel blocco L5) e il cosiddetto *Christian Building* (M8) — suggerisce l'esistenza di una comunità ebraica forte ed in espansione, che

¹⁹ Cfr. J. Gutmann, *The Illustrated Midrash in the Dura Synagogue Paintings: A New Dimension for the Study of Judaism*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» 50, 1983, 91-104; Id., *Early Synagogue and Jewish Catacomb Art and its Relation to Christian Art*, ANRW II 21.2, 1313-1342; K. Weitzmann e H. L. Kessler, *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art*, Washington D. C. 1990, *passim*.

²⁰ Kraeling, *Synagogue, passim*; L.M. White, *The Social Origins of Christian Architecture*, 2, Valley Forge, Pa. 1997, 277-284.

non si isolava affatto dalla società circostante. D'altra parte, l'organizzazione urbanistica di Dura non consentiva l'origine di ghetti etnici o religiosi. Originariamente una città ellenistica, con divisione degli spazi secondo criteri funzionali, sociali ed economici, Dura subì una sostanziale trasformazione durante il periodo partico. La struttura ben divisa tra centro e periferia della città ellenistica venne gradualmente meno con il tempo e fu rimpiazzata da una struttura più amorfa, con diversi nuclei che probabilmente corrispondevano a relazioni di parentela (fig. 7)²¹.

Più importanti dell'edificio della sinagoga e della sua collocazione sono sicuramente le pitture murali di alta qualità artistica nella sala di congregazione, che sin dalla loro scoperta hanno affascinato e stupito molti studiosi. Innanzi tutto, le pitture sono in netto contrasto con il carattere aniconico della religione ebraica, quale è stato sempre supposto. In secondo luogo, non corrispondono al ruolo che era stato sempre attribuito a Dura-Europos: un remoto avamposto del mondo greco-romano, significativo solo per la singolarità delle sue rovine. Recentemente si è discusso abbastanza del dibattito sulle arti figurative tra i rabbini dei primi secoli d.C. L'iconoclasmo era un punto di controversia fra di loro, e le sinagoghe della Palestina mostrano l'importanza che si dava all'aspetto esteriore (fig. 8)²².

La collocazione delle pitture murali e la loro enigmatica iconografia pongono ancora problemi. Per provare la teoria già divenuta canonica, secondo la quale Dura era un remoto avamposto, molti studiosi si sono sforzati di trovare altrove modelli per la sinagoga di Dura, ma senza risultati. Secondo una ipotesi, una tradizione di arte ebraica ellenizzata è stata la fonte comune dell'arte ebraica e cristiana sviluppata in Occidente (le catacombe romane) e in Oriente (la sinagoga e il *Christian Building* di Dura-Europos)²³.

²¹ Questo sviluppo è molto accentuato nella zona dell'agorà. Cfr. AA.vv., *The Excavations at Dura-Europos*, IX.1, 28-82; A. Allara, *Les maisons de Doura-Europos. Questions de typologie*, «Syria» 63, 1986, 39-60; Id., *Domestic Architecture at Dura-Europos*, «Mesopotamia» 22, 1987, 67-76.

²² Cfr. J.M. Baumgarten, *Art in the Synagogue. Some Talmudic Views*, in St. Fine (ed. by), *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction During the Greco-Roman Period*, London-New York 1999, 71-86, *hic* 73.

²³ In favore di un ruolo di secondo o terzo piano di Dura nell'oriente romano, come avamposto di importanza esclusivamente militare e strategica, C. Bradford Welles, *The Gods of Dura-Europos*, in R. Stiehl e H.E. Stier (hrsg. von), *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim*, Berlin 1970, 50-65, *hic* 51 («this

Da tempo gli studiosi cercano accanitamente testi in base ai quali poter decifrare i messaggi iconografici dei dipinti. Siccome in molti casi sono evidenti le discrepanze tra le immagini e i testi biblici, si è ipotizzato che gli artisti della sinagoga di Dura abbiano impiegato altri testi, ormai perduti: «Messianic, liturgical, mystical and historical metanarratives have been produced to order the Synagogue's copious chaos»²⁴. Recentemente invece si è proposto di abbandonare la tirannia della parola scritta sull'immagine e di considerare le immagini come un testo a sé stante. Anziché testi scritti, anche discorsi orali potrebbero aver ispirato i pittori e i loro committenti²⁵.

Il distacco dell'arte della sinagoga da un canone scritto permette di percepire la comunità ebraica come meno ermetica di quanto si credeva un tempo. Perciò, invece di costruire una tradizione ebraica fittizia, che possa fornire fonti e paralleli, la ricerca deve prendere in considerazione il contesto locale, che è presente e che è sopravvissuto in larga misura. Infatti, al seguace di Yahweh bastava fare pochi passi per essere nella casa della *Banquet Scene* (blocco M7), una casa privata abbondantemente decorata con pitture murali. Nella città c'erano altri edifici sacri con pitture murali in onore delle loro divinità, che raccontavano storie o semplicemente decoravano gli edifici: il tempio delle Gaddê, il tempio di Zeus Megistos, l'edificio religioso nel blocco M5, il Mithraeum, il *Christian Building* e, fuori le mura, il tempio di Bel nella necropoli. La maggior parte degli edifici con pitture murali, siano privati o religiosi, sono collocati nel quartiere più occidentale di Dura, ma questo probabilmente deriva dalla costruzione del vallo. Non è esagerato affermare che le case di Dura erano piene di dipinti murali²⁶.

remote and insignificant frontier town»); Perkins, *Art*, 33 («As is to be expected in a garrison town located on a frontier, the paintings show both an eclecticism of subject and style, and a provincialism manifested in the generally mediocre level of execution»). Più recentemente hanno disegnato il quadro di una Dura remota e culturalmente periferica M. Gawlikowski, *Palmyre*; Dirven, *Palmyrenes*, XV.

²⁴ A.J. Wharton, *Good and Bad Images from the Synagogue of Dura Europos. Contexts, Subtexts, Intertexts*, «Art History» 17, 1991, 1-25, *hic* 15.

²⁵ Così, in modo convincente Wharton, *ibid.*; Id., *Refiguring the Post-Classical City. Dura-Europos, Jerash, Jerusalem and Ravenna*, Cambridge 1995, 38-51, con indicazioni sulle interpretazioni precedenti.

²⁶ Casa della *Banquet Scene*: *The Excavations at Dura-Europos*, VI, 145-151, pl. 42; M. Rostovtzeff, *Parthian Art*, 94-95; Perkins, *Art*, 65-67; Dirven, *Palmyrenes*, 291-293. Tempio delle Gaddê: *The Excavations at Dura-Europos*, VII-VIII, 239, 272-274; Dirven, *Palmyrenes*, 256-258. Tempio di Zeus Megistos: *ibid.*, 318-321. Edificio religioso nel

L'iconologia, lo stile, la tecnica ed anche i colori usati assomigliano moltissimo ai modelli già noti dalle pitture murali degli edifici religiosi contemporanei, il *Mithraeum* e il *Christian Building*, tutti e due completati come la sinagoga negli anni 240. Le somiglianze suggeriscono che il lavoro fu eseguito da pittori locali e non da artigiani itineranti o da artisti venuti da fuori. È anche fuori dubbio che gli artisti erano professionisti almeno di un certo livello. Quante botteghe saranno potute esistere nella Dura romana? Naturalmente, è difficile stimare l'entità della popolazione di Dura al tempo romano. Ernest Will ha proposto il numero di 5 o 6 mila abitanti per la colonia ellenistica²⁷. La popolazione della Dura romana dev'essere stata molto più numerosa, come mostra l'aumento della superficie abitata. D'altro canto, parti considerevoli della città erano state convertite in guarnigioni per i soldati romani. Probabilmente, non più di 10 mila persone vivevano in circa mille case. Supponendo che molte case private e ovviamente tutti gli edifici sacri potessero permettersi pitture murali, e supponendo che le pitture murali di tanto in tanto dovessero essere restaurate, in città dev'esserci stato lavoro per un paio di botteghe. Si può escludere definitivamente che ci fossero botteghe cristiane per i cristiani, botteghe politeistiche per i politeisti e botteghe ebraiche per gli ebrei. Gli artisti avevano una formazione professionale locale, e non legata a una religione particolare. Vi sono persino indizi che suggeriscono che le pitture murali del *Christian Building* e della sinagoga, nonostante la differenza qualitativa, possano esser state eseguite da membri della stessa bottega²⁸.

Gli artisti erano responsabili dell'iconologia, dello stile e della tecnica, ma non dell'iconografia, o almeno solo in parte. L'iconografia a quanto pare era responsabilità dei funzionari della sinagoga, come indicano le iscrizioni aramaiche dell'edificio. Tre individui vengono nominati in modo esplicito: Abram il tesoriere, Samuel, figlio di Sapharah e una persona non nota nominata come un proselite²⁹. L'enigmatica incoerenza delle narrative visuali e le evidenti contraddizioni con i testi

blocco M5: P. Leriche, *Matériaux pur une réflexion renouvelée sur les sanctuaires de Doura-Europos*, «Topoi» 7, 1997, 889-913, hic 900-901, fig. 7; Dirven, *Palmyrenes*, 278-279. Tempio di Bel nella necropoli: *The Excavations at Dura-Europos*, VII-VIII, 317, 323, fig. 82; Dirven, *Palmyrenes*, 207-208.

²⁷ E. Will, *La population de Doura-Europos. Une évaluation*, «Syria» 65, 1988, 315-321.

²⁸ Così recentemente e in modo convincente ha suggerito R.M. Jensen, *The Dura Europos Synagogue. Early Christian Art and the Religious Life of Dura*, in Fine, *Jews*, 174-189.

²⁹ Kraepling, *Synagogue*, 263.

biblici sono state discusse più volte, imputando ad artisti e committenti una profonda mancanza di capacità intellettuali e di conoscenze teologiche. Coerenza e autenticità, però, sono criteri applicati dagli studiosi moderni, e non dai contemporanei.

Più verosimilmente, le immagini della sinagoga possono spiegarsi tenendo presente la situazione particolare degli ebrei di Dura, che vivevano porta a porta con una maggioranza politeistica e avevano a che fare con autorità non-ebraiche. In questo contesto, i temi di tanti, forse di tutti i racconti, erano stati selezionati secondo le particolari esigenze e gli interessi della comunità: le storie di Mordechai ed Esther (fig. 9)³⁰ e di Mosé ed il Faraone (fig. 10)³¹ rappresentano il conflitto tra gli ebrei e un potere secolare estraneo; le storie di David (fig. 11)³² ed Ezechiele (fig. 12)³³ segnano l'inizio e la fine dell'esistenza nazionale autonoma degli ebrei. Il sentimento d'appartenere ad una nazione teoricamente uniforme, ma dispersa, è chiaramente inerente a queste immagini.

Le pitture si oppongono chiaramente all'uso del sacrificio, che è un elemento tipico delle religioni politeistiche. Le statue cadute di Dagon, il sacrificio fallito dei sacerdoti filistei di Baal e la scena del sacrificio di Abramo potrebbero veramente essere interpretati come un programma visuale contro i sacrifici eseguiti quotidianamente nelle immediate vicinanze e rappresentati in tanti degli edifici sacri pagani. Questo non era necessariamente un atto di 'resistenza', come si è proposto di recente, ma certamente fungeva da linea di confine tra la comunità ebraica e la maggioranza politeistica, e quindi come un costituente di alterità evocato per rafforzare la solidarietà fra gli ebrei³⁴.

Diaspora professionale: i palmireni di Dura-Europos

Diversamente dalla diaspora ebraica, la comunità palmirena a Dura non deve la sua diversità alla religione, ma all'origine comune, che probabilmente mancava agli ebrei. Essa era inoltre caratterizzata da omogeneità professionale: i palmireni di Dura-Europos erano commer-

³⁰ Panel WC2, cfr. *ibid.*, 151-164, pl. LXIV-LXV.

³¹ Panel WC4, cfr. *ibid.*, 169-178, pl. LXVII-LXVIII.

³² Panel EC1, cfr. *ibid.* 202-208, pl. XXXII, LXXIII.

³³ Panel NC1, cfr. *ibid.* 178-202, pl. LXIX-LXXII.

³⁴ Per la tesi secondo cui le pitture sarebbero l'espressione di 'resistenza' cfr. J. Elsner, *Cultural Resistance and the Visual Image: The Case of Dura Europos*, CPh 96, 2001, 269-304, *hic* 282-283.

cianti o soldati. Ma per un aspetto c'era poca differenza tra i Palmireni e gli ebrei: tutt'e due le comunità mantenevano la loro coerenza e la loro diversità nonostante la loro integrazione nella società di Dura.

L'identità dei palmireni può essere colta nel modo migliore nelle testimonianze della loro vita religiosa. Dedicando il suo bassorilievo della Gad Tadmor, Hairan dimostrava la sua lealtà alla patria nativa e ai suoi dèi. Ma come ha recentemente mostrato Lucinda Dirven, i palmireni di Dura-Europos non si erano limitati ad importare da Palmira un dato sistema di credenze religiose e divinità: avevano fatto una scelta deliberata, venerando le divinità che incarnavano l'identità civica di Palmira, mentre le divinità a carattere esplicitamente tribale non avevano la preminenza della quale godevano nella città-oasi. Anche se il modello della Dirven, che concepisce la religione palmirena come una sintesi tra elementi tribali e civici rivaleggianti, si può mettere in dubbio, è comunque plausibile la sua tesi che gli dèi tribali fossero estremamente importanti per la vita religiosa di Palmira. Dunque la loro assenza nei culti dei palmireni a Dura-Europos è ben notevole³⁵.

Alcune iscrizioni di Palmira suggeriscono che la Gad Tadmor era identificata con Astarte, alla quale erano attribuite qualità protettive, e associata con Bel, che era sempre accompagnato da Astarte. Secondo Dirven «the female sex of Gad Tadmor developed from the Greco-Roman tradition of identifying the tutelary deity of a city as a goddess»³⁶. Perciò la divinità femminile più eminente venerata nel tempio di Bel, nel santuario civico di Palmira, divenne l'incarnazione divina dell'intera città. È significativo che una tale dea, che nelle testimonianze materiali della città-oasi non ha lasciato nessuna traccia, sia divenuta una delle figure più eminenti nella vita religiosa degli espatriati palmireni. A Dura era venerata in un tempio nelle immediate vicinanze dell'agorà, che era frequentata soprattutto da commercianti palmireni³⁷.

I commercianti non si erano limitati a mantenere la loro identità palmirena, ma l'avevano anche modificata, enfatizzando gli aspetti 'civici' della loro religione ancestrale, mentre apparentemente reprimeva-

³⁵ Dirven, *Palmyrenes*, 28-29. Per la discussione degli elementi 'tribali' e 'civici' a Palmira cfr. M. Sommer, *Palmyra and Hatra. 'Civic' and 'Tribal' Institutions at the Near Eastern Steppe Frontier*, in E. Gruen (ed. by), *Diaspora in Antiquity. Cultural Borrowings in the Ancient World*, Stuttgart (in preparazione). *Contra* però M. Sartre, *Palmyre, cité grecque*, AAAS 43, 1996, 385-405; indeciso Kaizer, *Religious Life, passim*.

³⁶ Dirven, *Palmyrenes*, 107.

³⁷ Come indicano le dediche nel tempio. Cfr. *ibid.*, 229-245.

no gli aspetti 'tribali', che, almeno a Palmira, la caratterizzavano. La seconda divinità protettrice esposta nel tempio delle Gaddê è ugualmente importante per individuare le identità culturali nella Dura parto-romana. Indica come i commercianti palmireni percepivano il loro ambiente culturale e suggerisce che la costruzione dell'identità palmirena all'estero veniva accompagnata dalla creazione di alterità. Il Gad di Europos probabilmente può essere identificato con Zeus Olympios, una divinità che è strettamente associata con Seleukos Nikator, raffigurato sul bassorilievo con una ghirlanda in mano. Agli occhi della minoranza palmirena, la discendenza dai coloni greco-macedoni era sempre un elemento chiave della loro identità 'europea'. Anche se, modellando la Gad Tadmor a immagine della famosa Tyche di Antiochia di Eutichide, il donatore mostrava la sua conoscenza delle tradizioni greco-macedoni, gli abitanti macedoni di Dura-Europos erano per lui chiaramente *hellenes* di un altro tipo.

Sembra che gli atteggiamenti religiosi dei soldati palmireni, che servivano in numero considerevole dapprima come arcieri e poi come soldati regolari della *cohors XX Palmyrenorum* a Dura e lungo il medio Eufrate, fossero diversi dagli atteggiamenti dei commercianti. Anziché dare un aspetto più 'civile' alla loro religione venerando divinità associate con Bel ed il suo tempio, essi mostravano una forte devozione a Malakbel e Iarhibol, due divinità con forti aspetti solari. Le divinità solari erano particolarmente popolari nel mondo romano ovunque fossero dislocati i soldati palmireni. In questo modo, manifestavano la loro appartenenza all'esercito romano, nel quale le divinità solari come Mitra e Giove Dolicheno avevano dappertutto grandissima importanza, e mostravano il significato che l'esercito aveva per la loro identità culturale³⁸.

Diaspora militare: i veterani romani nella regione del medio Eufrate

L'esercito romano mostrava la sua capacità di trasformare le identità culturali dei soldati e di costruire una nuova identità fondata sullo spirito di corpo anche — o specialmente — alle frontiere più lontane dell'impero. I palmireni di Dura-Europos, che mantenevano almeno in parte la devozione agli dèi ancestrali, sono piuttosto l'eccezione che la regola. Quando la regione del medio Eufrate fu massicciamente fortificata,

³⁸ *Ibid.*, 157-189.

vi arrivarono soldati non solo da Palmira, ma praticamente da tutte le regioni dell'impero. Moltissimi di loro non partivano più. Al momento del congedo, ricevevano un pezzo di terra nelle vicinanze dei loro ultimi posti di guarnigione e lì si stabilivano, stranieri in un paese estraneo. Il loro numero era abbastanza considerevole. In un'area piccola come la valle del basso Khabur il loro numero probabilmente era intorno a 13 nuovi soldati che s'insediavano per anno³⁹.

Il processo d'insediamento viene attestato da un atto di vendita greco dell'anno 227 d.C., proveniente dal villaggio di Sachare sul Khabur, dove si trovavano i quartieri invernali della *cohors III Thracum* (P. Dura 27). Un veterano di questa coorte, Iulius Demetrius, comprò da un proprietario locale di nome Otarnaios una proprietà con alberi da frutto⁴⁰. Demetrius era già proprietario di un pezzo di terra, un vigneto che, secondo il documento, era attiguo alla proprietà in questione⁴¹. Non sappiamo da dove provenisse Demetrius; se la sua coorte, attiva dal tempo di Domiziano, era stata ancora reclutata in Tracia o meno; è più probabile che i soldati della coorte provenissero da tutte le regioni dell'impero⁴².

Per il suo pezzo di terra Demetrius pagò 175 *denarii*⁴³, circa un quinto del salario annuo di un legionario di quei tempi. Le dimensioni della proprietà, non espresse nel documento, possono essere state da

³⁹ Sulla dislocazione dei militari romani nel medio Eufrate e nella valle del Khabur cfr. T. Gnoli, *Roma, Edessa e Palmira nel III sec. d.C. Problemi istituzionali. Uno studio sui Papiri dell'Eufrate*, Pisa-Roma 2000, *passim*; A. Luther, *Römische Militärposten der Severerzeit am unteren Hābūr*, «Göttinger Forum für Altertumswissenschaft» 5, 2002, 1-9. La cifra di 13 soldati risulta dal calcolo che sul Khabur erano dislocate due coorti con 500-1000 soldati ciascuna. Se presupponiamo *cohortes quingenariae* (cioè con 500 soldati) e un periodo di servizio di 15 anni, e infine presupponiamo una quota di un 20 per cento di casi di morte durante il servizio ed un 25 per cento di veterani che si insediavano nel posto di guarnigione, arriviamo ad una cifra di 13 veterani che ogni anno si stabilivano nella valle del Khabur.

⁴⁰ P. Dura 26, 6-8: ἐπρίατο Ἰούλιος Δημήτριος, πάλαι στρατιώτης σπείρης τῆς προγεγραμμένης, οἰκῶν ἐν Ρακοκαίθα, παρὰ Οταρναίου Ἀβαδάβου κώμης Σαχαρη-δα-αουαράη τὴν ὑπάρχουσαν αὐτῷ χώραν (È stato acquistato da Iulius Demetrius, un veterano della *cohors III Augusta Thracum*, che vive a Raquetta, da Otarnaios, figlio di Abadabus, dal villaggio di Sachare-da-hawarae, la terra che appartiene a lui (Otarnaios) [...]).

⁴¹ P. Dura 26, 15-17: γείτονες τῆς αὐτῆς χώρας ἀπὸ μὲν ἀνατολῶν κανάλιν ὕδατος καὶ Ἀβοῦρα ποταμός, δυσμῶν ἄμπελος τοῦ ἡγορακότος (I vicini del pezzo di terra descritto sopra sono i seguenti: [...] un vigneto del compratore).

⁴² Per l'onomastica delle legioni e unità ausiliarie cfr. Y. Le Bohec, *The Imperial Roman Army*, London 1994, 90-93.

⁴³ P. Dura 26, 12.

uno fino a due acri. Comprando questo appezzamento, non è che Demetrius divenisse un grande proprietario terriero. In ogni caso, era in grado di ampliare la sua proprietà e di investire nella sua fattoria subito dopo essere stato congedato. Inoltre, coltivava uva e frutta. A quanto pare, produceva per un mercato locale e non per la sussistenza, come la maggior parte dei contadini nel Vicino Oriente. Siccome non abitava a Sachare, ma in un altro villaggio chiamato Raquqeta, si può dedurre che non coltivava la terra personalmente, ma aveva schiavi che eseguivano il lavoro per lui. Rispetto alla popolazione indigena, Demetrius era chiaramente privilegiato. Era un esponente di una nuova *élite* locale, di una *leisure class* a un livello molto basso, che proveniva dall'esterno e così aggiungeva un nuovo elemento alla struttura sociale della regione del Khabur⁴⁴.

La posizione privilegiata dei veterani si può dedurre dalla frequenza con la quale appaiono come testimoni in documenti legali⁴⁵. Dal modo in cui i documenti fanno riferimento al loro status di veterani, è evidente che godevano di un certo prestigio sociale, che mancava alla popolazione rurale. La distanza che separava i veterani dalla popolazione locale non era soltanto sociale, ma anche culturale, ciò che faceva di loro una comunità di diaspora nel vero senso della parola. Benché i risultati della ricerca onomastica debbano essere trattati con prudenza, l'uso o meno dei *tria nomina* romani è senza dubbio un criterio che può essere interpretato in termini di identità culturale. Quando nel 212 la *constitutio Antoniniana* estese praticamente a tutta gli abitanti liberi dell'impero la cittadinanza romana, anche la popolazione peregrina della regione del medio Eufrate, che un paio di anni prima era diventata parte della provincia di Siria, ottenne il diritto di portare i *tria nomina* come espressione della loro cittadinanza romana. Essere un cittadino romano

⁴⁴ La bibliografia sulle implicazioni sociali e politiche degli insediamenti di veterani nelle provincie romane è immensa. Ciononostante, restano ancora numerose questioni aperte, specialmente per quanto riguarda il ruolo dei veterani nella vita sociale, culturale ed economica delle comunità locali. Per il confronto con altre regioni del mondo romano cfr. J.C. Mann, *Legionary Recruitment and Veteran Settlement During the Principate*, London 1983; Le Bohec, *Imperial Roman Army*, 223-225; E. Todisco, *I veterani in Italia in età imperiale*, Bari 1999; S. Demougin, *Les vétérans dans la Gaule Belgique et la Germanie inférieure*, in M.-Th. Raepsaet-Charlier (éd. par), *Cités, Municipales, Colonies. Le processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut Empire romain*, Paris 1999, 355-380, spec. 367-373; L. Keppie, *Colonization and Veteran Settlement in Italy in the First Century A.D.*, London 1984.

⁴⁵ Cfr. tra gli altri P. Dura 29; P. Dura 31; P. Euphr. 5.

nel III secolo non significava avere molti privilegi giuridici, ma certamente conferiva prestigio. Di conseguenza, dappertutto nel Vicino Oriente romano si ambiva a far mostra della propria 'romanità' appena acquisita portando i *tria nomina*⁴⁶.

Stranamente, gli abitanti del medio Eufrate rifiutarono di portare i *tria nomina*. Nel contesto urbano di Dura-Europos solo un 26 per cento degli individui che appaiono nei nostri testi usa i *tria nomina*, nelle zone rurali invece molto di più (45 per cento). Chi erano quei pochi che usavano i *tria nomina* nel medio Eufrate? Un semplice sguardo alla composizione sociale del gruppo è abbastanza indicativo: fra tutti gli individui (eccetto donne e schiavi) menzionati nei testi datati dopo il 212 neanche un quarto sono soldati (17 per cento) o veterani (7 per cento). Tutti i soldati e veterani però, senza alcuna eccezione, mostravano di avere i *tria nomina*. La maggior parte degli individui che portavano i *tria nomina* erano o soldati (48 per cento) o veterani (20 per cento). Tra i maschi che hanno solamente i *nomina* romani, quelli che hanno a che fare con l'esercito fanno un 61 per cento (39 per cento soldati, 22 per cento veterani); quelli con una componente locale aramaica sono senza eccezione soldati (60 per cento) o veterani (40 per cento). Leggermente meno dominanti, ma con un 57 per cento comunque in maggioranza, tra gli individui che portano i *tria nomina* con una componente greca sono i soldati (non i veterani)⁴⁷.

Il quadro che risulta da questi dati è impressionante. Anche se dal 212 in poi erano divenuti cittadini romani, con il diritto di portare i *tria nomina*, nel loro insieme i locali sembra non ambissero affatto a portare questi nomi. Anche se in altre parti del Vicino Oriente romano si esprimeva la propria 'romanità' usando nomi romani ed anche se i *tria nomina* ancora avevano il nimbo imperiale del prestigio, la popolazione della regione di Dura rimaneva in gran parte legata ai nomi tradizionali greci e locali, con una significativa eccezione. I soldati, sia in servizio sia congedati, sembra fossero orgogliosi di scrivere i loro nomi romani in tutta la loro lunghezza su pergamene e papiri.

⁴⁶ Sul trattamento della documentazione onomastica cfr. M. Macdonald, *Some Reflections on Epigraphy and Ethnicity in the Roman Near East*, in G. Clarke e D. Harrison (ed. by), *Identities in the Eastern Mediterranean in Antiquity* (= «Mediterranean Archaeology» 11, 1998), 177-190. Sulla *constitutio Antoniniana* ed il problema della cittadinanza romana il punto di riferimento è sempre S.N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, Oxford 1973².

⁴⁷ Cfr. l'analisi onomastica dell'autore in Sommer, *Map of Meaning*, sulla base di un corpus di 23 documenti papirologici in cui vengono menzionate 138 persone.

Conclusione

La diaspora era un fenomeno onnipresente nella Dura parto-romana e nei suoi dintorni. La regione ospitava una popolazione con caratteristiche etniche, culturali, linguistiche, religiose e professionali straordinariamente eterogenee, che emergono ancora nei rinvenimenti archeologici.

I Palmireni di Dura-Europos mantenevano legami con il loro paese di origine: legami più forti se erano mercanti, legami più deboli se facevano parte dell'esercito romano. I mercanti crearono addirittura un nuovo modello 'civico' di identità palmirena come un generale punto d'incontro per la loro piccola comunità, ignorando così le differenze 'tribali' che li separavano l'uno dall'altro. Per i soldati palmireni, d'altra parte, l'esercito romano divenne il punto di riferimento principale, ma non esclusivo, per la definizione della loro identità. Come gli altri soldati, veneravano anche loro divinità solari, ma allo stesso tempo si mantenevano devoti ai loro dèi ancestrali.

L'identità degli Ebrei dipendeva completamente dalla loro fede religiosa. Per questa ragione, nei messaggi visuali trasmessi dalle pitture murali della loro sinagoga, enfatizzavano le differenze tra il giudaismo e i culti politeisti praticati a Dura. Le narrazioni delle pitture rispecchiano anche la loro esperienza di diaspora: la nascita e la fine dell'indipendenza nazionale ebraica dev'essere stato un tema forte nel discorso religioso della comunità, e di conseguenza un elemento essenziale della loro identità. La comunità impiegò artisti locali per eseguire un'arte locale in uno stile che potrebbe essere definito una varietà locale della cosiddetta 'arte partica'. Gli Ebrei adottarono questo stile dai loro vicini non-ebraici e lo 'creolizzarono', adattandolo ai bisogni attuali della diaspora ebraica.

Considerando il prestigio goduto da soldati e veterani, e considerando che i veterani si installarono in questa regione fortemente militarizzata in numeri significativi, i veterani romani avrebbero potuto diventare un fattore di romanizzazione di primo grado, potenzialmente capace di trasformare radicalmente le strutture sociali e culturali. Tra le comunità di diaspora nella regione di Dura, i veterani erano gli unici che avessero autorità e coerenza di gruppo sufficienti per influenzare la maggioranza locale. Se questo processo di acculturazione avrebbe potuto portare ad una profonda romanizzazione della frontiera orientale dell'impero, rimane una domanda ipotetica. Al dominio romano sul medio Eufrate

pose fine, dopo meno di un secolo, la seconda guerra romana di Šapur, che portò distruzione e devastazione a Dura-Europos e a tutti gli altri insediamenti della regione.

Michael Sommer
Freiburg im Breisgau