

Civilisations et Religions » Civilizations and Religions » Zivilisationen und Religionen » Civilizaciones y Religiones » Civilizações e Religiões

Civiltà e Religioni



COMITATO DIRETTIVO / EDITORS

Marcello Massenzio (presidente dell'Associazione Internazionale "Ernesto De Martino", Roma, Italia)
Marino Niola (Università degli Studi "Suor Orsola Benincasa" – Napoli, Italia)
Paolo Scarpi (Università degli Studi di Padova, Italia)

COMITATO SCIENTIFICO / EDITORIAL BOARD

Adone Agnolin (Universidade de São Paulo, Brasile)
Marc Augé (EHESS Paris, Francia)
Stefania Capone (CNRS/EHESS Paris, Francia)
Giordana Charuty (EPHE SR Paris, Francia)
Ileana Chirassi (Università degli Studi di Trieste, Italia)
Jean-Daniel Dubois (EPHE SR Paris, Francia)
Daniel Fabre (Università degli Studi di Roma "Tor Vergata", Italia)
Fabrizio Ferrari (University of Chester, Regno Unito)
Luca Fezzi (Università degli Studi di Padova, Italia)
Paula Montero (Universidade de São Paulo, Brasile)
Elisabetta Moro (Università degli Studi "Suor Orsola Benincasa" – Napoli, Italia)
Tadhg Ó hAnnracháin (University College Dublin, Repubblica d'Irlanda)
Mariella Pandolfi (Université de Montréal, Canada)
Maria Rosaria Pugliarello (Università degli Studi di Genova, Italia)
Giovanni Ravenna (Università degli Studi di Padova, Italia)
Donatella Schmidt (Università degli Studi di Padova, Italia)
Gisli Sigurðsson (Árni Magnússon Institute Reykjavik, Islanda)
Giulia Sissa (UCLA, Stati Uniti d'America)
Paolo Taviani (Università degli Studi dell'Aquila, Italia)

COMITATO DI REDAZIONE / PUBLICATION COMMITTEE

Nicola Gasbarro (coordinatore) (Università degli Studi di Udine, Italia)
Andrea Alessandri (Università degli Studi di Roma "Tor Vergata", Italia)
Alessandro Barbato (Università degli Studi di Roma "Tor Vergata", Italia)
Chiara Cremonesi (Università degli Studi di Padova, Italia)
Sabina Crippa (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Chiara Ghidini (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Italia)
Chiara Letizia (Università degli Studi di Milano-"Bicocca", Italia)
Michela Zago (Università di Padova, Italia)

DIRETTORE RESPONSABILE / LEGAL REPRESENTATIVE

Luca Ometto

Civiltà e Religioni

Rivista digitale a cadenza annuale

pubblicata da libreriauniversitaria.it Edizioni

fondata da Marcello Massenzio, Marino Niola e Paolo Scarpi

Registrazione Tribunale di Padova 632/2015 del 14.04.2015 RG 1212/2015

ISSN 2421-3152

N. 1 (2014)



Civiltà e Religioni pubblica tre tipi di contributi: saggi, note e discussioni, recensioni. Tutti i saggi sono sottoposti a *double-blind peer review*.

Per informazioni riguardo al codice etico di pubblicazione, si prega di riferirsi al seguente link: https://extra.libreriauniversitaria.it/CeR_ethics.pdf.

Civiltà e Religioni publishes three kinds of contributions: articles, notes & discussions, book reviews. All articles are subject to double-blind peer review. Information about the ethical code of publication can be found at the following link: https://extra.libreriauniversitaria.it/CeR_ethics.pdf.

Autori e autrici sono gentilmente pregati/e di inviare i loro contributi in formato .rtf e .pdf al comitato scientifico usando i seguenti indirizzi email:

Authors who wish to submit their work to *Civiltà e Religioni*, should send it in .rtf and .pdf format to:

redazione@libreriauniversitaria.it civiltà.e.religioni@gmail.com

Il volume è stato pubblicato con il contributo del MIUR nell'ambito del Progetto FIRB-Futuro in Ricerca 2010 *Spazi sacri e percorsi identitari. Testi di fondazione, iconografia, culto e tradizioni nei santuari cristiani italiani fra Tarda Antichità e Medioevo*.

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità – Università di Padova.

Che la religione possa essere oggetto del pensiero storico, appare ovvio. [...] il modo di fare la storia della religione dipende in ultima istanza dal modo come la religione è concepita. C'è un modo che pregiudizialmente sottrae la religione al giudizio storico, ed è il concetto di religione come verità di fede, verità assoluta da cui dipende la salvezza. Questa istanza di costrizione e di limite si riflette sul pensiero dando luogo ad una cultura religiosa chiusa. (Raffaele Pettazzoni)

La storia delle religioni non è una storia che si possa seguire anno per anno, giorno per giorno; essa si svolge nei secoli e nei millenni. Essa non ha archivi a disposizione, né testimonianze dirette su quei grandi processi che conducono alla genesi delle religioni. Il suo filo d'Arianna è la comparazione. (Angelo Brelich)

Sommario

| | |
|--|-----|
| EDITORIALE/EDITORIAL | 7 |
| SAGGI | |
| Modernità ed Evangelizzazione tra <i>Civitas e Religio</i> | 11 |
| Adone Agnolin | |
| Scrittura, mito, grammatica: l'origine dell'alfabeto latino | 33 |
| Marianosaria Pugliarello | |
| Esercizi di etnocentrismo tra antica Grecia ed Egitto. Parole vuote e parole efficaci, memoria e scrittura. | 51 |
| Paolo Scarpi | |
| Dialoghi transatlantici: Roger Bastide e le religioni afro-americane . | 63 |
| Stefania Capone | |
| The myth of the treacherous <i>yogin</i> . Unrestrained power and deception in the parable of Silvio Berlusconi | 95 |
| Fabrizio M. Ferrari | |
| IL MIO LIBRO MONDO... | |
| <i>Paidés e Parthenoi</i> , di Angelo Brelich | 121 |
| Paolo Scarpi | |
| NOTE E DISCUSSIONI | |
| Né anima né animismi: a margine di un recente <i>Almanacco della scienza</i> di <i>MicroMega</i> | 133 |
| Paolo Taviani | |
| RASSEGNA DEI LIBRI | 143 |
| LIBRI RICEVUTI | 155 |

Editoriale/Editorial

La ripresa d'interesse ai giorni nostri nei confronti della religione, colta da molteplici angolazioni e nelle sue complesse sfaccettature, è testimone dell'importanza dell'argomento e insieme della complessità del fenomeno, il quale sembra ora sfuggire alla presa delle interpretazioni consuete. Queste, peraltro, continuano a oscillare tra due tendenze opposte e speculari: da un lato predomina la svalutazione totale del fenomeno, giudicato ormai desueto, ridotto a "fattore di ritardo"; dall'altro se ne sottolinea la valenza assoluta ed eterna. Stenta invece ad affermarsi, anche presso il pubblico colto, l'idea di religione come prodotto culturale, dotato di un linguaggio peculiare, interamente calato nella storia sia per la sua genesi che per il suo sviluppo, il quale inevitabilmente ne comprende anche l'eventuale scomparsa, anch'essa naturalmente da interpretare alla luce della ragione storica.

Se la capacità di mettere in luce "la genesi e la destinazione integralmente umane" dei fenomeni culturali – tra i quali va compresa la religione – è uno dei compiti fondamentali degli studi neo-umanistici, proprio su questa linea intende muoversi *Civiltà e Religioni* per esplorare il nesso che intercorre tra le varie civiltà umane e le formazioni religiose che ne sono parte

The growing interest in religion, presently discussed from a variety of perspectives and examined as a multifaceted reality, bears witness to the importance of the subject and the complexity of a phenomenon that seems to escape traditional interpretations. Two opposite tendencies seem to dominate contemporary discourses. On the one hand, there is the radical devaluation of religion as an obsolete and anachronistic element. On the other, there is a tendency to emphasise its absolute and eternal nature. The idea of religion as a cultural product, conversely, is one hard to find among the general public and, occasionally, scholars.

Religion, from this perspective, is deeply enmeshed in history and has its own languages. Accordingly, one should consider not just the genesis and development of religious culture, but the likely possibility of its disappearance, an event strictly associated to historical contingencies.

The capacity to highlight the "intrinsicly human genesis and destination" of cultural phenomena, including religion, is one of the main tasks of the humanities. *Civiltà e Religioni* intends to explore the link between human civilizations and the religious structures they have generated. Such relationship is a vital one.

integrante. Nesso “vitale”, perché attraverso di esso ci si propone di promuovere il confronto, criticamente sorvegliato, tra la civiltà occidentale e le civiltà “altre”, le quali nondimeno sono partecipi della sua storia. L’“altro”, in rapporto a noi e noi in rapporto all’“altro”, diventano così oggetto di problematizzazione, oggi più che mai necessaria per guadagnare una conoscenza meno angusta di noi stessi e, al tempo stesso, per maturare una visione più ampia della “condizione umana”.

In questo orizzonte, scopo di *Civiltà e Religioni* è di dare vita a un laboratorio intellettuale e a uno spazio critico, dove le idee abbiano la possibilità di un aperto, libero e costruttivo confronto, senza rinunciare al rigore del metodo scientifico, ma anche senza fossilizzazioni formali, e del pari senza rinunciare a quella che potremmo chiamare la dimensione estetica del prodotto intellettuale, che non può prescindere dagli stili culturali, pur non dovendo essere fine a se stessa.

In altri termini, *Civiltà e Religioni* si propone come un territorio non definitivo della ricerca e della riflessione, e quasi come un luogo di “lavori in corso”. Non v’è dubbio che la coordinazione “civiltà e religioni” pone un problema: definire quale dei due termini preceda l’altro. La soluzione che può seguirne è carica di conseguenze dal punto di vista storiografico, ma anche dal punto di vista antropologico, perché tende a superare l’altra classica relazione tra “religione e cultura”. La nozione di “civiltà” rinvia senza dubbio a una complessità maggiore non solo rispetto allo “spirito” della cultura ma anche alla semplice idea di cultura, ché “civiltà” e “cultura” non sono del resto sinonimi.

Its study permits to promote a comparative – and critical – cross-cultural analysis of the “West” and of traditions considered “other”, but nonetheless active participants of its history. The encountering of the “we” and the “other” (and vice versa) is problematised accordingly. Now more than ever, this is a necessary prerequisite to favour a broader appreciation of ourselves, and at the same time, to widen the horizons of the human condition.

Within such frame, *Civiltà e Religioni* intends to give life to an intellectual laboratory and a critical arena where ideas meet constructively for an open debate. Contributions will adhere to the standards of academic rigour but will eschew formalism. Debates, though pursuing the aesthetical dimension expected by an intellectual product, should therefore avoid the mere rhetoric of an academic exercise.

In other words, *Civiltà e Religioni* intends to be an impermanent territory for research and reflection, as well as a work-in-progress site. The formulation of an arena devoted to “civilization” and “religion” poses a problem: What comes first? Any solution has serious historiographical and anthropological consequences. Either way, there is a tendency to go beyond the link between religion and culture. “Civilization” evokes a more nuanced appreciation of cultural realities in that it does not limit itself to the “spirit” of a culture, or its materiality. After all, “civilization” and “culture” are not synonymous. In the same fashion, “religion” is here discussed as an “idea” rather than a definition, precisely because “religion” eschews categories and any other approach would contribute to its location outside history.

Nello stesso tempo è possibile ripensare l'idea di "religione", che qui si è scelto di chiamare appunto idea e non definizione, perché in quanto concetto e fenomeno storicamente determinato essa sfugge costitutivamente a ogni cristallizzazione definitiva e categoriale che la collocherebbe fuori dalla storia. Opponendosi a ogni apriorismo, perciò, *Civiltà e Religioni* intende proporre ai suoi lettori, persone interessate e studiosi, un percorso critico che si richiami alla tradizione storica e antropologica italiana, senza tuttavia sottrarsi al confronto internazionale, dove peraltro da tempo si assiste all'assunzione acritica del concetto di religione e alla non infrequente sovrapposizione di civiltà e cultura.

Ogni numero è dedicato a un tema specifico e in questo caso il tema è appunto "civiltà e religioni".

Civiltà e Religioni aims at countering a priori knowledge. In particular, it objects uncritical assumptions of the idea of "religion" and the inaccurate overlapping of "civilization" and "culture." The journal will present to its audience – scholarly and otherwise – a critical discourse inspired by the Italian historical and anthropological intellectual tradition, but open at international dialogue.

Each issue focuses of a specific theme. We begin with "civilizations and religions".

Modernità ed Evangelizzazione tra *Civitas e Religio*

Adone Agnolin

Abstract

As a Western category, “religion” develops historically from a monotheism, within which is inscribed, and an ancient civic universalism, the Roman *res publica*, in which it is rooted. This paper intends to discuss the various relationships between “civilization” and “religion” moving from three different contexts: i) the specific identification of “civilization” and “religion” in the

modern and contemporary West; ii) the alternative vision and interpretation derived from the manifold missionary strategies from the East; and iii) the American missionary process, with its necessity to historically and culturally prioritise the civilizing process as a fundamental step towards the construction and establishment of a “religion” for its “savage” peoples.

Keywords

Modernity, civilization, religion, missionary process, wild men

Civiltà e Religione: Età Moderna

La rottura della modernità¹ con il sistema medievale nasce dall'idealizzazione umanista di un ritorno alla *civitas*. Durante il Rinascimento e lungo tutta l'Età Moderna, lo stesso significante «Stato» comincia a tradurre e a risignificare questa *civitas* produttrice di una nuova coscienza civile dell'Occidente: questi scopre la storia politica antica (con Machiavelli) e formalizza una nuova teoria dello Stato (a partire da Bodin, attraverso

1 O quanto meno la sua comunque indispensabile invenzione letteraria (filologica).

il potente strumento del suo concetto di «sovranità», fino a Hobbes e a Rousseau). Ma, prima di essere teorizzata in termini propriamente politici, nella prima fase della modernità, questa formalizzazione della teoria dello Stato si sviluppa attorno a una nuova *razionalità*: quella della «Ragione di Stato» (con Giovanni Botero)² e di una nuova giustizia che si struttura all'interno di una cruciale trasformazione: dal pluralismo dei fori, in direzione al dualismo moderno tra coscienza e diritto³. In questa direzione le confessioni religiose vengono ad assumere la funzione di identità collettiva statale caratteristicamente moderna, secondo la quale si identifica il nuovo «suddito-fedele»: paradossalmente è il papato che, unendo alla funzione di comando (*praeceptio*) anche la funzione di formatore e di educatore dell'individuo (*instructio*), diventa una specie di prototipo dello Stato moderno e della nuova politica che tende a formare e controllare l'individuo⁴. Tutto ciò permette di comprendere nella modernità non solo il senso delle guerre di religione e della repressione delle eresie, ma anche le radici del disciplinamento moderno, del controllo della vita quotidiana dell'individuo⁵.

Da un lato, quindi, l'ideologia religiosa realizza il suo ingresso nella politica e le fornisce la sua base modellare che trasformerà il suo statuto: ampliando la sua sfera verso settori della vita che prima non entravano minimamente a far parte di un discorso relativo alla politica⁶. D'altro lato, si tratta dell'inizio di una rivalutazione del diritto che, progressivamente, corrode al suo interno la funzione (religiosa) che già fu propria della *lex aeterna* medievale impostasi, fino ad allora, come codice referenziale e prioritario. Questa rivalutazione comincia a emergere all'interno di una nuova funzione civile che viene assunta dal nuovo «diritto natu-

2 Una *ratio* tipicamente rinascimentale attribuita alla risignificazione della sua *civitas*. L'espressione «ragione di stato» nasce, probabilmente, per evitare la chiarezza troppo esplicita di Machiavelli quando parla di «necessità»: all'epoca del libro di Botero, nel 1589, di fatto, le opere del segretario fiorentino erano all'indice dei libri proibiti nel mondo cattolico e sotto accusa in quello protestante. «Ragione di Stato» diventò tuttavia un termine di moda nei decenni seguenti la pubblicazione del libro.

3 Secondo quanto acutamente osservato e analizzato in profondità dall'importante lavoro di Prodi 2000.

4 Prodi 1982.

5 Cf. Elias 1939.

6 Prodi 1994.

rale»: eretto su un nuovo fondamento razionale, filosofico ed umano⁷. Un nuovo senso strutturante della *civitas* permette, quindi, di fare sì che la filosofia e la «ragione» dello Stato e del Diritto camminino assieme: poco a poco, esse reincontrano la capacità di ripensare il mondo della natura e degli uomini, indipendentemente dalla *religio* cristiana⁸. Questa profonda trasformazione può essere percepita anche nella cultura religiosa dell'epoca: in questo senso la Riforma può e deve essere colta come parte della modernità (il paradosso è solo apparente), pur con tutte le differenze al suo interno. Di fatto, tanto i riformatori della religione, così come i filosofi e gli storici della politica e del diritto, confermano nel loro reciproco e specifico campo la radicale separazione tra civile e religioso che determina l'intera storia moderna: due poteri – il *dualismo moderno tra coscienza e diritto*, di cui parla Paolo Prodi – che (ri)ordinano tutti gli altri codici culturali (medievali). Si tratta dell'effetto esterno di uno specifico processo di civilizzazione (moderna) interno all'Occidente: forza sistematica della *civitas* che implementa l'unità e l'unicità del nuovo *processo* civilizzatore.

La separazione tra «civile» e «religioso», acquisita in base alla nuova *ratio* naturale, indica la predisposizione che, all'epoca, prepara il forte impatto e la trasformazione che si determineranno con le scoperte scientifiche del XVII secolo, che con Copernico, Kepler e Galileo, trasformeranno radicalmente il modo di percezione dell'ambiente che circonda l'uomo. Una visione puramente meccanicistica della natura si configura, infatti, a partire dal *Novum Organum* di Bacon (1620), fino ad arrivare a una sua prima definizione e realizzazione con la filosofia cartesiana: è l'«idea» di Cartesio, intesa in quanto criterio regolatore dell'esistenza umana che muta profondamente la relazione tra uomo e ambiente e che giungerà all'Inghilterra di Locke, Berkeley e Hume. Costoro, anche nella base dei concetti di scienza di Newton e in polemica con la filosofia francese e la teoria dell'innatismo, affermeranno l'origine esclusivamente sensoriale di qualsiasi idea sul mondo esterno: in questo contesto si afferma il prevalere della posizione scettica in materia di metafisica e, soprattutto,

7 Gasbarro 1991 e Pagden 1982.

8 In relazione alla sostanziale differenza che corre tra i trattati pre-umanistici (fondati sull'ampiezza di consenso riguardo i valori più preziosi della vita civile) e quella che deriva da San Tommaso e dalla tradizione tomista, interessante l'analisi proposta da Skinner 2006, pp. 60-61. Cf., anche sempre Skinner 1978 e Pocock 1975.

con Hume, in materia morale⁹. Con questa nuova posizione, diventa centrale, finalmente, per il pensiero filosofico moderno, cercare una (nuova) definizione di natura: particolarmente di quella umana, per intendere i fondamenti dell'esistenza della società umana. Tutto ciò perché la natura che circonda l'uomo moderno non è più ordinata in modo omogeneo a suo servizio, ma gli è assolutamente estranea, differente, disordinata e, quindi, «ordinabile» solamente attraverso la libera capacità di azione dell'uomo stesso: si tratta della fine del paradigma aristotelico. Il fatto è che, a partire da Aristotele, passando per la sintesi dell'aristotelismo medievale realizzata esemplarmente da Tommaso d'Aquino, fino alla prima modernità, con tonalità distinte secondo le epoche e le prospettive (filosofica, giusnaturalista, teologica ecc.), l'uomo era, in qualche modo, concepito come «animale sociale» (*zóon politikón*)¹⁰, ossia, era considerato *naturalmente* un essere sociale. Ora, a partire dalla modernità filosofica del Seicento, lasciando di essere pensato come un essere gerarchicamente superiore al mondo naturale e animale, l'uomo diventa una sua parte integrante e omogeneamente affine all'animale. In questa costruzione antropologicamente «riduttiva», l'uomo diventava un essere disordinato, proteiforme, caratterizzato da un complesso di passioni, istinti e razionalità. Ciò che costituiva, fino ad allora, la sua caratterizzazione in termini di un animale sociale diventa, secondo i termini proposti da Hobbes, l'*homo homini lupus*: non più una condizione iniziale socialmente positiva, ma una «triste condizione»¹¹ dell'uomo naturale.

Dopo Hobbes, la filosofia moderna non potrà più uscire dal confronto con questa specifica condizione naturale dell'uomo. Così, per esempio, in Locke, nel suo *Saggio sull'Intelletto Umano* (1690), l'uomo è rappresentato come sempre possibilmente ostaggio delle passioni; Voltaire, soprattutto nel *Trattato di Metafisica* (1736), negli *Elementi della Filosofia di Newton* (1738) o nel *Filosofo Ignorante* (1766), entra in polemica con il razionalismo francese di impronta cartesiana, elaborando il concetto filosofico di uomo secondo il modello offerto dall'empirismo inglese:

9 La discussione sulle idee sarà definitivamente realizzata, infine, da Immanuel Kant, che delle tre idee centrali della discussione – e cioè di quelle di Dio, del mondo e dell'io – farà i tre *noumeni* della *Critica della Ragione Pura* (1781; II edizione: 1787), inattingibili dalla ragione dell'uomo attraverso le categorie di spazio e tempo, attraverso le quali Kant organizza la conoscenza umana.

10 *Zóon Politikón*, Aristot. *Pol.* I 2, 1253a1-19.

11 Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651). Capitolo XIII. Ed. it. Firenze 1976 e 1987, p. 122.

prendendo spunto, anche, dalla lezione che Hume utilizza criticamente in relazione a Hobbes, principalmente alla categoria di simpatia, Voltaire mantiene, di fatto, un atteggiamento fondamentalmente pessimista in relazione alla natura umana, ancora una volta caratterizzata dalla passione, dall'orgoglio e dall'amore di sé¹².

È, infine, questa frattura essenziale nel piano della rappresentazione della natura¹³ che impone ciò che più sopra abbiamo denominato come crescita progressiva della forza sistematica della *civitas*: e ciò si dà non solamente in funzione dell'organizzazione gerarchica degli altri codici della cultura occidentale, ma nel determinarli totalmente e di forma nuova, fino a negarli come autonomi e legittimarli solamente come espressione e prodotti della civilizzazione (del nuovo processo civilizzatore). Il vertice del processo è rappresentato dall'acquisizione della coscienza civile della religione, sanzionata dal *Contratto Sociale* di Rousseau (1762) e dalla conseguente possibilità di poter realizzare, con Hume, una storia naturale (e non soprannaturale) della religione¹⁴. Più che una naturale aspirazione dell'uomo alla salvezza dal mondo, la religione comincia a configurarsi, necessariamente, non ancora come un modo totalmente culturale di dar valore al mondo, ma, quanto meno, una sua espressione naturale. Giustamente a causa dell'imporsi della *ratio* naturale come nuova semantica generale della natura¹⁵, la nuova base autonoma e comune di quest'ultima tesse un'inedita uguaglianza tra gli uomini che prefigura, soprattutto e tanto più significativamente in decorrenza della proposta di Voltaire, una nuova visione della storia che, quindi: «è disposta come un tabulato a entrate multiple aperto alla comparazione tra le culture»¹⁶.

È in questa prospettiva che l'innovazione illuminista e razionalista si configura come l'inizio di un pensare le religioni in termini politici e

12 Pur se spontaneamente socievole, tuttavia non riesce ad auto-regolarsi pienamente, in modo continuo.

13 La fine dell'aristotelismo, anche di quello nuovo e «critico» dell'inizio della modernità.

14 Secondo le coordinate tracciate dall'opera di David Hume, *The Natural History of Religion* (1757).

15 Fin dai suoi fondamenti, nell'Umanesimo, passando attraverso la rivoluzione scientifica del XVII secolo e, quindi, l'empirismo e il deismo inglese, fino alla sintesi illuminista.

16 Marramao 1966, p. XVI. Si osservi come, a proposito, in polemica con la *Histoire* di Bossuet (*Discours sur l'Histoire Universelle*, 1681), l'*Essai sur les Moeurs* si apra con un capitolo sulla Cina.

civili: seppur questa innovazione cominci a ergersi sulla base dell'universalità e dell'uguaglianza della natura umana, tuttavia l'indagine storica la presenterà in continuazione la questione della differenza: rappresentata soprattutto, da un lato, dall'uomo orientale, nel quale si specchiano tutti i difetti, le corruzioni e gli eccessi dell'Occidente (quasi un'autocoscienza della cultura europea, relativizzata nella relazione con la dimensione orientale)¹⁷; e, dall'altro, segnata dall'emblematica differenza rappresentata dal selvaggio del Nuovo Mondo che, non assimilabile attraverso le categorie concettuali europee, appare come differenza totale e quasi incomprendibile¹⁸. Non a caso, in relazione a questi aspetti, lo stesso Voltaire apparirà un pensatore duplice e, per alcuni aspetti, ambiguo: da un lato teorizzatore della teoria poligenetica dell'uomo¹⁹, dall'altro, nell'ambito dello studio delle relazioni economiche decorrenti dagli scambi tra Vecchio e Nuovo Mondo, introduce, attraverso la metafora della borsa di Londra, una teoria della tolleranza «attiva» che non tenta di eliminare le differenze, come fa il sovrano, ma le sopporta in quanto tali perché non rilevanti²⁰.

La stagione di questa prospettiva illuminista relativa alla religione si interrompe tuttavia bruscamente quando lo spirito romantico entra in contrasto con questa conquista culturale, così come con il suo più vasto progetto politico e culturale. E, si noti bene, il contrasto si delinea, ancora una volta, in relazione alla funzione fondamentale esercitata dalla visione religiosa del mondo: da un lato il Romanticismo pretende ricostruirla, significativamente, partendo dalla considerazione critica secondo la quale il pensiero illuminista pose sottosopra la cultura cristiana e le sue prio-

17 Altro esempio del modo illuminista e razionalista di pensare le religioni, soprattutto nel confronto con il contesto orientale, in termini politici e civili, si può riscontrare, anche, in un nostro saggio: Agnolin 2009.

18 Questa specularità tra Oriente e Indie Occidentali, tra «saggi cinesi» e «selvaggi americani», in relazione alla propria Europa lungo tutta la modernità e nelle sue varie modalità interpretative, partendo dagli strumenti categoriali della cultura umanista, è magistralmente descritta nell'ultimo capitolo del lavoro di Garin 1990, Capitolo X: «Alla scoperta del 'diverso': i selvaggi americani e i saggi cinesi», pp. 327-362.

19 In relazione alla complessità storica delle teorie del «monogenismo» e del «poligenismo» in Età Moderna, e della prospettiva poligenista come base della teoria razziale, si veda l'importante contributo di Gliozzi 1976.

20 Tra i numerosi lavori al riguardo, si veda la recente ed interessante analisi di questa politica della tolleranza proposta da Lanzillo 2000.

rità culturali; d'altro lato la moderna indagine scientifica sulla religione nacque, giustamente, con l'Illuminismo, cioè quando il conflitto tra religione e ragione acquisì le forme moderne della *critica* della religione²¹.

Civiltà o Religione: l'Oriente

La moderna missione gesuitica si radicò sull'iterazione tra potere spirituale e potere temporale, tra Fede e Impero, per attuare in funzione dell'imperativo di allargare l'*Orbis Cristianus*: imperativo che, complementariamente, si imponeva tanto al potere politico, quanto a quello ecclesiastico. Di fronte alle sue differenti congiunture storiche di realizzazione, il conseguente e moderno progetto missionario prepara anche, paradossalmente ma inesorabilmente, il risultato di stabilire la possibilità di pensare le religioni in termini politici e sociali.

La «religione» rappresentava ancora, all'epoca, un principio di unità della civilizzazione occidentale che le permetteva, tra l'altro, di caratterizzare e compenetrare, in qualche modo, le sue alterità. Prendendo in considerazione quello che si affermò successivamente come percorso dell'Occidente moderno²² – che ruppe, finalmente, il legame tradizionale di ordine religioso –, in e con esso emerge, anche, la specificità (del concetto) di «nazione» che, tra le altre cose, rompe con l'unità di civilizzazione (definita in termini di *unità* religiosa): a questo riguardo si evidenzia che, anche questo specifico percorso, propriamente occidentale, non ha caratterizzato i contesti orientali che, quindi, non possedevano qualcosa di simile al concetto di nazione occidentale. «Religione» e «nazione» poterono (come possono ancor oggi) essere confuse nella loro (funzione di) identificazione interpretativa²³ assolta, presso certe missioni asiatiche, già a partire dalla fine del Cinquecento. La contrapposizione più significativa a questo tipo di interpretazione può essere colta nel contesto cinese e in esso nell'alternativa suggerita dai gesuiti che «preferirono» (o necessitarono) distinguersi

21 Cf., a questo riguardo, Giovanni Filoramo 1985.

22 Totalmente interno alla modernità che – dal Rinascimento e dalla Riforma, passando attraverso la Rivoluzione Scientifica e Politica – pose le fondamenta per il sorgere degli Stati nazionali e, al tempo stesso, per l'idea di progresso (Cf. Rossi 1995) e, con quest'ultima, di una nuova centralità della tecnica e delle scienze sperimentali.

23 Produttrice di importanti scontri, risultanti dallo stabilirsi dei suoi conseguenti e inevitabili malintesi.

(contro le tradizionali interpretazioni religiose) nel sottolineare l'alto *valore morale* dell'insegnamento di Confucio. E è giustamente in relazione alla Cina, così come al contesto indiano che, all'epoca, il problema diventa evidente nel sorgere della famosa²⁴ «polemica dei riti». La nostra specifica ricerca, relativa a questa polemica nel contesto dei «riti del Malabar» (che sorse alcuni anni dopo quella sui riti cinesi), evidenzia come questa si sviluppò a partire dallo scontro tra missionari in relazione all'opportunità di permettere o meno ai neofiti di continuare a praticare alcuni riti legati alle loro tradizioni. La *querelle* si andò stabilendo e crescendo attorno a una divergenza di prospettiva nell'interpretazione di questi riti: si trattava di riti *civili* o *religiosi*? La distinzione non era secondaria: la sua differente interpretazione sottintendeva interessi e conseguenze abbastanza rilevanti in relazione al progetto missionario gesuitico²⁵. Una enorme quantità di scritti (fortemente polemici) sorse a questo riguardo e, cosa abbastanza significativa, furono utilizzati successivamente nella battaglia anti-gesuitica del XVIII secolo: e tutto ciò fu conseguenza di una prassi dell'*accommodatio* promossa dall'evangelizzazione gesuitica²⁶ che rimase al centro delle attenzioni delle congregazioni di Roma, per tutto il periodo.

Madurai, situata nel sud dell'India, pur non essendo subordinata al diretto controllo portoghese, finì per diventare una delle maggiori preoccupazioni delle autorità portoghesi di Goa. La preoccupazione crebbe nella misura in cui si andò collocando il problema se il metodo di catechesi che là si stava praticando era, prima ancora che realizzabile, desiderabile²⁷.

24 Famosa, propriamente, nel caso cinese, storiograficamente meno famosa, invece, in quello indiano.

25 Interessi e implicazioni sui quali non possiamo minimamente entrare nel merito, in questo luogo. A riguardo, ci permettiamo di rinviare, eventualmente, al nostro articolo: Agnolin 2009.

26 Ma con importanti differenze interne alla propria Compagnia che, seppur non esclusivamente, rimettevano molto spesso ai differenti contesti all'interno dei quali si realizzava l'opera di evangelizzazione: tra questi, quello del missionario portoghese sottomesso al sistema del *Padroado* (l'impero politico portoghese) o quello italiano che potremo identificare in quanto un «impero simbolico» (cf. in relazione a ciò Gasbarro, 2011).

27 Cf. *Fondo Gesuitico* della Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele», Roma: *Settore Manoscritti e Rari*. Documento n. 1014 (3143): *Controversie Rituali sulle Missioni dei Gesuiti nell'India*. Cf. XI Documento do microfilme: *Discorso In cui brevemente s'esamina, se il sistema osservato da Padri della Comp.^a di Gesù per la conversione degli Infedeli nelle Missioni del Madurey, Mayssur, e Carnate, sia lecito, ovvero peccaminoso, e se sia conforme alla sacra scrittura e autorità de' S.ti Padri, o' pure all'una, e agl'altri contrario*.

Là, infatti, all'inizio del XVII secolo (a partire dal 1606), due missionari italiani, Roberto de' Nobili e Antonio Vico, furono i maggiori responsabili dello sviluppo di un progetto missionario ben peculiare, che risultò in una realizzazione abbastanza polemica e che, fin da subito, fu criticato da altri gesuiti (soprattutto portoghesi) e tenuto sotto osservazione dal Santo Offizio dell'Inquisizione e da alcune importanti autorità a Goa. Il fatto è che, il progetto missionario di Nobili fu ideato per tentar di superare le difficoltà di convertire gli indù di casta alta, aggirando il problema con l'adozione di una strategia missionaria ispirata a uno stile propriamente indiano: nel modo di vestire, nell'adozione di forme linguistiche e discorsive (e quindi di modi di pensare) e nelle pratiche sociali e rituali quotidiane. Per tessere questo progetto, Padre Nobili seguì gli insegnamenti di un maestro bramano, abbandonando il vestito gesuitico, tralasciando di mangiare carne, adottando la tecnica della meditazione e, soprattutto, approfondendo come nessun altro occidentale fino ad allora la conoscenza erudita delle lingue (tamil e sanscrito) e, attraverso di queste, dei testi sacri dei bramani. Convinto della bontà della pratica dell'adattamento, sperimentata da Alessandro Valignano in Giappone e da Matteo Ricci²⁸ in Cina, non molto tempo dopo di loro decise di adottare i costumi dei bramani *sannyasi*²⁹, permettendo ai neofiti, appartenenti a tale casta, di mantenere alcuni segni di distinzione³⁰. E fu giustamente in relazione a questi *segni* che si accese, inizialmente, la polemica che diventerà, successivamente, la polemica dei *riti*. A riguardo, l'alternativa interpretativa apriva il dibattito teso a stabilire, giustamente, se si trattava di segni *civili* o *religiosi*. Il chia-

28 Alessandro Valignano S.I., 1946, *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone*. «Advertimentos e Avisos Acerca dos Costumes e Catangues de Jappão». Edizione critica, introduzione e note di Giuseppe Fr. Schütte, S.J., Roma, Edizioni di "Storia e Letteratura". Nel volume, si veda anche la: *Lettera del M.R.P. Claudio Acquaviva, Generale della Compagnia di Gesù al P. Alexandro Valignano S.J. sul metodo di adattamento in Giappone*. E inoltre, cf. *Fonti Ricciane*. Edizione Nazionale delle Opere Edite e Inedite di Matteo Ricci, A.I. Edite e commentate da Pasquale M. D'Elia S.I., 1942, sotto il patrocinio della Reale Accademia d'Italia. Vol. I: *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. Nn. 1-500. Roma. La Libreria dello Stato.

29 Forma di ascetismo dei bramani che, nell'ultimo stadio della loro vita, vivevano la completa rinuncia.

30 Questi segni sono costituiti dal *kudumi* (un ciuffo di capelli legati, che identificava l'appartenenza alla casta), dal *punul* (la linea bramanica, ossia un triplice cordone di cotone a tiracollo, da sinistra a destra), dal *santal* (un marchio in fronte fatto con pasta di sandalo), oltre che dalla pratica delle abluzioni per tutte le caste più elevate.

rimiento dell'interpretazione di Nobili consisteva nel fatto che, non essendo i bramani dei sacerdoti, le loro pratiche o quanto meno questi loro segni non potevano e non dovevano essere interpretati come manifestazioni idolatriche (si legga «religiose»), ma come semplici pratiche sociali³¹. Conseguentemente, secondo la prospettiva aperta dal missionario italiano, i «segni» del Malabar erano intesi come forme di identità e costumi che permettevano la realizzazione di un progetto di evangelizzazione in cui trovavano spazio, da un lato, la tolleranza e l'esonero di codici di identificazione e dei rituali connessi ad alcuni sacramenti e, quindi, collocavano le basi per l'accettazione di una serie di cerimonie e «segni protestativi» tradizionali che, secondo i missionari, erano unicamente pratiche sociali, esentate di qualsiasi forma di idolatria. E parlare di idolatria significava, evidentemente, prendere in considerazione la possibilità interpretativa, opposta a quella sociale, fondata nel codice *religioso* secondo il quale decodificare l'alterità culturale. In tutta la sua complessità e nella strategia congiunturale di questa problematica missionaria, l'interpretazione gesuitica di una cultura Orientale mostra, in questo caso, come lo strumento «religione» sia risultato per loro stessi uno strumento di scarsa utilità, quando non peggio di estrema pericolosità come imperdonabile distorsione di quella realtà. Significativo che la traduzione di questa cultura altrà abbia avuto la necessità di cercare un altro strumento, non solamente analogico, ma dialogico e universale, per tradurre questa specifica alterità per l'Occidente: per ottenere ciò, la traduzione missionaria cercò anche di riattivare la relazione con la cultura dell'Antichità romana, per presentare questa, giustamente, come privilegiato meccanismo di universalizzazione e di mediazione culturale, anteriore alla riformulazione tardo-imperiale del concetto di «religione»: si tratta del *civile*, caratterizzato e permeato dai suoi aspetti propriamente politici e morali o, secondo i termini ciceroniani del *De re publica*, nelle *leges et statuta moresque*.

31 A questa problematica si legano le differenti prospettive dell'ideologia missionaria: tanto quella sottomessa alla dimensione «politica» dell'Impero (dei missionari portoghesi, per esempio) che interpreta i riti secondo una dimensione peculiarmente «religiosa», quanto quella dei missionari italiani che, più predisposti a uno «sperimentalismo religioso» in relazione alla missione moderna, si aprono in modo privilegiato a una lettura «politica» (si legga «civile») dei riti del Malabar. Si noti la stretta «interrelazione inversa» tra le due prospettive, così come l'inversione delle loro rispettive letture dei riti locali, in relazione ai differenti presupposti della strategia missionaria, abbastanza curiosa e significativa.

Lo stesso processo si verifica anche nel contesto giapponese (con la svolta della politica gesuitica proposta dal *visitador* Alessandro Valignano³²), dove i missionari adottarono una «politica di adattamento» con i signori feudali (*daimyo*) contro il buddismo che diventava il loro comune e principale nemico³³. E ciò quando, paradossalmente, molti gesuiti giapponesi erano stati, prima, monaci buddisti³⁴. Il fatto è che il parallelo (cioè l'equivoco) che si era stabilito fra buddismo e cristianesimo aveva reso evidente la sconfitta di questa anteriore strategia e della conseguente attività missionaria³⁵, manifestando ancora come, nello sforzo missionario che era destinato a realizzare il tentativo di una possibile convivenza con una cultura differente, la compatibilità con la Scrittura giudaico-cristiana si intersecava necessariamente con l'esigenza di un prioritario sistema di compatibilità dentro del quale, secondo l'intesa dei gesuiti, cinesi e giapponesi avrebbero dovuto poter inserirsi partendo dalla loro peculiare ottica culturale: anche quando questa peculiarità potesse essere intravista e ricreata appena e solamente nei termini di una negazione della caratteristica prospettiva religiosa dello stesso Occidente. Finalmente, il contesto orientale imponeva quindi all'azione missionaria (e non solo) un evidente limite per la sua infiltrazione nell'ambito di circuiti (culturali, economici, politici e militari) che già erano solidamente strutturati e, dunque, esigevano e permettevano solamente un processo di adattamento nella quale arte molti gesuiti locali diventarono veri maestri: maestri di un processo di evangelizzazione che rinunciava, necessariamente, allo strumento «religione», per relativizzare la loro azione e i loro strumenti operativi alla specifica situazione culturale all'interno della quale si trovavano a operare e alla quale mancavano, infine, i fondamenti referenziali e abituali della loro propria tradizione storica e cul-

32 Che sconfisse la precedente politica di discriminazione contro il clero indigeno instaurata da Francisco Cabral, primo superiore di questa missione.

33 Accompagnando, per esempio, i *samurai* cristiani alla guerra, con il capellano gesuita e con le bandiere rappresentanti la croce.

34 «I giapponesi [di fatto] chiamavano il cristianesimo «religione dei barbari del sud», confondendo la fede cattolica con un'altra religione straniera, il buddismo, da molto tempo integrata nella cultura giapponese». Po-Chia Hsia 1998, p. 235.

35 Il successivo tentativo del provinciale gesuita Gaspar Coelho, rappresentante dell'«ala militante» dei gesuiti, in appoggio all'opera di unificazione del Giappone e all'invasione alla Cina progettata da Hideyoshi, il più potente signore della guerra del Paese, rese finalmente evidente questa sconfitta.

turale («religiosa»). A proposito, infine, vale la pena indicare come un lavoro già classico di René Guénon ci offra la sintesi di una significativa analisi comparativa, relazionale e differenziale³⁶ che, prendendo in considerazione giustamente l'antica e prioritaria unità tradizionale della «Cristianità» occidentale, concepita secondo la sua specifica modalità «religiosa», propone una peculiare problematizzazione del concetto, in vista della sua successiva trasformazione: a partire dall'Occidente, passando per l'Islā³⁷, fino alla sua totale perdita di significato nel contesto propriamente orientale.

Civiltà *per* una Religione: l'America

In modi differenti, a volte alternativi³⁸, l'etichetta di società idolatriche si impose alle società americane, assieme con quella più sconcertante, secondo gli stessi gesuiti, di popoli caratterizzati da un'inquietante assenza: popoli «senza religione». Anche a partire da quest'ultima defini-

36 Per comprendere meglio la peculiarità dell'Oriente, diventa infatti utile per l'autore prestare attenzione alla realizzazione storica di una intermediazione culturale tra Occidente e Oriente. A questo riguardo, il lavoro di René Guénon risulta abbastanza interessante, malgrado alcune sue parti problematiche, soprattutto per una prospettiva propriamente storica: a quest'ultimo riguardo, un obiettivo del lavoro è quello di delineare una pretesa *essenza* di una metafisica orientale e delle sue decorrenti qualificazioni, nei termini di «universalità», «autosufficienza», «purezza», «immediatismo» della sua conoscenza dei principi universali (dai quali dipende tutto il resto) ecc. Questa indipendenza totale e assoluta, infatti, la rende estranea a qualsiasi possibilità di analisi storica. Purtroppo, nella sua ricca e perspicace parte dell'analisi critica di certe categorie storiche occidentali, ha destato la nostra sorpresa il fatto di incontrare, in questo lavoro, certa qual anticipazione (per l'epoca) di questioni storico-religiose; d'altro lato, abbiamo constatato in esso l'anticipazione di alcune questioni alle quali si conformano gli specifici risultati della nostra attuale ricerca relativa all'Oriente nel confronto con la documentazione missionaria e gesuitica dei secoli XVI-XVII. Guénon 1989.

37 Guénon 1989, p. 58. Nella II parte del libro, con il titolo «Principi di unità delle civiltà orientali», l'autore intravede nella civilizzazione islamica una forma intermedia tra Oriente e Occidente: e da un lato la inserisce nel contesto «religioso» tipicamente occidentale, dall'altro tenta di farla diventare porta di accesso privilegiato e strumento per una qualche possibile comprensione delle caratteristiche peculiari e unitarie delle civiltà orientali.

38 Dipendendo dalle società, dal momento storico dell'incontro e, soprattutto, dagli attori di questo incontro.

zione negativa³⁹, questa alterità è pur sempre caratterizzata, in qualche modo, in relazione al concetto occidentale di religione. Se il concetto di «religione» si rivela decisamente problematico nel contesto dell'incontro gesuitico/missionario con le società cinese e giapponese⁴⁰, esso manifesta tutta la sua importanza strumentale in relazione al contesto americano, affatto differenziato: e ciò è dovuto principalmente alla *novità* del Mondo Nuovo. A motivo di questa novità, in questo specifico contesto, si è verificato un processo di evangelizzazione che, partendo da un'analogia (anche se differenziale o deficitaria) costruita attorno al «religioso», aveva determinato a priori l'azione missionaria: realizzando così un suo specifico e caratteristico «incontro catechetico», tra missionari e «selvaggi» americani⁴¹. Di fatto, pur nella sua specificità, l'evangelizzazione americana poté, inizialmente e in qualche modo, essere sottomessa a (amministrata con) gli strumenti che i missionari già utilizzavano per debellare l'ignoranza dei contadini europei di fronte alla minaccia di diffusione delle eresie della Riforma⁴². Quanto meno curiosa la prima realizzazione dell'imperativo catechetico dopo il Concilio di Trento attraverso l'estensione verso gli indigeni americani di questi strumenti di «istruzione religiosa», quest'ultima si distingueva da quella nella misura in cui, in America, si aprivano le porte per l'accesso alle Scritture secondo le lingue vernacolari: prima di configurarsi come un'«esperienza religiosa», qui la conversione si imponeva in quanto acquisizione di un idioma capace di dare voce ai sensi e ai limiti (e di riplasmarli) all'interno della specifica dominazione coloniale⁴³.

39 Al tempo stesso minaccia di un vuoto che reclama un riempimento: di fatto, la *missio* per l'evangelizzazione.

40 Problematica che incontra un interessante e ulteriore sviluppo, che si manifesta nel fatto che anche il termine politeismo (nato giustamente in questa epoca) incontra in queste opere gesuitiche una incidenza molto meno significativa in relazione, per esempio, all'America.

41 Come abbiamo analizzato, dettagliatamente, nella nostra ricerca precedente: Agnolin 2007.

42 Cf., tra altri importanti e numerosi lavori dello stesso autore, Prosperi 2009.

43 In conseguenza di ciò, se da un lato nessuna traduzione è neutra, dall'altro nessuna è incolore. Ed è giustamente in relazione alla «letteratura catechetica» che abbiamo potuto verificare questi due aspetti – cioè il costituirsi di questo «doppio senso di marcia» – che caratterizza il sistema della comunicazione (catechetica) coloniale: nuove grammatiche e nuove semantiche servirono per rendere possibile la pragmatica interpretativa del sistema

Dal punto di vista storico, nel contesto controriformista esteso tra Europa e America, si parte dalle dispute dottrinali per cominciare a rendersi conto che, al di là della ricerca di un'acculturazione *nella* fede, si realizza una inculturazione *della* fede (di un credere che, in qualche modo, si costituirà in quanto tale): è questo «inculturare la fede» (il *concetto* di fede) che, per mezzo della disputa (e quando possibile della mediazione) con l'altro dottrinariamente differenziato (ma storicamente definito), crea la possibilità di un «incontro» con quest'altro culturalmente e storicamente distinto. Il riconoscimento storico (la coscienza) di questo percorso porta, finalmente, alla possibilità di comprendere *la fede come prodotto storico*: nella misura in cui si offre come base che determina il delinearci della prospettiva antropologica e della storia delle religioni. Insomma, si parte dalle dispute dottrinali per arrivare, finalmente, alla storia delle religioni.

Strumenti, stampati o manoscritti, che dovevano servire alla «presentazione della fede», i catechismi diventano gli esempi più significativi e privilegiati per accompagnare il processo di trasformazione della pratica della catechesi attorno al periodo conciliare della prima Età Moderna. Ristrutturato, subito dopo la riunione conciliare, secondo il modello di una *summa theologica* caratterizzata da chiare definizioni dottrinarie, il catechismo diventa nel contesto americano uno strumento tanto più peculiare quanto più si offre, al tempo stesso, in quanto un testo letterario che struttura una nuova organizzazione alfabetica e una grammatica tipicamente occidentali per molte lingue extra-europee, nella misura e come mai fino ad allora era stato proposto. L'utilizzazione strumentale dei testi catechetici, secondo il punto di vista propriamente missionario, implicava dunque un allontanamento iniziale dalla possibilità di cogliere una prospettiva indigena differente, dando per presupposta una certa «fede nella (efficacia della) fede». «Fede nella fede», secondo il titolo del primo capitolo de *La Prospettiva Storico-Religiosa*, di Dario Sabbatucci⁴⁴: nel contesto americano fu questa pretesa (fideistica) missionaria e i conflitti che ne derivarono che devono essere visti come base dell'opera e dei risultanti equivoci della catechizzazione: e ciò giustamente perché, in principio, questa pressupponeva dover risolvere «sem-

coloniale (americano) – in questo caso sì, propriamente e differentemente dal contesto asiatico – *sub specie religionis*.

44 Sabbatucci 1990, pp. 5-18.

plicemente» i problemi della forma⁴⁵ e della lingua (traduzione) dei testi a essere utilizzati.

Anthony Pagden ha analizzato molto bene come l'estensione della cristianità in Occidente continuò circoscritta al territorio che sarebbe stato occupato, inizialmente, dall'Impero romano.

L'*orbis terrarum* si convertì, così, attraverso le variazioni realizzate da Leone il Grande nel V secolo, nell'*orbis Christianus*, che a sua volta si trasformò immediatamente nell'*Imperium Christianum*. Un secolo dopo, Gregorio il Grande l'avrebbe tradotto per la *sancta respublica*, una comunità dotata della stessa esclusività simultaneamente aperta che aveva caratterizzato la *respublica totius orbis* di Cicerone.

E seppure, a partire da questa prospettiva e nei termini del diritto naturale, tutti gli uomini, fossero loro pagani o cristiani, avessero identici diritti politici:

i non-cristiani, pagani, che erano anche *barbari*, dovevano essere animati ad inserirsi nella *congregatio fidelium*, allo stesso modo secondo il quale erano stati impulsionati i «barbari» ad integrarsi alla *civitas romana*⁴⁶.

Questa eredità culturale dell'Impero romano⁴⁷, risultò infine nell'istituzione della *Monarchia Universalis* che, con l'antico sogno degli imperatori cristiani:

trasformò l'ambizione pagana di civilizzare il mondo nell'analogo obiettivo di convertire letteralmente tutti i suoi abitanti al cristianesimo. L'unico sistema legale unificatore – il *koinos nomos* – si convertì, così, nell'unico sistema di credenze. L'enorme influenza che ebbe la nozione stoica di legge nelle riformulazioni realizzate dai Padri della Chiesa, da Sant'Agostino a San Tommaso, ha assicurato un alto grado di continuità teorica tra gli imperi pagano e cristiano e la convinzione [...] che la conversione non poteva essere raggiunta di forma piena o adeguata senza una corrispondente trasformazione politica e culturale⁴⁸.

45 Significativo a questo riguardo che i catechismi si configurino nella base di «formulari».

46 Pagden 1997, p. 38-39.

47 La cui complessità può essere passata in rassegna in una ricca e significativa sintesi proposta dal primo capitolo (*L'Eredità di Roma*) dell'opera citata di Pagden, p. 23-44.

48 Pagden 1997, p. 45.

Strutturata e potenzializzata lungo tutto il Medio Evo⁴⁹, poco prima del suo imminente tramonto, questa *Monarchia Universalis* si trovò investita con gli Imperi iberici della complessa funzione di amministrare e governare l'impatto problematico – e le sue conseguenze teoriche in relazione all'istituto monarchico universale – delle nuove scoperte americane e del mondo asiatico nuovamente scoperto. In questa direzione, la *missio* «religiosa» non si distingueva da quella «politica» e queste due prospettive si offrivano, assieme e al tempo stesso, come fondamento della monarchia universale spagnola⁵⁰.

In questo specifico contesto storico, l'estensione dell'universalità dell'*imperium* si costituì nella parallela imposizione di *civilizzare* il mondo, secondo il modello della *civitas* romana, e di *convertire* i suoi abitanti, secondo il modello del cristianesimo. La cultura (morale) dell'Impero romano si trovava fondata, dunque, nella *pietas*: che denotava la lealtà alla famiglia e alla comunità⁵¹, assieme alla stretta osservanza delle leggi «religiose» di questa comunità. Riflettendosi (in qualche modo) in questo Impero e, al tempo stesso, distanziandosene, il nuovo percorso della modernità occidentale finirà costituendo il prioritario processo civilizzatore come unico possibile fondamento di un successivo processo di cristianizzazione. Cristianizzare per civilizzare, nel primo caso, civilizzare per (poter, in qualche modo) realizzare un processo di cristianizzazione, nel secondo: l'esperienza missionaria americana è, finalmente,

49 Si veda in relazione a questo aspetto il secondo capitolo (*Monarchia Universalis*) dell'opera di Pagden 1997, p. 45-86.

50 Nelle parole della *Historia Ecclesiastica Indiana* del francescano Gerónimo de Mendieta (1525-1604), missionario in Messico a partire dal 1554, si riassume significativamente questo aspetto: «sono fermamente convinto che, essendo i re cattolici [Ferdinando e Isabela] incaricati della missione di estirpare i tre squadroni diabolici del «perfido» giudaismo, del «falso» maomettanismo e della «cieca» idolatria, assieme al quarto squadrone degli eretici, in direzione dei quali la Santa Inquisizione è rimedio e medicina, così ai loro successori fu affidata la funzione di completare l'opera. Come Ferdinando e Isabela pulirono la Spagna di queste perfide sette, così i loro discendenti porteranno a termine in tutto il mondo la distruzione universale di queste sette e la conversione finale di tutti i popoli della terra che torneranno, finalmente, al seno della Chiesa».

51 In questo senso il concetto di «cultura morale» (da *mos, moris*), che riguarda la vita comunitaria, e di *pietas*, relativa alla famiglia, rimettono, ancora una volta, alla definizione proposta nel *de re publica* di Cicerone, già citato: corrispondente alle *leges et statuta moresque*.

esemplare in relazione a questo ultimo aspetto.⁵² Nel nuovo contesto storico, che imponeva l'equazione di «civilizzare e convertire» (civilizzare *per* convertire), la *pietas*⁵³ (causa della fondazione dell'Impero romano) si trasformava dunque in «umanità» base essenziale, ma comunque non sufficiente, per far diventare cristiano l'uomo. Con questi presupposti e sotto l'egida degli Imperi iberici, i missionari poterono pensare di portare (costruire) la fede cattolica nelle Americhe, in Africa, in India e nelle Filippine dove, differentemente dalle missioni in Cina e Giappone (e di alcuni specifici territori indiani), evangelizzazione e conquista si costituirono in modo parallelo. Pur tuttavia, per realizzare (convertire) l'uomo in quanto tale, diventava fondamentale trasmettergli la «fede nella fede». Da questo punto di vista, se la «religione» (*pietas*) faceva l'uomo, la «fede» (*fides*) produceva il cristiano. Si tratta, dal nostro punto di vista, di una distinzione di estrema importanza, nella misura in cui, molte volte, i due termini furono confusamente denotati in modo analogico.

Queste considerazioni rendono manifesto, dunque, perché tra i «rudi» dell'America e dell'Europa, il problema missionario (gesuitico) per eccellenza fu – nel XVI secolo come, successivamente, nel XVII – il problema dell'ignoranza. E quindi, in relazione a questo problema, la necessità e la priorità della missione si impose assieme all'obiettivo dell'istruzione. Questa istruzione fondamentale aveva già sollevato, nell'Europa post-conciliare, un dibattito e una disputa importanti tra quelli che insistevano nella priorità della *fides implicita* e quelli che difendevano l'imprescindibilità della *fides explicita*. È da questo punto di vista che, contro la diffusa opinione che la complessità del sapere teologico otterrebbe il risultato che solamente un esiguo numero di cristiani

52 L'emergenza di una (nuova) coscienza storica dell'Occidente e, soprattutto, la sua nuova dimensione politica obbliga a prendere in considerazione una realtà altra molto più articolata e complessa, non riducibile al dissenso teologico: emblematici a questo riguardo i risultati evidenti nei *Saggi* di Michel de Montaigne. Ci permettiamo di rinviare anche, per quest'aspetto, al nostro articolo di introduzione degli stessi: «A Razão Tênu de Montaigne», in Michel de Montaigne, *Os Ensaïos*, IV Vols. São Paulo 2000. Vol. I, pp. XXI-XXXIII; soprattutto alle pp. XXII-XXIII. D'altro lato, tuttavia, l'impatto di questa nuova e traumatica alterità che si evidenzia come *nuova* realtà storica per la cultura della prima Età Moderna è attenuato dalla sua interpretazione in termini processuali, tanto dell'imperativo catechetico, quanto di quello civilizzazionale.

53 Che comprendeva la pratica della *virtus*, l'«umanità» che si esprimeva nella capacità di valorizzare il bene della comunità, la *utilitas publica*, al di sopra della propria convenienza personale, la *utilitas singulorum*.

poteva addentrarsi nei misteri della fede, l'importante esperienza americana segnala un cambiamento decisivo. Nel suo trattato *De procuranda Indorum salute*, infatti, Acosta dedicò un vigoroso capitolo alla polemica contro quelli che supponevano che ai cristiani «più rudi» bastasse la *fides implicita* e che, di conseguenza, non fosse necessario, per loro, credere esplicitamente in Cristo. In questo modo, chiaramente definite le funzioni dell'azione missionaria, queste si riassumevano secondo due direttive fondamentali: commuovere il cuore del peccatore, fino a portarlo alla penitenza, e educare la sua mente attraverso i concetti del catechismo. E la posizione di Acosta testimoniava quella caratteristica dei gesuiti i quali, prima di Pascal (e in modo differente dalla sua), affermavano non essere possibile vivere senza credere in qualcosa, cioè che esistessero popoli e individui in tali condizioni. Anche se si potesse ammettere che alcuni popoli potevano avere «poca notitia de Dios» (come scrive, dal Brasile, il fratello Correia nel 1551), per i gesuiti era impossibile considerarli atei, per il fatto di trovarsi presso di loro «superstitione, cioè superflua religione, dove non ce n'era nessuna»⁵⁴. O, secondo le parole di Tournemine, «erano, è vero, i nostri barbari senza religione, cioè senza un culto regolato e ordinato della divinità che conoscevano in modo confuso», ma, visto che «credono negli Spiriti buoni o cattivi..., non erano atei».⁵⁵

L'effetto della strategia missionaria gesuita – che portò i missionari a entrare all'interno delle società native al fine di poterle trasformare – aveva dislocato, infine, il «discorso religioso», dalla sua dimensione riguardante l'uomo e il mondo, alla sua dimensione propriamente civilizzatrice, prima ancora che evangelizzatrice: dimensione questa che doveva prendere in considerazione, soprattutto e di conseguenza, la dimensione sociale dei nativi. Solo la totalità sociale e culturale di queste società poteva quindi permettere una comprensione delle loro pratiche e credenze: per questo i missionari si resero finalmente conto che solamente una continuità che attraversava i loro diversi sistemi di credenze poteva creare la condizione della comprensione e dell'attività missionaria di apostolato: si trattava, infine, della conversione in quanto

54 Correia, in *Mon. Bras.* in *MHSI*, I, p. 231, citato da Bressani F.G. *Breve relazione d'alcune missioni dei P. della Compagnia di Gesù nella Nuova Francia*. Macerata, 1653, p. 20.

55 Conclusione che si trova in Tournemine, J.R. *Réflexions sur l'athéisme attribué à quelques peuples par les premiers Missionnaires qui leur ont amené l'Évangile. Mémoires pour l'Histoire de Sciences et des Beaux Arts*, Trevoux, janvier 1717, art. VI.

«aiuto» al prossimo, esemplarmente disegnata negli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola⁵⁶.

Significativo che, per il gesuita, il «selvaggio» americano non rappresenta più uno stadio dell'umanità da dover essere negato, per imporre la propria realtà di uomo europeo. Al contrario, rinunciando alla propria lingua e alla propria personalità, il missionario aveva la pretesa di insegnare e, allo stesso tempo, apprendere la «legge della natura» nella quale lo stesso selvaggio si trovava inserito: questa certezza e questa coscienza della prima legge potevano e dovevano giustificare l'evangelizzazione gesuitica⁵⁷.

Anche in questo contesto, dunque, si manifesta l'evidente passaggio da un progetto missionario destinato alla conversione *religiosa* che si apre, nella sua realizzazione, alla necessità di una più ampia e prioritaria azione *civilizzatrice* (interna, con gli *Esercizi*, ed esterna, con la catechizzazione, alla coscienza degli stessi missionari), incontrando nuovamente, in questo modo, le sue basi nella autonomizzazione ogni volta più solida di una unica «legge naturale». Questa, come abbiamo indicato all'inizio, aprirà la strada lungo tutta la modernità affinché la nuova ragione dello Stato e del Diritto, assieme, possano produrre la capacità di ripensare il mondo della natura e degli uomini indipendentemente dalla *religio* (cristiana), fino a rendere pensabile e possibile la stessa naturalizzazione della religione, base essenziale della sua successiva storicizzazione.

56 Questi, secondo i termini di Imbruglia, manifestavano la caratteristica propensione gesuitica: «Non [del]la interiore coscienza di elezione e pertanto di responsabilità, propugnata da Calvino, [...], ma [di] un'adesione emotiva alla gerarchia comunitaria poggiante su di una ritrovata vena affettiva. Questa era la consolazione che gli *Esercizi* [...] procuravano all'individuo». Utilizzando questo strumento, infine: «per discendere sempre fino al singolo individuo la cui vita andava *spiritu, corde et practice* diretta entro la verità cristiana. Su quelle vite si esercitava il potere spirituale». Imbruglia 1992, pp. 287-308, citazione pp. 304-305.

57 Cf., a questo riguardo, il capitolo III del lavoro di Eisemberg 2000. Si noti che, nel conseguente *Plano Civilizador* di Padre Nóbrega, la paura e il consentimento si trovavano radicati nello stesso stato di natura. Da lì il fatto che la riforma proposta da Nóbrega si costitui in quanto una «strategia per proteggere e convertire gli indigeni, basata nella costruzione del loro consentimento, che si sarebbe ottenuto attraverso l'accettazione dell'autorità dei padri e delle norme della società politica cristiana» (p. 116).

Riferimenti bibliografici

- Agnolin A., 2007, *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*, São Paulo.
- Agnolin A., 2009, *Destino e Vontade, Religião e Política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos Ritos do Malabar*, in «Revista de História UNISINOS» (Dossiê «A Companhia de Jesus e a política da Ilustração»), 13/ 3 (set/dez), pp. 211-232.
- Agnolin A., 2009, *Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): Interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente*, in «Revista CLIO» – UFPE: (Dossiê: *Estudos Jesuíticos*), 27/II, pp. 203-256.
- Elias N., 1939, *Über den Prozess der Zivilisation*, 1, Basel.
- Eisemberg J., 2000, *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*, Belo Horizonte.
- Filoramo G., 1985, *Religione e Ragione tra Ottocento e Novecento*, Roma-Bari.
- Garin E., 1990, *Rinascite e Rivoluzioni: Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. (1975) Roma-Bari.
- Gasbarro N., 1991, *La «Città dell'Islam» e la «Città della Guerra»*. Scelta dei testi e introduzione, Milano.
- Gasbarro N., 2011, *Império Simbólico*, in Agnolin A. – Zeron C.A. de M.R. – Wissenbach M.C.C. – de Mello e Souza M. (Orgs.), *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*, São Paulo.
- Giozzi G., 1976, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle torie razziali (1500-1700)*, Firenze.
- Guénon R., 1921, *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*. Ed. Orig. Francesa: Paris, trad. italiana 1989, Milano.
- Imbruglia G., 1992, *Ideali di civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600)*, in Prosperi A. e Reinhard W. (a cura di), *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, Bologna.
- Lanzillo Maria Laura, 2000, *Voltaire: la politica della tolleranza*, Roma-Bari.
- Marramao G., 1966, *Introduzione a Voltaire, Trattato sulla Tolleranza*, Roma.
- Pagden A., 1982, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge.
- Pagden A., 1995, *Lords of all the World: Ideologies of empire in Spain*,

- Britain, and France, 1500-1800*, Yale University Press, trad. spagnola 1997, Barcelona.
- Pocock J.G.A., 1975, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, 2 Voll, Princeton.
- Po-Chia Hsia R., 1998, *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*, Cambridge.
- Prodi P., 1982, *Il Sovrano Pontefice: un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna.
- Prodi P., 1994, *Disciplina dell'Anima, Disciplina del Corpo e Disciplina della Società tra Medioevo e Età Moderna*, Bologna.
- Prodi P., 2000, *Una Storia della Giustizia*, Bologna .
- Prosperi A., 2009, *Tribunali della Coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, (1996), Torino.
- Rossi P., 1995, *Naufrazi senza spettatori: l'idea di progresso*, Bologna.
- Sabbatucci D., 1990, *La Prospettiva Storico-Religiosa: fede, religione e cultura*, Milano.
- Skinner Q., 2002, *Visions of Politics, II, Renaissance Virtues*, Cambridge, trad. it. 2006, *Virtù Rinascimentali*, Bologna.
- Skinner Q., 1978, *The Foundations of Modern Political Thought: The Renaissance*, 2 Vols., Cambridge.

Scrittura, mito, grammatica: l'origine dell'alfabeto latino

Mariarosaria Pugliarello

Abstract

Writing, myth, grammar: the origin of the Latin alphabet.

The origin of the Latin alphabet is a recurrent theme not only in grammar texts but also in both historical and erudite works. According to all of them, the introduction of writing in Latium is to be traced back to a mythical past. While including the history of

the *litterae Latinae* in the wider story of the invention of the alphabet and of its migrations, they refer to contrasting traditions regarding the inventores. However, the multi-faceted aspects of the mythical event reflect the various phases of the progress towards civilization, which is represented by the basic event of the acquisition of writing.

Keywords

Latin, Alphabet, Myth, Grammar

Il tema dell'origine dell'alfabeto tocca un evento fondante nel processo di civilizzazione, uno snodo che segna il passaggio alla fase propriamente storica e, nel mondo latino, offre materia di riflessione non solo agli storici, ma anche ai grammatici e filologi antichi, tutti interessati all'argomento per motivi professionali e culturali.

Le fonti latine riconoscono la specificità delle *litterae Latinae* rispetto agli altri sistemi di scrittura conosciuti e nello stesso tempo ne inseriscono la storia all'interno della più vasta vicenda dell'invenzione dell'alfabeto e delle sue migrazioni, dal lontano Oriente al mondo occidentale. In tale prospettiva i testi convergono nell'attribuire a una remota antichità l'introduzione della scrittura nel Lazio, ma rinviando a differenti tradizioni sull'origine dell'alfabeto di Roma¹. Un insieme coerente di testimonianze è offerto dalle fonti grammaticali, che mostrano un approccio, per così dire, tecnico, e riflettono un filone compatto della tradizione latina.

1 Cf. sull'argomento Briquel 1988, pp. 251-271; Pugliarello 2003, pp. 281-301.

In via preliminare è necessario osservare che la riflessione dei latini sul linguaggio si articola essenzialmente su due direttive: la focalizzazione sulla lingua scritta² e l'approccio progressivo dell'analisi, che muove dalle unità linguistiche minime alle più complesse³. Conseguenza di questi due aspetti è l'attenzione riservata all'alfabeto nel capitolo *De litteris*, nella sezione iniziale dei trattati di *Ars grammatica*, manuali tecnici di lingua latina ad uso scolastico, per lo più destinati agli studenti ma talvolta rivolti anche a docenti, come testi di approfondimento. In questa parte dedicata agli *elementa* minimi della scrittura, cui corrispondono le unità fonologiche, i grammatici inevitabilmente fanno riferimento al problema dell'origine dell'alfabeto latino. Se seguiamo questo tema rileggendo i testi grammaticali, siamo condotti, in un percorso a ritroso, fino a Marco Terenzio Varrone (I secolo a.C.), e in particolare al perduto *De antiquitate litterarum*, dedicato ad Accio, che rappresenta il più antico testo grammaticale a noi noto sull'argomento.

Dopo più di mezzo millennio dalla sua composizione, il trattato di Varrone riemerge esplicitamente nelle citazioni di maestri come Pompeo (fine del V secolo d.C.) e Prisciano (V-VI secolo d.C.), entrambi di origine africana, docenti di *ars grammatica*, Pompeo in un'ignota città della provincia d'Africa, Prisciano titolare di cattedra di lingua latina a Costantinopoli⁴. Significativa per il nostro tema è la testimonianza di Pompeo, che apre la sezione *De litteris* del suo commento all'*Ars grammatica* di Donato ricordando come la ninfa Carmenta⁵, madre di Evandro, giunta sul suolo italico, vi avesse diffuso la conoscenza della scrittura; il grammatico continua citando un passo di Tito Livio su Evandro, per poi soffermarsi sulle *litterae* e sull'originario nucleo dell'alfabeto latino, facendo risalire le sue informazioni ai libri *Ad Accium* di Varrone:

2 Desbordes 1986, pp. 339-355.

3 Holtz 1981, pp. 58-61.

4 Sui due autori si veda Kaster 1988, pp. 343-348.

5 Il nome della ninfa è *Carmenta* o *Carmentis*, cui si affiancano nella tradizione greca i nomi di *Themis* e *Nicostrate* (cf. Fasce 1984, p. 667; Scarsi 2009, p. 310 n. 4 e p. 312 n. 16). *Carmentis* è tramandato da Varro *ling.* 6,12; Verg. *Aen.* 8,336; Ov. *fast.* 1,499; Gell. 16,6,4; *or.gent.Rom.* 5,2; Solin. 1,14; Serv. *ad Aen.* 8,51; 8,336; Serv. *GL* IV 421,2; Pomp. *GL* V 98,10; Cledon. *GL* V 26,34; Isid. *etym.* 1,4,1; 5,39,11; Rem. Autiss. (= *comm. Eins.*) *GL* VIII 221,31; *Carmenta* si legge in Liv. 1,7,8; Hyg. *fab.* 277; Solin. 1,13.

Constat apud omnes Carmentem Nympham illam, Evandri matrem, quae Nicostrata dicebatur, Latinas litteras invenisse. Ipsa primum transtulit in Italiam Latinas litteras. Hoc habemus initio Livi, et «Evander vir mirabilis veneratione litterarum», omnino verba sunt ista Livi, «rei novae inter rudes homines». Tunc primum apparuerunt litterae [...] Habemus hoc in libris ad Attium apud Varronem et cur tot sint et quare eo ordine positae et quare isdem nominibus vocentur⁶.

Tutti sanno che la famosa ninfa Carmenta, madre di Evandro, che era anche detta Nicostrata, inventò le lettere latine. Essa, per la prima volta, portò in Italia le lettere latine. Leggiamo ciò all'inizio dell'opera di Livio: «Evandro, eroe venerabile per il miracolo della scrittura, novità fra quegli uomini ignari di conoscenza»; queste sono proprio le parole di Livio. Allora per la prima volta apparvero le lettere [...] Troviamo queste notizie nei libri *ad Accio* di Varrone, dove leggiamo anche perché le lettere siano in tal numero, siano disposte in questa successione e ricevano la loro denominazione.

La testimonianza di Pompeo è ambigua, perché sembrerebbe quasi attribuire a Tito Livio il mito di Carmenta, maestra di scrittura, mentre dallo stesso passo liviano citato emerge come lo storico individuasse piuttosto in Evandro il promotore dell'alfabetizzazione nel Lazio⁷. Ma il problema della fonte di Pompeo sulla vicenda mitica di Carmenta si chiarisce alla luce del richiamo finale a Varrone, al quale dovrebbero risalire le informazioni contenute nel testo⁸.

Prisciano, a sua volta, ricorda che nel secondo libro del *De antiquitate litterarum* Varrone attribuiva ai Caldei la nascita della scrittura e trattava il problema della denominazione delle lettere dell'alfabeto latino⁹. Dalle osservazioni di Pompeo e Prisciano possiamo ritenere che in quest'opera Varrone svolgesse una trattazione sistematica sulla questione dell'alfabeto latino e della sua storia, alla quale era spinto dalla passione per la ricerca linguistica e antiquaria; conosciamo del resto, dagli scarni frammenti a noi pervenuti, l'interesse dell'erudito latino per l'argomento¹⁰.

6 Pomp. *GL* V 98, 10-25 (= Varro fr. 2 Fun.); cf. Pomp. *GL* V 108,10-14.

7 Liv.1,7,8.

8 Dahlmann 1935, col. 1219; cf. Briquel 1988, p. 257; Pugliarello 2003, p. 298.

9 Prisc. *GL* II 7,27-8,4 (= Varro fr. 2 Fun.).

10 Cf., ad esempio, Varro fr. 3; 239; 240; 241; 242 Fun.; sul *De antiquitate litterarum* si vedano le osservazioni di Collart 1954, p.23; Della Corte 1981, pp.152-158.

Tornando alla vicenda dell'alfabeto latino, il tema delle peregrinazioni di Carmenta e del figlio Evandro e del processo di civilizzazione da essi promosso nel Lazio è ricordato non solo da Pompeo, ma anche da altri autori di opere grammaticali, che fanno precedere la trattazione sull'alfabeto dal racconto delle sue origini mitiche. E se Servio, maestro di *ars grammatica* attivo a Roma intorno alla metà del V secolo d.C.¹¹, si limita, nel capitolo *De littera*, a un breve cenno preliminare a Carmenta¹², in altri testi il richiamo al mito è più articolato. Riporto il passo della *Explanatio litterae*, contenuta nelle *Explanations in Artes Donati*, attribuite a Sergio¹³, che aggiunge un ulteriore tassello al tema di Carmenta, ricorrendo a Virgilio per illustrarne la particolare natura:

Latinas litteras invenisse dicitur Carmentis, mater Evandri, quae proprio nomine Nicostrate dicta est. Carmentis autem ideo nomen accepit, quod carminibus vaticinaretur, unde Vergilius: «et Carmentalem Romani nomine portam / quam memorant, nymphae priscum Carmentis honorem, / vatis fatidicae, cecinit quae prima futuros / Aeneadas magnos et nobile Pallanteum» (Verg. *Aen.* 8,338-341). Haec enim quae Carmenta dicta est, quando cum Evandro ad Italiam venit, tunc transtulit in Latinum usum litteras Graecas¹⁴.

Si dice che le lettere latine siano state inventate da Carmenta, madre di Evandro, che ebbe anche come nome proprio Nicostrate. Ricevette poi il nome di Carmenta perché vaticinava mediante i carmi. A questo proposito Virgilio scrisse: «e (mostra) la porta che i Romani ricordano col nome di “Carmentale”, antico onore della ninfa Carmenta, veggente profetica, che per prima vaticinò la futura gloria degli Eneadi e il nobile Pallanteo». Questa ninfa, di nome Carmenta, quando con Evandro giunse in Italia, vi portò le lettere greche, adattandole all'uso latino.

11 Pellizzari 2003, pp. 8-23.

12 Serv. *GL* IV 421,2: «Litteras Latinas constat Carmentem invenisse, matrem Evandri»; in questa stessa tradizione si inserisce Cledonio, maestro a Costantinopoli nel V secolo d.C. (*GL* V 26,34-35).

13 L'insieme delle opere attribuite a *Servius/Sergius/Seregius* risale al comune filone serviano; per la bibliografia sull'argomento rinvio al mio contributo, Pugliarello 2009, p. 59 n. 20.

14 Serg. *GL* IV 519,2 -11.

Questa tradizione sarà ancora rievocata nel VII secolo d.C. da Isidoro vescovo di Siviglia¹⁵ e, nella seconda metà del IX secolo, da Remigio di Auxerre, monaco benedettino, fra i principali rappresentanti della rinascita carolingia¹⁶. Isidoro nel I libro delle *Etymologiae* riserva un *excursus* alla storia della scrittura, dalle origini ebraiche ai vari sistemi grafici del mondo antico, fino a Cadmo, che portò in Grecia le lettere fenicie, e ai successivi sviluppi¹⁷, aprendo la sezione dedicata alle *litterae Latinae* con la menzione di Carmenta: «Latinas litteras Carmentis nympha prima Italis tradidit. Carmentis autem dicta, quia carminibus futura canebat; ceterum proprie vocata Nicostrate»¹⁸.

Come nella testimonianza di Sergio, Isidoro pone l'accento sulle doti profetiche di Carmenta e di questa peculiarità fa menzione anche Remigio di Auxerre, che nel capitolo *De littera* del suo *Commentum in Donati Artem maiorem* propone una sintetica ricognizione dei sistemi grafici, a partire da quello ebraico, per poi accennare a Carmenta¹⁹.

Da queste testimonianze concordi, espressione di un filone compatto che attraversa la tradizione grammaticale, differisce l'approccio di Mario Vittorino, famoso maestro di retorica a Roma e filosofo neoplatonico²⁰, che dedica una sezione della sua *Ars grammatica*, ai *repertores litterarum*, cioè agli *inventores* dell'alfabeto greco e latino, individuati rispettivamente in Cadmo per la Grecia e in Evandro per il Lazio; a questo riguardo sono menzionati, come fonte, tre storici latini, gli annalisti Cincio Alimento, Fabio Pittore e Gneo Gellio:

Repertores litterarum Cadmus ex Phoenice in Graeciam et Evander ad nos transtulerunt [...] Grammatici, praeterea Demetrius Phalereus, Hermocrates, ex nostris autem Cincius, Fabius, Gellius tradiderunt. Ex quibus Cincius, «Paucis» inquit, «commutatatis, ut ad linguam

15 Fontaine 1987, pp. 26-28.

16 Holtz 1981, pp. 440-441.

17 Isid. *etym.* 1,3,1-11.

18 Isid. *etym.* 1,4,1: «La ninfa Carmenta per prima trasmise le lettere latine agli Italic. Fu detta Carmenta, perché vaticinava mediante i carmi, ma il nome proprio era Nicostrate»; cf. 5,39,11.

19 Rem. Autiss. (= *comm. Eins.*) *GL* VIII 221,30-32: «Latinorum quoque litteras Carmentis nympha Nicostrata mater Evandri invenit. Carmentis autem dicta, eo quod futura carminibus caneat».

20 Mariotti 1967, pp.12-34.

nostram pervenirent». Eas namque Cadmus ex Phoenice in Graeciam, inde ad nos Evander transtulerunt²¹.

Inventori delle lettere furono Cadmo, che dalla Fenicia le portò in Grecia, ed Evandro che le portò da noi. Hanno tramandato queste informazioni i grammatici e Demetrio Falereo, Ermocrate e ancora, fra i nostri, Cincio, Fabio e Gellio. Fra questi ultimi, Cincio scrisse: «furono apportate alcune modifiche, perché la nostra lingua potesse utilizzare le lettere». E infatti Cadmo le portò dalla Fenicia in Grecia, da lì poi Evandro a noi.

Mario Vittorino si richiama qui alla più antica tradizione storiografica latina, quella annalistica, di cui gli autori da lui citati sono gli esponenti più rappresentativi fra III e II secolo a.C. L'interesse degli annalisti, e in particolare di Gneo Gellio, per la storia dell'alfabeto è confermato da un passo del settimo libro della *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio, in cui lo scienziato riportava l'opinione dello stesso Gneo Gellio sull'origine egiziana della scrittura: «Litteras semper arbitror Assyriis fuisse, sed alii apud Aegyptios a Mercurio, ut Gellius, alii apud Syros repertas volunt»²².

Dobbiamo a questo proposito osservare che la vicenda della scrittura, della sua invenzione e diffusione nel Lazio, rientrava pienamente nella prospettiva storiografica annalistica, che in un percorso a ritroso mirava a toccare le più antiche forme di civiltà, secondo una concezione della storia onnicomprensiva, nella quale avevano posto i vari aspetti dell'erudizione antiquaria e filologica.

Tornando al testo di Mario Vittorino, è dunque Evandro che, in base alle fonti annalistiche, vi appare indicato come eroe civilizzatore, *repertor litterarum* nel mondo latino, così come Cadmo in Grecia; si può intanto rilevare come la qualifica di *repertores* non sia del tutto appropriata, trattandosi piuttosto di mediatori fra civiltà e lingue differenti, accomunate dall'acquisizione dello stesso sistema grafico.

Anche la storiografia successiva ricorderà Evandro; nel primo libro delle *Storie* Tito Livio, a proposito del culto romano di Ercole, rievoca il regno dell'esule greco Evandro:

21 Mar. Victorin. 4,95-96 Mariotti (= *GL VI* 23, 14-22).

22 Plin. *nat.* 7,192: «Sono sempre dell'opinione che le lettere siano nate presso gli Assiri, ma altri, come Gellio, pensano che siano state inventate in Egitto, altri in Siria».

Evander tum ea, profugus ex Peloponneso, auctoritate magis quam imperio regebat loca, venerabilis vir miraculo litterarum, rei novae inter rudis artium homines, venerabilior divinitate credita Carmentae matris, quam fatiloquam ante Sybillae in Italiam adventum miratae eae gentes fuerant²³.

A quel tempo Evandro, profugo dal Peloponneso, governava quei luoghi più per il suo prestigio che mediante il potere, eroe venerabile per il miracolo delle lettere, novità fra quegli uomini ignari di conoscenza, ma più venerabile ancora perché figlio della dea Carmenta, le cui qualità profetiche quei popoli avevano avuto modo di ammirare ancora prima dell'arrivo della Sibilla in Italia.

È questo il passo che abbiamo già visto citato sommariamente da Pompeo. La narrazione di Livio è significativa e non lascia dubbi sulla particolare natura del re; i qualificanti *venerabilis* – *venerabilior*²⁴ evocano un'atmosfera sacrale; Evandro è *venerabilis* per il *miraculum litterarum*, l'introduzione di una *res nova* fra uomini ancora primitivi, e tanto più lo è per la *divinitas* della profetica (*fatiloqua*) madre Carmenta.

Evandro è segnalato come promotore dell'alfabetizzazione dell'antico Lazio anche da Tacito, a proposito delle innovazioni grafiche dell'imperatore Claudio²⁵. Lo storico ripropone le argomentazioni che dovevano essere esposte in un trattato nel quale l'imperatore-filologo, ricordando appunto la trasmissione dei sistemi grafici da un popolo all'altro e le successive variazioni e aggiunte di nuove lettere, giustificava la sua proposta di integrare l'alfabeto latino con tre nuovi grafemi. Claudio risaliva ai primordi della scrittura, seguiva il percorso dell'alfabeto dall'Oriente in Grecia²⁶ e infine giungeva alla diffusione delle *litterae* sul suolo italico, attuata da Demarato per gli etruschi e da Evandro per gli antichi abitanti del Lazio: «At in Italia Etrusci ab Corinthio Demarato, Aborigenes Arcade ab Evandro didicerunt; et forma litteris Latinis quae veterrimis Graecorum»²⁷.

23 Liv. 1,7,8.

24 *Venerabilis*, attestato in età imperiale, è deverbativo da *veneror*, verbo antico, diffuso in tutta la latinità, originario del lessico religioso, da cui passa alla lingua letteraria; cf. il rapporto etimologico con *Venus* e *venia* (Ernout-Meillet 1985, p. 719).

25 Tac. *ann.* 11,13,4.

26 Tac. *ann.* 11,14,1-3.

27 Tac. *ann.* 11,14,4: «Ma in Italia gli Etruschi appresero le lettere dall'etrusco Demarato,

Dalle fonti storiografiche fin qui proposte emerge la convergenza sulla funzione civilizzatrice dell'esule Evandro²⁸, eroe culturale, che tale si prefigura già a livello onomastico²⁹. Nella figura di Evandro confluiscono i presupposti etiologici per culti di rilevante importanza, giacché in essa si uniscono le tradizioni sulle migrazioni greche in Italia e il complesso dei miti che collegano il mondo greco a Roma³⁰. Su Evandro convergono il culto di *Hercules* all'*ara Maxima*, la tradizione mitica su *Faunus* e sul complesso festivo dei *Lupercalia*, il culto di *Carmenta*³¹; in tale prospettiva di mediazione, anzi di unificazione fra mondi e culture differenti, all'eroe è attribuita anche l'azione altamente civilizzatrice di diffondere la tecnica della scrittura nel Lazio. L'elaborazione mitica della vicenda di Evandro appartiene dunque a una tradizione canonica, presente nella storiografia latina a partire dai primi annalisti, divulgata da fonti latine e greche³². E se in Grecia si attribuiva l'introduzione della scrittura a forze divine o a eroi provenienti da misteriosi paesi orientali, a Roma le *litterae* giungeranno da un luogo primordiale, anzi prelungo, l'Arcadia, *orta prior luna*³³, tramite l'eroe Evandro, approdato nel Lazio dopo una lunga peregrinazione³⁴.

In questa prospettiva che assimila la memoria delle antiche migrazioni greche in un'unica trama, orientata all'elaborazione mitica ed encomiastica delle origini di Roma, Virgilio dedica un intero libro dell'*Eneide*, l'ottavo, a Evandro, toccando i temi fondamentali della tradizione. Il sogno profetico con la visione del *deus Tiberinus*, l'incontro con Evandro, il mitico combattimento fra Ercole e Caco, la rievocazione del viaggio in-

gli Aborigeni dall'arcade Evandro; la forma delle lettere latine è simile a quella delle più antiche lettere greche».

28 La causa dell'esilio non è specificata dalla tradizione; si veda Delcourt 2001, p. 835.

29 Briquel 1988, p. 254.

30 Musti 1985, pp. 437-438; cf. Martínez-Pinna 2003, p. 69.

31 Piccaluga 1993, p. 37.

32 Si vedano, oltre alle fonti storiografiche già citate, Dion. Hal. *ant. Rom.* 1,31,1-4; Strabo 5,5,3 (cf. Biffi 1988, p. 267); e anche Hyg. *fab.* 277,2; Plut. *quaest. Rom.* 59; Paus. 8,43,1; Iust. 43,1,6; Solin. 1,14; *or.gent. Rom.* 5,1. Per la documentazione greca e latina su Evandro cf. anche Musti 1985, pp. 437-445; Delcourt 2001, pp. 829-863.

33 Ov. *fast.* 1,469-470: «Orta prior Luna, de se si creditur ipsi, / a magno tellus Arcade nomen habet»; *fast.* 5,90: «(Arcadia) luna creditur terra prior»; cf. Piccaluga 1968, pp. 32-33.

34 Piccaluga 1993, p. 40.

trapreso dall'eroe esule per impulso divino, dall'Arcadia al Lazio, sono altrettante tappe di un percorso narrativo che delinea un'interpretazione sacrale della figura del re³⁵. Ma l'Evandro virgiliano si arricchisce di altre suggestioni, prefigurando la vicenda dello stesso Enea e rispondendo a istanze ideologiche augustee³⁶. La narrazione virgiliana e il racconto di Livio appaiono uniti da una sostanziale convergenza a livello etio-logico e archeologico; solo il *miraculum litterarum*, assente nell'*Eneide*, differenzia le due esposizioni. Caratteristica significativa della figura di Evandro è l'accentuata funzione in chiave nazionalistica dei suoi aspetti culturali; il mito di Evandro non mira solo allo scopo di avvalorare la remota antichità del rapporto fra mondo greco e latino, ma, collocando la comparsa della scrittura nel Lazio in un'epoca anteriore alla guerra di Troia, presenta piuttosto l'alfabeto latino come indipendente sia dalle colonie greche che dagli etruschi³⁷.

Se la figura di Evandro affonda le sue radici mitiche in un'epoca arcaica e in luoghi lontani, rivelando contorni evanescenti, ancora più enigmatica appare la rappresentazione di Carmenta. Riprendiamo ora le testimonianze delle opere grammaticali, che, abbiamo visto, propongono una significativa variante al mito: non sarebbe stato il figlio, l'eroe civilizzatore, bensì la madre a diffondere l'innovazione culturale. Questa tradizione, che si snoda a partire da Varrone, riemerge in autori lontani nel tempo e nello spazio e, come si è visto, sarà ancora rievocata nella tarda latinità.

Un riflesso delle rappresentazioni grammaticali su Carmenta si legge nell'*Origo gentis Romanae* (IV secolo d.C.), laddove si ricorda l'antica e leggendaria epoca del regno di Fauno e l'arrivo in Italia di Evandro e della madre, entrambi affiancati nell'opera di alfabetizzazione:

Igitur regnante Fauno ante annos circiter sexaginta, quam Aeneas in Italiam deferretur, Evander Arcas, Mercurii et Carmentis nymphae filius, simul cum matre eodem venit. Quam quidam memoriae prodiderunt primo Nicostraten dictam, post Carmentem, de carminibus, eo quod videlicet omnium litterarum peritissima futurorumque prudens versibus canere sit solita, adeo ut plerique velint non tam ipsam a carmine Carmentim, quam carmina, a qua

35 Musti 1985, p. 439.

36 Binder 1971, pp.121-124; Mavrojannis 2004, p. 7.

37 Poccetti – Poli – Santini 1999, p. 176; cf. Musti 1985, p. 441.

dicta essent, appellata [...] Primus itaque Evander Italicos homines legere et scribere edocuit litteris, partim quas ipse antea didicerat³⁸.

Pertanto, sotto il regno di Fauno, circa sessant'anni prima dell'arrivo di Enea in Italia, l'arcade Evandro, figlio di Mercurio e di Carmenta, giunse in quel medesimo luogo con la madre. Costei, a quanto si tramanda, prima aveva nome Nicostrata, poi fu chiamata Carmenta, perché, molto esperta di tutte le lettere e capace di prevedere il futuro, era solita fare predizioni in versi, al punto che molti ritengono che non tanto Carmenta abbia preso il nome dal *carmen*, ma che piuttosto i *carmina* siano stati detti così da lei che li cantava [...] Per primo Evandro insegnò agli italici a leggere e scrivere, con l'alfabeto che in parte aveva precedentemente appreso.

Anche Igino, in una *fabula* dedicata ai *rerum inventores primi*, aveva seguito l'evoluzione dell'alfabeto, dalle origini al passaggio in Grecia e poi nel Lazio, ricordando: «quas (litteras) Evandrus profugus ex Arcadia in Italiam transtulit, quas mater eius Carmenta in latinis commutavit numero XV»³⁹. Appaiono qui fuse le due tradizioni: Evandro porta con sé l'alfabeto greco, ma è Carmenta che lo adatta alla lingua latina.

Il tema di Carmenta *litterarum peritissima*, divulgatrice della scrittura, si inserisce nella narrazione tradizionale della vicenda, aggiungendosi all'altra caratteristica propria dell'eroina, riconosciuta da tutte le fonti, che è la funzione profetica. A guidare l'Evandro virgiliano in fuga dalla patria sono «tremenda / Carmentae nymphae monita et deus auctor Apollo»⁴⁰; Evandro, nel mostrare a Enea l'ara e la porta *Carmentalis*, definisce *Carmenta* come *vates fatidica*:

Vix ea dicta, dehinc progressus, monstrat et aram / et Carmentalem
Romani nomine portam / quam memorant, nymphae priscum
Carmentis honorem, / vatis fatidicae, cecinit quae prima futuros /
Aeneadas magnos et nobile Pallanteum⁴¹.

38 *or. gent. Rom.* 5,1-4.

39 *Hyg. fab.* 277,2: «e queste lettere Evandro, profugo, portò dall'Arcadia in Italia e sua madre Carmenta modificò in lettere latine, in numero di quindici»; controversa è l'identificazione del grammatico di età augustea Igino con l'autore delle *fabulae*, probabilmente di epoca posteriore (Schanz – Hosius 1935, pp. 372-373).

40 *Verg. Aen.* 8,335-336: «i solenni responsi della madre, la ninfa Carmenta e il dio Apollo che la ispirava».

41 *Verg. Aen.* 8,337-341; cf. Binder 1971, p. 117.

Subito dopo aver parlato avanza e mostra l'ara e la porta che i Romani ricordano con il nome di *Carmentalis*, antico onore della ninfa Carmenta, veggente profetica, che per prima vaticinò la futura gloria degli Eneadi e il nobile Pallanteo.

Sulla medesima linea si muove il racconto di Livio, che qualifica Carmenta come *fatiloqua* e ne evidenzia l'antiorità profetica rispetto alla Sibilla cumana: «quam fatiloquam ante Sybillae in Italiam adventum miratae eae gentes fuerant»⁴².

Il mito di Carmenta e di Evandro è cantato anche da Ovidio, che nei *Fasti* risale all'origine dei *Carmentalia*⁴³, ciclo di feste pubbliche, che si svolgevano nei giorni 11 e 15 gennaio⁴⁴. La potenza profetica di Carmenta, «quae simul aetherios animo conceperat ignes / ore dabat pleno carmina vera dei»⁴⁵, guida il percorso dell'esule; l'eroe, descritto in fuga dall'Arcadia con la madre veridica⁴⁶, seguendone i vaticini (*doctae monitu Carmentis*)⁴⁷, perverrà alle coste del Lazio. La presenza di un ciclo festivo, di un culto che conservava ancora in età imperiale l'antico sacerdote, il *flamen Carmentalis*⁴⁸, e di un santuario nei pressi della porta *Carmentalis*, fanno pensare a una figura di dea, piuttosto che a una ninfa, e collocano il culto di Carmenta in un'epoca remota⁴⁹. Ma i testi assegnano a Carmenta la qualifica di ninfa⁵⁰ – attribuita a divinità minori delle fonti e delle acque – e la funzione profetica, a conferma del rap-

42 Liv. 1,7,8: «le cui qualità profetiche quei popoli avevano avuto modo di ammirare ancor prima dell'arrivo della Sibilla in Italia»; si veda anche 1,7,10 dove Evandro, rivolto a Ercole, definisce la madre *veridica interpretis deum*.

43 Ov. *fast.* 1,465-586.

44 Fasce 1984, p. 667; Scarsi 2009, pp. 309-310.

45 Ov. *fast.* 1,473-474: «che, presa dal fuoco dell'ispirazione celeste, esprimeva a piena voce i veridici carmi del dio»; si vedano anche *fast.* 5,95, dove Carmenta è definita *praescia mater*, e Sil.13,817, in cui l'*Evandria mater* è detta *praesaga*.

46 Ov. *fast.* 1,477: «nimium vera cum matre fugatus».

47 Ov. *fast.* 1,499.

48 Cic. *Brut.* 14,56.

49 Fasce 1984, p. 667; Scarsi 2009, p. 310.

50 Verg. *Aen.* 8,336; *or.gent. Rom.* 5,1; Serv. *ad Aen.* 8,336; Pomp. *GL V* 98,10; Isid. 1,4,1; Rem. Autiss. (= *comm. Eins.*) *GL VIII* 221,30; per le fonti greche si veda Strabo 5,3,3; Dion. Hal. 1,31,1.

porto fra doti divinatorie e culto delle acque⁵¹. La natura profetica di Carmenta sarebbe implicita nel nome stesso, come appare dalla solenne invocazione di Ovidio, che introduceva all'arcano rituale dei *Carmen-talia*: «Ipsa mone, quae nomen habes a carmine ductum, / propositoque fave, ne tuus erret honor»⁵².

Al remoto *carmen*, ricco di implicazioni sacrali e magiche, risale anche Servio: «Carmentis dicta est quia carminibus vaticinabatur»⁵³ e, osservava ancora il commentatore, «antique vates carmentes dicebantur»⁵⁴. Su questa derivazione (*carmen* > *Carmenta*) concorda la tradizione antica⁵⁵, ma altrettanto evocativa del legame di Carmenta con la capacità profetica è l'etimologia inversa: dal suo stesso nome sarebbe stata tratta la denominazione di *carmen*, come osservava l'autore dell'*Origo gentis Romanae*, presentando le due derivazioni: «adeo ut plerique velint non tam ipsa a carmine Carmenta, quam carmina, a qua dicta essent, appellata»⁵⁶.

La convergenza dei testi sul versante etimologico è un dato di fatto, che riflette la consapevolezza di un particolare aspetto della figura mitica⁵⁷. Secondo questa interpretazione *Carmenta* o *Carmentis*⁵⁸ sarebbe denominazione femminile da *carmen*⁵⁹ e, come è noto, nel *carmen* preghiere, invocazioni, formule magiche e incantesimi trovano espressione attraverso modalità e stili ritmici convenzionali, documentati dalle più an-

51 Dumézil 1966, p. 384; Fasce 1984, p. 667.

52 *Ov. fast.* 1,467- 468: «Assistimi tu stessa, che hai il nome tratto dal *carmen*, e favorisci il mio proposito, perché il tuo onore non venga meno».

53 *Serv. ad Aen.* 8,51.

54 *Serv. auct. ad Aen.* 8,336.

55 *Solin.* 1,10: «quae (Evandri mater) a vaticinio Carmentis dicta est»; *Serg. GL* IV 519,4: «Carmentis autem ideo nomen accepit, quod carminibus vaticinaretur»; *Isid. etym.* 1,4,1: «Carmentis autem dicta, quia carminibus futura canebat»; *Rem. Autiss. (= comm. Eins.) GL* VIII 221,31: «Carmentis autem dicta, eo quod futura carminibus canebat»; fra le fonti greche si ricordano *Strabo* 5,3,3; *Dion. Hal. ant. Rom.* 1,31,1; *Plut. quaest. Rom.* 56; *Rom.* 21; cf. anche *Lyd. de mens.* fr. 171.

56 *or. gent. Rom.* 5,2; cf. anche *diff. Beck* 43,4: «carmen dictum est a Carmente matre Evandri».

57 Cf. Fasce 1984, p. 668.

58 Si tratta di formazione, forse parallela a *Iuventa*, legata allo strato più antico della lingua; cf. Pugliarello 2003, p. 293.

59 Dumézil 1966, p. 384; Peruzzi 1978, p. 50; Liou-Gille 1980, p. 81; mentre Perrot 1961, p. 297 n. 1 considera paretimologico il rapporto *carmen-Carmenta*.

tiche formulazioni⁶⁰. In questo caso la forza profetica spinge Carmenta a trasmettere, «in preda al *furor* sovrumano che la possiede, ma pur sempre accomodata in forma di *carmen*, l'altrimenti impenetrabile conoscenza divina del passato e del futuro»⁶¹. Inquadrata in tale prospettiva, la figura della dea/ninfa appare legata a una situazione di oralità, nella quale è la parola profetica a caratterizzarne l'azione; ma sappiamo che altrettanto consolidata è la tradizione che vede nella madre di Evandro la promotrice dell'alfabetizzazione, la custode delle *litterae*⁶²; si tratta di due aspetti solo in apparenza contrastanti, che concorrono a definire lo spazio mitico in cui opera Carmenta.

Volendo ora concludere questa indagine sul mito degli esuli arcadi, promotori dell'alfabetizzazione nel Lazio prelatino, è ancora a Varrone che dobbiamo risalire, per giungere a una lettura complessiva della vicenda di Carmenta e del successivo percorso della tradizione. Certo l'erudito latino ben conosceva Evandro e la tradizione sull'arcadismo nel Lazio⁶³, che incontrava una particolare accoglienza nella storiografia annalistica a partire da Fabio Pittore, anche per motivi di celebrazione gentilizia⁶⁴; inoltre il tema canonico dell'esilio di Evandro era conforme all'orientamento delle sue riflessioni sulle affinità fra lingua latina e lingua greca. La teoria dell'eolismo, per cui la lingua latina sarebbe derivata dalla lingua greca, e in particolare dal dialetto eolico, parlato in Arcadia, era accolta da Varrone⁶⁵, che sviluppava un tema già accennato da Fabio Pittore e Catone⁶⁶, mentre il racconto di una parallela provenienza del sistema di scrittura, trasmigrato dall'Arcadia al Lazio prelatino, offriva una felice

60 De Meo 1986, pp. 139-143; Addabbo 1991, pp. 11-27.

61 Piccaluga 1993, p. 38.

62 Cf., a conferma di questa tradizione, la glossa *Carminae litterae* (gloss. IV 28,47 Goetz).

63 Varro *ling.* 5,21: «Evander enim, qui venit in Palatium e Graecia Arcas»; cf. anche 5,53; *Serv. auct. ad Aen.* 8,51; Collart 1954, pp. 211-218.

64 Gabba 1963, pp. 192-193.

65 Collart 1954, pp. 205-228; Gabba 1963, pp. 189-190; Della Corte 1981, pp. 169-175; Varro fr. 295 Fun. (= Lyd. *de mag. p. R.* 1,5); il frammento è attribuito da Della Corte 1981, p. 169 n. 1 alle *Antiquitates humanae* anziché al *De origine linguae Latinae* come proposto da Funaioli; cf. Varro fr. 296 Fun. (= Lyd. *de mag. p. R.* 2,13) e fr. 270 Fun. (= Cassiod. *GL VII* 148,5-11).

66 Varro fr. 295 Fun. (= Lyd. *de mag. p. R.* 1,5); Gabba 1963, pp. 192-193; Martínez-Pinna 2003, pp. 68-69.

convergenza sulle ascendenze greche del Lazio primitivo; inoltre il passaggio dell'alfabeto dal mondo greco a quello latino trovava conferma nella constatazione, presente in parecchi autori, di una affinità formale fra i due sistemi di scrittura⁶⁷, avvalorando le interpretazioni rivolte ad accreditare le origini greche di Roma⁶⁸.

Varrone si trovava di fronte a una tradizione su Evandro e l'arcadismo codificata dall'annalistica, ma, come ricorda Aulo Gellio, gli era anche nota la divinità Carmenta nelle due epiclesi di *Prorsa* e *Postverta*, che designavano la dea in quanto protettrice, rispettivamente, dei parti cefalici e podalici⁶⁹. Queste stesse denominazioni erano anche considerate indicative della capacità ambivalente di conoscere il passato e il futuro: «*Alii huius (Carmentis) comites Porrimam et Postvertam tradunt, quia vatibus et praeterita et futura sunt nota*»⁷⁰. Varrone doveva dunque conoscere nella sua complessità la figura di Carmenta, dea del *carmen* e vaticinatrice, protettrice dei parti, maestra di scrittura. E se al *carmen* si possono far risalire i tratti essenziali di Carmenta (*carmen* come canto profetico e incantesimo che favorisce la nascita⁷¹), ad esso si connette anche la divina conoscenza dei misteriosi segni, strumento di scrittura.

Il tema dell'origine arcade dell'alfabeto può dividersi in due versioni, che rispondono a differenti prospettive. La storiografia sviluppava la tradizione canonica dell'esilio di Evandro, attribuendo al re arcade, in quanto eroe culturale e figura di collegamento fra mondo greco e latino, anche la diffusione dell'alfabeto nell'antico Lazio. Varrone tuttavia, pur

67 Dion. Hal. 4,26,5; Plin. *nat.* 7,210; Tac. *ann.* 11,14,4; e ancora Mar. Victorin. 3,11 Mariotti (= *GL VI* 5,30).

68 Mavrojannis 2004, pp. 12-16.

69 Varro fr. 145 Fun. (= Gell.16,16,4): «*arae statutae sunt Romae duabus Carmentibus, quarum altera Postverta cognominatast, Prorsa altera a recti perversique partus et potestate et nomine*»; si veda anche Tert. *ad nat.* 2,11,6; Carmenta è ricordata come divinità preposta alle nascite da Plut. *Rom.* 21; *quaest. Rom.* 56; cf. Fasce 1984, p. 667.

70 Serv. *auct. ad Aen.* 8,336: «altri le attribuiscono come compagne *Porrima* e *Postverta*, poiché ai veggenti è noto il presente e il futuro»; cf. anche Varro fr. 149 Fun. (= Aug. *civ. dei* 4,11): «*in illis deabus quae fata nascentibus canunt et vocantur Carmentes*»; Ov. *fast.* 1,633-636: «*Porrima placatur Posvertaque, sive sorores, / sive fugae comites, Maenali diva, tuae; / altera, quod porro fuerat, cecinisse putatur, / altera, versurum postmodo quidquid erat*»; Macr. *Sat.* 1,7,20: «*qui (Ianus) et praeterita nosset et futura prospiceret, sicut Antevorta et Postvorta, divinitatis scilicet aptissimae comites, apud Romanos conluntur*»; cf. Dumézil 1966, p. 385; Fasce 1984, p. 667.

71 Scarsi 2009, p. 323.

aderendo alla tradizione annalistica, perché conforme alla sua concezione della parentela fra greco e latino, accoglieva anche l'altra versione del mito, legata alla funzione sacrale e culturale di Carmenta. La figura di Carmenta, *litterarum peritissima*, costituiva una variante degna di suscitare l'attenzione dell'erudito latino, sia per le implicazioni semantiche ed etimologiche che per l'interesse storico-antiquario.

Anche un altro aspetto doveva aver spinto Varrone a privilegiare questa versione: la valenza evocativa di *Carmenta* nella direzione di una specificità latina. I nomi dei mitici protagonisti della vicenda sono, infatti, efficacemente allusivi e riflettono la convergenza di differenti sollecitazioni. *Evander* manifesta l'istanza di ascendenza greca e risponde a scopi patriottico-culturali; *Carmenta* riporta piuttosto, sotto il profilo formale ed etimologico, all'arcaico mondo italico, sicché il ruolo complesso della dea/ninfa si configura come una affermazione di identità culturale romana, pur nell'ambito di una tematica che rinvia al mondo greco. Privilegiando la funzione attiva di Carmenta nel mito della scrittura, Varrone spostava decisamente l'obiettivo dal tema generico e tradizionale delle migrazioni dell'alfabeto, focalizzando il mondo latino e attribuendo funzioni civilizzatrici ad una dea/ninfa, presentata come proveniente dall'Arcadia, ma dal nome e dal tratto tipicamente italici, espressione di remota religiosità.

Nella tradizione grammaticale sull'origine dell'alfabeto riaffiorano dunque le tracce del pensiero varroniano, fonte inevitabile per la riflessione latina sul linguaggio. Si può ancora osservare che, naturalmente, il racconto mitico di Carmenta *litterarum peritissima* non presenta riferimenti alla realtà storica dell'alfabetizzazione sul suolo italico, al di là di un generico rinvio all'alfabeto greco. È evidente, tuttavia, l'importanza della narrazione a livello storico-culturale, se pensiamo che essa riflette la percezione di un particolare aspetto del passato di Roma e riproduce l'elaborazione di un insieme di idee sulla storia e sull'identità romana, suscettibili di sempre nuove identificazioni e rappresentazioni, in un continuo percorso di riappropriazione ideologica e culturale. In questa prospettiva di ampio respiro le figure di Carmenta e di Evandro appaiono anche simbolicamente rappresentative, come punto di arrivo di un percorso a ritroso che risale fino a toccare l'origine del processo di civilizzazione nel suo legame con il sacro; l'ampia potenzialità evocativa di *Carmenta*, legata al *carmen*, protettrice dei parti, vaticinatrice e maestra di scrittura, racchiude, quasi tenendo fede alle denominazioni di *Postverta* e *Prorsa*, la remota sfera dell'oralità e la prospettiva innovatrice della tecnica grafica, introducendo a un differente spazio culturale e sociale, a nuove strategie per conoscere e ricordare.

Riferimenti bibliografici

- Addabbo Anna Maria, 1991, “Carmen” magico e “carmen” religioso, in «Civiltà classica e cristiana», 12, pp. 11-27.
- Biffi N., 1988, *L'Italia di Strabone*, Genova.
- Binder G., 1971, *Aeneas und Augustus. Interpretation zum 8. Buch des Aeneis*, Meisenheim am Glan.
- Briquel D., 1988, *Les traditions sur l'origine de l'écriture en Italie*, in «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes», 62, pp. 251-271.
- Collart J., 1954, *Varron grammairien latin*, Paris.
- Dahlmann H., 1935, s.v. *M. Terentius Varro* in *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Suppl. VI, Stuttgart, coll. 1171-1277.
- Delcourt A., 2001, *Évandre à Rome*, in «Latomus», 60, pp. 829-63.
- Della Corte F., 1981, *La filologia latina dalle origini a Varrone*, 2^a ed., Firenze.
- De Meo C., 1986, *Lingue tecniche del latino*, 2^a ed., Bologna.
- Desbordes Françoise, 1986, *Elementa. Remarques sur le rôle de l'écriture dans la linguistique antique*, in *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, Bruxelles, pp. 339-355.
- Dumézil G., 1966, *La religion romaine archaïque*, Paris.
- Ernout A. – Meillet A., 1985, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, rév.2001, Paris.
- Fasce Silvana, 1984, s.v. *Carmenta*, in *Enciclopedia virgiliana*, vol. 1, Roma, pp. 666-668.
- Fontaine J., 1987, s.v. *Isidoro di Siviglia*, in *Enciclopedia virgiliana*, vol. 3, Roma, Treccani, pp. 26-28.
- Gabba E., 1963, *Il latino come dialetto greco*, in *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Torino, pp. 188-194.
- Holtz L., 1981, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical*, Paris.
- Kaster R.A., 1988, *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London.
- Liou-Gille Bernadette, 1980, *Cultes héroïques romaines. Les fondateurs*, Paris.
- Mariotti I., 1967, *Marii Victorini Ars grammatica* (intr. testo critico e comm.), Firenze.
- Martínez-Pinna J., 2003, *Il Lazio prelatino*, in «Atene e Roma», 48, pp. 63-77.

- Mavrojanis T., 2004, *Evandro sul Palatino*, in «Atene e Roma», 49, pp. 6-20.
- Musti D., 1985, s.v. *Evandro*, in *Enciclopedia virgiliana*, vol. 2, Roma, pp. 437-445.
- Pellizzari A., 2003, *Servio. Storia, cultura e istituzioni nell'opera di un grammatico tardoantico*, Firenze.
- Perrot J., 1961, *Les dérivés latins en –men et –mentum*, Paris.
- Peruzzi E., 1978, *Aspetti culturali del Lazio primitivo*, Firenze.
- Piccaluga Giulia, 1993, *I testi magico-sacrali*, in Cavallo G. – Fedeli P. – Giardina A. (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. 1, 2^a ed., Roma.
- Piccaluga Giulia, 1968, *Lykaon. Un tema mitico*, Roma.
- Pocetti P. – Poli D. – Santini C., 1999, *Storia della lingua latina*, Roma.
- Pugliarello Mariarosaria, 2003, *Miraculum litterarum. Evandro, Carmenta e l'alfabeto latino*, in «Futurantico», 1, pp. 281-301.
- Pugliarello Mariarosaria, 2009, *Teoria e prassi dell'Ars grammatica*, in Pittaluga S. (a cura di), *Scuola e trasmissione del sapere tra Tarda Antichità e Rinascimento*, Genova, pp. 55-66.
- Scarsi Mariangela, 2009, *Carmentis, canto e preghiera*, in Lapini W. – Malusa L. – Mauro L. (a cura di), *Gli antichi e noi. Scritti in onore di A.M. Battezzatore*, Genova, pp. 309-323.
- Schanz M. – Hosius C., 1935, *Geschichte der Römischen Literatur*, unveränderter Nachdruck 1967, vol. 2, München.

Esercizi di etnocentrismo tra antica Grecia ed Egitto

Parole vuote e parole efficaci, memoria e scrittura

Paolo Scarpi

Résumé

Deux textes parmi beaucoup d'autres révèlent le code du statut anthropologique duquel dépendaient les relations entre les Grecs et les Egyptiens: ils sont le Phèdre de Platon et le XVI^e traité du *Corpus Hermeticum*. Ces deux textes, soit du point de vue d'une perspective

grecque et soit de celui d'une Egypte écrasé par l'occupation, d'abord perse, puis grecque et enfin romaine, font allusion à un explicite aperçu ethnocentrique, joué en termes de culture, au niveau des connaissances, du savoir et de techniques de la communication.

Mots clés

Grèce, Egypte, ethnocentrisme, écriture, savoir

Non è improbabile che il trattato XVI del *Corpus Hermeticum*¹ sia stato scritto direttamente in greco, senza una preliminare redazione in lingua

1 Per una bibliografia sulla tradizione ermaica rinvio a Scarpi 2009 e 2011. Uso il termine «ermaico» seguendo Michèle Broze e Carine Van Lifferinge (2009), perché riproduce perfettamente il greco e consente di evitare espressioni equivoche (ermetico è peraltro di uso corrente). Il tema di questo testo, naturalmente, non si limita alla semplice e tradizionale opposizione tra Greci e Barbari, opposizione che conosce una bibliografia smisurata. In questa sede rinvio soltanto a un vecchio volume della Fondazione Hardt, *Grecs et Barbares* (1962), a un altro volume a più voci (*Barbares et civilisés dans l'antiquité*, 2005), ma soprattutto a Hartog 1980. Benché l'edizione di riferimento del *Corpus Hermeticum* (da qui in poi *CH*) sia sempre quella del Padre Festugière (*Corpus Hermeticum*, tt. I-IV, texte établi par A.D. Nock et traduit par A.J. Festugière, Paris, Les Belle Lettres, 1954, 1960², 1972³, da qui in poi *N.-F.*), per quanto concerne questo scritto mi riferisco ai testi e al commento in Scarpi 2009 e 2011. Quanto al passo qui esaminato (*CH* XVI 1-2) si veda Scarpi 2009, pp. 224-25, 507-08. Questo scritto ha avuto una prima redazione francese, della quale tuttavia esso è rielaborazione e sviluppo: *Le discours vide de la parole étrangère (CH XVI 2): exercices d'ethnocentrisme entre Égypte et Grèce*, in Tardieu M., Van den Kerchove Anna, Zago Michela (sous la direction de), *Noms Barbares I – Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout 2013, pp. 123-30.

egizia², benché i primi due paragrafi sottolineino con forza una pretesa di superiorità degli Egiziani sui Greci, superiorità che peraltro era un luogo comune diffuso nell'antichità e soprattutto in epoca tardo-antica³, luogo comune che lascia trasparire in filigrana il codice dello statuto antropologico da cui dipendevano le relazioni tra Greci ed Egiziani. Infatti, grazie al «discorso vuoto» imputato da questo *logos* alla filosofia greca, è possibile intravedere la presenza in atto di una prospettiva etnocentrica, in ragione della quale si può riconoscere una sequenza di opposizioni quali Egitto *vs* Grecia, spirito religioso *vs* sapere filosofico, conoscenza intuitiva *vs* filosofia. Le società del Mediterraneo antico non diversamente da quelle della tarda antichità, non avevano conosciuto forme di pluralismo, pur vivendo nel multiculturalismo. Esse si erano soprattutto preoccupate, attraverso i loro differenti sistemi religiosi, di salvaguardare la propria identità⁴, benché a poco a poco l'avessero poi perduta, senza quasi rendersene conto, nel grande crogiolo dell'Impero e della tarda antichità. E appunto i Greci, da parte loro, pur non ritenendo barbari gli Egiziani, già in età classica avevano preso le distanze da ogni sapienza straniera, compresa quella dell'antico Egitto.

La Grecia infatti si era tenuta lontana dalla fascinazione potente del γόης, lo stregone o, forse meglio, lo sciamano⁵. A prestare ascolto alle parole di Socrate⁶, i Greci avevano preso come un'illusione esotica le ἐπωδαί di Zalmoxis, un uomo di Tracia, la terra in cui abitavano i più sanguinari dei barbari⁷, e del pari avevano ritenuto un'illusione la possibilità per i suoi seguaci di guadagnare l'immortalità. Si trattava del medesimo Zalmoxis che si diceva fosse stato discepolo di Pitagora, nonostante lo scetticismo di Erodoto (IV 95-96). In ogni caso, per Erodoto aveva poca importanza che Zalmoxis fosse stato un uomo o un δαίμων locale dei Geti, che per i Greci erano una delle numerose epifanie mitiche del barbaro. La Grecia del resto aveva bandito dai Misteri (τὰ μυστήρια) coloro che

2 *Hermetica* II, p. 437.

3 *Hermetica*, II, pp. 438-39.

4 Una messa a fuoco metodologica del pluralismo in quanto problema storico in Tardieu 2010, in particolare alle pp. 38-39. La questione è dibattuta in termini generali per l'epoca contemporanea in Scarpi 2010, pp. 135-42.

5 È ancora suggestivo Burkert 1962.

6 Pl. *Chrm.* 156 d.

7 Th. VII 29, 4: γένος φωνικότατον.

avevano una voce incomprensibile, una φωνὴ ἀξύνετος, cioè i barbari⁸, e in Grecia «al momento dell'iniziazione ai Misteri [...] per odio contro i Persiani, gli Eumolpidi e i Kerici prescrivevano di far allontanare dalla cerimonia pure gli altri barbari»⁹.

E sempre questa Grecia, la Grecia dei filosofi, di Socrate e di Platone, si era interrogata sull'utilità della scrittura. Socrate sapeva che in Egitto il dio Theuth, al quale era consacrato l'uccello ibis (οὗ καὶ τὸ ὄρνεον ἱερὸν ὃ δὴ καλοῦσιν Ἴβιν) – dio che corrisponde all'ermaico Thoth-Ermete e che da un punto di vista comparativo si potrebbe considerare alla stregua di un eroe culturale –, aveva scoperto il numero e il calcolo, la geometria e l'astronomia, la pettia, il gioco dei dadi e soprattutto la scrittura¹⁰.

Socrate¹¹ sapeva del pari che il re d'Egitto, Thamous, al quale Theuth «mostrò le arti che aveva scoperto, dicendogli nel medesimo tempo che era necessario diffonderle tra gli Egiziani», aveva censurato l'invenzione della scrittura, «perché grazie ad essa si sarebbe sviluppata la dimenticanza, l'oblio (λήθη), nelle anime di coloro che l'avessero appresa, perché avrebbero trascurato l'uso della memoria (μνήμης ἀμελετησία); affidandosi al testo scritto (διὰ πίστιν γραφῆς), grazie a caratteri stranieri¹²; sarebbe stato dall'esterno e non dall'interno [...] che i ricordi sarebbero stati recuperati». E subito dopo la scrittura, la critica del re colpisce il sapere (σοφία), di cui Theuth offrirebbe ai suoi discepoli solamente l'apparenza (δόξα) e non la verità (ἀλήθεια): «Dopo aver appreso molto dai libri senza ricevere indirizzi, [i suoi discepoli] avranno l'aria di chi è molto sapiente, ma saranno per la maggior parte del tempo senza capacità di giudizio (πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες), ancor più insopportabili perché daranno l'impressione di essere sapienti, senza esserlo (δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν)».

8 Scarpi 2002a: Eleusi [F] 18: Theo Smn., p. 14, Hiller.

9 Scarpi 2002a: Eleusi [F] 19: Isoc. 4, 157.

10 Ma γράμματα sono forse i segni o i caratteri utilizzati per scrivere. Ecco il testo di Platone: τοῦτον δὴ πρῶτον ἀριθμὸν τε καὶ λογισμὸν εὐρεῖν καὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἔτι δὴ πεττείας τε καὶ κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα (*Phdr.* 274 c-d).

11 Pl., *Phdr.* 275 a-c.

12 Ma penso che si potrebbe egualmente dire «grazie a segni ingannevoli»: ὑπ' ἄλλοτρίων τύπων.

La conclusione di Socrate¹³ è anch'essa una condanna della scrittura, la quale «presenta [...] un grave inconveniente [...] che peraltro ritorna [...] nella pittura (δεινὸν ... τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὁμοιον ζωγραφία) [...] gli esseri da lei prodotti hanno l'apparenza della vita; ma quando si pone loro un quesito, mantengono rigorosamente il silenzio (τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἄνθρωποι τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾶ). Il medesimo inconveniente può essere riconosciuto nel caso dei discorsi scritti. Si potrebbe credere – dice Socrate – ch'essi parlino «come esseri sensati; ma se li si interroga per comprendere ciò che dicono, si limitano a significare una sola cosa, sempre la stessa. Una volta scritto, ogni discorso gira di qua e di là, trascorrendo da quelli che vi si riconoscono a quelli che proprio non vi hanno nulla a che fare». Il discorso vero non ha bisogno di essere messo per iscritto; è un discorso vivo e dotato di anima perché proviene da un uomo che sa, e la scrittura ne è solo un simulacro (τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἶδωλον ἂν τι λέγοιτο δικαίως). E ancora. Se, secondo Platone¹⁴, in Grecia i libri «non possono né rispondere né fare domande», e se sempre Platone¹⁵ ci fa sapere che gli orfici si servivano di una massa di libri (βιβλίων [...] ὄμαδον) di Orfeo e di Museo per eseguire le loro cerimonie rituali, Teseo, da parte sua, ritto nel centro della scena del teatro di Dioniso, rimproverava a Ippolito di rendere onore al fumo di numerosi scritti (πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνοῦς¹⁶). E comunque si tratta del medesimo Orfeo che aveva introdotto in Grecia i rituali dionisiaci dall'Egitto¹⁷, un Egitto in cui tanto Pitagora che Platone erano andati completare il proprio apprendistato intellettuale e culturale.

A partire da Alessandro e poi durante l'Impero, quella medesima Grecia aveva però conosciuto una grave e progressiva crisi di identità così come visse una radicale trasformazione della prospettiva esistenziale. Infatti il nuovo universo forgiato dall'impresa di Alessandro era molto lontano dal mondo greco delle democrazie e delle città, in cui gli dèi abitavano in qualità di concittadini. Se nel II secolo d.C. Pausania descriveva ancora pratiche culturali e tradizioni religiose greche che sembra-

13 Pl. *Phdr.* 275 d – 276 a.

14 *Prt.* 329 a.

15 *R.* 364 e.

16 *E. Hipp.* 952-54.

17 *Apollod.* I 15; *D. S.* I 96, 4-5.

vano essere uscite indenni dal processo di omogeneizzazione avviato da Alessandro e proseguito dai suoi successori, tuttavia ciò non significava che questo processo non fosse già in cammino. È risaputo che la consacrazione ufficiale di questa trasformazione giunse con l'editto del 380 d.C., *de fide catholica* (καθολικός, appunto, cioè univernale), in ragione del quale il cristianesimo fu proclamato religione di stato, e con il successivo del 392 d.C., attraverso il quale il principe di Roma decise di porre fine a tutti i culti pagani «per la volontà di Dio», come circa due secoli prima aveva affermato Tertulliano¹⁸, sostenendo che il signore di Roma godeva del suo potere e della sua autorità appunto «per volontà di Dio». Ma è soprattutto il carattere inattuale dell'universo delle città greche che viene ridefinito nel corso della prima metà del I secolo d.C. dalla critica, senza dubbio interessata, che Filone di Alessandria, ebreo ellenizzato, rivolge al politeismo. Filone adottò il termine πολυθεΐα in un senso classificatorio e in opposizione all'unicità del dio d'Israele, del quale voleva affermare in maniera apologetica la superiorità: per Filone, il politeismo non era nient'altro che una proiezione celeste delle forme politiche di tipo democratico, «la peggiore forma di costituzione tra le peggiori»¹⁹.

Durante questo turno di tempo, dunque, in base a quanto Asclepio dice al re Ammone nel XVI *logos* del *Corpus Hermeticum*, la Grecia, che attraverso la ragione, il λόγος, aspirava a raggiungere la verità (ἀλήθεια) senza ricorrere alla scrittura, strumento che agli occhi di Socrate era stato tutt'altro che una forma di capitalizzazione del sapere, diviene al contrario un territorio di parole vuote. I Greci posseggono solo discorsi vuoti, in grado di produrre nient'altro che dimostrazioni: «ecco là [...] tutta la filosofia dei Greci, un rumore di parole». Alla filosofia, e si può facilmente pensare al platonismo, al rumore delle parole, al vuoto dell'argomentazione o del discorso dimostrativo, Asclepio oppone la potenza efficace delle φωναί degli Egiziani, i suoni ovvero l'articolazione dei nomi e dei vocaboli. E Asclepio è il discepolo del dio Thoth (o Theuth, come scrive Platone), colui che aveva inventato la scrittura e che condivideva con la dea Iside²⁰ l'invenzione dei testi scritti, sia quelli esclusivamente destinati agli iniziati (esoterici), sia quelli destinati a tutti (essoterici). Di conseguenza Asclepio invita il re a salvaguardare i libri di Ermete da

18 *Apol.* 33-35, 1.

19 *De Opificio mundi*, 171.

20 Aretologia di Maronea: Scarpi 2002b: Iside [D] 5, 22-24.

ogni traduzione «perché misteri (μυστήρια) tanto grandi non giungano ai Greci e perché l'orgoglioso eloquio (ὑπερήφανος φράσις) dei Greci [...] non faccia impallidire e svanire la gravità, la solidità, la virtù efficace dei vocaboli della nostra lingua (τὸ σεμνὸν καὶ στιβαρόν, καὶ τὴν ἐνεργητικὴν τῶν ὀνομάτων φράσιν)». I Greci, che avevano interdetto i loro misteri ai barbari perché avevano una φωνὴ ἀξύνετος, una lingua incomprensibile, provavano ora l'esclusione dai misteri celati nei libri di Ermete.

Sottolinendo che «il rumore dei discorsi» (λόγων ψόφος), di cui erano accusati i filosofi greci, era un luogo comune del quale avevano abusato gli apologeti cristiani, e che da questo *topos* discendeva il gioco di parole che aveva fatto dei filosofi greci degli amanti del rumore (φιλόσοφοι²¹) e non della saggezza (φιλόσοφοι), il Padre André-Jean Festugière²² aveva registrato l'opposizione tra il discorso dimostrativo greco (λόγος) e il potere di tradursi in azione efficace posseduto dai nomi, dai termini e dalle parole egiziane. Nello stesso tempo egli aveva registrato la potenza incantatrice dei *nomina barbara* e il valore dei geroglifici. Niente di più. Qualche tempo dopo, riferendosi ai *Topica* di Cicerone, il gesuita Walter J. Ong²³ aveva però rimarcato la funzione culturale e ideologica dei *loci communes*, che erano e sono ancora il «luogo» nel quale si conservavano e si conservano i temi tradizionali, e dove risiede la codificazione delle formule che definiscono lo statuto antropologico che governa le relazioni tra gli esseri umani, i sessi o, come si preferisce dire oggi, i generi, i popoli, le civiltà, le identità, codificazione di cui l'antropofagia attribuita ai barbari, e cioè all'«altro», è esempio noto. E l'«altro», in questa ottica, possiede anche una lingua incomprensibile, l'«altro» possiede parole vuote.

Eppure l'alchimista Zosimo, nel suo *Commento alla lettera ω* (§ 8), mentre rivela che le traduzioni erano abituali, rammenta del pari che le differenti tradizioni scritte, quelle dei Caldei, dei Parti, dei Medi, degli Ebrei, erano state raccolte nella biblioteca dei Tolemei (ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τῶν Πτολεμαίων). Erano state, quelle, delle raccolte realizzate nei numerosi templi sparsi nel territorio controllato dai signori dell'Egitto, e lo stesso Ermete era stato l'autore delle traduzioni in greco ed egiziano dei

21 Come non rammentare a questo punto i δοξόσοφοι, di cui parla il re dell'Egitto per bocca di Socrate?

22 CH XVI 1-2; N.-F., t. II, pp. 232-34, note 6-7.

23 Ong 1970, pp. 93-101.

testi ebraici inviati dal Gran Sacerdote di Gerusalemme (ἡρμήνευσε πᾶσαν τὴν Ἑβραϊδα Ἑλληνιστὶ καὶ Αἰγυπτιστὶ)²⁴.

In ogni caso e malgrado le riserve di Socrate circa la scrittura, gli Egiziani, per i Greci, non erano barbari e i loro dèi erano i medesimi dèi della Grecia, i quali, quando Tifone si scagliò contro il cielo, «si rifugiarono in Egitto, dove, da quello inseguiti, presero forma animale»²⁵. A loro volta gli Egiziani, che non meno dei Greci possedevano una visione etnocentrica fortemente radicata che li portava a sopravvalutare la loro identità culturale²⁶, e che più volte avevano mostrato di poter essere conquistati ma non assimilati, invece di lasciarsi intimidire dai Greci, avevano coltivato una specie di disprezzo e una cert'aria di superiorità, in particolare in materia di fatti religiosi, di fronte ai Greci che ne visitavano il paese. Erodoto²⁷ racconta che gli Egiziani provavano una certa ripugnanza «ad adottare i costumi dei Greci e» che «non» volevano nemmeno «adottare quelli di nessun altro popolo» (Ἑλληνικοῖσι δὲ νομαίοισι φεύγουσι χρᾶσθαι, [...] μηδ' ἄλλων μηδαμῶν ἀνθρώπων). Essi invece custodivano e conservavano con cura le loro usanze e le loro tradizioni, senza aggiungerne di nuove (πατρίοισι δὲ χρεώμενοι νόμοισι ἄλλον οὐδένα ἐπικτῶνται). Pochi secoli dopo e pure dopo la conquista dell'Egitto per opera di Alessandro, Filostrato²⁸ rileverà come presso gli abitanti dell'India gli Egiziani apparissero come coloro che avevano insegnato ai Greci le regole (νομοθέται) dei sacrifici (θυσίαι) e delle iniziazioni rituali (τελεταί). E quei Greci, scriveva Filostrato, nel registrare gli insegnamenti di Apollonio di Tiana, erano uomini senza qualità, privi del senso della misura (ὕβρισται), sleali e senza legge, fabbricanti di miti (μυθολόγοι), narratori di storie prodigiose (τερατολόγοι). Dunque, i loro discorsi erano vuoti e senza senso, come afferma il XVI *logos* del *Corpus Hermeticum*, che trasferisce il dibattito sul piano della scrittura e della lingua. Ha scritto Garth Fowden²⁹ «l'écrasant prestige du grec en tant que langue littéraire, les sentiments anti-grec, sur le plan culturel aussi bien que sur le plan politique, s'exprimaient souvent

24 È forse il caso di rammentare i ἱεροὶ λόγοι che Tolomeo IV Filopatore volle far registrare ad Alessandria: Scarpi 2002a: Dionisismo [E] 13.

25 Apollod. I 41.

26 Si veda Fowden 2000, pp. 13-14.

27 II 91, 1; II 79, 1.

28 VA III 32.

29 Fowden 2000, p. 67.

dans la langue de l'ennemi [...] La question linguistique devait nécessairement être un point sensible pour les Égyptiens instruits». Giamblico³⁰ era consapevole che i testi in circolazione alla sua epoca sotto il nome di Ermete, pur contenendo idee ermaiche, frequentemente si esprimevano nella lingua dei filosofi, perché erano stati tradotti dall'egiziano (αἰγυπτία γλώττα) in greco «da uomini che non ignoravano di certo la filosofia»³¹, e che avrebbero potuto anche essere stati dei sacerdoti egiziani che conoscevano il greco. A sua volta e sempre esprimendosi in termini filosofici, l'autore della *Refutatio omnium haeresium* (IV 43, 4-5), riconduceva all'Egitto la concezione del dio unico o dio «monade»³² il quale, secondo l'antica tradizione egizia, sarebbe stato «il Solitario, l'Unico, senza famiglia e senza testimoni»³³.

Per analogia, quando Plutarco³⁴ sostiene che i rituali in onore della dea Iside avevano il fine di conoscere l'essere primo e l'intelligibile, è difficile ritenere che ciò fosse semplicemente frutto del platonismo del sacerdote di Delfi, se si riflette su quanto ha scritto Giamblico, mentre è assai più probabile che si trattasse della trascrizione in termini filosofici della dottrina isiaca.

Probabilmente, ora, il redattore del XVI *logos* del *Corpus Hermeticum* non aveva altra *chance* che quella di scrivere in greco e la sua opposizione alla lingua dei Greci non può trovare una facile spiegazione. Ma se ragionevolmente la salvaguardia di una lingua è in ogni caso la salvaguardia di una identità etnica e culturale, la sua difesa dell'identità culturale egiziana, di fronte al «fare filosofia» dei Greci medesimi, trova espressione spostandosi sul piano della composizione dei testi (σύνταξις) e della comprensione dei loro contenuti. Nella lingua originaria questa σύνταξις appare semplice e chiara (ἀπλουστάτη [...] καὶ σαφής), laddove essa è oscura e mantiene cifrato il senso delle parole (νοῦς τῶν λόγων); tuttavia «tale composizione diverrà assolutamente oscura, se i Greci in seguito vorranno tradurre (μεθερμηνεῦσαι, ma io preferirei dire “interpretare” o “spiegare”)» i libri di Ermete nella loro lingua. «Ciò produrrà una grandissima distorsione degli scritti (τῶν γεγραμμένων[...] διαστροφή) e la

30 *Myst.* VIII 4, pp. 265, 11 – 268, 14.

31 Cf. Festugière 1950, p. 429.

32 *CH* IV 10; cf. Scarpi 2009, pp. 497-98 nota 49, 500-02, note 62-64.

33 Mahé 1986, p. 10.

34 *Mor.* 23, 2 (352A): Scarpi 2002b: Iside G 2.

loro reale oscurità (ἀσάφεια)». In altri termini ciò condurrà a una totale incapacità di comprenderli³⁵.

Colui che aveva cominciato a tradurre in greco l'elogio di Asclepio-Imouthes, spesso aveva dovuto interrompere la sua opera perché la grandezza della narrazione (τὸ τῆς ἱστορίας μέγεθος) gli aveva posto il problema se fosse o meno possibile rendere pubbliche le potenze (δυνάμεις) degli dèi³⁶. Ma questo traduttore semplicemente percepiva il limite della propria traduzione, che nondimeno egli poté portare a compimento grazie alla volontà del dio, che gli era apparso.

Al contrario, dai primi due paragrafi del XVI *logos*, traspare una prospettiva etnocentrica, in cui lingua e scrittura sono uno strumento per difendere un'identità. Si trattava senza dubbio di una scrittura che si esprimeva in geroglifici, che per gli Egiziani erano le «parole divine»³⁷, il cui detentore era il dio Thot, l'Ermete dei Greci. Giamblico, da parte sua, aveva recuperato lo statuto della scrittura geroglifica nel pensiero egiziano³⁸, scrittura che era stata peraltro messa in discussione da Socrate, non meno che dal re dell'Egitto, Thamous. Se un nome abbraccia l'intera natura d'un oggetto, la sua conoscenza conferisce potere sull'oggetto medesimo³⁹. Nel caso poi dei geroglifici, si trattava di una scrittura riservata a pochi e da pochi posseduta⁴⁰, da una élite dunque, una scrittura che agli occhi degli stranieri – ma non di Socrate – nascondeva verità segrete e divine. E non meno elitaria era la dottrina dei seguaci dell'ermetismo, che doveva essere protetta attraverso il segreto, celata nei libri di Ermete, e che Ermete stesso aveva tenuto nascosta per farla conoscere a pochi⁴¹. Nel trattato copto l'*Ogdoade rivela l'Enneade* viene enunciato appunto come i libri debbano essere scritti in geroglifici e poi nascosti nel santuario⁴². Questo segreto, queste precauzioni circa la diffusione della dottrina, evocano *I libri di Thoth*, dove la scrittura si presenta quasi codificata, la dottrina oscura, e dove la conoscenza appare

35 È impossibile non evocare la φωνὴ ἀξύνετος dei barbari dal punto di vista dei Greci, di cui si è parlato sopra.

36 *Pap. Oxy.* XI 1381, 31 e sgg.

37 Broze 2003, pp. 37 e sgg.

38 Broze 2003, p. 36.

39 Fowden 2000, pp. 101-02.

40 Clem. Al. *Strom.* V 4, 20.

41 *Estratto XXIII (Kore Kosmou)* 6-8; Scarpi 2009, pp. XLIX-L, 328-31, 528 nota 207.

42 *de Ogdoade et Enneade*, 64; Scarpi 2011, pp. 63, 486 nota 66.

il fine del percorso pedagogico lungo il quale Thoth avvia i suoi discepoli perché possano raggiungere la condizione di eletti⁴³. A questo punto, infine, non si possono ignorare i caratteri sconosciuti impressi sui libri segreti di cui parla Apuleio, i quali da una parte mostrano figure di animali di ogni genere, che dovevano essere l'espressione abbreviata di formule forse liturgiche; dall'altra, presentano «tratti a forma di nodo, o arrotondati come una ruota, oppure che ritornavano su se stessi alla stregua dei tralci di vite», per impedire «la lettura del testo alla curiosità dei profani». Se questi segni probabilmente sono i geroglifici, per mezzo della conoscenza di questi testi e di questa scrittura Lucio fu istruito «in previsione dell'iniziazione (*ad usum teletae*)»⁴⁴.

A quell'epoca, tuttavia, non vi era nulla di più lontano dal sapere (σοφία) a cui pensava Socrate, mentre qualche secolo dopo, nel Medio Evo, qualcuno avrebbe scritto: *graeca sunt, non leguntur*, oppure *graecum est, non legitur*⁴⁵.

Riferimenti bibliografici

- Barbares et civilisés dans l'antiquité*, 2005, Paris.
- Broze Michèle, 2003, *La réinterprétation du modèle hiéroglyphique chez les philosophes de langue grecque*, in Morra L. – Bazzanella C. (ed. by), *Philosophers and hieroglyphs*, Torino, pp. 35-49.
- Broze Michèle – Van Lifferinge Carine (traduction et commentaire), 2009, Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, Bruxelles.
- Burkert W., 1962, *Γῶγς: Zum griechischen 'Schamanismus'*, in «Rheinisches Museum», 105, pp. 36-55.
- Festugière A.J., 1950, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1950².
- Festugière A.J., 1967, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, trad. it. 1991, *Ermetismo e mistica pagana*, Genova, da cui si cita.
- Fowden G., 1999, *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind*, Cambridge Princeton (1986, 1993²), trad. de l'anglais (avec postface) 2000, *Hermès l'Égyptien. Une approche historique de l'esprit du paganisme tardif*, Paris, da cui si cita.

43 Cf. Jasnow – Zauchic 2005; Fowden 2000, pp. 92 e sgg.

44 Apul. *Metam.* XI 22; Scarpi 2002b: Iside F 16.

45 Fumagalli G., 1911, *L'ape latina*, Milano, p. 100 n. 861.

- Grecs et Barbares: Grecs et Barbares*, Entretiens sur l'Antiquité classique, t. VIII, 1962, Vandoeuvres – Genève, six exposés et discussions.
- Hartog F., 1980, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1980.
- Hermetica: Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, I, Introduction, Texts and Translations by W. Scott, Oxford 1924; II, Notes on the Corpus Hermeticum by W. Scott, Oxford 1925; III, Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic Excerpts of Stobaeus, by W. Scott, Oxford 1926; IV, Testimonia with Introduction, Addenda and Indices: Introduction, pp. IX-XLIX, by A.S. Ferguson; Testimonia, pp. 1-352 by W. Scott; Addenda, Appendix, Indices, Supplementum, Errata, pp. 353-576 by A.S. Ferguson, Oxford 1936.
- Jasnow R. – Zauzich K. – Th., 2005, *The Ancient Egyptian Book of Thoth. A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica*, Wiesbaden.
- Mahé J.-P., 1978, *Hermès en Haute-Égypte, I. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leur parallèles grecs et latins* (BCNH, «Textes» 3), Québec.
- Mahé J.-P., 1982, *Hermès en Haute-Égypte, II. Le fragment du «Discours Parfait» et les «Définitions» hermétiques arméniennes* (NH VI, 8.8a) (BCNH, «Textes» 7), Québec.
- Mahé J.-P., 1986, *La Création dans les Hermetica*, in «Recherches Augustiniennes», 21, pp. 3-53.
- Mahé J.-P. – Poirier P.H., 2007, *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris.
- N. – F.: *Corpus Hermeticum*, tt. I-IV, texte établi par A.D. Nock et traduit par A.J. Festugière, Paris, 1954, 1960², 1972³.
- Ong W., 1967, *The Presence of the Word*, New Haven, trad. it. 1970, *La presenza della parola*, Bologna, da cui si cita.
- Scarpi P. (a cura di), 2002a, *Le religioni dei misteri*, I, Milano.
- Scarpi P. (a cura di), 2002b, *Le religioni dei misteri*, II, Milano.
- Scarpi P. (a cura di), 2009, *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, I, Milano.
- Scarpi P., 2010, *Si fra presto a dire Dio. Riflessioni per un multiculturalismo religioso*, Milano.
- Scarpi P. (a cura di), 2011, *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, II, Milano 2011.

- Tardieu M., 2010, *Le pluralisme religieux*, en Berthoz A. – Ossola C. – Stock B. (sous la direction de), *La pluralité interprétative. Fondements historique et cognitifs de la notion du point de vue*, Paris, pp. 37-46.
- Van Lifferinge: si veda Broze et Van Lifferinge 2009.
- Zauzich: si veda Jasnow – Zauzich 2005.

Dialoghi transatlantici: Roger Bastide e le religioni afro-americane*

Stefania Capone

Abstract

This article considers the role played by Roger Bastide in the development of studies of religions and cultures of African origin in Brazil. Bastide's interpretation of syncretism in religious phenomena has left its imprint on Afro-Brazilian studies. I will analyze two paradigms used by this author in his treatment of the logic of syncretism: the «principle of compartmentalization» and the opposition between material acculturation and formal acculturation. I will show how, within

the Afro-American religious universe, one finds two types of differentially defined syncretism: an Afro-African syncretism, prior to slavery, that lays the foundation for the idea of a basic unity of African culture, and an Afro-western syncretism that one must fight today. The notion of «ritual panafrikanism», which accounts for this «positive» syncretism between religions with a similar ancestry, revives the Afro-Brazilian vision of «unity in diversity» that is largely inspired by Bastidian theories.

Keywords

Roger Bastide, Afro-Brazilian religions, Candomblé, syncretism, acculturation

Roger Bastide è stato, senza alcun dubbio, uno dei ricercatori che hanno maggiormente contribuito allo sviluppo in Brasile degli studi sulle religioni e sulle culture d'origine africana. Giunto a São Paulo alla fine degli anni Trenta, Bastide ha avviato un intenso dialogo con gli specialisti della cultura afro-brasiliana, riprendendo schemi interpretativi già in vigore all'epoca ed elaborando, nello stesso tempo, una visione singolare dei processi sincretici nella società brasiliana. La cultura afro-brasiliana, nelle sue molteplici manifestazioni, ha rappresentato il «laboratorio sociologico» nel quale Bastide ha testato le sue teorie sul contatto culturale.

* Una prima versione di questo articolo è stata pubblicata in inglese nel 2007. Traduzione di Chiara Ruffinengo.

Ma se l'opera di Bastide è senz'altro tributaria dei lavori compiuti da altri prima di lui, sono la sua interpretazione del sincretismo religioso e in particolare il suo celebre «principio di separazione» (*principe de coupure*) ad aver lasciato un'impronta indelebile negli studi afro-brasiliani. In questo articolo mostrerò in che modo la teoria sul sincretismo di Bastide è il prodotto di un intenso dialogo con i modernisti brasiliani (come Mario de Andrade), i folcloristi, gli psichiatri e i medici che hanno studiato le religioni afro-brasiliane negli anni Trenta e Quaranta (in particolare Edison Carneiro e Arthur Ramos), ma anche di un dialogo molto più vasto, al di là delle frontiere brasiliane, con gli specialisti delle culture afro-americane (come Melville J. Herskovits negli Stati Uniti e Fernando Ortiz a Cuba). Il Brasile non ha semplicemente offerto la materia etnografica a un sociologo francese che avrebbe portato con sé dall'Europa le sue ipotesi e i suoi schemi interpretativi. In realtà il dialogo con i ricercatori brasiliani è stato determinante e Bastide deve senz'altro molto alle analisi della realtà brasiliana già elaborate dai suoi colleghi brasiliani.

Per dimostrare la portata di questo «dialogo transatlantico» tra «africanisti» brasiliani e «brasilianisti» francesi, analizzerò due tipi di paradigmi utilizzati da Bastide per esplorare le logiche del lavoro sincretico: il principio di separazione e l'opposizione tra acculturazione materiale e acculturazione formale. Questa analisi permetterà di mettere in evidenza due elementi estremamente importanti nella teoria bastidiana: la negazione, con il principio di separazione, del sincretismo come mescolanza e la reazione alla teoria dell'uomo marginale, scisso tra due universi e incarnato dall'uomo afro-americano in generale e dall'afro-brasiliano in particolare. Vedremo che, per Bastide, esiste un sincretismo «positivo» e uno «negativo»: uno che mantiene le classi separate, l'altro che le unisce di forma inestricabile.

Con il principio di separazione Bastide apre anche la strada al processo di riafricanizzazione, cioè all'epurazione e alla legittimazione delle tradizioni. Il principio di separazione e la nozione di enclave (*enkystement*) culturale, che portano a credere all'irrealtà del sincretismo e alla teoria della maschera, gettano in effetti le basi teoriche dell'attuale movimento di riafricanizzazione e della lotta contro il sincretismo (Capone 1999). Secondo questi movimenti, l'accettazione della civiltà dominante è stata in realtà «contro-acculturativa», un simulacro per difendere meglio le culture e le tradizioni africane. La nozione di sincretismo si muta allora in un'altra nozione, molto diffusa in Brasile e negli Stati Uniti: quella di «resistenza-accomodazione» (*résistance-accomodation*). Ed è proprio dagli

Stati Uniti che, in un effetto di ritorno di teorie (co)prodotte in un dialogo transatlantico tra l'Europa e l'America latina, riemerge oggi, sotto nuove forme, questa visione del sincretismo. Mostrerò in che modo, all'interno dell'universo religioso afro-americano, sono all'opera due tipi di sincretismo: un sincretismo intra-africano (o «afro-africano»), all'origine dell'idea di un'unità di fondo della «cultura africana», e un sincretismo afro-occidentale, che deve essere combattuto. La nozione di «panafricanismo rituale», che propongo per descrivere il sincretismo «positivo» tra «religioni sorelle», riattualizza il sogno dell'«unità nella diversità», largamente ispirato dalle teorie di Bastide.

Roger Bastide o lo specchio dell'Altro

Roger Bastide è nato il primo aprile 1898 a Nîmes, nel sud della Francia. Figlio di insegnanti, viene educato alla religione protestante e lavora come professore *agrégé* di filosofia in vari licei francesi. Il suo interesse per l'Altro è già presente ben prima della sua partenza per il Brasile. In una sua poesia pubblicata nel 1927 il cui titolo, *Dépassements (Spaesamenti)*, mostra già la sua attrazione per un altrove che avrebbe potuto soddisfarlo, Bastide scrive: «Quello che ho ricercato appassionatamente è l'Avventura» (Ravelet 1993). Il fascino per altri orizzonti è forse una delle ragioni che lo portano a consacrarsi alla sua prima indagine sociologica su dei gruppi di immigrati in Francia che darà luogo, nel 1930, a *Les Arméniens de Valence*, uno studio pubblicato nella *Revue Internationale de Sociologie* nel 1931. Questo primo lavoro sull'acculturazione evoca l'inizio di *Les religions africaines au Brésil* (1960), mettendo l'accento su dei temi che saranno al centro della sua analisi delle culture e delle religioni afro-brasiliane: l'esilio dalla Terra Madre, la memoria incarnata nei cuori e negli spiriti degli immigrati (Bastide parlerà in seguito di un'iscrizione corporale della memoria collettiva) e la reinscrizione di questa memoria in un nuovo territorio. E scrive: «Una patria è prima di tutto il suolo: ma quando questo suolo vi è tolto, ci si può attribuire un territorio artificiale? Gli Armeni [...] hanno creduto di mantenere l'Armenia più viva portando nei loro cuori e nei loro pensieri le immagini della terra lontana» (in Ravelet 1993). In questo testo del 1931 si scopre già l'interesse per il processo di acculturazione che sarà alla base dell'intera opera di Roger Bastide fino alla sua morte, avvenuta nel 1974.

Nel 1938 Bastide è invitato a recarsi in Brasile per occupare il posto di professore di sociologia all'università di São Paulo lasciato vuoto da

Claude Lévi-Strauss. Il contratto firmato con l'università brasiliana prevedeva un corso sulla sociologia durkheimiana e, per reazione contro le dimissioni date da Lévi-Strauss nel 1937 per realizzare la sua missione di ricerca presso i Nambikwara e i Bororo, costringeva Bastide a limitare il suo lavoro di ricerca alle vacanze universitarie. Questo accordo con i suoi nuovi datori di lavoro è all'origine della sua breve esperienza sul campo. Ne *Le candomblé de Bahia* (1958, p. 14) Bastide ammette di non aver trascorso più di nove mesi sul campo, di cui cinque al massimo a Salvador de Bahia, sparsi su sette anni consecutivi (dal 1944 al 1951). Il suo lavoro si è quindi svolto più tramite contatti costanti con degli «esperti locali» che tramite un'osservazione prolungata dei rituali studiati: «il risultato è che potevo conoscere bene un candomblé durante i tre mesi di vacanza. Le cerimonie che si svolgevano nei mesi in cui non vi erano vacanze non potevo conoscerle» (in Cardoso 1994, p. 72).

Nel primo periodo del suo soggiorno brasiliano Bastide si dedica ai suoi corsi all'università e a un'intensa attività di critica in vari giornali brasiliani. Gli anni che vanno dal 1939 al 1945 costituiscono il periodo più intenso della sua carriera, con 4 libri, 81 recensioni e 217 articoli, cioè quasi un articolo a settimana (Ravelet 1993). Bastide si impegna nella lettura dei sociologi brasiliani e frequenta un buon numero di intellettuali come Gilberto Freyre, Sergio Milliet e Paulo Duarte. Ma sono soprattutto le affinità tra Bastide e il gruppo modernista di São Paulo, in particolare con Mario de Andrade, che segnano i suoi primi passi in Brasile. Fernanda Peixoto (1988) suggerisce che, nella scoperta del Brasile, Bastide si sarebbe comportato da «turista apprendista» così come il suo interlocutore privilegiato, Mario de Andrade (1966). Ed è nel dibattito con i modernisti che il sociologo francese affina il suo sguardo di straniero alla ricerca dell'«anima brasiliana». Questo dialogo intenso diventa evidente negli scritti bastidiani sull'arte brasiliana, e in particolare nelle sue riflessioni sul barocco e sull'opera di Aleijadinho. Nei suoi primi scritti ritroviamo già i suoi interrogativi sull'autenticità e sull'originalità della cultura brasiliana, con un interesse tutto particolare per il sincretismo, senza il quale non è possibile capire la realtà brasiliana. L'analisi che Bastide propone per quello che egli chiama il «meticcio estetico» contiene già al suo interno il proprio contrappeso: una «resistenza estetica» all'opera non solo nelle arti plastiche, ma anche nella musica, nei canti e nei rituali afro-brasiliani (Peixoto 1988, p. 16).

Bisognerà aspettare l'inizio del 1944 perché Bastide effettui il suo primo viaggio nel Nordeste, dal 19 gennaio al 28 febbraio. Nel corso

di questo periplo che lo condurrà a Recife, a João Pessoa e a Salvador de Bahia incontra Jorge Amado, che sarà il suo cicerone nel mondo dei *candomblé* bahiani¹. Bastide, nonostante avesse ormai trascorso sei anni in Brasile, non aveva ancora acquisito la padronanza della lingua portoghese (Lühning 2002, p. 10). I contatti con gli iniziati nel *candomblé* si fanno dunque grazie al grande scrittore bahiano e tramite scambi linguistici assai precari dove si mescolavano, secondo Amado, «il francese e il *nagô* [la lingua rituale del *candomblé*, di origine yoruba]». Durante il suo soggiorno in Brasile Bastide ritornerà a Salvador solo nel gennaio 1949 e nell'agosto 1951. Due altri brevi viaggi a Salvador avranno luogo dopo il suo ritorno in Francia, precisamente nel settembre 1962, per una settimana, e nell'agosto 1973, dove viene accompagnato dal suo ex studente, Renato Ortiz (Ravelet 1993). Durante il suo secondo viaggio a Salvador, nel 1949, il suo grande amico Pierre Verger, che aveva conosciuto a São Paulo nel 1946 (Verger 1994), non poté accompagnarlo nelle visite alle case di culto di *candomblé* poiché si trovava in Africa. Proprio in questo soggiorno Bastide avrebbe realizzato la sua prima seduta di divinazione presso il *pai-de-santo* Vidal del quartiere di Brotas, che gli avrebbe rivelato il suo legame mitico con Xango Ogodô. Nel 1951, durante il suo terzo viaggio, Bastide realizza nel celebre *terreiro* (casa di culto) dell'Axé Opô Afonjá, al quale Verger era già legato almeno dal 1950, una cerimonia di consacrazione delle collane, chiamata *lavagem de contas*, tramite la quale viene stabilito il primo legame tra un individuo e la sua divinità protettrice². In quell'epoca Verger era già diventato il principale interlocutore di Bastide: una sorta di rappresentante locale del mondo del *candomblé* e traduttore dell'universo religioso per il suo compatriota.

Questo rapporto privilegiato con Verger, alimentato da una ricca corrispondenza tra São Paulo e Salvador, porterà Bastide a realizzare il suo

1 A partire da questo viaggio Bastide scriverà un libro, pubblicato in Brasile nel 1945. In questo testo sono da notare errori costanti nella terminologia del *candomblé* e una gran confusione nella trascrizione dei nomi degli *orixás* (divinità). Allo stesso modo il celebre *pai-de-santo* (dirigente del culto) Joãozinho da Goméia, all'epoca il suo principale informatore, diventa João de Gávea (Bastide 1995, p. 63). Questo libro è stato del resto pubblicato in Francia solo dopo la morte di Bastide.

2 Con Verger, Bastide è stato all'origine della valorizzazione di questo *terreiro* di *candomblé* al di là delle frontiere brasiliane, diventando il difensore del modello di tradizione «africana» perpetuato in questo gruppo di culto di cui si considerava membro (cf. Capone 1999). Sulla cerimonia del «lavaggio delle collane» vedi Bastide 1953.

primo viaggio di studi in Africa, dal 13 luglio al 22 settembre 1958, nel quale Verger ha il ruolo di cicerone, come Amado a Salvador nel 1944³. Si trattava di una missione di ricerca per l'Istituto francese d'Africa nera (IFAN) che mirava a «ritrovare [in Africa] le fonti delle religioni del Brasile» (Ravelet 1993). Così, se nell'incontro del 1946 Bastide fece scoprire a Verger «l'Africa nel Brasile», sarà Verger che gli rivelerà, dodici anni più tardi, «l'influenza del Brasile nel Dahomey e in Nigeria» (Verger 2002, p. 39). In quel viaggio Bastide portava la sua collana consacrata come un «passaporto», capace di aprirgli le porte delle comunità di iniziati nel culto di Xangô in Africa. Bastide venne accolto «fraternamente» da quegli iniziati e ricevette da loro il nome di *Aroselo malogbo*, che Verger (*ibid.*, p. 47) traduce con: «colui che possiede un *ose* (un'ascia bipenne, simbolo di Xangô) non invecchia».

Quel viaggio seguiva di poco il suo *Doctorat d'État*, ottenuto nel 1957, prima di vedersi affidare la cattedra di Etnologia sociale e religiosa alla Sorbona. Bastide era ritornato in Francia nel 1952, insegnando a Parigi da novembre a giugno e a São Paulo da giugno a novembre, prima di rientrare definitivamente nel 1954. Nel 1952 aveva anche partecipato al Progetto Unesco sulle relazioni razziali in Brasile: una collaborazione iniziata grazie all'amicizia con Alfred Métraux, incontrato a São Paulo nel 1961, e che proseguirà con una ricerca sugli studenti africani in Francia. Il periplo in Africa, tra gli yoruba, segnò il suo allontanamento definitivo dalla ricerca sul campo in Brasile: a partire da quell'epoca Bastide si dedicò alle sue ricerche sulla psicologia sociale. Nel 1959 creò il Centro di Psichiatria Sociale e, nel 1966, dopo la morte di Georges Gurvitch, diventò direttore del Laboratorio di sociologia della conoscenza⁴. Nel 1968 Bastide andò in pensione, ma questo non gli impedì di proseguire le sue attività al Centro di Psichiatria sociale di Parigi. Prima di morire Bastide riuscì a ritornare brevemente in Brasile per un ultimo viaggio a Salvador nel 1973. La sua «Avventura con l'Altro» si concluse il 10 aprile 1974.

3 Bastide aveva già viaggiato in Africa, ma soltanto per convegni o congressi, e aveva molti più contatti con degli africanisti che con degli africani (Verger 2002, p. 39). Sul viaggio del 1958 vedi i testi di Bastide pubblicati in Lühning 2002.

4 Bastide intratteneva rapporti piuttosto stretti con Gurvitch dal 1947, anno in cui questi aveva insegnato all'università di São Paulo. Fu lo stesso Gurvitch a spingerlo a conseguire il Dottorato di Stato (*Doctorat d'État*) al suo ritorno in Francia, lasciando la sua impronta sul lavoro di Bastide, e in particolare sulla sua teoria del sincretismo e della «memoria collettiva negro-africana».

Il principio di separazione o la negazione dell'uomo marginale

La visione bastidiana delle religioni afro-brasiliane, e in particolare del candomblé bahiano, è fortemente influenzata dai lavori che gli «africanisti» brasiliani⁵ avevano prodotto prima di lui. Nei suoi scritti si ritrova una visione dualista della società brasiliana che dominava già gli studi sulle culture nere quando Bastide arrivò in Brasile. Questa visione era già presente negli scritti dell'inizio del secolo di Raymundo Nina Rodrigues (1900), il quale distingueva i neri africani (gli schiavi nati in Africa), per cui la conversione non era altro che una «giustapposizione di esteriorità», dai neri creoli (nati in Brasile), responsabili della degenerazione delle pratiche religiose africane e della loro mescolanza. Bastide riprende queste distinzioni formulando una teoria del sincretismo fondata su questa differenza di natura tra i neri membri dei candomblé «tradizionali» e i neri membri dei culti «sincretici». Per i primi il sincretismo è solo illusione, mentre per i secondi provoca la perdita delle tradizioni africane e la fusione dei diversi apporti culturali.

La chiave di volta della teoria bastidiana sul sincretismo è sicuramente il «principio di separazione» (*principe de coupure*), che permette l'alternanza o la convivenza, in uno stesso individuo o all'interno di uno stesso gruppo, di logiche o di categorie che dovrebbero essere, in se stesse, incompatibili e irriducibili (cf. Mary 2000). Secondo Bastide il principio di separazione permetterebbe di vivere contemporaneamente in due mondi distinti e antinomici, potendo essere allo stesso tempo un buon cattolico e un fervente adepto del candomblé. Il mondo occidentale e il mondo africano possono allora coesistere senza mescolarsi. Il principio di separazione implica inoltre l'esistenza di due tipi di mentalità: l'occidentale, «moderna e razionale», e l'africana, «tradizionale e mistica». Questa differenza di mentalità permette di pensare il principio di separazione: bisognerà che si produca un reale cambiamento di mentalità, grazie a ciò

5 È interessante notare che, quando Bastide arriva in Brasile, diventa non soltanto il primo «brasilianista» francese – visto che Lévi-Strauss non aveva mai voluto essere uno specialista della società brasiliana –, ma anche un «africanista», termine usato dai suoi colleghi brasiliani per designare gli specialisti delle religioni e delle culture afro-brasiliane (cf. Oliveira, 1976). Un «africanista» che, almeno fino al 1958, non conosceva l'Africa, il che avrebbe potuto creare qualche tensione con i suoi colleghi africanisti francesi. Come Nina Rodrigues, che non ha mai conosciuto l'Africa se non per mezzo dei libri del colonnello Ellis (Ramos 1950), anche Bastide conoscerà l'Africa solo tramite la mediazione di Pierre Verger.

che Bastide (1970a) chiama «l'acculturazione formale», perché le due arrivino a fondersi.

L'evoluzione di questo concetto, dagli anni Cinquanta fino alla morte di Bastide, non è sprovvista di contraddizioni e di capovolgimenti inattesi. All'interno del principio di separazione Bastide ha infatti cercato di conciliare la legge delle partecipazioni mistiche di Lévy-Bruhl con la legge delle classificazioni di Durkheim: due posizioni teoriche che erano difficilmente compatibili. Egli mirava a dimostrare che la partecipazione mistica non era generalizzata, come aveva affermato Lévy-Bruhl, ma che seguiva un ordine, una logica ben precisa. Tuttavia Bastide ricade nel tranello di Lévy-Bruhl, che postulava l'esistenza di una mentalità primitiva diversa dalla nostra, affermando che le classificazioni «primitive» non formano classi incastrabili le une nelle altre, «come nel nostro pensiero occidentale», poiché esse «non permettono operazioni formali o concrete di meccanismi operatori» (Bastide 1954, p. 494). L'idea di un'incompatibilità tra queste due mentalità verrà sviluppata nel testo del 1958, in cui Bastide si interroga sui limiti della nozione di separazione. Se la separazione è totale, renderebbe impossibile l'azione e il pensiero. Occorre quindi identificare una «volontà di collegare i compartimenti del reale», attraverso «una dialettica del cosmo» (Bastide 1958, p. 241). Exu, il *trickster* divino che permette la comunicazione tra il mondo degli dèi e quello degli uomini, diventa allora l'elemento dialettico, la divinità che rende possibile la «comunicabilità dei concetti classificatori».

Il principio di separazione può quindi delucidare il problema del sincretismo perché da un lato permette una «dualità senza marginalità» (Bastide 1954, p. 499) e dall'altro nega la mescolanza: «Il termine di 'sincretismo' è giusto, ma senza spiegazioni rischia di creare confusione. Non si tratta di mescolanza: si tratta, come nel '*role playing*', di sostituzione di ruoli, a seconda che si partecipi a un compartimento del reale o all'altro» (*ibid.*, p. 500). Ecco introdotte nella teoria bastidiana due nozioni estremamente importanti: la negazione del sincretismo come mescolanza e la risposta alla teoria dell'uomo marginale, irrimediabilmente scisso tra due universi incompatibili. Una marginalità risolta da ciò che A. Mary (2000, p. 186) chiama, a giusto titolo, «la magia del principio di separazione»⁶.

6 La riflessione sul dilemma vissuto dall'uomo nero, costretto a vivere in due mondi incompatibili, era già presente negli scritti di W.E.B. DuBois e in particolare nella sua teoria del «velo» (*The Veil*) che segna la frontiera tra la cultura afro-americana e la cultura bianca (DuBois, 1903). La nozione di «doppia coscienza» (*double consciousness*) e

La teoria dell'uomo marginale è stata centrale nei dibattiti sui processi di acculturazione, in particolare negli scritti di Park (1928) e di Stonequist (1937). Questo dibattito sull'acculturazione era stato ripreso in Brasile da Arthur Ramos, che nel 1937 aveva pubblicato, nella sua opera dedicata alle culture nere nel Nuovo Mondo, un capitolo finale sull'«acculturazione nera». In quest'opera egli citava la Commissione per lo studio dell'acculturazione formata da Robert Redfield, Ralph Linton e Melville J. Herskovits, che aveva definito i processi di acculturazione come «fenomeni nati dal contatto, diretto e continuo, di gruppi di individui di culture distinte, che provocano cambiamenti nei modelli culturali originali di uno o dei gruppi in questione» (Herskovits 1938). Questi processi di cambiamento sociale (*cultural change*) determinano anche la disorganizzazione e la riorganizzazione delle personalità individuali. R. Park (1928) usa l'espressione «uomo marginale» (*marginal man*) per designare un membro di un gruppo culturale che, in contatto con un altro gruppo, ha perso le sue caratteristiche culturali, pur senza essere stato assimilato dal gruppo dominante. A questo punto diventa «marginale» perché è ai margini di due culture: la sua, che ha perso, e l'altra, che non ha ancora adottato (Ramos 1979, p. 244). Secondo queste teorie il sincretismo culturale provocherebbe necessariamente un «sincretismo psichico». Il principio di separazione di Bastide mira così a rimettere in discussione questa affermazione, mostrando che è possibile vivere in due mondi distinti e incompatibili, senza provare nessuna tensione a livello psichico.

Ma nella sua analisi dei processi sincretici Bastide deve molto non soltanto alle teorie nord-americane sull'acculturazione, con le quali dialogherà fino alla morte, ma anche alle analisi prodotte da autori brasiliani, e in particolare da Arthur Ramos che era, all'epoca dell'arrivo di Bastide in Brasile, il grande specialista delle culture e delle religioni afro-brasiliane. Ramos ha esercitato senza dubbio una grande influenza sulla futura evoluzione del pensiero bastidiano, e in particolare sul suo interesse per la psicologia sociale⁷. Se nella prima edizione del 1934 di *O Negro brasileiro*, il sottotitolo del libro era «*Etnografia religiosa e psicanálise*»,

l'uso che DuBois fa di concetti della psicologia per descrivere la dualità dell'esperienza afro-americana sembrano anticipare il principio di separazione bastidiano. Tuttavia, negli scritti di Bastide, l'unico riferimento all'opera di W.E.B. DuBois, molto conosciuta negli Stati Uniti, si limita al suo ruolo nel «Niagara Movement» (Bastide 1996c [1967], p. 219).

7 In effetti, Arthur Ramos pubblica, nel 1956, un'*Introduzione alla psicologia sociale*.

in una seconda edizione riveduta e ampliata del 1940, Ramos lo modifica in «*Etnografia religiosa*» (Carneiro 1980, p. 50). Questo cambiamento di approccio è in realtà il risultato di un dialogo avviato tra l'intellettuale brasiliano e il suo omologo francese. Nella seconda edizione del 1940 Arthur Ramos risponde infatti alla critica di Bastide, pubblicata nella *Revue Internationale de Sociologie* (1939, I-II, pp. 77-89). In questa recensione che, secondo Ramos (2001, p. 329), era «una delle più complete ed esatte che siano mai state fatte all'estero» sul suo lavoro, Bastide aveva formulato qualche riserva sul metodo psicanalitico, così come era stato utilizzato da Ramos. Quest'ultimo riconosce la fondatezza delle critiche bastidiane e ne riprende in parte gli argomenti (*ibid.*, pp. 328-332). Non bisogna dimenticare che la psicologia sociale era al centro delle teorie sull'acculturazione, le quali affermavano che, quando si verifica una reazione all'assimilazione a una nuova cultura, si è confrontati a movimenti «contro-acculturativi». Le culture originali manterrebbero allora la loro «forza psicologica», come una forma di compensazione di un sentimento di inferiorità e, nello stesso tempo, come conseguenza del «prestigio accordato a degli individui grazie al ritorno alle vecchie condizioni pre-acculturative» (Ramos 1979, p. 245). Vedremo che queste idee saranno riprese da Bastide quando si tratterà di comprendere la «memoria collettiva negro-africana» e il movimento di «ritorno in Africa».

In realtà questa interazione con Ramos costituisce appena un aspetto di un dialogo molto più vasto nel quale intervengono anche due altri specialisti delle culture nere nel Nuovo Mondo: il nord-americano Melville J. Herskovits e il cubano Fernando Ortiz. Se Herskovits diventerà, come vedremo, l'interlocutore principale di Bastide, quando quest'ultimo cercherà di prendere le distanze dalle teorie sull'acculturazione elaborate dal suo grande rivale americano, Fernando Ortiz è uno dei rari latinoamericani, con Arthur Ramos, ad aver fornito un contributo originale alla riflessione sui fenomeni di acculturazione. Fernando Ortiz conosceva i lavori di Nina Rodrigues, che citava spesso nei suoi scritti (Ortiz, 1939, p. 86), e condivideva il suo interesse per le teorie dei criminologi italiani Cesare Lombroso ed Enrico Ferri. Come Arthur Ramos e il suo maestro Raymundo Nina Rodrigues, Fernando Ortiz considerava indispensabile lo studio delle culture africane per capire le «sopravvivenze» di queste culture in America. Ma, per questo, bisognava prima di tutto studiare le culture afro-americane per poi risalire alle loro origini africane (Iznaga 1989, p. 6). Come Arthur Ramos, che nel 1943 aveva pubblicato *Guerra e Relações de Raça* allo scopo di combattere la nozione di razza, elevant-

dosi contro le teorie razziste del nazismo, Fernando Ortiz aveva scritto *El Engaño de las Razas*, pubblicato per la prima volta nel 1946, in cui mostrava l'impossibilità di uno studio delle culture latino-americane in termini di razza. Solo il sincretismo e il meticcio potevano illustrare le realtà latino-americane. Ortiz (1940, p. 136-137) è stato, d'altronde, l'unico ad aver elaborato un nuovo concetto per designare l'incontro culturale: *transculturación*. Questo neologismo permetteva di prendere le distanze da un sistema di valori fondato su un insieme di concetti normativi, troppo legato al termine «acculturazione», come sosteneva a giusto titolo Malinowski (1940) nell'introduzione allo studio di Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La transculturazione, al contrario, faceva riferimento «alle trasmutazioni estremamente complesse delle culture» (Ortiz 1940, p. 137) che danno origine a una nuova cultura, nella quale gli elementi in contatto vengono a fondersi. Ora, l'idea di transculturazione ricorda anche la «sociologia delle interpenetrazioni di civiltà» che Bastide si propone di sviluppare nel suo studio su *Les religions africaines au Brésil* (1960).

Il sincretismo negato

In un altro testo (Capone 2001) ho dimostrato in che modo il principio di separazione di Bastide sembra fare propri i pregiudizi, così cari a una certa tradizione antropologica, che vedono nella mescolanza un segno di degenerazione di una purezza culturale originaria. Va constatato che, con il principio di separazione, non è più questione di «logiche meticce». In effetti, per Bastide, non esiste soltanto un'opposizione tra il sincretismo magico e il sincretismo religioso, ma anche un'opposizione tra il sincretismo a mosaico, all'interno del quale il principio di separazione può mettersi all'opera, e il sincretismo fusionale il quale, al contrario, è condannato alla mescolanza. Nel sincretismo a mosaico, caratteristico delle case di culto del *candomblé nagô*, non c'è fusione, ma separazione tra i diversi rituali (Bastide 1996c [1967], p. 75). Ritroviamo in questo caso, come nel principio di separazione, l'idea dell'esistenza di diversi compartimenti del reale che formano delle classi non incastrabili fra di loro (Bastide 1954). La separazione tra i diversi rituali permette ciò che Bastide chiama una «formazione a mosaico», che sarebbe caratteristica dell'Africa. Questo permetterebbe che si mantengano tradizioni africane, senza che esse si mescolino e si degradino, come nel caso dei negri marroni, gli antichi schiavi fuggitivi: «I negri marroni possiedono un modello, africano, che

permette loro di far coesistere culti etnici diversi, come quelli dei *winti* kromanti e dei *voudous ewe*, dando loro la forma di confraternite separate, con musiche, lingue dei canti e passi di danze diversi» (Bastide 1996c [1967], p. 75). Il processo di formazione a mosaico non implica quindi una fusione tra tratti culturali e rituali provenienti da popoli diversi. Si tratta di un sincretismo senza mescolanza.

Ma quando Bastide parla dei neri bantu o delle «società negre», che avrebbero perso i legami con la cultura originaria e con la memoria collettiva africana, in quel caso ci troviamo di fronte a un altro tipo di sincretismo, il fusionale, nel quale è impossibile discernere gli elementi costitutivi. Un esempio di questo sincretismo fusionale è offerto dalla macumba, che rappresenta per Bastide «una civiltà [sic] di “fusione culturale”, dove è impossibile discernere gli elementi costitutivi, tanto si sono trasformati unendosi in un unico insieme» (*ibid.*, p. 88). Al contrario il *candomblé* di caboclo, un altro culto afro-brasiliano considerato meno «tradizionale» del *candomblé nagô*, sarebbe riuscito a salvaguardare una struttura essenzialmente africana, mantenendo la separazione degli spazi rituali: «Nel tempio c'è separazione del 'territorio' degli spiriti indiani e del *pegi* o santuario africano; nelle cerimonie i *voudous* o *orishas* sono invocati in lingua africana, i *caboclos* in lingua portoghese» (*ibid.*, p. 89)⁸. Il sincretismo a mosaico mantiene le classi separate, il sincretismo fusionale le confonde. A questi due tipi di sincretismo corrispondono, negli scritti di Bastide, due tipi di società afro-americane (l'«africana» e la «negra») e due tipi di neri, più o meno «tradizionali» (gli *yoruba* e i bantu).

Nonostante la fluidità del pensiero bastidiano, ritroviamo in questo caso una struttura dualista che oppone due tipi di neri e due tipi di risposte all'acculturazione: la nozione di separazione per i neri «tradizionali», che non provoca un cambiamento di mentalità; l'«acculturazione formale» per i neri «moderni», che produce un cambiamento psichico e l'interpenetrazione delle forme del sentire e dei contenuti psichici. Abbiamo visto che questa visione dualista della società brasiliana era già presente negli scritti di Nina Rodrigues, che opponeva i neri africani e

8 In realtà Bastide riconosce che è difficile tracciare una precisa linea di demarcazione tra il *candomblé* di caboclo, la macumba e l'umbanda: «Ciò che separa queste diverse manifestazioni religiose sono i campi più o meno estesi o i processi più o meno approfonditi del sincretismo. Ma, grosso modo, diremmo che nel primo caso c'è separazione e autonomia delle cerimonie, africana e indiana, mentre nelle due altre queste si uniscono, è vero, in modi diversi» (*ibid.*, pp. 91-92).

i neri creoli (i «negri»), responsabili della degradazione delle pratiche religiose. Bastide riprende questa distinzione che era stata riaffermata nei lavori di Edison Carneiro e di Arthur Ramos. Nonostante l'influenza delle teorie sull'acculturazione che sottolineavano l'impossibilità di un transfert culturale completo, negli studi afro-brasiliani si postulava una differenza di natura tra neri più o meno tradizionali (cf. Capone, 2000). Arthur Ramos (2005, p. 15) aveva già scritto, nel 1934, che le culture africane «non si sono trapiantate nella loro purezza originale, ma si sono mescolate e trasformate in un processo che oggi chiamiamo acculturazione». La Scuola brasiliana di Nina Rodrigues era, ai suoi occhi, caratterizzata dallo «studio delle modificazioni di queste culture e in particolare del sincretismo religioso». Nel libro di Nina Rodrigues su *L'animisme fétichiste des Nègres de Bahia* troviamo, in effetti, accanto all'affermazione dell'«illusione della catechesi», dei riferimenti costanti alle «associazioni ibride», alle «credenze religiose meticciate (*métissées*)», risultanti dal contatto delle religioni africane con il cattolicesimo. Ma questa «illusione della catechesi», all'origine della teoria della maschera bastidiana, sarebbe all'opera solo per un certo tipo di nero, l'«africano», che aveva saputo preservare le sue tradizioni nonostante il peso acculturativo.

L'insieme del lavoro di Bastide si struttura così in un gioco incostante tra due poli opposti, prodotto da questa visione dualista della società brasiliana. Egli sostituisce progressivamente alla dicotomia «africani»/«negri» di Nina Rodrigues (ripresa nel 1967 quando Bastide analizza i diversi modelli di organizzazione sociale ne *Le Americhe nere*) la dicotomia «neri nagò»/«neri bantu», interna all'oggetto e fonte di una valanga di opposizioni:

1. sincretismo a mosaico/sincretismo fusionale;
2. purezza/degradazione;
3. religione/magia;
4. resistenza/adattamento;
5. tradizione/modernità;
6. civiltà religiosa africana/ideologia di classe;
7. società africana/società negra;
8. continuità/discontinuità;
9. acculturazione materiale/acculturazione formale.

L'opposizione tra sincretismo a mosaico e sincretismo fusionale ci ricorda un'altra opposizione, sviluppata nel testo di Bastide del 1960, tra il

sincretismo religioso e il sincretismo magico. Per Bastide occorre distinguere la religione dalla magia quando ci si avvicina al campo delle rappresentazioni collettive. La legge del pensiero religioso è il simbolismo, fondato sulle analogie e sulle corrispondenze mistiche, mentre quella del pensiero magico è la legge dell'accumulazione, dell'intensificazione e dell'addizione (1960, p. 382). Il sincretismo religioso si fa quindi per corrispondenze, mentre il sincretismo magico si fa per addizione. Nel primo caso il principio di separazione si può attivare, mentre nel secondo la mescolanza impedisce ogni ordine simbolico.

Ora per Bastide i neri brasiliani si caratterizzavano per dei rapporti diversi alla religione e alla magia. Nel testo del 1960 egli scrive: «Rispetto agli yoruba, i bantu danno più spazio alla magia nell'attività dei loro candomblé» (*ibid.*, p. 391). Per i bantu il sincretismo provoca un vero e proprio cambiamento di mentalità (*ibid.*). La dicotomia tra il sincretismo a mosaico e il sincretismo fusionale recupera così un'altra dicotomia: quella tra una cultura che conserva tutta la sua pregnanza grazie al principio di separazione (la nagô in Brasile o la lucumí a Cuba) e un'altra che è caratterizzata dalla sua «potenza assimilatrice, dalla sua tendenza al sincretismo e alle fusioni delle civiltà» (la bantu)⁹.

Quest'idea viene riaffermata nel testo del 1967 sulle Americhe Nere, quando Bastide parla delle leggi del sincretismo nell'America cattolica. Tra queste, «la legge etnica» vorrebbe che, secondo la cultura africana presa in considerazione, il sincretismo fosse più o meno pronunciato, in una progressione che va dagli abitanti dell'antico Dahomey, agli yoruba, fino ad arrivare ai bantu, considerati come «i più permeabili alle influenze esterne» (Bastide 1996c [1967], p. 158). I diversi elementi dei sistemi di credenza dei gruppi etnici più conservatori, all'interno dei quali si ritrova il sincretismo a mosaico, costituiscono per Bastide «dei solidi indeformabili» che non provocano identificazioni e ancor meno fusioni.

9 Roberto Motta (1994, p. 170) afferma in modo provocatorio che Bastide è stato «soprattutto un federatore e un organizzatore. I suoi lavori sulle religioni afro-brasiliane si basano essenzialmente su fonti secondarie, cioè sui lavori dei suoi predecessori, soprattutto brasiliani». Se ciò è in parte vero, considerando la sua esperienza ridotta sul campo e il suo debito evidente verso i lavori degli «africanisti» brasiliani, non si possono ciononostante limitare queste influenze, come fa Motta (*ibid.*, p. 174), ai lavori di Roberto Freyre, René Ribeiro e Edison Carneiro. In realtà Roger Bastide ha spinto ben più lontano un'interpretazione dei fatti religiosi di origine africana, già dominante al suo arrivo in Brasile, che opponeva neri «tradizionali» a neri «sincretici». Nessun autore brasiliano ha raggiunto una tale complessità nell'analisi del sincretismo e dei fenomeni di acculturazione.

Così, a differenza di quello che scriveva nel 1954 sul sincretismo afro-cattolico, dove la sincerità degli iniziati del candomblé, che erano anche ferventi cattolici, non era mai rimessa in discussione, nel 1967 Bastide scrive: «Ancora oggi, i sacerdoti o le sacerdotesse del Brasile riconoscono che il sincretismo non è che una maschera dei bianchi messa su degli dèi neri» (*ibid.*, p. 161). Nei casi in cui il sincretismo a mosaico è attivato non c'è quindi confusione, non c'è mescolanza, ma strategia di resistenza.

Bastide distingue due ambienti in cui si sono formate le culture afro-americane: l'ambiente cattolico e l'ambiente protestante. In quest'ultimo il meticciato non ha preso la forma del sincretismo, ma quella di un processo che Herskovits ha chiamato «reinterpretazione». Lo schiavo ha creato «un cristianesimo negro più che africano», dove il principio di separazione non è più all'opera. Al contrario, nell'America cattolica, si possono ritrovare le leggi di formazione del sincretismo (*ibid.*, p. 158). Abbiamo visto che il sincretismo è, per Bastide, «eticamente» più pronunciato a seconda che si passi dagli yoruba ai bantu, considerati i «più permeabili». Ma ci sarebbero anche diversi sincretismi a seconda del livello studiato: si passa così dal «livello morfologico» (il sincretismo a mosaico che esclude la mescolanza) al «livello istituzionale» (il sistema delle corrispondenze tra gli dèi africani e i santi cattolici) e dal «livello istituzionale» al «livello dei fatti di coscienza collettiva» (ovvero i fenomeni di reinterpretazione). Ritroviamo qui l'idea delle classi incastrabili le une nelle altre, che permettono la coesistenza di elementi diversi senza provocare la fusione e la mescolanza: «Ciò che caratterizza il sincretismo spaziale è che, per la natura stessa degli oggetti che vi si inseriscono e che sono solidi indeformabili, il sincretismo in questo caso non può essere fusione, ma resta sul piano della coesistenza di oggetti disparati. È ciò che abbiamo chiamato più sopra il sincretismo a mosaico» (*ibid.*, p. 159).

A partire dall'idea di un sincretismo senza mescolanza, Bastide sviluppa la sua teoria della maschera, che risulterà centrale nella rivendicazione di una «purezza» rituale dei custodi delle tradizioni africane. La formazione a mosaico permette di ripensare il sincretismo afro-cattolico: «I momenti del tempo possono, come gli oggetti dello spazio, costituire dei solidi, ben delimitati, che nel loro sincretismo non cambiano di natura: il momento cristiano restando cristiano e il momento africano, africano, essi si contrappongono soltanto come volumi nello spazio» (*ibid.*, p. 164).

Acculturazione formale e acculturazione materiale

Qualche anno più tardi Bastide dedicherà una parte della sua opera *Le prochain et le lointain* (1970) all'analisi dell'acculturazione formale e dell'acculturazione materiale. In questo libro si ritrova l'eco della sua prima distinzione tra due tipi di sincretismo, rielaborata secondo la psicologia della forma. L'acculturazione materiale consiste, per Bastide, nella diffusione di un tratto culturale, nel cambiamento di un rituale, nella propagazione di un mito. L'acculturazione formale, al contrario, sarebbe l'acculturazione dell'intelligenza e dell'affettività, l'«acculturazione della psiche», che va «fino alle trasformazioni o alle metamorfosi della forma del sentire e del valutare della coscienza» (*ibid.*, p. 139).

L'acculturazione formale permetterebbe a Bastide di sostituire il termine di reinterpretazione, utilizzato dal suo collega nord-americano Melville J. Herskovits: «Il termine di reinterpretazione può essere considerato in due sensi; si può pensare tanto alla reinterpretazione delle realtà africane in termini occidentali quanto alla reinterpretazione delle realtà occidentali in termini africani» (*ibid.*). Secondo Bastide, Herskovits si sarebbe interessato solo a questo secondo aspetto nella sua analisi della reinterpretazione della poligamia africana nel «doppio *ménage*»:

Perché questa predilezione? Si potrebbe pensare, in quest'uomo pur così risolutamente antirazzista, alla perpetuazione, nei meandri del suo inconscio, di un'ideologia da bianco, quella dell'incapacità del nero a pensare come un occidentale; continuerebbe allora [l'opera di] Nina Rodrigues aggiungendo, all'illusione della catechesi, l'illusione dell'assimilazione; il che spiegherebbe perché gli avversari di Herskovits si reclutano soprattutto tra i sociologi neri, come Frazier, che denunciano in *The Myth of the Negro Past* la forma contemporanea del pregiudizio bianco. (*ibid.*)

La critica bastidiana della nozione di reinterpretazione riguardava direttamente il lavoro di Herskovits e le teorie nord-americane sulla cultura. Ma Bastide ricade nel tranello del culturalismo, quando valorizza la religione come «focolaio culturale», riprendendo nei suoi scritti delle idee elaborate in precedenza da DuBois (1903) e da Herskovits (1941). Questo confronto incessante con il suo grande rivale dell'epoca porta Bastide ad accusare Herskovits di perpetuare un'ideologia da bianco, per il quale il nero è incapace di pensare come un occidentale. Ora, chi più di Bastide ha sottolineato la differenza nelle strutture mentali tra i neri e i bianchi e soprattutto tra neri di «diversa natura»? E quando egli accusa

Herskovits di credere alla «doppia indissolubilità» delle mentalità, nera e occidentale, non sta forse criticando la sua propria teoria della maschera e del principio di separazione?¹⁰

Per sfuggire a questa ambiguità, determinata dall'uso del termine «reinterpretazione», Bastide (1970a, p. 140) suggerisce l'impiego del termine «acculturazione formale», che gli sembra avere il merito di essere neutro. L'espressione «acculturazione formale» era stata suggerita a Bastide dal suo incontro con i futuri dirigenti africani formati nelle università europee al momento della decolonizzazione. Ai suoi occhi, questi africani avrebbero subito delle trasformazioni profonde delle loro «strutture percettive, logiche e affettive». Bastide (*ibid.*, p. 141) li accusa di essere degli «intellettuali europeisti» che cantano un'Africa «esotica» e, soprattutto, un'Africa «di uomini bianchi». La negritudine non sarebbe allora che una «presa di coscienza dell'Africa da parte di sensibilità e intelligenze disafricanizzate» e, se la negritudine ha fallito, è perché non è andata ad abbeverarsi alla sorgente della tradizione, mantenuta viva dagli iniziati nelle religioni afro-americane:

Il che conduce a curiosi paradossi: l'Africa della negritudine è un'Africa «esotica» e non carnalmente radicata nell'anima di coloro che la cantano; è un sistema di partecipazioni mistiche, un po' alla maniera in cui Lévy-Bruhl descriveva la mentalità primitiva, al punto che sarei tentato di definire la negritudine nel modo seguente: essa accetta l'immagine che l'occidentale si fa dell'Africa, per contrassegnarla con un segno positivo, mentre l'occidentale la contrassegnava con un segno negativo; ma in questo caso c'è solo un semplice cambiamento di valori, è sempre un'Africa di uomini bianchi. [...] Per questo la negritudine è il primo, e il più tipico, degli esempi che si possono dare di ciò che è l'acculturazione formale. (*ibid.*)

Gli unici neri ancora «africani» sono allora gli iniziati nelle religioni tradizionali, preservate dietro la maschera del sincretismo. Loro, e soltanto loro, possono diventare l'élite del movimento di rinnovamento della cultura africana. È ciò che Bastide (1996c [1967]) chiama «l'Africanitudine», in opposizione al termine «Negritudine». Il Brasile, e in parti-

10 Nello stesso testo del 1970 Bastide scriveva: «Sono un grandissimo ammiratore delle civiltà tradizionali africane; ma l'apologia che ne ho fatto agli studenti africani mi ha valso questa critica: "Lei è un colonialista, lei non vuole che noi progrediamo ma che, al contrario, restiamo sempre a uno stadio inferiore"» (*ibid.*, p. 32).

colare il Brasile «nero e tradizionale» di Bahia, diventa un vero e proprio esempio per le élite africane, poiché la religione costituisce il «focolaio culturale» della tradizione africana. Riafricanizzare le élite africane esige così di ricreare il vincolo con la spiritualità che è stata salvaguardata nella diaspora. Colmo del paradosso, il colonialismo «accultura» e produce mentalità occidentali in corpi africani, mentre la schiavitù salvaguarda la tradizione africana attraverso le pratiche religiose. Gli africani devono allora andare a ritrovare le loro tradizioni nelle comunità di culto tradizionali che, grazie alla creazione d'enclavi sociali e culturali, hanno preservato l'Africa in Brasile.

L'enclave culturale o il ritorno alle radici

Con il principio di separazione Bastide apre anche la via al processo di riafricanizzazione, cioè all'epurazione e alla legittimazione delle tradizioni. Il principio di separazione e la nozione di enclave culturale, che portano a credere nell'irrealtà del sincretismo e alla teoria della maschera, gettano infatti le basi teoriche dei movimenti attuali di lotta contro il sincretismo e di riafricanizzazione. Il candomblé «tradizionale», ovvero il candomblé nagô di cui l'Axé Opô Afonjá è il rappresentante più prestigioso, costituisce, per Bastide, una società chiusa, dove non ci sarebbe nessuna influenza disgregatrice della «società di classi». I *terreiros* «tradizionali» rappresentano così delle «comunità assiologiche» che riproducono i valori religiosi e le norme di condotta legati alla tradizione africana. È intorno al mantenimento dei valori religiosi o di quello che Bastide chiama la «restaurazione della civiltà africana» che ha luogo la differenziazione tra sacro e ideologia: i fatti di acculturazione e l'effetto disgregatore della modernità favoriscono la distorsione dei valori sacri in ideologie, determinando il legame di questi valori «agli interessi differenziali dei gruppi».

L'umbanda e la macumba incarnano ciò che Bastide definisce come ideologia. Al contrario, il candomblé «tradizionale», in quanto nicchia comunitaria, diventa il simbolo dell'enclave (*enkystement*) culturale di fronte alla società dominante: «più l'integrazione è di tipo comunitario o, se si preferisce, si compie in una certa enclave sociale o culturale, meno il sincretismo è profondo» (1960, p. 395). Ma questa enclave culturale non impedisce l'integrazione sociale dei membri di queste comunità assiologiche, perché il principio di separazione permette loro di vivere «in due mondi diversi evitando le tensioni e [...] lo shock dei valori, e delle esigenze seppur contraddittorie delle due società» (*ibid.*, p. 521).

Bastide aveva già utilizzato questa nozione – il principio di separazione – per rendere operante la sua interpretazione della «filosofia del cosmo» del culto nagô (1958, p. 237). Ora, nella sua tesi del 1960, il principio di separazione non si limita più all'organizzazione della «metafisica sottile» del candomblé, ma si applica anche ai rapporti che il culto intrattiene con la società dominante. Diventa quindi una «specie di reazione istintiva o automatica, un atto di difesa contro tutto ciò che potrebbe turbare la pace degli spiriti» (1960, p. 534). Ma questa capacità a vivere in due mondi senza sentire nessuna contraddizione, risulta essere monopolio delle «famiglie tradizionali» legate al candomblé nagô bahiano, mentre nel Sud-est del Brasile, terra dell'umbanda, la lotta di classe, la degradazione dei culti e il razzismo impediscono che si mantenga ciò che dovrebbe essere una delle caratteristiche del pensiero africano.

In realtà i cambiamenti religiosi, determinati dalla necessità di adattarsi a nuove contingenze, sono all'opera nel candomblé «tradizionale» come nei culti considerati sincretici. Ma nei centri di culto che hanno saputo preservare le tradizioni africane, le mutazioni religiose seguono le regole di trasformazione all'interno di una *Gestalt* (forma o configurazione): «I cambiamenti a cui possono essere soggetti i sistemi religiosi non sono [...] che fenomeni di adattamento e di riequilibrio rispetto a una realtà che non è di natura religiosa. Sono fatti di “ritorno” o di “risonanza” o di “reazione a catena in una *Gestalt*”» (Bastide 1969, p. 9).

Per giustificare l'emergenza di nuovi elementi preesistenti nella *Gestalt* della religione «tradizionale» Bastide usa la nozione di memoria collettiva di Maurice Halbwachs, una memoria che è iscritta in uno spazio determinato e che è legata a un gruppo sociale particolare. Per Halbwachs il passato immemorabile non può essere rievocato, nella sua totalità, dalla memoria collettiva, poiché il presente tiene il ruolo di un «filtro del ricordo», lasciando passare solo quello che si può adattare alle nuove circostanze. La tradizione sopravvive, o è evocata, solo nella misura in cui si può iscriverla nella praxis, sia degli individui che dei gruppi. Ma affinché la memoria si tramandi occorre che sia iscritta nella materia, nello spazio. Ora Bastide modifica, in modo sostanziale, l'idea di una memoria collettiva iscritta nello spazio poiché, ai suoi occhi, Halbwachs non riesce a staccarsi dall'idea di una coscienza collettiva esterna e superiore agli individui. Per Bastide la memoria collettiva è paragonabile al cervello, inteso come un'organizzazione ben determinata di reti e cellule. Quando si parla di memoria collettiva ciò che conta non è il gruppo in quanto tale, ma la sua organizzazione, la sua struttura, dal momento che il gruppo

non è che un sistema di relazioni interindividuali. L'oblio deriva allora dall'impossibilità di ritrovare in Brasile in uno stesso luogo tutti gli attori complementari, e la memoria collettiva diventa un sistema di interrelazione di memorie individuali.

I «vuoti della memoria collettiva» (Bastide 1970*b*) possono sempre essere colmati andando ad attingere alle fonti della tradizione africana. Questi vuoti sono, per Bastide, forme vuote e piene nello stesso tempo: vuote perché non possono più essere colmate dalla memoria collettiva, piene perché non sono veramente assenze, ma «sensazione di una mancanza» (1970*b*, p. 95). Ricreando i legami spezzati con la cultura d'origine, diventa allora possibile ricostituire il passato. Si tratta di riempire i vuoti lasciati dallo sradicamento provocato dalla schiavitù e dalla «struttura del segreto», alla base delle religioni afro-americane, lottando contro la scomparsa progressiva della memoria collettiva africana.

Bastide traduce questa selezione dei ricordi «ravvivati» in un'altra opposizione che distingue il candomblé «tradizionale» dai culti «sincretizzati». Così questi ultimi operano per l'epurazione, cioè l'eliminazione dall'eredità ancestrale di tutto «ciò che è troppo in contraddizione con la società moderna, ciò che provoca uno shock per un richiamo troppo brutale della barbarie»; invece il candomblé «tradizionale» opererà per la purificazione, che prende «necessariamente la forma di un ritorno, al di là delle forme decadenti, alla vera e propria tradizione originale, alla fonte primordiale» (Bastide 1960, p. 472): «È quello che Couto Ferraz ha chiamato 'il ritorno in Africa', che si è tradotto nei fatti con l'unione di tutte le sette tradizionali in una federazione che esclude, tramite una scomunica, le sette 'sincretizzate'. Si assiste attualmente a un movimento di purificazione dei candomblé, in reazione contro lo svilimento della *macoumba* [sic], e a un approfondimento della fede religiosa dei suoi membri» (*ibid.*, p. 235).

Questo movimento di ritorno in Africa – presente nel candomblé dalla metà dell'Ottocento e oggi all'opera nell'orisha-vooodoo nord-americano (Capone 2005) – rappresenta il momento di una riattivazione simbolica, più che reale, di una tradizione «pura» che deve essere ricostruita sul suolo americano. Il viaggio alle fonti della tradizione avrà un ruolo sempre più importante in questo rafforzamento delle radici, fino a sublimarsi nella ricerca di una riafricanizzazione a qualsiasi prezzo, tramite i corsi di lingua e di civiltà yoruba o di pratica divinatoria, in Brasile e negli Stati Uniti.

Il sincretismo «afro-africano» o il panafricanismo rituale

Abbiamo visto che, secondo la teoria della maschera, per i neri «tradizionali» il sincretismo non è mai stato reale. L'accomodazione alla civiltà dominante è stata in realtà una strategia «contro-acculturativa», al fine di preservare meglio la cultura e le tradizioni africane. Il ritorno alle radici e il movimento di riafricanizzazione non sono quindi che delle nuove sfaccettature di questo sincretismo negato, irreali. Almeno per un certo tipo di neri, i neri «tradizionali» di Bahia o i detentori delle tradizioni afro-cubane, non c'è mai stata mescolanza, il che rende possibile il ritorno a una «purezza» delle pratiche religiose grazie alla lotta contro il sincretismo. Questo sincretismo di finzione, «contro-acculturativo», appartiene al campo dell'acculturazione materiale: «Fintanto che l'acculturazione non è penetrata all'interno delle mentalità o fintanto che, in seguito al principio di separazione, le mentalità sono cambiate solo in certi campi, il politico e l'economico, ma non il religioso, la reinterpretazione si fa sempre attraverso i valori, le norme, gli ideali africani» (Bastide 1960, p. 536). In questo modo il principio di separazione porta in se stesso la possibilità della cancellazione del sincretismo e mostra l'irrealtà di questo fenomeno, poiché si tratta solo di una maschera che, per riprendere la felice espressione di A. Mary (2000), non ha trionfato sul volto.

La critica della realtà del sincretismo permette così di ripensare l'unità di fondo della cultura africana in America. Il movimento di ritorno alle radici, che caratterizza tanto il candomblé brasiliano che l'orisha-*vooodoo* nord-americano, è una riattivazione simbolica di una tradizione «africana» che deve essere ricostruita nella «diaspora». In questi due contesti ritroviamo la stessa tendenza a identificare due tipi di sincretismo, diversamente connotati: un sincretismo intra-africano, che è anteriore alla schiavitù e che è all'origine della credenza in un'unità di fondo della cultura africana, e un sincretismo afro-occidentale, che oggi bisogna combattere¹¹. Questi due tipi di sincretismo mobilitano due visioni del passato e della memoria collettiva africana: una che rimanda alla con-

11 Melville Herskovits (1941) è stato uno dei primi ad affermare l'esistenza di una «grammatica culturale» che sarebbe condivisa dai diversi popoli dell'Africa dell'Ovest. Questa «grammatica culturale» avrebbe permesso la formazione di una cultura afro-americana, i cui principali riferimenti andavano ricercati nelle culture *yoruba* e *fon*. L'idea di una persistenza di un sostrato africano, nel quale la religione avrebbe un ruolo centrale, è anche presente nel modello della «creolizzazione» proposto da Mintz e Price (1976).

tinuità tra culture africane e culture afro-americane, l'altra che segna la discontinuità prodotta dalla schiavitù e dalla perdita dei legami, reali o simbolici, con la terra delle origini. Il sincretismo «afro-africano» incarna allora il «buon» sincretismo, che mette in scena delle varianti endogene, in opposizione con il «cattivo» sincretismo, l'afro-cattolico, costituito da varianti esogene. Il sincretismo «afro-africano» costituisce l'unico sincretismo positivo, vero e proprio simbolo dell'unione tra «religioni sorelle».

L'idea di un legame tra sistemi religiosi di origine africana è all'origine della fondazione, nel 1987, dell'Istituto Nazionale della Tradizione e della Cultura Afro-Brasiliana (INTECAB). Questo centro, che possiede rappresentanze in un gran numero di stati brasiliani, vuole essere «la rappresentazione di tradizioni diverse che tramandano l'eredità degli antenati africani nel Nuovo Mondo». Il suo obiettivo è di «preservare e di estendere l'eredità spirituale degli antenati africani, che costituisce il nucleo [dell'] identità e [dell'] esistenza [afro-brasiliana]». Per l'INTECAB questa identità si fonda sulla tradizione «intesa come il rinnovamento continuo e dinamico dei principi inaugurali del processo civilizzatore nero»¹².

Ma per affermare l'esistenza di un «processo civilizzatore nero» bisogna postulare un'unità di fondo del mondo nero, fondata su una continuità tra le religioni africane e le religioni afro-brasiliane. Così Marco Aurélio Luz, uno dei fondatori dell'INTECAB, classifica le religioni nere secondo la loro «vocazione» ad attualizzare le loro origini africane in Brasile, perpetuando il «processo civilizzatore nero». Questa vocazione non può che incarnarsi nelle comunità religiose che hanno preservato più strettamente «i sistemi simbolici e rituali ancestrali», cioè i *terreiros* «tradizionali» del candomblé nagô di Bahia. Quanto agli altri *terreiros*, più sono vicini alle case di culto «tradizionali» e più «la complessità del sistema religioso d'origine è preservata nella sua integrità: poche lacune e quindi poche varianti simboliche e rituali esogene al contesto originario o nessuna» (Luz, 1983, p. 31). I *terreiros* nagô tradizionali sono così i centri per eccellenza in cui si esprime questa nuova cultura di resistenza, veri e propri simboli della costruzione di un'identità afro.

Il nero ritorna a essere allora il protagonista della propria storia, capace di elaborare strategie che gli hanno permesso di «agire negli interstizi del sistema». Così, oltre a essere un simulacro per i neri sottomessi

12 Tutte queste citazioni sono tratte dai fascicoli pubblicati dall'INTECAB.

alla schiavitù, la conversione al cattolicesimo diventa anche un mezzo strategico per giocare con le ambiguità del sistema: «La cultura afro-brasiliana emergeva sia da forme originarie, sia dai vuoti suscitati dai limiti dell'ordine ideologico in vigore» (Sodré 1988, p. 124). Oppure, per sottolineare meglio il carattere di resistenza di questo apparente adattamento: «L'originalità nera consiste nell'aver vissuto una struttura doppia, ad aver giocato con le ambiguità del potere e, in questo modo, ad aver potuto introdurre delle istituzioni parallele» (*ibid.*, p. 132)¹³. In questa relazione con «le ambiguità del sistema», il sincretismo cambia volto e diventa una «risposta dialettica a un lungo processo di resistenza-adattamento» (Santos 1977, p. 23).

Ma per affermare la continuità tra le religioni africane e le religioni afro-brasiliane bisogna anche sottolineare gli elementi comuni ai diversi culti di origine africana in Brasile, «l'analogia dei loro contenuti strutturali di base e la continuità – con salti e vuoti – di un sistema che ha rinnovato gli elementi essenziali di un'eredità mistica ancestrale» (*ibid.*, p. 24). In quest'ottica i sincretismi non sono che dei «meccanismi al servizio delle variabili», espressioni della continuità e dell'espansione del «processo civilizzatore nero». Ora, questo processo si concentra nella religione che possiede un «ruolo storico» nella creazione di gruppi comunitari che si costituiscono come «centri organizzatori di resistenza culturale». Ritroviamo in eco la teoria di Bastide (1960, p. 547) secondo la quale non ci sono che due reazioni possibili allo sfruttamento di una «razza» da parte di un'altra: la ribellione o l'accettazione. Nel primo caso la resistenza si cristallizzerebbe il più sovente intorno ai «sacerdoti africani»; nel secondo ci sarebbe un'accettazione, almeno apparente, della cristianizzazione.

La vera negritudine implica, per Bastide (1996a), un'«affermazione esistenziale» e l'«espressione dell'ethos della comunità nera». I valori essenziali di questa negritudine, preservati dalla religione, sono sopravvissuti a ogni tipo di pressione grazie al «processo dialettico di resistenza-

13 Questa struttura doppia richiama chiaramente il principio di separazione di Bastide. Bisogna dire che egli ha formato tutta una generazione di intellettuali in Brasile tra i quali Juana E. dos Santos, principale ideologa dell'INTECAB. È sulla teoria bastidiana della separazione tra il mondo africano e il mondo occidentale, nelle «isole di resistenza» del candomblé tradizionale, che si basa l'affermazione del processo di disincretizzazione e, nello stesso tempo, la vocazione egemonica di un certo segmento del candomblé nagô (cf. Capone 1999).

accomodazione» che ha dato origine ai diversi culti. È ciò che Bastide (1996b) chiama la «discontinuità nella continuità». Anche il sincretismo diventa allora una forma di resistenza poiché veicola, nella sua diversità, l'unità di fondo della cultura nera. L'idea di una «discontinuità nella continuità» era stata sviluppata da Bastide durante un convegno organizzato nel 1970 in Giamaica dal Comitato sulle società e sulle culture afro-americane del *Social Science Research Council*, in cui aveva ripreso la nozione di «continuità discontinua» o di «discontinuità continua» di Georges Gurvitch:

Ma G. Gurvitch si accontentava di notare l'esistenza di un doppio movimento dialettico tra la continuità e la discontinuità: qui noi vorremmo andare oltre e vedere se l'esempio degli afro-americani non ci permetterebbe di scoprire un modello esplicativo (e non soltanto descrittivo) di questa interpenetrazione della continuità nelle rotture come della discontinuità in ciò che si pretende pura manutenzione del passato. (Bastide 1996b, p. 77)

Nonostante Bastide metta ben in avanti la dimensione ideologica di questa «continuità»¹⁴ e il suo carattere di costruzione culturale¹⁵, egli difende tuttavia l'esistenza di «conservazioni culturali» (i *terreiros* di candomblé nagô) che salvaguarderebbero una continuità culturale con l'Africa malgrado la discontinuità sociale. Quasi vent'anni più tardi l'idea di una «discontinuità nella continuità» riecheggia nel motto dell'INTECAB: «Unità nella diversità». Le diverse religioni afro-brasiliane sono considerate semplici varianti di uno stesso «complesso culturale di base», dovute alle strategie di «resistenza-accomodazione». La differenza tra candomblé e

14 «Può succedere in effetti [...] che la "continuità" non esista realmente, e che sia una semplice ideologia, sia della classe bianca (per separarsi meglio da quella delle genti di colore) sia della classe nera (per affermare meglio la propria originalità) mentre ciò che esiste, al di sotto, nel campo dei fatti, è al contrario la discontinuità – la rottura pura e semplice con la tradizione. [...] In ogni caso, in tutti i momenti di rottura e ovunque la discontinuità emerga nei fatti, si fa luce parallelamente un'ideologia di compensazione, che valorizza il radicamento nel passato» (Bastide 1996a, p. 78).

15 «Così le ideologie che vogliono manifestare la continuità che collega la cultura dell'afro-americano di oggi alla cultura dell'afro-americano di un tempo non fanno altro che far emergere i tagli e le discontinuità (la cultura dell'afro-americano è una costruzione, non un 'seguito', una 'continuazione', e a volte questa costruzione arriva anche fino al tradimento, facendo in questo caso emergere meglio, per gli africanisti, l'elemento di discontinuità che queste ideologie rivelano, quanto più vogliono nascondere)» (*ibid.*, p. 85).

umbanda si riduce allora alle variabili che i culti hanno incorporato: variabili omogenee che hanno dato origine a un «sincretismo intertribale» per il candomblé; variabili eterogenee, provenienti da altri complessi culturali, per l'umbanda. Per ritrovare il «processo civilizzatore nero», comune ai diversi culti che rivendicano un'origine africana, occorre quindi che si riafricanizzino religioni come l'umbanda, prendendo come modello il candomblé nagô:

I culti di umbanda professano un profondo rispetto per i *terreiros* che tramandano i culti tradizionali. Nonostante le differenze liturgiche, le varianti e gli elementi che vengono da altri sistemi culturali, i culti di umbanda, fondamentalmente, per la loro struttura e la loro forma di vita, partecipano e derivano direttamente dall'eredità africana. (Santos e Santos 1993, p. 162-63)

I culti più distanti dal «complesso culturale di base», come l'umbanda, devono avvicinarsi alle forme «più africane» per «rinforzarsi». Così anche il sincretismo tra umbanda e candomblé, designato dal termine dispregiativo «umbandomblé», si trasforma in una strategia di resistenza: «In questo modo l'umbanda cerca di rinforzarsi attraverso la cosmogonia delle religioni sorelle, che appartengono allo stesso processo civilizzatore negro-africano in Brasile» (Luz 1993, p. 106). Se il sincretismo con il cattolicesimo non è che l'espressione dell'ideologia del meticcio, e per questo deve essere denunciato, il sincretismo tra «religionie sorelle» costituisce la via principale verso la riscoperta dell'Africa in America.

Il desiderio di rivitalizzare le tradizioni africane e di ritrovare l'unità di fondo della cultura africana è anche all'origine della fondazione di Oyotunji Village, nella Carolina del Sud (Stati Uniti) e della creazione di una nuova modalità di culto, l'orisha-vooodoo, realizzata da Oseijeman Adefunmi I (cf. Capone, 2005). È lui che, per la prima volta negli Stati Uniti, ha sottolineato l'eredità comune all'insieme delle modalità di culto della «religione africana», facendo nascere ciò che ho chiamato un «panafricanismo rituale» (*ibid.*). Tre militanti del nazionalismo nero nord-americano, Maluana Karenga, Medahochi K.O. Zannu e Oseijeman Adefunmi I, il «re degli yoruba degli Stati Uniti», sono stati i principali promotori dell'ideologia neoafricana (*New Afrikan*), all'origine di questo «panafricanismo» religioso e culturale. Così, nella sua opera *New Afrikan Vodun* (s.d.), Medahochi sottolinea la necessità per gli afro-americani di trovare «l'unità nella diversità»:

Che cos'è esattamente il fondamento spirituale del popolo afrikano [sic] nella diaspora? Un popolo composto da almeno cento gruppi etnici diversi, strappati alla Terra Madre. Vorreste forse dirmi che riprodurre un'unica tradizione spirituale africana è l'unico modo di attivare la guarigione (*healing*), la trasformazione e l'elevazione dell'anima afrikana-americana? [...] Ci sono certi aspetti delle tradizioni che devono essere protetti, rispettati e preservati con la più grande integrità. Ma c'è anche spazio per la creatività, l'espansione e l'evoluzione.

Secondo Medahochi la tradizione è sempre stata frammentata: ci sono sempre stati molti modi di avvicinare la realtà africana e tutti sono validi allo stesso modo. L'idea di un approccio culturale e religioso «*New Afrikan*» (neo-africano) vide la luce nel 1968, durante una riunione di nazionalisti neri a Detroit¹⁶. L'approccio «*New Afrikan*» riconosceva l'importanza di tutti i sistemi di credenza africani. Da tantissimo tempo gli afro-americani non erano più organizzati secondo basi tribali e questa nuova interpretazione rendeva possibile l'integrazione delle esperienze americane nella spiritualità «neo-afrikana». Ma, affinché questo «panafricanismo» rituale sia operatorio, gli afro-americani hanno il dovere di trovare «l'unità nella diversità», cioè i punti in comune che permettono di riunire le pratiche rituali dei diversi sistemi di credenza africani, come le religioni yoruba, kongo, ewhe/fon e akan. I «neo-afrikani» devono anche venerare i loro antenati, «la loro eredità genetica», così come le divinità dell'Africa occidentale «che scorrono nelle vene» degli afro-americani. Un afro-americano, iniziato nella religione akan (di origine ghanese), potrà allora rendere un culto agli *orishas* (divinità yoruba) senza che ciò sia percepito come uno strappo alla tradizione. Il cumulo delle iniziazioni diventa così il simbolo di questo panafricanismo culturale e religioso che ha dato origine alla società afro-americana, segno flagrante dell'unità di fondo della «cultura africana».

La nascita dell'orisha-vooodoo, negli anni Settanta, illustra bene l'idea di un panafricanismo rituale. Il suo stesso nome simbolizza l'intreccio di diverse pratiche religiose africane, poiché per esprimere i bisogni degli afro-americani provenienti da diverse etnie africane bisognava unire gli

16 Durante questa riunione venne creato il Governo provvisorio della Repubblica della Nuova Africa (GP-RNA) i cui ministri della Cultura erano Maluana Karenga, Oseieman Adefunmi e LeRoi Jones, che all'epoca aveva già cambiato il suo nome in Amiri Baraka (Capone 2005, p. 200).

elementi propri a quelle culture, salvaguardando nello stesso tempo il modello yoruba, che era dato come predominante nelle religioni afro-americane. L'unità «degli africani d'Africa e della diaspora» doveva così passare per l'identificazione di un modello culturale dominante in grado di provare il grandioso passato dei discendenti di africani. Sin dalla fondazione dello Yoruba Temple a Harlem, Adefunmi (1962) riproduceva le tesi di Herskovits, che postulavano un'unità di fondo delle culture yoruba e dhomeiana, espressa da un sincretismo religioso preesistente alla tratta negriera. I membri di Oyotunji Village, fondato nel 1970, hanno così «rivitalizzato» gli usi e i costumi yoruba contemporaneamente ad alcune tradizioni dell'antico Dahomey, poiché l'orisha-vooodoo costituisce, agli occhi dei suoi fondatori, «un sistema ritualistico panafricano in cui tutte le divinità autenticamente africane sono accettate allo stesso modo» (Capone 2005, p. 171). Senza il panafricanismo rituale e l'uso dei simboli e dell'identità yoruba come segni di un'«africanità» riconquistata, la religione degli *orishas* non avrebbe conosciuto lo sviluppo che conosce attualmente tra gli afro-americani.

Questo panafricanismo rituale non si limita agli scambi tra religioni africane, ma implica anche la ricerca incessante di tutti i fondamenti del culto che sono caduti in oblio. Così i contatti reiterati con le case di culto «tradizionali» del candomblé bahiano contribuiscono al processo di riafricanizzazione negli Stati Uniti, impiegando le stesse logiche e le stesse strategie: da una parte la condanna progressiva di ogni pratica sincretica che metta in scena delle «varianti esogene», come il sincretismo afro-cattolico; dall'altra la valorizzazione di un'origine «etnica» che dovrebbe essere più «pura», più «tradizionale», e cioè l'origine yoruba. Salvador de Bahia, con le sue case di candomblé nagô, è considerata come uno dei centri principali della preservazione delle tradizioni africane «nella diaspora» e come una possibile fonte di legittimazione per gli afro-americani che si iniziano nella religione degli *orishas*. Ma questa città è anche il *locus* di una riscoperta di pratiche rituali cadute in oblio.

Grazie al va e vieni tra gli Stati Uniti e il Brasile, degli iniziati cubani americani hanno reintrodotta il culto a divinità che erano scomparse a Cuba, come Oxumaré e Lugunedé. Lo stesso è stato fatto con la cerimonia del *borí* e la consacrazione dell'*ibá orí*, la rappresentazione materiale della testa (*orí*). In questi «prestiti» rituali tra religioni che rivendicano una medesima origine yoruba, le cerimonie di consacrazione degli altari individuali di candomblé hanno dovuto essere adattate alle pratiche degli iniziati nella religione lucumí (conosciuta anche sotto il

nome di Regla de ocha o santería). Gli *orishas* brasiliani sono stati «lucumizzati», sottoponendoli ai rituali del *lavatorio* e del *paritorio*¹⁷, così come alla cerimonia della preparazione del *dilogún* (i cauri per la divinazione presenti in ogni altare di santería). Queste innovazioni sono oggi all'origine della diffusione, all'interno della comunità di praticanti della religione afro-cubana, di pratiche rituali importate da una «religione sorella»: il candomblé.

Da qualche anno questi scambi non si limitano a Salvador, ma includono anche le grandi metropoli del Sud-est brasiliano: Rio de Janeiro e São Paulo. L'influenza dei *babalaos* (specialisti della divinazione) cubani a Rio ha già lasciato un'impronta su varie case di culto di candomblé che hanno adottato i rituali afro-cubani di divinazione (Capone, 2011), sostituendo i *babalawos* nigeriani che avevano reintrodotto in Brasile la pratica di divinazione tramite gli *odù* (cf. Capone, 1999, p. 277-284). Allo stesso modo, le Conferenze mondiali sulla tradizione e sulla cultura degli *orishas* (COMTOC) veicolano la stessa idea di un'unità di fondo delle religioni africane nel mondo (cf. Capone, 2005, p. 283-297). Una volta stabilito il legame che è alla base di religioni così diverse come il vodù haitiano, il candomblé brasiliano, la santería cubana o lo shangó di Trinidad, ridotte alla loro componente yoruba, diventa allora possibile lavorare alla loro unificazione. Non importano le loro origini reali: queste religioni diventano tutte delle sfaccettature della «religione yoruba» e, in quanto tali, possono contribuire all'edificazione di una «religione degli *orishas*» che riattiva l'antico sogno brasiliano dell'«unità nella diversità».

Conclusione

In questa ricerca dei «fondamenti perduti» riappare una visione del sincretismo che non è necessariamente negativa. Come nelle teorie di Roger Bastide, si tratta in questo caso di un sincretismo «positivo» e di uno «negativo»: il primo permette di ricreare un'unità rituale e filosofica che è stata perduta durante la traversata dell'Atlantico nelle navi negriere, il secondo fa vacillare le basi della «cultura africana».

17 Questi due rituali mirano a «far nascere» le divinità. Per il *lavatorio* (lavaggio) si prepara l'*omiero* (erbe macerate nell'acqua, alla quale si aggiungono certi elementi specifici a ogni divinità), in cui vengono lavate le diverse parti dell'altare individuale. Il rituale del *paritorio* (parto) segna il legame di filiazione tra l'*orisha* che «nasce» e l'*orisha* che «lo genera».

Questo movimento di ritorno alle radici, che caratterizza tanto il candomblé che l'orisha-vooodoo nord-americano, rappresenta la riattivazione simbolica di una tradizione «pura» che deve essere ricostruita nella diaspora. Il discorso dei membri del candomblé e della santería mette l'accento, da sempre, sulla preservazione di un patrimonio culturale e rituale ancestrale. Ma questo discorso non riesce a occultare il recupero costante di ciò che è stato perduto, una pratica che genera inevitabilmente la mutazione di tutto ciò che si vorrebbe immutabile. Questo movimento di preservazione di un sapere ancestrale e di compensazione delle perdite rituali costituisce il vero e proprio motore delle religioni afro-americane. Ogni spostamento geografico, ogni viaggio verso i centri detentori delle tradizioni africane è allora percepito come una regressione temporale verso ciò che è stato perduto, verso la «vera» tradizione africana, i cui frammenti sono stati preservati a Cuba, in Brasile, in Nigeria, là dove persistono delle «isole di resistenza culturale». La ricostituzione di questa unità perduta, come in ciò che ho chiamato il «panafricanismo rituale» (Capone, 2005), non costituisce una degenerazione delle pratiche tradizionali, ma uno sforzo per ritrovare un passato e una tradizione comuni, indispensabili all'edificazione di una comunità dei praticanti della religione degli *orishas*. La dialettica della continuità discontinua, così cara a Bastide, sembra essere al cuore dell'universo afro-americano. Raro caso di un ricercatore le cui teorie, ben dopo la sua morte, continuano a vivere nelle azioni di quelli che lui ha studiato, in un dialogo incessante che collega i diversi centri della tradizione africana sul suolo americano.

Riferimenti bibliografici

- Adefunmi O., 1962, *Tribal Origins of the African-Americans*, New York (Yoruba Temple Research Division/Great Benin Books).
- Bastide R., 1931, *Les Arméniens de Valence*, in «Revue Internationale de Sociologie», 1-2, pp. 17-42 (Ripubblicato in «Bastidiana», 23-24, 1998, pp. 11-37).
- Bastide R., 1953, *Algumas considerações em torno de uma "lavagem de contas"*, in Id., *Estudos Afro-brasileiros*, São Paulo, pp. 61-73.
- Bastide R., 1955, *Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien*, *Anais do XXXL Congresso Internacional de Americanistas*, São Paulo (1954), Anhembi, São Paulo, 1, pp. 493-503.
- Bastide R., 1960, *Les religions africaines au Brésil. Contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*, Paris.

- Bastide R., 1969, *Le problème des mutations religieuses*, in «Cahiers internationaux de sociologie», 46, pp. 5-16.
- Bastide R., 1970a, *Le prochain et le lointain*, Paris.
- Bastide R., 1970b, *Mémoire collective et sociologie du bricolage*, in «L'Année sociologique», III série, 21, pp. 65-108.
- Bastide R., 1995. *Images du Nordeste mystique en noir et blanc*, Paris [edizione originale brasiliana, 1945].
- Bastide R., 1996a, *Etat actuel des recherches afro-américaines en Amérique Latine*, in «Bastidiana», 13-14, pp. 11-28.
- Bastide R., 1996b, *Continuité et discontinuité des sociétés et des cultures afro-américaines*, in «Bastidiana», 13-14, pp. 77-88.
- Bastide R., 1996c [1967], *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris
- Capone Stefania, 1999, *La Quête de l'Afrique dans le candomblé: Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris.
- Capone Stefania 2000, *Entre Yoruba et Bantou: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines*, in «Cahiers d'études africaines» 157, pp. 55-77.
- Capone Stefania, 2001, *Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme: Le syncrétisme dans tous ses états*, in «Archives de sciences sociales des religions», 114, pp. 42-50.
- Capone Stefania, 2005, *Les Yoruba du Nouveau Monde: Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, Paris.
- Cardoso Irene, 1994, *Entretien avec R. Bastide*, in «Bastidiana», numero speciale: *Roger Bastide e Claude Lévi-Strauss. Du principe de coupure aux courts-circuits de la pensée*, pp. 7-8, 69-73.
- Carneiro E., 1986 [1948], *Candomblés de Bahia*, Rio de Janeiro.
- Carneiro E., 1980, *Ursa Maior*, Salvador.
- De Andrade M., 1996, *L'Apprenti touriste*, Paris [edizione originale, São Paulo 1976].
- DuBois W.E.B., 1989 [1903], *The Souls of Black Folk*, New York.
- Durkheim E., 1912, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.
- Herskovits M., 1938, *Acculturation: The Study of Cultural Contact*, New York.
- Herskovits M., 1958, *Preface to the First Beacon Edition*, in Id., *The Myth of the Negro Past*, Boston, pp. xxix-xliii.
- Herskovits M., 1990 [1941], *The Myth of the Negro Past*, Boston.
- Iznaga Diana, 1989, *La transculturación en Fernando Ortiz*, Havana.
- Lévy-Bruhl L., 1922, *La mentalité primitive*, Paris.

- Lühning Angela, 2002, *Introdução*, in Id. (org.), *Verger-Bastide. Dimensões de uma amizade*, Rio de Janeiro, pp. 7-38.
- Luz M.A., 1983, *Cultura negra e ideologia do recalque*, Rio de Janeiro.
- Malinowski B., 1940, *Introducción*, in F. Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Havana.
- Mary A., 1994, *Bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne*, in Laburthe-Tolra P. (éd.), *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, Paris, pp. 85-98.
- Mary A., 2000, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris.
- Mintz S. – Price R., 1992 [1976]. *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*, Boston.
- Motta R., 1994, *L'apport brésilien dans l'œuvre de Bastide sur le candomblé de Bahia*, in Laburthe-Tolra P. (éd.), *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, Paris, pp. 169-178.
- Nina Rodrigues R., 1900, *L'Animisme fétichiste des Nègres de Bahia*, Salvador.
- Nina Rodrigues R., 1935, *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*, Rio de Janeiro.
- Oliveira W.F., 1976, *Desenvolvimento dos estudos africanistas no Brasil*, in «Cultura», MEC, 7/23, pp. 110-117.
- Ortiz F., 1939, *Brujos o santeros*, in «Estúdios Afrocubanos», La Habana, vol. 3, pp. 1-4.
- Ortiz F., 1940, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Havana.
- Ortiz F., 1975 [1946], *El engaño de las razas*, Havana.
- Park R.E., 1928, *Human Migration and the Marginal Man*, in «The American Journal of Sociology», 33, pp. 881-893.
- Peixoto Fernanda Arêas, 1988, *Diálogo interessantíssimo: Roger Bastide e o modernismo*, in XXII Encontro Anual da ANPOCS, GT Pensamento Social no Brasil, Caxambu, pp. 27-31.
- Ramos A., 1936, *Introdução à psicologia social*, Rio de Janeiro.
- Ramos A., 1942, *A aculturação negra no Brasil*, São Paulo.
- Ramos A., 1943, *Guerra e Relações de Raça*, Rio de Janeiro.
- Ramos A., [1937], *As culturas negras no Novo Mundo*, Rio de Janeiro.
- Ramos A., 2001 [1934], *O Negro brasileiro. Etnografia religiosa*, Rio de Janeiro.
- Ramos A., 2005 [1950], *Os Estudos Negros e a Escola de Nina Rodrigues*, in Carneiro E. (org.), *Antologia do Negro brasileiro*, Rio de Janeiro, pp. 15-18.
- Ravelet C., 1993, *Bio-bibliographie de Roger Bastide*, in «Bastidiana» 1, pp. 39-48.

- Ravelet C. (éd.), 1996, *Études sur Roger Bastide. De l'acculturation à la Psychiatrie sociale*, Paris.
- Ribeiro R., 1978 [1952], *Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*, (MEC/Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais) Recife.
- Santos Deoscóredes M. dos, 1988, *História de um terreiro nagô*, São Paulo.
- Santos Juana E. dos, 1977, *A percepção ideológica dos fenômenos religiosos: sistema nagô no Brasil, negritude versus sincretismo*, in «Revista de Cultura Vozes», 71, pp. 7, 23-34.
- Santos Juana E. dos – Santos, D.M. dos, 1993, *La religion nagô génératrice et réserve de valeurs culturelles au Brésil*, in *Vodun: les religions africaines comme source de valeurs de civilisation*, Paris, pp. 151-173.
- Sodré M., 1988, *A verdade seduzida: Por um conceito de cultura no Brasil*, Rio de Janeiro.
- Stonequist E.V., 1937, *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*, New York.
- Verger P., 1981, *Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, Salvador.
- Verger P., 1982, *50 anos de fotografia*, Salvador.
- Verger P., 1994, *Roger Bastide*, in «Bastidiana» 6, pp. 37-38.
- Verger P., 2002, *As múltiplas atividades de Roger Bastide na África (1958)*, in Lühning A. (éd.), *Verger-Bastide: Dimensões de uma amizade*, Rio de Janeiro, pp. 39-54 [ediziona originale in «Revista da USP», 18, 1993, pp. 30-39].
- Zannu Medahochi Koffi O., s.d., *New Afrikan Vodun: Rites of Spiritual Nationalism*. <http://members.tripod.com/~Vodunsi/forstate.html>

The myth of the treacherous *yogin*

Unrestrained power and deception in the parable of Silvio Berlusconi

Fabrizio M. Ferrari

Images have become our true sex object.
(Jean Baudrillard *Ecstasy* 35)

Abstract

The article moves from the observation of the perpetuation of religious images in contemporary Italian politics. More specifically, the affirmation of Berlusconiism and the dissemination of hagiographies of the former Italian PM Silvio Berlusconi are here discussed as a kind of personality cult which in two decades fostered a wide range of hegemonic processes inside Italian society. The critical analysis herein presented takes inspiration from two profoundly different texts, separated by ideological orientation and history: the *Śivasūtras* of Vasugupta and *La Société du spectacle* di Guy

Debord. Mr Berlusconi's political agenda has been repeatedly presented as a unifying exercise but eventually it revealed itself an unrestrained form of power which negatively impacted on both its perpetuator and its victims. Moving from the theory and practice of Yoga in Vasugupta and Debord's devastating social critique, the implications of Berlusconi's parable are examined as the apotheosis of uncontrolled power and ignorance. The paper ends with an evaluation of Yoga as a revolutionary tool to get vision over any totalitarianism.

Keywords

Silvio Berlusconi, Śivasūtra, The Society of the Spectacle, Yoga, myth, subalternity

On November, 16th 2011, following a series of sex scandals (including the accusation of soliciting minors for sex) and a charge for malfeasance in office, Mr Silvio Berlusconi resigned as Prime Minister of Italy. In fact, Berlusconi failed to meet most of his pre-election promises and

proved unable to respond to Italy's economic crisis. After Berlusconi's resignation, an interim government has been formed by Prof Mario Monti (former European Commissioner and Rector and President of Bocconi University in Milan) with the purpose of restoring credibility to Italy, and to strengthen its collapsed economy. Next general elections are scheduled on March 2013. Out of his «sense of responsibility», Mr Berlusconi has announced he will run again for the position of Prime Minister (BBC News 2012)¹.

Regardless the outcomes of the forthcoming elections, and despite the fact that Berlusconi is internationally discredited as a statesman, there is the perception that only sex scandals (cf. Messia 2011) effectively revealed the dangerous one-man myth built by means of a treacherous propaganda, self-martyrization and the promotion of a culture of ignorance, arrogance and discrimination. The relentlessness of Mr Berlusconi prompts an analysis of the concept of «legitimate power» and the way in which mythological narratives are created and adjusted to validate the origin and perpetuation of uneven development.

Religious discourses and imagery intersect with politics on a number of levels, and they have been used by politicians – with the more or less tacit agreement of religious authorities – to disseminate and validate a number of convoluted ideologies. A study of Mr Berlusconi's politics and narratives allows a deeper inquiry into ways power and consent are created, negotiated and transmitted, eventually constructing myth and reinforcing mimetic desire. I thus propose a comparative exegetical exercise based on the reading of two different, yet structurally similar, texts: the *Śivasūtras* (the aphorisms revealed by the god Śiva to the sage Vasugupta), and Guy Debord's *The Society of the Spectacle* (*La Société du spectacle*, the manifesto of Situationist International originally published in 1967)². Though operating in different contexts and epochs, both texts (henceforth ŚS and SoS) are now «scriptures», and for some are dogmatic in nature.

1 After the redaction of this paper, the 2013 Italian General Elections confirmed the collapse of Mr Berlusconi and his party. The 17th Legislatura of the Italian Republic was led first by Mr Gianni Letta (28/04/2013-14/02/2014) and currently by Mr Matteo Renzi (from 22/02/2014), both from the PD (Democratic Party) and the Centre-Left coalition.

2 The text is available online from Situationist International Archive and Marxist Internet Archive.

My analysis will focus on the overt critique of both texts towards the material world as a reality constructed on egomaniac processes and implemented by consumerism and ignorance. Politics can be examined as *yoga*, a system that «implies physical training, exertion of will power and acts of decision, because it wants to deal with the complete human situation and provide real freedom, not just a theory of liberation». (Klostermaier 1994, p. 402) Likewise, Situationist International :

was ruled by a sort of collective responsibility, according to which individual theoretical statements and behaviors automatically involved everyone else. This feature, similar to one of the aspects of religious sects, has in the case of the SI an aesthetic meaning, referring to the importance of the constraining and binding element of style; as Nietzsche writes, it implies the erasure of individual specificity, a deep sense of discipline and a repugnance for a disorganized and chaotic nature. (Perniola 1999, p. 92)

Berlusconism, conversely – though loudly advertised as adhering to similar coordinates – is in fact the place of non-politics, the saturnalia of power and the epitome of self-mimetic desire. In short, it is the total performance of ignorance (*avidya*) and the channel for the perpetuation of illusion (*māyā*) – or, in Debordian terms, «falsification»³.

The construction of power through religious discourses and religious consent is discussed here as a *sādhana* (practice)⁴ inevitably leading to the disclosure of the deception enforced by the *sādhaka* (practitioner). Political emancipation, either yogic enlightenment or social liberation, can be achieved only by showing the obscenity of the spectacle and the dynamics of control it exerts.

3 Cf. the coming together of state, media and capital as the origin of falsehood in Tapie's France and Berlusconi's Italy (Hussey 2010, pp. 66-67).

4 Among its many meanings, *sādhana* is any performance «leading straight to a goal»; «the act of mastering, overpowering, subduing» or «accomplishment, fulfilment, completion, perfection» (Monier Williams 1995, p. 1201).

Dangerous liaisons, or tales of the despicable *sādhaka*

The union of the elements, the separation of the elements and the union of the universe. (ŚS 1: 21)

Separation is the alpha and omega of the spectacle. [...] Thus power as a separate realm has always had a spectacular aspect, but mass allegiance to frozen religious imagery was originally a shared acknowledgment of loss [...]. (SoS 25)

Silvio Berlusconi, the most prominent Italian tycoon, seized his moment in 1993. After the political turmoil that followed major political scandals and the end of the so-called First Republic, he founded his party, Forza Italia (lit. «Go Italy!»), and on March 1994 he won general elections becoming Prime Minister. Too many failed to acknowledge that Berlusconi's newly acquired parliamentary immunity actually saved him from pending trials and further judicial inquiries. After the 1994 success, Berlusconi – at the head of a coalition that grouped together former Christian Democrats, socialists, nationalists, conservatives, theo-dems, neo- and post-Fascists, northern and southern secessionists, founded La Casa delle Libertà (lit. «The House of Freedoms») and won elections again in 2001 and in 2008, thus confirming an unprecedented consensus⁵.

Opposition forces (mostly extra-parliamentary) have systematically challenged Berlusconi, especially during the last mandate (2008-2011)⁶. However, only the internationally perceived decline of the moral integrity of the former Italian PM has seriously threatened his primacy.

Although the public was aware of a disturbingly extensive list of past and present trials and allegations⁷, Mr Berlusconi's insatiable sexual

5 Mr Berlusconi is the third longest-serving PM since the Unification of Italy (1861), after Benito Mussolini (1925-1943) and Giovanni Giolitti (five times in office from 1892 and 1921).

6 For a quantitative analysis of Berlusconi approval rating and its decline, see Roncarolo 2005, pp. 86-88.

7 Amongst these, conflict of interests, accusations of corruption, abuse of office, embezzlement, tax fraud, false accounting, false testimony, illegal financing of a political party and external relationship in mafia association. The most accessible online source listing

appetite for young girls, his possible relation with minors, his alleged fondness for orgies and a plan for securing seats in the EU parliament to young women with no political expertise and on mere attractiveness criteria caused outrage. Italians were shocked to learn that Berlusconi repeatedly used state flights to bring in his Sardinian villa friends, pop-singers, showgirls and models for private parties while his residences in Rome and Arcore were used for various sorts of erotic entertainment. The words of Mrs Veronica Lario, Berlusconi's former second wife, contributed to move the people, especially women. While publicly announcing divorce, Mrs Lario declared that her husband «is not well» and entertains minors. Mrs Lario's open letter to *La Repubblica* – one of the most influential opposition newspapers – caused outraged reactions (Lario 2007). Not only, and predictably, from Italian opposition parties. Also from ecclesiastic authorities, Catholic media and the international press.

Members and sympathisers of La Casa delle Libertà loudly backed-up Berlusconi by attacking *Famiglia Cristiana* (a popular Italian Catholic magazine) and its editor, don Antonio Sciortino, who wrote that the position of Mr Berlusconi was «unjustifiable», and who urged the Church to adopt a more radical position. *Avvenire*, the newspaper of CEI (the Italian Episcopal Conference) was also harshly criticised. After the publication of a series of columns commenting on the morally questionable private life of the Italian PM, *Il Giornale* – a major newspaper belonging to Silvio Berlusconi and then sold in 1994 to his brother Paolo – attacked Mr Dino Boffo, editor-in-chief of *Avvenire*, with a discredit campaign built on false allegations⁸. This episode led to an immediate reply from ecclesiastic authorities, including a Vatican official note stating that Pope Benedict XVI deplores the unjust and injurious attacks circulating in the media against the former editor of the Italian Bishops' Conference daily newspaper.

Mr Berlusconi's extensive record of criminal allegations, trials and their status can be retrieved from the following link:

http://en.wikipedia.org/wiki/Trials_and_allegations_involving_Silvio_Berlusconi

8 Vittorio Feltri, editor of *Il Giornale*, reported of a plea bargain accepted in court by Mr Boffo in 2002 after being accused of harassing a woman, and exposed him as a homosexual. Mr Boffo resigned due to the devastating effects of the defamation campaign on his family. The resignation was emphatically reported on *Il Giornale* and presented as a victory. On March, 4th 2009, Feltri publicly recanted his accusations. The Italian Journalists Professional Organisation suspended him for six months (then reduced to three).

The crisis between the Vatican and the Italian PM intensified following further shocking news. Berlusconi has been accused of paying dozens of young women (one of them a minor) for orgiastic parties, and of malfeasance in office (*concessione*). Archbishop Tarcisio Bertone, the Vatican's Secretary of State and Camerlengo, and formerly Secretary of the Congregation for the Doctrine of the Faith, released an official note in which he said that: «The Church pushes and invites everyone, above all those who hold public responsibility in any administrative, political and judicial area, to be committed to a more robust morality, a sense of justice and lawfulness» (Willey 2011).

The moral question within Italian institutions during Berlusconi's government must be contextualised in an increasingly worrying scenario. Amongst the most significant factors: an escalation of cases of corruption among members of La Casa delle Libertà, an unprecedented economic crisis, massive unemployment, questionable cuts to research and public education sectors, the raise of security issues on ethnic/faith grounds⁹, the increasing brutality of Police forces to repress strikes and manifestations, the rise of homophobia, the lack of state help to the 2009 earthquake survivors in Abruzzo, a growing discontent for the Italian participation to the occupation of sovereign countries such as Afghanistan and Iraq and, last but not least, allegations of Mr Berlusconi's collusion with Cosa Nostra (Squires 2009; Allum 2011, p. 287). As postulated by Kaplan on Debordian premises:

no new culture could be invented by these blind, driven, deficient individuals – certainly not an organic traditional folk culture. Instead, a corrupt, kitsch commercial culture would flourish, supplying prefabricated emotions and ideas to mass publics. This culture distorts the populace's true humanity and reflects either the imposed tastes of the elites, or the vulgarity of the masses whose desires are not restrained by any self-discipline or character. (Kaplan 2012, p. 469)

The issue at stake is therefore not just Berlusconi's leadership and charisma, rather – as suggested by Shin and Agnew (2008, p. 11) – the concept of «followership» that he has been able to inculcate. In other words, to understand Berlusconi's power, one should explore on what premises deception has been built.

⁹ Hate campaigns against Muslims, extracomunitarian migrants, «gypsies» and the infamous *respingimenti*, a rejection policy in agreement with the Libyan government of Muammar Gaddafi, Berlusconi's personal friend.

The yoga of deception, or how to fool people

When diversity has been eliminated (the yogi's) action is to give rise to another creation. (ŚS 3: 7)

The phenomenon of separation is part and parcel of the unity of the world, of a global social praxis that has split up into reality on the one hand and image on the other. (SoS 7)

One of the key factors to appreciate the myth of Silvio Berlusconi is to examine his capacity to present himself as a role model, and therefore to generate mimetic desire. Berlusconi's political and entrepreneurial career is pitted with religious imagery. The construction of his power mirrors the conditions discussed in 1972 by Herbert Marcuse:

If [...] state and society are now viewed, indirectly or directly, as divine institutions whose authority beyond this is derived either from its mere existence or mere permanence, or from a mystical *âme nationale* [...], this signifies the elevation of the existing system of domination above any possibility of justification *vis-à-vis* the insight and need of individuals. The authoritative order embracing state and society is at once the «divine and natural» order of things. (Marcuse 2008, p. 68)

To incarnate unrestrained power, Berlusconi has borrowed vastly from popular Christology and Marian devotion. His entrepreneurial and political career is a mission, i.e. the new Italian miracle. Allegedly the «Man of Providence», formerly a title of Benito Mussolini, Berlusconi was chosen by God: «I have been anointed by the Lord. There is something divine about being chosen by the people. It is a serious matter that somebody who has been chosen by the people, the anointed one, could even think to betray the citizens' mandate» (*la Stampa*, 2009)¹⁰. As Newell observes: «The famous *discesa in campo*, for example, overflows with religious allusions in Berlusconi's presentation of it» (2011, p. 352; cf. Parotto 2007,

¹⁰ This is standard practice in politics. See, for instance, Lincoln's study of social, political and cosmic disorder in Achaemenian Persia and Bush's USA as a result of leaders falsely claiming divine intervention and then building governance on lies (Lincoln 2007).

p. 26). His followers are like «missionaries», or «apostles»: «I (Berlusconi) will explain you the Gospel of Forza Italia, the Gospel of Silvio» (in Wehling 2012, p. 108). His behaviour and deeds have been repeatedly presented as those of an infallible ruler¹¹. In brief, he incarnates divine good – hence his wrathful bewilderment when his party lost the administrative elections in Naples and Milan (May 2011). On that occasion Berlusconi said: «You will repent [...] pray the Lord that nothing bad happens [...] now that the others have won» (Argento 2011).

Berlusconi – through a persistent self-victimisation – has also the traits of the martyr: «I am the Jesus Christ of politics. I am a patient victim, I put up with everyone, I sacrifice myself for everyone» (BBC News 2006). A self-declared believer of the Christian turn-the-other-cheek philosophy, he called himself a *miracolato* when he was assaulted by a protester with a story of mental illness on December 2009 (Wehling 2012, p. 108). The former PM, who was left bleeding and traumatised, managed to emerge as a merciful forgiver (except pretending maximum penal severity) and in the aftermath of the incident he started the promotion of a love-cum-forgive culture as well as the restyling of his party as the Party of Love (il Partito dell'Amore). Finally, in a culturally Catholic country, Berlusconi's so much advertised devotion for his mother, Mamma Rosa, contributed significantly to enhance his identification with the perfect son, Jesus¹².

But is the mythology of the Son of God of Roman Catholicism the only one fitting Silvio Berlusconi? Despite efforts to fill the place of a displaced Holy (Žižek 1989, p. 220), other mythologies can be looked to appreciate Berlusconi's delirium of omnipotence. In particular, the Hindu god Śiva, his stories and his revelation will herein serve the purpose to show how the exploitation of divine imagery can be dangerous and deceitful if performed by an egomaniac *sādhaka*.

As in Śaiva mythology, the myth of Silvio Berlusconi entails contradictory elements. While ruling perpetually immersed in a state of self-reference¹³ with no external contradictors, Berlusconi is also deeply embedded in the immanent world. He is the orgiastic satyr who seduces 21st century

11 «Should journalists do the exegesis of what Mr Berlusconi says, they will see he is always right». *L'Espresso*, November, 11th 1994.

12 For a comprehensive list of Berlusconi's religious quotes, see Travaglio and Gomez 2006, pp. 2015-2021.

13 He once declared: «I am Berlusconi-oriented» (in Poli 1988, p. 271).

apsarās (celestial damsels) during his extramarital dalliances. He is surrounded by loyal *gaṇas* (attendants) and *gandharvas* (celestial musicians/singers) and enjoys the *pañcamākaras*¹⁴ on occasion of esoteric banquets and private parties. He presents himself as the ideal husband loyal to his personal *pativrata*¹⁵, unless she turns in a vengeful Durgā claiming respect for herself and her offspring. He is the epitome of filial devotion, the one who owes everything to his mother (cf. *jñānādhiṣṭānam mātṛkā*, ŚS 1, p. 4)¹⁶. He is the ascetic *yogin* who takes the vow of chastity in order to achieve a supreme result (i.e. electoral success; Merlo 2006). He is Śaṅkara, the one who dispenses joy and happiness. He is the Lord of the Dance (*naṭarāja*) who creates a new world (and many financial empires) by means of his impetuous and (to date) unrestrained performance. He is *mṛtyunjāya*, the one who defeats death, the embodiment of youth and eternal (sexual) vigour. He is Bhairava (the Terrible One) to his enemies and the one who destroys the abode of terrible communist *asuras* (demons). Despite using women as a commodity¹⁷, he admits to be in touch with his feminine side, like Śiva Ardhanārīśvara («half-male and half-female»). But it is in the phallic imagery of the self-promoted campaign of a playboy Prime Minister that Berlusconi mocks Śiva's iconography at best: he the *liṅga*.

All these analogies must not lead to the wrong conclusions. I am not suggesting in any way that Berlusconi is or resembles Śiva – just like I doubt his praxis could recall Jesus Christ's. However, as long as politicians from different latitudes seem to enjoy divine parallels, I will continue this exercise in order to show the dangers behind such convenient exegeses.

In this case, one has to keep in mind that the myth of Śiva is an extremely fluid sacred narrative continuously processed and informed by the cultural «noise» produced by believers and practitioners across the world. Conversely, Berlusconi's myth is a yoga constructed for its own self-maintenance.

14 The five Ms of left-hand Tantric ritualism: *madya* (wine), *māmsa* (meat), *matsya* (fish), *mudrā* (parched grain, in this case, spaghetti) and *maithuna* (sexual intercourse).

15 «A woman devoted to the husband», in traditional Hinduism.

16 «The ground of knowledge is *mātṛkā* [the mother]».

17 Following sex scandals and several allegations about more or less legitimate relationships, Berlusconi was presented by his lawyer Niccolò Ghedini not as a prostitute client, but as «the final user» (*utilizzatore finale*).

Classic yoga, like the one theorised by Patañjali or the aphorisms revealed to Vasugupta, is union. Like politics, it is a path aiming to investigate suffering, and to transcend it. Advocates of Berlusconi may claim that he is a misled *yogin* tricked by *māyā* (illusion) in his genuine effort to pursue *samādhi*, the cessative state in which *avidyā* (ignorance) is vanquished. A more radical defender could suggest that Berlusconi embodies the extreme *aghorī*-like ascetic who needs to go through excess and anti-normative practices to achieve the greater good. My argument provides a different reading.

Berlusconi's praxis sharply contrasts yogic praxis for the attainment of power and freedom (incidentally, two of the most recurrent terms in Berlusconi's political and entrepreneurial action). Yogic *yamas* (lit. «restraints») recommend a strict adherence to five ethical precepts, namely *ahiṃsā* (non-violence), *satya* (truthfulness), *asteya* (non-stealing), *brahmacārya* (chastity) and *aparigraha* (non-possessiveness or non-grasping). The *yogin* is also required to observe various *nīyamas* (cultural habits), including *śauca* (purity), *santośa* (contentment), *tapas* (austerity, or stoic endurance of discomfort without complaint) and *svadhyaya* (the habit of study and reflection) (*Yogasūtra* 2: 32, cf. Dhand 2002, p. 355).

Yet Berlusconi's performance adheres to different principles, and in so doing it has rendered Italy an arena for a major crisis under political, economic and most of all cultural terms. Using the Lipman-Blumen's table of «fourteen destructive behaviours» (2005, pp. 19-20), Allums has shown that Berlusconi has adopted at least eleven of them, namely «1) feeding illusions of followers, creating dependency; 2) playing to “basest fears and needs”; 3) stifling constructive criticism; 4) misleading followers through lies; 5) subverting justice system and committing crimes; 6) building totalitarian/dynastic regime; 7) failing to nurture other leaders; 8) setting one group against another; 9) fostering hatred of other groups among followers; 10) identifying scapegoats; and 11) promoting incompetence, cronyism, corruption» (Allum 2011, p. 285).

Through the construction of a quasi-religious myth, Berlusconi exerts confusion and illusion¹⁸. Eventually he provides a theory of liberation that suits himself only, and at the same time it is the source of *avidyā* (ignorance) in its fourfold form; *asmita* (egoism), *raga* (attachment), *dveśa*

18 This is what Debord, in rather polemical tone, has condemned as a practice aiming at cultural subjugation and control (McDonough 2006, p. 42).

(aversion) and *abhiniveśa* (love of physical life) (*Yogasūtra* 2: 3). So while in the case of classic yoga, *māyā* is a threat to the performer, here Illusion is the Master¹⁹. In the myth of power constructed by Berlusconi, the practitioner believes to dominate *Māyā* and to be an accomplished *siddha*. In fact, he is just enacting the spectacle of hubris and ignorance. The play with *Māyā* has not allowed him to achieve extinction (*sāmadhi*), but only parliamentary immunity, a state of immanent grace sustained by the mimetic desire generated by the proliferation of hagiographic narratives. Eventually in the *kathāmr̥ta* (story) of Berlusconi everything proves deceitful. The Italian former PM is not in control of his power (as the true *yogin*) because his practice is built on the erosion of every ideology. Berlusconi's *sādhana* is *adharmā* (disorder) in practice.

The yoga of illusion, or how to be fooled by *Māyā*

(The *yogin*'s) feeling of pleasure and pain is external. (ŚS 3: 34)

The owners of [...] historical surplus value were the masters of the knowledge and enjoyment of directly experienced events. (SoS 128)

The essence of Berlusconi's programme is simply to conserve and reinforce his political, economic, symbolic and erotic capital. In order to do so, he has chosen to be the response to all the many contradictory desires of the Italians, including his political allies (Ferrera and Gualmini 2004, p. 152). After almost thirty years of absolute dominion on the media industry²⁰, Berlusconi has restrained «the noise in the channel of communication», a concept that linguist Jurij Lotman identified as the fundamental motor of cultural change (1990, pp. 96-99). Reduced to

19 Berlusconi relentlessly presents himself as a man in control, both capable of abstinence and great passion. In that he confirms Hakim's analysis on erotic capital as a fourth asset, after economic, cultural and social capital (Hakim 2010).

20 Berlusconi owns the larger editorial group in Italy (Mondadori) and through Mediaset he possesses the three major private broadcasting channels (Rete4, Canale 5 and Italia 1). Further to that, as PM, he has control over public broadcasting. In 2004, the Freedom of the Press Global Survey downgraded Italy to «partly free» as a result of Berlusconi's influence on the control of information (Freedom House 2004).

nil (following censorship and denigration campaigns against opposers and dissidents), the production of culture – including its dynamics of resistance – is no more informative but only performative. When such conditions subsist, then «information devours its content» (Baudrillard 1994, p. 80).

The attainment of knowledge is therefore precluded to Berlusconi, who manifestly does not accept «perceiving», «inferring» and «reception» of external verbal testimony (*Sāṃkhyakārikā* 4-5)²¹. This is what Debord meant when he observed that: «By means of the spectacle the ruling order discourses endlessly upon itself in an interrupted monologue of self-praise» [SoS 24]. Debord's analysis is particularly convincing here, especially in its formulation of existence as a «colonised sector» (1961, p. 22) where the borders of licit and illicit are regulated by production, and its control. But what happens if, as Situationist International predicted, the only aim of the controller is the creation of a ghetto on premises such as capital, authority and charisma?²² In order to give control back to the productive forces, the irrationalism perpetuated through consolidated myths of oppression must be disbanded. This – Debord suggests (*ibid.*, p. 24) – can be only achieved by providing new opportunities (or avant-gardism).

Yet during Berlusconi's time as PM, the production of new (dissenting) culture was radically threatened. The capacity to exert freedom of expression at selected time and venues was minimised, and the creativity that is supposed to feature the aesthetic performance core to the production of culture was nullified. In her now classic 1988 essay, Gayatri Chakraborty-Spivak asked: «Can the subaltern speak?» Though still a legitimate question, more than twenty years later one may wonder who the subaltern is. Hegemony is not a concept that describes a particular form of power. Rather it is a way of analysing how power is produced and reproduced, and then negotiated. The subaltern is therefore not the object of hegemony but its consumer, while the producer of hegemony can be located across traditional social classes. The question should be thus rephrased: Is the subaltern listened? Is the subaltern given a chance to complain about the product? Is the subaltern allowed to choose between products?

21 For a translation of the *Sāṃkhyakārikā*, see Burley 2007, pp. 163-179.

22 Cf. Allum's analysis and critique of Berlusconi as statesman, salesman and superstar (2011, p. 282).

While Berlusconi's deceitful self-reference is reinforced by religious analogies in a way evocative of ŚS 2: 26: «the Master is the means», Debord partially answers my questions when he observes that:

The life in question is after all produced solely as a form of pseudo-gratification which still embodies repression. A smug acceptance of what exists is likewise quite compatible with a purely spectacular rebelliousness, for the simple reason that dissatisfaction itself becomes a commodity as soon as the economics of affluence finds a way of applying its production methods to this particular raw material. (SoS 59)

As in myth, where the deeds of a deity/hero are tailored to set an example (i.e. to generate mimetic desire), Berlusconi proposes himself as a role model. His hagiography, however, rejects the possibility of dissent and its dynamics (Benjamin 2005, p. 260).

In Derridean terms, Berlusconi raped himself to give the illusion of «the other's decision in me» (1988, p. 634) with all its political consequences. This performance entails the spread of surplus enjoyment as a way to veil the Thing itself, in this case the maintenance of the myth for the benefit of its architect's existence. Eventually Berlusconi, a victim of hubris, is tricked by his own yoga. When he is given *prasād* (presentation, including rather esoteric forms of ritual offerings) in exchange of *darśana* (vision) and *siddhi* (power) – the two elements that allow the existence of the spectacle and its perpetuation (SoS 60) – the only thing he can actually give back is the *illusion* of power (cf. Kaplan 2012, p. 458). In that Berlusconi dangerously plays with symbolic capital.

In his commentary to ŚS 1: 21, Bhāskara informs us that the freedom of the *yogin* to act in this world derives from his identification with consciousness (*jñāna*) and manifests as the possibility of affecting the universe by acting on its essential components (*bhūta*) (Dyczkowski 1992, pp. 40-41). While we observe here a further similarity between the social consciousness in Debord (SoS 88)²³ and the «I» consciousness revealed in the *Śivasūtras*, the construction of counter-offering in Berlusconi's mythology must not be mistaken for power (*śakti*) (cf. the notion of “con-

23 This is expressed as «critical consciousness of the return of social revolution» (Perniola 1999, p. 98) – in Marxist terms, an abrogative movement challenging and eventually abolishing the status quo at the origin of uneven development.

sciousness of nothing” in Derrida 2007, p. 8). In order to be so, it should prevent suffering (YS 2: 16), ignorance and its fruits (YS 2: 34).

Berlusconi’s yoga does not aim to achieve the state of grace defined as *dharmameghasamādhi* (YS 4: 29)²⁴. It is an exercise for the satisfaction of the performer’s ego only²⁵. Berlusconi subverts the three original categories of human existence summarised by Sartre as «to do», «to have», «to be» (2005, p. 597) and epitomises the parable of post-capitalist human society from «being» to «having» into «appearing» (SoS 17). Eventually he appears for what he truly is. The treacherous *yogin* is a cheater entangled in self-mimetic desire. In Kantian terms, he cannot provide any sanctuary to the dread he generates by means of a yoga built on the construction of the Enemy (Virno 2004, p. 31). Berlusconi’s last personal refuge is therefore to expose his own excesses.

The Italian former PM is so frustrated by his failure to please everybody and by his attempts to be in character that his supposedly creative mimetic activity turns into a vicious circle. This is evocative of Sartre’s «yogic» analysis of the post-modern world where social problems arise when «I try to unite my consciousness not with *my* body but with the body of *others*» (2005, p. 327). Berlusconi wants to be Berlusconi in a Berlusconi world. When he organises private parties and sings surrounded by prostitutes and models: «Thank goodness for Silvio!»²⁶ and then says: «The majority of Italians want to be like me, they see themselves in me and agree with my behaviour» (Associated Press 2009), he seems to enact the old Śaivite mantra: *śivo bhūtvām śivam yajet* («To worship Śiva one must become Śiva»). The problem is that Berlusconi worships himself. And the consequences of self-mimetic desire are disastrous. Berlusconi is frozen in a paranoid reality where nobody understands him, even if they have to²⁷. Eventually he can well see himself and the Other, but not the seeing (Sartre 2005, p.

24 The state of utmost meditation defined as «cloud-of-righteousness».

25 This confirms Berlusconi’s interpretation of capital and capitalism as a cult where «the all-pervasive language of the market puts all interpersonal relations under the constraint of an egocentric orientation toward one’s own preference» (Habermas 2005, p. 333).

26 The video is available with English subtitles on:
<http://www.youtube.com/watch?v=uTVr0zkDfys>

27 Cf. the national and international reactions to the announcement of Berlusconi’s candidacy to the 2013 general election soon followed by at least four alternative plans (*La Repubblica* 12/12/2012).

328), an act that in Kashmiri Śaivism is core to supreme consciousness (*cit*).

The *Śivasūtras* say: «The Self is the actor. The stage is the inner Self. The spectators are the senses. The pure state is achieved by the power of the (illuminated) intellect» (§S 3: 9-12). Śiva teaches that the true *yogin* must be able to perceive the different activities of each spectator. «The actor [...] never forgets his true identity, he deceives others but he is never himself deceived. The perfected *yogi*, at one with Śiva, constantly reflects upon his own nature» (Dyczkowski, pp. 114-115). This brings us back to the concept that Berlusconi's yoga is mere performance reflecting the need to please everybody. As such it is not conducive to any form of liberation from present and future suffering. Whether presented in Christological (*kenosis*) or Yogic (*nirvāṇa*, *samādhi*, *sūnyatā*) terms, the Berlusconi deliverance does not convince. This conclusion parallels Debord when he says that: «There can be no freedom apart from activity, and within the spectacle all activity is banned – a corollary of the fact that all *real* activity has been forcibly channelled into the global construction of the spectacle» (SoS: 27).

Berlusconi is so entangled in self-mimetic performance that he is no longer able to discern reality from Berlusconiism²⁸. While I am not suggesting he is an innocent victim of Illusion, I wish to stress his active role in fostering a perverse plan, which eventually proved to be uncontrollable. The oxymoron generated by Berlusconi's yoga is exemplified in the ninth thesis of Debord's *The Society of the Spectacle*: «In a world that *really* has been turned on its head, truth is a moment of falsehood» (SoS 9). These words epitomise the activity of *Māyā* in the world, and contribute significantly to clarify the weakness of the fake *yogin* when entrusted with a position of power. Even further, they draw our attention on the disturbing relation between power and freedom, as exemplified in the 1952 statement of Letterist International (a Paris-based collective of radical artists and theorists founded

28 For instance, the former PM suggested that the words of Cardinal Bertone apropos of his involvement with prostitutes (one of these a minor) were too vague to be directed at him and might well be general remark. Following such comment, Cardinal Bagnasco – the current President of the Italian Episcopal Conference – has publicly remarked that «Whoever accepts a public position must understand the sobriety, personal discipline, sense of measure and honour that come with it» (BBC News 2011).

by Debord): «We believe that the most urgent expression of freedom is the destruction of idols, especially when they present themselves in the name of freedom» (quoted in Marcus 2002, p. 6). In revealing the disorder generated by egoism and ignorance, the teachings of Situationist International and those revealed by Śiva both promote the arousal of consciousness and a distribution of knowledge.

The yoga of revolution, or how to contrast the treacherous politician

Then (when the *yogi*) is established in pure awareness (his craving) is destroyed and so the individual soul cease to exist. (ŚS 3: 32)

In contrast to the passing *fashions* that clash and fuse on the frivolous surface of a contemplated pseudo-cyclical time, the *grand style* of our era can ever be recognized in whatever is governed by the obvious yet carefully concealed necessity for revolution. (SoS 162)

The construction of hierarchies of power plays a relevant role in all societies. In order to survive to the perpetual challenge for power, new recruits are always needed. The creation and functioning of social roles is thus subordinate to the degree of information performed, exerted and exchanged by actors from different social sectors. I have already explained how Berlusconi has caused a general loss of information (i.e. knowledge) in contemporary Italy, while his propaganda is entirely focussed on aesthetic and self-celebratory representation. In brief, Italy is now in the Debordian «showing» phase, a stage where, to paraphrase the *Śivasūtras*, we are all spectators of the senses of the *yogin* and where activity (including any revolutionary effort) is limited to the pursue of consent. However, in this case, we are forced to participate to the feelings of the *yogin*, whether we like it or not. Our appreciation is required up to a point. And surely our critique, our right to be «noisy» and to inform (counter-)culture, is an annoying construction.

In Berlusconi self-promoting exercise (whether political or entrepreneurial) there is no effort to examine external claims in terms of appearance (*pratibhāsa*), convention (*vyavahāra*) and ultimate reality (*par-*

amārtha). By reducing his opponents' arguments to insignificance, he is free to conclude: «I trust the intelligence of the Italian people too much to think that there are so many pricks (*coglioni*) around who would vote against their own best interests» (*Corriere della Sera* 2006). While I doubt this reasoning may be reminiscent in any way of the well-known discourse on *adhyāsa* (misconception or erroneous attribution)²⁹, I am more inclined to believe that Berlusconi is neither free of passion (*rajas*) nor of ignorance (*tamas*), the typical features of the «disappointed lover» in Situationism (Ohrt 1999, p. 17). So, as Bhāskara suggests in his commentary to ŚS 3.2, the mind of the incompetent *sādhaka* «is distracted by its interaction with objects of the senses because of its attachment, etc. (to them)» (in Dyczkowski 1992, p. 96)³⁰.

This brings us back to my initial question: Why did Berlusconi's consensus drop when sex scandals became public? The stature of a self-proclaimed divinely-inspired leader who has historically capitalised on soteriological narratives and bourgeois stereotypes (e.g. God, Family, Country) is devastated by the disclosure of erotic transgression. Berlusconi's entourage and constituents, the loyal *gaṇas* of the fake *yogin*, continued to act as the finest exegetes to interpret and to mask the contradictory and failing performances of their Master because Berlusconi works as long as an(y) explanation is provided. In fact, this praxis relies on semantically void by-products that are expected to divert the attention of informative (critical) knowledge. As soon as a contrary performance providing sufficient informative noise to counterbalance the illusory and merely aesthetic yoga of Berlusconi is provided, the delusion of the devotees turns into a feeling of punishment. A similar dynamic of failure and delusion in a controlled society has been discussed by Debord in his *Critique of Urbanism* as:

one of those fragments of social power that claim to represent a coherent whole, and which tend to impose themselves as a total explanation and organization, while doing nothing except masking the

29 Cf. the rope-snake (*raja-sarpa*) example on erroneous perception. When there is superimposition of one thing on another, the latter is not affected by the former.

30 Dhand elaborates this and observes that: «[...] we are all Persons, but being engrossed in a distracting world, we are not cognizant of our true identity. Hence we bumble along, in the mistaken belief that we really are teachers and lawyers, men and women, deriving a fool's comfort from our common consensus of ignorance» (2002, p. 353).

real social totality that has produced them and which they preserve.
(Debord, in McDonough 2002, p. 103)

When the praxis of the treacherous politician is publicly recognised in its failure to answer individual and collective hopes, needs and expectations, the only foreseeable outcome is that the clash between the *sādhakā*'s topsy-turvy reality and the phenomenal world is eventually revealed. *Māyā* withdraws because, as Bhāskara explains in relation to ŚS 3: 2 «the root of all the impediments that prevent one from creating what one desires is attachment to the object of senses» (in Dyczkowski 1992, p. 96). In acknowledging that we are not the *yogin*'s senses, we eventually experience the true nature of reality by our own power (cf. Bhāskara on 3: 11 in Dyczkowski 1992, p. 116) and realise the dramatic experience theorised by Debord as «social hallucination»: «In a society where no one is any longer recognizable by anyone else, each individual is necessarily unable to recognize his own reality. Here ideology is at home; here separation has built its world» (SoS 217).

Conclusion: Debordian grapes of wrath in *Māyā*'s vineyard of deception

The use of power for egotistic purposes and its perpetuation through the construction of quasi-religious mythology turns out to be a mechanism that self-sustains itself whilst contrasting forces are emarginated (cf. Virno 2004, p. 40). The ancient *Śivasūtras* and Situationist International suggest that if the generator of power is unable to keep control, s/he is eventually forced out too. Yet, quite worryingly, this results in a paradoxical social situation where to a dominant ideology does not correspond a dominated one (Balibar 1998, p. 167-170). If social unity (SoS 25), or yoga, is not accomplished, the clash between the performative-cum-informative cultural noise and the narcissistic notion of governance takes place at the margins.

Unity – far from being an idealistic construction of consensus barely achievable even in totalitarian systems – has to be pursued by means of a programme aiming to alienate what Debord, in rather Śaivite fashion, calls «the illusion of some variant of state and bureaucratic socialism [...] consciously manipulated by local ruling classes as simply the ideology of economic development» (SoS 113). Only when such a target is accomplished, it is possible to negotiate (once again) notions like

the nature of equality, its power and the role of faith and ethics in the construction of society.

The concept of equality, however, is a relative one. Ulrike Meinhof informs us that: «the demand for equal rights no longer puts into question the social conditions of inequality that exist between people. On the contrary, it merely wants inequality to be applied systematically. It demands equality within inequality» (2008, p. 191; cf. Marcuse 2008, p. 70). In response to that, the power of equality promoted in the *Śivasūtras* and the universalist stances of Debord's internationalism permit a thorough investigation of the negotiation of social dogmas, but need to be addressed in cultural terms³¹.

Berlusconism, a form of consensus grounded on the performance of nothing, has been inculcated in Italian culture. Dissenting informative counterculture has been delegitimised, boycotted, ridiculed and confined to the margins (Marcuse 2008, p. 84). Umberto Eco in his examination on the construction of the enemy (2008) has proved this to be nothing but the politics of totalitarianism³². In that he seems to agree with Foucault when he says that: «The struggle against the established powers [...] continues at the very heart of confinement, in the saturnalia of reason» (2007, p. 214). It is precisely in this context that the focus must be switched from issues of power ownership to the capacity to control power (Hardt and Negri 2000, p. 344). The confinement of knowledge to the realm of madness – Foucault's paradox of the «saturnalia of reason» – promoted and vindicated by Berlusconi proves once again the former PM's incapacity to discern. Berlusconi is a fake *yogin* who is unable to control the power (*siddhi*) he acquired by means of a perverse yoga.

Unrestrained *śakti* (power) is a sensible issue in Yoga, and the *Śivasūtras* give guidance on how to control the ignorance (*avidhya*) and injustice

31 The risk is otherwise that of being trapped once again in the paroxysmal fragmentation of the signifying consciousness (§S 1: 10) or the globalisation and deterritorialisation of the revolutionary programme (SoS 42).

32 Skoll informs us that: «It is frequently forgotten that the word “totalitarian” originated in Italy. First applied to Mussolini's rule in May 1923 by critics, the title totalitarian was taken up by the regime after 1925 and applied to itself. On 28 October that year, for the third anniversary of the March on Rome, Mussolini coined the formula that Fascism meant a system in which ‘all is for the state, nothing is outside the state, nothing and no one are against the state’» (2010, p. 55). In contemporary Italy, Berlusconi identified himself with the state (cf. Orlando 2002).

(*adharma*) resulting from it. Bhāskara, in commenting ŚS 3: 25, informs us that the effort of the *yogin* must be directed towards the production of energy as a result of his penetrating activity «in the plane of universal agency [...] and so realises everywhere the supreme sovereign freedom (of consciousness) which is (the universal) cognizing and acting subjectivity that, full and perfect (*paripūrṇa*), (perceives and does all things)» (in Dyczkowski 1992, p. 138). In political terms, revolution and its outcomes have to be controlled and channelled in the right (*dharmic*) path to counter the «naturalist and personalist justification of authority» (Marcus 2008, p. 69) and the «ideology of profit» (Meinhof 2008, p. 197). The practice for the awakening of *śakti* (power) and its rise until the utmost *cakra*, as discussed in Kṣemarāja's commentary to ŚS 2: 3, prompts a concluding reflection. Pure consciousness is a state that passes through the consciousness of articulate speech (*vaikharī*) as supreme power, the body itself of knowledge. Berlusconi's incapacity to control his power is ultimately manifest because of his relentless failure to control his speech³³. It is in denying reality and the means of knowledge that the fake *yogin* reveals his weak nature.

I expect a comparative examination of different texts such the one I have conducted here is liable of criticism. In particular, one may judge the whole exercise a biased attempt to conveniently handle different cultural products to discredit an established order. There is, however, a more scholarly justification to my exercise. The convergence of two arguably different philosophical systems proceeds from the deep notion of self-reflexivity that is innate in such systems and contributes to the legitimisation of a theory of praxis.

Mere verbal opposition cannot be taken for an answer any longer. Words, and the power conveyed by their articulated constructions,

33 Among the many embarrassing outbursts, I quote from Allum (2011, pp. 288-289): «Berlusconi is not scared of offending. This manifests itself in numerous tactless and improper gaffes at home and abroad which highlight his undignified demeanour, especially when being offensive. For example, he once stated “better a passion for beautiful girls than being gay” and argued that “Mussolini never killed anyone. Mussolini used to send people on vacation in internal exile”. In July 2003, he told the German MEP, Martin Schulz: “I know that in Italy there is a man producing a film on Nazi concentration camps – I shall put you forward for the role of Kapo (guard chosen from among the prisoners) – you would be perfect”. In 2008, he described Barack Obama as “young, handsome and also tanned, so he has all the qualities to agree with you”, which he apparently believed was a compliment».

must go beyond negative assertion and prompt to action³⁴. Also, if circumstances require it, they must promote and contribute to organised struggle.

Being democratically elected, the *dharma* of Berlusconi is not forcibly the best form of governance. As the epic hero Bhīṣma teaches in the great Hindu epic – the *Mahābhārata* (12: 129-167) – desperate times require drastic measures. It is so that when *dharma* (order, law) is no more sufficient, *āpaddharma* (a practice only allowable in time of distress) is implemented. Revolution, a necessary occurrence often linked to the break of ordinary parameters of conduct, is not forcibly bound to the accumulation of wrong *karma*, in Hindu terms, and certainly not confineable to the real of *adharma*. As the Italian situation has abundantly showed, the presence of Berlusconi is a contingency, and although the Italian former PM does actually believe he has power of creation (*svarūpa śakti*), he is just a customer to Māyā, with little decisional power. In that he proves the idiotic fallacy of the common man in front of power so poignantly described by Sallust:

Falso queritur de natura sua genus humanum, quod imbecilla atque aevi brevis forte potius quam virtute regatur. Nam contra reputando neque maius aliud neque praestabilius invenias magisque naturae industrias hominum quam vim aut tempus deesse. (*Bellum Jugurthinum* 1: 1-2)

This article wishes to contribute to a long tradition of critical analyses of phenomena of oppression and cultural exploitation. The convergence of different philosophical systems demonstrates that other ways to examine the mythological justification of totalitarianism is possible. A theory of disobedience and the proliferation of programmatic revolutionary manifestos can, and should, stem from academic discourses, thus contrasting the pushes of totalitarian systems and the efforts of a liberal-democratic policy working to maintain such power (Žižek 2001, p. 3; Virno 2004, p. 51). Unlike Baudrillard, who sees in the withdrawal of the spectacle a danger in its favouring ecstatic obscenity (1994, p. 22)³⁵, I see

34 Cf. Debord and Baudrillard on political thought as a response to the «negative as a lived experience» (Hussey 2010, p. 69). On action vs. meditation in Debord, see Kaufmann 2006, p. 36.

35 On the hostility of Situationist International towards Baudrillard, see McDonough 1997, p. 4.

the rupture of the liberal-democratic status quo as a way to achieve the ecstasy of enlightenment of true yoga and social liberation.

References

- Allum F., 2011, *Silvio Berlusconi and his 'toxic' touch*, in «Representation», 47/3, pp. 281-294.
- Argento C., 2011, *Berlusconi: noi sconfitti, avanti con Bossi*, in «Corriere della Sera», 30/5/; Web: http://www.corriere.it/politica/speciali/2011/elezioni-amministrative-ballottaggi/notizie/30_maggio_pdl_commenti_9326e2b0-8ad7-11e0-93d0-5db6d859c804.shtml
- Associated Press, 2009, *Silvio Berlusconi: Most Italians would like to be me*, in «The Guardian», 7/9; Web: <http://www.guardian.co.uk/world/2009/sep/07/italy-silvio-berlusconi-allegations-model>
- Balibar É., 1988, *The Vacillation of Ideology*, in Nelson C. – Grossberg L. (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana and Chicago.
- Baudrillard J., 1994, *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor.
- Baudrillard J., 1988, *The Ecstasy of Communication*, New York.
- BBC News, 2006, *In quotes: Berlusconi in his own words*, 2/6; Web: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/3041288.stm>
- BBC News, 2011, *Senior Italian bishop criticises Berlusconi*, 24/1; Web: <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-12272233>
- BBC News, 2012, *Silvio Berlusconi 'to run for Italy PM again*, 7/12; Web: <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-20635164>
- Benjamin W., 2005, *Capitalism as Religion*, in Mendieta E. (ed.), *The Frankfurt School on Religion. Key Writings by the Major Thinkers*, London and New York.
- Burley M., 2007, *Classical Sāṃkhya and Yoga. An Indian Metaphysics of Experience*, London and New York.
- Chakravarti Spivak G., 1988, *Can the subaltern speak?*, in Nelson C. – Grossberg L. (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana and Chicago.
- Chapple C.K., 2008, *Yoga and the Luminous. Patañjali's Spiritual Path to Freedom*, Albany.
- Corriere della Sera, 2006, *Berlusconi: «Non credo tanti coglioni...»*, 6/4; Web: http://www.corriere.it/Primo_Piano/Politica/2006/Notizie/Politiche2006/articoli/04_Aprile/04/coglioni.shtml

- Debord G., 1961, *Perspectives de modifications conscientes dans la vie quotidienne*, in «Internationale situationniste», no. 6, August.
- Debord G., 1995, *The Society of the Spectacle*, New York
- Debord G., *The Society of the Spectacle*, in «Situationist International Archive»; Web: http://library.nothingness.org/articles/SI/en/pub_contents/4
- Debord G., *The Society of the Spectacle*, in «Marxist Internet Archive»; Web: <http://www.marxists.org/reference/archive/debord/society.htm>
- Derrida J., 1988, *The politics of friendship*, in «The Journal of Philosophy», 85/11, pp. 632-644.
- Derrida J., 2007, *Writing and Difference*, London and New York.
- Dhand A., 2002, *The dharma of ethics, the ethics of dharma. Quizzing the ideas of Hinduism*, in «Journal of Religious Ethics», 30/3, pp. 347-372.
- Di Pietro S. – Wehling E., 2011, *The glorification of Silvio. An analysis of the «religious frames» in the public speeches of Silvio Berlusconi*, in «Comunicazione Politica», 3/3, pp. 321-342.
- Dyczkowski M.S.G. (ed), 1992, *The Aphorisms of Śiva. The ŚivaSūtra with Bhāskara's Commentary with Vārttika*, Albany.
- Eco U., 2008, *Costruire il nemico*. Unpublished paper presented at the conference *Elogio della politica*, University of Bologna, 15/05.
- Ferrera M. – Gualmini E., 2004, *Rescued by Europe? Social and Labour Market Reforms in Italy from Maastricht to Berlusconi*, Amsterdam.
- Foucault, M., 2007, *Madness and Civilization*, London and New York
- Freedom House, 2004, *Global Press Freedom Deteriorates*, in «Press release of 28/4»; Web: <http://web.archive.org/web/20040503211418/http://www.freedomhouse.org/media/pressrel/042804.htm>
- Ginsborg P., 2004, *Silvio Berlusconi: television, power and patrimony*, London.
- Habermas J., 2005, *Faith and Knowledge*, in Mendieta E. (ed.), *The Frankfurt School on Religion. Key Writings by the Major Thinkers*, London and New York.
- Hakim C., 2010, *Erotic capital*, in «European Sociological Review», 26/5, pp. 499-518.
- Hardt M. – Negri A., 2000, *Empire*, Cambridge, Massachusetts.
- Hooper J., 2011, *Silvio Berlusconi sent for trial accused of paying for sex with teenager*, in «The Guardian», 15/02; Web: <http://www.guardian.co.uk/world/2011/feb/15/silvio-berlusconi-trial-teenage-sex>

- Hussey, A., 2001, *Spectacle, Simulation and Spectre: Debord, Baudrillard and the ghost of Marx*, in «Parallax», 7/3, pp. 63–72.
- Italian National Election Studies, 2008, *Il ritorno di Berlusconi: Vincitori e vinti nelle elezioni del 2008*, Bologna.
- Kaplan R.L., 2012, *Between mass society and revolutionary praxis: The contradictions of Guy Debord's Society of the Spectacle*, in «European Journal of Cultural Studies», 15/4, pp. 457-478.
- Kaufmann V., 2006, *The Lessons of Guy Debord*, in «October», 115, pp. 31-38.
- Klostermeier, K.K., 1994, *A Survey of Hinduism*, second edition, Albany.
- Lario V., 2007, *Mio marito mi deve pubbliche scuse*, in «La Repubblica», 31/01; Web: <http://www.repubblica.it/2007/01/sezioni/politica/lettera-veronica/lettera-veronica/lettera-veronica.html>
- Lincoln B., 2007, *Religion, Empire & Torture. The Case of Achaemenian Perisa, with a Postscript on Abu Ghraib*, Chicago and London.
- Lipman-Blumen J., 2006, *The Allure of Toxic Leaders: Why We Follow Destructive Bosses and Corrupt Politicians and How We Can Survive Them*, Oxford.
- Lotman J.M., 1990, *La struttura del testo poetico*, Milano.
- Marcus G., 2004, *The Long Walk of Situationist International*, in McDonough T. (ed.), *Guy Debord and the Situationist International: Texts and Documents*, Cambridge (Massachusetts) and London.
- Marcuse H., 2008, *A Study on Authority*, London and New York.
- McDonough T.F., 1997, *Rereading Debord, Rereading the Situationists*, in «October», 79, pp. 3-14.
- McDonough T.F. (ed.), 2002, *Guy Debord and the Situationist International: Texts and Documents*, Cambridge (Massachusetts) and London.
- McDonough T.F., 2006, *Guy Debord, or The Revolutionary Without a Halo*, in «October», 115, pp. 3-14.
- Meinhof U., 2008, *Everybody Talks About the Weather... We Don't: The Writings of Ulrike Meinhof*, New York.
- Messia A., 2011, *The Berlusconi sex scandal explained*, in «CNN News», 25/8; Web: <http://edition.cnn.com/2011/WORLD/europe/08/23/berlusconi.sex.scandal.explained/index.html>
- Merlo F., 2006, *La leggenda del premier amatore*, in «la Repubblica», 1/2; Web: <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2006/02/01/la-leggenda-del-premier-amatore.0321a.html>
- Monier-Williams M., 1995, *Sanskrit-English Dictionary*, Delhi.

- Newell J.L., 2011, *The Lord's Anointed: Silvio Berlusconi and the Conundrums of His Power*, in «South European Society and Politics», 14/3, pp. 351-356.
- Ohrt R., 1999, *The Master of the Revolutionary Subject: Some Passages from the Life of Guy Debord*, in «SubStance», 28/3, pp. 13-25.
- Orlando F., 2002, *Lo Stato sono io. L'ultimo governo della guerra fredda*, Roma.
- Parotto G., 2007, *Sacra Officina: La simbolica religiosa di Silvio Berlusconi*, Milan.
- Pasquino G., 2007, *The Five Faces of Silvio Berlusconi: The Knight of Anti-politics*, in «Modern Italy», 12/1, pp. 39-54.
- Perniola M., 1999, *An Aesthetic of the 'Grand Style': Guy Debord*, in «SubStance», vol. 28/3, pp. 89-101.
- Pintchman T., 2006, *When Vows Fail to Deliver What They Promise: the Case of Shyamavati*, in Raj S. – Harman W. (eds), *Dealing with Deities. The Ritual Vow in South Asia*, Albany.
- Poli E., 1998, *Silvio Berlusconi and the myth of the creative entrepreneur*, in «Modern Italy», 3/2, pp. 271-279.
- la Repubblica, 2012, *Berlusconi: 'Passo indietro', poi si corregge*, 12/12; Web: http://www.repubblica.it/politica/2012/12/12/news/la_russa_stasera_riunione_ma_non_congiura-48600647/?ref=HRV-1
- Roncarolo F., 2005, *Campaigning and governing: an analysis of Berlusconi's rhetorical leadership*, in «Modern Italy», 10/1, pp. 75-93.
- Sallustio, *La Guerra giugurtina*, translated by Garbugino, 2007, Milano.
- Sarbacker S.R., 2005, *Samādhi. The Numinous and Cessative in Indo-Tibetan Yoga*, Albany.
- Sartre J.P., 2005, *Being and Nothingness*, Engl transl., London and New York.
- Shin M. – Agnew, 2008, *J. Berlusconi's Italy: Mapping Contemporary Italian Politics*, Philadelphia.
- Skoll G.R., 2010, *Social Theory of Fear. Terror, Torture, and Death in a Post-Capitalist World*, New York.
- Squires N., 2009, *Silvio Berlusconi linked with Mafia bombing campaign*, in «The Telegraph», 4 Dec.
- La Stampa, 2009, *Da unto del Signore a non sono santo. Quando Berlusconi parla di santità*, 22/7; Web: <http://www1.lastampa.it/redazione/cmsSezioni/politica/200907articoli/45766girata.asp>
- Timalsina S., 2009, *Consciousness in Indian Philosophy. The Advaita Doctrine of "Awareness Only"*, London and New York.
- Travaglio M. – Gomez P. (eds), 2006, *Le Mille Balle Blu*, Milano.

- Virno P., 2004, *A Grammar of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, New York and Los Angeles, Semiotext(e).
- Wehling E., 2012, *Preghiere per una nazione malata. Le basi morali delle metafore di Silvio Berlusconi*, in «Reti, Saperi, Linguaggi», 4/2, pp. 106-110.
- Willey D., 2011, *Vatican in a Squeeze over Berlusconi*, in «BBC News», 21/1; Web: <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-12252874>
- Žižek S., 2001, *Did Somebody Say Totalitarianism?* London and New York.
- Žižek S., 1989, *The Sublime Object of Ideology*, London.

Il mio libro mondo...

Paidés e Parthenoi, di Angelo Brelich *

Paolo Scarpi

Il «mio libro mondo» è una rubrica fissa di questa rivista, ideata da Marcello Massenzio. L'oggetto è l'opera che ha significativamente caratterizzato l'esperienza culturale di colui che di volta in volta verrà invitato a scriverne. Un

libro, ma anche un saggio breve, deve trasmettere un messaggio, altrimenti è mera catalogazione erudita. Ciascuno di noi ne ha almeno uno di cui mantiene la memoria e di cui ritiene valga la pena parlare.

Nel mio personale caso il «libro mondo» è stato *Paidés e Parthenoi* di Angelo Brelich, un'opera pressoché illeggibile. Angelo Brelich, però, era un uomo di pensiero, e gli scritti di un uomo di pensiero, di un umanista, o se si vuole di un esponente delle «scienze morali», come un tempo si definiva nelle accademie della fine Ottocento e del secolo scorso, l'insieme delle discipline non classificabili tra le «scienze della natura», non si possono misurare sulla quantità della documentazione erudita né sulla bibliografia citata e prodotta, destinate inevitabilmente a divenire presto obsolete. Essi possono invece essere valutati solo sulla base di una qualità difficile se non impossibile da misurare o da quantificare, impalpabile, fondata su ciò che suscita, sul grado di coinvolgimento, sulla capacità di stimolare riflessioni, provocare reazioni, fornire schemi, modelli, che nonostante il tempo rimangono attuali, indipendentemente dalla lingua in cui sono stati redatti, perché la lingua è solo uno strumento, e non può

* Il testo qui riportato corrisponde con qualche variante alla mia *Prefazione* alla nuova edizione di *Paidés e Parthenoi*, di Angelo Brelich, che la casa editrice Editori Riuniti – University Press ha recentemente pubblicato nella collana *Opere di Brelich*, a cura di Andrea Alessandri e Chiara Cremonesi (Roma 2013). In questa collana sono usciti: *Presupposti del sacrificio umano* (2006, prefazione di M. Massenzio), *Il Politeismo* (2007, prefazione di M. Augé), *Le Iniziazioni* (2008, prefazione di D. Fabre), *Teatri di guerra agoni culti nella Grecia antica* (2009, prefazione di M.G. Bonanno), *Tre variazioni romane sul tema delle origini* (2010, prefazione di E. Montanari).

essere usata per discriminare. E *Paidés e Parthenoi*, a dispetto dei contemporanei fanatici della «valutazione» statistico-quantitativa, possiede proprio quella qualità.

Credo, anche, che quella sia stata la prima opera di Angelo Brelich con cui sono entrato in contatto, quando, tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio dei Settanta del secolo scorso, mi sono affacciato per la prima volta sul panorama della Storia delle religioni, anche allora prodotto squisitamente italiano. A quei tempi l'attenzione non poteva che essere catturata dalla scuola fondata da Raffaele Pettazzoni, anche se già si intravedevano i segni dell'isolamento a cui aveva cominciato a sottoporla, dopo la morte del suo fondatore, il conformismo accademico europeo, fortemente condizionato dalla fenomenologia religiosa di matrice confessionale e perciò incapace – sia perché non in grado, sia perché intenzionalmente privo della volontà di farlo – di cogliere la portata critica della prospettiva storico-religiosa. Lo stesso Brelich, ancora nel 1976, avrebbe scritto così alle pp. 96-97 della sua autobiografia scientifica¹:

È possibile [...] che lavori che propongono tesi e ipotesi innovative e una metodologia originale e organica, come i miei dal 1960 in poi, debbano urtare contro un muro di silenzio? [...] ho lavorato nel campo di una disciplina che ancora non esiste (e allora probabilmente non esisterà mai). La mia sfida di fare “storia delle religioni” attraverso una troppo minuziosa documentazione greca e romana, è caduta, incorrendo nell'uguale incomprendimento dei filologi classici e degli storici (?)² delle religioni. [...] Bisogna ricordare che negli ultimi tempi si scrive e si pubblica forse cento volte più di mezzo secolo fa [...] come nessuna bibliografia periodica riesce a seguire, se non con anni di ritardo, tutte le opere comparse, così nessuno studioso è capace di tenersi al corrente di quanto è stato pubblicato sull'argomento stesso su cui sta lavorando. E nel silenzioso chiasso dei tanti linguaggi parlati in una torre di Babele di carta stampata, è ben difficile distinguere una voce singola.

1 *Verità e scienza. Una vita*, capitolo I di *Storia delle religioni: perché?*, 1979, Napoli, pubblicato postumo con un'introduzione di Vittorio Lanternari.

2 Il punto interrogativo è dello stesso Brelich.

Ma l'isolamento di Brelich era la conseguenza dell'isolamento seguito alla morte di Pettazzoni, a cui accennavo poco sopra e di cui lo stesso Brelich era consapevole. Commemorando il maestro nel 1960³, egli denunciava infatti come, appena scomparso, Geo Widengren e C.J. Bleeker su «Numen», la rivista fondata proprio da Pettazzoni, ne facessero il simbolo di un'epoca che stava concludendosi e nello stesso tempo assicurassero i lettori che «altri con altri criteri» ne avrebbero continuato l'opera. Era solo l'inizio, ma già nel 1976, come si è visto dalle parole dello stesso Brelich, il processo di marginalizzazione se non di emarginazione della Storia delle religioni fondata da Pettazzoni era bene avviato, se non pienamente attuato.

Nonostante questo, *Paides e Parthenoi* non poté essere ignorato. Opera impressionante, questa, per dimensioni e per documentazione, «di non facile lettura, ai limiti dell'illeggibilità», come scrive egli stesso nella *Triplice prefazione*, quella programmatica, senza che per questo sia banale opera di erudizione descrittiva, ma pure mai portata intenzionalmente a termine. Infatti, nonostante le sue oltre seicento pagine, indici esclusi, il libro era incompiuto. Questo lo rendeva particolarmente affascinante ai miei occhi. E oggi diventa particolarmente curioso che nella sua autobiografia scientifica, di *Paides e Parthenoi* Brelich parli poco, come una tappa, senza accenni percepibili alla sua incompiutezza, con qualche riferimento agli studi preparatori. Dedicava invece spazio a uno scritto del tutto incompiuto e rimasto in parte dattiloscritto e in parte addirittura manoscritto, destinato a esaminare la figura di Iuppiter e la formazione del politeismo romano. Le ragioni che spinsero Brelich ad abbandonare l'impresa (*Verità e scienza*, pp. 111-12), pongono «quest'altro “mattoncino”», com'egli lo chiama, sullo stesso piano di *Paides e parthenoi*, che anche quest'ultimo sarebbe stato destinato «a un gruppo ristrettissimo di lettori», al punto di chiedersi se ne valeva la pena. D'altronde l'indagine su Iuppiter lo stava conducendo a un esame complessivo dell'intero politeismo romano: «immenso argomento», come scrive, su cui aveva a malapena «sporadiche ipotesi di partenza». In *Paides*, però, l'incompiutezza appare, forse più che in altri suoi lavori, una sorta di sfida – quale egli intendeva il suo modo di fare storia delle religioni. E di questa sfida si

3 *Commemorazione di R. Pettazzoni*, in *Storia delle religioni: perché?*, già ricordato, pp. 122-30, che è ristampa dell'articolo comparso nel in «SMSR», 31, pp. 191-202, ripubblicato successivamente nel 1983 con il titolo *La consistenza di una eredità*, in «SMSR», n.s., 7, pp. 9-16.

trova traccia all'inizio della *Triplice prefazione*, in quella che tra parentesi era indicata come «personale», dove l'autore pare giocare con la morte, con quella morte che avrebbe cercato dieci anni dopo, il 30 settembre del 1977. Se fosse giunta «nell'autunno del 1967», a suo dire, la morte avrebbe dato un tocco in più, sarebbe stata un valore aggiunto per l'opera e per il suo «prestigio» di studioso, così da offrire ai suoi «amici e compagni di mestiere [...] un malloppo di dattiloscritti in uno stato quasi pronto per la stampa, con tutt'al più una cinquantina di note mancanti o incomplete o bisognose di controllo; a prezzo di relativamente poca fatica che certamente avrebbero volentieri dedicato alla mia memoria, essi avrebbero potuto far stampare quella che sarebbe stata un'opera postuma incompiuta in piena regola»⁴. D'altronde, e penso giustamente, alla pagina successiva egli sostiene che «uno studioso non può sposare, senza possibilità di divorzio, un argomento per tutta la vita», dove si può cogliere una punta polemica contro l'erudizione iperspecialistica e monotematica. Nelle sue intenzioni, secondo quel che afferma alla fine della *Triplice prefazione*⁵, non si tratta di un'opera «di storia religiosa greca», bensì Paidés «è nella sua più intima sostanza un'opera di storia delle religioni». Cosa che avrebbe creato difficoltà sia allo storico delle religioni, perché erano richieste inevitabilmente competenze filologiche, sia al filologo classico. Così infatti scrive:

Agli storici delle religioni, questo libro intende mostrare come nessuna tesi o costruzione fondata su cognizioni approssimative, generiche e, comunque, di seconda mano, possa giustificarsi ed essere utile ai fini storici, e come sia, invece, lo studio a fondo dei minimi dettagli ad avere qualche probabilità di condurre a risultati concreti. Ai classicisti intende mostrare che nessun problema riguardante aspetti religiosi delle civiltà antiche può trovare soluzione finché è posto nella prospettiva limitata della *Altertumswissenschaft*, mentre al solo contatto di un pensiero comparativistico i dati cominciano immediatamente a parlare un linguaggio nuovo e a rivelare significati insospettati⁶.

4 Alla p. 17 dell'edizione ricordata nella nota di apertura.

5 *Ibid.* p. 22.

6 *Ibid.* pp. 20-21.

Le premesse di *Paides e parthenoi* non sono difficili da individuare. In parte sono riconoscibili già in *Gli eroi greci* (1958, Roma; se ne veda l'indice analitico, s.v. *iniziazioni*), ma soprattutto nei corsi dedicati appunto alle «Iniziazioni» (Anno Accademico 1959/60), e in *Guerre agoni e culti nella Grecia arcaica*, del 1961⁷. Con quest'opera egli si inseriva in un filone di studi già avviato, che aveva i suoi antecedenti indiscutibili nel pionieristico *Les rites de passages* di Arnold Van Gennep, del 1909, e nel più specifico per il mondo greco *Couroi et Courètes*, di Henri Jeanmaire, del 1939. Tuttavia *Paides e parthenoi* non aveva lo scopo di fornire un ordinato repertorio erudito, come per esempio sarà più tardi l'indiscutibilmente utile *Cults of Apollo at Sparta*, di M. Pettersson, del 1992, quanto di storicizzare e relativizzare al contesto storico e culturale l'indagine, così che la stessa idea di iniziazione veniva e viene messa in discussione, soprattutto là dove essa era applicata acriticamente ai culti misterici ateniesi. La prospettiva che caratterizzava l'opera di Brelich era peraltro già presente *in nuce* in un saggio del 1968 di Pierre Vidal-Naquet, prospettiva poi approfondita e ripresa nel volume *Le chasseur noir* del 1981⁸. Come aveva fatto per il politeismo, dove aveva sostenuto che la storia presenta molte singole religioni politeistiche, Brelich anche in questo caso riprendeva lo schema metodologico di Raffaele Pettazzoni, per il quale la storia era sì l'unico termine di paragone, ma il sapere storico non doveva ridurre i fatti comparati su un medesimo piano, privo di visione prospettica, identificandoli e spiegandoli senza tener conto del reale svolgimento storico. Ciò che si doveva raggiungere non era l'identità dei fatti, ma le loro differenze di sostanza e di sviluppo. Sono le differenze, del resto, che decidono la storia, e la storia si può fare soltanto attraverso un processo di individuazione.

Con *Paides*, Brelich si inseriva in un momento critico e di svolta culturale, come del resto gli era già accaduto con *Gli eroi greci*, nel 1958, apparsi mentre da una parte si andava sviluppando e diffondendo l'antropologia strutturale lévi-straussiana, e dall'altra la prospettiva della *longue durée* teorizzata da Fernand Braudel (1958, *Histoire et sciences sociales*:

7 Sono i voll. 3 e 4 della collana *Opere di Brelich*, 2008 e 2009, Roma.

8 L'articolo originario, che dà il titolo al volume, apparve dunque in una prima versione nel 1968, nelle «Annales ESC», *Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne* e contemporaneamente in inglese nei «Proceedings of the Cambridge Philological Society»; fu in seguito rivisto per la versione italiana nel volume curato da M. Detienne, *Il mito. Guida storica e critica*, del 1975, per poi approdare ulteriormente corretto nell'opera del 1981.

la longue durée, in «Annales E.S.C.», 13/4). Proprio allora, nella «Prefazione» a *Gli eroi* (p. IX), Brelich aveva sottolineato come ormai fosse messo in discussione un vecchio «umanesimo», che stava dimostrandosi sempre più inattuale, laddove la Storia delle religioni stava «gettando le basi di un nuovo umanesimo, ancora quasi completamente inconcepibile e sconosciuto, ma indispensabile per l'avvenire». E in *Paidés e parthenoi*, attraverso lo storicismo, che tutto deve documentare ma anche svelare, compresi i meccanismi coercitivi delle culture e delle società, emergeva questo nuovo umanesimo. La lettura, soprattutto, della lunghissima introduzione, dove lo spazio dedicato alla documentazione etnografica e bibliografica, le note, è quasi il doppio dello spazio concesso all'argomentazione, a quel tempo fu per così dire folgorante per me, perché mi permise di mettere a fuoco come la nostra società, complessa e stratificata, «derubasse» di tempo prezioso e di vita i suoi figli, senza che di quel tempo «rubato» fossero restituite nemmeno le briciole. Dietro alle prove che questa nostra società ci obbligava a sostenere, e continua ad obbligare, per poterne essere considerati membri effettivi, non si celava, e non si cela neppure oggi, il riconoscimento di un merito. Nelle società «semplici» (si fa per dire), nelle civiltà che oggi potremmo chiamare di interesse etnologico o extra-europee, come vogliono alcuni antropologi, ma che un tempo, e purtroppo talora ancor oggi, erano chiamate «primitive», con le quali Brelich praticava la comparazione e alle quali aveva dedicato la sua introduzione, l'ingresso nella società degli adulti in qualche modo pareva invece garantire ruolo e funzioni, una volta superate le prove d'ingresso. Tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta, le prove d'ingresso nella nostra società al contrario non sembravano offrire a un giovane grandi garanzie per il futuro, benché la precarizzazione e l'incertezza non fossero lo *status* diffuso e obbligato come lo sono oggi, mascherate sotto il nome di *flessibilità*. Per di più, in quel torno di tempo, non riuscivo a darmi ragione di dover prestare anch'io il mio servizio alla Patria, fatto personale che incombeva sulla mia vita come una spada di Damocle. Ero forse allora condizionato da *Uomini contro* di Francesco Rosi del 1970, ma non mi sento di escludere neppure la *Battaglia di Algeri* di Gillo Pontecorvo, di qualche anno precedente (1966), né *Catch 22* (*Comma 22*) di Mike Nichols, come egualmente la lettura di *A Hatful of Rain* (*Un cappello pieno di pioggia*), dramma di Michael Vincent Gazo del 1955, ma soprattutto la sua traduzione filmica del 1957 per la regia di Fred Zinnemann. Potrei continuare, benché io non ricordi tutto ciò che lessi e vidi in quegli anni. Di certo fui però condizionato anche dalle

contestazioni rivolte agli Stati Uniti per la guerra nel Vietnam, per le aberrazioni e i condizionamenti psicologici a cui erano stati sottoposti i soldati statunitensi, per le violenze perpetrate ai danni dei civili vietnamiti, contestazioni che portarono da una parte alla decisione del Congresso americano di non consentire altri finanziamenti agli interventi militari nel Vietnam, con una contemporanea limitazione dei poteri del Presidente in caso di imprese militari all'estero, e dall'altra allo scandalo Watergate e alle dimissioni di Richard Nixon. Tra decine di testimonianze critiche significative negli anni immediatamente successivi, due film inequivocabili, *All the President's Men* (*Tutti gli uomini del presidente*), del 1976, diretto da Alan J. Pakula, e *The Deer Hunter* (*Il Cacciatore*), di Michael Cimino, del 1978, concorsero a completare la maturazione di alcune mie idee e convinzioni, che sino alla lettura di *Paides e parthenoi* avevo covato, senza riuscire a farle emergere sul piano di una consapevolezza razionale. Era una sorta di intuizione che non riusciva a prendere la strada del *logos*. A quel tempo non riuscivo dunque a capire perché qualcuno, che non conoscevo, di cui ignoravo tutto, potesse decidere per un certo periodo di tempo di me, delle mie azioni, forte di un'autorità la cui natura e la cui origine mi sfuggivano, solo perché qualcun altro, ma non sapevo o non capivo chi, aveva stabilito che così fosse, che quell'uomo che comandava e gridava avesse diritti e poteri su di me. I giovani rampolli delle tribù «primitive» sapevano chi imponeva loro quelle prove d'ingresso e sapevano che aveva un senso servire la tribù: si diventava adulti e si entrava nel numero di coloro che dovevano saper scegliere e decidere. Quelle prove rappresentavano in qualche misura il prezzo che i giovani pagavano per far parte della società. E pure nella Grecia arcaica, quella dominata dai *gene* aristocratici, i giovani si battevano e gareggiavano negli agoni, ad Olimpia come a Nemea o a Corinto, perché dovevano dare prova del loro valore davanti agli adulti, per poi essere riconosciuti a loro volta come adulti. Se e quando fosse poi sopraggiunta la morte in battaglia, sarebbe stata una morte per la gloria e per l'onore, il proprio e quello del *genos*. Quando però prese forma la Grecia delle *poleis*, la morte gloriosa mutò di segno e divenne la morte per la patria e Pericle, alla fine del primo anno della guerra del Peloponneso, commemorando i caduti, trasformò quegli uomini nelle mura della città, sfruttando uno schema retorico già presente nella tradizione poetica greca, ma in realtà offuscando quella gloriosa e generosa morte. Non era più molto chiaro, infatti, se il vantaggio di quelle morti, a quel punto, fosse stato collettivo, oppure e alla fine dei conti, pochi ne avessero e ne avrebbero tratto

profitto. Era la premessa del mistificante *dulce et decorum est pro patria mori* di oraziana memoria.

Noi, i giovani degli anni della rivolta giovanile, gli anni immediatamente successivi al 1968, non sapevamo più chi ci imponeva le prove d'ingresso nella società e perché e quale ne era il senso. Se si fosse dovuti andare al fronte e combattere e morire, perché e per chi avremmo dovuto farlo? E fu proprio *Paidés e Parthenoi* a fornirmi le chiavi di lettura per decodificare e demistificare l'ordito ideologico sotteso ai meccanismi di selezione, le prove, ai quali noi giovani dovevamo sottoporci, ma anche per decifrare l'*arrière pensée* delle prove e delle valutazioni di oggi, fortemente discriminanti, dalle quali veniva e viene deciso chi è *in* e chi è *out*.

Una frase mi rimase impressa e ancora la rammento: «Il rituale iniziatico mira [...] a trasformare l'individuo in conformità alla 'norma' che la comunità pone davanti ai propri membri adulti»⁹. Questo ben prima di quanto qualche anno dopo avrebbe scritto Pierre Clastres (*La Société contre l'État*, 1974). E questo significava molto semplicemente che chi non si fosse lasciato trasformare sarebbe divenuto un estraneo, un escluso, un non-uomo, così come oggi chi non rientra nei parametri delle valutazioni imposte dall'alto viene brutalmente escluso. In questo modo i giovani sviluppavano una sorta di sindrome attitudinaria a sottomettersi alla tortura iniziatica, a rischiare persino la vita, pur di appartenere alla società che li aveva allevati e in cui erano cresciuti, come per esempio accadeva nella *Sun dance* dei Pellerossa delle Praterie, proibita poi dal Governo degli Stati Uniti nel 1904 per il suo carattere cruento e per l'alto rischio di perdere la vita che incombeva su coloro che vi si sottoponevano. La società modella e piega l'individuo e questo, pur di non essere escluso, si lascia piegare e modellare. Per il mio immaginario di quegli anni quelle società rappresentavano gli albori del conformismo, che poi oggi ritrovo nel conformismo consumista: se non consumi non sei. E se non sei, se non parli come gli altri, se non ti vesti come loro, se non mangi e se non bevi alla stessa maniera, vieni ostracizzato, escluso. Lo schema apriva le porte a fenomeni oggi attuali e ben delineati, che da un lato lasciano intravedere sistematiche forme di *conventiones ad excludendum*, praticate a tutti i livelli nella società, e dall'altra forme di esclusione di impianto etnocentrico, che nel mondo occidentale hanno assunto le tinte esasperate del razzismo. Fu in quel periodo, nel 1970, che

⁹ *Paidés e Parthenoi*, p. 46.

Michel Foucault in *L'Ordre du discours*, e cioè nella sua lezione inaugurale al Collège de France, denunciò l'uso discriminatorio e classista delle lingue dominanti.

Quegli anni, che furono gli anni della mia formazione e che mi portarono definitivamente alla Storia delle religioni e all'Antropologia religiosa, furono gli anni della rivolta degli studenti e dei giovani desiderosi di appropriarsi della propria vita e delle proprie scelte. Ed ecco cosa Brelich scrive (*Verità e scienza*, p. 98): «[...] nel corso dell'anno acc. 1967/68 maturò e nel febbraio '68 scoppiò con violenza la rivolta studentesca. La vicenda non mi avrebbe potuto trovare più pronto e aperto. Ero tra i primi docenti a parteggiare, senza esitazione e perfino [...] in forma insolitamente attiva, per gli studenti che smascheravano "irrispettosamente" gli atteggiamenti delle autorità accademiche e del corpo insegnante, le loro connivenze con gli interessi della reazione, l'impronta che sugli insegnamenti stessi, oltre che sull'ordinamento degli studi, lasciava una ben precisa ideologia borghese conservatrice». E alla pagina successiva Brelich continua: «I giovani [...] improvvisamente si resero conto, quasi folgorati da un'evidenza irrefutabile, delle basi e dell'impalcatura del "sistema" e si rifiutavano di inserirvisi. Fu il grande momento della verità: ed è per questo che, malgrado la pronta restaurazione, il mondo non è più, né potrà mai tornare come era prima del 1968». Purtroppo, l'illusione è tramontata e oggi stiamo assistendo a un violento tentativo di riportare il mondo a tempi di gran lunga precedenti al 1968.

Quei medesimi anni, in ogni caso, assisteremo anche a una radicale svolta culturale che portò l'universo femminile a una sua propria presa di coscienza, di consapevolezza e di ribellione, attraverso quella che di norma viene classificata come «seconda ondata» del femminismo. Questa svolta trovò forma ed espressione nel femminismo radicale, che proprio nel 1969 pubblicò a New York il suo manifesto, ad opera del gruppo *Redstockings*, le calze rosse. Allora a malapena ero a conoscenza del fatto che Simone de Beauvoir aveva pubblicato nel 1949 *Le deuxième sexe (Il secondo sesso)*, che il movimento femminista aveva in realtà radici lontane nel tempo, e ignoravo Kate Millet. Le mie giovani amiche avevano cominciato in quel tempo a innalzare le barricate contro il maschilismo e andavano sostenendo di essere state oggetto di sfruttamento e di oppressione da parte del mondo maschile lungo tutta la storia: sfruttate come oggetti sessuali, macchine per la riproduzione, servitù domestica a basso costo. Era impossibile restare insensibili e non interrogarsi anche sulla posizione e sul ruolo della donna nella società. La prospettiva egualitaria

democratica imponeva a noi giovani maschi, non più tanto sicuri dei nostri ruoli e delle nostre prerogative, di cercare di capire le ragioni della protesta femminile, se volevamo dare vita a un mondo migliore fondato sull'uguaglianza e sul rispetto dei diritti. Madre, fattrice, cuoca, domestica, oppure prostituta, dannata, cortigiana. Intravedevo nei discorsi femminili qualcosa di analogo al mio malessere di fronte alle imposizioni e costrizioni a cui la società – così si diceva a quel tempo – obbligava i giovani maschi. E come l'analisi delle iniziazioni maschili mi aveva condotto a una presa di coscienza – anche questa fu un'espressione che si era diffusa a partire dal '68 –, grazie a *Le fanciulle ateniesi*, capitolo II di *Paidés e parthenoi*, mi riuscì di intravedere gli schemi, i processi e le forme della subordinazione e della subalternità del mondo femminile rispetto a quello maschile. In quelle pagine Brelich descrive e decifra il complesso rituale formativo con cui la società ateniese spingeva le giovani, analogamente ai maschi, a lasciarsi «costruire» per esistere socialmente, per realizzare il loro *télos*, che altro non era che il matrimonio e la maternità, in un'ottica indubbiamente androcentrica.

Ma con *Le fanciulle ateniesi*, Brelich inaugurava anche, e per così dire anticipava, dandole per la prima volta voce, benché fosse un esponente del genere maschile, una linea di ricerca fertile e innovativa, che avrebbe trovato epigoni illustri prima di tutto nel primo dei due volumi di *Les chœurs des jeunes filles en Grèce archaïque*, di Claude Calame, pubblicati a Roma nel 1977, presso la medesima Casa Editrice in cui era apparso *Paidés e parthenoi*, nel frattempo divenuta Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, opera che già nel sottotitolo (*Morphologie, fonction religieuse et sociale*) rivelava il suo debito nei confronti dello scritto di Brelich, debito peraltro riconosciuto garbatamente da Calame stesso nell'«Avant-propos» (p. 9). Seguiranno pochi anni dopo *Les Enfants d'Athéna* di Nicole Loraux, nel 1981, e sempre nello stesso anno sia *Emerging from the Chrysalis*, di Bruce Lincoln, che *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, di Eva Cantarella. Nel 1985 sarà pubblicato il complesso e articolato volume curato da Giampiera Arrigoni, *Le donne in Grecia*, e nel 1987 apparirà *La fille d'Athènes (La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société)* di Pierre Brulé.

Posso quasi dire che attraverso queste pagine incompiute, il mondo dell'antica Grecia, che sin da allora mi era apparso così lontano da lasciarmi spesso indifferente, mi si era aperto dinanzi come una sorta di laboratorio sperimentale, di territorio privilegiato in grado di concedere

quello *sguardo da lontano* che garantisce l'imparzialità dell'osservatore, secondo quanto in seguito avrei appreso dalla lettura di Lévi-Strauss.

Percepivo, senza averne forse piena consapevolezza, perché me ne sarei reso conto molto più tardi, un'idea di storia che traeva origine da un clima culturale che certamente Brelich aveva respirato, sia attraverso il suo primo maestro, Karoly Kerényi, sia attraverso Raffaele Pettazoni, e grazie allo storicismo italiano. Era una scelta di metodo e di prospettiva già adottata da Brelich quando aveva scritto per Cesare Pavese *Il cammino dell'umanità*, rimasto poi in un cassetto in seguito alla morte del poeta, avvenuta nel 1950¹⁰. In questo scritto, che precedeva di parecchi anni *Gli eroi greci* e di ben quasi venti *Paides e Parthenoi*, il «nuovo umanesimo», di cui avrebbe parlato in *Gli eroi* e in parte attuato in *Paides*, emergeva nella forma di una «nuova antropologia» il cui oggetto era l'uomo e che dall'uomo partiva, nell'ipotesi sconcertante ma non del tutto improbabile, che «il cammino dell'umanità non» fosse «che un'«epoca» nella storia della vita», una sola e unica grande epoca – dove peraltro è forse possibile intravedere in filigrana un certo evoluzionismo. In questo modo la Storia delle religioni si rivelava uno strumento attraverso il quale penetrare il «senso» dell'esistenza umana; uno strumento per «mettere in circolazione idee e metodi che potranno suscitare nuovi interessi e nuove ricerche, feconde discussioni e reazioni creative...»: così aveva scritto in *Gli eroi greci* (p. X). E questo schema senza incertezze né tentennamenti riappare in forma ancora più solida in *Paides e parthenoi*, da cui scaturisce un invito a riflettere sul nostro presente, senza necessariamente dichiararlo programmaticamente.

Paides e parthenoi attraverso il suo non detto apriva e apre orizzonti e produceva allora, ma ancora oggi, stimoli culturali. Potrei quasi dire che «galeotto fu il libro e chi lo scrisse», perché esso in quegli anni contribuì a rafforzare in me l'illusione che il lavoro di scavo e di ricerca condotto nelle Università italiane e straniere creasse quasi automaticamente un circuito che garantiva il libero pensiero, la riflessione, e permettesse di elaborare e diffondere gli anticorpi necessari a difendere la società da se stessa e dalle sue coercizioni. In questo ero ancora vittima, come lo sono tuttora, dell'illusione illuminista sartriana dell'intellettuale *engagé*. Purtroppo, tramontato l'intellettuale impegnato, oramai le università ita-

10 L'opera ha visto la luce nel 1985, nella collana «Chi siamo?» (ed. Bulzoni, Roma), diretta allora da Dario Sabbatucci.

liane e straniere stanno perdendo questo ruolo critico fondamentale per una società matura e civile; stiamo assistendo a una forma di regressione e a macroscopici sforzi per eliminare ogni differenza e specificità, per annullare tutto nel grande brodo della globalizzazione, con l'obiettivo dichiarato di archiviare il 1968, probabilmente anche l'illuminismo e le conquiste sociali e culturali che ne sono conseguite.

Note e discussioni

Né anima né animismi: a margine di un recente *Almanacco della scienza di MicroMega*

Paolo Taviani

Non accade di rado che il dibattito sulle origini dell'umanità incroci tematiche storico-religiose. È il caso, ad esempio, del primo numero annuale di *MicroMega. Almanacco della scienza*, (1/2014, appresso *MM*), un fascicolo molto interessante, che raccoglie contributi di esperti di varie discipline (biologia, fisica, astrofisica, paleoantropologia, genetica, neurologia, logica, psicologia) ed è suddiviso in quattro sezioni così titolate: «da dove veniamo», «corpo e anima», «il senso morale», «il senso religioso». Telmo Pievani (paleoantropologo e filosofo della scienza) introduce e prefigura i temi e gli argomenti dell'intera raccolta (*MM*, 3-29). Per prima cosa, demolisce alcune recenti affermazioni del «paleoantropologo e sacerdote» Fiorenzo Facchini e del «teologo eretico» Vito Mancuso. Poi delinea la *pars construens* della sua critica, che in sintesi può ricondursi a quattro principali affermazioni. Prima affermazione: l'origine della nostra specie non è dipesa da salti ontologici, tali cioè da giustificare l'intervento di fattori estranei all'orizzonte fisico e biologico. Seconda affermazione: funzione simbolica e attitudine alla cultura (tratti tipici della nostra specie) dipendono dall'evoluzione biologica e non sono il sintomo di una dimensione divina, di un avvenuto miracolo. Terza affermazione: la capacità simbolica ci consente (tra l'altro) d'immaginare cose che non esistono, ma di queste cose la scienza non può dire nulla, poiché essa è «confinata nel campo di ciò che è osservabile e verificabile». Quarta affermazione: anche il «senso morale, religioso, estetico» sono prodotti dell'evoluzione biologica. Ciascuna di queste affermazioni trova sostegno, articolazione e sviluppo nei contributi che seguono.

La varietà e la complessità degli argomenti messi in campo è tale da intimorire. Tuttavia, varrà la pena di provare a considerarne almeno qualcuno, soprattutto quelli che coinvolgono direttamente la prospettiva storico-religiosa. Sulle prime due affermazioni c'è poco da dire: sono condivisibili, non solo perché si condivide l'ambito del plausibile nel quale si collocano (un ambito che esclude miracoli e interventi divini), ma anche

perché studi recenti vanno facendo sempre più luce sull'ultimo salto evolutivo che ha caratterizzato la nostra specie, quello che ha reso possibile la funzione simbolica e il dispiegarsi delle culture (vedi in proposito il recente volume di G. Manzi, segnalato qui a pp. 150-51).

Un breve commento merita la terza affermazione, che per la verità corrisponde al brano finale del bel contributo di Ian Tattersall (un'autorità a livello internazionale nei campi dell'etologia e della paleoantropologia). Scrive Tattersall:

Grazie alle nostre capacità simboliche possiamo percepire o immaginare (scegliete voi il verbo che preferite) ciò che non si vede, non si sente e non si può udire. A proposito di queste cose la scienza, confinata nel campo di ciò che è osservabile e verificabile, non può dire nulla, in un senso o nell'altro». (MM, 66)

Mi pare che questa formulazione dipenda da una distinzione un po' troppo rigida tra *hard science* e *soft science*. Certo, ciò che noi umani immaginiamo, e che non corrisponde a realtà sensibili, non rientra negli oggetti d'indagine della fisica, della chimica e della biologia. Questo però non esclude la possibilità di un approccio di tipo scientifico nello studio di tali immaginazioni, vale a dire un approccio che a partire dall'osservazione dei dati produca interpretazioni verificabili. Un esempio: i miti e le credenze sono frutti dell'immaginazione, come pure immaginate sono gran parte delle entità fatte oggetto di culto. Però i miti, le credenze e i culti sono cose osservabili. Quando Raffaele Pettazoni, nel secolo scorso, rilevò la necessità di distinguere due diversi tipi di entità, tra le tante immaginate dalle più varie culture, vale a dire l'Essere supremo (ritenuto attivo nell'attualità e al quale si attribuisce il dominio su ciò che è umanamente incontrollabile) e il Creatore ozioso (colui che ha creato il mondo, ma che rimane inattivo nel tempo attuale, e quindi non ha culto, perché altrimenti la sua attività rimetterebbe in discussione l'ordine cosmico), di fatto propose una teoria interpretativa basata sull'osservazione dei dati e verificabile. Non una teoria definitiva, ovviamente, ma che all'epoca vinse il confronto con teorie precedenti (quella del "monoteismo primordiale", tanto per dirne una) e in seguito aprì la strada a nuovi studi che superarono anche l'impostazione pettazoniana, come avviene di solito alle migliori teorie scientifiche (R. Pettazoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Einaudi, Roma 1957, pp. 90-91. Cfr. D. Sabbatucci, *Il mito, il rito, la storia*, Bulzoni, Roma 1978, pp. 15-62).

Veniamo alla quarta affermazione, quella più vicina al nostro orizzonte d'interessi e che desta maggiori perplessità. Nel criticare le tesi di Facchini, Pievani ad un certo punto scrive:

«biblioteche intere di ricerche scientifiche descrivono sempre più chiaramente l'evoluzione (biologica!) del senso morale, religioso ed estetico. Ma se non sono biologiche, cosa sono? Il finale [di Facchini] è prevedibile: sono frutto di un simbolismo spirituale, dell'intervento di una potenza superiore, di una discontinuità di carattere ontologico [...]». (MM, 15)

Per inquadrare l'origine del «senso religioso» dovremmo dunque atternerci a questa alternativa secca: o evoluzione biologica, o intervento di una potenza sovraumana.

Sul finale di Facchini, vale a dire sull'idea che qualcosa di umano trovi fondamento a livello metafisico, non occorre dilungarsi. Più che un atto di scienza, quello di Facchini potrebbe essere considerato come un atto di fede. Ma non è questo il punto. Ciò che qui è in discussione è quella vena di assolutismo biologico che trapela dal discorso di Pievani. In linea generale, e in senso lato, si può concordare sul fatto che tutto ciò che riguarda gli umani sia in ultima istanza frutto dell'evoluzione biologica, poiché senza l'evoluzione biologica noi umani semplicemente non esisteremo. Ma il pensiero di Pievani non si risolve in una prospettiva così generica e dilatata, è assai più puntuale e diretto. Secondo lui il «senso religioso» è qualcosa che sta a monte delle varie religioni e che in esse si manifesta, qualcosa che caratterizza tutta l'umanità e che trova una sua precisa ragione d'essere nell'evoluzione biologica della nostra specie. Pievani non entra nel merito di queste origini biologico-evolutive, poiché il compito d'individuare e descriverle è affidato all'intervento di Stewart Elliott Guthrie (antropologo), intitolato "Dall'animismo animale al senso religioso".

Varrà la pena di notare che di «animismo» tratta anche il contributo di Carlo Boncinelli (genetista e biologo molecolare), intitolato "Cosa resta dell'anima", che nell'*Almanacco* precede quello di Guthrie. Scrive Boncinelli in apertura del suo intervento:

Il concetto di anima, per quanto vago, si perde nella notte dei tempi. Si parla infatti di animismo per designare una serie di convinzioni e di credenze dei popoli primitivi nei riguardi degli eventi naturali e delle loro cause. Questi popoli danno per scontata l'esistenza di impalpa-

bili entità superiori dietro ogni oggetto di natura – fonte o albero, monte o fiume – e spesso ipotizzano che queste entità controllino strettamente le vicende cui quello va incontro. [...] In epoche più recenti la concezione dell'anima si è ampliata e precisata lungo diverse direttrici. In primo luogo questo concetto ha fornito un appiglio al desiderio di immortalità dell'uomo, che ha più o meno oscuramente ipotizzato di avere in sé almeno una parte immortale, che non deperisca col tempo e che non finirà mai annientata. (MM, 68-69)

Questa teoria dell'animismo, ripresa da Boncinelli, è quella che potremmo definire la teoria classica, cioè quella enunciata da uno dei padri dell'antropologia e dell'evoluzionismo culturale, Edward Burnett Tylor. Nel suo celebre *Primitive Culture*, pubblicato nel 1871, Tylor chiamò «animismo» quella che secondo lui era stata la più antica delle umane concezioni del mondo, il punto di partenza di ogni visione spiritualista o teologica, ma anche il primo anello di una catena evolutiva che, passando per una successione di teorie religiose sempre più complesse, da ultimo aveva dato vita al pensiero scientifico, finalmente emancipato da ogni idea di anima, di spirito o di divinità. Gli «antichi filosofi selvaggi», pensava Tylor, si dovevano essere trovati a riflettere intorno a due gruppi di problemi. «In primo luogo, cosa rende diverso un corpo vivo da uno morto? Cosa provoca il risveglio, il sonno, la catalessi, la malattia, la morte? In secondo luogo, cosa sono quelle forme umane che appaiono nei sogni e nelle visioni?». Di lì sarebbe sorta l'idea di anima, da intendersi come un'entità spirituale, distinta ma corrispondente all'identità fisica e palese degli individui, delle piante, degli animali e delle cose del mondo. «La teoria dell'Animismo», scrisse l'antropologo britannico,

si divide in due grandi dogmi, che formano un'unica solida dottrina: il primo riguarda le anime degli individui, che possono vivere anche dopo la morte o la distruzione del corpo; il secondo concerne tutti gli altri spiriti, fino alla schiera delle più potenti divinità». (Tylor, *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, London: J. Murray, vol. 1, pp. 385, 387)

Della teoria tyloriana basterà per il momento considerare questo singolo aspetto: Tylor teorizzò un animismo scaturito dalla riflessione su questioni come il sonno, la malattia, le visioni oniriche eccetera, dunque un animismo tipicamente culturale e umano. Oggi ci accorgiamo che è un aspetto importante della sua teoria, perché è esattamente quello che la distingue da un più recente concetto di animismo, quello proposto da Guthrie, che potremmo definire animismo biologico.

Con *Faces in the Clouds*, pubblicato nel 1993, Guthrie presentò «una nuova teoria della religione», in seguito riproposta in vari articoli, la traduzione parziale di uno dei quali costituisce il suo contributo all'*Almanacco di MicroMega* (Guthrie, *Faces in the clouds: a new theory of religion*, Oxford: Oxford university Press, 1993; “Animal Animism: Evolutionary Roots of Religions Cognition”, in *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, ed. by I. Pyysiäinen and V. Anttonen, London, Continuum, 2002, pp. 38-76, trad. ita. parz. in *MM*, 138-162). Il problema di Guthrie è quello di dare un'appropriata «cornice evoluzionistica» alla religione. Troppo spesso, egli afferma,

siamo stati sedotti dal simbolismo e fuorviati da un falso senso dell'unicità umana. Di conseguenza, abbiamo dimenticato un bisogno vitale che condividiamo con altri animali: quello di interpretare un mondo ambiguo e di scoprire agenti reali che si nascondono in esso. Mentre cerchiamo questi agenti reali, tutti noi pensiamo inevitabilmente di vederne dove, in realtà, non ve n'è alcuno. (*MM*, 156-7)

Questo immaginare esseri agenti che in realtà non esistono è «un bisogno vitale» perché aumenta le capacità di attacco e di difesa delle specie che ne sono dotate (come la nostra) e così ne migliora le possibilità di sopravvivenza. «Noi e altri animali», scrive Guthrie,

viviamo in un mondo percettivo che è sempre ambiguo [...]. In questo mondo, abbiamo bisogno di distinguere, tra le cose, ciò che è animato da ciò che non lo è. Il mondo è ambiguo (benché normalmente non ne siamo consapevoli) perché persino la più semplice delle percezioni è un'interpretazione [...]. L'interpretazione, a sua volta, aspira al senso e al significato. Il significato, infine, si trova perlopiù nelle cose che sono vive, non in quelle inanimate. Di conseguenza, ci viene spontaneo interpretare dei colpetti alla finestra come un visitatore, non come un ramo, e un solletico sul collo come un insetto, non come un filo scucito. L'interpretazione potrebbe essere urgente, ad esempio, quando ciò che è vivo è qualcosa che potremmo voler catturare o qualcosa che potrebbe voler catturare noi. Poiché l'ambiguità è cronica e il tempo è breve, dobbiamo generalmente interpretare senza disporre di sufficiente evidenza per essere sicuri. In questa situazione, preferiamo essere cauti piuttosto che poi pentirci: quando siamo in dubbio su una cosa, supponiamo che sia viva. Un oggetto a forma di S su un sentiero boschivo potrebbe essere un bastone o un serpente, ad esempio, ma tendiamo automaticamente a vederlo prima come serpente. (*MM*, 147)

L'animismo (inteso in questa forma, condivisa da altre specie animali) insieme all'antropomorfismo (cioè la tendenza ad attribuire tratti umani ad esseri agenti che non esistono) starebbero all'origine della religione, nel senso che «la religione è una loro forma che viene strumentalizzata, elaborata simbolicamente, e presa seriamente» (MM, 156). L'animismo concepito da Guthrie sarebbe dunque quella base biologica del «senso religioso» a cui si riferisce Pievani.

Per entrambi, Tylor e Guthrie, l'animismo è un atteggiamento che produce errori. Tylor aveva un obiettivo ideologico palese (e di per sé condivisibile), cioè quello di includere nelle culture umane anche le visioni del mondo dei «selvaggi», che all'Occidente della seconda metà dell'Ottocento apparivano stravaganti, o perfino aberranti. Si trattava di collegare i «primitivi» alla civiltà, l'Amazzonia e il Borneo a Londra e Parigi. Per l'antropologo inglese, infatti, fu importante assegnare a quell'atteggiamento un'origine culturalmente ammissibile (riflessioni sul sonno, la malattia, le visioni oniriche ecc.) e riconoscerci l'embrione delle concezioni del mondo più evolute, incluse la sua e quelle e degli scienziati suoi contemporanei. L'obiettivo di Guthrie è molto diverso: giustificare l'origine e la persistenza dell'errore religioso nei termini dell'evoluzione biologica. Perciò colloca l'animismo anche oltre i confini dell'umanità, presso altre specie animali. Secondo Guthrie, la religione è il derivato di una tendenza a interpretare il mondo in modo affrettato e guardingo. Una tendenza che l'evoluzione giustifica (perché statisticamente vincente) nei contesti in cui si è prede o predatori, ma che altrimenti è inutile e corrosiva, una sorta di sottoprodotto cognitivo. Tylor cercava la giustificazione culturale di atteggiamenti che molti dei suoi contemporanei giudicavano poco umani. Guthrie, viceversa, cerca la giustificazione biologica di atteggiamenti che erroneamente (secondo lui) sono attribuiti solo agli umani. Senza tale giustificazione, per Guthrie e Pievani la religione si configurerebbe come una perdurante tendenza all'errore tipicamente umana, ma immotivata e inspiegabile.

Ora, che noi umani si condivida con altre specie animali una particolare propensione a percepire un'intenzionalità anche laddove non ce n'è alcuna (*hypersensitive agency detection device*, Hadd negli studi dei cognitivisti) è senz'altro ammissibile, ma che ciò possa essere inteso come una forma di «animismo» biologico, da collocare alla base di ogni credenza religiosa, questo mi pare molto discutibile. Tra immaginare un serpente e immaginare Marduk, o Poseidone, c'è una discreta differenza. Immaginare qualcosa (o qualcuno) che in un dato contesto fisico non c'è, ma che nel

mondo comunque esiste, è diverso dall'immaginare ciò che invece appartiene solo alle cose immaginate. Dell'incontrare un serpente sul sentiero si può senz'altro dire che è un'esperienza plausibile e universalmente condivisibile (dagli umani, ma in effetti anche da cani, cavalli e altri animali), mentre circa l'incontro con una divinità andrebbe fatto un discorso abbastanza diverso. È una distinzione banale, ma come tutte le banalità non va trascurata. Intanto perché, altrimenti, si rischia una deriva che qualcuno potrebbe logicamente risolvere in una decisiva prova ontologica (se lo immaginiamo, allora esiste). E poi perché, trascurandola, si perde di vista la differenza che corre tra la facoltà d'immaginare di noi umani e quella degli animali. Penso si possa ragionevolmente affermare che linguaggio e capacità simbolica permettono all'immaginazione umana una potenzialità qualitativamente diversa da quella animale, senza per questo dover scomodare interventi divini o salti ontologici (e sulle premesse biologiche di questa differenza qualitativa rimando ancora al recente lavoro di Manzi).

Ma restiamo allo specifico storico-religioso. A suo tempo, Tylor si pose il problema della persistenza di tratti culturali primitivi fondati sull'errore (come la religione) nell'età contemporanea, l'età della scienza. Lo risolse elaborando il concetto di *survival* (sopravvivenza). Per dirla in termini un po' sbrigativi, lo spiritismo che si praticava in certi circoli londinesi era come l'appendice, le credenze in Dio come i denti del giudizio: residui del passato che sopravvivevano per inerzia, ma che prima o poi sarebbero spariti. Nei decenni seguenti, invece, a decadere fu proprio il concetto di *survival*. Sociologi, storici e antropologi mostrarono che nelle società umane non sopravvive nulla di inerte: ogni cosa ha la sua ragion d'essere nel presente, una sua funzione nell'insieme dinamico dell'attualità. A partire dai lavori di Émile Durkheim, padre di tutti loro, si scoprì che giudicare le credenze religiose con il criterio storico-logico-scientifico di verità equivale a valutare un'opera d'arte in base al suo peso specifico. Tutte le credenze religiose cedono di fronte alla verifica storica, logica o scientifica, tutte sono non-vere. Però, ciascuna di esse, nel contesto sociale e culturale in cui si trova, ha una sua funzione legata a una determinata pratica, ad un determinato modo di mettersi in rapporto con il mondo, ed è creduta «vera» da coloro che condividono l'efficacia di quella pratica o di quel modo. Dimostrare che una qualunque credenza religiosa sia non-vera è abbastanza facile, ma non è molto utile. L'aspetto epistemologico, in una religione, è sempre secondario, se non proprio marginale.

Se dovessi indicare gli esiti più avanzati e più incisivi di questa linea interpretativa penserei alle opere di Ernesto de Martino (p. es. *Morte*

e *pianto rituale*, Torino, Einaudi, 1958; Bollati Boringhieri, 2008) e di Claude Lévi-Strauss (in part. *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958, pp. 183-226; tr. ita., *Antropologia Strutturale*, Milano, il Saggiatore, 2009, pp. 189-230), opere molto note, ma di cui troppo spesso si trascura la reale portata teorica. D'altra parte, quando mi capita di tornare sulle pagine di *Primitive Culture*, mi viene di pensare che se Tylor avesse conosciuto i lavori di de Martino e Lévi-Strauss ne avrebbe compreso le ragioni e probabilmente avrebbe modificato la sua teoria. È un pensiero effimero e inconcludente, considerate le rispettive posizioni anagrafiche di queste grandi figure del pensiero contemporaneo. Però, oggi, per coloro che concepiscono la religione come un sottoprodotto cognitivo, le opportunità anagrafiche ci sono tutte, ma si direbbe proprio che non vogliono approfittarne.

C'è poi un'altra considerazione da fare. A suscitarsela, in questo caso, è la teoria di Guthrie, ma va detto che riguarda un modo di vedere piuttosto diffuso, ben oltre la cerchia dei sostenitori dell'animismo biologico. Il punto dolente è l'uso acritico del concetto di «religione». Che differenza c'è tra credere nei draghi e credere negli angeli? In cosa si distingue la processione che percorre via dei Fori Imperiali, a Roma, la sera del Venerdì Santo, dalla parata che percorre la stessa via la mattina del 2 giugno? In cosa differiscono il segno della croce e il saluto alla bandiera? Qual è la differenza tra il rito «religioso» di una messa cattolica e il rito «civile» di un processo giudiziario? A noi queste cose appaiono decisamente diverse. Ma proviamo a immaginare come potrebbero apparire a un contemporaneo di Cheope, o di Pericle, a un giapponese del XII secolo, a un Bororo o a un Marind-Anim del secolo scorso. Se per un momento riuscissimo ad assumere il loro punto di vista, allora le differenze ci apparirebbero assai meno evidenti e decisive delle analogie.

Le credenze e le pratiche che siamo abituati a considerare «religiose» non hanno caratteristiche intrinseche proprie. Non c'è nulla che permetta di distinguerle da altre credenze e pratiche che non ci passerebbe mai per la mente di definire religiose. La distinzione tra «civico» e «religioso» è un prodotto molto originale della cultura romana antica. Al di fuori di questa polarità dialettica, i confini del «religioso» diventano tanto sfumati da scomparire. Nell'antico Egitto il faraone era un dio. Ad Atene, dopo la riforma di Clistene, per sedere nel Consiglio dei cinquecento bisognava essere eletti e poi sorteggiati, e tirare a sorte, a quel tempo, significava coinvolgere gli dèi nella scelta. Dovremmo pertanto considerare l'istituto faraonico e il sistema democratico ateniese come delle istituzioni

religiose? Non erano piuttosto strutture di potere estranee e irriducibili alla dialettica civico/religioso?

L'eredità romana ha orientato tutta la seguente storia dell'Europa e dei suoi rapporti con le diverse culture del mondo (vedi anche qui nel contributo di Agnolin, pp. 17 sgg). Ma continuare a proiettare ovunque il concetto di religione, nel tempo e nello spazio, dimenticando che esso ha un'origine piuttosto recente (soprattutto se rapportata all'intera durata della nostra specie) e una validità circoscritta alle culture che hanno effettivamente adottato la dialettica civico/religioso, non agevola la comprensione delle cose. Credere che sia un essere a soffiare il vento o ad agitare il mare, così come credere in una o più divinità: tutto ciò non basta a fare una religione, con buona pace di ogni teologia e di ogni assolutismo biologico.

L'idea di un istinto animista viene contrapposta a quella di un'anima metafisica. L'alternativa mi pare troppo angusta. Il dialogo tra evoluzionismo scientifico e storia comparata delle culture potrà aprire nuove prospettive e suggerire idee più convincenti. Per il futuro, è auspicabile un concorso di volontà affinché si creino spazi e occasioni dove tale dialogo possa svilupparsi.

Rassegna dei libri

Jean-Daniel Dubois, *Jésus Apocryphe*, Collection «Jésus et Jésus Christ» dirigée par Mgr Joseph Doré, n° 99, Mame – Desclée, Paris 2011, pp. 9-265.

Volume molto interessante, denso e ricco di sollecitazioni, dedicato alla figura di Gesù quale emerge dai testi apocrifi del cristianesimo delle origini. Esso conduce attraverso le diverse correnti gnostiche, le dottrine manichee e gli scritti appunto apocrifi. Sono documenti che hanno caratterizzato aspetti significativi del primo cristianesimo e di cui tracce si sono conservate nelle tradizioni medievali (p. 17). Si incontrano così un Gesù che ride di coloro che lo crocifiggono, dove vengono esaminati i testi degli gnostici basilidiani, un Gesù che dialoga coi suoi discepoli offrendo loro la rivelazione, nonché un polimorfo Gesù «provvidenza» che emerge dall'*Apocrifo di Giovanni*, la Bibbia gnostica per eccellenza; un Gesù Melchisedech, figura messianica della tradizione gnostica, ma già presente nei testi biblici; un Gesù di cui alcuni vangeli apocrifi narrano l'infanzia, come il *Protovangelo di Giacomo*, o di cui alcuni testi narrano la passione, la discesa agli Inferi e la resurrezione, come il *Vangelo di Pietro*, gli *Atti di Pilato* o il *Vangelo di Nicodemo*. Se poi l'opposizione tra scuola occidentale e orientale dei valentiniani si rivela una costruzione degli eresiologi all'analisi dei frammenti e del *Trattato Tripartito* copto, al contrario gli *Atti apocrifi degli apostoli* rivelano una certa coerenza con l'ortodossia cristiana, soprattutto quando comincia a diffondersi il culto dei santi. Con gli gnostici sethiani il salvatore, Cristo, assume i tratti del *Logos* giovanneo, ma anche veste panni platonizzanti. Mentre si diffonde lo gnosticismo platonizzante, di Gesù si appropria anche il manicheismo, che dedica dei salmi al Cristo. In questa visione polifonica di Gesù si possono tuttavia anche incontrare narrazioni che non consentono una precisa classificazione della figura di Cristo, come la *Dottrina di Addai* o gli *Atti di Pietro e dei Dodici Apostoli*, o ancora il *Libro di Tomaso l'atleta* ovvero gli *Insegnamenti di Silvano*. Questo lungo affascinante e intri-

gante percorso si conclude con il Gesù del *Vangelo di Giuda*, testo di cui vengono narrate le vicende, dalla scoperta alla sua pubblicazione, e dal quale scaturisce un Gesù assai diverso da quello degli altri *Vangeli*, canonici o meno che siano, che allude alla parola segreta della rivelazione, che discorre sui misteri del mondo di quaggiù e del mondo dell'Aldilà, un Gesù di cui Giuda conosce qualcosa dell'identità e del luogo d'origine.

P.S.

Mariachiara Giorda e Alessandro Saggiore, *La materia invisibile. Storia delle religioni a scuola: una proposta*, Collana «Educare 21» diretta da Antonio Nanni, Emi, Bologna 2011, pp. 7-239.

Lavoro di non piccolo interesse, anche se i politici italiani paiono ignorare il problema, lasciando così spazio, nonostante lo Stato italiano si proclami laico, a spinte confessionali che aspirano a conquistare quanto ottenuto dalla Chiesa Cattolica con i Patti Lateranesi prima e poi con il *Concordato* Craxi-Casaroli, e cioè l'inserimento nei *curricula* scolastici dell'Insegnamento della Religione Cattolica (IRC). In questo orizzonte non è perciò difficile intravedere il rischio del riprodursi a livello di scuole medie dell'inserimento di una materia curriculare analoga alla *Religious Education*, dominata da istanze di matrice confessionale, a cui corrispondono i *Religious Studies* nelle Università dei paesi protestanti di lingua inglese, non meno condizionati da analoghe sollecitazioni. In altri termini contenitori sprovvisti di statuto epistemologico. Questo libro ha molti meriti e primo fra tutti quello di aver avuto il coraggio di affrontare un problema culturale e politico, su cui è rimasto ambiguo (e forse volutamente ambiguo) il *Concordato* del 1984. Tuttavia non dice con chiarezza quale Storia delle religioni dovrebbe essere insegnata nelle scuole. L'affermazione che una corretta Storia delle religioni «non dovrebbe credere negli oggetti del credere» bensì «occuparsi [...] della parte umana del religioso, di ciò che l'uomo dice e fa *sub specie religionis*, ovvero nell'ambito generico individuabile sotto l'etichetta del religioso» faceva parte dell'insegnamento di Pettazoni, Brelich e Sabbatucci, nonché di De Martino (questo giustamente ricordato). Solo che in quest'opera il religioso appare un postulato mentre non si prendono le distanze dagli schemi della *Religious Education* (pp. 228-32). In ogni caso è stata lanciata una sfida che speriamo venga raccolta e porti a un

serio dibattito, lontano da ambiguità politiche e confessionali; è stato proposto un insegnamento curriculare per le scuole di ogni ordine e grado di una disciplina denominata *Storia delle religioni*; restano da definirne metodi e contenuti.

P.S.

Alessandro Saggioro, *La religione e lo stato. Cristianesimo e alterità religiose nelle leggi di Roma imperiale*, «Chi siamo, 46», Bulzoni Editore, Roma 2011, pp. 11-239.

«Ogni ricerca storico-religiosa mette in discussione la categoria del ‘religioso’», scriveva Dario Sabbatucci nel suo *Sommario di Storia delle religioni*. Risponde perfettamente a questa regola il libro di Saggioro, pubblicato nella collana fondata dallo stesso Sabbatucci e a lui dedicato *in memoriam*.

Lo studio di Saggioro (docente di Storia delle religioni all’Università di Roma “La Sapienza”) affronta il particolare intreccio di rapporti tra impero e religioni, cristianesimo e “paganesimo”, cattolicesimo ed eresie, attraverso lo studio delle fonti della giurisprudenza romana, dal discusso («ipotetico») senatoconsulto contro i cristiani del 35, fino al *Codice Teodosiano*.

Il primo capitolo prende in esame la fase di conflitto tra impero e nuova religione. Il secondo si sofferma sulla questione degli spettacoli, per i quali il cristianesimo mise in campo una considerazione nuova e contrapposta a quella tradizionale. I capitoli successivi sono dedicati all’analisi del Libro XIV del *Codice Teodosiano*, individuato come fonte di primaria importanza per lo studio di quella fase di trasformazioni culturali e istituzionali in cui il cristianesimo «divenne, da *religio illicita*, prima *religio licita* e poi religione dell’impero».

Così come aveva fatto Sabbatucci ne *Lo stato come conquista culturale*, Saggioro acquisisce le fonti giurisprudenziali romane in una prospettiva storico-religiosa. Se nella cultura romana il concetto di “religioso” cominciò a edificarsi in età repubblicana, e nell’ambito della distinzione dialettica tra “civico” e “religioso” (Sabbatucci), Saggioro rileva che fu proprio il *Codex* voluto da Teodosio a normalizzarne l’acquisizione nella giurisprudenza. Un’acquisizione complessa, poiché nel momento stesso in cui veniva delineato il profilo della religione intesa come categoria giuridica, se ne rendevano meno netti i confini e l’autonomia, per esempio

attribuendo all'autorità imperiale la funzione di emanare leggi «sulla base di principi scaturiti dalle sedi conciliari».

Lo studio di Saggiaro contribuisce validamente a mettere in luce le dinamiche di una cruciale trasformazione culturale i cui riflessi sono ancora ben vivi nel nostro presente, nell'ambito degli studi e non solo.

P.S.

Luciano Bossina, *Stoa, Ellenismo e catastrofe tedesca*, Bari 2012 (Edizioni di pagina, «ΕΚΔΟΣΙΣ» 10, a cura di Luciano Canfora), pp. V-219.

Se il dissenso sulla Stoa, che in momenti diversi divide Max Pohlenz (ipotesi «semitica») da Eduard Schwartz (interpretazione tutta «politica»), verteva sul ruolo da assegnare alle reciproche influenze tra pensiero greco e mondo semitico, il libro studia «il problema storico e i riflessi diretti che ne possono venire alla comprensione dell'Ellenismo – e dei suoi interpreti» (p. VII). Questi i punti salienti: genesi, fasi e ripensamenti della grande opera di Pohlenz, sua fortuna in Italia e negli USA, elementi non greci (cioè semitici) nella Stoa, tattica di Pohlenz per proteggere i suoi collaboratori dalle leggi razziali, ricadute teologiche del discorso sulla libertà greca (ruolo di Rudolf Bultmann *vs.* Karl Barth). Notevole il quadro dell'ambiente accademico di Gottinga, cruciale la concezione per cui i fondatori della Stoa, dalla periferia del mondo greco, operarono adattandosi al richiamo del centro, animati dai sentimenti di *Realpolitik* a cui il movimento si conformava: così per lo Schwartz degli anni Trenta l'identità di quegli Elleni che vivevano alle frontiere del mondo greco poteva mostrare qualcosa in comune con i tedeschi di frontiera: «Cizio come Strasburgo», nella cui università pure «affiora [...] il modello ellenistico tra centro e periferia» (p. 146). Questo esemplare punto di riferimento per gli studi a venire è completato da una ricca appendice di testi di grande interesse in originale tedesco (pp. 153-212), tra cui spiccano le quattro conferenze che Pohlenz avrebbe dovuto tenere a Lucerna nell'ottobre del 1952, e da un indice dei nomi (pp. 213-219).

G.R.

Giovanni Casadio e Pietro Mander (a cura di), *Mircea Eliade. Le forme della Tradizione e del Sacro*, Edizioni Mediterranee, Roma 2012, pp. 7-170.

Alla figura e al pensiero di Mircea Eliade sono dedicati gli otto contributi raccolti in questi atti del convegno organizzato a Perugia nel 2007 in occasione del centenario della nascita dello studioso romeno. Le geometrie che si stabiliscono tra Eliade e alcuni pensatori del XX secolo, che a diverso titolo orbitano nell'ambito della storia delle religioni, costituiscono un primo nucleo tematico riconoscibile all'interno del volume: il problema dei poteri magici nel confronto con Ernesto De Martino (P. Angelini), traiettoria che non poteva non coinvolgere la Collana Viola e la figura di Cesare Pavese; il rapporto definito «sommerso» con Evola (E. Montanari), rapporto apparentemente marginale e volutamente attenuato negli anni dallo stesso Eliade; il confronto tra Eliade, Zolla e Culiari intorno all'ordine sacro del mondo (G. Marchianò); infine Mircea Eliade visto da Mircea Eliade, in una sorta di autoritratto quale emerge dal *Journal portughez* (G. Casadio). Un secondo blocco tematico prende consistenza intorno all'articolazione del pensiero di Eliade: le ripercussioni della fenomenologia eliadiana nel campo dell'assiriologia (P. Mander); l'attenzione riservata dallo studioso al tema del tempo sacro, declinato in un confronto tra tempo del mito e tempo del moderno (C. Prandi) o considerato nella ciclicità de *Il mito dell'eterno ritorno*, in un contributo dedicato ad ebraismo e cristianesimo (R. Scagno); il simbolismo alchemico e la struttura iniziatica dell'*opus* (G. Ravasi). Figura complessa e controversa del XX secolo, Eliade non manca di suscitare ancora oggi un forte interesse, anche al di fuori dell'ambito più strettamente accademico.

M.Z.

Nacho Duque García, *De la soledad a la utopía. Fredric Jameson, intérprete de la cultura postmoderna*, «Colección Humanidades, 100», Director de la colección José Ángel Blesa Lalinde, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2012, pp. 9-248.

Nella sua cospicua quanto eclettica produzione intellettuale, il filosofo nordamericano Fredric Jameson si muove lungo il filo sottile – o la lama tagliente? – teso tra due abissi culturali apparentemente inconciliabili: marxismo e post-modernità. Il discorso marxista è uno strumento, l'u-

nico, capace di produrre un'interpretazione – intesa come prassi politica – della cultura del tardo capitalismo teorizzato da Mandel (o del capitalismo finanziario di Arrighi), di smascherarne gli artefatti e i meccanismi di riproduzione, oppure, come vorrebbe Lyotard, l'età contemporanea, specialmente dopo Auschwitz, è irrimediabilmente segnata dalla perdita di credibilità delle meta-narrazioni? Nacho Duque García, in questo libro denso e chiarificatore, ha il merito di accompagnarci tra le evoluzioni della funambolica proposta di Jameson di concepire un progetto comune che, partendo dalla solidarietà tra soggettività consapevoli e attraverso l'esercizio della critica, sviluppi cartografie cognitive, nuove mappe globali in grado di rivendicare nella postmodernità la presenza della storia, condizione narrativa indispensabile, e la possibilità di un cambio strutturale. L'«inconscio politico» di Jameson – che l'autore, con una felice intuizione, avvicina alla prassi della letteratura di Sartre – si apre un varco interpretativo nell'allegoria, ferita sempre possibile nel testo post-moderno (dalla letteratura all'architettura, dal cinema all'arte), rifiuta il segno normativizzante, e, nel dare senso al presente, permette di costruire un possibile spazio futuro, quel *desiderio chiamato utopia*: «le ontologie del presente esigono archeologie del futuro, non pronostici del passato».

M.Z.

Fabrizio M. Ferrari, *Ernesto De Martino on Religion. The Crisis and the Presence*, «Key Thinkers in the Study of Religion», Series Editor Steven Engler, Equinox Publishing Ltd., Sheffield – Bristol 2012, pp. VII-148.

«Presence is the individual volitional centre, a site located beyond the laws of chemistry and biology. In other words, presence is the way to develop *all* distinct operative powers that contribute to the formation of the human being. When the unity of the individual is threatened, all other values experience the crisis, and face annihilation». Quello di «presenza» è naturalmente un concetto chiave del pensiero demartiniano, cardine attorno al quale ruota tutta la riflessione dello storico delle religioni intorno al processo ierogenetico, al sacro come fenomeno culturale. Le parole che lo raccontano in inglese sono, invece, di Fabrizio M. Ferrari, che nel suo agile volume si fa carico della sfida e del compito non facile di presentare il pensiero dell'autore del *Mondo magico* all'*English-speaking Academia* con il respiro permesso da una monografia. Lo fa appunto attraverso

«key concepts and ideas», strategia efficace a evidenziare l'importanza di De Martino non soltanto per la storia delle religioni e l'antropologia ma per la sua qualità di finissimo interprete del presente, di quel Novecento in cui erano esplose le categorie politiche così come i criteri di giudizio morale. Quel presente e il nostro – così come la densità delle relazioni che vi intercorrono – sono attraversati da Ferrari, che espone la valenza *lato sensu* politica del pensiero demartiniano al confronto non soltanto con i *Religious Studies* ma con la *Post-Modern Anthropology*: se la collana che accoglie il volume si intitola «Key Thinkers in the Study of Religion», Ferrari ha il pregio di mostrarci De Martino per quello che era, un Key Thinker *tout court*, che più che battere facili sentieri percorribili anche da sonnambuli, provò ad aprire nuove vie, assumendosi – come i grandi alpinisti sanno fare – il rischio di tornare a terra “scornato”.

C.C.

Adone Agnolin, *História das Religiões. Perspectiva histórico-comparativa*, Coleção «Repensando a Religião», Paulinas, São Paulo, 2013, pp. 7-383.

Questo volume è ampia sintesi, inedita e nuova per il pubblico brasiliano, ma potremmo dire per il pubblico della globalizzazione, della prospettiva storico-religiosa realizzata dalla Scuola Italiana di Storia delle religioni, in particolare quella che si è affermata con Angelo Brelich, Ernesto De Martino, Dario Sabbatucci e Marcello Massenzio. Articolato intelligentemente in due parti, il volume affronta nella prima i problemi cruciali della metodologia e della comparazione storico-religiosa. Interessanti, calibrate e molto chiare le schede di confronto metodologico tra Storia delle religioni e Scienza (fenomenologica) delle religioni (pp. 181-82). I fondamenti della Storia delle religioni e la sua metodologia sono esaminati e spiegati con chiarezza analizzando, traducendo e commentando alcuni testi chiave della Scuola. Nella seconda parte questo volume affronta e approfondisce temi specifici del «religioso», a partire dalla Tarda Antichità, attraversando poi il Medioevo, il Rinascimento e l'Età Moderna. Analogo percorso viene seguito nell'esame dei concetti che strutturano e scandiscono il percorso universalizzante e inclusivo dell'Occidente (Diritto, Religione, Civilizzazione e Antropologia). Nel corso di questo lungo itinerario, infine, l'Autore rileva acutamente la relazione tra Antropologia e Storia, da cui scaturirono tanto una comparazione sistematica

tra le culture, quanto la Storia delle religioni così come è stata elaborata in Italia dalla scuola di Raffaele Pettazzoni. È decisamente auspicabile che uno scritto di questo genere e con queste indiscusse qualità venga tradotto in altre lingue.

P.S.

Giorgio Manzi, *Il grande racconto dell'evoluzione umana*, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 9-429.

Potrà sembrare strano che ci si occupi qui del libro di Manzi, perché in effetti *Il grande racconto dell'evoluzione umana* non tratta né di religioni, né di civiltà. Il fatto è che quest'opera è un ampio affresco del passato remoto che precede la storia di ogni civiltà, una sorta di premessa necessaria, le prime pagine di un album di famiglia senza le quali si rischia di perdere il senso delle immagini più recenti. Manzi crea una trama avvincente in cui la storia degli studi paleoantropologici s'intreccia con la descrizione delle specie ominidi e delle varie specie *Homo*, quelle che si sono estinte e la nostra, *H. sapiens*. Ciò che Manzi intende condividere con il lettore non sono soltanto le immagini del lontano passato, ma anche i processi recenti (scoperte, interpretazioni, dubbi, verifiche) che le hanno definite. La ricostruzione dell'avvicinarsi delle specie corrisponde al modello interpretativo oggi prevalente (vedi ad es. Ian Tattersall, *Il mondo prima della storia. Dagli inizi al 4000 a.C.*, Raffaello Cortina, Milano 2009; orig. 2008). Manzi però aggiunge un'ipotesi nuova a proposito di quella che lui definisce la «rivoluzione ontogenetica», da cui ebbe origine la nostra specie. Circa duecentomila anni fa, da qualche parte nei territori dell'attuale Etiopia meridionale, in una comunità piccola e isolata, alcune nostre antenate cominciano a partorire prima del tempo. La prole prematura ha la possibilità di terminare dopo la nascita la crescita della massa cerebrale e del cranio (in una misura tale che se si fosse compiuta nell'utero materno avrebbe reso impossibile il parto), ma per sopravvivere ha bisogno di cure e attenzioni speciali, e per un periodo di tempo più lungo dell'usuale. Cervello grande e cure materne: passarono altri centomila anni (in ambito evolutivo un arco di tempo relativamente breve) e la straordinaria combinazione di questi due fattori rese possibile lo sviluppo della funzione simbolica, presupposto della successiva rivoluzione neolitica e quindi dell'esplosione delle culture umane. Al di là di questa ipotesi, bella e persuasiva, ciò che caratterizza il libro di Manzi è lo stile narra-

tivo, tale da trasformare la divulgazione scientifica d'alto livello in un vero e proprio «grande racconto». L'originale scelta delle illustrazioni che accompagnano il testo – illustrazioni tecniche ed esplicative, ma a volte anche spiritose, o magari disegnate al modo naturalistico, come si usava un tempo – si adegua perfettamente a questo stile, che soprattutto vuole e riesce a essere coinvolgente. In molte culture del passato l'origine dell'umanità era materia per un mito condiviso dalla comunità. Oggi abbiamo la scienza, basata su reperti, analisi, misurazioni, verifiche sperimentali, e perciò i miti non ci persuadono più. Troppo spesso, però, i linguaggi della scienza si sottraggono alla condivisione dei non addetti, il che rischia di lasciare spazio a “verità” tradizionali (mitiche, sapienziali, dogmatiche). Il libro di Manzi è anche un valido contributo ad arginare questo rischio.

P.T.

Enzo Pace, *La comunicazione invisibile. Le religioni in internet*, Edizioni San Paolo, Torino 2013, pp. 5-196.

Un bel libro, comprensibile e profondo, ricco di nuovi contenuti e non accademico nella forma né nella struttura: aiuta a capire e a orientarsi proprio quando l'indagine scientifica penetra nella rete di fedi e forme di vita paradossali per le nostre abituali categorie sociologiche e non. Le religioni, come del resto ogni vita sociale, sono sottoposte alla grande trasformazione della rete proprio nel momento in cui cercano in essa nuovi strumenti di comunicazione e di aggregazione simbolica. Enzo Pace ripercorre con lucidità metodologica e con lo sguardo da lontano del sociologo-antropologo sia le vie impensabili delle religioni tradizionali – *religion on line* – sia la formazione e lo sviluppo, in e con internet – *on line religion* –, di nuove fedi che si pongono e si impongono sia come trascendimenti nel mondo della precarietà esistenziale sia come imprevedibili orizzonti di senso. Pratiche rituali invisibili, comunità immaginate, chiese senza fili, monasteri virtuali mettono in moto una diversa religiosità, capace di fare a meno della trascendenza e di tutte le appartenenze ad essa legate, senza rinunciare a forme di salvezza simbolica che liberano dalla precarietà e dalla solitudine dell'esistenza.

Occorre seguire l'autore in questa avventura conoscitiva di realtà che esistono oltre il visibile della nostra quotidianità, ma anche nelle conseguenti riflessioni “di struttura” sui processi sociali che le nuove religioni mettono in azione: culti autonomi e spontanei in una sorta di magia uni-

versale, immanentizzazione della semantica religiosa, fine di tradizioni e autorità morali e spirituali riconosciute, economie simboliche che nascondono interessi consolidati del capitalismo globale, scarti di senso di rituali senza fede, di credenze senza comandamenti, di costruzioni morali che rischiano di trascurare l'etica della responsabilità. Un volume che costringe tutti a riflettere proprio quando diventiamo bricoleurs delle religioni in rete – *bricolelnet*: questa nuova dimensione simbolica fa parte della nostra vita, cambia radicalmente lo spazio pubblico, pone problemi alla democrazia e perciò continuerà ad esercitare pressioni sul nostro immaginario antropologico.

N.G.

Giulia Sfameni Gasparro, Augusto Cosentino, Mariangela Monaca (eds.), *Religion in the History of European Culture. Proceedings of the 9th EASR Annual Conference and IAHR Special Conference, 14-17 September 2009, Messina (Italy)*, voll. 1-2, «Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali», Officina di Studi Medievali, Palermo 2013, pp. VII-1155.

Se la “questione europea” è centrale nel dibattito pubblico contemporaneo, più che mai urgente è la riflessione umanistica intorno ai temi dell’ “identità europea” da un lato, alle modalità in cui le scienze umane hanno partecipato e partecipano dei processi di costruzione di una “cultura europea” dall’altro. I due volumi, curati da Giulia Sfameni Gasparro, Augusto Cosentino e Mariangela Monaca, hanno l’indubbio merito di farlo, a partire da un particolare angolo visuale: l’interrogazione sul ruolo dei fatti religiosi e dei differenti approcci per investigarli prodottisi nella storia culturale europea. *Religion in the History of European Culture* raccoglie infatti in due volumi gli atti della 9th EASR Conference (e IAHR Special Conference), svoltasi a Messina dal 14 al 17 settembre 2009, che si proponeva di incoraggiare il dibattito scientifico intorno al ruolo delle religioni nella storia culturale europea da un lato, di promuovere la riflessione e il confronto sulla *History of religions* come disciplina scientifica radicata nell’ambiente culturale europeo dall’altro. I due volumi sono articolati in differenti sessioni: 1) “*Religious Europe in the Mediterranean context: between Asia and Africa. Contacts and influences*”; 2) *The History of the “History of Religions”*; 3) *Meetings and conflicts between peoples and cultures: the role of religions in the Euro-*

pean scenario. From Antiquity to the present day; 4) Europe: centre for the “diffusion” of religious traditions and pole of “attraction”. From Antiquity to the present day; 5) Religion: Art and Archeology; Conference Panels: 1) From One Side to the Other of the Mediterranean Sea in Late Antiquity: Religious Traditions in Comparison; 2) Mysteries, Dionysism, Orphism: analogies, tangencies and differences; 3) History of religions as comparative history: West, the Other and the origin of the religious fact.

C.C.

Fabio Turato, *Eredi ingrati. Mondo germanico e tragedia greca tra nascita del II e apocalisse del III Reich (1871-1945)*, «Saggi», Marsilio, Venezia 2014, pp. 5- 532.

Il volume si salda a Id., *Prometeo in Germania. Storia della fortuna e dell'interpretazione del Prometeo di Eschilo nella cultura tedesca (1771-1871)*, Firenze 1988, in un arco cronologico continuo e coerente. L'intento è «descrivere storia e fortuna della tragedia greca nella cultura – filologica, estetico-filosofica, storico-religiosa – e nel teatro – “drammi greci”, messinscene di originali tradotti, improvvidi tentativi di far *rinascere* (corsivo dell'autore) la tragedia – dalla nascita del II Reich a Weimar e da Weimar alla fine del III Reich. Essa muoverà dall'influsso che su cultura e teatro ha esercitato la filosofia “tragica” di Nietzsche, fino al 1945 sempre più pervasiva» (pp. 27 sg.). Si divide in un'introduzione (*La tragedia greca sulle scene della modernità e negli studi storico-critici e filologici: dal 1968 al 2010*) e quattro parti: 1) la tragedia greca da Nietzsche al 1945, 2) i «drammi greci» («libere elaborazioni» da un tragico antico), il naturalismo, Max Reinhardt e Hofmannsthal, 3) il teatro espressionista (Werfel, Hasenclever, Jahn), 4) la *Tetralogia degli Atridi* di Hauptmann. Ardua la sintesi, ricorderò solo l'inoppugnabile persistenza, anche se «involontaria», nei «drammi greci» del modello euripideo di tragedia, il peso riconosciuto alla *drammaturgia*, la centralità della *Nascita della tragedia* di Nietzsche (1872) nel processo che dalla tragedia ormai spogliata della sua dimensione *teatrale* ha portato all'invenzione del *tragico* come servizio divino, dove si può celare persino la rimozione di Auschwitz, una volta ammesso che *tutti siamo colpevoli*. Il volume, privo di indici, offre utili rubriche nell'indice generale.

G.R.

Libri ricevuti

Giovanni Casadio – Patricia A. Johnston (edited by), *Mystic Cults in Magna Graecia*, University of Texas Press, Austin 2009, pp. V-372.

Giordana Charuty, *Ernesto De Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, «Imagines. Studi visuali e pratiche della rappresentazione», collana diretta da Francesco Faeta, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 7-351, traduzione italiana di Adelina Talamonti dall'originale *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Éditions Parenthèse, Marseille 2009.

Caroline Février, *Supplicare deis. La supplication expiatoire à Rome*, «Recherches sur les rhétoriques religieuses, 10», Collection dirigée par Gérard Freyburger et Laurent Pernot, Brepols Publishers, Turnhout 2009, pp. 1-250.

Jamblique, *Les mystères d'Égypte. Réponse d'Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon*, Traduction nouvelle et commentaire de Michèle Broze et Carine Van Liefferinge, «Mythe, Religion et Philosophie» Directeur Baudouin Decharneux, Éditions OUSIA, Bruxelles 2009, pp. 7-255.

Nicola Gasbarro (a cura di), *Le culture dei missionari*, Bulzoni Editore, Roma 2009, pp. 7-375.

Nicola Gasbarro (a cura di), *Le lingue dei missionari*, Bulzoni Editore, Roma 2009, pp. 9-319.

Nicola Mapelli, *Storia delle religioni. Una prima introduzione alla disciplina*, «Itinerari di ricerca storico-religiosa, 14», Collana diretta da Danila Visca, Bulzoni Editore, Roma 2009, pp. 7-369.

- Enrico Montanari, *Fumosae Imagines. Identità e memoria nell'aristocrazia repubblicana*, «Mos Maiorum – Studi sulla tradizione romana, 2», Collana diretta da Enrico Montanari, Bulzoni Editore, Roma 2009, pp. 9-255.
- Helmut Seng, ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ. *Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*, «Bibliotheca Chaldaica, 1», Herausgegeben von Helmut Seng, Universität Verlag, Heidelberg 2009, pp. 7-214.
- Valerio Salvatore Severino, *La religione di questo mondo in Raffaele Pettazzoni*, «Biblioteca di cultura, 707», Bulzoni Editore, Roma 2009, pp. 9-194.
- Mino Vianello, *Lo specchio americano. Dio, Cesare e la Frontiera*, Mondadori Università, Milano 2009, pp. 7-160.
- Valeria Andò e Nicola Cusumano (a cura di), *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, «Mathesis, Ricerche sulla trasmissione del sapere, 4» Serie dirette da Nicola Cusumano, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta – Roma 2010, pp. VII-313.
- Corinne Bonnet, Carlo Ossola, John Scheid (sous la direction de), *Rome et ses religions: culte, moralité, spiritualité. En relisant Lux Perpetua de Franz Cumont*, «Supplemento a Mythos – Rivista di storia delle religioni, 1 n.s. 2010», Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta 2010, pp. VII-145.
- Fabrizio M. Ferrari, *Guilty Males and Proud Females. Negotiating Gender in a Bengali Festival*, Seagull Books, London – New York – Calcutta 2010, pp. IX – 268.
- Gadi Luzzatto Voghera e Mauro Perani, *Ramḥal. Pensiero ebraico e kabbalah tra Padova ed Eretz Israel*, «Toledoth. Studi di cultura ebraica», Collana diretta da Adolfo Locci e Gadi Luzzatto Voghera, Esedra Editrice, Padova 2010, pp. 7-289.
- Marcello Massenzio, *Le Juif errant ou l'art de survivre*, «Les conférences de l'École Pratique des Hautes Études, 1», Les Éditions du Cerf, Paris 2010, pp. 5-141, ill. 22.

Paola Schirripa, *Religione e società nella Grecia antica. Una guida*, «Quality Paperbacks, 315», Carocci Editore, Roma 2010, pp. 7-199.

Helmut Seng – Michel Tardieu (Herausgegeben von), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*, «Bibliotheca Chaldaica, 2», Herausgegeben von Helmut Seng, Universität Verlag, Heidelberg 2010, pp. 5-420.

Giulia Sfameni Gasparro, *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*, «Scienze e Storia delle religioni», Collana diretta da Giovanni Filoramo, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 5-280.

Paolo Scarpi, *Si fa presto a dire Dio. Riflessioni per un multiculturalismo religioso*, «Saggi», Ponte alle Grazie – Adriano Salani Editore, Milano 2010, pp. 5-149.

Philippe Borgeaud – Francesca Prescendi (a cura di), *Religioni antiche. Un'introduzione comparata*, Edizione italiana a cura di Daniela Bonanno e Gabriella Pironti, «Studi Superiori, 721 – Studi storici», Carocci Editore, Roma 2011, pp. 7-151.

Fabrizio M. Ferrari (ed. by), *Health and Religious Rituals in South Asia. Disease, possession and healing*, «Routledge South Asian religion series, 5», Routledge, New York 2011, pp. XI-224.

Claudio Moreschini, *Hermes Christianus. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*, «Cursor Mundi, 8», Brepols Publishers, Turnhout 2011, pp. VII-306.

Laurent Pernot (sous la direction de), *La rhétorique des arts*, Presse Universitaire de France, Paris 2011, pp. V-228.

Claudia Santi, *Totemismo e mondo classico*, «Mos Maiorum – studi sulla tradizione romana, 5», Collana diretta da Enrico Montanari, Bulzoni Editore, Roma 2011, pp. 11-219.

Giulia Sfameni Gasparro, *Introduzione alla Storia delle religioni*, «Manuali di base, 55», Editori Laterza, Roma – Bari 2011, pp. 5-231.

- Nicola Cusumano, *Mito memoria identità. Ricerche storico-religiose sulla Sicilia antica*, «Mathesis, Ricerche sulla trasmissione del sapere, 6» Serie dirette da Nicola Cusumano, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta – Roma 2012, pp. 7-159.
- Mihaela Gligor (editor), *Mircea Eliade between the History of Religions and the Fall into History*, Presa Universitară Clujeană, Cluj – Napoca, 2012, pp. 7-204.
- Emanuela Magno, *Nāgārjuna. Lingua, dialettica e soteriologia*, «Pensieri d'oriente, 14» Collana diretta da Giangiorgio Pasqualotto, Mimesis Edizioni, Milano – Udine 2012, pp. 9-360.
- Emanuela Magno, *Pensare l'India. Figure ermeneutiche e soglie critiche nella costruzione filosofica occidentale del "pensiero indiano"*, «Pensieri d'oriente, 15» Collana diretta da Giangiorgio Pasqualotto, Mimesis Edizioni, Milano – Udine 2012, pp. 13-320.
- Silvio Menghini (a cura di/edited by), *Symposion. La cultura del vino nei valori della conoscenza storica e nelle strategie di mercato/The Culture of Wine within the Values of Historical Knowledge and the Marketing Strategies*, Firenze, Firenze University Press, 2012, pp. IX – 159.
- Mariangela Monaca, *Ugo Bianchi e la storia delle religioni*, «Studiorum et Fidei, 8», Collana diretta da Antonio Foderaro, Aracne Editrice, Roma 2012.
- Marino Niola, *Miti d'oggi*, «I grandi tascabili Bompiani», Bompiani / RCS Libri, Milano 2012, pp. 9-156.
- Enzo Pace, *Il carisma, la fede, la chiesa. Introduzione alla sociologia del cristianesimo*, Frecce 148, Carocci Editore, Roma 2012, pp. 9-285.
- Tomasino Pinna, *Il sacro, il diavolo e la magia popolare. Religiosità, riti e superstizioni nella storia millenaria della Sardegna*, «Clio, 7» Collana di Storia e Scienze Sociali diretta da Francesco Manconi, EDES Editrice Democratica Sarda, Sassari 2012, pp. 11-310.
- Paolo Taviani, *Furor Bellicus. La figura del guerriero arcaico nella Grecia antica*, Franco Angeli, Milano 2012, pp. 7-285.

- Paolo Taviani, *Ridere un mondo. Temi storico-religiosi in Pettazzoni, Brelich, De Martino*, «Dingir. Tascabili di Storia delle religioni», Collana diretta da Nicola Gasbarro, Paolo Scarpi, Paolo Taviani. Aracne Editrice, Roma 2012, pp. 7-78.
- Chiara Ombretta Tommasi, *The Bee – Orchid. Religione e cultura in Marziano Capella*, «Storie e Testi, 21», Collana diretta da Claudio Moreschini, M. D’Auria Editore, Napoli 2012, pp. 7-286.
- Isabella Adinolfi e Giuseppe Goisis (a cura di), *I volti moderni di Gesù. Arte Filosofia Storia*, Quodlibet Studio – Il pensiero etico e religioso, Quodlibet, Macerata 2013, pp. 11-525
- Ignazio E. Buttitta, *Continuità delle forme e mutamento dei sensi. Ricerche e analisi sul simbolismo festivo*, «Popoli Culture Società, 11» Bonanno Editore, Roma 2013, pp. 5-419.
- Marianna Ferrara, *La lotta per il sacrificio. Rappresentazioni categorie metodologie nello studio dell’India antica*, «Chi siamo / Storia delle religioni, 47», Collana diretta da Alessandro Saggiaro, Bulzoni Editore, Roma 2013, pp. 11-141.
- Thomas Mann – Károly Kerényi, *Dialogo. Lettere 1935 – 1955*, Prefazione di Domenico Conte, «Protagonisti», Editori Riuniti University Press, Roma 2013, pp. 7-223.
- Marcello Meli, *Dal centro al cerchio. Fra mitologia e pensiero arcaico*, Padova University Press, Padova 2013, pp.7-131.
- Enzo Pace (a cura di), *Le religioni nell’Italia che cambia. Mappe e bussole*, «Biblioteca di Testi e Studi, 835 – Studi Religiosi», Carocci Editore, Roma 2013, pp. 5-267.
- Helmut Seng (Herausgegeben von), *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance*, «Bibliotheca Chaldaica, 3», Herausgegeben von Helmut Seng, Universität Verlag, Heidelberg 2013, pp. 5-346.
- Giulia Sfameni Gasparro, *La conoscenza che salva. Lo Gnosticismo: temi e problemi*, Rubbettino Editore, Catanzaro 2013, pp. 9-455.

Paolo Scarpi – Michela Zago (a cura di), *Ermetismo ed esoterismi. Mondo antico e riflessi contemporanei*, «Civiltà e religioni, 1», Collana diretta da Marcello Massenzio, Marino Niola, Paolo Scarpi, Libreriauniversitaria.it, Padova 2013, pp. 11-398.

Michel Tardieu – Anna Van den Kerchove – Michela Zago (sous la direction de), *Noms Barbares I – Formes et contextes d'une pratique magique*, «Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences Religieuses, 162», Collection dirigée par Gilbert Dahan et Arnaud Sérandour, Brepols Publishers, Turnhout, 2013, pp. 5-423.