

Civiltà e Religioni » Civilisations and Religions » Zivilisationen und Religionen » Civilizaciones y Religiones » Civilizações e Religiões

# Civiltà e Religioni

Delimitazioni  
e itinerari del sacro

II

Civiltà  
e  
Religioni

2015-16

## COMITATO DIRETTIVO / EDITORS

Nicola Gasbarro (Università degli Studi di Udine, 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)  
Ileana Chirassi (Università degli Studi di Trieste, Italia)  
Lucia Dolce (SOAS, University of London, Regno Unito)  
Jean-Daniel Dubois (EPHE SR Paris, Francia)  
Fabrizio Ferrari (Università degli Studi di Padova, Italia)  
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

Chiara Cremonesi (Università degli Studi di Padova, Italia)  
Chiara Ghidini (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, Italia)  
Carmine Pisano (Università degli Studi di Napoli “Federico II”, Italia)  
Michela Zago (Università degli Studi di Padova, Italia)

## DIRETTORE RESPONSABILE / LEGAL REPRESENTATIVE

Mario Lion Stoppato

*Civiltà e Religioni*

Rivista digitale a cadenza annuale

pubblicata da [libreriauniversitaria.it](http://libreriauniversitaria.it) Edizioni

fondata da Marcello Massenzio, Marino Niola e Paolo Scarpi

Registrazione Tribunale di Padova 2385

ISSN 2421-3152

N. 2 (2015-16)



*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](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](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](mailto:redazione@libreriauniversitaria.it) [civiltà.e.religioni@gmail.com](mailto:civiltà.e.religioni@gmail.com)

Questo numero di *Civiltà e Religioni* è a cura di C. Cremonesi.

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*, Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità, Università di Padova.



# Sommario

EDITORIALE/EDITORIAL . . . . .	7
CI HANNO LASCIATO . . . . .	9
TEORIE, IDEE, CONCETTI	
Delimitations of the sacred . . . . .	13
Paolo Scarpi	
Karl Kerényi e Rolf Schott, un'amicizia romana . . . . .	45
Angela Arsenà	
DALL'ANTICO AL CONTEMPORANEO	
Forms of Water: Artefacts and Mythologies in Western Greek "Water Sanctuaries" . . . . .	73
Francesca Veronese	
Il tempio di Bellona, il <i>pomerium</i> e i primi <i>senatus consulta de Bacchanalibus</i> (186 a.C.): uno spazio 'sacro' da individuare . . . . .	83
Luca Fezzi	
Cosa può dirci l'antico. Spazi, forme e funzioni dei pellegrinaggi cristiani "minori" . . . . .	91
Ignazio E. Buttitta	
Una valle segreta nascosta tra le nevi. L'identità degli Hyolmo del Nepal tra mito e storia. . . . .	131
Davide Torri	
Il Culto di Jagannāth e il rinnovamento dello spazio sacro: uno studio sullo Śāṅkhā Kṣetra di Puri (Odisha – India). . . . .	149
Stefano Beggiora	

IL MIO LIBRO MONDO...

*Tristi Tropici*, di Claude Lévi-Strauss . . . . . 177

Marino Niola

NOTE E DISCUSSIONI

Per avviare una riflessione su “politeismo” . . . . . 179

Paolo Scarpi

RASSEGNA DEI LIBRI . . . . . 185

LIBRI RICEVUTI . . . . . 203

## Editoriale/Editorial

La religione suscita interessi molteplici e vari: religione intesa come insieme di fenomeni particolari, oppure come componente essenziale di dinamiche sociali e politiche, o ancora come categoria interpretativa del reale.

Gran parte dei discorsi sul fatto religioso oscilla tra due tendenze opposte e speculari. Da un lato predomina un atteggiamento di svalutazione, come se la religione fosse qualcosa di storicamente desueto, o perfino un tratto evolutivo residuale in via di esaurimento. Dall'altro se ne afferma la valenza assoluta ed eterna.

A partire dalla prima metà del secolo scorso, gli studi neumanistici hanno messo in campo un modo diverso di guardare alle religioni. I fatti comunemente recepiti come religiosi, la nascita e la scomparsa di sistemi religiosi, e infine proprio l'idea di religione, sono stati riconosciuti come prodotti culturali, integralmente umani nelle origini e nelle destinazioni, e storicamente determinati. Avvalendosi di tale orientamento, *Civiltà e Religioni* intende esplorare il nesso che intercorre tra le varie civiltà umane e quanto di religioso è stato in esse riconosciuto. È questo un nesso vitale, suscettibile di una comparazione storica capace di maturare in una visione più consapevole e più ampia della condizione umana.

Religion can stimulate a multiplicity of interests: it may be viewed as a blend of particular phenomena, an essential component of social and political interactions or even as an interpretive category of reality.

Most discussions revolving on and around religion alternate between two contrasting and speculative tendencies. On the one hand, we find a prevailing attitude of undermining the value of religion by considering it historically obsolete or an evolutionary trait soon to be extinguished. On the other hand, religion is assigned absolute and eternal value.

Since the first half of the past century, neo-humanist studies have put forth a different way of looking at religions. Facts that are commonly conceived as religious, the rise and fall of religious systems, and the idea itself of religion, have been deemed as cultural elements which are integrally human in nature and destination, and historically determined. Based on this approach, *Civilisations and Religions* intends to explore the connection between human civilisations and the religious beliefs acknowledged within them. This connection is vital in that it permits historical comparison to develop into a broader and more mindful vision of the human condition.

Si tratta di civiltà diverse, che in alcuni casi hanno avuto percorsi separati e in altri sono giunte a un incontro, a una comunicazione influente, anche quando questa si sia risolta nella reciproca osservazione, per dire il minimo. In questo quadro, la distinzione tra civiltà 'occidentale' e civiltà 'altre' manifesta tutta la sua fragilità, diventando essa stessa oggetto di critica storica.

Entro tali coordinate metodologiche, in un'area d'intersezione tra storia e antropologia, *Civiltà e Religioni* intende offrire uno spazio al confronto delle idee, aperto agli interessi di studio e alla curiosità intellettuale: un territorio non definitivo della ricerca e della riflessione, un luogo di lavori in corso.

This involves dealing with different civilisations which in some cases have followed separate paths and in others have met and communicated significantly with each other, even when this has resulted in mutual observation, to say the least. In this scenario, the distinction between Western and 'other' civilisations reveals its fragility, thus becoming itself the object of historical criticism.

Within such methodological coordinates, at the crossroad of history and anthropology, *Civilisations and Religions* offers a space for the interrogation of ideas in an environment open to a number of research fields and to intellectual curiosity. In so doing, the journal aims to be an open space for research and reflections, a place for work in progress.

# Ci hanno lasciato

## Daniel Fabre

Il 24 gennaio scorso, a Tolosa, è morto Daniel Fabre, intellettuale acuto e dai molteplici interessi, convinto assertore del dialogo tra antropologia e storia.

Nato a Narbona, il 21 febbraio 1947, dopo un primo periodo di formazione e di insegnamento all'Università di Tolosa, nel 1989 Fabre diviene *directeur d'études* all'École des hautes études en sciences sociales, per la cattedra di Anthropologie de l'Europe. Nel 1978, insieme all'archeologo Jean Guilaine, aveva fondato il Centre d'anthropologie des sociétés rurales (poi Centre d'anthropologie di Tolosa). Nel 1999 l'incontro e la collaborazione con Marcello Massenzio lo portano in Italia, all'Università di Roma "Tor Vergata", dove insegna Antropologia e Storia delle religioni. Nel 2000 è nel gruppo d'intellettuali che danno vita al Laboratoire d'anthropologie et d'histoire de l'institution de la culture (nell'ambito dell'Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain), di cui diviene direttore nel 2013.

Vasta e variegata la produzione dei suoi studi, dedicati alla letteratura orale, alle comunità rurali dell'Europa sud-occidentale, al carnevale, alle iniziazioni, alle forme di culto dell'artista. Attento studioso delle opere di Ernesto de Martino, negli ultimi anni Fabre ha contribuito a curare l'edizione francese de *La fine del mondo* (di prossima pubblicazione per le Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales).

## Tomasino Pinna

Tomasino Pinna è stato uno studioso di notevolissimo spessore, storico aperto ai suggerimenti dell'antropologia di Ernesto De Martino e di Clara Gallini, appassionato in modo intelligente del suo mondo, la Sardegna, ma in grado di inserire l'interesse per lo strettamente locale nella prospettiva dello "sguardo da lontano". Insegnava una disciplina complessa, Storia delle Religioni, a Sassari. Ci ha lasciati il 25 giugno 2016 e la sua assenza si farà progressivamente sentire. Di se stesso riconosceva «un certo disinteresse caratteriale alla visibilità pubblica»: così in un articolo comparso nell'edizione sassarese della «Nuova Sardegna» (22 maggio 2012) sulla proposta di intitolare una strada di Siligo a Julia Carta. Siligo, importante centro in epoca nuragica e nella Sardegna spagnola. Julia Carta è stata "scoperta" da Tomasino Pinna in un inedito documento dell'Archivio Historico Nacional di Madrid al centro di un emblematico processo per stregoneria nel decennio tra fine XVI, inizio XVII secolo e ricostruito con grande perizia nel bel volume *Storia di una strega. l'inquisizione in Sardegna. Il processo di Julia Carta*, Sassari 2000. Un caso intorno al quale Tomasino Pinna continuava lavorare. Richiamiamo altri titoli:

- *Gregorio Magno e la Sardegna*, Sassari-Cagliari 1989.
- *San Nilo di Rossano*, Reggio Calabria 2011.
- *Il sacro, il diavolo, la magia popolare. Religiosità riti e superstizioni nella storia millenaria della Sardegna*, Sassari 2012.
- *Una problematica antropologica nel Satyricon: il rapporto verità. menzogna*, in «Sandalion», 10-11, 1987-1988, pp. 101-114.

Suggerimenti di buona lettura per ricordare.

# Delimitations of the sacred

Paolo Scarpi

*Padova University*

## Abstract

The “sacred” is a word that, not until the end of the nineteenth century, has been subject to redenuation. From a term meant to indicate the result of ritual activity following the speculations of protestant theologians like Rudolf Otto and Lars Olof Jonathan Söderblom, it came to mean the essence itself of religion. In its present form, the “sacred” came up to be uncritically assumed and

denied its historical dimension within phenomenological circles and from there to the morphological-cultural school, the conclusions appeared in the *Nostra Aetate* Declaration of the Second Vatican Council, essentialism, cognitivism and socio-biological schools. A rigorous and critical historical perspective is the only mean to shed light over confusing approaches to the study of religions.

## Keywords

*sacred – religion – phenomenology – the history of religions – cognitivism – socio-biology*

In an intense and fascinating text, almost surely written without the slightest intention of coming to grips with an historical issue, Simone Weil framed the sacred according to two perspectives. On the one hand, she offered a functional view of the concept «Il y a dans chaque homme quelque chose de sacré. Mais ce n'est pas sa personne. Ce n'est pas non plus la personne humaine. C'est lui, cet homme, tout simplement»<sup>1</sup>, the image of a circumscribed or delimited space of sorts. On the other hand,

---

1 Weil 1957, pp. 12 and 15.

in the same text, Simone Weil described the sacred as something loaded with content, almost as if to say that the sacred is the content itself: «Ce qui est sacré, bien loin que ce soit la personne, c'est ce qui, dans un être humain, est impersonnel. Tout ce qui est impersonnel dans l'homme est sacré, et cela seul».

Nowadays, the concept of the sacred that is prevalent in studies regarding religious phenomena and typical of the general usage and perception of the word, corresponds more closely to Simon Weil's latter definition than to the former. This conceptualisation is neither the product nor the result of an historical process of spontaneous resemantisation, as is instead the case, for instance, for the concept of mystery<sup>2</sup>, or for other transformations that have given rise to hybrid religious facts<sup>3</sup>. Without delving into the complex and much-discussed subject of a possible theory of hybridity<sup>4</sup>, the notion of the sacred employed by many scholars today seems to be, so to say, a hybrid manufactured in a laboratory.

The term has in fact been rethought and re-determined in a theological perspective at the end of the XIX century by Lars Olof Jonathan Söderblom<sup>5</sup>.

The son of a Lutheran pastor, himself archbishop of Uppsala within the Swedish Lutheran church, docent of *Religious Studies* in Leipzig, recipient of the Nobel peace prize in 1930, and one of the main founders of the questionable and much criticised *Ecumenical Movement*, Söderblom was indeed convinced that the sacred was the essential space of all religious experiences, and he saw in the sacred the manifestation of God<sup>6</sup>. Through the comparative study of religious facts, Söderblom aimed to demonstrate the existence of the living God, and during the first years of the 1900s he started – together with Rudolf Otto – a research regarding the origin of the idea of divinity. Söderblom found that an idea of the

---

2 Scarpi 2003 and 2007. A view similar to mine can be found in Borgeaud 1994.

3 Scarpi 2011.

4 Regarding *hybridity* one finds a complex and still open debate, started by Homi K. Bhabha (one of his most significant works, Bhabha 1994, deals indeed with this subject in chapter I, pp. 19 ff.: «The Commitment to Theory»).

5 One can doubtlessly seek and find Söderblom's forerunners, as well as the origin of the questions that later found answers in his works. But this is not the topic at hand. A useful overview on what is being discussed here can instead be found in Massenzio 1999, pp. 13-61. See also Borgeaud 1994, pp. 410-11 and notes 53, 412, 416 and *passim*.

6 It will suffice to reference Söderblom 1913.

sacred with no further definition and modelled on the concept of *mana* (which he derived from ethnographical studies of his time) could be the most efficacious instrument to identify the natural space of the divine that is characteristic of «primitive» religions: indeed «the sacred», in his opinion.

Söderblom, not unlike also Rudolf Otto, in his capacity as a theologian, contributed to strengthen positions that had arisen towards the end of the XIX century against scientist and evolutionistic doctrines. Andrew Lang's *Making of Religion* had been an efficacious expression of these positions<sup>7</sup>. After having «manufactured» – in accordance with the biblical model – an image of «supreme celestial beings» among the populations that at the time were classified as «primitive», this journalist, populariser and essayist had radically upturned the evolutionistic view and he had implicitly brought back the ancient theological assumption regarding primordial revelation. This view would be shortly thereafter further developed by father Wilhelm Schmidt, the founder of the Viennese «historico-cultural» or «cultural circles» (*Kulturkreise*) School. In his colossal work<sup>8</sup>, by means of a vast albeit acritical work of ethnographical comparison, which aligned him with Söderblom's views, Catholic Father Schmidt held that, originally, mankind must have known a «primordial monotheism» (*Urmonotheismus*) by revelation: this would be later followed by phases of decadence, during which historical religions had sprung forth.

Hence, Father Schmidt, like Söderblom before him, saw revelation as the point of origin. Revelation – above all in Lutheran-inspired theological circles – was interpreted as an isolated instance of an emotional nature: isolated and removed from any possible logical and rational interpretation. An irrational and psychological experience. One could also say a mystical experience, as later stated by Friedrich Heiler, who ultimately linked all religions to a mystical dimension<sup>9</sup>. It was doubtlessly Rudolf Otto, also a Lutheran pastor and theologian, who most efficaciously embodied this drive to achieve total and integral knowledge of religious

---

7 Lang 1900<sup>2</sup>. Regarding the issues discussed here, see Scarpi 2010, pp. 18-20.

8 Schmidt 1926-1955.

9 See below, pp. 19-20. The perspective of a universal and “primordial” mysticism in actuality does not match the historical process through which the concept was formed: Scarpi 2007.

facts in order to guarantee the absolute autonomy of religion. This was certainly a consequence of his relationship to Söderblom. Otto produced one of the most fascinating works from the early 1900s: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*<sup>10</sup>. It was highly appreciated by Benedetto Croce<sup>11</sup>, above all because of the definition of the sacred as *mysterium tremendum*: Croce notably saw religion not as a category of the Spirit, but as a vitalistic manifestation, and for this very reason, he did not deem it possible for the history of religions to go beyond «bibliographical and erudite antiquarianism». Moreover, while Croce voiced this very criticism against the discipline inaugurated in Italy by Raffaele Pettazzoni<sup>12</sup>, *Das Heilige* was already spreading the very same idea of the sacred currently employed by most of the western world, mediated by the translations of Otto's work into romance languages<sup>13</sup>.

Rudolf Otto, as his successors after him, was convinced that it was possible to access a third level of knowledge: a level that would allow one to attain the very essence of religion, which he identified with the sacred.

However, Otto gives no definition of the sacred beyond his bringing back of the experiential and psychological perspective. Otto's third level of knowledge was preceded by an empirical and descriptive phase, and thereafter by a systematic comparative analysis of religions. He postulated, at the origin of religious facts, a «primordial» meeting of humankind with «something» entirely different (*etwas ganz anderes*), the «totally other» (*Ganz Anderes*), «the numinous», something which elicits

---

10 Otto 1917. See Bancalari 2009, pp. 12 ff.

11 Croce 1928.

12 Sabbatucci 1983, pp. 17-19.

13 Italian translation by Ernesto Buonaiuti: *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Bologna 1926; new Italian translation by Stefano Bancalari: *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto al razionale* in Bancalari 2009, pp. 200-324; another Italian translation by A.N. Terrin: *Il sacro: sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Brescia 2011; French translation by André Jundt: *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris 1929; Spanish translation by Fernando Vela: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid 1925. In the Spanish translation, the words «santo» and «sagrado» are both used: see Brandt 2008. The English translation of Otto's work by John W. Harvey, *The Idea of the Holy. An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, New York 1923, does not substantially change the issue discussed here. See p. 37.

an ambivalent perception, awe and repulsion (*tremendum*) and at the same time fascination and attraction (*fascinans*), inducing humankind to despise human existence and to affirm its precariousness<sup>14</sup>. This thesis inarguably has irrational traits: the subtitle of the work itself is a warning in this sense. Otto's work frames religious experience indeed as «an experienced experience» or «lived experience» (*Erleben/Erlebnis*) of the mystery of existence itself, something that cannot be interpreted without including its emotional aspects, as it belongs to the unknown and unknowable dimension of the irrational, wherein the sacred dwells as an *a priori* category of individual experience. Unavoidably, the application of this perspective (which actually evokes the states of crisis of historical presence and seems at the same time to give rise to a construction of the *eschaton*<sup>15</sup> of sorts) implies a hierarchy among religious experiences and forms: that is to say, a separation between those that have enjoyed more proximity with the sacred, and those that are further removed from it.

Similarly, also according to the «Frankfurt school» or «morphologico-cultural» school (with Leo Frobenius<sup>16</sup> and Adolf Ellegard Jensen<sup>17</sup> as its most prominent personalities, and which, moreover, cannot be considered as a school characterised by strict theological observance), the basis of any (in this case cultural) complex was a psychic and emotional experience. Every cultural phenomenon, according to Leo Frobenius, is a living organism<sup>18</sup>, based on «primordial experience-knowledge», which he called *paideuma*<sup>19</sup> and which is of an emotional-irrational nature: something experienced by all civilizations in the first of the three stages postulated by the German ethnologist: *Ergriffenheit*, «emotion»<sup>20</sup>.

This experience, in which the contribution of rationality is secondary, would then give rise to a «worldview», *Weltanschauung*, which would

---

14 See, in this regard, Bancalari 2007; Bancalari 2009, pp. 19 ff., 30 ff.; Scarpi 2003; Scarpi 2010.

15 See, for example, De Martino 1977, pp. 234, 354 ff.; Massenzio 1980, pp. 173 ff.; Massenzio 1998, pp. 264 ff., 286 ff.; Scarpi 2014a, pp. 80 ff.; Scarpi 2014b, pp. 86 ff.

16 It should be mentioned that Frobenius promoted the “Deutsche Gesellschaft für Kulturmorphologie”.

17 Jensen 1939, 1948, 1951, 1966.

18 Frobenius 1921, p. 58.

19 Frobenius 1921, pp. 12-13, 16-17, 58 and *passim*.

20 Frobenius 1921, pp. 45, 121.

determine the various forms of civilization, independently of history (which is indeed entirely absent), but going through various different stages<sup>21</sup>. After the dawn of civilisation, it moves into the stage of maturity, i.e. the *Ausdruck*<sup>22</sup>, the «expression», in which art and language play a fundamental role. Finally, it enters the third stage, the *Anwendung*<sup>23</sup>, that is to say the stage of mechanical, repetitive application, which coincides with the decadence of that very same civilization.

That «emotion» which is the source of the *Weltanschauung* determining the characteristics of civilization is, according to Frobenius, the product of an *Erleben*, an experiencing<sup>24</sup>, which finds a single expression (*Ausdruck*) applicable to any living species and capable of translating perceptions (*Empfindungen*) into «pneumatic» and creative form, «es ist das Wort: heilig!»<sup>25</sup>.

This brings us back to the view of the sacred developed by Söderblom and perfected by Otto. Their «sacred» is independent and autonomous: together with certain aspects of Edmund Husserl's philosophical phenomenology (it was indeed Husserl who had labelled Rudolf Otto's writings<sup>26</sup> as *Religionsphänomenologie*), it would later be adopted by Gerardus van der Leeuw, Dutch theologian and pastor of the reformed Dutch Church. Van der Leuw entitled his most important work *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1933). The autonomy of religion would then become the basis for a philosophical reflection for which religion necessarily had to be free and independent from any aspect of human life, and hence from history. This line of thought, unavoidably and necessarily, resulted in a theology of religion in which *homo religiosus* had a precise function, and as he was particularly careful and *diligens* regarding the sacred, he opposed *homo neglegens*. Thus, the «phenomenon», taken in its etymological value of «that which appears», becomes the result of the meeting between humankind and that which manifests itself, an object which is nothing but the God of the Judaeo-Christian west, but which was meant to be applied to any phenomenon pre-understood and pre-judged as re-

---

21 See the «Grundlagen des Paideuma»: Frobenius 1921, p. 117.

22 Frobenius 1921, pp. 79-80, 100-114 and *passim*.

23 Frobenius 1921, pp. 75 ff.

24 Frobenius 1921, pp. 5, 48.

25 Frobenius 1921, p. 85.

26 Bancalari 2007, p. 170.

ligious, in any area. Phenomenology follows the manifestation of this object: at first it appears in an impersonal manner, as a force or a power; later it assumes personal aspects, and at the same time, it initiates forms of relation with humans: that is to say the practices of cult and ritual.

This view, which had grown from Söderblom to van der Leeuw, would later be developed by previously catholic Lutheran theologian Friedrich Heiler. Heiler, in his turn, also sees the sacred as the origin of every religion, as its essence: the task of those who study religions is to go beyond their historical manifestations in order to attain knowledge of their hidden side, i.e. the sacred. Heiler thus follows the previous line of thought. His theory of concentric circles places in the outermost ring the visible manifestations of religious facts; in the second, the visible works of God<sup>27</sup>; in the third, the innermost, the *deus absconditus* (almost reminiscent of the apophatic view typical of late antiquity and of the ἄγνωστος θεός of the hermetic world<sup>28</sup>). This implies a hierarchy between religious manifestations, which thus continue to be separated from history. Heiler, in the introduction to *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*<sup>29</sup>, wrote:

Religion shows intimate unity in all of its three aspects: the world of apparition, the world of representation and the *Erlebniswelt*, the world of experienced experience. Religions, both those who are at the same level and those that can be considered on different planes, are connected by a unifying link: the lowest and the highest, the most material and the most spiritual, the most and the least complex, are ultimately one and the same thing.

This view resurfaces explicitly at the end of the work<sup>30</sup>, concluded by Heiler with a long citation from *De pace seu concordantia fidei*, better known as *de pace fidei*, by Cusanus, according to whom «nonnisi una religio est in rituum varietate», but who nonetheless aspired to the realisation of «una religio et unus latriae cultus». Perhaps Heiler did not realise that Cusano had based his thought on the rediscovery of the hermetic tradition. Nonetheless, and not much differently from Cusano, Heiler

---

27 It is the ancient *topos* discussed above.

28 Scarpi 2014a, pp. 63-64 = Scarpi 2014b, pp. 68-69.

29 Heiler 1976, I, p. 7.

30 Heiler 1976, II, pp. 304-305.

suggested the *reduction ad unum* of the entire landscape of world religions, by means of the doctrine of *una sancta religio*, which anyhow stressed Christian religious universalism and the subordination of any form of religion, which was meant to be sublimated into «mysticism»<sup>31</sup>.

It is perhaps no coincidence that, a few years after this work by Heiler – who had long been active in the direction of religious universalism – the Catholic Church, closing the Vatican II council (28 October 1965), published the declaration known as *Nostra Aetate (Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas)*, where it is immediately stated that (§ 1):

Nostra aetate, in qua genus humanum in dies arctius unitur et necessitudines inter varios populos augentur, Ecclesia attentius considerat quae sit sua habitudo ad religiones non-christianas. Una enim communitas sunt omnes gentes, unam habent originem, cum Deus omne genus hominum inhabitare fecerit super universam faciem terrae, unum etiam habent finem ultimum, Deum, cuius providentia ac bonitatis testimonium et consilia salutis ad omnes se extendunt, donec uniantur electi in Civitate Sancta, quam claritas Dei illuminabit, ubi gentes ambulabunt in lumine eius.

The Catholic Church (§ 2) «nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt, reicit». Nevertheless the Church

annuntiat [...] et annuntiare tenetur indesinenter Christum, qui est “via et veritas et vita” (*Io* 14,6), in quo homines plenitudinem vitae religiosae inveniunt, in quo Deus omnia Sibi reconciliavit. Filios suos igitur hortatur, ut cum prudentia et caritate per colloquia et collaborationem cum aequalibus aliarum religionum, fidem et vitam christianam testantes, illa bona spiritualia et moralia necnon illos valores socio-culturales, quae apud eos inveniuntur, agnoscant, servent et promoveant.

If it had been of a solely theological nature, the process initiated by Söderblom would have found its conclusion and would have been com-

---

31 In this regard, one can indeed see Borgeaud 1994, p. 397 and n. 28, where he links this view not only to Cusanus, but also to Meister-Eckhart, who moreover had drawn from the Latin hermetic tradition, known to Cusanus too. For information regarding Friederich Heiler see Schimmel 1995. See above, p. 15.

plete with the *Nostra Aetate*. It would have developed in that exquisitely theological direction: the evident christianocentric perspective of this long journey would have been resolved in the dimension of Catholicism, which is itself universalistic – if καθολικός translates indeed as universal. Thereafter, the problem of the sacred and its universality, of the sacred as the essence of religion, of meta-historical religion and religions as epiphenomena thereof, could have been the object of historical (and specifically historico-religious) research, as the product of Christian theological speculation, albeit in its many confessional varieties. However, as one could already observe regarding Leo Frobenius and Adolf Ellegard Jensen, the manifestly theologically inspired phenomenological perspective had at that time interfered with ethnographical inquiry: this appears even more macroscopically in the works of Mircea Eliade<sup>32</sup>, who was not a clergyman. This interference had already been identified by Ernesto De Martino<sup>33</sup>, who stressed that in Rudolf Otto's perspective, and above all later in Eliade's, the existential and the scientific plane were not kept separated, in that the irrational experience of the numinous remained restricted to religiously involved subjects.

Eliade is a controversial scholar, above all because of his connection to Corneliu Zelea Codreanu's *Garda de Fier*, a fascist-inspired movement with strongly anti-Semitic ultranationalist tendencies<sup>34</sup>: he did not abandon this stance even after the Second World War, as his shown by his ties to many intellectuals from the international Right as well as with Italian thinker Julius Evola<sup>35</sup>. More than any other, Eliade contributed to spread the view of the sacred that is nowadays prevalent in theological and phenomenological studies, as well as within the «container» lacking an epistemological status that is known as *Religious Studies*<sup>36</sup>. Ultimately,

---

32 It will suffice to mention Eliade 1949a, 1949b, 1965.

33 De Martino 1953-54.

34 Ioanid 1987-88, Laignel-Lavastine 2008, p. 171. I also recommend reading the French Wikipedia entry for Mircea Eliade ([http://fr.wikipedia.org/wiki/Mircea\\_Eliade](http://fr.wikipedia.org/wiki/Mircea_Eliade)).

35 Lanternari 1986, in particular pp. 77 ff.

36 See what I wrote in Scarpi 2013, 2014. In a recent work, John D. Dadosky (Dadosky 2004, p. 27), examining Eliade and his influence on catholic theologian Bernard Joseph Francis Lonergan, speaks of a «relationship between theology and religious studies», that are thus explained as «i.e. the history of religions». According to Bernard Lonergan, Dadosky observes, through the interaction of theology and «religious studies» «a potential convergence of the world religions» could be achieved (see also Dadosky 2004, p. 34).

Eliade drew from Otto and partly from Söderblom in his considering the sacred as an element of the structure of consciousness, and not as a moment or a phase in the history of consciousness itself. According to Eliade, for «archaic man», human existence itself coincides with a religious act, to the point that being human is synonymous with being «religious». In Eliade, the sacred is placed on the metahistorical plane and it finds manifestation by means of hierophanies. Nevertheless, whereas Rudolf Otto brought into play the congruity of the *qādoš/ἅγιος*<sup>37</sup> and *sanctus/sacer*, pairs, in an attempt to provide some historico-conceptual justification of his thesis, it must be stressed that Eliade neglected the Hebrew term *qādoš*.

Above and beyond this fact, which simply confirms the anti-Semitic stance of the Rumanian scholar, the theological debt is undisputable in his theses: the sacred is assumed *a priori*, as an ontologically given reality, as if to substitute the notion of god, which moreover, and not unlike the sacred, has instead its own history from a conceptual standpoint<sup>38</sup>. Indeed Mircea Eliade, regarding Rudolf Otto's volume, writes the following:

Otto avait lu Luther, et il avait compris ce que veut dire, pour un croyant, le “Dieu vivant”. Ce n’était pas le Dieu des philosophes, le Dieu d’un Erasme; ce n’était pas une idée, une notion abstraite, une simple allégorie morale. C’était une terrible puissance, manifestée dans la “colère” divine<sup>39</sup>.

---

37 Chirassi 2012, p. 198. In this regard see Sacchi 2007, who identifies in Hebraic *qadoš* a meaning of «separated, set apart», despite partially yielding to Otto's phenomenological view.

38 Scarpi 2010, pp. 61 ff. I shall not discuss here the cognitive insignificance of expressions regarding God and religion typical of the non-cognitivist approach (in this regard I reference Martin 1992, Drange 1998).

39 Eliade 1965. The work was originally published in German: *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957. The English translation (*The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, engl. trans. by W.R. Trask, New York 1959, pp. 8-9) is however based on a French edition: «For Otto had read Luther and had understood what the “living God” meant to a believer. It was not the God of the philosophers of Erasmus, for example; it was not an idea, an abstract notion, a mere moral allegory. It was a terrible power, manifested in the divine wrath». Eliade later sought to rehabilitate himself in a historical perspective in *Histoire des croyances et des idées religieuses* (Eliade 1976-83). See Bancalari 2009, p. 32.

Julien Ries's work is a continuation of the phenomenological ahistorical and irrational perspective inaugurated by Söderblom and re-elaborated by Eliade. Ries was a catholic priest, advisor of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, chaplain of His Holiness in 2010, first archbishop and then cardinal shortly before his death. Ries does not deny his dependence on Eliade<sup>40</sup>, and instead states that the publishing of the *Traité* had meant «a ground-breaking leap in the science of religions»<sup>41</sup> and that his own *Trattato di Antropologia del sacro* came «in the wake of *Treatise on the history of religions* and of the three volumes of *History of beliefs and religious ideas* by Eliade<sup>42</sup>. For Ries too<sup>43</sup>, religious experience is resolved indeed in the experience of the sacred, a transcendental and indecipherable reality: «In the eyes of men from the various religions, the sacred appears as a power of a different order than the natural»<sup>44</sup>, found at the centre of religion, «but only as an incomparable value»<sup>45</sup>. The contrast between sacred and profane<sup>46</sup> corresponds to that between religious and non-religious men. However, man is *naturaliter religiosus*, in the sense that religiosity is, so to say, written in his DNA and he is forced to actualize the fullness of his human experience by actualising his natural religiosity. Eliade – writes Ries – «utilises the genetic-comparative method, and going against the stream in history, he moves towards the origin, he questions archaic *homo religiosus* and tries to meet him at the moment in time when he surfaces »<sup>47</sup>. The «devising and utilisation of a comparative genetic method» ultimately allows – Ries states –

---

40 Ries 1989b.

41 Ries 1989a, p. 26.

42 Ries 1989a, p. 28. They are the *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949 and the *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Paris 1976-83.

43 See Ries 1981, which builds entirely upon the sacred as an *a priori* ontological datum. In the same volume (Boyer 1981, p. 59) it is stated that «however one chooses to interpret the Sacred [...] whatever culture one considers, there is no sacred if not through experience, and ultimately, through personal experience».

44 Ries 1989a, p. 26.

45 Ries 1981, p. 8.

46 This opposition dates back to Durkheim (see below, pp. 32-34), who is however only mentioned by Eliade in the bibliography of *Le sacré et le profane* in 1965 (see above n. 39).

47 Ries 1989b, p. 47.

to delineate new perspectives: a scientific study of the sacred, of its expression and its place in religious experience, the evidence of the historical and transhistorical figure of *homo religiosus*, the meaning of the experience of the sacred in the life of religious man, a hermeneutics that culminates with the message of *homo religiosus* with the perspective of a new Humanism<sup>48</sup>.

And the expression «comparative genetic method» seems today more than ever to allude to natural sciences as an instrument that allows to conclusively attain *homo naturaliter religiosus*. Dario Sabbatucci had indeed already written more than twenty years ago that:

It is no wonder [...] that the theologian should don the coat of the natural scientist, if this kind of enquiry (be it biological or psychological) leads to the «scientific» discovery of *homo religiosus*. Once *homo religiosus* is attained and established as a bio-psychic reality, then finally it will be possible to discuss religion and religions without need for the topic to be subjected to historical criticism<sup>49</sup>.

And yet, science, rather than providing certainties, should foster doubts and raise issues.

The current state of research seems essentially to confirm what Sabbatucci had stated before. The debate that was characteristic for the entire first half of the last century<sup>50</sup> does not seem to have changed, not even thanks to the approaches offered by cognitive sciences, by so-called sociobiology, and human ethology<sup>51</sup>; the terms of the issues remain unchanged. The objective ultimately seems to be the one exposed by Sabbatucci: to reclaim from history the object that we call «the sacred» and to aprioristically regain the ancient idea of «natural religion», perhaps supposing, as David Hume<sup>52</sup> wrote, that «The cause or causes of order in

---

48 Ries 1989b, p. 58: this of course refers to Eliade, but also to Georges Dumézil.

49 Sabbatucci 2000, p. 141.

50 Regarding the state of studies between late 1800's and early 1900's see Chirassi 2013, p. 13.

51 One example is Drees 1996, who sees religion as naturally embedded in human beings, in their evolutionary past, and in their neurophysiological makeup. More recently, in a «slightly Eliadian» perspective, see Taylor 2005, in particular «Introduction», pp. VII-XXVI.

52 *Dialogues concerning Natural Religion*, 1779, part 12, p. 62 (Kemp Smith 1979).

the universe probably bear some remote analogy to human intelligence», a statement in which one can easily recognize the allusion to the *Nous* of the hermetic tradition as the universality of religious experience.

In a not especially recent work dedicated to «tracks of biology in early religions», Walter Burkert<sup>53</sup>, albeit admitting that sociobiology cannot provide answers for the complex behaviours that are central to religious facts, in his turn aspires to recover «natural religion» and is convinced that certain biological aspects of religion are still a viable hypothesis. After having equated the sacred with religion (the word «sacred» appears only in the title), Burkert considers Lord Gifford's 1886 suggestion to conduct an enquiry into «Natural Theology, in the widest sense», and takes a stance that assumes religion as a given *a priori*, rigorously in the singular. As was the case for the word «sacred», religion appears in the plural only in the title of the work. Burkert does not abandon this stance even when he considers whether there is a *raison d'être* for religion in the *evolution of human life and culture* up to the present day, and whether there is a natural foundation of religion based on the larger general process of life that has produced humanity and still governs it, above and beyond the influence of chance, and of individual characteristics and social conditioning. Burkert sees indeed religion as something universal and ubiquitous through centuries and millennia, surviving the most dramatic social and economic changes: this because – according to him – it is based on the biological processes that are common to all humans. According to Burkert, many elements recognisable as expressions of religion – such as the organisation of society, of time, of the sharing of food and the rituals of eating – can be conditioned by culture, but cannot be originated by culture. «If religion ever was invented [...]», says Burkert, «it has managed to infiltrate [...] all varieties of human cultures». Religion, through history, has never been «demonstrably reinvented», but it was always present and «carried on from generation to generation since time immemorial»<sup>54</sup>. While he admits the difficulty in defining religion, Burkert considers it as something that exists and that has to do with the «nonobvious», the «unseen». He also stresses that the universal likeness of religious facts – in a decidedly phenomenological perspective – is striking: it includes «formalized ritual behaviour» which befits devotional practices,

---

53 Burkert 1996.

54 Burkert 1996, p. 1.

offerings, sacrifices, vows and prayers addressed to superior beings, as well as chants, tales, teachings and explanations concerning such beings and the worship they require. His vocabulary however is the one developed in the west, and his concepts in turn are a product of western history. God, in his turn (*cela va sans dire*, this too in a christianocentric perspective) is what is behind it all, Burkert's «thought behind it all», a God that emerges when Burkert quotes Paul's *Epistle to the Romans* (1,19-20):

Because that which may be known of God is manifest in them; for God hath shewed it unto them. For the invisible things of him from the creation of the world are clearly seen, being understood by the things that are made, even his eternal power and Godhead<sup>55</sup>.

And yet this was a well known and widespread topos in the ancient world. It appears in Cicero (*Tusculanae disputationes*, I 70), who states: «deum non vides, tamen [...] adgnosces ex operibus eius». It is equally present in the hermetic tradition: «The lord manifests himself indeed generously: through the entire universe»<sup>56</sup>. This is even more clearly stated in the debatedly dated pseudo-aristotelic text *de mundo* (399b 19-22), according to which god is known by means of his works, and is thus identified with his workings: god «albeit invisible to every mortal nature, is visible by his works» (πάση θνητῇ φύσει γινόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται)<sup>57</sup>.

The ahistorical perspective and the return to the *homo naturaliter religiosus*, as well as the idea of a *naturalis religio*, are explicit also in Armin Geertz<sup>58</sup> and in his cognitivist view. The perspective does not change, it is at best further complicated, since the façade of scientism disguises the problem of the sacred. Geertz too resolves the sacred into religion, which is considered natural, although the scholar acknowledges that the step towards a «scientific» (as opposed to «hermeneutical») analysis of

---

55 Rm 1,19-20: «διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανερώσεν. τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθοράται, ἢ τε αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης».

56 CH V 2: «ἄφθονος γὰρ ὁ κύριος φαίνεται διὰ παντὸς τοῦ κόσμου».

57 Arist., *Mu.* 399b, 19-22.

58 I shall mention, for instance, Geertz 2004, 2010; Geertz – Markússon 2010; Geertz 2013.

religion remains conjectural<sup>59</sup>. The very «naturalness» of religion is by Geertz's own admission a hypothesis (the *naturalness hypothesis*), to which he nevertheless attributes a probabilistic character, so as not to fall in the trap of determinism<sup>60</sup>. The cognitivist approach would be based, according to Geertz, on the idea that religiosity is natural since it fits the cognitive tendencies developed by our species during its evolution<sup>61</sup>. The idea that «most traditional healing systems are also placebo dramas»<sup>62</sup>, which would be an example «in terms of a biocultural theory of religion», is moreover actually not far from the principles used in the past to talk about psychodrama, and it also has a precedent in the Italian historian of religions Ernesto De Martino<sup>63</sup>. According to Geertz, therefore,

we need not only to open the historical and textual dimensions of our work to the neurobiological and psychological dimensions, but also to show our colleagues in the cognitive sciences that any theory of human cognition must deal with the power, formative impact, and constitutive role that culture plays<sup>64</sup>.

And shortly thereafter he states:

Religion is one of the most powerful cultural institutions ever created by sapient minds. It not helped us not only to escape the solipsism of our individual minds, but also to control and shape the matrices within which our minds are located. The vast biocultural complexity within which our minds develop and grow must be in the forefront of any general theory of religion<sup>65</sup>.

All this follows an approximate definition of religion, which according to Geertz should be understood as «a cultural system and a social insti-

---

59 There is practically no definition of religion or of the sacred that keeps into account historical data and historical development; Clifford Geertz can be mentioned for the sake of information: Geertz 2010, pp. 306-307.

60 See Geertz – Markússon 2010; see also Geertz 2013, containing contributions from various scholars on the issue of the origin of religion.

61 Geertz 2010.

62 Geertz 2010, p. 308.

63 In this regard, see *La terra del rimorso* as an excellent example (De Martino 1961).

64 Geertz 2010, p. 317.

65 Geertz 2010, p. 317.

tution that governs and promotes ideal interpretations of existence and ideal praxis with reference to postulated transempirical powers or beings»<sup>66</sup>. But since «religion consists of ideas and actions guided by certain principles or beliefs», religion for Geertz is not «qualitatively different than any other cultural system or social institution. Therefore, psychological and neurological studies of cultural phenomena are applicable to religion as well». The aporia is evident, and one may wonder in which sense religion can continue to be «natural» if it is defined as «a cultural system and a social institution», and if it is even considered not to be «qualitatively different than any other cultural system or social institution». This equals to reducing religion to the cultural and the social<sup>67</sup>, while paradoxically presupposing it *a priori* as universal and natural, while the sacred, as previously mentioned, is definitively reduced to religion itself, at once natural and cultural.

In this perspective, Christianity inevitably remains the model religion as well as the closest religion to the primordial revelation, while recourse to natural sciences is meant to contribute to sanction, on the one hand, the hypothesis of the *naturalness* of religion, and on the other hand that of its universality. It is perhaps with Armin Geertz's hypotheses and theories (which remain no more than such, for the time being), more than in any other case, that so called «scientific thought» contributes and continues to disguise what religion always has been, since when Tertullian used this term to define Christianity<sup>68</sup>. A concept elaborated in the western world, remoulded and re-determined on the basis of Latin *religio*; a concept on which Christianity indeed has built its identity, its drive to expand and proselytise with sometimes arguable methods, up until the creation of religious universalism, which was anyhow already present in Theodosius's edict on February 28, 380 A.D.

In the past, a recurrently discussed issue has been whether or not it is legitimate to export and apply descriptive tools pertaining to sciences, to natural sciences, in contexts that are expressions of what anthropology has defined as culture and, gradually, civilisation. Nowadays, there seems to be a tendency to forget Lévi-Strauss, but it is he who introduced the

---

66 Geertz 2010, p. 305.

67 This would be in actuality a sort of nullification of religious things (Sabbatucci 1987, pp. 95-98)

68 See Sabbatucci 1987, p. 41; Scarpi 1995, pp. 89-91; Chirassi 2013, p. 16.

opposition between nature and culture, albeit seeing it as nothing more than a logical opposition and a methodological tool. Lévi-Strauss definitely acknowledged the presence of biological stimuli in humans: he however separated them from psycho-social stimuli, aware of the fact that anyhow even if «constancy and regularity exist, in nature as well as in culture», «one would fall prey to a vicious circle were one to attempt to look within nature for the origin of institutional rules which [...] already are “culture”», since no «real analysis allows [...] to identify where the passage from natural phenomena and cultural phenomena takes place»<sup>69</sup>. Lévi-Strauss also stressed that it is inconceivable to infer an exportable and deterministically applicable law from a set of phenomena that are the product of human activity, as it is impossible for human sciences to apply a model for enquiry exclusively based on natural sciences<sup>70</sup>. It is therefore almost obvious to conclude that a “naturalistic perspective” for human sciences would simply be naïve and illusory. Lévi-Strauss indeed closed *Le totémisme aujourd’hui*<sup>71</sup> with the following unequivocal words:

les sciences, fussent-elles humaines, ne peuvent opérer efficacement que sur des idées claires, ou qu’elles s’efforcent de rendre telles. Si l’on prétend constituer la religion en ordre autonome, relevant d’une étude particulière, il faudra la soustraire à ce sort commun des objets de science. D’avoir défini la religion par contraste, il résultera inévitablement qu’aux yeux de la science, elle ne se distinguera plus que comme règne des idées confuses. [...] Inversement, si l’on attribue aux idées religieuses la même valeur qu’à n’importe quel autre système conceptuel, qui est de donner accès aux mécanisme de la pensée, l’anthropologie religieuse sera validée dans ses démarche, mais elle perdra son autonomie et sa spécificité.

This equals to stating that religious facts, if they are autonomous, are not an object of scientific study, but if they belong to the cultural dimension, they are reduced to it, and are therefore not natural.

The placement of social systems and behaviours within the biological dimension, as stressed quite a while ago by Fañçoise Héritier<sup>72</sup>, does not

---

69 Lévi-Strauss 1976, pp. 39 ff., 46.

70 Lévi-Strauss 1980, pp. 16-17.

71 Lévi-Strauss 1985, pp. 152-53.

72 Héritier 2002, p. 8. See also Gasbarro 1984, and the contributions herein contained.

belong to a single paradigm, but rather to logical formulas that can be thought (and hence produced) by various different cultures. Hence, collecting in a list the various and different logical combinations observable on the planet and related to basic biological data, can only contribute to the description of the entire landscape of cultural differences. If one therefore avoids the risks implicit in an enquiry aiming to bring human cultural actions within the framework of biological programs or of some sort of not better specifiable biological *imprint* – programs and *imprints* in which one may even catch a glimpse of analogy with Jungian archetypes –, acknowledging biological stimuli in humans does not mean devaluing or not acknowledging cultural and psycho-social stimuli, on condition that one does not abandon the historical journey of *homo faber* as indeed the maker of history.

Jungian archetypes seem indeed nowadays to emerge both in the sociobiological and in the cognitivist bio-cultural perspective, even if they are not explicitly resorted to. The very archetypes Eliade had tried, and failed, to distance himself from. By interpreting archetypes as synonymous with «exemplary models» or «paradigms» and placing their emergence *in illo tempore*, when behavioural models had been «revealed» to «archaic» man<sup>73</sup>, Eliade seems anyhow to offer, with his idea of «archetype», an application of the Jungian model, which is indeed a «biological model of behaviour». One of Jung's most famous students, E. Neumann<sup>74</sup>, indeed stated that archetypes do not refer to a concrete image located in space and time, but rather «to an inward image at work in the human psyche». The structure of archetypes consists of the complex network of psychic organisation. Building upon Jung, Neumann holds that archetypes intervene to determine human behaviour at the unconscious level, independently of individual experience. Quoting C.G. Jung, Neumann states that: «As *a priori* conditioning factors, the [archetypes] represent a special, psychological instance of the biological 'pattern of behaviour', which gives all living creatures their specific qualities»<sup>75</sup>. This is a dynamic aspect of the unconscious, states Neumann, which «has a compelling character for the individual who is directed by it, and it is always accompanied by a strong emotional component». On the conscious

---

73 See pp. 8-9 of the Italian translation (Eliade 1968).

74 Neumann 1970, p. 3.

75 Neumann 1970, p. 4.

level, archetypes manifest themselves by means of symbolic images, but they are themselves not representable: they are structural concepts functioning as an eternal presence<sup>76</sup>. Moreover, the manifestations of archetypes are not isolated, but rather determined by the whole constellation of the collective unconscious<sup>77</sup>.

In the perspective examined up to this point, starting with Söderblom, one can see first of all the emergence of an obsession with the origins of religion, an obsession many fell victim to; then a «sacred» which is a recent re-elaboration characterised by a strong theological debt of a markedly confessional nature; finally, a sacred that is reduced to religion, which in its turn is frequently confused with religiosity – and yet religiosity is an attitude whereas religion is a structured and organic system<sup>78</sup>. But, as stated by Dario Sabbatucci<sup>79</sup>, «proving the existence of religiosity means proving the existence of God» even if a «theologian [...] cannot do theology prescindendo from God, he could do theology prescindendo from religiosity»<sup>80</sup>. Nowadays, however, theologians turn to science to find support for their faith<sup>81</sup>, and they frame «the process of becoming *homo* [...] in terms of an awakening from embryonic sleep», from the «“undifferentiated” embryonic life [...] that is common to all animal species». This leads to the «fundamental biogenetic law which assumes embryonic development (ontogenesis) as a recapitulation of the evolutionary journey of the species (phylogeny)»<sup>82</sup>.

History thus does not seem to belong<sup>83</sup> in this perspective, whereas *homo naturaliter religiosus*

---

76 Neumann 1970, pp. 6-7.

77 Neumann 1970, p. 10.

78 See Sabbatucci 2000, pp. 131-147.

79 Sabbatucci 2000, p. 135.

80 Sabbatucci 2000, p. 137.

81 Sabbatucci 2000, p. 140.

82 Sabbatucci 2000, p. 139.

83 See above, p. 27. In this regard, it will suffice to also mention the views of Kauffman 2008, a sort of «physical theology» meant to «rename God, not as the Generator of the universe, but as the creativity in the natural universe itself» (p. 283) and which ultimately resolves the sacred, the «sacred», which «Notre Dame illustrates», into this god that is «how our universe unfolds. [...] If we call the creativity in the universe, biosphere, and humanity God, we are claiming some aspects of these for ourselves as *sacred*» (p. 285).

essentially serves to protect the idea of the uniqueness and specificity of religious experience, which is the foundation of liberal theology<sup>84</sup>. It serves to prevent this “uniqueness and specificity” from dissolving into the generic and multiform “culture” which is the object of historical research. As if to say that religion, any religion, attests to the existence of an alterity that transcends history (and what is meant here is God’s transcendence). Before this Alterity (mostly spelled with a capital A, as it disguises God), man no longer does history, he does religion; that is to say, he expresses, albeit in historical forms, the metahistorical feeling of dependence from God<sup>85</sup>.

We are thus once again faced with the «prevalent philosophical stance on the uniqueness and specificity of religious experience, and thus on the impossibility to reduce it to historical reason»<sup>86</sup>. Émile Durkheim, at the time of his writing, had surely not thought of this specificity or this irreducibility of religious experience. His interpretation of religious facts was equally not influenced by theological or confessional prejudices, although he was convinced that he had found, in the opposition between the sacred and the profane, the principle that should have justified and defined a religious system. Durkheim<sup>87</sup> actually saw the sacred as a function of religious systems. Durkheim wrote<sup>88</sup>:

Toutes les croyances religieuses connues, qu’elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun: elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de *profane* et de *sacré*. La division du monde en deux domaines comprenant, l’un tout ce qui est sacré, l’autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse [...]. Le cercle des objets sacrés ne peut donc être déterminé une fois pour toutes; l’étendue en est infiniment variable selon les religions.

---

84 See Drees 1996.

85 Sabbatucci 2000, p. 141.

86 Sabbatucci 2000, p. 143.

87 Eliade mentions Durkheim only in the bibliography of the 1965 french translation of *Das Heilige und das Profane* (see above, n. 46). Julien Ries in his turn only mentions him briefly (Ries 1981, pp. 14-17; Ries 1989b, pp. 35-36).

88 Durkheim 1912, pp. 50-51.

Thus the sacred, which is only a term of western vocabulary, in opposition to the profane, also a term of western history, is not the essence of religion, but rather a function that foregrounds social will and social reality expressed through religion. This opposition, Durkheim<sup>89</sup> stated:

a été conçue de manières différentes. Ici, pour séparer ces deux sortes de choses, il a paru suffisant de les localiser en des régions distinctes de l'univers physique; là, les unes sont rejetées dans un milieu idéal et transcendant, tandis que le monde matériel est abandonné aux autres en toute propriété. Mais, si les formes du contraste sont variables, le fait même du contraste est universel.

In this oppositional perspective, he wrote<sup>90</sup>:

la notion du sacré est, dans la pensée des hommes, toujours et partout séparée de la notion du profane, parce que nous concevons entre elles une sorte de vide logique, l'esprit répugne invinciblement à ce que les choses correspondantes soient confondues ou simplement mises en contact; car une telle promiscuité ou même une contiguïté trop directe contredisent trop violemment l'état de dissociation où se trouvent ces idées dans les consciences. La chose sacrée, c'est, par excellence, celle que le profane ne doit pas, ne peut pas impunément toucher.

By the same token Durkheim<sup>91</sup> stated:

Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières. Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent soit les unes avec les autres, soit avec les choses profanes. Enfin, les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées.

Although evidently Durkheim too had ties to the universalistic perspective, on the one hand he had the reality of religious facts depend

---

89 Durkheim 1912, pp. 53-54.

90 Durkheim 1912, p. 55.

91 Durkheim 1912, p. 56.

on the opposition between sacred and profane<sup>92</sup>, and on the other hand he relativized it in different historical and cultural contexts, without attributing any metahistorical dimension. It was hence an opposition functional to the existence of a religious system, which inevitably had collective and social characteristics. This, since a religion, in Durkheim's view, was «un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale»<sup>93</sup>. In other words, the sacred as a function of religion is a product of society, and hence of mankind and its history, and not a metahistorical givenness. Thus, preserving human action in the construction of the symbolic, even the ambivalence of the sacred, above all dear to Mircea Eliade, can be transferred to an historicist *niveau* if «the positivity and negativity of the sacred are never actual “states”, but are rather seen as “dynamics”»<sup>94</sup>.

Stewart Elliott Guthrie, who achieved popularity in 1980 as practically a pioneer of cognitivist studies applied to religious facts<sup>95</sup>, seems, so to say, to bring back human action into the construction of the sacred<sup>96</sup> when he explicitly cites Durkheim<sup>97</sup> and states: «Though often thought peculiar to religion, the sacred also, as Durkheim suggests, is at base an aspect of human social relations»<sup>98</sup>. Durkheim, in this case, is actually the *auctoritas* resorted to in order to legitimise a non-confessional view, after Guthrie's attempt to distance himself from current «theories of religion», which «comprise two broad camps, those of be-

---

92 Durkheim makes a very interesting observation (1912, pp. 53-54, n. 1), involving also the development and the establishment of scientific thought: «La conception d'après laquelle le profane s'oppose au sacré comme l'irrationnel au rationnel, l'intelligible au mystérieux n'est qu'une des formes sous lesquelles s'exprime cette opposition. Une fois la science constituée, elle a pris un caractère profane, surtout au regard des religions chrétiennes; il a paru, par suite, qu'elle ne pouvait s'appliquer aux choses sacrées».

93 Durkheim 1912, p. 65.

94 De Martino 1995, p. 136.

95 Guthrie 1980; in actuality he never abandoned these issues.

96 Guthrie 1993, pp. 203, 204.

97 Regarding whom, see pp. 32-33.

98 Guthrie 1993, p. 203.

lievers and those of nonbelievers»<sup>99</sup>. If, as it was correctly argued, the fundamental goal for Guthrie «is to provide a suitable “evolutionistic frame of reference” for religion»<sup>100</sup>, on the one hand we are once again faced with the obsession with the origins of religious facts, and on the other hand it is still an acritical and aprioristic adoption of the terms «religion» and «sacred», while the entire construction proves to be conjectural in nature. Even the potentially innovative idea thusly expressed – «I want to show that religion is an aspect of something more general-anthropomorphism. And, since anthropomorphism occurs everywhere, it requires a broad canvas»<sup>101</sup> – is not so innovative after all. Aristotle himself had in fact already stated:

And the opinion which universally prevails, that the gods themselves are subject to kingly government, arises from hence, that all men formerly were, and many are so now; and as they imagined themselves to be made in the likeness of the gods, so they supposed their manner of life must needs be the same<sup>102</sup>.

And before the stagirite philosopher, Xenophanes of Colophon had also held that:

But if cattle and horses and lions had hands or could paint with their hands [...] horses like horses and cattle like cattle also would depict the gods' shapes and make their bodies of such a sort as the form they themselves have<sup>103</sup>.

At this point it is also valuable to mention that Raffaele Pettazzoni in *Ultimi appunti* had in his turn also written:

Non è il mondo extraumano che crea il mondo umano! È l'uomo, (il samano) che crea il suo creatore (ex nihilo) dalle proprie esperienze

---

99 Guthrie 1993, p. 8.

100 Taviani 2014, p. 137.

101 Guthrie 1993, p. viii.

102 Arist., *Pol.*, I 1252b 24-27: «καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασι βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο, ὡσπερ δὲ καὶ τὰ εἶδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν».

103 D.-K. 21 B 15: «ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ'> ἢ ἑ λέοντες / ἢ γράψαι χεῖρεςσι [...] ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δὲ τε βουσὶν ὁμοίας / καὶ <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν / τοιαῦθ' οἶόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον <ἕκαστο>».

volitive (in questo caso il samano crea Dio a propria immagine e somiglianza)<sup>104</sup>.

The idea that «one major attribute distinguishes all present humans from other animals: our capacity for language and related symbolism»<sup>105</sup> is not new either. It is a rhetorical *topos* already found in Cicero's *De Oratore* (I 32): «hoc enim uno praestamus vel maxime feris, quod conloquimur inter nos et quod exprimere dicendo sensa possumus». It is moreover rather obvious that «All religions do share a feature: ostensible communication with humanlike, yet nonhuman, beings through some form of symbolic action». In a historical perspective this would not be a problem, even though any «symbolic action» should be thought of in diachronic terms and thus dynamically subjected to the transformations and variations in meaning imposed by changes in historical, social and cultural contexts. Guthrie's view, albeit descriptive, seems to be solely conjectural:

I hold that religion is best understood as anthropomorphism and that anthropomorphism results from a strategy of perception. The strategy is to interpret the world's ambiguities first as those possibilities that matter most. Such possibilities usually include living things and especially humans<sup>106</sup>.

Finally, after this long journey, I believe it can be acknowledged that the idea of the sacred and of religion (to which the sacred is reduced) which are prevalently used in the study of religious facts, remain a product of theological speculation from the last century as well as categories of western christianocentric thought, applied as if they were universals characterised by objective solidity. And they remain nothing but that, despite the numerous attempts related or relatable to «natural sciences», whatever their specific approach (evolutionist-cognitivist, socio-biological, psychological, or, more banally and simply, naturalistic)<sup>107</sup>.

---

104 Brelich 1960, p. 32. «It is not the extra-human world that creates the human world! It is man, (the shaman) who creates his own creator (*ex nihilo*) from his own volitional experiences (in this case the shaman creates God in his image and likeness)».

105 Guthrie 1993, p. 197.

106 Guthrie 1993, *Preface*

107 See above, pp. 30-32.

All this includes also an «original sin» of sorts, a misunderstanding caused by translating «heilig» as «sacred»:

The German adjective *heilig*, which generally entered philosophical and specialised jargon relatively late, contains an ambiguity interpreted by Otto in terms of an interwoven pattern comprised of a “rational” meaning, where it indicates the “absolute *ethical* predicate”, and an “irrational” meaning, which resonates ever more weakly with the everyday usage of the term. For this reason, Otto deemed it necessary to adopt the term “numinous”<sup>108</sup>.

In a lexical perspective, one may say that whereas «heilig» is connected to a content linked to physical wholeness<sup>109</sup> (see for example *das Heil*, health; *heil*, whole, intact; *heilen* to heal), possibly related to the Greek τὸ καλόν, or rather ὅλος, which also refer to that wholeness and intactness, the term «sacred» is instead connected to the Latin world, where it was a juridical instrument regulating the *res publica*<sup>110</sup>. In Rome, the term «sacred» (*sacer*) referred to something that had been «sanctioned»: it was up to the pontifices to define it<sup>111</sup>, and they, as it is well known, could not properly be called a priestly body and their duties were restricted to the normative system. Aelius Gallus, from the late Republican Age of Rome, (in Fest. 321 L.), reported that «pontifices did not deem sacred» (*pontifices Romanos non existimare sacrum*) what was privately dedicated to the gods for worship; they held instead as sacred (*sacrum esse*) what had been dedicated or consecrated to the gods in accordance to any custom or institution of the city: a temple, an altar, a statue, a place or a sum of money. It was, that is to say, a public and institutional action, with a defining and delimiting function. Private ritual actions to be performed on an appointed day or place, according to the customs determined by the pontifices (*ex instituto pontificum*) could however become «sacred» (*sacra*). Gaius, a jurist from

---

108 Bancalari 2007, p. 170. The problem of translating «heilig» with «sacred» had already been briefly discusses also in Borgeaud 1994, p. 411.

109 Albeit with some reservations, see Brandt 2008, pp. 25-28.

110 See Sabbatucci 1952, who for the first time framed the issue in a historico-critical perspective; Santi 2004 is fundamental in this respect; for its importance for the critical framework, see Chirassi 2012, p. 194 and *passim*. See also Ries 1981, pp. 154-161, who however does not identify the historico-religious problem: in that regard see here pp. 23-24.

111 Macr. *Sat.* III 3, 1: «quid sacrum, quid profanum, quid sanctum, quid religiosum».

mid II century A.D. (*Instit.* II 2-6), after having distinguished between divine (*divinum*) and human (*humanum*) right (*ius*), and after having established that *res sacrae et religiosae* belong to *ius divinum* – a difference between sacred and religious is therefore manifest – proceeded to distinguish between *res sacrae* destined for the celestial gods (*sacrae sunt quae diis superis consecratae sunt*), and *res religiosae* destined for chthonic deities (*religiosae quae diis manibus relictæ sunt*). He moreover specifies that it is to be considered sacred «only that which has been consecrated by the authority of people of Rome, be it through a specific law, or through senatus consultum» (*sacrum [...] hoc solum existimatur quod ex auctoritate populi romani consecratum est, veluti lege de ea re lata aut senatoconsulto facto*). In general terms, therefore, the sacred (*sacer, sacrum, sacra*) appears as the instrument connecting the city (*civitas*) to the divine universe, while at the same time defining the borders between the two. Its role is therefore public, and in its proper usage, the term defines something that has been given, that is to say «offered to a deity». It expresses «a concept of sacrality that simply removes and ascribes to “alterity” a part of reality»<sup>112</sup> and it is defined by contrast with that which is profane, which is simply «that which is not sacred» (*Profanum quod non est sacrum*: Fest. 229 L.). At the time of Augustus, Horace (*Ars*, 396-97) had on the other hand stated that «once it was wisdom / to separate public and private, sacred and profane» (*fuit haec sapientia quondam, / publica privatis secernere, sacra profanis*).

This, the meaning of *sacer* in the roman world, is the source of the historical perspective paramountly expressed by Pettazzoni:

the “sacred” does not exist on its own, independently of human contexts: it only exists in a dialectic relationship with human activity, which – so to say – “produces” its presence in history in constantly new ways. For the historico-religious school, the “sacred” is an undefinable instrument, as it is always modifiable and constructed so as to always be suitable to satisfy context-specific historical needs. It is therefore obviously non-univocal, the signifier of various different signifieds<sup>113</sup>.

The sacred, i.e. «sacred things», is a human construction endowed with a singularity that «ne vient pas de qualités inhérentes mais de leur

112 Sabbatucci 1975, p. 169

113 Chirassi 2013, p. 12.

fonction qui le contraint [...] à une fixité absolue»<sup>114</sup>. The sacred evidently plays a fundamental role in the «mise en ordre», due to the «lien étroit entre la dimension de l'ordre et celle de la distinction et de l'individuation»<sup>115</sup>. This was indeed the perspective of the Latin *sacer*, which defined humans deliberately surrendering an object to a deity, and which referred to an object or an animate being, hence also a human, removed from everyday life, from consumption, from usage or from human action. As stated by Ernesto De Martino:

The sacred, as a technique, is human coherence that historiographical thought can follow along its journey without leaving anything to the immediacy (and arbitrariness) of something mystically relived. It is certainly a different coherence from that of art, of ethos or of philosophy: what is being denied here is that it may not have an immanent form of rationality, that it may contain an irreducible “irrational” core, such as to render it necessary for historical thought to embark on the contradictory effort of going outside of itself and of human history<sup>116</sup>.

In closing we may say, remaining grounded in its historical value, that the sacred is functional to religion as a system, it is rather its function and not its essence. This is even more true now that the semantic shift it was subjected to by theological speculation (together with phenomenology and the numerous different attempts to substantiate its ontological solidity through approaches that can generally be linked to the models of natural sciences) has indeed transformed the sacred into the essence of religion. In this case, however, one should explain how it is possible that a church, a sacred building and hence a place occupied by the essence of religion, can undergo deconsecration and become a garage, an alehouse or a theatre. In reality, that church had been sacred because it had been consecrated through a ritual act, which had removed it from profane use, through an application of the Latin *consecration*, which allowed the transformation into *res sacra*. Later however, again through a ritual act, or because it had been destroyed or contaminated by external events, the building lost its sacredness and was destined to profane use, showing that sacredness, evidently, is not the essence of religion.

---

114 Massenzio 1999, p. 58 and *passim*.

115 Massenzio 1999, p. 58.

116 De Martino 1995, p. 85.

## Bibliography

- Bancalari S., 2007, *R. Otto e le due fenomenologie della religione*, in «Archivio di filosofia», 75, pp. 169-82.
- Bancalari S. (a cura di), 2009, *Opere. Rudolf Otto*, in «Archivio di filosofia», 77, pp. 9-454.
- Bhabha Homi K., 1994, *The Location of Culture*, London-New York.
- Borgeaud Ph., 1994, *Le couple sacré / profane. Genèse et fortune d'un concept «opérateur» en histoire des religions*, in «Revue de l'histoire des religions», 211/4, pp. 387-418.
- Boyer R., 1981, *L'esperienza del sacro*, in Ries 1981, pp. 59-74.
- Brandt H., 2008, *Que implicam as palavras Das Heilige ou "O Sagrado"?*, in «Estudos Teológicos», 48/1, pp. 18-38.
- Brelich A., 1960, *Gli ultimi appunti di R. Pettazzoni*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 31, pp. 23-38.
- Burkert W., 1996, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge, MA-London.
- Chirassi I., 2012, *Riflessioni sul «sacro»: tra phainomenon e genomenon*, in Nizzo V. – La Rocca L. (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del Sacro*, Roma, pp. 189-202.
- Chirassi I., 2013, *Sacer, sacrum, sanctus, religiosus. Valutazioni e contraddizioni storico-semantiche*, in Fontana F. (a cura di), *Sacrum facere*, Trieste, pp. 11-21.
- Croce B., 1928, *Recensione a Rodolfo Otto, Il Sacro*, in «La Critica», 26, pp. 48-51.
- Dadosky J.D., 2004, *The Structure of Religious Knowing. Encountering the Sacred in Eliade and Lonergan*, New York.
- De Martino E., 1953-54, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 24-25, pp. 1-25.
- De Martino E., 1961, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano.
- De Martino E., 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino.
- De Martino E., 1995, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, introduzione e a cura di M. Massenzio, Lecce.
- Drange Th.Y., 1998, *Atheism, Agnosticism, Noncognitivism*, in [http://www.infidels.org/library/modern/theodore\\_drange/definition.html](http://www.infidels.org/library/modern/theodore_drange/definition.html)
- Drees W.B., 1996, *Religion, Science and Naturalism*, Cambridge.
- Durkheim É., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris.

- Eliade M., 1949a, *Traité d'histoire des religions*, Paris.
- Eliade M., 1949b, *Le mythe de l'éternelle retour*, Paris.
- Eliade M., 1965, *Le sacré et le profane*, Paris.
- Eliade M., 1976-83, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I-III, Paris.
- Frobenius L., 1921, *Paideuma. Umriss einer Kultur- und Seelenlehre*, München.
- Gasbarro N. (a cura di), 1984, *Evoluzionismo e sociobiologia*, Roma.
- Geertz A.W., 2004, *Cognitive Approaches to the Study of Religion*, in Antes P. – Geertz A.W. – Warne Randi R. (edited by), *New Approaches to the Study of Religion*, II, *Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches*, Berlin, pp. 347-399.
- Geertz A.W., 2010, *Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion*, in «Method and Theory in the Study of Religion», 22/4, pp. 304-321.
- Geertz A.W. – Guðmundur Ingi Markússon, 2010, *Religion is natural, atheism is not: On why everybody is both right and wrong*, in «Religion», 40/3, pp. 152-165.
- Geertz A.W. (edited by), 2013, *Origins of Religion, Cognition and Culture*, London.
- Guthrie S.E., 1980, *A Cognitive Theory of Religion*, in «Current Anthropology», 21/2, pp. 181-203.
- Guthrie S.E., 1993, *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*, Oxford.
- Heiler F., 1976, *Storia delle religioni*, I-II, Ital. transl., Firenze (orig. edit. 1959, 1962, *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart).
- Héritier F., 2002, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Ital. transl., Roma-Bari (orig. edit. 1996, *Masculin-Féminin I. La Pensée de la différence*, Paris).
- Ioanid R., 1987-88, *Mircea Eliade e il fascismo*, in «La critica sociologica», 84, pp. 16-29.
- Jensen A.E., 1939, *Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram*, Frankfurt.
- Jensen A.E., 1948, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart.
- Jensen A.E., 1951, *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*, Wiesbaden.
- Jensen A.E., 1966, *Überarbeitete Neuauflage: Die getötete Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart.

- Kauffman S.A., 2008, *Reinventing the Sacred. The Science of Complexity and the Emergence of a Natural Divinity*, New York.
- Kemp Smith N. (edited by), 1979, *David Hume, Dialogues Concerning Natural Religion* [1779], Indianapolis.
- Laignel-Lavastine A., 2008, *Il fascismo rimosso: Cioran, Eliade, Ionesco. Tre intellettuali rumeni nella bufera del secolo*, Ital. trans., Torino (orig. edit. 2002, *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme: trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle*, Paris).
- Lang A., 1900<sup>2</sup>, *Making of Religion*, (1909<sup>3</sup>, London-New York-Bombay-Calcutta).
- Lanternari V., 1986, *Ripensando a Mircea Eliade*, in «La critica sociologica», 79, pp. 67-82.
- Lévi-Strauss C., 1976, *Le strutture elementari della parentela*, Ital. trans., Milano (orig. edit. 1949, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris).
- Lévi-Strauss C., 1980, *Antropologia strutturale*, Ital. trans., Milano (orig. edit. 1958, *Anthropologie structurale*, Paris).
- Lévi-Strauss C., 1985<sup>6</sup>, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris (1962).
- Martin M., 1992, *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia.
- Massenzio M., 1980, *Progetto mitico ed opera umana. Contributo all'analisi storico-religiosa dei millenarismi*, Napoli.
- Massenzio M., 1998, *Destino e volontà. Mitopoiesi e dinamica storica*, in Tullio-Altan C. – Massenzio M., *Religioni Simboli Società. Sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Milano, pp. 241-312.
- Massenzio M., 1999, *Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde*, Paris.
- Neumann E., 1970, *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, Princeton (1963<sup>2</sup>) (orig. edit. 1956, *Die Grosse Mutter*, Zürich).
- Otto R., 1917, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau (Engl. transl. by J. W. Harvey: 1923, *The Idea of the Holy. An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, New York; Ital. transl. by E. Buonaiuti: 1926, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Bologna; new Ital. transl. by S. Bancalari: 2009, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto al razionale* in Bancalari 2009, pp. 200-324; another Italian translation by A.N. Terrin: *Il sacro: sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Brescia 2011; French transl. by A. Jundt: 1929, *Le sacré. L'élément*

- non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris; Spanish transl. by F. Vela: 1925, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid).
- Ries J., 1981, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Ital. transl., Milano (orig. edit. 1981, *Les religions et le sacré*, Louvain-la-Neuve).
- Ries J., 1989, *Trattato di Antropologia del sacro, I, Le origini e il problema dell'homo religiosus*, Milano.
- Ries J., 1989a, *Introduzione: L'uomo e il sacro. Trattato di antropologia religiosa*, in Ries 1989, pp. 23-31.
- Ries J., 1989b, *L'uomo religioso e il sacro alla luce del nuovo spirito antropologico*, in Ries 1989, pp. 35-58.
- Sabbatucci D., 1952, *Sacer*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 23, pp. 91-101.
- Sabbatucci D., 1975, *Lo stato come conquista culturale*, Roma.
- Sabbatucci D., 1983, *La lezione inaugurale*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 7, pp. 17-19.
- Sabbatucci D., 1987, *Sommario di Storia delle religioni*, Roma.
- Sabbatucci D., 2000, *La prospettiva storico-religiosa*, Roma (= 1990 Milano).
- Sacchi P., 2007, *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Brescia.
- Santi C., 2004, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Roma.
- Scarpi P., 1995, *Récit mythique et saecularis litteratura*, in Mactoux M.-M.– Geny E. (sous la direction de), *Discours religieux dans l'Antiquité*, Besançon-Paris, pp. 85-92.
- Scarpi P., 2003, *Dal 'prologo in cielo' all'eschaton. I misteri greci tra modello comparativo, tipologia e specifico storico-culturale*, in «Incidenza dell'antico. Dialoghi di storia greca», 1, pp. 67-96.
- Scarpi P., 2007, *Misticismo e mistero*, in «Prometeo», 97, pp. 26-33.
- Scarpi P., 2010, *Si fa presto a dire Dio*, Milano.
- Scarpi P., 2011, *Esistenza liquida, religioni ibride*, in «Prometeo», 116, pp. 48-57.
- Scarpi P., 2013, *Dalla Storia delle religioni alle Scienze delle religioni: dal metodo al contenitore*, in Sfameni Gasparro G. – Cosentino A. – Monaca M. (edited by), *Religion in the History of European Culture*, II, Palermo, pp. 1133-1144.
- Scarpi P., 2014, *Complessità religiosa, Religione e Storia delle religioni: una provocazione per la scuola italiana*, in Arrigoni G. – Consonni

- C. – Però A. (a cura di), *Proposte per l'insegnamento della Storia delle religioni nelle scuole italiane*, Bergamo, pp. 75-93.
- Scarpi P., 2014a, *The Secret World of Hermetism*, Padova.
- Scarpi P., 2014b, *El mundo secreto del Hermetismo*, Padova.
- Schimmel A., 1995, *Friedrich Heiler*, in *Enciclopedia delle religioni*, V, *Lo studio delle religioni*, Milano, pp. 232b-233 (orig. edit. 1987, in *Encyclopedia of Religion*, VI, New York, p. 3898).
- Schmidt W., 1926-1955, *Der Ursprung der Gottesidee*, I-XII, Münster.
- Söderblom L.O.J., 1913, *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*, Stockholm.
- Taviani P., 2014, *Né anima né animismi: a margine di un recente Almanacco della scienza di MicroMega*, in «Civiltà e Religioni», 1, pp. 133-141.
- Taylor B. (edited by), 2005, *Encyclopedia of Religion and Nature*, London-New York.
- Weil S., 1957, *La personne et le sacré*, in *Écrits de Londres*, Paris, pp.11-39.

# Karl Kerényi e Rolf Schott, un'amicizia romana

Angela Arsena

*Istituto superiore "Olivetti" – Lecce*

## Abstract

Unpublished correspondence reveals a unique relationship between art historian and German writer Rolf Schott and well-known philologist and historian of religions Karoly Kerényi.

Having fled their country of origin to avoid the Nazi ideology, they both lived the rest of their existence in a substantial condition of exile. In spite of this, it is not uncommon to glimpse into Kerényi's regards to Schott a due tribute to the fate that moved

them away from their homeland, but allowed them to meet.

Surprisingly, we learn that the well-known Kerényi turns to the unknown Schott as a student to a teacher, a guide granting comments and opinions. But, reversing the usual mentor-disciple relationship, where the first coopts the second, here is Kerényi who picks Schott as a guide, thus reiterating its proud autonomy of Hungarian intellectual who chooses but is not chosen.

## Parole chiave

*esilio – ermeneutica – filologia – arredi sacri – ermafrodito – Hermes*

## Keywords

*exile – hermeneutics – philology – altar cloths – hermaphrodite – Hermes*

Lo scopo di questo lavoro è rintracciare, tra manoscritti e materiale librario donati dalla famiglia di Rolf Schott alla Biblioteca Augusta di Perugia, il tenore, gli umori e i contenuti di una fitta relazione intellettuale che ha visto nel Novecento coinvolti due pensatori uniti da una dimensione di esilio di natura politica ma soprattutto di natura spirituale: Rolf Schott (Magonza, 1891 – Roma, 1977), storico dell'arte e scrittore tedesco e Károly (Karl) Kerényi (Temesvár, 1897 – Zurigo, 1973), filologo e storico delle religioni ungherese.

I documenti a testimonianza del rapporto tra Schott e Kerényi sono oggi conservati tra il materiale che la Biblioteca Augusta ha acquisito il 7

aprile 2009 per volontà degli eredi di Schott, curati dal professor Carlo Pulsoni<sup>1</sup> e sono costituiti da carteggi e bozze dello scrittore tedesco, messi così a disposizione degli studiosi che desiderano utilizzarli.

Per il momento rimangono l'unica evidenza documentale del rapporto tra Schott e Kerényi, rapporto che si vuole qui ricostruire.

Rolf Schott, dopo gli studi di germanistica e di filosofia a Monaco di Baviera, e dopo una giovinezza trascorsa al seguito di una famiglia di intellettuali mitteleuropei, che gli permise di conoscere i centri nevralgici della cultura tedesca, si appassionò al mondo classico greco e romano nonché al periodo rinascimentale, eleggendo l'Italia come patria ideale: risale al 1920 la pubblicazione di uno dei suoi più importanti lavori, ovvero *Reise in Italien. Erlebnis und Deutung inwendiger Antike*<sup>2</sup>, nel quale pone le basi della sua ricerca di storico dell'arte che vuole rinvenire nelle forme le intuizioni della filosofia e del rapporto con la trascendenza e che vede nel Rinascimento italiano il trionfo dell'uomo che specula sulla natura e su Dio, cogliendone l'essenza.

L'avvento del nazismo e l'avversione malcelata nei suoi confronti lo indussero a trasferirsi a Roma nel 1934, per sfuggire alle rappresaglie che senz'altro si sarebbero scatenate contro la sua attività di pubblicista che non aveva mai nascosto i rischi di un governo totalitario; a Roma si convertì al cattolicesimo abbandonando una religione evangelica che lo lasciava indifferente nella sua fredda austerità e scrisse un volume dedicato a Michelangelo<sup>3</sup>, dove rintraccia nella perfezione delle forme la nostalgia di un'epoca e di un artista che vollero mettersi in relazione con il divino, qualunque esso fosse. In questo percorso intellettuale si leggono anche le motivazioni spirituali che lo portano ad allontanarsi dall'austerità, dalla sobrietà dell'evangelismo e lo conducono sulla strada della conversione a una religione, quella cattolica, che non solo non ripudia il tentativo di rappresentare la divinità ma tenta di attribuire statuti di santità all'uomo. Queste motivazioni, strettamente intime e spirituali, emergeranno nello scambio con Kerényi.

L'occupazione nazista gli precluse visibilità e riconoscimenti letterari,

---

1 Pulsoni 2012, pp. 195-199. Sono grata al prof. Carlo Pulsoni la cui disponibilità e generosità mi ha permesso di avere accesso al materiale del *Fondo Schott* conservato presso la Biblioteca Augusta dell'Università di Perugia.

2 Schott 1924.

3 Schott 1963.

condannandolo a un esilio intellettuale: le sue opere di critico dell'arte furono pubblicate solo dopo che la censura ebbe allentato le maglie e solo più tardi, nel decennio successivo al secondo conflitto mondiale, grazie all'amicizia con Alcide De Gasperi, poté riprendere i contatti con il mondo intellettuale italiano ed europeo.

Schott, in una vita di viaggi e di esili politici e intellettuali, ebbe modo di confrontarsi con teologi e scrittori che hanno animato la vita filosofica del Novecento, in particolare Thomas Mann, Karl Kraus, Hans Urs von Balthasar e, non ultimo, lo stesso Kerényi, lasciando accurata e valida testimonianza, in appunti manoscritti, in lettere autografate, in comunicazioni epistolari, dei modi e dei tempi che caratterizzarono questi scambi intellettuali e che oggi costituiscono una preziosa fonte di consultazione per coloro che desiderano aggiungere nuova conoscenza alla storia filosofica, teologica, letteraria e artistica dell'ultimo secolo.

In particolare il rapporto e la corrispondenza tra Károly Kerényi e Rolf Schott presenta aspetti interessanti, che meritano di essere approfonditi con uno studio che rintracci e interroghi il materiale dell'archivio (in buona parte ancora da inventariare), conservato oggi a Perugia. La dimensione nella quale si muove questo scambio è la dimensione dell'esilio: entrambi costretti a riparare altrove, lontano da una patria che non riconosce le loro idee e il loro pensiero (Schott in Italia e Kerényi in Svizzera<sup>4</sup>), entrambi stranieri in un Novecento che era occupato in operazioni di pulizia etnica e razziale che ambedue condannano, sia pure con motivazioni e modi diversi e pagando diversamente, si conoscono a Roma nei primissimi anni Quaranta e da quel momento intrecceranno una fitta corrispondenza caratterizzata dall'invio di lettere e di prime edizioni dei propri testi. Se l'esilio caratterizza l'esistenza di entrambi, esso rimane tuttavia sullo sfondo e non è raro intravedere nelle dediche che accompagnano i volumi che Kerényi invia a Schott, una sorta di ringraziamento, di giusto tributo alla sorte che, pur allontanandoli dal loro paese d'origine, ha permesso loro d'inciampare l'uno nell'altro. Un'eco ellenistica della Fortuna, che non assomiglia propriamente a quella romana ma che si

---

4 Invisò al Partito Comunista Ungherese, Karl Kerényi riparò in Svizzera nel 1943, vivendo da esiliato e ai margini del mondo accademico, senza far più ritorno nella città natale.

riveste di nuovi significati e che pare transitare dall'orizzonte greco direttamente in quello novecentesco<sup>5</sup>. Una fortuna meno inconsapevole, forse opportuna ma al contempo necessaria, inevitabile e immutabile. Un'eco che Kerényi cercherà di esprimere nelle brevi dediche sul frontespizio dei propri scritti inviati a Schott e che quest'ultimo sembra comprendere e a volte amplificare, perché sullo sfondo permane il ricordo delle circostanze fortuite e fortunate che hanno portato al loro incontro.

La relazione intellettuale, pur mantenendo inalterati e riconoscibili i reciproci punti di vista, si riveste dunque di sottintesi e di non detti che sono espressione di un'ermeneutica che per entrambi significa traduzione anche e soprattutto dell'implicito, secondo la definizione che ci fornisce lo stesso Kerényi:

La giustificazione dell'ermeneuta non si trova nel Mistero, cioè nell'ineffabile che non deve essere detto, ma nell'essere quasi un oracolo. Quasi tutte le grandi creazioni dello spirito celano in sé qualcosa di simile, non pienamente spiegato, quasi un oracolo che in qualche modo è già destinato all'umanità futura. Ricavare e illustrare questo nella lingua di quelli che vivono oggi, e che per il poeta erano l'umanità futura, è il più alto, il vero e proprio compito ermeneutico<sup>6</sup>.

Tuttavia meno implicita, anzi chiaramente rintracciabile, è la modalità della relazione intellettuale: se Kerényi viene riconosciuto nel panorama letterario novecentesco come uno dei padri dei moderni studi sulla mitologia greca e Rolf Schott rimane invece semiconosciuto ai più, in realtà, nella relazione intellettuale tra i due, è Schott a rivestire il ruolo di maestro ed è a lui che Kerényi invia le prime edizioni del *Dioniso*, scrivendo di aspettare dallo Schott commenti e giudizi. Un ruolo da discepolo che lo stesso Kerényi sottolinea orgogliosamente nelle dediche

---

5 Fortuna in Grecia è Τύχη, figlia di Oceano e di Teti, secondo il racconto di Esiodo (*Tb.* 360) ma è anche una delle Moire, chiamata Salvatrice, con un vocativo σώτεια Τύχα, secondo Pindaro (*Ol.* XII 2). Τύχη non è dispensatrice di un potere cieco e casuale, come può essere la Fortuna romana di Orazio (*Od.* I, 35), ma è ancella del governo di Zeus e la sua connotazione è sempre di buona fortuna: «ciò che capita ad una persona per causa della fortuna è semplicemente ciò che non avviene attraverso una sua azione: ciò che semplicemente le capita, opposto a ciò che essa fa». Cf. Nussbaum 2004, p. 49.

6 Kerényi 1993, p. 112.

inviata allo Schott, tributando a quest'ultimo un onore grande quanto grande è stata la difesa da parte di Kerényi della propria autonomia intellettuale, «di quell'attitudine tutta ungherese di non farsi allievi di nessuno»<sup>7</sup>, dimostrando così che i tributi nei confronti dei maestri non sono mai inopportuni, anche se provengono da spiriti liberi i quali, proprio in quanto liberi, si riservano il diritto e l'arditezza di scegliere il proprio maestro. Ed è Kerényi, qui, a scegliere Schott, capovolgendo l'usuale paradigma che tradizionalmente rimanda la scelta al maestro.

Si tratta di un ruolo, quello di Schott maestro di Kerényi, che testimonia quanto il collocarsi in uno spazio di intersezione tra le note tradizioni di ricerca e gli incerti orizzonti nuovi fa in modo che pensatori, anche sconosciuti, pur non essendo assimilati a nessun edificio intellettuale, riescano a ritrovare, in questa non appartenenza, una condizione di vanto, che riguarda entrambi, perché, afferma lo stesso Kerényi, prendendo in prestito le parole di Eraclito tramandate da Plutarco, «i veglianti hanno un mondo comune, i dormienti si rivolgono ciascuno al proprio»<sup>8</sup>.

Questa posizione di vegliante viene riconosciuta a Schott da parte di Kerényi ed è a questa posizione che Kerényi sembra anelare: occorre appartenere a una dimensione di non appartenenza, di estraneità alle coordinate del pensiero ortodosso per potersi porre al di sopra delle vicende umane, mortali e riconoscere e familiarizzare con l'altro, con l'altrove, inteso come il cuore della religione:

La ricerca parte dal conosciuto, da ciò che ci sta davanti, sia pure capito solo per metà, come l'interprete parte dal suo testo. Con l'oggetto della ricerca, in questo caso con la religione, la cosa va inversamente: essa ha un determinato confine dove comincia e potrebbe darsi che la ricerca dovesse appunto lì arrestarsi. Codesto confine fu esattamente indicato da Lou Salomé in un suo saggio: «Quando si parte dall'uomo invece che da Dio, come una volta, si trascura quasi involontariamente che il fenomeno propriamente religioso è dato di fatto anzitutto dalla ripercussione, sugli esseri umani che credono in essa, di una divinità che ad ogni effetto si può considerare come venuta ad esistere»<sup>9</sup>.

7 Kerényi – Brelich 2011, p. 50.

8 Kerényi 1993, p. 33.

9 Ivi, p. 27.

Kerényi, storico e filosofo delle religioni, confida nel pensiero di Schott e si affida a esso, capovolgendo felicemente le tradizionali dinamiche che sarebbe lecito aspettarsi tra un noto intellettuale e un fuggiasco tedesco semiconosciuto ai più.

Una ricerca che vuole scandagliare le pieghe di uno scambio intellettuale, non solo collocandolo in una cornice spazio-temporale, ma soprattutto evidenziando quanto pensiero inedito sia scaturito da esso, può partire da una domanda fondamentale: se e quanto l'essere uno storico dell'arte abbia costituito uno dei motivi principali perché Schott diventasse interlocutore, e interlocutore privilegiato, di Kerényi. Quest'ultimo, infatti, vedrà nella dimensione religiosa una creazione artistica, visibile solo e non tanto con opere d'arte, ma con opere equiparabili a opere d'arte, che fondono elementi metafisici, esperienze estatiche e mistiche e che presentano i tratti dell'unicità. Appartengono alla schiera delle creazioni d'arte, per Kerényi, anche i miti e i riti religiosi. I primi si configurano come forme narrative, i secondi come vere e proprie scenografie. In quanto storico delle religioni Kerényi si assume un compito ben preciso ovvero

stendere davanti al lettore odierno quel tessuto uomo-mondo e mondo-uomo – che è per me la mitologia – come un broccato antico<sup>10</sup>.

In Kerényi abbiamo quindi il superamento di quella tradizione di matrice positivista che, ancorata a una prospettiva filologica e intellettuale, considerava la religione alla stregua di una *philosophia inferior*. In questo senso il rapporto con Schott è fecondo: Kerényi appartiene a quella schiera di pensatori che hanno sempre saputo trovare un punto di equilibrio tra le intuizioni del proprio pensiero e le occasioni di stimoli fornite dal mondo esterno, anche nelle forme più disparate. E la condotta, l'esperienza e i versi di Schott costituiranno per lo storico ungherese una via d'accesso privilegiata alla costruzione e alla risoluzione di diversi percorsi di pensiero nei quali si inoltrerà: se la psicologia di Carl Gustav Jung e l'umanesimo di Thomas Mann rappresenteranno momenti fondamentali nella sua biografia intellettuale, parimenti si può affermare che l'incontro con Schott assecondò in Kerényi l'esigenza di una storia dell'arte intesa come territorio attraverso il quale ricercare quella che chiamerà *Umgang mit Göttlichem*<sup>11</sup>, cioè la familiarità con il divino.

---

10 Kerényi – Brelich 2011, p.163.

11 Kerényi 1991.

Si tratta di un contatto quotidiano, recuperabile dalla bellezza dell'arte che circonda l'uomo e che rimane anch'essa ispirata a questo bisogno di assoluto.

L'abitudine, la familiarità, la quotidianità con il divino passano attraverso l'abitudine, la familiarità, la quotidianità con il bello estetico, e forse per questo vi sono luoghi che meglio di altri, più di altri, permettono questa unità estatica ed estetica.

E vi sono artisti che più di ogni altri colgono e traducono questa unità, portandola a esecuzione, attraverso l'immaginazione, ovvero la capacità di vedere una cosa e in essa e con essa intravederne altre, attraverso l'autocensura, ovvero la capacità di lavorare sulle proprie intuizioni, scolpirle e al contempo ridimensionarle, se occorre, e infine attraverso la grazia del gesto artistico che sa porgere e presentare un'idea: in questa dimensione Michelangelo primeggiava come artista visionario e geniale e Schott, nella sua monografia sull'artista<sup>12</sup>, ne è interprete consapevole, quando scrive:

La pressione della vita quotidiana ha offuscato per la nostra generazione la memoria dell'origine divina dell'umanità. L'opera di Michelangelo è una dichiarazione visiva di ciò che il mondo ha perso, ovvero il senso di meraviglia suscitato dal mistero dell'esistenza umana<sup>13</sup>.

E poche righe dopo addirittura ammette che

come artista Michelangelo è impersonale. Il suo lavoro ci dice nulla dell'uomo stesso e del suo ambiente<sup>14</sup>.

L'opera di Michelangelo, per Schott, è dunque anticamera per una condivisa, universale, eterna relazione con la trascendenza. Kerényi cerca esattamente questa privilegiata via d'accesso che dall'arte conduce al divino attraverso il trionfo del non finito: per Schott il divino è come la materia grezza da cui l'artista deve ricavare l'idea, da lui intuita. Michelangelo infatti non amava il bronzo, scolpiva il marmo "per forza di levare" e non di "mettere", accentuando così la fatica, lo spasimo di questa operazione che, eliminando le scorie di una plasticità terrena e finita,

---

12 Schott 1963.

13 Ivi, p. 7, traduzione mia.

14 *Ibidem*, traduzione mia.

lasciava intuire il traguardo luminoso e numinoso di una purezza delle forme, una purezza divina. Lo scultore aggrediva la materia per liberare la pura spiritualità dei corpi raggiungendo, insieme all'eleganza del risultato finale, l'idea di un altrove, di una resurrezione realizzata attraverso l'atto di spendersi, di darsi, coinvolgendo un'energia fisica e mentale. Ma più del risultato finale, secondo Schott, è la lotta incessante contro la materia che rende immortale l'artista e increduli coloro che ne ammirano l'opera, perché colgono in essa il desiderio che ha animato l'uomo, e insieme al desiderio, colgono la frustrazione e l'eterno tormento dell'anima. Colgono il pensiero dell'artista che continuerà a muoversi in eterno, nel tempo, e continuerà a dire, a parlare, come spiega Freud a proposito proprio di una delle più grandi opere di Michelangelo, il Mosè:

La raffigurazione di un Mosè seduto non trova alcun riscontro nel testo biblico [...] ma più importante dell'infedeltà verso il testo sacro è la trasformazione che Michelangelo ha intrapreso, secondo la nostra interpretazione, a proposito del carattere di Mosè. L'uomo Mosè era, secondo le testimonianze della tradizione, facile all'ira e a lasciarsi trascinare dalla passione. In un simile accesso di santa collera aveva ucciso l'egiziano che maltrattava un israelita, e perciò dovette fuggire dal paese e rifugiarsi nel deserto. In un'analogia esplosione di affetti frantumò le due tavole che Dio stesso aveva scritto. La tradizione, riferendo simili aspetti del suo carattere, non è tendenziosa e ha mantenuto l'impressione di una grande personalità realmente vissuta. Tuttavia Michelangelo ha posto nel mausoleo del papa un altro Mosè, superiore al Mosè storico o tradizionale. Egli ha elaborato il motivo delle tavole della Legge infrante, non le fa spezzare dalla collera di Mosè, ma fa acquietare quest'ira attraverso la minaccia che esse possano rompersi, o perlomeno la frena mentre sta per passare all'azione. Così facendo egli ha posto nella figura di Mosè qualcosa di nuovo, di sovrumano, e la possente massa corporea e la muscolatura formidabile del personaggio diventano il mezzo d'espressione fisico della più alta impresa psichica possibile all'uomo: soggiogare la propria passione a vantaggio e in nome di una causa alla quale ci si è votati<sup>15</sup>.

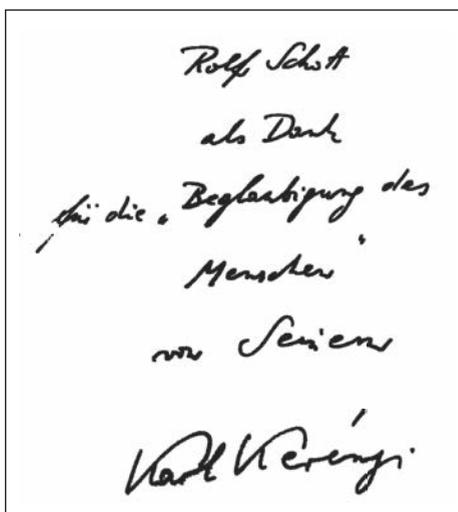
Solo in questa prospettiva, in questo connubio tra religione e arte (un'arte reinterpretata attraverso un percorso storico e umano) si può

---

15 Freud 1991, pp. 209-210.

capire perché, ad esempio, Kerényi inviò reiteratamente, e a distanza di anni, allo storico dell'arte Schott le copie di alcuni suoi testi fondamentali come *Apollon, Studien über antike Religion und Humanität*<sup>16</sup> e *Prometheus, das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz*<sup>17</sup>, proprio per ricordare a Schott che il compito al quale lui si è votato è quello di scavare nelle religioni del passato per coglierne il senso, portando la significazione oltre i limiti fisici delle parole scritte. Il lettore o lo storico che inter-

preta fa muovere il testo oltre i limiti del testo stesso e a sua volta è attraversato dalle intenzioni nascoste del testo. Le lacune interpretative non sono mai fallimentari, ma permettono lo sviluppo di nuovi percorsi ermeneutici, mirano al restauro: sottrarre per completare, alla maniera di Michelangelo. Kerényi si fa restauratore di mitologie e porge a Schott, storico dell'arte, i risultati del suo lavoro, perché quello che si perde nel lavoro interpretativo poi si recupera, in letteratura, come in arte, come in fisica. E di questo scambio con Schott, arricchito da dediche ed esortazioni, la biblioteca Augusta di Perugia è oggi custode, offrendo, tra le altre, la possibilità di questa pista interpretativa. Il documento, manoscritto e autografato, che testimonia un primo scambio, è costituito da una copia del *Vater Helios*, pubblicata da Eranos nel 1944 a Zurigo<sup>18</sup>, inviata a Schott (fig. 1), seguita nell'agosto sempre del 1944 dall'invio di una copia di *Hermes Der Seelenführer*, anch'essa da Eranos<sup>19</sup>, sul cui frontespizio già Kerényi scrive «dedicato a Rolf Schott, a colui che co-



Rolf Schott  
als Dank  
für die „Begleitung des  
Menschen  
von Sienens“  
Karl Kerényi

Fig. 1 – Vater Helios

16 Kerényi 1937.

17 Kerényi 1946b.

18 Kerényi 1944a.

19 Kerényi 1944b.

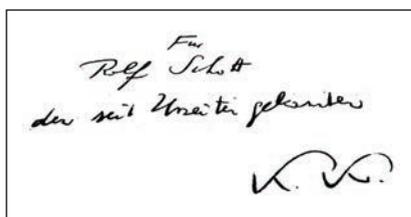


Fig. 2 – Hermes Der Seelenführer



Fig. 3 – Apollon-Epiphanyen

nosco da tempi remoti» (fig. 2). E se l'amicizia, epistolare e umana, risale a pochi mesi prima, inaugurata da un primo scambio prudente e professionale, quell'accenno a tempi remoti, che sigla il testo *Hermes conduttore di anime*, dà la cifra dell'intensità e della profondità del rapporto.

Nel 1945 l'invio di *Heros Iatros*<sup>20</sup> è accompagnato da una dedica di ringraziamento «per la serie *Niobe*» (prefigurando, verosimilmente, la raccolta che poi comparirà nel 1949<sup>21</sup>) ma già nel '46 l'*Apollon-Epiphanyen*<sup>22</sup> riporta le parole «per Rolf Schott, il poeta di Apollo» (fig. 3).

Nel 1946 il *Prometheus*<sup>23</sup> viene dedicato a Schott «proprio a lui» con un biglietto manoscritto e nel '47 leggiamo sull'estratto del *Der Geist. Ein Vortrag von Karl Kerényi*<sup>24</sup> le parole «Rolf Schott als vorausseilender Bote zugeschickt aus Tegna, Mai 1947 von Deinem K.K.»: Schott è già dunque messaggero che lo anticipa e sempre nel '47 sul frontespizio di *Mnemosyne/Lesmosyne, über die Quellen "Erinnerung" und "Vergessenheit" in der griechischen Mythologie*<sup>25</sup> Kerényi, con un tratto di penna, fa partire una freccia da *Mnemosyne* e dopo questa aggiunge «der Begegnung in Rom», a ricordo del tempo trascorso a Roma. L'amicizia dunque in pochi anni è già densa di riferimenti, allusioni a incontri e a conversazioni, che giustificano quanto viene scritto nello stesso anno

20 Kerényi 1945a.

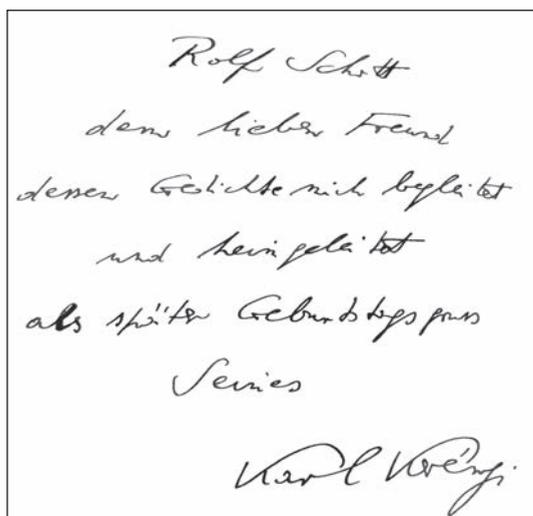
21 Kerényi 1949a.

22 Kerényi 1946a.

23 Kerényi 1946b.

24 Kerényi 1944c.

25 Kerényi 1945b.



Rolf Schott  
dem lieben Freund  
dessen Gedichte mich begleitet  
und heimgeleitet  
als später Geburts tags  
seines  
Karl Kerényi.

Fig. 4 – Die Göttin Natur

sulla prima pagina in *Die Göttin Natur*<sup>26</sup> (fig. 4), inviata a Schott, dove questi diventa «il caro amico, le cui poesie mi hanno accompagnato e condotto a casa»<sup>27</sup>. Non abbiamo evidenze dei versi esatti ai quali Kerényi allude. Senz'altro, però, nello stesso periodo, Schott sperimentava nuove tecniche di scrittura poetica, esercizi di componimento sulla falsa riga della tradizione ermetica e delle quali abbiamo testimonianza certa nel fatto che nel 1952 essi verranno pubblicati nello stile degli Haiku giapponesi<sup>28</sup>. Si tratta di brevi poesie, tra le quali si possono citare le seguenti e che si presentano particolarmente ricche, a mio parere, di atmosfere intimistiche dove è possibile intravedere la nostalgia e il ricordo della luce di un nord Europa ormai lontano:

*Tag des stillen Lichts.  
Glocken, blaue Winterluft,  
Gold, Holzrauch, Friede.*

*Sonne im Zimmer,  
Umhegt von Talismanen,  
Und du hast alles.*

26 Kerényi 1947.

27 «Rolf Schott dem lieben Freund dessen Gedichte mich begleitet und heimgeleitet als später Geburts tags groß seines Karl Kerényi».

28 Schott 1952.

Il tema del ricordo e della nostalgia della patria, chiamata giustamente e metaforicamente “casa”, dove né Kerényi né Schott sono più inquilini graditi, è frequente e attraversa sia come sottofondo sia esplicitamente molte riflessioni dello storico ungherese che da Ascona, l'8 settembre del 1944, scrive in una pagina contenuta nel carteggio con Thomas Mann:

Oggi gli allievi sono dispersi: in campi di prigionia e di lavoro, ammesso che siano ancora vivi. Trattenuti dalla malvagità, soltanto così è lecito chiamarla anche come potenza storica secondo i concetti di Jacob Burckhart, benché, nella forma in cui oggi si presenta, sia almeno altrettanto infamia quanto malvagità. Coloro che ritornano dal suo abbraccio micidiale avranno altri compiti, diversi da quello di occuparsi dell'intima vita spirituale di una generazione precedente, sia pure quella dei loro maestri. E quanti credertero forse di essere maestri attraversano oggi in pauroso isolamento un mondo di rovine, soli con la propria ombra [...] ed è molto se possiedono almeno la loro ombra; se nel loro isolamento non hanno perduto anche le radici, dalle quali può forse ancora crescere qualcosa per l'avvenire<sup>29</sup>.

Lo spaesamento e la nostalgia per Kerényi qui diventano un'ombra inerte, immateriale, metafora di solitudine, perdita, assenza: l'ombra non può avere rapporti con le persone e le cose, è ricordo, è sogno. Sembra qui esserci un lontano riferimento a quanto racconta Plinio il Vecchio nel Libro xxxv della *Naturalis Historia*: Dibutades, figlia di un vasaio di Corinto, disegnò sul muro il profilo dell'ombra dell'uomo amato in procinto di partire e che non sarebbe più tornato. Le sarebbe rimasta almeno l'ombra o la forma di essa. È un racconto che è stato accolto e interpretato da molti storici dell'arte anche perché Plinio stesso spiega che da quel disegno schiografico (da σκιά, ombra) sarebbe nata la pittura.

I versi di Schott riportano l'uomo Kerényi a casa, anche solo nel ricordo di essa, e fanno muovere e ritrovare quell'ombra, e in quell'omaggio e in quel riconoscimento noi cogliamo la profondità del rapporto tra i due. Schott pubblicherà una piccola parte delle sue poesie per Johannes Verlag con il titolo *Ein Glanz aus Dir*<sup>30</sup> solo nel 1965, ma prima di allora l'uomo Schott usava inviare i suoi versi a quegli intellettuali con i quali intratteneva solidi rapporti epistolari. Versi inviati, come testimo-

---

29 Mann – Kerényi 2013, p. 45.

30 Schott 1965.



Meinem lieben Freund  
Rolf  
der dies alles besser versteht  
als alle Philologen.  
Nach München wieder in Tegna  
Dein  
Karl

Fig. 5 – Urmensch und  
Mysterium

niano le evidenze del fondo custodito presso la Biblioteca Augusta, non solo a Kerényi ma anche a Quasimodo, Thomas Mann, Hermann Hesse e von Balthasar<sup>31</sup> e quest'ultimo esplicitamente nella sua autobiografia racconterà della gioia procuratagli dalle poesie di Rolf Schott<sup>32</sup>. Quali siano i versi che fanno risuonare l'eco e il desiderio di un ritorno a casa non è dato sapere perché non vi è rimasta traccia nella corrispondenza di Kerényi, il quale chiama Schott non solo poeta ma anche «il caro amico che comprende tutto questo meglio di tutti i filologi»<sup>33</sup> (fig. 5), come gli scrive su *Urmensch und Mysterium*<sup>34</sup> e ciò che Schott pare comprendere è proprio il gioco misterioso dello spirito, intendendo per mistero ciò che può e deve essere svelato non dallo storico e non dal filologo ma dal poeta, il solo ad assumersi il rischio di incorrere nella stessa sorte di Eschilo, accusato di empietà ed esiliato perché sorpreso, come Prometeo, nell'atto di rivelare agli uomini del suo tempo un segreto, il significato dei misteri eleusini<sup>35</sup>, e non perché animato da tracotanza e incapace di man-

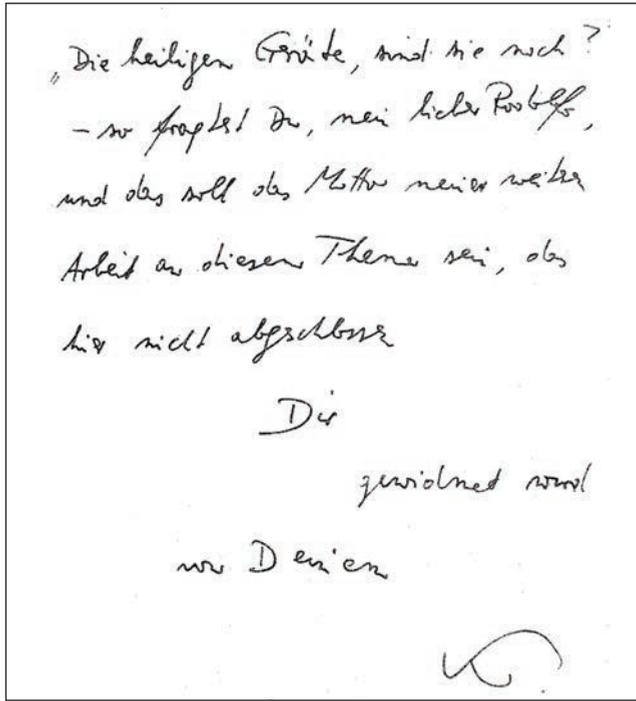
31 Pulsoni 2013.

32 Von Balthasar 1994, p. 64.

33 «Meinem lieben Freund Rolf der dies alles besser versteht als alle Philologen. Nach München wieder in Tegna Dein Karl».

34 Kerényi 1948.

35 Aristotele, *E.N.* III, 1, 1111a.



„Die heiligen Geräte, sind sie noch?  
- so fragtest du, mein lieber Rodolfo,  
und das soll das Motto meiner weiteren  
Arbeit an diesem Thema sein, das  
hier nicht abgeschlossen  
ist.  
Dir  
gewidmet wird  
von Deinem  
K.

Fig. 6 – Mensch und Maske

tenere i segreti, ma perché poeta e dunque il solo in grado di interpretarli, di comprenderli e di tramandarli.

E infatti, ancora, nel 1948, il testo *Niobe*<sup>36</sup> viene inviato come omaggio per Natale a Schott «poeta del cuore ed amico del cuore», al quale subito dopo, nel '49, Kerényi chiede sul frontespizio di *Mensch und Maske*<sup>37</sup>: «I sacri arredi esistono ancora? Così hai domandato, mio caro Rodolfo, e ciò deve essere il motto del mio futuro lavoro riguardo questo tema, il quale, qui non ancora concluso, ti viene dedicato dal tuo K.»<sup>38</sup> (fig. 6), seguito da una seconda copia dove si ringrazia per «la calda, cara pioggia di poesie a te e agli dei».

36 Kerényi 1949a.

37 Kerényi 1949b.

38 «“Die heiligen Geräte, sind sie noch?” – so fragtest du, mein lieber Rodolfo, und das soll das Motto meiner weiteren Arbeit an diesem Thema sein, das hier nicht abgeschlossen ist. Dir gewidmet wird. Von deinem K.».

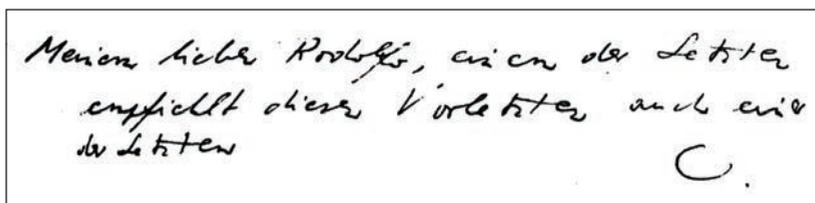


Fig. 7 – Walter F. Otto, eine Widmung von Karl Kerényi

Se solo il poeta, e Kerényi tributerà continuamente a Schott tale titolo, può tradurre il mito e il mistero a esso indissolubilmente legato, perché non teme di inoltrarsi nei territori al confine tra la vita e la morte, in un regno intermedio dove i greci reputavano si muovesse il loro dio Ermete<sup>39</sup>, allora si coglie in pieno il senso delle parole di Kerényi quando invita gli storici e gli scienziati a fare un passo indietro di fronte al problema della religione:

Nelle dotte elucubrazioni sul mito e sulla religione si cerca abitualmente una risposta alla questione dell'origine: come sorsero mito e religione? Tale domanda è basata per lo più sul presupposto che si sia giunti al mito e alla religione da qualche cosa d'altro che non è né religione né mito. Intesa così, la questione potrebbe, strettamente parlando, essere risolta con un'accreditata presentazione storica, una vera cronaca del processo produttore del mito e della religione. La scienza non è in condizioni di presentare un quadro del genere. Più i dotti s'inoltrano in ipotesi su un simile processo, e meno dovrebbero avere il diritto di essere presi sul serio<sup>40</sup>.

E se non ai dotti, a chi rivolgersi?

La risposta è già scritta nel 1949 sulla pagina di un articolo di Kerényi su Walter F. Otto inviato a Schott (fig. 7) dove si legge una delle espressioni forse più belle del carteggio, ricca com'è di umile riconoscenza, sia pur apparentemente enigmatica: «Dedicato al mio caro Rodolfo, a uno degli ultimi, io, anche uno degli ultimi, consiglio a questo penultimo». Se entrambi sono ultimi (ultimi e soli nella comprensione del mito, nel lavoro ermeneutico, nell'esilio e nell'isolamento), Rolf Schott è penultimo e rimane, per Kerényi, sempre avanti a Kerényi.

39 Kerényi – Brelich 2011, p. 19.

40 Kerényi 1993, p. 21.

Rolf Schott  
dem würdigssten Sänger  
der Sountichten  
mit allen Lebenden  
angeeignet  
von  
Kerényi  
Karl Kerényi

Fig. 8 – Töchter der Sonne

Il lettore che, sul frontespizio di *Die Orphische Kosmogonie und der Ursprung der Orphik*<sup>41</sup>, legge «Rodolfo D.D.D.», ovvero «Dedicato a Rodolfo», secondo l'espressione latina *Dono Dedit Dedicavit* e poco dopo, su *Töchter der Sonne*<sup>42</sup> legge «per Rolf Schott dedicato al più degno cantore delle figlie del sole tra tutti i viventi dal suo Karl Kerényi» (fig. 8), può ipotizzare più di un motivo di riconoscenza e devozione<sup>43</sup>. Kerényi deve aver letto larga parte del materiale che Schott scriveva ma che ancora non pubblicava e pertanto rimane difficile capire l'oggetto del riferimento all'elogio di *degno cantore delle figlie del sole* che gli tributa. Possiamo solo rilevare che, molto più tardi, nel 1962, Schott pubblicherà una raccolta di racconti, in

41 Kerényi 1950.

42 Kerényi 1944d.

43 Le attestazioni di stima e di riconoscenza attraversano gran parte del decennio degli anni Cinquanta, quando Kerényi invia a Schott nel 1952 uno *Studien in Griechenland borai hellenikai* per il Natale dello stesso anno, poi nel 1953 quando sul frontespizio di *Paideuma Mitteilungen zur Kulturkunde* scrive «ti saluta colui che è di ritorno dalla Samotracia! per il resto come sempre tuo, K.» e ancora nel 1954 come dono per Natale fa accompagnare l'invio di *Der Göttliche Schelm ein Indianischer Mythen-Zyklus* – Rhein-Verlag, Zürich – scritto con Paul Radin e Carl Gustav Jung dalle parole «dedicato a Rolf addirittura per lo spirito del Natale consacrato notturno, Roma 1954» sino ad arrivare al '55 quando ancora un «ringraziando di cuore sarò presto a Roma K.» sarà scritto su *Der Erzschemel und der Himmelstürmer. Ein Kapitel aus der Heroenmythologie der Griechen*. Non è chiaro quando Kerényi abbia inviato *Töchter der Sonne* a Schott ma, fra le pagine della copia autografata, si trova un anonimo ritaglio di giornale, contenente l'articolo *Sonnenkinder – Götterkinder*, a firma di Kerényi, e datata a mano 29 V 1956, presumibilmente dallo stesso Schott.

Ascona, den 14. 2. 1957

Mein lieber Rolf ,  
hab Dank für die Karte! Sollte die Sache mit dem Zimmer am 18. klappen, so bitte, schicke mir auf meine Kosten ein Telegramm /als Adresse genügt: Kerényi, Ascona/. Ich werde dann meine Ankunft an Giuseppe selbst telegrafieren. Ich möchte womöglich schon am 20. kommen, da ich am 20. März spätestens wieder hier sein muss. Jeder Tag ist mir in diesem Frühjahr teuer. Italiener sind geneigt, das nicht ernst zu nehmen. Frau Prof. Jacobson grüsse von mir unbekannter Weise. Ich hoffe, dass ich ihr einiges sagen kann, was sie interessiert. Und ganz besonders hoffe ich, dass wir uns Zeit haben werden! Dein

Fig. 9 – Ascona, 14. 2. 1957 Mio caro Rolf, grazie per la cartolina! Se la questione concernente la camera per il 18 andasse in porto, allora per favore inviarmi un telegramma a mie spese / come indirizzo è sufficiente: Kerényi, Ascona. / Io stesso telegraferò il mio arrivo direttamente a Giuseppe. Io vorrei venire già il 20, perché devo essere di ritorno qui al più tardi il 20 marzo. In questa primavera ogni giorno mi è prezioso. Gli italiani tendono a non prenderlo sul serio. Porgi i miei saluti alla professoressa Jacobson anche se non la conosco. Spero di poterle dire alcune cose che le interessano. E soprattutto spero che noi avremo del tempo per noi! Tuo K.

uno dei quali è protagonista Circe, la sensuale figlia del sole, dai *seni rosei e i fianchi rotondi*, capace di ammaliare proprio perché trasforma gli uomini in esseri grufolanti e privi, pertanto, di ogni inibizione, togliendo così la Maschera a ogni uomo che ha la ventura di imbattervisi<sup>44</sup>.

In un biglietto del 14 febbraio 1957 Kerényi scrive da Ascona a Schott comunicandogli l'arrivo a Roma entro quello stesso mese e spiegandogli che «in questa primavera ogni giorno mi è prezioso. Gli italiani tendono a non prenderlo sul serio...spero che noi avremo del tempo per noi» (fig. 9). L'archivio Schott contiene solo due cartoline come questa scritte da Kerényi a Schott: la prima proviene da Tegna l'8 ottobre del 1947 ed è dello stesso tenore della seconda: «mio caro Rolf, perdonami se riesco

44 Schott 1962, pp. 141-146.

Tegna 8. 10. 47.

Mein lieber Rolf ,

verzeihe, dass ich in der notwendig gewordenen, z.T. widrigen Briefschreiberei nur zu einer Karte an Dich gelange. Es sei aber gesagt, dass Dein Raffael unterwegs gelesen wurde und die Tiefe und Richtigkeit besonders der Begegnung mit dem Hermaphrodit bewundert. Wenn diese Szene allein dramatisch bearbeitet und zu einem Calderonschen Mysterienspiel - einer Tragödie mit Katharsis in der Erfüllung - ausgeführt wäre, würde das ~~Werk~~ Hofmannsthal's "Tizians Tod" <sup>1907</sup> überbieten, ja auch als tragisches Fragment!

Was Neues bei Euch ? Weitere Photos und die Rechnung werden erwartet. Hoffentlich geht Euch allen gut ?

Mit vielen Grüßen von uns beiden auch an Deine Frau und Deine Tochter

wünscht Dir alles Liebe Dein

*Karl*

Fig. 10 – Tegna, 8. 10. 47. Mio caro Rolf, perdonami se riesco a scriverti solo una cartolina in questo periodo del dover scrivere molto – in parte a me avverso – per necessità. Ti sia comunque detto che ho letto in viaggio il tuo Raffael ed ho molto ammirato la profondità e l'esattezza in particolare nell'incontro con l'ermafrodito. Se questa scena da sola fosse stata elaborata drammaticamente, ed eseguita come i *Misteri* di Calderon, – una tragedia con catarsi nel suo compimento – essa supererebbe perfino “La morte di Tiziano” di Hoffmannsthal, anche come frammento tragico! Novità da voi? Si attendono ulteriori foto ed il conto. Spero che stiate tutti in buona salute? Con molti saluti da noi due anche a tua moglie e a tua figlia, ti augura ogni bene il tuo Karl.

a scriverti solo una cartolina in questo periodo del dover scrivere molto – in parte avverso – per necessità. Ti sia comunque detto che ho letto in viaggio il tuo Raffael ed ho ammirato la profondità e l'esattezza in particolare nell'incontro con l'ermafrodito. Se questa scena da sola fosse stata elaborata drammaticamente, ed eseguita come i *Misteri* di Calderon – una tragedia con catarsi nel suo compimento – essa supererebbe persino *La morte di Tiziano* di Hoffmannsthal, anche come frammento tragico» (fig. 10).

Si tratta di due biglietti che meritano attenzione per la data e per i riferimenti antropologici e artistici che essi contengono. Nella lettera del 1947 Kerényi riferisce della sua attenzione nei confronti di quanto Schott

scrive nel suo *Reise in Italien. Erlebnis und Deutung*<sup>45</sup> a proposito di un Rinascimento italiano che riscopre l'ermafrodito grazie anche all'arte di Raffaello. Nel 1941 vengono pubblicati per la prima volta i *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* dove Jung e Kerényi dialogano e convergono sull'autonomia del mito nel senso che esso in sé contiene coerenza e giustificazione. Per questo – secondo gli autori – i miti attraversano i secoli e ritornano, trasfigurati, nelle forme e nelle culture più disparate e tra i miti ritenuti più resistenti al tempo e più vicini alle forme archetipiche, anzi identificabili con esse, appare il mito dell'Ermafrodito, vero e proprio simbolo:

il simbolo è corpo vivo, corpus ed anima [...] e più arcaico, più profondo, vale dire più fisiologico è un simbolo, più è collettivo, universale e materiale<sup>46</sup>.

La natura androgina appartiene all'umanità sin dai primi miti cosmogonici<sup>47</sup> e l'ermafrodito, scrive in particolare Jung,

non significa altro che una unione dei contrasti più forti e più appariscenti. Tale unione risale anzitutto alla forma primitiva dello spirito, nel cui crepuscolo differenze e contrasti sono poco accennati o addirittura confusi. Con la crescente lucidità della coscienza i contrasti diventano sempre più netti e inconciliabili. Se dunque l'ermafroditismo fosse soltanto un prodotto dell'indifferenziazione primitiva, si dovrebbe attendere che esso, con il raffinarsi della cultura, fosse andato dimenticato. Ora non è questo il caso. Al contrario, la fantasia delle alte e delle più alte civiltà si è occupata sempre di nuovo di quest'idea, come risulta dalla tarda filosofia greca sincretista dello gnosticismo. Nella filosofia del Medioevo il Rebis ermafroditico ha una parte significativa. E anche nell'età più recente il misticismo cattolico parla dell' androginità del Cristo<sup>48</sup>.

---

45 Schott 1924.

46 Jung – Kerényi 2012, p. 138.

47 «Dunque, per primo fu Caos, e poi Gaia dall'ampio petto, sede sicura per sempre di tutti gli immortali che tengono la vetta nevosa d'Olimpo, e Tartaro nebbioso nei recessi della terra dalle ampie strade, poi Eros, il più bello fra gli immortali, che scioglie le membra, e di tutti gli dei e di tutti gli uomini doma nel petto il cuore e il saggio consiglio»: Hes *Th.* 116-122.

48 Jung – Kerényi 2012, p. 139.

E il tema dell'androginia torna nel Rinascimento italiano in molte rappresentazioni artistiche perché una nuova sensibilità, data dalla frequentazione assidua con la classicità greca e romana che caratterizza il periodo rinascimentale, permette di accedere a una rinnovata coscienza ermafrodita che racchiude e unisce in maniera feconda l'abilità concettuale e tecnica di tradurre l'esperienza dello sguardo diretto alle cose del mondo, ai fenomeni, ai corpi, in opere che testimoniano una conoscenza diretta e personale dell'anima, ovvero di quel mondo inaccessibile che poi è il mondo della verità:

l'idea primitiva si è trasformata in un simbolo dell'unificazione costruttiva dei contrasti, in un vero simbolo unificatore. Il simbolo, nel suo significato funzionale, non è più rivolto indietro, bensì avanti, verso un fine non ancora raggiunto. Nonostante la sua mostruosità, l'ermafrodito è diventato gradualmente un salvatore che supera il conflitto [...] il fatto che un'idea così arcaica si sia potuta innalzare ad una simile altezza di significato, non dimostra soltanto la vitalità dell'archetipo in genere, ma esemplifica anche la verità del principio che l'archetipo, unendo i contrasti, fa da mediatore tra le basi inconse e la coscienza<sup>49</sup>.

Tali considerazioni inducono i due corrispondenti a parlare di arte in termini di linguaggio universale, e Scott traduce questa consapevolezza nella sua interpretazione dell'androginia del periodo rinascimentale e in particolare nella produzione di Raffaello.

Kerényi se ne meraviglia e per questo parla nella lettera di irruzione dell'ermafrodito come di un'epifania tragica, o degna di cantori tragici, in quanto la forza unificatrice e risoltrice del simbolo, dell'archetipo porta allo sgretolamento di convinzioni positivistiche, come spiega ancora Jung nel trattato a quattro mani con Kerényi:

Per effetto di questa mediazione l'unicità, la singolarità e l'unilateralità della coscienza individuale del presente, si ricollegano sempre di nuovo alle condizioni naturali e collettive. Progresso ed evoluzione non sono ideali da rinnegare; ma essi perdono il loro senso, se l'uomo raggiunge le nuove condizioni soltanto come frammento di se stesso, lasciando tutto lo sfondo essenziale nell'ombra dell'inconscio in uno stato di primitività e di barbarie. La coscienza staccata dalle proprie

---

49 Ivi, p. 140.

basi, incapace di riempire il senso delle condizioni nuove, ricade fin troppo facilmente in una situazione che è peggiore di quella dalla quale l'innovazione voleva salvarla: *exempla sunt odiosa*<sup>50</sup>.

Il Rinascimento italiano accoglie il nuovo e l'arcaico, la prospettiva e l'androginia, perché

nel corso dell'evoluzione culturale l'essere primordiale androgino diventa simbolo dell'unità della personalità, del sé, in cui il conflitto dei contrasti si ricompon<sup>e</sup><sup>51</sup>.

E l'uomo rinascimentale, l'uomo vitruviano, ricompon<sup>e</sup> origine e presente, radici arcaiche e consapevolezze nuove, mito e civiltà.

Sempre nel 1957, forse come omaggio che tiene conto della conversione di Schott al cattolicesimo, vengono inviati, di seguito, il *Griechische Miniaturen*<sup>52</sup> con una dedica «prima dell'Avvento» e subito dopo *Die Mythologie der Griechen, die Götter-und Menschheitsgeschichten*<sup>53</sup> con le parole «a Rolf, amico e testimone, per Natale, Roma 1957».

Il decennio si chiude con l'invio nel 1959 della seconda edizione del *Prometheus*<sup>54</sup>, stavolta edita da Rowohlt, con una dedica che recita «a Rolf in antica amicizia romana». Si tratta di un'edizione nuova, ampliata e modificata rispetto alla precedente, e all'interno della quale sono visibili le nuove esperienze letterarie e teoretiche di Kerényi che ricorda a Schott l'antica amicizia romana, come se anch'essa avesse avuto un ruolo non secondario nell'evoluzione del suo percorso intellettuale.

Anche nel 1962 il Natale viene ricordato e celebrato in qualche modo con l'invio dell'articolo di Kerényi *Thomas Mann und der Teufel in Palästina*<sup>55</sup> sul cui frontespizio leggiamo «per Rolf un pensiero amichevole e natalizio», e comunque tutto il decennio del Sessanta è scandito dall'invio di copie e bozze di articoli che Kerényi manda regolarmente a Schott. In particolare, nel gennaio del 1964 invia il primo volume del numero VI di

---

50 *Ibidem*.

51 Ivi, p. 141.

52 Kerényi 1957.

53 Kerényi 1951.

54 Kerényi 1959.

55 Kerényi 1962.

*Kerygma und Mythos*<sup>56</sup>, chiedendo esplicitamente un giudizio, poco dopo seguito dal secondo volume<sup>57</sup> sul quale infatti appone un «Dank und Herzensgruss von Deinem Karl». Nel '65 un «für Rolf, besonders von Deinem Karl» accompagna *Grund zur Eleusinischen Vision*<sup>58</sup>, ma è alla fine di quello stesso anno che Kerényi invia a Schott un piano per l'edizione completa delle sue opere<sup>59</sup> correlata dagli omaggi e i giudizi sui suoi lavori, accompagnandola da una sola espressione, eloquente, lapidaria e capace di sintetizzare efficacemente le dinamiche del loro rapporto che qui si è cercato di ripercorrere: «Melde Gehorsamst», ovvero «comunico umilmente» o meglio «devotamente», usando un termine antiquato, una frase da rapporto militare che il subalterno è tenuto a usare nei confronti del superiore in grado. «Melde Gehorsamst»: è l'ultima nota che Kerényi invia a Schott di cui abbiamo evidenza nell'archivio (fig. 11).

Copia dell'articolo *Der Handschuh der Diana*<sup>60</sup> (fig. 12) verrà spedito nel 1974 da Magda Kerényi, moglie di Karl, morto nel 1973, con le parole «Rolf und Margit in Erinnerung an schöne Rom, Tage von Magdi Kerényi», «in ricordo dei bei giorni romani», appunto, e di un'amicizia lunga e feconda, che non subì interruzioni se non al momento di varcare e oltrepassare il regno di *Ermete*.

A rectangular box containing a handwritten note in German. The text reads "Melde gehorsamst!" in a cursive script. Below the text is a signature that appears to be "K. D.".

Fig. 11 – Werkausgabe

56 Kerényi 1963.

57 Kerényi 1964.

58 Kerényi 1965.

59 Kerényi 1967.

60 Kerényi 1972.

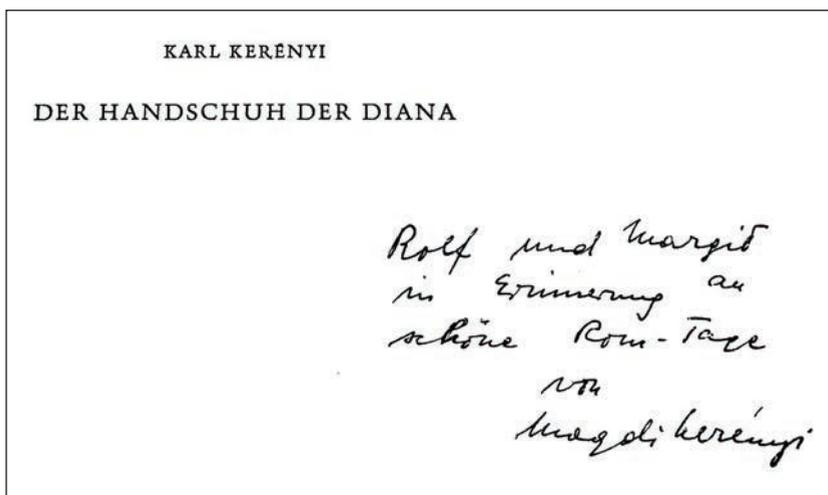


Fig. 12 – Der Handschuh der Diana

### Riferimenti bibliografici

- Balthasar H. U. von, 1994, *La mia opera ed Epilogo*, trad. it., Milano (ed. or. 1990, *Mein Werk*, Einsiedeln-Freiburg).
- Freud S., 1991, *Il Mosè di Michelangelo*, in *Saggi sull'arte, la letteratura, il linguaggio*, trad. it., Torino 1914, pp. 209-210 (ed. or. 1914, *Der Moses des Michelangelo*, in «Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften», 3, pp. 15-36).
- Jung C. G. – Kerényi K., 2012, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. it., Torino (ed. or. 1942, *Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos. Eleusinische Mysterien*, Amsterdam u. a).
- Kerényi K., 1937, *Apollon, Studien über antike Religion und Humanität*, Wien.
- Kerényi K., 1944a, *Vater Helios*, in *Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum. Vorträge gehalten auf der Tagung in Ascona 4.-11. August 1943. Sonderdruck aus Eranos-Jahrbuch 1943 BD. X*, Zürich, pp. 81-124.
- Kerényi K., 1944b, *Hermes der Seelenführer, das mythologem vom männlichen Lebensursprung*, in *Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum. Vorträge gehalten auf der Tagung in Ascona 4.-11. August 1943. Sonderdruck aus Eranos-Jahrbuch 1943 BD. X*, Zürich, pp. 9-107.

- Kerényi K., 1944c, *Der Geist. Ein Vortrag von Karl Kerényi*, in «Schweitzer Monatshefte», 24, 6, pp. 201-206.
- Kerényi K., 1944d, *Töchter der Sonne, Betrachtungen über griechische Gottheiten*, Zürich.
- Kerényi K., 1945a, *Heros Iatros, Über Wandlungen und Symbole des ärztlichen Genius in Griechenland*, in *Studien zum Problem des Archetypischen. Festgabe für C.G. Jung zum siebenzigsten Geburtstag 26. Juli 1945. Sonderdruck aus Eranos-Jahrbuch 1945* BD. XII, Zürich, pp. 33-54.
- Kerényi K., 1945b, *Mnemosyne/Lesmosyne. Über die Quellen "Erinnerung" und "Vergessenheit" in der griechischen Mythologie*, in «Schweitzer Monatshefte», 24, 10/11, pp. 678-687.
- Kerényi K., 1946a, *Apollon-Epiphanyen*, in *Der Geist; Vorträge gehalten auf der Tagung in Ascona 2. bis 9. September 1945. Sonderdruck aus Eranos-Jahrbuch 1945* BD. XIII, Zürich, pp. 11-48.
- Kerényi K., 1946b, *Prometheus, das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz*, Zürich.
- Kerényi K., 1947, *Die Göttin Natur*, in *Geist und Natur. Vorträge gehalten auf der Tagung in Ascona 26. August bis 3. September 1946. Sonderdruck aus Eranos-Jahrbuch 1946*, BD. XIV, Zürich, pp. 39-86.
- Kerényi K., 1948, *Urmensch und Mysterium*, in *Der Mensch I. Vorträge gehalten auf der Tagung in Ascona 18. bis 26. August 1947. Sonderdruck aus Eranos-Jahrbuch 1947*, BD. XV, Zürich, pp. 41-74.
- Kerényi K., 1949a, *Niobe, Neue Studien über antike Religion und Humanität*, Zürich.
- Kerényi K., 1949b, *Mensch und Maske*, in *Der Mensch II. Vorträge gehalten auf der Tagung in Ascona 23. bis 31. August 1948. Sonderdruck aus Eranos-Jahrbuch 1948*, BD. XVI, Zürich, pp. 183-208.
- Kerényi K., 1950, *Die Orphische Kosmogonie und der Ursprung der Orphik*, in *Der Mensch und die mythische Welt; Vorträge gehalten auf der Tagung in Ascona 22. bis 30. August 1949. Sonderdruck aus Eranos-Jahrbuch 1949* BD. XVII, Zürich, pp. 53-78.
- Kerényi K., 1951, *Die Mythologie der Griechen, die Götter- und Menschheitsgeschichten*, Zürich.
- Kerényi K., 1991, *Il rapporto con il divino*, trad. it., Torino (ed. or. 1955, *Umgang mit Göttlichem. Über Mythologie und Religionsgeschichte*, Göttingen).
- Kerényi K., 1957, *Griechische Miniaturen*, Zürich.
- Kerényi K., 1959, *Prometheus, die menschliche Existenz in griechischer Deutung*, Hamburg.

- Kerényi K., 1962, *Thomas Mann und der Teufel in Palestrina*, estratto da «Die Neu Rundschau», 73, pp. 328-346.
- Kerényi K., 1963, *Theos und Mythos*, estratto da *Kerigma und Mythos VI Entmythologisierung und Existentiale. Interpretation. Band I*, Hamburg-Bergstedt, pp. 28-37.
- Kerényi K., 1964, *Agalma, Eikon, Eidolon*, estratto da *Kerigma und Mythos VI. Entmythologisierung und Bild. Band II*, Hamburg-Bergstedt, pp. 51-60.
- Kerényi K., 1965, *Grund zur Eleusinischen Vision*, estratto da *Spectrum Psychologiae. Festschrift zum 60. Geburtstag v. C. A. Meier*, Zürich-Stuttgart, pp. 13-16.
- Kerényi K., 1967, *Werkausgabe*, München-Wien.
- Kerényi K., 1972, *Der Handschuh der Diana*, estratto da *Überlieferung und Auftrag. Festschrift für Michael De Ferdinandy zum 60 Geburtstag, 5.10.1972*, Wiesbaden, pp. 482-486.
- Kerényi K., 1993, *Scritti italiani (1955-1971)*, a cura di Moretti G., Napoli.
- Kerényi K. – Brelich A., 2011, *Tra gli asfodeli dell'elisio. Carteggio 1935-1959*, a cura di Alessandri A., traduzione di Nagy A., Roma.
- Mann T. – Kerényi K., 2013, *Dialogo, lettere 1934-1955*, trad. it., Roma (ed. or. 1960, *Gespräch in Briefen*, Zürich).
- Nussbaum M. C., 2004, *La fragilità del bene*, trad. it., Bologna (ed. or. 1986, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, MA).
- Pulsoni C., 2012, *Tesori del Fondo Schott nella Biblioteca Comunale Augusta di Perugia*, in *Le Fusa del Gatto. Libri, librai e molto altro*, Siena, pp. 195-199.
- Pulsoni C., 2013, *Rolf Schott l'amico poeta*, in «L'Osservatore Romano», mercoledì 26 giugno, p. 5.
- Schott R., 1924, *Reise in Italien. Erlebnis und Deutung*, Dresden.
- Schott R., 1952, *Europäische Siebzehnsilbe: nach dem Muster japanischer Haiku*, in «Du: kulturelle Monatsschrift», 12, p. 13.
- Schott R., 1962, *Mitwanderer: 10 Geschichten*, Bern.
- Schott R., 1963, *Michelangelo*, London.
- Schott R., 1965, *Ein Glanz aus Dir*, Einsiedeln.



# Forms of Water: Artefacts and Mythologies in Western Greek “Water Sanctuaries”\*

Francesca Veronese

*Musei Civici di Padova – Museo Archeologico*

## Abstract

By means of an overview of Greek Sicily, it is possible to acknowledge how several myths are featured by aquatic landscapes. Seas, lakes, springs, caves, swamps, hot waters or special waters are the ideal element for the birth of a myth, a cult or a holy place. From a structural point of view, the link between the “sacred” and waters presents itself in various ways: small sanctuaries close to water

streams, monumental springs, subterranean rivers and great buildings. When water is naturally lacking, then holy places feature aqueducts, cisterns, tanks, wells, etc. that is tools to control and conserve water. The paper aims investigate and define the idea of “water sanctuary” by focusing on its specific features and the deities therein worshipped.

## Keywords

*sanctuary – water – cave – pipeline – nymphs*

When analysing the “sacred history” of Greek Sicily, it can be observed that many of the most significant mythological events are set in locations with strong “aquatic” features, an element of unmistakable importance in a land where heat and extreme dryness are characteristic traits of the landscape<sup>1</sup>.

---

\* Report presented at the Conference *Sacred Places, Sacred Texts. An Interdisciplinary Dialogue with Three Italian Universities (Bari, Naples, Padua) on the Construction of Christian Identities*, November 21, 2013, Loyola University, Chicago.

<sup>1</sup> Plut., *Vit. Tim.*, XX, 2; Thuc. VI, 101-102 e VII, 47, 2; Diod. XIII, 12, 1 e XIV, 70-71; Liv. XXV, 26, 7-15. Mirisola – Polacco 1996, pp. 14-34.

One can think of the adventures of Demeter and Kore, which commence at the small lake Pergusa<sup>2</sup> and then intertwine with Kyane, turquoise water spring, and with the “flowing haired” Arethusa fountain<sup>3</sup>. But one can also think of the saga of Heracles, whose tenth labour, set in Sicily, is entirely characterised by an aquatic dimension<sup>4</sup>: for him the Nymphs spurt out the hot baths of Himera and Segesta; at the Kyane spring the hero institutes a fundamental rite for religious life in Sicily and thus consecrates the fount; finally, he builds a temple in Agyrion and a lake «measuring four stades in circumference»<sup>5</sup>. Water characterises also the Sicilian adventures of Daedalus, who in Kamikos, at the court of king Kokalos, kills Minos showering him with boiling water<sup>6</sup>; in Sciacca he then makes vapours endowed with exceptional healing properties spurt<sup>7</sup>, and to his name is also linked the construction of the Kolymbetra of Megara Hyblaea, the magnificent pool in which he would have made the river Alabon flow<sup>8</sup>. To the waters of the simmering pond of Naftia are tied the Palikoi, indigenous deities whose history is intertwined, from the VI century, with that of the Greek world<sup>9</sup>.

Seas, lakes, springs, caves, swamps, hot waters or special waters, therefore represent a key element in determining the birth of a myth or a cult and the appearance of sacred sites. When analysing the whole “sacred sphere” represented by the 138 sacred sites present in ancient Greek Sicily, it emerges that 62% of them are correlated to the aquatic dimension<sup>10</sup>.

From a structural perspective, this phenomenon appears to be heterogeneous: if on the one hand there are records testifying the existence

---

2 Ov., *Met.*, V, 385 sgg.; Claud., *De rap. Pros.* II, 112 sgg.; Diod., V, 3-4. About Kore and her abduction: Chirassi 1968; Lincoln 1983, pp. 107-130; Martorana 1985, pp. 57 sgg.; Sfameni Gasparro 1986, pp. 144 sgg.; Veronese 2006a.

3 Ov., *Met.*, V, 487 sgg.; Veronese 2013.

4 Diod. V, 23-24; Veronese 2010.

5 Diod. V, 24.

6 Bérard 1963, § 10; Manni 1963, p. 72; Sammartano 1989, pp. 206 sgg.

7 Diod. Sic. IV, 76-80.

8 Diod. Sic. IV, 78.

9 *Mir. Ausc.*, 57; Diod. XI, 89, 1-8; Polem., *ap. Macr. Sat.*, V, 19, 26-29 e Callias, *ap. Macr. Sat.*, V, 19, 25; Strab., VI, 2, 9; Lykus *ap. Antig. Car.*, 159; Lykus *ap. Plin., NH*, XXXI, 27. Cf. Cusumano 1990.

10 Veronese 2006b.

of small worship sites defined by a simple votive deposit placed in the vicinities of springs or waterways, on the other hand there are cases of turning natural springs into monuments for devotional purposes: sometimes they are only turned into fountains, on other occasions they instead become the core of highly developed sacred sites. Numerous are also the shrines that are *per se* devoid of springs, but are characterised by piping, aqueducts, cisterns, pools and wells, i.e. by structures that are functional to the procurement and conservation of water.

In order to connote a sacred area as a "water sanctuary" it is therefore essential that the presence of the water element be recorded, whether this be spurting naturally or artificially channelled, and that its use be attributable to the sacred sphere. However there is not a "constant" that characterises this particular category of sacred sites: if, indeed, there is a recurring presence of structures for the channelling or gathering of waters – canals, fountains, conduits, wells, basins, cisterns, pools, *louteria* – there are not necessarily any buildings present. In the heterogeneity of the attested sites, there is however very often a cave, natural or excavated by man on a rock face; the cave – point of tangency between the "underworld" and the "world above"<sup>11</sup> – mysterious opening towards the abyss of the afterlife, creates awe-inspiring landscapes, landscapes where the flowing of water, originating from the darkness of the underground world while also present on the life-giving surface of the earth, further enhances symbolic meaning.

In Sicily there is a very rich landscape of worship sites that feature caves – both natural and man-made, sometimes subdivided in many internal spaces and enriched with external brick buildings –, ravines and recesses carved in the rock<sup>12</sup>. The southern and western sides of the island in particular abound in calcareous rock formations with a predisposition to the formation of cavities, or anyhow easily tackled by the tools of men who have the intention of making their way through stone. This has favoured the use of these special and deeply mysterious spaces. Many of these can be defined as "water sanctuaries", even though water is present in different forms. Indeed, it does not seem that the same meaning can be

---

11 The myth of Kore is very significant: the girl leaps into the underworld through a chasm.

12 The use of caves is widely spread throughout the Mediterranean world. For a general overview: Nicoletti 1980; for a framework on the Greek world: Elderkin 1941.

ascribed – in ritual practice and worship – to waters that flow within and those that flow outside the sacred site, to rainwater collected in a pool or water spurting out of a spring, to waters accessible only by descending inside a cave or superficial waters of a pond facing a cave. A preliminary distinction can be made in relation to the flowing of water inside or outside the shrine.

Numerous instances can be traced back to the former case, and these are places found mainly in Syracusan territory. Structures carved in stone – caves, ravines, recesses, grooves – indeed characterise three places that during antiquity were situated in impervious settings, in a secluded position with respect to the urban centre: the so-called Nymphaeum on the Temenite hill<sup>13</sup>, the Artemision of Scala Greca and the sacred site of Tor di Conte, the latter two situated one on the northern border of the Epipolis upland and the other along its southern faces<sup>14</sup>. A common trait of the three sacred sites is the awe-inspiring quality of the landscape, karst in nature, characterised by a copious presence of superficial and subterranean waters and by dense vegetation: a combination of elements that determined its frequentation for religious purposes already in pre-Greek times. Inside the caves, different structures indicate a form of worship connected to water: indeed one finds pools, raised borders with footrests, and fountains with lateral steps; there are also numerous structures that serve the purpose of gathering and channelling waters in specific places, such as aqueducts, channels and wells. A similar situation in many ways is that found at Enna, where two sacred sites characterised by natural and manmade cavities have been found, and within them pools and small wells<sup>15</sup>. Another is present in Noto, where there are two rooms carved in the rock, with a hollow for the passage of water and a raised border surrounding a hemispheric basin<sup>16</sup>.

If one focuses attention on the shrines characterised by water that is made to flow from the outside towards the inside of the cave, it is again the Syracuse area that provides interesting examples. Indeed, in Akrai one

---

13 Neuerburg 1965, pp. 108-109; Polacco – Anti 1981, pp. 155-156, 199; Polacco 1990, pp. 41-46.

14 Orsi 1900; Basile 1993-1994, p. 1318.

15 Orsi 1931, pp. 382-383; De Agostino 1942-1943, p. 126; Fiorentini 1980-1981, p. 599.

16 Orsi 1897, pp. 83-87.

can find the "Templi Ferali" complex, a set of caves and recesses within which there are conduits and a basin for the collection of rainwater<sup>17</sup>. An interesting system of caves is also found in the province of Enna, where nearby the lake of Pergusa, in Cozzo Matrice, a rock face shows a series of cavities to which one gains access through a small staircase carved in the rock<sup>18</sup>. Inside, one can find small basins for the collection of rainwater, linked together by a small channel. A few considerations, finally, on the Saint Blaise sanctuary in the province of Agrigento, characterised by three caves preceded by a brick building and a partially paved enclosure, set in a particularly fascinating natural environment<sup>19</sup>. It is not clear whether before the Greeks the place had been frequented by indigenous peoples, nor are the different phases of Greek presence entirely defined. Doubtful is also the use for which the caves, one of which served as aqueduct, were destined. Of importance is the set of structures relating to the utilisation of water: six monolithic pools were placed outside the caves, communicating through little channels; the whole structure was fed by a channel that might have been linked to the main aqueduct. Another two pools have been found along the northern side of the enclosure, which features the presence of an outflowing channel; various other pools and basins have also been identified in the vicinity.

In the light of all this data, one can formulate some hypotheses regarding the mode of utilisation of the water-related structures described above. The starting element is certainly the importance of the link between the sacred and water: literary sources bear witness to this, but so does the proliferation, at sacred sites, of structures that in different ways are linked to water and that show how in several cases this element had been intentionally brought there. To this outline one has to add the information coming from material culture: in many Sicilian "water sanctuaries" there are recurrent findings of containers for liquids (*hydriai*, *oinochoai*, small amphorae), the ritual significance of which can be fully understood only when considering that in votive deposits there is often an attested presence of ex-voto depicting the "water-carrying woman", the *hydrophora*<sup>20</sup>. To collect water and bring it to the shrine was therefore a task, maybe correlated to purifi-

---

17 Orsi 1889, p. 388; Bernabò Brea 1956, pp. 74 sgg.

18 Cilia 1980-1981.

19 Siracusano 1983.

20 Veronese 2006c.

cation rituals, that was seen to by a specifically designated person. Ritual practices of purification, such as total or partial immersion in water, also come to mind when considering the presence of basins, cisterns, pools and *louteria* in “water sanctuaries”: one cannot otherwise explain the function of some raised borders present within the caves, or of steps sometimes found to the sides of fountains, without thinking of the necessity to easily access water to immerse in it. These are practices that are not known in detail and in the majority of the cases analysed here they can only be hypothesised. Thus it is also maybe not improbable to conjecture that, where beside the basins one can find channels for the outflow of water, the ablutions might have been performed “collectively” and occurred with the flooding of entire sectors of the sacred site<sup>21</sup>.

One last consideration can finally be made regarding the link between water, caves, purification rituals and sacred figures that were honoured in the caves. The latter, in the majority of cases, have been identified with the Nymphs, personifications of the vital forces of nature, which find a perfect setting precisely in the wild recesses of the “water sanctuaries” found amongst rock formations<sup>22</sup>. The interesting element that emerges from the analysis of these Sicilian locations is how the link between Nymphs and water appears to be recurrent and very ancient. The literary records, as has been mentioned, link these to mythological time: and so it is for the Nymphs that make hot water spurt out for Heracles, for Kyane and for Arethusa, but also for the «daughter of the Ocean», eponymous of Kamarina, connected to the swamp surrounding the city<sup>23</sup>. These examples allow to note how, whilst there are figures that boast of a specific identity – and therefore have a name and a defined mythical story –, there are others that are identified in a generic way and using the plural form: precisely the *Nymphaî*<sup>24</sup>. The trait that is common to all remains anyhow the “aquatic” identity. This is demonstrated by the fact that, beyond what is passed on by mythographers, there are other records that highlight the correlation between Nymphs, water and purity: in Acre an inscription

---

21 This practice is attested in Greece, at the source Castalia: Parke 1978.

22 Martorana – Angelini – Cusumano – Greco 1996, s.v. *Ninfe*, pp. 117-122; Larson 2001.

23 Pind., *Ol.* V, 2.

24 Susini 1973, p. 398. Also in the iconography they are often depicted in the number of three: Pace 1945, pp. 486-488.

recalls «watery-armed» Nymphs,<sup>25</sup> while two other inscriptions from the same place mention «pure goddesses»<sup>26</sup>, maybe also Nymphs, and therefore relating to water and purity.

From an archaeological standpoint, in the context of the above described rock sanctuaries, the presence of a Nymph cult can in many cases only be assumed because of environmental features, whereas in other cases it has been proven. Think back to Syracuse: considering the Nymphaeum, its dedication to these water figures is attested by the discovery, in the sacred area, of a caryatide and a small statue that can be traced back to Nymph iconography<sup>27</sup>. The presence of worship is more explicit at the rock sanctuary of Tor di Conte, where the inscription *Nymphon* (Νυμφῶν), discovered at the cave entrance, seems to allude precisely to an *antron Nymphon*<sup>28</sup> (ἄντρον Νυμφῶν). More complex is the issue of a Nymph presence at Scala Greca, because here the attested cult is that of Artemis, but it is possible that together with her also the Nymphs could be honoured, considering that amongst the typical traits of the goddess is the desire to escape male control to dedicate herself to hunting in the woods, together with Nymphs<sup>29</sup>.

Other Nymphs, finally, are known in association with other Sicilian «water shrines»: in Fontana Calda a *polystephanos* Nymph was honoured together with two chthonic goddesses and Artemis<sup>30</sup>; another water deity was present, again beside the two chthonic goddesses and maybe Artemis, also at Casalicchio di Licata<sup>31</sup>. It cannot therefore go unnoticed how Nymphs are nearly always associated with the wild world represented by Artemis and with the underworlds represented by chthonic goddesses. If the connection with the goddess of hunting is not surprising, neither is that with the underworld: the cave is a point of tangency with the subterranean world and water, which flows through the cave, and is the thread that physically connects these two worlds,

---

25 *IG XIV, 219*; Pugliese Caratelli 1990, p. 333; Martorana – Angelini – Cusumano – Greco 1996, s.v. *Ninfe*, p. 119.

26 *IG XIV, 204*; Pugliese Caratelli 1990, p. 333.

27 Polacco – Anti 1981, p. 55; see also Arias 1935.

28 Basile 1993-1994, p. 1318.

29 Orsi 1900, p. 359.

30 Adamesteanu 1958.

31 De Miro 1986.

that brings life from deep within the bowels of the earth. The Nymphs, being endowed with purifying abilities and taking part in the generative process precisely because they are linked to water, are therefore also figures that are “naturally” linked to chthonic settings. In other words, they are ambivalent figures, as is for that matter the mysterious Nestis, mentioned by the philosopher Empedocles as one of the four elements that constitute the ἀρχή of the Universe and interpreted sometimes as an “aquatic deity” found around Agrigento, and sometimes as Persephone herself<sup>32</sup>.

Once more, therefore, water, life and death are interwoven.

## Bibliography

- Adamesteanu D., 1958, *Butera: Piano della Fiera, Consi e Fontana Calda*, “Monumenti Antichi dei Lincei”, XLIV, pp. 205-672.
- Andò V., 1982-1983, *Nestis o l'elemento acqua in Empedocle*, in «Kokalos», 28-29, pp. 31-51.
- Arias P.E., 1935, *Sul culto delle Ninfe a Siracusa*, “Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei”, VI, pp. 605-608.
- Basile B., 1993-1994, *Indagini nell'ambito delle necropoli siracusane*, in «Kokalos», 29-40, II.2, pp. 1315-1342.
- Bérard J., 1963, *La Magna Grecia. Storie delle colonie greche dell'Italia meridionale*, Ital. transl., Torino (orig. edit. 1957, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité. L'histoire et la légende*, Paris).
- Bernabò Brea L., 1956, *Akrai*, Catania.
- Chirassi I., 1968, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roma.
- Cilia E., 1980-1981, *Cozzo Matrice – scavi 1979. Aspetti e problemi di una ricerca su un centro indigeno ellenizzato*, in «Kokalos», 26-27, II.1, pp. 613-619.
- Cusumano N., 1990, *Ordealia e soteria nella Sicilia antica. I Palici*, in «Mythos», 2, pp. 9-186.
- De Agostino A., 1942-1943, *Studi sulla topografia di Henna*, in «Archivio Storico per la Sicilia Orientale», pp. 117-129.
- De Miro A., 1986, *Il santuario greco in località Casalicchio presso Licata. Prime ricerche e risultati*, Atti della seconda giornata di studi

---

32 Andò 1982-1983.

- sull'archeologia licatese e della zona della bassa valle dell'Himera, Licata, 19 gennaio 1985, Palermo, pp. 97-110.
- Elderkin G.W., 1941, *The Natural and the Artificial Grotto*, in «Hesperia. Journal of the American School of Classical Studies at Athens», 10, 2, pp. 125-137.
- Florentini G., 1980-1981, *Ricerche archeologiche nella Sicilia meridionale*, in «Kokalos», 26-27, II.1, pp. 581-600.
- Larson J., 2001, *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*, New York.
- Lincoln B., 1983, *Diventare dea. I riti di iniziazione femminile*, Ital. transl., Milano (orig. edit. 1981, *Emerging from the Crystals. Studies in Ritual of Women's Initiation*, Harvard).
- Manni E., 1963, *Sicilia pagana*, Palermo 1963.
- Martorana G., 1985, *Il riso di Demetra. Dee, eroi e santi di Sicilia*, Palermo.
- Martorana G. – Angelini F. – Cusumano N. – Greco R., 1996 (a cura di), *Dizionario dei culti e miti nella Sicilia antica*, I, Palermo.
- Mirisola R. – Polacco G., 1996, *Contributi alla paleogeografia di Siracusa e del territorio siracusano (VIII-V sec. a. C.)*, «Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», 66, Venezia.
- Neuerburg N., 1965, *L'architettura delle fontane e dei ninfei dell'Italia antica*, Napoli.
- Nicoletti M., 1980, *L'architettura delle caverne*, Roma-Bari.
- Orsi P., 1889, *Palazzolo Acreide*, in *Notizie degli scavi di antichità*, p. 387.
- Orsi P., 1897, *Noto vecchio*, in *Notizie degli scavi di antichità*, pp. 69-90.
- Orsi P., 1900, *Nuovo Artemision a Scala Greca*, in *Notizie degli scavi di antichità*, pp. 353-387.
- Orsi P., 1931, *Studi preliminari sulla topografia dell'antica Enna*, in *Notizie degli scavi di antichità*, pp. 373-394.
- Pace B., 1945, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, III. *Cultura e vita religiosa*, Genova.
- Parke H.W., 1978, *Castalia*, in «Bulletin de correspondance hellénique», 102, 1, pp. 199-219.
- Polacco L., 1990 (a cura di), *Il teatro antico di Siracusa, pars altera*, Padova.
- Polacco L. – Anti C., 1981, *Il teatro antico di Siracusa*, Rimini.
- Pugliese Caratelli G., 1990, *Sul culto delle Paidés e di Anna in Acre*, in Maddoli G. (a cura di), *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Milano, pp. 327-336 (= in «La parola del passato», 1951, 6, pp. 68-75).

- Sammartano R., 1989, *Dedalo, Minosse e Cocalo in Sicilia*, in «Mythos», 1, pp. 201-229.
- Sfamini Gasparro G., 1986, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma.
- Siracusanò A., 1983, *Il santuario rupestre di Agrigento in località San Biagio*, Roma.
- Susini G., 1973, *Culti idrici in area coloniarìa: preambolo alla ricerca*, in *Studi triestini di antichità in onore di Luigia Achillea Stella*, Trieste, pp. 397-401.
- Veronese F., 2006a, *Le sacre acque di Ciane. Ipotesi sul mito della sorgente siracusana*, in Morandi Bonacossi D. – Rova E. – Veronese F. – Zanovello P. (a cura di), *Tra Oriente e Occidente. Studi in onore di Elena Di Filippo Balestrazzi*, Padova, pp. 207-225.
- Veronese F., 2006b, *Lo spazio e la dimensione del sacro. Santuari e territorio nella Sicilia greca di età arcaica*, Padova.
- Veronese F., 2006c, “*Figure d’acqua*” nei santuari della Sicilia greca. *Significato e iconografia della figura dell’idrofora*, in Colpo I. – Favaretto I. – Ghedini F. (a cura di), *Iconografia 2005*, Atti del Convegno, Venezia, 26-28 gennaio 2005, Roma, pp. 419-424.
- Veronese F., 2010, *Appunti sul culto di Eracle e Gerione tra storia e archeologia*, in «Hesperìa. Studi sulla Grecità d’Occidente», 26, pp. 29-46.
- Veronese F., 2013, *Dal mito alla prassi rituale nell’Occidente greco. La fonte Aretusa fra acque, pesci e figure divine*, in *L’indagine e la rima. Scritti per Lorenzo Braccesi*, in «Hesperìa. Studi sulla Grecità d’Occidente», 30, 2, pp. 1347-1364.

# Il tempio di Bellona, il *pomerium* e i primi *senatus consulta de Bacchanalibus* (186 a.C.): uno spazio ‘sacro’ da individuare

Luca Fezzi

Università degli Studi di Padova

## Abstract

The bronze table from Tiriolo (CIL 10, 104) attests, in ll. 1-2, the voting of a *senatus consultum de Bacchanalibus* (186 BC) in Bellona's temple, located outside *pomerium*. It is however possible

that the first *senatus consulta de Bacchanalibus*, attested in Livy 39,14,5-9, were voted in a *templum* inside *pomerium*, and in particular in the *curia Hostilia*, near the *comitium*.

## Keywords

*pomerium* – *senatus consultum* – *Bacchanalia* – *curia Hostilia* – *aedes Bellonae* – *comitium* – *rostra*

Il presente articolo propone una riflessione sul luogo di voto dei primi *senatus consulta de Bacchanalibus* (186 a.C.), che a nostro avviso potrebbe essere individuato, senza incorrere in ostacoli di tipo concettuale, in un *templum* all'interno del *pomerium* e, forse, nella stessa *curia Hostilia*.

Come noto, la vicenda di quell'anno, ampiamente trattata da Livio nel 39° degli *ab Urbe condita libri*, ci è stata confermata, in alcuni essenziali risvolti di carattere giuridico e amministrativo, dall'epigrafe di Tiriolo<sup>1</sup>. Le linee 1-2 di quest'ultima c'informano anche che *co(n)s(ules) senatum consoluerunt n(onis) octob(ribus) apud aedem Duelonai*: è questa l'unica indicazione sul luogo di riunione senatoria relativa all'intera vicenda del 186 a.C.

Come messo chiaramente in evidenza da una serie d'importanti contributi, il tempio di Bellona, al di fuori del *pomerium*, tempio inaugurato nel

---

1 CIL 10,104; 1<sup>2</sup> 581. Vicenda dei Baccanali in Liv. 39,8,1-19,7; cf. 39,20,1; 39,41,6; 40,19,9. Altre testimonianze, però di importanza secondaria, sulla vicenda in Cic. *leg.* 2,15,37; Val. Max. 6,3,7; Schol. Iuv. 2,3; Tert. *nat.* 1,10,2; *apol.* 6,10; Aug. *civ.* 6,9; 7,21; Firm. Mat. *err.* 6,9. Sulla vicenda, vd. principalmente Pailler 1988.

296 a.C. e situato subito a est di quello di Apollo Medico, era in genere adibito, al pari di quest'ultimo, alle riunioni senatorie destinate a trattare della guerra, delle popolazioni alleate o straniere, dei trionfi; in particolar modo, la sua collocazione al di fuori del *pomerium* lo rendeva adatto per discutere le richieste dei promagistrati o di quei magistrati che non potevano rientrare all'interno dello stesso senza perdere gli auspici necessari a esercitare l'*imperium militiae*<sup>2</sup>.

La critica tende quindi a individuare nel tempio di Bellona il luogo dove il senato deliberò, a più riprese, sui Bacchanali. Resta in realtà misterioso, almeno a nostro avviso, il luogo dove molti tra i senatoconsulti legati alla vicenda furono votati.

Come la lunga e complessa narrazione liviana spiega, la repressione del culto bacchico avrebbe richiesto diversi mesi<sup>3</sup>; essa avrebbe inoltre portato il senato romano a emettere più provvedimenti, distinti da quelli riportati nella tavola di Tiriolo.

Per rendersene conto pare opportuno ripercorrere per intero la vicenda. Inizialmente (39,14,5-9):

Censuit autem senatus gratias consuli agendas, quod eam rem et cum singulari cura et sine ullo tumultu investigasset. Quaestionem deinde de Bacchanalibus sacrisque nocturnis extra ordinem consulibus mandant; indicibus Aebutio ac Faeceniae ne fraudi ea res sit curare, et alios indices praemiis invitare iubent; sacerdotes eorum sacrorum, seu viri seu feminae essent, non Romae modo, sed per omnia fora et conciliabula conquiri, ut in consulum potestate essent; edici praeterea in urbe Roma et per totam Italiam edicta mitti, ne quis, qui Bacchis initiatus esset, coisse aut convenisse sacrorum causa velit neu quid talis rei diuinae fecisse; ante omnia ut quaestio de iis habeatur, qui coierint coniuraverintve, quo stuprum flagitiumve inferretur. Haec senatus decrevit. [...]

Il senato avrebbe quindi: a) deliberato un ringraziamento per il console Spurio Postumio Albino; b) istituito una *quaestio extra ordinem* affidandola ai consoli; c) disposto di proteggere i delatori Publio Ebuizio e

---

2 Sull'identificazione topografica, vd. Coarelli 1965-1967. Per una discussione sulle funzioni dei due templi affiancati vd. Bonnefond-Coudry 1989, pp. 151-160. Sulle problematiche legate agli auspici dell'*imperium militiae*, vd. Magdelain 1977.

3 Cf. Liv. 39,8,1; 39,20,1; 39,41,6; 40,19,9. Riportiamo da Ronconi – Scardigli 1980, Torino 1980.

Ispala Fecennia; d) disposto di attirare con premi altri delatori; e) incaricato i consoli di arrestare i sacerdoti del culto, sia uomini sia donne, in Roma e in tutti i *fora et conciliabula*; f) emesso un editto valido per Roma e per tutti i *fora et conciliabula* in cui si proibiva agli aderenti al culto di riunirsi e di compiere gli atti legati al culto; g) esortato a procedere alla *quaestio* su coloro che, riunitisi, avessero commesso *stuprum flagitiumve*.

A questo punto, i consoli avrebbero dato istruzione agli edili curuli di cercare e trattenere i sacerdoti del culto, agli edili plebei di vigilare affinché i riti non fossero celebrati al chiuso, e, direttamente o indirettamente, ai triumviri capitali di dislocare guardie *per urbem* e, infine, a ognuno dei *Vviri uls cis Tiberim* di sovrintendere agli edifici del proprio quartiere (39,14,9-10).

Subito dopo, i consoli *in rostra escenderunt* e, *contione advocata*, avrebbero informato il popolo di quanto stava accadendo e della *quaestio extra ordinem* che erano stati incaricati di organizzare e presiedere (39,15,1-16,13).

Poi, sempre di fronte al popolo, nella stessa *contio* (39,17,1-3):

Recitari deinde senatus consulta iusserunt indicique praemium proposuerunt, si quis quem ad se deduxisset nomenve absentis detulisset; qui nominatus profugisset, diem certam se finituros, ad quam nisi citatus respondisset, absens damnaretur; si quis eorum, qui tum extra terram Italiam essent, nominaretur, ei laxiorem diem daturus, si venire ad causam dicendam vellet. Edixerunt deinde, ne quis quid fugae causa vendidisset neve emisse vellet; ne quis reciperet, celaret, ope ulla iuvaret fugientes.

In questa ulteriore fase, i consoli avrebbero quindi: a) sancito un premio per gli eventuali delatori; b) annunciato che gli assenti, dopo un dato termine, sarebbero stati condannati in contumacia; c) garantito un termine più ampio per coloro che erano *extra terram Italiam*; d) decretato che nessuno doveva vendere o comprare al fine di espatriare; e) vietato ogni tipo di aiuto e di accoglienza per i fuggiaschi.

Livio c'informa che a questo punto il panico si sarebbe diffuso non solo a Roma ma anche in Italia; l'esodo sarebbe stato tanto grande da lasciar cadere molte cause civili e i relativi diritti; il senato sarebbe quindi intervenuto, sollecitato dai pretori, per differire le stesse per un periodo di 30 giorni (39,18,1). Le assenze dei ricercati avrebbero inoltre costretto i consoli ad andare in giro *circa fora* e là *quaerere et iudicia exercere* (39,18,2), assumendo provvedimenti diversi a seconda della gravità delle

colpe.

In seguito il senato avrebbe adottato altri provvedimenti (39,18,7-9):

Datum deinde consulibus negotium est, ut omnia Bacchanalia Romae primum, deinde per totam Italiam diruerent, extra quam si qua ibi vetusta ara aut signum consecratum esset. In reliquum deinde senatus consulto cautum est, ne qua Bacchanalia Romae neve in Italia essent; si quis tale sacrum sollemne et necessarium duceret nec sine religione et piaculo se id omittere posse apud praetorem urbanum profiteretur, praetor senatum consuleret; si ei permissum esset, cum in senatu centum non minus essent, ita id sacrum faceret dum ne plus quinque sacrificio interessent, neu qua pecunia communis neu quis magister sacrorum aut sacerdos esset.

Il supremo consesso quindi: a) avrebbe incaricato i consoli di abbattere i luoghi di culto prima a Roma, poi in tutta Italia, tranne nei casi in cui vi fosse stata qualche antica ara o statua consacrata; b) in un senatoconsulto successivo (*deinde*) avrebbe stabilito una serie di divieti di celebrazione per il futuro, e le modalità di richiesta di deroga.

Il console Quinto Marcio Filippo avrebbe poi sollecitato un altro senatoconsulto, connesso al precedente, che stabiliva come la questione dei delatori dovesse essere trasmessa al senato impregiudicata quando il collega Postumio fosse tornato a Roma *quaestionibus perfectis* (19,1):

Aliud deinde huic coniunctum referente Q. Marcio consule senatus consultum factum est, ut de iis, quos pro indicibus consules habuissent, integra res ad senatum referretur, cum Sp. Postumius quaestionibus perfectis Romam redisset.

Un ultimo senatoconsulto sarebbe stato infine sollecitato da Postumio *aliquanto post*, al suo ritorno a Roma (19,3-6):

Sp. Postumius aliquanto post Romam venit: eo referente de P. Aebutii et Hispalae Faeceniae praemio, quod eorum opera indicata Bacchanalia essent, senatus consultum factum est, uti singulis his centena milia aeris quaestores urbani ex aerario darent; utique consul cum tribunis plebis ageret, ut ad plebem primo quoque tempore ferrent, ut P. Aebutio emerita stipendia essent, ne invitus militaret, neve censor ei invito equum publicum adsignaret; utique Faeceniae Hispalae datio deminutio, gentis enuptio, tutoris optio item esset, quasi ei uir testamento dedisset, utique ei ingenuo nubere liceret, neu quid ei, qui eam duxisset, ob id fraudi ignominiaeve esset; utique

consules praetoresque, qui nunc essent quive postea futuri essent, curarent, ne quid ei mulieri iniuriae fieret, utique tuto esset. Id senatum velle et aequum censere ut ita fieret.

Esso avrebbe sollecitato: a) i questori urbani a versare 100.000 assi a Ebuzio e Ispala; b) il console ad accordarsi con i tribuni per proporre alla plebe la *vacatio militiae* di Ebuzio e avrebbe accordato alla donna una serie di privilegi, nonché garanzie per la propria incolumità.

Tali proposte sarebbero state poi ratificate dalla plebe; per quanto riguarda i premi e le immunità da offrire agli altri delatori sarebbe stata invece lasciata discrezionalità ai consoli (39,19,7).

Pare quindi chiaro come l'epigrafe di Tiriolo, alle ll. 3-22<sup>4</sup>, riporti in primo luogo le deliberazioni del senatoconsulto riguardante una serie di divieti di celebrazione per il futuro, nonché le modalità di richiesta di deroga<sup>5</sup>.

Il tempio di Bellona sarebbe stato quindi l'inequivocabile luogo di votazione del senatoconsulto riportato in Liv. 39,18,8-9, chiaramente rivolto ai rapporti con gli alleati italici e sollecitato da consoli che erano già stati incaricati di esercitare la propria azione *extra urbem*. Il fatto che il senatoconsulto stesso sia stato votato il 7 ottobre, quindi a più di sette

---

4 «[...] de Bacanalibus quei foideratei / esent ita exdeicendum censuere neiquis eorum [B]acanal habuisse velet seiques / esent quei sibi deicerent necesus ese Bacanal habere eis utei ad pr(aitorem) urbanum / Romam venirent deque eis rebus ubei eorum [e]r<b>a audita esent utei senatus / noster decerneret dum ne minus senator<i>bus C adesent <quom e>a res cosoleretur / Bacas vir nequis adiese velet ceivis Romanus neve nominus Latini neve socium / quisquam nisei pr(aitorem) urbanum adiesent isque de senatuos sententiad dum ne / minus senatoribus C adesent quom ea res cosoleretur iousisent censuere / sacerdos nequis vir eset magister neque vir neque mulier quisquam eset / neve pecuniam quisquam eorum comoine[m h]abuisse velet neve magistratum / neve pro magistratu[d] neque virum [neque mul]ierem qui<s>quam fecise velet / neve post hac inter sed coniuora[se ne]ve comvovise neve conspondise / neve conpromesise velet neve quisquam fidem inter sed dedise velet / sacra in [o]quolto[n]d ne quisquam fecise velet neve in poplicod neve in / preivatod neve extrad urbem sacra quisquam fecise velet nisei / pr(aitorem) urbanum adiesent isque de senatuos sententiad dum ne minus / senatoribus C adesent quom ea res cosoleretur iousisent censuere / homines plous V oinvorsei virei atque mulieres sacra ne quisquam / fecise velet neve inter ibei virei plous duobus mulieribus plous tribus / arfuisse velent nisei de pr(aitoris) urbani senatuosque sententiad utei suprad / scriptum est . [...]» (CIL 10,104).

5 Sulle difficoltà nell'individuare le fonti normative delle linee seguenti dell'epigrafe di Tiriolo basti invece citare gli ormai classici Fraenkel 1932 e Gelzer 1936.

mesi dalla plausibile entrata in carica dei due supremi magistrati, pare del resto coerente con la lunga durata di un problema che, come Livio c'informa, li aveva tenuti lontani anche dal comando degli eserciti e dalla direzione delle guerre e delle *provinciae* (39,8,1). Ma i senatoconsulti precedenti?

Livio, in molti altri casi attento nell'indicare come luogo di riunione senatoria il tempio di Bellona (26,21,1; 28,9,5; 28,38,2; 30,21,12; 30,40,1; 31,47,7; 33,22,1; 33,24,5; 36,39,5; 38,44,9; 39,29,4; 41,6,4; 42,9,2; 42,21,6; 42,28,2; 42,36,2), con un'unica confusione tra lo stesso e la *curia* (30,21,12; 30,23,1), in questa circostanza, si è visto, non ci è di aiuto.

In particolare, però, sembra opportuno sottolineare il fatto che i primi tra i senatoconsulti riguardanti la vicenda dei Baccanali non avrebbero avuto ragione di essere votati nel tempio di Bellona, riguardando principalmente la sicurezza dell'Urbe e sollecitati da un console non ancora incaricato della repressione del culto, incarico che solo in seguito lo avrebbe portato a esercitare il proprio potere giudiziario e coercitivo *per omnia fora et conciliabula*.

Saremmo quindi spinti a non escludere, per questa prima fase, la possibilità di una collocazione del luogo di riunione del senato all'interno del *pomerium*.

E che l'affinità delle tematiche trattate non comportasse la necessità di utilizzare lo stesso luogo di riunione, in un *continuum* temporale e concettuale, ci viene chiaramente esemplificato dalla nota vicenda della congiura di Catilina (63 a.C.), laddove i luoghi di riunione furono rispettivamente la *curia* (Svet. *Aug.* 94,6), il tempio di Giove Statore (Cic. *Catil.* 2,12) e il tempio della Concordia (Cic. *Catil.* 3,21).

A questo punto, tra i luoghi all'interno del *pomerium*, il candidato statisticamente più probabile – per il suo uso regolare e continuativo nel periodo tra il 218 e il 27 a.C., con 55 casi certi<sup>6</sup> – andrebbe individuato nella stessa *curia Hostilia*, contigua al *comitium*.

Pare a questo punto opportuno seguire nuovamente il testo liviano, che presenta un indizio che – per quanto in maniera assai flebile – potrebbe indicarci un luogo di deliberazione posto vicino ai *rostra*, e ciò proprio in relazione ai primi *senatus consulta*, emanati allorché il console Postumio avrebbe informato il consesso della propria scoperta.

6 Cf. Bonnefond-Coudry 1989, p. 53.

Vale la pena riprendere interamente la sequenza degli eventi, così come narrata da Livio (39,14,3-15,1):

[...] Ita cum indices ambo in potestate essent, rem ad senatum Postumius defert, omnibus ordine expositis, quae delata primo, quae deinde ab se inquisita forent. Patres pavor ingens cepit, cum publico nomine, ne quid eae coniurationes coetusque nocturni fraudis occultae aut periculi importarent, tum privatim suorum cuiusque vicem, ne quis adfinis ei noxae esset. Censuit autem senatus gratias consuli agendas, quod eam rem et cum singulari cura et sine ullo tumultu inuestigasset. quaestionem deinde de Bacchanalibus sacrisque nocturnis extra ordinem consulibus mandant; indicibus Aebutio ac Faeceniae ne fraudi ea res sit curare, et alios indices praemiis inuitare iubent; sacerdotes eorum sacrorum, seu viri seu feminae essent, non Romae modo, sed per omnia fora et conciliabula conquiri, ut in consulum potestate essent; edici praeterea in urbe Roma et per totam Italiam edicta mitti, ne quis, qui Bacchis initiatus esset, coisse aut convenisse sacrorum causa uelit neu quid talis rei divinae fecisse; ante omnia ut quaestio de iis habeatur, qui coierint coniuraverintve, quo stuprum flagitiumve inferretur. Haec senatus decrevit. Consules aedilibus curulibus imperarunt, ut sacerdotes eius sacri omnes conquirerent comprehensosque libero conclavi ad quaestionem servarent; aediles plebis viderent, ne qua sacra in operto fierent. Triumviris capitalibus mandatum est, ut vigiliis disponerent per urbem servarentque ne qui nocturni coetus fierent, utque ab incendiis caveretur, adiutores triumviris quinqueviri uls cis Tiberim suae quisque regionis aedificiis praessent. Ad haec officia dimissis magistratibus consules in rostra escenderunt, et contione advocata cum sollemne carmen precationis quod praefari solent, priusquam populum adloquantur, magistratus, peregisset consul, ita coepit.

La vicenda pare qui riportata in maniera assai compressa e forse, proprio per tale aspetto, assume contorni di scarsa attendibilità, ciò che va ad affiancarsi alla resa ‘romanzata’ della scoperta della congiura, così come narrata nei capitoli precedenti (39,8,3-14,3).

Nello specifico, si sarebbero susseguiti, in poche ore: il dibattito senatorio, l’uscita dei consoli dal senato, l’azione d’impartire gli ordini ai magistrati inferiori, la convocazione e addirittura la gestione di una *contio* – nella quale, oltretutto, sarebbero stati letti i *senatus consulta* appena emanati (39,17,1).

Tutto ciò, sempre volendo attenerci alla narrazione di Livio, potrebbe contribuire a indicare come lo storico potesse intendere che il luogo di

quella riunione senatoria fosse la vicina *curia Hostilia*; proprio uscendo da essa, dati gli ordini ai magistrati inferiori, *consules in rostra escenderunt*.

### Riferimenti bibliografici

- Bonnefond-Coudry M., 1989, *Le sénat de la république romaine. De la guerre d'Hannibal à Auguste: pratiques délibératives et prise de décision*, «B.E.F.A.R.» 273, Rome.
- Coarelli F., 1965-1967, *Il tempio di Bellona*, in «BCAR», 80, pp. 37-72.
- Fraenkel E. 1932, 'Senatus Consultum de Bacchanalibus', in «Hermes», 67, pp. 369-396.
- Gelzer M., 1936, *Die Unterdrückung der Bacchanalien bei Livius*, in «Hermes», 71, pp. 275-287.
- Magdelain A., 1977, *L'inauguration de l'urbs et l'imperium*, in «MEFRA», 89, pp. 11-29.
- Pailler J.M., 1988, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.C. à Rome et en Italie*, «B.E.F.A.R.» 270, Rome.
- Ronconi A. – Scardigli B. (a cura di), 1980, *Livio. Storie, Libri XXXVI-XL*, Torino.

# Cosa può dirci l'antico. Spazi, forme e funzioni dei pellegrinaggi cristiani "minori"

Ignazio E. Buttitta

*Università degli Studi di Palermo*

## Abstract

Taking into consideration some Christian pilgrimages which can be defined as "minor" ones, in this work we shall be paying attention to some issues connected with the relationship between the environment, society, and sacred places, and with the functions covered by the pilgrimage itinerary in relation to the different composition of the "pilgrim communities" and the "religious" reasons which could support the continuity of attendance of places of worship and the repetition of certain ritual practices. Despite the socio-cultural transformations, the variation of life expectations of the faithful, the production systems, diets, demographic consistency, the pilgrimage is indeed a religious institution spread in large areas of Europe, and other countries, presenting a remarkable morphological and functional stability. There are no explanations which can wholly account for this phenomenon. With regard to peripheral and economically depressed areas, we can observe that to the conditions of precarious existence typical of rural communities, to physical and

psychic disorders, anthropological constants connected to the genesis and the development of sacred rituals, today we should add the existential crisis and the discomfort of living generated by the disarticulation of the system of rules and values offered by traditional societies. The communities respond to such a dramatic situation, according to an ancient well-known language, looking for certainties and points of reference, an order and a sense, in "memorial" symbols. It can therefore be stated that among the reasons for the persistence of pilgrimages there is even their "power" to give satisfaction to instances of psychological and social order, proposing "according to tradition" all-round solutions to the problems, in some cases contradictory ones, experienced in practice. Besides, we should consider also the precise choice of single communities to recognize themselves and establish themselves through the repetition of collective and performative religious traditions, perceived as founding moments of their own social and cultural belonging.

## Keywords

*minor pilgrimages – ritual symbols – communities – tradition*

## Introibo

Psiche, gravida del seme di Cupido, vaga in cerca d'asilo perseguita dall'odio di Venere. Respinta da Cerere, presso il cui tempio, posto «*in ardui monti vertice*» e colmo di offerte (fasci e corone di spighe, falci e altri attrezzi contadini), si era fermata per chiedere soccorso, riprende, disperata, il cammino. Ed ecco che scorge, «*inter subsitae convallis sublucidum lucum*», un altro tempio al quale, con rinnovata speranza, si avvicina. Vede allora «*dona pretiosa et lacinias auro litteratas ramis arborum postibusque suffixas, quae cum gratia facti nomen deae cui fuerant dicata testabantur*». È questo un santuario di Giunone Salvatrice, la dea che suole «*praegnantibus periclitantibus ultro subvenire*» (Apuleio, *Metamorfosi*, VI, 3-4).

In poche righe, Apuleio indica i caratteri dell'ambiente dove sorgono i due distinti santuari: il primo, dedicato a Cerere, sulla cima di un'alta montagna, il secondo, quello di Giunone, all'interno di un bosco, e rivela, attraverso la descrizione dei doni votivi che, rispettivamente, vi si trovano, le peculiari funzioni delle dee: a Cerere vengono offerti gli strumenti e i frutti del lavoro contadino, a Giunone delle bende che riportano inscritta la speciale grazia ricevuta, certo un matrimonio felice o un agognato parto. Cerere, dea delle messi, sovrintende, dunque, in special modo, sul ciclo del tempo e del lavoro, sulla *produzione*; Giunone sul ciclo della vita e sulla durata della famiglia, sulla *riproduzione*; ambedue le divinità possono, se favorevoli, *proteggere* gli uomini e soccorrerli nella sventura e nelle avversità.

Quelli della protezione, produzione e riproduzione, sono, d'altronde, problemi fondamentali e comuni a tutte le società umane e da sempre al centro delle loro preoccupazioni e delle loro preghiere agli dèi. Sono gli dèi, al di là di ogni umano impegno materiale e profano, i soli in grado di promuovere e garantire la sicurezza, il nutrimento e la continuità della vita umana, animale e vegetale. A condizione però che a essi ci si rivolga nei luoghi e nei modi opportuni: a Cerere, scrive Apuleio, Psiche si accosta, dopo tribolato itinerare, implorante, gettandosi ai suoi piedi, bagnandoli con le sue lacrime, spazzando la terra coi capelli, e a Giunone, pregandola in ginocchio e abbracciandone l'altare. Non diversamente cioè da come i fedeli cristiani si accostavano ieri e continuano oggi ad ac-

costarsi al Cristo, alla Madonna, ai Santi che risiedono nei tanti santuari dispersi tra i monti, le valli, i boschi di tutta Europa<sup>1</sup>.

Siamo, con Apuleio, nel II secolo dopo Cristo: potremmo credere, fermandoci a guardare i contesti ambientali, le tipologie di offerte e le prassi devozionali, di essere nel nostro. Almeno lo potremmo io e tutti coloro che continuano a indagare sui fenomeni della religiosità popolare; che proseguono, liberi da steccati accademici e mode scientifiche, a guardare con interesse al passato e a farsi pellegrini tra i pellegrini ricercando l'umano *dentro e oltre* l'umano.

## **I. Il pellegrinaggio: studi esemplari e questioni preliminari**

Sono numerosi, in tutta l'Europa cristiana, santuari, chiese, cappelle, tanto insistenti all'interno dei tessuti urbani quanto dispersi nell'agro, che sorgono sulle rovine o in prossimità di più antichi edifici di culto ovvero in prossimità di grotte, bêteli, fonti, pozzi di cui è documentata una precedente, talora altissima nel tempo, frequentazione a scopi rituali. Talvolta tra le tracce dei più antichi culti e gli usi contemporanei si osservano soluzioni di continuità, anche secolari, tal'altra i segni e le testimonianze suggeriscono un accesso pressoché ininterrotto ai siti santuariali.

Il quadro, già di per sé problematico, si complica quando sembra di poter riconoscere una certa somiglianza, almeno a livello formale, tra le più antiche pratiche rituali e quelle osservabili nel presente o documentate per il recente passato. Anche a non tener conto di tante suggestive ipotesi sostenute da approssimative letture "fenomenologiche" e di ricostruzioni fondate su dati assai frammentari o del tutto inesistenti sono noti, infatti, casi in cui tale continuità presenta una certa consistenza fattuale. Potrebbe essere questo il caso del santuario campestre di Santa Cristina di Paulilatino (XII-XIII sec.) – meta

---

1 Rileva Spineto sul rapporto di continuità fra cultura greca e romana e cultura cristiana che «si tratta di una continuità la cui forza e le cui determinazioni vanno indagate caso per caso, ma che storicamente è indiscutibile. Esistono rituali "pagani" e cristiani dei quali, per il fatto stesso che si collocano negli stessi contesti geografici e in periodi di tempo fra loro concatenati, non si può dare per presupposta una eterogeneità di base, ma dovrebbe piuttosto valere l'opposto. [...] Il tragitto della persona che si reca al santuario di un santo o in un santuario mariano a impetrare la guarigione somiglia molto più a quello del greco che va al tempio di Asclepio o del romano che va al tempio di Diana e lascia un *ex voto* (e la somiglianza non è solo superficiale né esteriore!) che a quello del pellegrino che va in Terra Santa» (Spineto 2014, p. 70).

di un pellegrinaggio caratterizzato da abluzioni terapeutiche presso un'adiacente fonte e dal soggiorno presso le *cumbessias* – che sorge in prossimità di un importante tempio a pozzo nuragico dell'XI sec. a.C., caratterizzato dalla presenza di strutture per le quali si è ipotizzata la funzione di dormitori per i pellegrini<sup>2</sup>. Una, sia pur parziale, continuità dei simboli e delle forme rituali è anche documentata nel pellegrinaggio alla Madonna di Bitàlemi (Betlemme) di Gela. La cappella meta dei pellegrini sorge oggi poco distante dai ruderi di una fattoria padronale all'interno della quale era custodita una più antica cappella della Vergine datata al XIII sec. La fattoria, a sua volta, era stata elevata in epoca romana su un santuario extraurbano dedicato a Demetra e Kore, frequentato fin dal VII sec. a.C. A Demetra *Thesmophoros*, dea protettrice dei cicli cerealicoli e propiziatrice della fecondità femminile, in occasione della sua festa autunnale, le donne dell'antica Gela recavano varie tipologie di *ex voto*, offerte alimentari, attrezzi agricoli, maschere fittili, statuette di divinità in trono, pesi da telaio, statuette di donne offerenti porcellini e fiori di papavero, *kourotrophoi* con bambino sulla spalla sinistra o sulle braccia<sup>3</sup>. Oggi, in occasione della festa della Vergine, le donne gelesi si recano in pellegrinaggio (a maggio e ad agosto), portando omaggi floreali insieme ai loro figli: fino a un recente passato recandoli in spalla o sulle braccia secondo le modalità descritte dalle statuine votive, ai nostri giorni tenendoli per mano o trasportandoli all'interno di passeggini.

Non è questa la sede per ritornare a riflettere sulle dinamiche “politiche” (civili e religiose) che hanno, di luogo in luogo e di epoca in epoca, sostenuto il diffuso fenomeno del riuso e della rifunzionalizzazione degli spazi “sacri”<sup>4</sup>. E neanche l'occasione per ritornare a speculare, come spesso a sproposito s'è fatto, sui caratteri dei santi e delle sante cristiani titolari di questi santuari in rapporto a quelli delle prime e più antiche divinità dedicate. Mi occuperò, piuttosto, di alcune questioni relative alle relazioni tra ambiente, società e luoghi sacri, alle funzioni rivestite dall'itinerario pellegrinale in rapporto alla diversa composizione delle “comunità di pellegrinaggio” e alle ragioni “religiose” che hanno potuto dar seguito alla

---

2 Cf. Moravetti 2003.

3 Cf. Panvini 2009.

4 Come opportunamente afferma Scarpi, il sacro «si configura come un prodotto della storia e del farsi culturale dell'uomo, di cui si può tracciare il percorso, seguire la genesi, individuare e definire la struttura e i meccanismi di funzionamento, privo in ogni caso di consistenza ontologica» (Scarpi 2009, pp. 19-23: 19. Cf. Id. 2014, pp. 13-44; Santi 2004, in part. pp. 17-58).

continuità di frequentazione dei luoghi di culto e alle relative pratiche rituali. Lo farò occupandomi di alcuni pellegrinaggi cristiani, definibili come “minori” – sia in ragione della limitata ampiezza dei territori investiti dal culto santuarioale sia del numero delle comunità coinvolte<sup>5</sup> – a partire dagli studi di Robert Hertz (1928) sul santuario di San Besso del Monte Faunio (Piemonte) e di Angelo Brelich (1953-54) sul santuario della Santissima Trinità di Monte Autore (Lazio)<sup>6</sup>. Tanto Hertz quanto Brelich, infatti, prestano attenzione, sia pur dandovi diverso rilievo in ragione delle prospettive teorico-metodologiche e degli scopi dei loro lavori, al carattere dei contesti ambientali e alla dimensione comunitaria del pellegrinaggio, e riconoscono, alla base delle prassi rituali seguite dai devoti, gesti e credenze ascrivibili a orizzonti religiosi pre-cristiani, addirittura, preistorici.

## II. Da San Besso alla Santissima Trinità

Hertz, nel suo *Saint Besse. Étude d'un culte alpestre*<sup>7</sup>, descrive e analizza il pellegrinaggio al santuario alpino di San Besso, protettore di Cogne e della Val Soana<sup>8</sup>. Esso sorge, a oltre 2000 m di altitudine, «au fond d'une

---

5 Cf. Turner – Turner 1997, pp. 64 sgg.

6 Santuario e pellegrinaggio sono termini che, in ambito cristiano, rinviano rispettivamente a luoghi e ad azioni che, pur con evidenti diversità storico-culturali e ambiguità semantiche, presentano specifiche e riconoscibili caratteristiche strutturali. Assunti nelle definizioni minimali di “luogo sacro” e “viaggio verso un luogo sacro”, tuttavia, presentano un'efficacia descrittiva estendibile a luoghi e a fenomeni, religiosamente connotati, ricorrenti in molteplici contesti storico-culturali. Ciò non significa che, come fanno certi autori, essi possano essere considerati invarianti religiose o fatti universali, esiti costanti dell'umano processo di dislocazione e perimetrazione spaziale del “sacro” (cf. Roussel 1954, p. 7; Dupront 1993, p. 48; Canta 1999, pp. 275 sg.).

7 Quello di Hertz è tra i primi e più significativi saggi “antropologici” che abbia come tema un rito pellegrinale, esemplare per impostazione metodologica. L'autore accompagna all'esposizione e all'interpretazione del rito, considerandole inscindibili, la ricostruzione della storia sociale e politica dei luoghi, la descrizione del contesto ambientale e socio-economico, l'analisi della leggenda di fondazione. Hertz, inoltre, svolge il suo lavoro ricorrendo a quella che, di lì a poco, sarebbe divenuta una pratica fondamentale per gli antropologi, la ricerca sul campo.

8 Il pellegrinaggio, va rilevato per inciso, pur se investito dai processi di trasformazione conseguenti al disarticolarsi della società e dell'economia tradizionali, al mutare dei costumi e all'affermarsi di standards culturali “mediatici”, continua a essere effettuato tutt'oggi, largamente, secondo modalità e con motivazioni non dissimili da quelle descritte dall'antropologo francese.

vallée reculée des Alpes Grées italienne»<sup>9</sup>. La cappella fa quasi unico corpo con la roccia che la domina, è «comme soudée au flanc d'un gros bloc schisteux, énorme menhir naturel, qui se dresse, isolé, au milieu des pâturages et dont la face forme une paroi verticale ou même surplombante d'une trentaine de mètres de hauteur»<sup>10</sup>.

Affascinato dai paesaggi e dall'umanità delle Alpi Graie, luoghi dove gli sembrò che la vita, in ragione dell'isolamento geografico e della cultura "conservatrice" dei suoi abitanti, scorresse sostanzialmente immutabile, parve a Hertz di trovarsi dinanzi a un fenomeno religioso di consistente profondità storica:

Le particularisme obstiné, l'instinct grégaire, l'attachement passionné à la tradition locale, qui caractérisent avant tout les adoreurs de saint Besse, expliquent qu'en dépit des influences contraires, ils aient conservé jusqu'à nos jours des habitudes de pensée et de vie vieilles de plusieurs siècles. Dès qu'on pénètre dans le bassin de Cogne, on se croit transporté en plein Moyen Âge. Les femmes, presque sans exception, portent encore le costume de leurs aïeules [...]. La plupart des maisons sont encore en bois; les gens couchent le plus souvent dans l'étable, "parce qu'il y fait plus chaud en hiver et de peur qu'il n'arrive quelque chose aux bêtes". L'économie est presque entièrement pastorale [...]. La nature du pays et l'état rudimentaire de la technique imposent un labeur harassant aux hommes et surtout aux femmes<sup>11</sup>.

Forte di queste considerazioni Hertz rileva i principali motivi che spingono i fedeli di Cogne e delle altre comunità valligiane a raggiungere il santuario di San Besso e osserva le modalità con le quali essi si relazionano al Santo: si va incontro al potente taumaturgo, percorrendo lunghi e difficili itinerari, per cercare la guarigione dalle «maladies des gens et du bétail et aussi contre les maléfices des sorciers», e lo si fa, seguendo i gesti prescritti dalla tradizione, per riaffermare la propria devozione, per richiedere una grazia, per sciogliere il voto contratto: «Celui que le malheur tient ou menace "se vote" à saint Besse: il fait vœu d'aller à sa fête, l'année suivante ou même pendant neuf ans de suite»<sup>12</sup>.

---

9 Hertz 1928, p. 110.

10 Ivi, p. 116.

11 Ivi, p. 114.

12 Ivi, p. 115.

Non v'è altro modo per rendere omaggio, implorare, ringraziare il Santo; egli dispiega la sua potenza in quel luogo, il suo santuario, e in quel tempo, il giorno della sua festa<sup>13</sup>:

Quoique le saint exerce sur les siens, pendant tout le cours de l'année, sa protection efficace, c'est seulement le jour de sa fête qu'il communique aux fidèles assemblés autour de lui le bienfait de sa puissance. Sans doute, on peut, par le vœu, anticiper cette effusion salutaire de la grâce; mais le vœu, bien loin de dispenser de la visite au sanctuaire, la réalise par avance et la rend impérieusement obligatoire. C'est le 10 août que se paient les dettes contractées envers le saint pendant l'année écoulée; c'est le 10 août que l'on vient faire une provision toute fraîche de grâce pour l'année nouvelle<sup>14</sup>.

Questo andare incontro al Santo, deve essere vissuto come rinuncia, come sacrificio, come offerta del sé, del proprio corpo, e deve pertanto essere preceduto da un'adeguata preparazione<sup>15</sup>:

---

13 L'accesso al sacro deve avvenire in certi spazi (dove esso è concluso) e in determinati tempi (quelli in cui si crede esso pienamente si manifesti); deve, inoltre, necessariamente, seguire determinate prassi rituali (cf. Dupront 1993, p. 428; Ries 2008, pp. 462 sgg.). Rilevava Durkheim: «Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent; [...] les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées» (Durkheim 1912, p. 65).

14 Hertz 1928, p. 116.

15 Il pellegrinaggio, viaggio segnato da una successione di prove e tribolazioni, assume, in particolar modo in ambito cristiano, un preciso valore penitenziale configurandosi come «une sorte de prière physique qui est un sacrifice *en même temps qu'une profession de foi*» (Roussel 1954, p. 11), come «paradigma della *via crucis*» (Turner – Turner 1997, p. 53). Le difficoltà del viaggio e i patimenti che esso comporta hanno, inoltre, valore catartico, introducono il fedele nella necessaria dimensione psicologica dell'attesa e lo mettono nella condizione di purezza necessaria all'incontro positivo con il Santo (cf. Dupront 1993, p. 7; Sole 1998, pp. 54 sg.; Cipriani 1999, p. 41). Così per il pellegrinaggio ai Santi Alfio, Filadelfo e Cirino, in maggio, a Trecastagni e Lentini, i pellegrini, detti *i nuri*, accorrono scalzi e rivestiti di soli calzoncini bianchi, nel primo caso trasportando in spalla pesantissimi ceri. Esempio anche quanto accadeva per il pellegrinaggio a San Calogero a Santo Stefano di Fitalia, dove i pellegrini, per sciogliere il voto, percorrevano l'itinerario indossando *u scappularu* (un pesante mantello di lana grezza) sul corpo nudo: «*Cci prumittianu u viaggju ddo scappularu, tutti spugghiati, ddru cosu accussì pisanti nto misi r'austu chi spina, ri lana filata a mmanu e tuttu appuntatu ruoppu cu tanti spinguluna*» («Gli promettevano [al Santo] il viaggio dello 'scapolare', [lo indossavano] sui corpi nudi, quel

le pèlerinage en lui-même équivaut à un véritable sacrifice. Ce n'est pas une mince affaire que de prélever sur la belle saison, si courte dans les montagnes, un ou deux jours qui seront consacrés, non aux travaux des champs, mais au culte du saint. Pour parvenir à Saint-Besse, il faut, si l'on vient de Cogne, faire huit ou neuf heures d'un chemin parfois mal commode et franchir un col de plus 2900 mètres d'altitude. De Campiglia, le village le plus proche, il y a 700 mètres à gravir, soit deux heures de montée par un rude sentier, dont les étapes sont marquées par de petites chapelles; quelques-uns même ajoutent au mérite de l'ascension en la faisant pieds nus. Les pèlerins, qui se sont rassemblés pour la fête, affrontant le mauvais temps et la fatigue, ont donc apporté au saint, par le seul fait de leur venue, la précieuse offrande de leur temps et de leur peine<sup>16</sup>.

Ciò non basta a farsi grato il Santo. L'itinerario "penitenziale" è solo l'atto preliminare di un più complesso *iter*. L'efficacia del rito si dispiega pienamente solo attraverso l'omaggio e l'offerta di beni<sup>17</sup> al Santo e la partecipazione alla processione:

L'action centrale de la fête est la procession. En bon ordre, la communauté tout entière des fidèles sort de la chapelle, groupée suivant le sexe, l'âge et la dignité religieuse; elle n'y rentrera qu'après avoir "donné un tour au Mont", c'est-à-dire fait le tour complet de la roche, en allant, bien entendu, de la gauche à la droite et en récitant toutes les prières du chapelet. [...] la procession comporte deux éléments essentiels. Ce sont, d'une part, les deux "fouïaces", ornements composés de rubans et d'étoffes de couleurs éclatantes, montés sur une armature en bois et recouvrant presque complètement le visage des jeunes filles qui les portent sur leur tête [...]. C'est, d'autre part et surtout, la statue massive de saint Besse [...]. Quatre ou huit jeunes hommes la portent sur leurs épaules avec componction et recueillement, comme il sied à des gens investis d'une mission lourde, mais honorifique et méritoire [...]. Rentré dans la chapelle, il reçoit seul l'adoration des fidèles, qui se prosternent devant sa statue et lui baisent les pieds dévotement<sup>18</sup>.

---

coso così pesante nel mese di agosto, con le spine, di lana filata a mano e tutto appuntato con tanti spilloni") (Gerbino 1976-1977, p. 121).

16 Hertz 1928, p. 117.

17 «Chacun offre au sanctuaire ce qu'il a de plus précieux, celui-ci une vache ou une brebis, celle-là son plus beau fichu ou même sa robe de mariée» (Ivi, pp. 118-119).

18 Ivi, pp. 117-118.

Il ricercato e essenziale contatto "fisico"<sup>19</sup> con il Santo va amplificato, moltiplicato, testimoniato<sup>20</sup>; ne va custodita la potenza che potrà tornare utile nel corso dell'anno a venire:

Avant de se livrer sans réserve à la joie d'être ensemble et de festoyer gaiement, les fidèles ont à cœur de recueillir, eux aussi, leur part de la fête, en puisant à cette source de grâces abondante et toute vive qui s'offre à eux. La consommation du pain bénit, qui jadis était porté dans la fouïace et distribué après la procession, incorporait à leur chair le bon effet de la cérémonie. Quelques-uns, hommes et femmes, se frottent, paraît-il, le dos contre la roche pour se guérir, soit de leurs douleurs, soit de leur stérilité. Mais il faut, en outre, rapporter au foyer des gages visibles de la protection du saint, qui étendront au loin et qui prolongeront pendant toute l'année l'efficacité de la fête. À la porte de la chapelle se sont établis quelques marchands [...]; on leur achète de petites images du saint, grossiers tableaux ou médailles, qui sont comme la menue monnaie de la grande statue du sanctuaire. Autrefois, quand la croix qui surmonte la roche était en bois, on allait la gratter pour recueillir un peu de poussière, dont on se servait plus tard en cas de maladie. Les fidèles d'aujourd'hui n'ont pas cette ressource; car l'ancienne croix, abattue par la tempête, a été remplacée par une croix de fer. Mais il leur reste un moyen encore plus direct et plus sûr de rester en communion avec le saint [...]. Derrière l'autel, une échelle dressée permet d'atteindre au cœur même du mont. Les fidèles y montent et avec leur couteau "piquent" la roche, afin d'en détacher de petites parcelles qu'ils rapporteront pieusement chez eux. Ce sont les "pierres de Saint-Besse". On les considère comme les reliques du saint. En temps ordinaire, on les

---

19 Con la "materia sacra" (immagine, oggetto, reliquia, pietra, albero, ecc.: cf. Fabietti 2014) il fedele cerca il contatto fisico: diretto (attraverso il bacio, lo sfioramento, il tocco) o indiretto (attraverso un fazzoletto, un nastro, un oggetto d'uso quotidiano che un operatore autorizzato vi pone in contatto), consentendo così il trasferimento sul fedele della potenza in questa contenuta. Analogamente l'abluzione con l'acqua santa o il suo ingerimento, l'*incubatio*, il consumo collettivo di cibi benedetti, sono tutte azioni intese a trasferire su di sé e incorporare, la potenza guaritrice e salvifica del dio (cf. Dupront 1993, pp. 414 e 419; Turner 1994, p. 417).

20 Il pellegrino, rientrando a casa, «come ogni viaggiatore, porterà con sé oggetti sacri che gli permetteranno non solo e non tanto di conservare una qualche aura della potenza del sacro incontrato, sperimentato e vissuto nel luogo visitato, ma anche e soprattutto di iscriverne nella propria memoria in modo più stabile l'unicità irripetibile di quell'incontro» (Filoramo 2004, p. 250).

garde simplement dans sa maison à la façon d'un talisman; mais en cas de péril spécial, à la guerre par exemple, on les porte sur soi. Si un membre de la famille est malade, on met la pierre dans de l'eau qu'on lui fait boire ou encore on lui en fait avaler quelques grains<sup>21</sup>.

La pietra è il santo e di questo conserva la potenza, ed è la roccia su cui poggia il santuario la sua prima e più autentica epifania:

La véritable base du culte, même de nos jours, c'est la croyance dans le caractère sacré du rocher, autour duquel tout le culte gravite. N'est-il pas vraisemblable que, dans des temps très anciens, cette croyance fondamentale n'était pas encore cachée sous les couches de représentations qui sont venues successivement la recouvrir et qu'elle affleurerait alors directement à la conscience des fidèles? Il est certain que les anciens habitants d'une grande partie de l'Europe ont pratiqué le culte des rochers; il est probable qu'ils le pratiquaient, comme le font encore tant de peuplades primitives [...]. En général, et surtout dans la région des Alpes, l'Église a adopté, à l'égard des *veneratores lapidum*, une attitude moins rigoureuse: elle n'a pas rasé les roches saintes, elle les a simplement surmontées d'une croix, flanquées d'une petite chapelle et associées d'une manière ou de l'autre à la croyance et au culte chrétiens<sup>22</sup>.

È in base a queste considerazioni che Hertz giunge a richiamare l'orizzonte religioso preistorico:

Dans le fond des hautes vallées, des croyances et des gestes rituels se perpétuent depuis plusieurs millénaires, non point à l'état de survivances ou de "superstitions", mais sous la forme d'une véritable religion, qui vit de sa vie propre et qui se produit au grand jour sous un voile chrétien transparent. Le principal intérêt du culte de saint Besse est, sans doute, qu'il nous offre une image fragmentaire et un peu surchargée, mais encore nette et très vivante, de la religion préhistorique<sup>23</sup>.

A conclusioni non dissimili giungerà Brelich rilevando come nel caso dei comportamenti eterodossi compiuti dai fedeli nel corso del pelle-

---

21 Hertz 1928, pp. 119-120.

22 Ivi, pp. 148-149.

23 Ivi, p. 158.

grinaggio al santuario della SS. Trinità sul Monte Autore (che si tiene tutt'oggi la prima domenica dopo Pentecoste), non possa parlarsi di "sopravvivenze isolate" bensì della relativa continuità di elementi "culturalmente omogenei" di origine preistorica<sup>24</sup>. I comportamenti e le credenze dei pellegrini che sfuggono all'ufficialità cristiana, che «non dipendono dal rituale e dalla dogmatica cattolici», non possono, per Brelich, essere considerati «elementi sopravvivenenti di una o più civiltà religiose» ma vanno, piuttosto, considerati componenti organiche di un «complesso culturale rimasto sostanzialmente inalterato sotto le vesti di un culto cristiano»<sup>25</sup>. Tale permanenza si rivela, essenzialmente, a livello dei comportamenti poiché «la cristianizzazione di un culto antico non consiste quasi mai in un rivestimento superficiale; è o cerca di essere per lo più [...] un inserimento organico delle forme preesistenti, con le sole alterazioni, aggiunte o omissioni inevitabili e mediante un'appropriata reinterpretazione, nella pratica cristiana»<sup>26</sup>.

Brelich, in base a queste premesse, concentra la sua attenzione su quegli aspetti del culto alla Santissima Trinità che gli sembrano, con maggiore evidenza, risalire da un passato remoto. Riprendendo la questione della continuità di accesso ai siti santuariali, sulla base di poche ma inequivocabili testimonianze, dà per certa la frequentazione *in antico* del sito a scopi cultuali, non mancando peraltro di rilevare come il luogo, «immerso in un grandioso ambiente di natura», presenti caratteri ricorrenti nei santuari antichi (il monte, la grotta, la fonte), ben inserendosi così «nel quadro che alcuni studiosi dipingono della religione "italica" preromana»<sup>27</sup>:

---

24 Brelich 1953-1954, p. 41.

25 *Ibidem*.

26 Ivi, p. 42. Una consolidata tradizione di studi è incline a riconoscere, nelle strategie di risemantizzazione e rifunzionalizzazione del simbolismo mitico-rituale precristiano, chiare operazioni di egemonizzazione delle forme culturali da parte della Chiesa (cf. Niola 2000, p. 70). Nel caso di culti cristiani che proseguono negli stessi luoghi e riproducono (in ragione di evidenze archeologiche e documentali) o sembrano riprodurre (in ragione della loro somiglianza con prassi cultuali attestate nel mondo antico) forme e funzioni precedenti, più che di sincretismo religioso sarà opportuno parlare di ibridazione (*hybridity*) o, meglio, di compenetrazione semantica e funzionale: una dinamica e coerente fusione di diverse prospettive culturali diretta a risituare costantemente una comunità entro un "sicuro" orizzonte di senso, ossia a rinnovare "strategicamente" la memoria culturale (i suoi simboli, le sue prassi, i suoi valori) garantendo la continuità nel tempo di una comunità (cf. Canclini 1998; Benozzo 2010a, p. 162; Benozzo 2010b, pp. 245 sgg.).

27 Brelich 1953-54, p. 43.

Il santuario della SS. Trinità [...] consiste in una grotta d'origine naturale e in una costruzione esterna relativamente recente. La posizione del santuario è quanto mai impressionante. Distante a tre ore di cammino da entrambe le località abitate più vicine – Vallepietra a sud, Cappadocia a nord – esso è all'altezza di 1337 metri, ai piedi di una parete di roccia nuda che s'innalza perpendicolarmente per circa trecento metri; sotto un lungo ma stretto ripiano che corre davanti alla grotta e ne rende possibile l'accesso, si apre un baratro di altre centinaia di metri, questo non del tutto perpendicolare e nudo, ma fortemente ripido e in gran parte boscoso. Il santuario e il ripiano su cui poggia si trovano quindi come sospesi tra due scoscendimenti vertiginosi. Al ripiano si accede dai due lati, mediante sentieri in salita, a seconda che si provenga dall'una o dall'altra località menzionata. Dalla roccia scaturiscono le sorgenti del Simbrivio, fiume che sfocia nell'Aniene; ma vi è una sorgente anche all'interno della grotta stessa<sup>28</sup>.

I pellegrini raggiungono il santuario in corriera o a piedi, organizzati in compagnie, talvolta camminando per più giorni. Giunti presso il santuario «ne fanno il giro intorno – entrando dalla porta est e uscendo da quella ovest della costruzione antistante – sfiorando con la mano destra la roccia viva della parete della grotta»<sup>29</sup>. Usciti dal santuario essi acquistano presso le baracche allestite sul ripiano degli oggetti specifici: «gli uomini un berretto conico di carta con finta decorazione floreale, le donne di ghirlande di fiori artificiali»<sup>30</sup>. Inoltre i pellegrini recano «un bastoncino fatto di rami attorcigliati, di solito con tre punte (allusione alla Trinità), anch'esso decorato di fiori, che ricorda vivamente il caduceo»; durante la discesa, «strappano dal bosco grossi rami d'albero»<sup>31</sup> e «gettano una pietra» sui cumuli che si trovano lungo il percorso e un'altra al passaggio del fiume «attraversando il ponte a ritroso, cioè rivolti verso l'ormai lontano santuario»<sup>32</sup>; stabiliscono legami di comparatico strin-

---

28 Ivi, p. 37.

29 Ivi, p. 38.

30 Ivi, p. 39.

31 A tal proposito Brelich richiama le *dendroforie* greche e romane, riconducendone l'uso a culti orgiastici di probabile origine preellenica, e concludendo che «in tutti i casi l'uso del tagliare e del portare alberi ci riporta nell'antico mondo mediterraneo» (Brelich 1953-54, p. 55. Cf. ivi, pp. 51 sgg.).

32 Ivi, p. 39.

gendosi le mani sotto le acque del fiume. Brelich ricorda anche che la mattina del giorno di festa, presso il santuario,

si celebra un rito specifico, con approvazione e assistenza ecclesiastica ma per opera di personale laico: il cosiddetto Pianto delle Zitelle [...] una specie di sacra rappresentazione ridotta al solo canto, eseguita da determinate donne di Vallepietra (la carica di "zitella" si trasmette ereditariamente in certe famiglie), ciascuna delle quali rappresenta un determinato personaggio [...] o strumento della Passione<sup>33</sup>.

Molti degli atteggiamenti, dei gesti, delle parole che connotano il pellegrinaggio al Monte Autore possono essere ricondotti, ad avviso di Brelich, più o meno direttamente e per diverse ragioni, a un orizzonte religioso pre-cristiano, appunto preistorico. In particolare, rileva l'autore, tralasciando «i momenti rituali che fanno parte di una pratica rituale universale nella religione cattolica, come la messa, la confessione, la comunione», emerge, «con un vigore da sfidare i millenni», un complesso «coerente e non [frutto] di una fortuita accozzaglia di elementi eterogenei»<sup>34</sup>:

un santuario-grotta montano, con una sorgente, dedicato a una "santissima" divinità, dove in un determinato periodo della primavera si recano in massa gli abitanti di una larga zona e dove in quell'occasione si celebra un "pianto" sopra un dio morto; al ritorno i pellegrini si travestono [con elementi floreali], portano alberi e rami, stringono legami tra loro, gettano pietre su cumuli di pietre e nell'acqua che attraversano; la leggenda culturale e di carattere agrario<sup>35</sup>.

Un complesso riconducibile al «periodo in cui la nuova civiltà sorta nel vicino oriente nel segno dell'agricoltura ha messo radici anche nell'Italia centrale»<sup>36</sup>.

---

33 Ivi, p. 38.

34 Ivi, p. 43.

35 Ivi, pp. 42-43.

36 Ivi, p. 59.

### III. Questioni di luogo

Nelle pagine di Hertz e di Brelich ricorrono alcune tra le principali questioni su cui si è distesa la letteratura sui pellegrinaggi: i caratteri dello spazio sacro, le funzioni dell'itinerario pellegrinale, le modalità rituali di accesso al Santo e di ottenimento della sua benevolenza, la presenza della sua potenza in elementi naturali, la continuità storica della frequentazione dei luoghi sacri e delle prassi rituali.

I caratteri del paesaggio e gli elementi naturali, che connotano le aree santuariali di San Besso e della Santissima Trinità, sono comuni a numerosi altri contesti culturali cristiani e, con particolare evidenza, ai cosiddetti santuari "minori" quelli, appunto, dove più spesso si osservano tracce di frequentazione precristiana. Tale circostanza, ovviamente, non può indurre a automatismi interpretativi condizionati da una sorta di determinismo geo-religioso che propone come auto-evidenti la sacralità di quei luoghi, e conseguentemente una continuità culturale tra religioni precristiane e cristianesimo, dove si osservano qualità ambientali e emergenze naturali "tipiche", su un presunto piano universale, dei "luoghi sacri"<sup>37</sup>.

Conoscere e possedere lo spazio, istanza ineludibile alla vita dell'uomo, impone che i territori del vissuto e dell'immaginario siano inquadrati entro una griglia di significati, siano sottratti al non essere semiotico. Sacralizzare uno spazio comporta l'assegnazione di valori, significati e funzioni specifici. La sacralità di un sito, pertanto, va sempre ricondotta al contesto storico-culturale e non può e non deve essere intesa, "more fenomenolo-

---

37 L'ampia ricorrenza di associazioni tra certi paesaggi/elementi di natura e siti santuariali ha indotto alcuni autori a scrivere che «les lieux sacrés semblaient choisis pour associer à l'idée religieuse la beauté ou encore le mystère de la nature» (Roussel 1954, p. 12. Cf. Gallini 1971, pp. 26 sgg.) e a parlare di "santuari naturali" ritenendo che certi «elementi dell'assetto paesaggistico siano percepiti come intrinsecamente sacri a causa di qualche loro particolare conformazione o posizione e quindi idonei a impersonare o ospitare teofanie» (Marucci 2000, pp. 26 sg.). Turner e Turner, p. es., scrivono che a definire la sacralità dei luoghi concorre anche «la conformazione naturale del sito o certe sue caratteristiche (fiumi, caverne, montagne, rocce, boschi, isole o certe bizzarrie della natura)»; queste caratteristiche «hanno un peso nell'esercitare un influsso magnetico sui devoti. [...] La natura, ai confini del mondano, può rappresentare il punto di ingresso nel dominio dello spirituale» (Turner 1994, p. 417). Ma il culto, osserva opportunamente Burkert, non può certo essere «un riflesso dell'esperienza del paesaggio. Se in un certo luogo si sente un alito divino e ci si riconosce sotto l'influsso di esseri superiori, ciò è [...] frutto della suggestione data dal culto istituzionalizzato» (Burkert 2010, p. 195).

gico”, come qualcosa che preesiste e si rivela all’uomo<sup>38</sup>, piuttosto come una qualità che viene assegnata sulla base di criteri culturali condivisi<sup>39</sup>. Ciascuna cultura, in base alle proprie correlate esperienze e rappresentazioni della “realtà”, assegna, infatti, specifici significati agli spazi del vissuto e dell’immaginario<sup>40</sup>. Non esistono, dunque, caratteri paesaggistici e elementi di natura che possano connotarsi *a priori* come sacri. La sacralità dei luoghi è, non a caso, sempre connessa a una storia, a una leggenda relativa al rinvenimento di un’immagine o un oggetto santi, ovvero a un’apparizione, a un miracolo, a un evento straordinario, comunque a un qualche *signum* divino<sup>41</sup>. La sacralità di un luogo, può dirsi infine, è determinata dalla percezione che di questo spazio – precedentemente neutro, potrebbe dirsi, emotivamente amorfo – si fa un gruppo umano ed è sancita “positivamente” dall’uso culturale di cui questo diviene sede (o “negativamente” da divieti di contatto). In ogni caso lo spazio, il luogo, l’elemento naturale, sottratti dall’uomo «alla vasta estensione del mondo»<sup>42</sup>, caricati di senso e riconosciuti come sacri, sono percepiti e vissuti come “altri”, assolutamente differenti da ciò che li circonda e vengono, pertanto, materialmente e/o simbolicamente circoscritti: «delimitare, d’altronde, equivale a staccare, a creare uno spazio “a parte”»<sup>43</sup>.

---

38 Cf. Van der Leeuw 1975, pp. 308 sg.; Eliade 1976, pp. 376 sgg.; Gagliardi 2008, p. 258.

39 Cf. Lattanzi 2008, p. 49. Può parlarsi, pertanto, di “pre-esistenza” della sacralità di un luogo esclusivamente rispetto agli avvicendamenti e alle dinamiche socio-politiche che attraversano le singole comunità, nel senso che, per restare in ambito cristiano, tale sacralità è assegnata e riconosciuta dai fedeli, ancor prima della istituzionalizzazione dei culti e della correlata realizzazione di un edificio culturale: chiesa, cappella, edicola. Il santuario è, dunque, un luogo attribuito di sacralità dal *consensus fidelium* prima ancora di essere, e a prescindere dall’essere, riconosciuto sacro dall’autorità religiosa (cf. Gagliardi 2008: in part. pp. 259-262; Otranto 2014, p. 46).

40 Cf. Remotti 1993, pp. 31 sgg.

41 Cf. Profeta 1970.

42 Van Der Leeuw 1975, p. 309. Cf. Lattanzi 2008, p. 56.

43 Massenzio 1994, p. 185. L’insieme dei luoghi, degli spazi significanti, costituisce per l’uomo un irrinunciabile sistema di orientamento materiale e simbolico. Così i santuari, al pari delle croci, delle edicole, delle cappelle disseminate lungo gli itinerari pellegrinali, vengono a configurarsi come snodi di una rete culturale che imbriglia e sacralizza tutto lo spazio (cf. Niola 2000, p. 54; Lima 1984; Scarduelli 1985; Vauchez 2007). Da questa prospettiva il pellegrinaggio, pur proponendosi esplicitamente come un atto devozionale, si configura anche come momento di consacrazione e di dominio, di appropriazione e riappropriazione «realistica e simbolica» (Teti 2015, p. 98) del territorio, come episodio

Un santuario, in quanto luogo sacro, è, dunque, uno spazio separato e distinto dalla realtà circostante, scisso dalla quotidianità, è un luogo dove può attingersi «una dimensione dell'altrove, non solo spaziale, ma anche culturale e psicologica»<sup>44</sup>, un ideale «punto di incontro tra l'uomo e il divino»<sup>45</sup>. Nel santuario il “divino”, la sacra potenza, risiede stabilmente ovvero vi si manifesta, in occasione della “festa”, ripetendo idealmente l'epifania fondante<sup>46</sup>. È in quel luogo, pertanto, che l'uomo, in un certo tempo e adempiendo specifici riti, può entrare in comunione, in contatto positivo, con la sacra potenza che in esso risiede e si rende manifesta, anche materialmente, attraverso specifiche immagini, oggetti, manufatti o elementi della natura più o meno o per nulla modificati da mano umana<sup>47</sup>.

Il santuario, pertanto, è *axis mundi*, luogo di comunicazione tra i diversi livelli della realtà concepita e le diverse entità che la popolano, e centro intorno al quale lo spazio comunitario si orienta, si organizza, si riempie di senso<sup>48</sup>. Piccolo o grande che sia, fissato sulla cima di un monte, accanto a una roccia o a un albero secolare, sopra o all'interno di una grotta, incassato entro una gola, disperso all'interno di una landa desolata o prossimo all'abitato, esso è il segno materiale della presenza del *numen* tra gli uomini, ragione stessa della loro esistenza e, a un tempo, della presenza dell'uomo (del suo potere) sul territorio.

Il santuario, luogo della comunione tra fedeli e Santo, d'altronde, che presenti o meno evidenti strutture architettoniche, è “opera” dell'uomo, luogo di riunione e comunicazione dei fedeli con i fedeli in una condizione speciale, diversa da quella quotidiana e, per questo, anche spazio elettivo di temporanea risoluzione delle tensioni *intra* e *inter* comunitarie. Presso il santuario, attraverso esperienze e sospinti da esigenze largamente condivise, comunque accomunati dal desiderio di entrare in contatto salvifico con la potenza sacra, i pellegrini – appartenenti a diverse comunità tra le quali, di rado si hanno incontri costanti e, talora, insistono rapporti conflittuali – si ritrovano insieme, entrano in relazione.

---

eminente della «lotta, ben più che prometeica, con la quale l'uomo si sforza di vincere lo spazio e di segnarlo» (Dupront 1993, p. 38).

44 Teti 2015, p. 99.

45 Filoramo 2004, p. 217.

46 Cf. Turner 1979, pp. 13 sgg.

47 Cf. Eliade 1976, pp. 378 sg.; Buttitta 2002, pp. 17 sgg.

48 Cf. Eliade 1984; Sole 1998, pp. 64 sg.

Essi ribadiscono, certo, la propria specifica appartenenza (con insegne, abiti, comportamenti, ecc.) ma, al contempo, divengono componenti di una nuova e diversa comunità, quella di pellegrinaggio, di culto, quella che, ascrivendole specifiche qualità extra-ordinarie, Turner chiama *communitas*. In quel luogo, il santuario, e in quel tempo, la festa<sup>49</sup>, si sospendono le ostilità, si sanciscono accordi e alleanze, si fanno promesse la cui legittimità è garantita dal Santo. Egli vigila su che nulla accada, garantisce la pace imponendo la sua potenza sacra e temibile.

Tali circostanze sono osservabili in particolar modo presso i santuari di “confine”<sup>50</sup>, confini ideali dello spazio vissuto e luoghi di riunione periodica di più comunità dove, oltre alla dimensione devota, è dato cogliere quello stato «d’effervescence et de suractivité», quella «socialité intense» di cui parlano Mauss e Beuchat<sup>51</sup>. I pellegrini, provenienti da diversi centri, singolarmente o per gruppi, partecipano a un evento collettivo, si ri-trovano insieme condividendo gli spazi del riposo (le *cumbessias*, le *casuzzi*<sup>52</sup>), lo stesso spazio santuarioale, la preghiera, le processioni, le danze, i pasti, etc.<sup>53</sup> Così accadeva e accade a San Besso, ove si trovavano

---

49 Il pellegrinaggio amplifica le qualità di extra-ordinarietà già insite nella dimensione festiva. È una «rottura del ritmo ordinario delle opere e dei giorni» (Dupront 1993, p. 46. Cf. Rossi 1986, pp. 74 sg.; Filoramo 2004, p. 248; Ries 2008, p. 464) che introduce il devoto in una dimensione fuori dal comune, in «qualcosa di assolutamente nuovo – anche se è un nuovo offerto dalla tradizione – e di radicalmente diverso dalla vita quotidiana che egli conduce» (Rossi 1986, p. 75. Cf. Zumthor 1995, p. 178; Ries 2008, p. 425).

50 Parecchi santuari, osserva Vauchez, «sono nati sui confini di una diocesi, una pieve o una parrocchia, oppure di circoscrizioni ecclesiastiche o civili oggi scomparse ma il cui ricordo rimane vivo nella memoria collettiva. Questi santuari di confine fungono un doppio ruolo di protezione del territorio di fronte alle minacce esterne, ma anche di luogo d’incontro e di sociabilità tra due comunità vicine, come dimostra il fatto che le feste periodiche, in occasione delle quali esse si radunavano, spesso erano accompagnate da fiere e scambi, anche tra uomini e donne che talvolta si sposavano dopo essersi incontrati durante queste ricorrenze. Tali riunioni periodiche attorno ai santuari consentivano infatti alle comunità rurali, spesso divise da conflitti relativi agli spostamenti del bestiame o allo sfruttamento dei boschi, di stabilire accordi di pace e di riscoprire nella celebrazione di un comune intercessore celeste, il senso delle profonda solidarietà che li univa al di là dei loro dissensi episodici» (Vauchez 2003, p. XI).

51 Mauss – Beuchat 1904-1905; Isambert 1982, pp. 126 sgg.; Caillois 2001, pp. 89 sgg.

52 Gallini 1971; D’Onofrio 1983, pp. 35 sgg.

53 Il santuario è luogo elettivo di socialità. Nei giorni della festa diviene luogo di fiere, di compravendite, di scambi di merci e di informazioni (cf. Turner – Turner 1997, pp. 71 e 82 sg.; Faeta 2005, p. 174; Teti 2015, p. 98).

riunite le diverse comunità valligiane, e alla Santissima Trinità, luogo dove convergevano fedeli provenienti, oltre che dai centri di Vallepietra e di Cappadocia, «dalle più varie località laziali e abruzzesi, ma anche da zone più distanti dell'Italia centrale e meridionale»<sup>54</sup>. Così, esemplarmente, accade presso i santuari di Castel di Bilici<sup>55</sup> e del *Liettu Santu*<sup>56</sup>, presso i quali convergono fedeli provenienti nel primo caso da vari centri del *Vallone* (Villalba, Marianopoli, Vallelunga), nel secondo da diversi paesi nebroidei (Santo Stefano di Camastra, Caronia, Mistretta, Capizzi), fedeli accomunati non solo da analoghe istanze ma anche da analoghi stili di vita, da comuni interessi e forme di uso dei territori (agricoltori i primi, allevatori i secondi). Se in questi casi, almeno fino al momento in cui le economie locali hanno mantenuto un più marcato carattere agropastorale (anni Settanta del Novecento), i condivisi condizionamenti legati all'accesso alle limitate risorse del territorio sono stati forieri di conflitti, essi hanno anche costituito «la base di una fitta trama di solidarietà interpaesane e di reciprocità interfamiliari» che trovavano, appunto, possibilità di espressione in quelle che possiamo considerare, almeno in parte, «occasioni di rifondazione periodica» degli areali interessati<sup>57</sup>.

I rapporti di solidarietà tra individui che si riconoscono in un'appartenenza paesana e quelli tra le diverse comunità sono certamente legati a comuni interessi (usi del territorio, scambi commerciali, ecc.), all'esigenza di tessere e rinsaldare relazioni politiche, economiche, parentali. Essi, tuttavia, si fondano sempre sulla condivisione di simboli, di valori, di gesti e di credenze, relativi a una dimensione sacra, certo sostenuta e riprodotta dallo stesso ritrovarsi insieme<sup>58</sup>, ma concepita come assolutamente autonoma. Se il culto del Santo patrono identifica e perimetra una comunità locale, il culto santuarioale identifica, componendola intorno a sé, una comunità di culto che travalica gli spazi paesani e sancisce, legittima e rifonda i rapporti tra piccoli e grandi centri abitati. All'interno della comunità di pellegrinaggio nascono nuove, talora effimere, più spesso durevoli, solidarietà e si rinsaldano quelle preesistenti, tra individui, tra gruppi, tra "famiglie", tra paesi. Entro questo quadro il pellegrinaggio è certamente

---

54 Brelich 1953-54, p. 38.

55 Cf. Buttitta 2013, pp. 330 sg.

56 Cf. D'Onofrio 1983.

57 D'Onofrio 1983, p. 9. Cf. Giacché 2003, pp. 323 sg.; Marucci 2000, pp. 36 sg.

58 Cf. Valeri 1981, pp. 213 sg.

da intendersi come un momento di ricostruzione e riaffermazione di una «cultural and symbolic unity»<sup>59</sup> che, in quanto documento *in figura* di un'identità collettiva, “trascrive” sul territorio la memoria comunitaria e allo stesso tempo la “rinnova”<sup>60</sup>.

Tale prospettiva sociologica, utile a chiarire le dinamiche intercomunitarie e intersoggettive che si dispiegano nei pellegrinaggi, non deve però indurci ad assumere il “fatto sociale” come la ragione e la causa del costituirsi del culto. Le peculiari forme di relazionalità e gli esiti coesivi determinati dai culti santuariali vanno, infatti, considerati solo come i positivi effetti, certo desiderati, non come le cause dello stare insieme nel segno del sacro. Presupporre che alla base dell'istituzione di un santuario, peraltro talvolta preesistente alla nascita dei centri abitati da cui si partono i pellegrini, vi possa essere una precisa e studiata volontà politica (e/o economica) è considerazione che confligge tanto con la realtà storica quanto con le motivazioni religiose che sospingono il fedele verso il *numen*. Insistere, pertanto, sulla rilevanza socio-politica del pellegrinaggio, senza tener debito conto che esso è un atto culturale che fonda il suo senso sul bisogno, individuale e collettivo, di entrare in relazione positiva con la divinità significa, oltre che negare il “fatto religioso” come momento costitutivo (non autonomo!) della cultura, rinunciare *a priori* alla comprensione delle ragioni e delle forme del farsi pellegrinale<sup>61</sup>. Le diverse facce del pellegrinaggio, tutte più o meno esplicitamente riconducibili al suo valore di rito trasformazionale<sup>62</sup>,

---

59 Coleman – Elsner 1993, p. 16.

60 Cf. Niola 2000, p. 71; Spineto 2014, p. 70.

61 Piuttosto che asserire che i piccoli santuari, frequentati da pellegrini di comunità culturalmente omogenee, «rispondono al bisogno di fondare il senso comunitario e l'identità collettiva di certe aree geografiche» (Sole 1998, p. 32), bisognerà osservare che questi santuari, in ragione e per causa delle specifiche dinamiche sociali che si realizzano nel pellegrinaggio, *generano e producono* il senso comunitario e l'identità collettiva, finendo con il costituirsi e con l'essere religiosamente frequentati dagli individui e dalle comunità, *anche ma non prioritariamente*, in ragione di questi desiderabili effetti.

62 Il rito pellegrinale fa “altro”, “nuovo”, l'individuo che lo compie. Al momento del suo ritorno alla vita ordinaria, il devoto «sarà certamente diverso, arricchito, ricaricato, qualche volta guarito, sempre confortato» (Marucci 2000, p. 16. Cf. Filoramo 2004, p. 250). Vissuto come rito di avvicinamento al sacro, esso presenta, a più livelli, questa funzione trasformazionale, illustrando come la ridondanza sia funzionale all'efficacia rituale (cf. Miceli 1989; Tambiah 1995): l'individuo si trasforma da cittadino in pellegrino, assumendo specifici costumi e atteggiamenti; conosce e pratica un nuovo tipo di relazionalità

sono, di fatto, come esemplarmente dimostra Hertz interconnesse e interpretativamente inscindibili<sup>63</sup>.

#### IV. Questioni di modo

Tanto dalle pagine di Hertz che da quelle di Brelich sembra emergere un'idea del pellegrinaggio quale rito essenziale, potrebbe dirsi fondante, delle prassi culturali delle culture agropastorali della preistoria euro-mediterranea<sup>64</sup>. Sia come sia, al di là di ogni specifico storico-culturale, il pellegrinaggio, inteso come viaggio rituale compiuto su più o meno lunghe distanze, singolarmente o in gruppo, e effettuato in precisi tempi, dai luoghi abituali di residenza verso un luogo – spazio naturale qualificato dalla presenza di un elemento materiale (albero, pietra, fonte, statua, reliquia, ecc.) o edificio di culto – considerato “sacro” perché sede di rivelazione e/o di soggiorno del divino<sup>65</sup>, si propone come un comportamento religioso assai antico e ampiamente diffuso<sup>66</sup>.

---

estranea a quella che caratterizza la sua quotidianità; muta la sua condizione di sofferente in quella di sanato, di peccatore in quella di purificato. Il pellegrinaggio può così essere inteso come passaggio dalle tenebre alla luce, da uno stato di impurità (fisica e/o morale; la malattia, considerata effetto dell'azione punitiva di una entità sovrumana, è vissuta come una colpa, un segno della malevolenza divina connesso a una condotta di vita deprecabile, a una violazione di una norma sacralmente sancita che pone in una condizione di impurità: cf. Guggino 1986: in part. pp. 25 sg.; Turner – Turner 1997, pp. 244 sg.; Natoli 2002) a uno di purezza, quindi come un “percorso iniziatico” il cui termine è costituito dall'ingresso del fedele nel santuario e dal contatto con il simbolo materiale o il *medium* della potenza sacra che in esso risiede (cf. Roussel 1954, pp. 11 sg.; Zumthor 1995, pp. 179 sg.; Turner – Turner 1997; Cipriani 1999, p. 37).

63 Hertz 1928.

64 Scrive Filoramo: «a partire dal momento in cui emerge una documentazione che rende possibile, anche a livello preistorico parlare di manifestazioni “religiose” e di incontro col sacro, si trova contemporaneamente attestata l'esistenza di località particolari, come Stonehenge, che presentano tratti tipici del luogo sacro, rendendo plausibile l'ipotesi di qualche forma preistorica di “pellegrinaggio”» (Filoramo 2004, pp. 256 sg. Cf. Ries 2007a, p. 323 e Ries 2008, p. 227).

65 Cf. Morinis 1992, p. 4; Dupront 1993, p. 384; Ries 2008, p. 464; Elsner – Rutherford 2010, p. 5; Spineto 2014, p. 64.

66 Cf. Dillon 1997; Oursel 1997; Reader – Walter 1993; Webb 2002; Chélini – Branthomme 2006; Carnevale – Cremonesi 2014.

Il fedele cristiano, in particolare, si fa volontariamente e consapevolmente pellegrino al precipuo scopo di entrare in contatto con il Cristo, la Madonna e i Santi. Egli cerca salvezza e protezione (per sé, per i suoi familiari, in certi casi per la sua comunità) e soluzione ai problemi quotidiani, domanda la guarigione dalle malattie e il miglioramento delle sue condizioni esistenziali, rinnova la sua devozione a un'entità dalla quale avverte dipendere la sua vita e il benessere delle greggi e dei campi, la sicurezza delle sue pertinenze. Il pellegrinaggio è, dunque, in primo luogo, un'esperienza religiosa "forte", sostenuta da un sistema di credenze che, per quanto possano essere originalmente vissute e interpretate a livello individuale, fa comunque riferimento a uno sfondo comune e condiviso di tradizioni culturali. Ma se il pellegrinaggio è, certamente, un atto denso di implicazioni religiose, sia sul piano individuale che su quello collettivo, su un altro interconnesso piano esso è un atto di assoluta rilevanza sociale e politica poiché: la sua pratica si riflette sulla considerazione sociale dei soggetti partecipanti; vede coinvolti sia pellegrini appartenenti a uno stesso gruppo comunitario, sia gruppi provenienti da diverse comunità incidendo, come s'è visto, sui loro rapporti personali e comunitari; è, inoltre, un atto che ha importanti ricadute sul rapporto tra uomo e territorio configurandosi come momento di sua appropriazione e significazione.

Da questi punti di vista esemplare è il pellegrinaggio che ha luogo a Troina la penultima domenica di maggio in onore del patrono San Silvestro<sup>67</sup>. In questa circostanza i fedeli (i *ramara*) si avviano riuniti in unica schiera in direzione di un remoto bosco montano per raccogliere dei rami di alloro che, al loro rientro, saranno portati in processione per le vie del paese fino alla chiesa dedicata al Santo.

La prima fase del rito ha inizio nella tarda serata del giovedì precedente la domenica. I pellegrini si ritrovano nella piazza antistante la Chiesa di San Silvestro, dalla quale, salutati da una folla di amici e parenti, si partono riuniti alla volta del luogo di raccolta: una stretta, scoscesa e profonda valle boscata, l'*Angara di Faccilonga*. Composti in corteo, i pellegrini si allontanano dall'abitato discendendo a valle verso il fiume Troina, corso d'acqua che idealmente e concretamente segna il limite dello spazio domestico<sup>68</sup>. Il fiume viene attraversato in prossimità del ponte di *Faidda*.

---

67 Cf. Buttitta 2013, pp. 213 sgg.

68 Il passaggio, il superamento di una soglia, di un *limen* tra il profano e il sacro, tra il

La lunga teoria dei fedeli, preceduta da alcuni suonatori di tamburo e accompagnata da un sacerdote<sup>69</sup>, avanza lungo un sentiero tracciato tra la fitta boscaglia, levando, a tratti, acclamazioni e intonando canti devoti. All'alba del venerdì, dopo circa trenta chilometri di marcia, i pellegrini giungono in contrada Portella accampandosi presso una radura. Dopo aver preso riposo, i più dotati fisicamente, si inoltrano nel fitto della foresta e discendono, con l'ausilio di funi e bastoni, nel fondo della valle dove, all'interno di un'area delimitata da una recinzione, cresce il sacro alloro. Di loro si dice che vanno a *tuccari u ddauru*. Raggiunta l'ambita pianta la raccolgono e legano in grossi fasci. Reiterate acclamazioni, rullii di tamburo e colpi d'arma da fuoco ne salutano il rinvenimento.

Ultimata la raccolta e reso omaggio con segnature di croce, baci e preghiere all'immagine del Santo che si trova in un'edicola scavata in una roccia all'interno del recinto dei sacri allori, coloro che hanno «*tuccatu u ddauru*», accompagnati dal suono dei tamburi, si avviano verso il campo base. A loro volta i compagni, che li odono arrivare, gli si fanno incontro. I due gruppi si ritrovano l'uno dinanzi all'altro al centro di una radura e si dispongono al saluto secondo tradizione. Chi è andato incontro al rischio dice a chi è restato: *Bontruvata* (bentrovato), e l'altro di rimando risponde: *Bonvegna* (benvenuto) e lo abbraccia. I due gruppi si riordinano, dunque, in unico corteo e recano al campo base i fasci d'alloro, dove, dopo una corale preghiera di ringraziamento, i rami sono distribuiti tra i presenti.

All'alba del sabato i pellegrini ripartono in direzione di Troina, recando ciascuno il proprio ramo. La teoria dei lauriferi si dispone secondo un preciso ordine di anzianità: non anagrafica ma di partecipazione al rito. La processione marcia ora più spedita che all'andata, incurante del vento e della pioggia che spesso colgono i fedeli lungo il percorso. In prossimità del paese i pellegrini cominciano a esplodere colpi d'arma da

---

domestico e l'ignoto, tra la vita e un'"altra" vita sono marcati in diverse circostanze dal superamento fisico di un segno liminale: un'edicola, una croce, un calvario. Analogamente l'attraversamento di un corso d'acqua, di un ponte, il superamento di una gola, l'ingresso nella foresta, l'avviarsi dell'ascesa al monte, segnano tutti, in modo più o meno esplicito, l'ingresso nel "deserto", nello spazio selvaggio o comunque non domestico.

69 La partecipazione del sacerdote è fatto recente. A Troina, come in altre feste dell'alloro, il patrocinio della Chiesa non è gradito ai fedeli. Essi vedono nella presenza del prete al pellegrinaggio non una legittimazione della loro azione rituale ma un atto che non risponde agli usi tradizionali e censura la "a-normale" espressività dei pellegrini.

fuoco, mentre dall’abitato rispondono i mortaretti. Si giunge al ponte ai piedi dell’abitato, il ponte di *Faidda*. Al di là di questo attendono i fedeli rimasti in paese, coloro che per un impedimento non si sono potuti recare in pellegrinaggio, i bambini e la popolazione femminile tradizionalmente esclusa dalla partecipazione al viaggio devoto. L’incontro prevede uno scambio rituale di doni. I *ramara* ricevono dei cibi particolari, i *prum-misioni* (specie di biscotti a pasta morbida), che ricambiano offrendo un ramoscello dell’alloro sacro.

L’indomani mattina i *ramara* si ritrovano presso un’area incolta che si apre appena fuori l’abitato, per dare vita alla processione dei *rami*: le pertiche lignee di diversa lunghezza (in media 3-4 metri) ricoperte di fronde di alloro. Alle fronde sono appesi fiocchi rossi, nastri, mazzetti di fiori di stagione, bambole e, immancabile, l’immagine del Santo<sup>70</sup>. Prima che la processione abbia inizio ha luogo un nuovo banchetto durante il quale i pellegrini condividono con tutta la comunità il cibo che hanno appositamente trasportato durante il “viaggio”, cui si aggiungono nuove scorte alimentari fornite da altri devoti. Il pasto comune vede, dunque, circolare e essere incorporato anche il cibo sacralizzato dalla permanenza nel bosco e dal trasporto pellegrinale. Segno evidente di quanto tali atti detengano pregnanti significati simbolici che esondano ampiamente dal fatto nutrizionale<sup>71</sup>.

Nella tarda mattinata, la processione si avvia. Precede tutti un suonatore di tamburo seguito dallo stendardo della confraternita del Santo, dietro in fila i *ramara* che tengono alti i simboli della loro devozione cui si accompagnano altri suonatori. La processione si inerpica lentamente per le scoscese vie del paese. I *ramara*, armati di fucili e pistole caricate a salve, rompono a tratti il suono dei tamburi con scoppi e acclamazioni: «*Viva Ddiu e San Silviestru e lu Patriarca San Ciuseppi e lu Santissimu Sacramentu!*». Si giunge, infine, dinanzi alla Chiesa dedicata al Patrono. I *ramara*, ordinatisi in fila, cominciano a entrarvi. Percorsa la navata destra, sfilano dinanzi all’altare e si introducono in un tabernacolo, sito all’inizio della navata sinistra, al cui interno si trova, adagiato su una lastra che ne copre le reliquie, il simulacro marmoreo di San Silvestro. È

---

70 Fino al secondo dopoguerra i *rami* venivano realizzati direttamente nel bosco e portati devotamente per tutto il percorso del pellegrinaggio mentre almeno fino agli anni Cinquanta del Novecento l’addobbo era semplicemente costituito da nastri colorati, agrumi e piccoli pani circolari, i *cuddureddi* (cf. Naselli 1953).

71 Cf. Cavalcanti 1995; Scarpi 2005; Grimaldi 2012.

qui che si presenta «*u viaggiu*». Ciascun devoto, inginocchiatosi, tocca e bacia la statua e su di essa depone un ramo dell'alloro raccolto e trasportato a prezzo di tante fatiche.

Il *viaggiu* è quanto viene donato dal fedele al Santo in cambio delle sue attenzioni: è nello sforzo compiuto dal pellegrino durante il cammino e il trasporto dei rami che si concretizza l'offerta del sé al Santo patrono. Il *viaggiu* detiene, tuttavia, significati più profondi: «*Viaggiu* è quello compiuto da immemorabili gruppi di pellegrini per accedere ai luoghi caricati di potenza; [...] viaggio è il cammino notturno che conduce [...] gruppi di uomini verso le grandi riserve della vita naturale (i boschi, le montagne selvagge, il mare)»<sup>72</sup>. Il pellegrinaggio, d'altra parte, viene a manifestare e a ribadire la profonda e imprescindibile relazione tra uomo e territorio: da una parte un territorio già umanizzato e ordinato (il centro abitato e le sue immediate vicinanze, l'agro posto a coltura) eppure periodicamente minacciato dal disordine e dall'estenuamento della sua vitalità, dall'altra un altrove difficilmente raggiungibile, minaccioso, dove risiedono le primordiali forze della vita e a cui ci si può e ci si deve accostare attraverso sentieri e mulattiere percorribili a fatica.

Particolare momento di rischio, le procedure di raccolta dell'alloro si configurano a tutti gli effetti, nel loro complesso, come una prova eroica, un'immersione rituale nel regno della morte volta a recuperare la potenza necessaria al rigenerarsi della vita, traduzione performativa di quei miti di discesa agli inferi e di risalita dagli stessi che si propongono come metafora dei cicli vegetativi. Chi è "risalito" dal profondo della foresta si avverte ed è avvertito come proveniente da un ignoto "altrove", dal «bosco incolto, simbolo quaggiù dell'altro mondo»<sup>73</sup>. Entrare al suo interno è pericoloso eppure necessario per garantire il rifarsi dell'ordine naturale e sociale: «Tutti gli atti che sfidano la *diacrisis* originaria sono atti critici, che fanno correre un pericolo a tutto il gruppo e, anzitutto, a chi li compie *per* il gruppo, cioè al posto suo, in suo nome e a suo favore»<sup>74</sup>.

L'azione dei pellegrini è, a tutti gli effetti, una "rottura di livello", "un superamento del limite", un passaggio dal cosmo ordinato al regno delle ombre e del caos diretto alla ri-composizione dell'ordine<sup>75</sup>. Uscire dal

---

72 Giallombardo 1999, p. 195.

73 Vernant 1978, p. 347.

74 Bourdieu 2005, p. 319.

75 La partenza, l'allontanamento, il più o meno lungo soggiorno dei pellegrini in un al-

paese, seppur “necessario”, è un rischio, dato che «al di fuori di quella comunità materiale che costituisce l'*habitat* familiare o tribale si estende la landa; lì inizia ciò che è estraneo, e ciò che è estraneo è necessariamente ostile»<sup>76</sup>. Entro questo quadro il giovane pellegrino alla sua prima esperienza sembra affrontare una prova iniziatica articolata nella tripartizione del rito di passaggio: separazione dalla comunità – incontro con il sacro/trasformazione – reintegrazione<sup>77</sup>. Se, tuttavia, l'esperienza del pellegrinaggio, quando compiuta per la prima volta, sembra potersi realmente configurare, in relazione al vissuto individuale, come una vera e propria iniziazione a un *mondo altro* e a un *modo altro di stare al mondo*, questa condizione resta limitata nello spazio e nel tempo e non sembra produrre permanenti conseguenze sullo *status* dell'individuo rispetto alla sua comunità. In realtà la mutazione che il soggetto avverte essere intervenuta dopo il compimento dell'atto pellegrinale – la quale potrà e in certo qual modo dovrà essere ciclicamente confermata attraverso la sua reiterazione – non è una solipsistica gratificazione del sé ma ha una misurabile ricaduta verso l'esterno. I pellegrini, a prescindere dalla classe d'età e dalle condizioni socio-economiche, si riconoscono reciprocamente come appartenenti a un gruppo di eletti e sono comunitariamente percepiti come soggetti “più vicini” al Santo, in un certo senso a Lui familiari e sodali: sono essi che si fanno periodicamente attori e testimoni dell'atto devzionale fondativo del Suo culto, che ribadiscono il legame tra il Santo e la sua comunità attraendo su di essa la Sua benevolenza. Fatto provato anche dal concetto di “anzianità” che non è misurata in relazione all'età anagrafica, piuttosto al numero di volte in cui il devoto si è recato «*a tuccari u ddauru*».

---

trove, lontano dal nucleo di appartenenza, pur avvertiti come necessari al consolidamento e alla durata nel tempo delle loro famiglie e della loro comunità, destabilizzano tanto queste quanto i pellegrini ponendoli in una situazione di sospensione, di crisi temporanea. Il pellegrino, infatti, da un lato al momento dell'abbandono volontario dei suoi spazi di vita quotidiani vede sospesi i suoi diritti e il suo sistema di relazioni/protezioni, dall'altro rinuncia a quel lavoro abituale che nutre e sostiene lui e la sua famiglia (cf. Zumthor 1995, p. 178). Anche secondo questa prospettiva, che guarda al potente valore socializzante del mangiare insieme lo stesso cibo nel segno del sacro, bisogna guardare ai pasti comuni che, in diverse occasioni di pellegrinaggio, caratterizzano i riti di separazione e di riaggregazione dei pellegrini dalle/alle loro comunità d'origine.

76 Benveniste 1976, vol. I, p. 242.

77 Cf. Van Gennep 1973; Turner – Turner 1997; Filoramo 2004, pp. 251 sgg.

Se il generale modello dei riti di passaggio, così come formulato da Van Gennep<sup>78</sup>, ha nel caso del pellegrinaggio troinese un valore essenzialmente descrittivo, perdendo di consistenza in fase di interpretazione, nella rielaborazione di Turner si presenta di sicura efficacia<sup>79</sup>. Il termine di “liminoide” o “quasi liminale” in riferimento alla “non obbligatorietà”<sup>80</sup> del passaggio del pellegrino e, in particolare, il concetto di *communitas* esprimono bene la condizione in cui i pellegrini si vengono a trovare nel momento in cui attraversano il *limen*, il ponte di *Faidda*, condizione che perdurerà fino al loro rientro in paese. A seguito del *transitus*, il sistema relazionale ordinario viene effettivamente meno a vantaggio di nuove modalità dello stare insieme, anch’esse tradizionalmente definite, che si configurano come una autentica forma di *compagnonnage* maschile all’interno del quale ci si ritrova in una condizione di ideale eguaglianza come «*comitatus*, comunità [...] rudimentalmente strutturata e relativamente indifferenziata di individui uguali che si sottomettono insieme all’autorità generale dei *majores* rituali»<sup>81</sup>. Non si tratta né di violazione, né di inversione, né di sovversione della norma, né, tantomeno, di adozione di un’anti-norma<sup>82</sup>. Si tratta, piuttosto, dell’instaurarsi di speciali modalità conviviali dirette a ridefinire modalità e qualità dei rapporti individuali e a sottolineare una nuova condizione del pellegrino che ne esalta la sua dimensione virile. Si tratta di un’occasione socialmente prevista e ritualmente strutturata di sperimentazione di una condizione, di un tempo e di un’identità del tutto peculiari (ma non eccezionali e irripetibili) definiti da un sistema di regole implicite, condivise e legittimate dal *sacrum facere* e “controllate” appunto dalla presenza dei *majores* rituali: il *massaru* (il governatore della festa) e i pellegrini più “anziani”. Si tratta, altresì, di un’esperienza cognitiva altra, fortemente connessa al contesto ambientale (percettivamente e realmente non domesticato) e alle

---

78 Van Gennep 1973.

79 Turner 2001. Cf. Turner – Turner 1997.

80 In proposito va però osservato che nella scelta del farsi pellegrino non rientrano esclusivamente istanze di tipo individuale: in certe occasioni (una grazia ottenuta, un obbligo contratto da un parente impossibilitato ad adempiere al voto o da un genitore per sé e per i figli), infatti, l’aspettativa sociale si fa indirizzo comportamentale e l’adesione alle aspettative diviene, se non una necessità, una “opportunità obbligatoria”.

81 Turner 2001, p. 113.

82 Cf. Fabre 2008, p. 31.

sollecitazioni psico-fisiche indotte dallo sforzo della marcia e dall'uso di bevande alcoliche, dal misticismo devozionale e dall'euforia missionaria accresciuti, potrebbe dirsi per contagio, dalla condivisione esperienziale.

## V. Questioni di forme

Resterebbe da chiarire la densità semantica del peculiare simbolo rituale che caratterizza le feste nebroidee, l'alloro. Non potendo in questa sede riprendere quanto ho avuto modo di osservare in più occasioni sulla questione<sup>83</sup>, mi limiterò a segnalare la "sconcertante" prossimità tra l'iter rituale troinese e le *dafneforie* apollinee<sup>84</sup>, e a ricordare che un'accreditata letteratura riconosce nel «culte des branchages, et particulièrement des feuillages toujours verts, où l'âme de la végétation paraît se réfugier en hiver»<sup>85</sup> una forma di culto diffusa in tutte le civiltà euro-mediterranee<sup>86</sup> e negli usi rituali di elementi vegetali (basti pensare ai *maggi*), segnatamente sempreverdi, un elemento costitutivo dei riti atti a garantire la *renovatio temporis*.

L'albero non ricorre, peraltro, nei riti pellegrinali solo come segno del viaggio compiuto e simbolo del ritorno della vita. Esso diviene, presso certi santuari, concreta manifestazione della sacra potenza che in questi risiede. Così si osserva presso il santuario della Madonna di Palianis che sorge nei pressi del villaggio di Venerato, lungo la strada che porta da Heraklion ad Agia Varvara, su una collina incassata tra più elevate alture<sup>87</sup>. La piccola chiesa in pietra, dedicata a Santa Maria Panagia, edificata su un'antica area santuariale (probabilmente dedicata ad Artemis) risalente al VI sec. a. C.<sup>88</sup>, custodisce al suo interno una venerata icona della Vergine *Myrtidiotissa*<sup>89</sup>. La festa della Vergine, celebrata tra il 23 e il 24 settembre, è suddivisa in più momenti: il pellegrinaggio, la solenne fun-

83 Cf. Buttitta 1992; Buttitta 2006; Buttitta 2013.

84 Cf. Jeanmaire 1939, pp. 388 sgg.; Brelich 1969, pp. 387 sgg. e 413 sgg.; Calame 1977, pp. 117 sgg. e 191 sgg.

85 Piganiol 1912-1917, col. 736.

86 Cf. Brelich 1953-1954, p. 55.

87 Cf. Buttitta 2015.

88 Cf. Detorakē – Psilakēs 1986, pp. 57 sgg.; Buonsanti – Galla 2004, p. 71.

89 Il culto della Madonna *Myrtidiotissa* si registra in altre località della Grecia, sia nelle isole egee sia sulla terraferma (cf. Bouras 1982, pp. 14 sg. e 25 sgg.; Paspalas 2008).

zione religiosa, la processione dell'icona intorno alla chiesa (circumambulazione), la benedizione del pane recato dai pellegrini. Essi giungono da Venerato e da altri paesi circconvicini a rendere omaggio alla Madonna taumaturga, recando degli *ex voto* in lamina d'argento che testimoniano di miracolose guarigioni. Gli *ex voto* non sono però depositati, come avviene in altri simili casi, in prossimità dell'icona all'interno del tempio ma appesi ai rami di un secolare e imponente albero di mirto che si leva all'esterno, poco discosto dall'abside. Si ritiene, infatti, – così narra la leggenda nota tanto ai fedeli quanto alle pie monache che risiedono presso il santuario – che all'interno del tronco sia miracolosamente inglobata una più antica e sacra icona della Vergine di cui quella custodita nel tempio sarebbe una fedele riproduzione: fatto che rende l'albero una sorta di emanazione dell'icona stessa e, di fatto, una permanente (viva, presente e tangibile) epifania di Maria.

La Madonna del Mirto di Palianis costituisce per tal ragione uno degli esempi più vividi di quell'ampio insieme delle cosiddette Madonne arboree o degli alberi<sup>90</sup>, le cui analisi portano spesso a far riferimento a forme cultuali precristiane e a evocare divinità greco-romane ed entità e potenze femminili silvane dall'incerto profilo e dalla insondabile profondità storica<sup>91</sup>. Di primo acchito, anche in questo caso, tanto la presenza di tracce materiali di un più antico santuario quanto il simbolismo rituale che vi si dispiega in occasione del pellegrinaggio – il culto arboreo, l'uso

---

90 La letteratura folklorica europea abbonda di leggende relative ad apparizioni della Vergine e a rinvenimenti di immagini mariane in prossimità o tra le fronde di alberi nonché all'interno di selve, macchie, anfratti, ecc. – luoghi densi di credenze magico-religiose precristiane (cf. Manselli 1980 e Manselli 1985; Le Goff 1988; Grégoire 1990) e regni elettivi di manifestazioni soprannaturali (cf. Harf-Lancner 1989) – nonché di notizie su culti, prevalentemente santuariali, di madonne arboree (cf. Gunppenberg 1839-1847; Roussel 1954, pp. 80 sg.; Nolan – Nolan 1997, pp. 87 sg.; Hierzenberger – Nedomansky 2000, pp. 12 sgg.). Numerose sono le attestazioni relative all'Italia (cf., da ultimo, Salvatore 2002; Faeta 2005, pp. 171 sgg.; Seppilli 2008a; Seppilli 2008b; Buttitta 2015).

91 L'associazione rituale e culturale tra alberi e divinità femminili (o Madonne, o Sante) è attestata in un ampio areale e spesso riferita, in area euro-mediterranea, ai culti neolitici della Grande Madre (cf. Boetticher 1856; Philpott 1897; Gimbutas 1987 e Gimbutas 1990; Buttitta 1992). Burkert ricorda che elemento ricorrente nel santuario greco è l'albero, «ciò che corrisponde alla tradizione minoico-micenea e anche a quella orientale. L'albero ombroso è immagine insieme della bellezza e della durata intergenerazionale del tempo. Ogni santuario ha, nella maggior parte dei casi, ciascuno il proprio albero particolare» (Burkert 2010, pp. 196-197).

votivo del pane, la circumambulazione del luogo sacro<sup>92</sup> – sembrano rinviare, almeno a livello morfologico, a contesti e modalità rituali pre-cristiani. V'è, tuttavia, da osservare che, al di là della oggettiva e funzionale relazione tra l'albero "sacro", la Madonna e il santuario, i simboli e le connesse prassi rituali, che si distendono in occasione di questo pellegrinaggio, sono diffusamente osservabili in una molteplicità di pellegrinaggi tutt'ora vigenti a Creta, in Grecia e in tutta l'area egea e, più in generale, con non sostanziali varianti, in altri contesti mediterranei, e andrebbero pertanto considerati all'interno delle più generali dinamiche storiche di formazione delle espressioni della religiosità popolare cristiana europea<sup>93</sup>.

Resta il fatto che oltre alla leggendaria e materiale associazione tra Madonna e albero, cosa che induce i pellegrini cretesi ad asportare i "potenti" rametti di quest'ultimo a usi protettivi e terapeutici, sorprende, in ragione del riprodursi di gestualità rituali "arcaiche" sostenute da costanti motivazionali (la risoluzione di una malattia, il desiderio di un parto fecondo, ecc.), l'uso di appendere *ex voto* ai rami dell'albero. Credenza e comportamenti ancor più sorprendenti se consideriamo la nota associazione tra dea e albero in epoca minoica<sup>94</sup> e certi usi folklorici. A tale proposito vale ricordare un episodio riportato da Angelo Mosso nel suo resoconto degli scavi di Hagia Triada:

Nella villa di H. Triada, sull'estremità settentrionale della spianata, vi è una piccola costruzione quadra con forti mura lasciate grezze all'interno, che il prof. Halbherr crede sia il *temenos* o recinto dell'albero sacro. Tutti i giorni per recarmi alla villa micenea passavo davanti ad un albero strano coperto di feticci. È anche questo un albero sacro. Vicino ad una chiesa diroccata vi è un olivo cui sono appesi i cenci che i contadini legano ai rami; e sono centinaia di brandelli d'ogni colore, sfilacciati dalla pioggia e dal vento. [...] Al piede del vecchio ceppo i polloni erano tutti fasciati con nastri di vario colore. C'erano pezzi di stoffa nera di lana, fazzoletti rossi quasi interi, fettucce, e una moltitudine di brandelli: un vero campionario delle

92 Cf. Roussel 1954, pp. 100 sg.; Dupront 1993, pp. 410 sg.; Lattanzi 2008.

93 Basti osservare che in questo, come in molteplici altri casi, il culto della santa taumaturga è connotato dalla presenza del pane sacro, fatto che denuncia chiaramente come la santa (o la dea) sia chiamata a garantire e ristabilire tanto l'ordine del corpo quanto l'ordine del tempo: a offrire protezione, a promuovere la riproduzione umana, animale e vegetale, a sostenere i cicli vitali e l'uomo nelle attività produttive.

94 Cf. Evans 1901; Capdeville 2003.

povere stoffe che vestono i contadini, abbandonato alle intemperie. Domandai cosa fosse la decorazione strana di quell'albero, e mi fu detto, che quanti hanno la febbre di malaria la legano all'albero con un pezzo dei loro vestiti, un fazzoletto od un nastro, e, fatta, la preghiera, sperano di ottenere la guarigione. [...] E vidi inginocchiata una donna che pregava<sup>95</sup>.

Sebbene le logiche soggiacenti ai comportamenti – relativi allo stesso contesto geografico e culturale ma temporalmente scissi da oltre un secolo – dei fedeli di Palianis e degli abitanti delle campagne di Hagia Triada siano diverse (nel primo caso nastri ed *ex voto* vengono appesi all'albero per chiedere una grazia e, soprattutto, per una grazia ricevuta dalla Vergine; nel secondo con il nastro e la pezza, precedentemente entrata in contatto con il malato, si intende “consegnare” – seguendo una ben nota prassi “magica” – il male alla potenza sacra, dell'albero o residente nell'albero, in grado di neutralizzarlo; si noti però che l'albero sorge accanto a una “chiesetta diroccata” e che il rito prevede la recita di “preghiere”), le immagini complessivamente offerte dai due distinti oggetti cultuali – gli alberi di diversa specie e rivestiti l'uno di nastri ed *ex voto*, l'altro di fettucce e cenci multicolori – si presentano iconicamente molto simili, come simili sono le gestualità che intorno agli alberi si articolano, e rinviano “scandalosamente” a quanto scrive Apuleio sul santuario di Giunone Salvatrice.

## Conclusioni

Al santuario di San Besso come a quello della Santissima Trinità, al Monastero della Madonna Odigitria di Palianis come al bosco sacro di San Silvestro da Troina, come in una molteplicità di altri secolari santuari, a dispetto delle trasformazioni socio-economiche che hanno investito tutte queste aree con significative variazioni dei regimi esistenziali delle comunità che le abitano, i pellegrini continuano ad accorrere numerosi riproducendo nel tempo, con più o meno rilevanti variazioni, credenze, riti e simboli antichi, talora di ascendenza pre-cristiana. Certo, una parte di questi, comunque limitatamente o per nulla nell'ambito dei pellegrinaggi “minori”, è composta da “turisti” alla ricerca di esotiche esperienze (di fuga dal quotidiano, del fare comunità, di ritorno alla natura, ecc.) ma

---

95 Mosso 1907, pp. 167-168.

resta il fatto, ineludibile, che numerosi pellegrinaggi continuano a esporre una chiara matrice devozionale e una ricca dimensione rituale "tradizionale" rivelando, nel primo come nel secondo caso, che il pellegrinaggio resta un «istituto capace di fornire risposte ad esigenze lasciate insoddisfatte dai modelli di sviluppo dominanti»<sup>96</sup>.

Alla sempre incombente precarietà della vita, alla morte, alla malattia e alla sofferenza, ai disordini del corpo e della psiche, costanti antropologiche ierogene e ierolatriche, si aggiungono oggi le crisi esistenziali e il disagio del vivere propri della contemporaneità, frutto della disarticolazione del sistema di regole e valori – certo soffocante e vincolante ma rassicurante nella sua ripetitività e costanza – proposto e imposto dalle società tradizionali. A queste drammatiche condizioni le comunità rispondono secondo un linguaggio antico e noto, ri-cercando certezze e riferimenti valoriali, un ordine e un senso, in simboli "memoriali"<sup>97</sup> il cui rinvio al passato rurale non è, se non in rari ma significativi casi, immediatamente presente alla coscienza dei fedeli. Si può pertanto affermare che tra le ragioni della persistenza dei pellegrinaggi come di altre forme rituali tradizionali vi sia anche il loro "potere" di dare soddisfacimento a istanze di ordine psicologico e sociale, proponendo "secondo tradizione" soluzioni complessive e totalizzanti<sup>98</sup>. Nel ripetere, anno dopo anno, gesti e parole pervasi di forza mitica, si chiedono risposte positive a problemi irrisolvibili nella prassi, efficaci argini alle ansie e ai drammi del quotidiano, risposte alle inquietudini, ai dilemmi fondamentali dell'esistere non soddisfatti dalla società contemporanea<sup>99</sup>. D'altra parte alla forza iterativa delle strutture formali dei riti, alla "forza della tradizione", alla radicata tendenza da parte delle società a conservare e tramandare quanto si dimostri di provata efficacia «fornendo soluzioni collaudate in millenni di pratica materiale e simbolica»<sup>100</sup>, si aggiunge oggi, con maggior forza che nel passato, la scelta consapevole delle comunità di riconoscersi e affermarsi attraverso la ripetizione, talora il recupero, delle tradizioni religiose, collettive e performative, quali momenti fondanti della propria appartenenza sociale e culturale, la consapevole volontà,

---

96 D'Onofrio 1983, p. 13.

97 Cf. Assman 1997.

98 Cf. Scheff 1977, pp. 488 sg.

99 Cf. Kligman 1981, p. XIII.

100 Gallino 1992, p. 9.

cioè, di ribadire e di esibire la propria specificità minacciata da rapide e traumatiche trasformazioni<sup>101</sup>.

### Riferimenti bibliografici

- Assmann J., 1997, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it, Torino (ed. or. 1992, *Das Kulturelle Gedächtnis*, München).
- Benozzo F., 2010a, *Etnofilologia. Un'introduzione*, Napoli.
- Benozzo F., 2010b, *Credenza preistorica e leggenda agiografica: chi è preda e chi è predatore? (Appunti di epidemiologia culturale sulla storia di San Pellegrino dell'Alpe)*, in Benozzo F. – Montesano M. (a cura di), *Pellegrinaggi e monachesimo celtico. Dall'Irlanda alle sponde del Mediterraneo*, Alessandria, pp. 231-249.
- Benozzo F. – Montesano M. (a cura di), 2010, *Pellegrinaggi e monachesimo celtico. Dall'Irlanda alle sponde del Mediterraneo*, Alessandria.
- Benveniste E., 1976, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, voll. I-II, trad. it., Torino (ed. or. 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 voll., Paris).
- Boetticher C., 1856, *Der Baumkultus der Hellenen nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und den überlieferten Bildwerken dargestellt*, Berlin.
- Bouras Ch., 1982, *Nea Moni on Chios. History and Architecture*, Athens.
- Bourdieu P., 2005, *Il senso pratico*, trad. it., Roma (ed. or. 1980, *Le sens pratique*, Paris).
- Brelich A., 1953-1954, *Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale: saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 24-25, pp. 36-59.
- Brelich A., 1969, *Paidés e Parthenoi*, Roma (nuova ed., a cura di Alessandri A., Cremonesi C., Roma 2013).
- Buonsanti M. – Galla A., 2004, *Candia Veneziana: itinerari di viaggio nella memoria storica di Creta*, Torino.
- Burkert W., 2010, *La religione greca*, trad. it., prefazione e a cura di Arrigoni G., Milano (ed. or. 1977, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz).

---

101 Cf. Clemente 2001, p. 192.

- Buttitta A. – Miceli S., 1989, *Percorsi simbolici*, Palermo.
- Buttitta I.E., 1992, *Dalle Daphephorie alla Ntrata du Ddauru*, in «Mythos. Rivista di storia delle religioni», 4, pp. 33-66.
- Buttitta I.E., 2002, *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale*, Roma.
- Buttitta I.E., 2006, *Feste dell'alloro in Sicilia*, Palermo.
- Buttitta I.E., 2013, *Continuità delle forme e mutamento dei sensi, Ricerche e analisi sul simbolismo festivo*, Acireale-Roma.
- Buttitta I.E., 2015, *Madre Nostra delle Selve*, in Porporato D. – Fassino G. (a cura di), *Sentieri della memoria. Studi offerti a Piercarlo Grimaldi in occasione del LXX compleanno*, Bra (Cn), pp. 311-352.
- Caillois R., 2001, *L'uomo e il sacro*, trad. it., Torino (ed. or. 1950, *L'Homme et le sacré*, Paris).
- Calame C., 1977, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque. I. Morphologie, fonction religieuse et sociale*, Roma.
- Canclini N.G., 1998, *Culture ibride. Strategie per entrare ed uscire dalla modernità*, Milano.
- Canta C.C. – Cipriani R. – Turchini A., 1999, *Il viaggio. Pellegrinaggio e culto nella Sicilia centrale: lu Signuri di Bilici*, Caltanissetta-Roma.
- Capdeville G., 2003, *L'épiphanie du dieu dans l'arbre et le culte de l'arbre sacré en Crète et à Chypre*, in Motte A. – Ternes C.M. (sous la direction de), *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques*, Turnhout 2003, pp. 23-52 .
- Carnevale L. – Cremonesi C. (a cura di), 2014, *Spazi e percorsi sacri: I santuari, le vie, i corpi*, Padova.
- Cavalcanti O., 1995, *Cibo dei vivi, cibo dei morti, cibo di Dio*, Soveria Mannelli (CZ).
- Chélini J. – Branthomme H. (a cura di), 2006, *Le vie di Dio. I pellegrinaggi nel mondo moderno. Dalla fine del Medioevo al XX secolo*, Milano (ed. or. 1982, *Les chemins de Dieu. Histoire des Pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris).
- Cipriani R., 1999, *Pellegrinaggio e religiosità popolare*, in Canta C.C. – Cipriani R. – Turchini A. (a cura di), 1999, *Il viaggio. Pellegrinaggio e culto nella Sicilia centrale: lu Signuri di Bilici*, Caltanissetta-Roma, pp. 35-97.
- Clemente P., 2001, *Il punto su: il folklore*, in Clemente P. – Mugnaini F. (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, pp. 187-219.
- Coleman S. – Elsner J. (edited by), 1995, *Pilgrimage. Past and Present in the World Religions*, Cambridge.

- D'Onofrio S., 1983, *U Liettu santu. Un pellegrinaggio sui Nebrodi*, "Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane", 7, Palermo 1983.
- Detorakē T. – Psilakēs N., 1986, *Ta Monastēria tēs Krētēs*, Atene.
- Dillon M., 1997, *Pilgrims and pilgrimage in ancient Greece*, Routledge, London-New York.
- Dupront A., 1993, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Torino (ed. or. 1987, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris).
- Durkheim È., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris.
- Eade J. – Sallnow M. J. (edited by), 1991, *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Urbana and Chicago.
- Eade J., 2014, *Alla scoperta del pellegrinaggio: riflessioni di un viaggiatore accademico*, in Berzano L. – Castegnaro A. – Pace E. (a cura di), *Religiosità popolare nella società post-secolare. Nuovi approcci teorici e nuovi campi di ricerca*, Padova, pp. 109-132.
- Eliade M., 1976, *Trattato di storia delle religioni*, trad. it., Torino (ed. or. 1948, *Traité d'histoire des religions*, Paris).
- Eliade M., 1984, *Il sacro e il profano*, trad. it., Torino (ed. or. 1965, *Le sacré et le profane*, Paris).
- Elsner J. – Rutherford I. (edited by), 2010, *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity*, Oxford.
- Evans A.J., 1901, *Mycenaean Tree and Pillar Cults and its Mediterranean Relations*, in «Journal of Hellenic Studies», 21, pp. 92-104 .
- Fabietti U., 2014, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano.
- Fabre D., 2008, *Prefazione*, in Brelich A., *Le iniziazioni*, a cura di Alessandri A., Roma, pp. 7-38.
- Faeta F., 2005, *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Torino.
- Filoramo G., 2004, *Che cos'è la religione. Teorie, metodi, problemi*, Torino.
- Gagliardi I., 2008, *L'idea di santuario nell'Italia d'antico regime*, in Ricciardelli F. (a cura di), *I luoghi del sacro. Il sacro e la città fra Medioevo ed Età moderna*, Firenze, pp. 257-275.
- Gallini C., 1971, *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, Bari.
- Gallino L., 1992, *Identità della tradizione – tradizione dell'identità*, in Bravo G.L. (a cura di), *Festa contadina e società complessa*, Milano, pp. 7-13.

- Gerbino M., 1976-1977, *Tre pellegrinaggi nella zona dei Nebrodi*, Tesi di Laurea, rel. Bonomo G., Università degli Studi di Palermo.
- Giacchè L., 2003, *Comunità locali e santuari di confine in Valnerina*, in Tosti M. (a cura di), *Santuari cristiani d'Italia: committenze e fruizione tra medioevo e età moderna*, Roma, pp. 323-340.
- Giallombardo F., 1999, *Una moltitudine di ritmi. Note a un dramma della creazione*, in Buttitta I.E. – Perricone R. (a cura di), *La forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare*, Palermo, pp. 193-206.
- Gimbutas Marija, 1987, *The Earth Fertility of old Europe*, in «Dialogues d'histoire ancienne», 13, pp. 11-69.
- Gimbutas Marija, 1990, *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'europa neolitica*, trad. it., Milano (ed. or. 1989, *The Language of the Goddess*, San Francisco).
- Grégoire R., 1990, *La foresta come esperienza religiosa*, in *L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo*, Atti della XXXVII Settimana di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 30 marzo-5 aprile 1989, Spoleto, pp. 663-703.
- Grimaldi P., 2012, *Cibo e rito. Il gesto e la parola nell'alimentazione tradizionale*, Palermo.
- Guggino E., 1986, *Un pezzo di terra di cielo. L'esperienza magica della malattia in Sicilia*, Palermo.
- Gumpfenberg G., 1839-1847, *Atlante mariano, ossia origine delle immagini miracolose della B. V. Maria venerate in tutte le parti del mondo*, trad. it., voll. I-XIX, Verona (ed. or. 1657, *Atlas marianus, sive de imaginibus Deiparae per orbem christianum miraculosis*, Ingolstadt).
- Harf-Lancner L., 1989, *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, trad. it., Torino (ed. or. 1984, *Les fées au Moyen Âge. Morgane et Mélusine ou la naissance des fées*, Paris).
- Hertz R., 1928, *Saint Besse. Étude d'un culte alpestre*, in Id., *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, pp. 110-160.
- Hierzenberger G. – Nedomansky O., 2000, *Tutte le apparizioni della Madonna in 2000 anni di storia*, Torino (ed. or. 1993, *Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria*, Augsburg).
- Isambert F.-A., 1982, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris.
- Jeanmaire H., 1939, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille.
- Kligman G., 1981, *Călus. Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, Chicago-London.
- Lattanzi V., 2008, *La circumambulazione rituale*, in Lombardozzi A. – Mariotti L., *Antropologia e dinamica culturale. Studi in onore di Vittorio Lanternari*, Napoli, pp. 47-68.

- Le Goff J., 1988, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, trad. it., Roma-Bari.
- Lima A.I., 1984, *La dimensione sacrale del paesaggio. Ambiente e architettura popolare in Sicilia*, Palermo.
- Manselli R., 1980, *Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: espansione e resistenze*, Atti della XXVIII Settimana di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 10-16 aprile 1980, Spoleto, pp. 57-108.
- Manselli R., 1985, *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medioevo*, Roma.
- Marucci G. (a cura di), 2000, *Il viaggio sacro. Culti pellegrinali e santuari in Abruzzo*, Colledara (TE).
- Massenzio M., 1994, *Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*, Milano.
- Mauss M. – Beuchot H., 1904-1905, *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale*, in «L'Année Sociologique», 9, pp. 39-132.
- Miceli S., 1989, *Rito. La forma e il potere*, in Buttitta A. – Miceli S. (a cura di), *Percorsi simbolici*, Palermo, pp. 119-136.
- Moravetti A., 2003, *Il santuario nuragico di Santa Cristina*, Sassari.
- Morinis A., 1992, *Introduction. The Territory of the Anthropology of Pilgrimage*, in Id. (edited by), *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*, New York-London, pp. 1-28.
- Mosso A., 1907, *Escursioni nel Mediterraneo e gli scavi di Creta*, Milano.
- Motte A. – Ternes C.M. (sous la direction de), 2003, *Dieux, fête, sacré dans la Grèce et la Rome antiques*, Turnhout.
- Naselli C., 1953, *Studi di folklore*, Catania.
- Natoli S., 2002, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano.
- Niola M., 2000, *Archeologia della devozione*, in Lombardi Satriani L. M. (a cura di), *Santità e tradizione. Itinerari antropologico-religiosi nella Campania di fine millennio*, Roma, pp. 53-73.
- Nolan M.L. – Nolan S., 1997, *Regional Variations in Europe's Roman Catholic Pilgrimage Traditions*, in Stoddard R. – Morinis A. (edited by), *Sacred Places, Sacred Spaces. The Geography of Pilgrimages*, Los Angeles, pp. 61-93.
- Otranto G., 2014, *Aspetti del vissuto cristiano e tipologia dei santuari fra tarda antichità ed epoca moderna: la storia di una ricerca*, in Carnevale

- L. – Cremonesi C. (a cura di), *Spazi e percorsi sacri: I santuari, le vie, i corpi*, Padova, pp. 45-61.
- Oursel R., 1997, *Pellegrini del Medioevo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Milano (ed. or. 1978, *Pèlerins du Moyen Âge. Les hommes, les chemins, les sanctuaires*, Paris).
- Panvini R., 2009, *Hera e Demetra a Gela. La continuità del culto*, comunicazione tenuta in occasione del Convegno Internazionale di Studi *La donna e il sacro: dee, maghe, sacerdotesse, sante*, Palermo, 12-14 novembre 2009.
- Paspalas S., 2008, *The Panagia Myrtdiotissa: The Changing Image of a Kytherian Icon*, in Caraher W. – Hall L. J. – Scott Moore R. (edited by), *Archaeology and History in Roman, Medieval and Post-Medieval Greece. Studies on Method and Meaning in Honor of Timothy E. Gregory*, London, pp. 197-225.
- Philpott J.H., 1897, *The Sacred Tree or the Tree in Religion and Myth*, London.
- Piganiol A., 1912-1917, s. v. *Verbena*, in Daremberg Ch., Saglio E. (sous la direction de), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, tomo V, vol. I, Paris, col. 736.
- Profeta G., 1970, *Leggende di fondazione dei santuari*, in «Lares», 36, pp. 245-258.
- Reader I. – Walter J. A. (edited by), 1993, *Pilgrimage in Popular Culture*, Basingstoke.
- Remotti F., 1993, *Luoghi e corpi: antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino.
- Ries J., 2007a, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Milano.
- Ries J., 2007b, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, Milano.
- Ries J., 2008, *Le costanti del sacro. Mito e Rito*, Milano.
- Rossi A., 1986, *Le feste dei poveri*, Sellerio, Palermo.
- Roussel R., 1954, *Les pèlerinages a travers les siècles*, Paris.
- Salvatore R., 2002, "Forte e gentile": polivalenza dei culti mariani, in Marucci G. (a cura di), 2000, *Il viaggio sacro. Culti pellegrinali e santuari in Abruzzo*, Colledara (TE), pp. 105-136.
- Santi C., 2004, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Roma.
- Scarduelli P., 1985, *La morfologia dell'organizzazione simbolica del territorio*, in «La Ricerca folklorica», 11, pp. 5-12.
- Scarpi P., 2005, *Il senso del cibo. Mondo antico e riflessi contemporanei*, Palermo.

- Scarpi P., 2009, *Bellissima: dal sacro al domestico, percorsi mitico-rituali del femminile nell'antica Grecia*, in India T. (a cura di), *La donna e il sacro: dee, maghe, sacerdotesse, sante*, Palermo, pp. 19-23.
- Scarpi P., 2014, *Delimitazioni del sacro*, in Carnevale L. – Cremonesi C. (a cura di), 2014, *Spazi e percorsi sacri: I santuari, le vie, i corpi*, Padova, pp. 13-44.
- Scheff T.J., 1977, *The Distancing of Emotion in Ritual*, in «Current Anthropology», 3, pp. 483-490.
- Seppilli T., 2008a, *Le Madonne arboree: note introduttive*, in Id., *Scritti di antropologia culturale*, vol. II. *La festa, la protezione magica, il potere*, a cura di Minelli M. – Papa C., Firenze, pp. 533-547.
- Seppilli T., 2008b, *L'irruzione del negativo e l'intervento soprannaturale nello spazio e nel tempo quotidiano. La fondazione del culto e il corpus di ex-voto in maiolica della Madonna dei Bagni*, in Id., *Scritti di antropologia culturale*, vol. II. *La festa, la protezione magica, il potere*, a cura di Minelli M. – Papa C., Firenze, pp. 549-578.
- Sole G., 1998, *Il viaggio dei pellegrini. Saggio di antropologia religiosa*, Rende.
- Spineto N., 2014, *Pellegrinaggi nel mondo romano? Il caso del santuario di Diana Aricina*, in Musco A. – Parrino G. (a cura di), *Santi, santuari, pellegrinaggi*, Atti del Seminario Internazionale di Studi, San Giuseppe Jato-San Cipirrello, 31 agosto-4 settembre 2011, Palermo, pp. 61-70.
- Sutton R.F., 1981, *The Interaction between Men and Women Portrayed on Attic Red-Figure Pottery*, Chapel Hill.
- Tambiah S., 1995, *Rituali e cultura*, trad. it., Bologna (ed. or. 1985, *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge, MA).
- Teti V., 2015, *Terra inquieta. Per un'antropologia dell'erranza meridionale*, Soveria Mannelli (CZ).
- Turcan R., 2003, *La fête dans les rituels initiatiques*, in Motte A. – Ternes C. M. (sous la direction de), *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques*, Turnhout 2003, pp. 7-21.
- Turner E., 1994, *Pellegrinaggio*, in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade, vol. II, Milano, pp. 416-419.
- Turner E. – Turner V., 1997, *Il pellegrinaggio*, trad. it., Lecce (ed. or. 1978, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York).
- Turner H.W., 1979, *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, Paris-New York.
- Turner V., 2001, *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, trad. it.,

- Brescia (ed. or. 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York).
- Valeri, V., 1981, *Rito*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. XII, Torino, pp. 210-243.
- Van der Leeuw G., 1975, *Fenomenologia della religione*, trad. it., Torino (ed. or. 1956, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen).
- Van Gennep A., 1973, *I riti di passaggio*, trad. it., Torino (ed. or. 1909, *Les rites de passage*, Paris).
- Vauchez A., 2003, *Prefazione*, in Tosti M. (a cura di), *Santuari cristiani d'Italia: committenze e fruizione tra medioevo e età moderna*, Roma, pp. X-XII.
- Vauchez A., 2007, *Lieux saints et pèlerinages: la spatialisation du sacré dans l'Occident chrétien (IXe-XIIe siècle)*, in Id. (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia: bilancio del censimento e proposte interpretative*, Roma, pp. 3-15.
- Vernant J.-P., 1978, *Mito e pensiero presso i greci*, trad. it., Torino (ed. or. 1965, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris).
- Webb D., 2002, *Medieval European Pilgrimage, c.700-c.1500*, London-New York.
- Zumthor P., 1995, *La misura del mondo. La rappresentazione dello spazio nel Medio Evo*, trad. it., Bologna (ed. or. 1993, *La Mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris).



# Il Culto di Jagannāth e il rinnovamento dello spazio sacro: uno studio sullo Śāṅkhā Kṣetra di Puri (Odisha – India)

Stefano Beggiora

Università Ca' Foscari Venezia

## Abstract

This article aims at exploring some aspects of religious ritual of Navakalevara, the 12-monthly cyclical renewal of the sacred image (*mūrti*) of the Lord in the Jagannātha temple in Puri (Odisha, India). The ritual unfolds the holy space of the city to the procession proceeding into the forest in search of the sacred *nim* tree (*Azadirachta indica* A. Juss.) chosen to become the new wooden representation of God. Two whole months are needed for the various phases of the ritual renewal of the *kṣetra*

(field) to take place. This is identified with the sacred space of the city of Puri included among the so-called *cār dhām*, the four most important pilgrimage sites of India. This space is also envisioned as inscribed in a kind of *Śāṅkha maṇḍala*, or a shell diagram that is clearly both one of the attributes of the god Viṣṇu – of whom Jagannātha is a hypostasis – and a cosmic symbol. The study is based on a cross analysis on historical and literary sources and ethnographic data.

## Parole chiave / Keywords

*Jagannātha – Navakalevara – Grahārūpī – Śāṅkhā Kṣetra – Odisha*

Uno dei culti più emblematici e variamente diffusi del mondo indiano è quello di Jagannātha, il “Signore (*nātha*) dell’Universo (*jagat*)”, situato a Puri (Odisha) nell’India Centro-Orientale. Durante i secoli, la devozione a Jagannātha è divenuta parte del Viṣṇuismo locale, così come la sua figura è riconosciuta essere quella di Viṣṇu o del suo *avatāra* Kṛṣṇa. Tuttavia la tradizione è ancor oggi avvolta nell’enigma delle sue origini che sembrano perdersi nella notte dei tempi. Una vasta letteratura, tanto sul piano storico-scientifico quanto su quello dottrinale non concorda se il culto emerga effettivamente da un contesto hindu, oppure buddhista, jaina o ancora tribale. Ed è proprio quest’ultima voce a regalare un alone

di mistero alle lignee immagini delle divinità custodite nel sito di Puri, che sembrano infatti non così dissimili dagli idoli delle comunità indigene dell'area, e che quantomeno appaiono eccentriche se confrontate all'iconografia classica degli dei indiani. Il più stupendo progetto architettonico del primo periodo della dinastia Gaṅgā – come scrisse T.E. Donaldson<sup>1</sup> relativamente al santuario del dio nel suo celebre lavoro – e la straordinaria esecuzione delle sculture, che caratterizzano il suo complesso templare, contrastano nondimeno con la modesta quanto inattesa rappresentazione delle quattro figure lignee al suo interno. Jagannātha, deità principale, è affiancato dalle immagini di Balabhadra, Subhadrā, rispettivamente fratello e sorella, mentre Sudarśana – il cui termine è impiegato per indicare generalmente il *cakra*, ovvero il disco, una delle armi di Viṣṇu – è in genere rappresentato da un palo eretto alla sinistra dello stesso Jagannātha. Strane, grottesche, bizzarre sono state definite queste immagini che sono oggi conservate nel segreto del *sanctum* del tempio e che solo una volta l'anno, durante il Rath Yātrā (la processione dei carri), sono portate all'esterno dello spazio sacro in una festività pubblica che simboleggia il rinnovamento del tempo e la rinascita del mondo. Ma se generazioni di studiosi si sono sforzati di risolvere il mistero delle origini di Jagannātha senza tuttavia riuscire a comprovare una tesi definitiva, è anche vero che questo culto ha raggiunto una portata universale diffondendosi, o quantomeno catalizzando l'attenzione, l'interesse, l'affezione di curiosi e fedeli anche ben oltre i confini del Subcontinente indiano<sup>2</sup>. Secondo alcuni ambienti tradizionalisti hindu tale tendenza sarebbe da considerarsi deleteria in quanto passibile di travisamenti; snaturerebbe poi quello che evidentemente è inteso essere uno dei più sacri luoghi dell'India. D'altro canto il fenomeno è anche visto con una certa indulgenza, quasi la sua spontanea diffusione fosse la conferma della sua natura universale.

Nel presente articolo intendiamo avanzare alcune considerazioni sullo spazio sacro del sito di Jagannātha che oltre alle mura esterne del tempio è inteso spingersi fino ai confini del suo campo (*kṣetra*), ovvero lo spazio

---

1 Donaldson 1985, p. 403.

2 Il nome vernacolare del dio – Jagannāth – diventò sinonimo di potenza o forza inarrestabile ai tempi del governo inglese (si veda l'inglese *juggernaut*) ed è oggi noto in tutto il mondo. In Occidente elementi estrapolati dal culto arrivano attraverso le pratiche devozionali *vaiṣṇava* oltre che attraverso correnti, gruppi settari come ISKON ma anche mode e correnti della New Age.

su cui sorge la città di Puri. Come vedremo, la sacralità di questo spazio è intesa ciclicamente esaurirsi nel tempo cosicché si rende necessaria la sua rigenerazione attraverso il rinnovamento stesso delle immagini lignee del santuario. Questo complesso rituale, che cade ogni dodici-diciannove anni, richiede all'incirca un paio di mesi in cui il tempo è immaginato fermarsi e in cui si assiste al capovolgimento di ogni simbolismo religioso.

Nella prima parte della nostra ricerca cercheremo di illustrare come già la sola immagine di Jagannātha racchiuda in sé una sorta di rappresentazione dell'universo, mentre nella seconda esporremo le varie fasi del rituale di rinnovamento. Lo studio si basa su oltre dieci anni di ricerca sul campo<sup>3</sup> sulle tradizioni religiose dell'Odisha in generale, con particolare attenzione agli aspetti folklorici e alle possibili contaminazioni delle culture ādivāsī.

Sebbene la nostra ricerca in Odisha si sia maggiormente concentrata sullo studio dello sciamanismo e delle tradizioni religiose delle comunità indigene dei distretti interni più che sui maggiori centri hindu, i due ambiti possano essere in qualche modo congiunti l'uno all'altro. I periodi di permanenza a Puri e Bhubanswar e lo studio presso centri locali di ricerca ci hanno comunque fornito l'opportunità di approfondire parallelamente anche la comprensione di questo culto, nonché di collaborare con autorità locali e studiosi afferenti all'Orissa Research Project<sup>4</sup>.

---

3 Le attività di ricerca in Odisha sono cominciate nel 1998 e includono progetti finanziati dal Ministero degli Affari Esteri (2001) e dalla Regione Veneto (Orissa Mission 2002) nonché periodi di studio presso la Academy of Tribal Languages and Cultures of Bhubaneswar (2005). Per lo studio astronomico e astrologico e i dati sul Navakalevara preziose sono state condotte nel 2013 le interviste rispettivamente a Sri J.K. Satapathy, poeta, *jyotiṣa*, ex Secretary, Government of Odisha (Bhubaneswar) e a Sri A.K. Upadhyay dell'Archeological Survey of India (Konark). Inoltre nell'arco dei diversi mesi di ricerca sopraindicati, ogni qualvolta ve ne fosse occasione, sono state raccolte molte testimonianze fra i brahmani della Old Town di Bhubaneswar e in Puri: si tratta di un'indagine qualitativa eseguita attraverso interviste formali a famiglie i cui membri sono effettivamente officianti del culto o direttamente imparentati con essi. Nella fattispecie facciamo riferimento a una ventina di interviste in particolare presso le famiglie Makdan, Das, Mohapatra. Dal momento che l'accesso al tempio e il culto stesso è interdetto ai non hindu e alle basse caste, tanto presso il Liṅgarāj di Bhubanswar quanto presso il Jagannāth di Puri (ed essendo in corso in questi anni un acceso dibattito sulla questione), ci pare opportuno rispettare la richiesta di anonimato degli intervistati, limitandoci a riportare le indicazioni fornite.

4 Finanziato dal Deutsche Forschungsgemeinschaft (German Research Council) e condotto presso il South Asia Institute dell'Università di Heidelberg, il progetto si è articolato

## Jagannātha Signore dell'Universo

Venendo a un aspetto fra i più noti del simbolismo astronomico e astrologico dell'immagine (*mūrti*) del tempio di Puri osserveremo che la rappresentazione del cosmo si reitera più e più volte nello spazio sacro di uno dei centri più importanti di pellegrinaggio in India. La città è infatti considerata una delle quattro mete (*cār dhām*) presso le quali, almeno una volta in vita, il fedele hindu dovrebbe recarsi<sup>5</sup>. La trinità stessa di Jagannātha, Balabhadra e Subhadrā Devī rappresenta i nove “pianeti”(*navagraha*), divinità e corpi celesti che regolano il fato umano e le attività in genere dell'umanità. Il corpo stesso di Jagannātha così come il *garbhagrha* (per alcuni il *garbhagrha* e i due *maṇḍapa*<sup>6</sup>, come la struttura centrale del *mound* del tempio) e l'intero *kṣetra* di Puri sono intesi come una rappresentazione del cosmo e delle forze che lo muovono.

Secondo una prospettiva astrologica, Jagannātha è *in primis* inteso come l'incarnazione di tutte le forze planetarie nella sua caratteristica di *graharūpi janārdana*<sup>7</sup>. Questo ben si accorda con una delle classiche funzioni di Kṛṣṇa, nonché risulta esserne uno dei nomi<sup>8</sup>. Sulla *mūrti*, Sole e Luna sono chiaramente simboleggiati dai grandi occhi del dio, rispettivamente il destro e il sinistro; questo trova numerosi riscontri a più livelli nella letteratura. Si tratta beninteso di una figura retorica<sup>9</sup> in relazione a principi cosmici o elementi dottrinali a seconda del contesto e che ben si adatta agli enormi dischi degli occhi, che in qualche modo sono diventati il simbolo caratteristico stesso di Jagannātha. Maṅgala, Marte, occupa la sezione triangolare del naso; Budha, Mercurio, l'arcata delle labbra;

---

in due fasi: 1) 1970-1975: studio del culto di Jagannātha; 2) 1999-2005: identità sub-regionali. Nel corso della seconda fase, abbiamo avuto modo di lavorare con Uwe Skoda (Aarhus University) e Lidia Guzy (University College Cork) ma anche di collaborare con studiosi della precedente generazione come i proff. Subrata Mitra, Heinrich von Stietencron e molti altri.

5 Lochtefeld 2009, p. 281; Patnaik 2005.

6 Si tratta del *sanctum* e del vestibolo colonnato: nell'architettura dell'Est e dell'Odisha in particolare sono chiamati anche *deul* e *jagamohan* sulla base dello Śilpa-prakāśa, un *corpus* databile al IX-X secolo, che costituisce l'apporto regionale oḍiā alla letteratura indiana degli Śilpa o delle arti.

7 Das 2000, pp. 92-94.

8 *Janārdana* è uno dei nomi di Viṣṇu/Kṛṣṇa, qui con la forma (*rūpa*) dei pianeti (*graha*).

9 Cf. BhG 11.19b, dove Kṛṣṇa è descritto, tra le altre cose, come “[avente] occhi di sole” (*Śāśisūryanetram*). Śāstrī Paṅṣikar 1936.

il simbolo dorato sulla fronte è Bṛhaspati, Giove; l'intero riquadro sulla fronte è Śukra, Venere; infine Śani, Saturno, è inteso essere rappresentato da tutto il corpo interamente o dal tronco. Relativamente a Rahu e Ketu, che nell'astronomia indiana rappresentano i nodi lunari nord, ascendente, e sud, discendente (quelli che dal nostro Medioevo in Occidente sono noti come *caput et cauda draconis*), ci troviamo di fronte a un dilemma che ci impone una scelta. Presso alcune fonti si tratterebbe della duplice crocchia sulla sommità del capo che avrebbe effettivamente una forma serpeggiante o spiraliforme, che si ritrova frequentemente nell'iconografia dell'Odisha al di sopra di tutte e tre le divinità<sup>10</sup>. Tuttavia numerosi e più frequenti riferimenti al *makara kuṇḍala*<sup>11</sup> ci fanno dedurre che si tratti invece con più probabilità degli orecchini pendenti. Notiamo infatti che vi è un rituale specifico fra i diciotto quotidiani principali che precedono la giornata, detti *nīti pūjā*, che prende appunto il nome di *makara kuṇḍala*<sup>12</sup>. Questo consiste nella consacrazione degli orecchini – potremmo dire il rinnovo, poiché si tratta di elaborate decorazioni floreali – che hanno forma rotondeggiante. Questa non sarebbe tanto un *cakra* quanto proprio la sede spiraliforme del *makara*, ovvero il dragone che quivi risiede avvolto nelle sue spire. Il fatto stesso che gli orecchini siano due, ci suggerisce l'idea che si tratti del capo e della coda del dragone, Rahu e Ketu appunto<sup>13</sup>.

Concludendo il nostro approfondimento sui *navagraha*, concordemente con un tema che ricorre frequente nel filone *vaiṣṇava* in relazione ai pianeti, si considera che questi nella personificazione della divinità simboleggino i *daśāvātāra*, ovvero le dieci (in questo caso sarebbero nove più uno)<sup>14</sup> manifestazioni del divino sulla terra. Dal momento che gli *avatāra*

---

10 Si veda il cap. 3 di Donaldson 2001, pp. 181 sgg.; 240 sgg.

11 Orecchini a forma di *makara*: pesce, coccodrillo, drago, creatura ibrida della mitologia hindu e veicolo di alcune divinità è associato all'acqua e ha prevalentemente una natura ofidica.

12 Il secondo o il dodicesimo; Pasayat 2006, pp. 38-47.

13 In entrambi i casi, sia per la doppia crocchia così come per gli orecchini, ci sembra interessante notare che si tratta di entità che sono parte integrante della *mūrti*, ma sono esterne al corpo del Dio, quasi si trattasse di prolungamenti o appendici. Si sottolinea dunque che Rahu e Ketu non sono propriamente pianeti.

14 Le attribuzioni canoniche, che saranno di sicuro familiari a molti, sono le seguenti: Matsya/Ketu; Kurma/Śani; Varāha/Rahu; Narasiṃha/Maṅgala; Vāmana/Bṛhaspati; Paraśurāma/Śukra; Rāma/Sūrya, Kṛṣṇa/Candra; Buddha/Budha. Solo per la decima, anche

sono intesi come discese della divinità allo scopo di ristabilire l'equilibrio e l'ordine (*dharmā*) e si declinano attraverso le ere cosmiche (*yuga*) fino alla risoluzione finale del ciclo della manifestazione (*pralaya*), così inteso il dio di Puri rappresenta la totalità del tempo<sup>15</sup>.

Relativamente alle stelle in quanto tali, Jagannātha è altresì noto come l'incarnazione delle ventisette *nakṣatra* con il titolo di Nakṣatrādhipa, ovvero il Signore delle case lunari dell'eclittica. In relazione a tale specifica funzione, questo aspetto si reitera a più livelli tanto in letteratura, quanto nei canti devozionali (*bhajan*) composti in onore di Jagannātha.<sup>16</sup> Secondo questa prospettiva, al pari dei *graha*, anche le *nakṣatra* sono intese costituire il corpo stesso di Jagannātha, suddiviso pertanto in ventisette elementi costituenti che formano un *unicum*, nella cosiddetta funzione di Sarvanakṣatrādhipa. Se si passasse in disamina con ordine ogni singolo aspetto di ciascuna casa lunare e le generali caratteristiche per ognuna di queste secondo lo *jyotiṣa* – ovvero il sistema tradizionale astrologico e astronomico hindu – sarebbe possibile in molti casi individuare una plausibile giustificazione alla loro relazione con ciascun specifico attributo di Jagannātha. Diversamente per alcuni altri particolari, l'operazione può risultare più complessa. Lasciamo pertanto agli esperti astrologi l'approfondimento di ogni specifico simbolismo, riportando di seguito solo le attribuzioni canoniche alla *mūrti* della divinità: 1 Aśvinī: tempia destra; 2 Bharanī: tempia sinistra; 3 Kṛttikā: diadema sulla fronte; 4 Rohiṇī: sezione triangolare del naso; 5 Mṛgaśīrṣa: occhio sinistro; 6 Ārdrā: occhio destro; 7 Punarvasu: braccio sinistro; 8 Puṣyā: braccio destro; 9 Āśleṣā: bocca; 10 Maghā: parte destra dell'attaccatura del collo/testa; 11 Pūrva Phalgunī: parte sinistra dell'attaccatura del collo/testa; 12 Uttara Phalgunī: metà superiore della sezione frontale del braccio destro; 13 Hasta: metà inferiore, della precedente; 14 Citrā: metà superiore della sezione frontale del braccio sinistro; 15 Svāti: metà inferiore della precedente; 16 Viśākhā: sezione esterna destra del tronco; 17 Anurādhā: sezione esterna sinistra del tronco; 18 Jyeṣṭhā: sezione interna destra del

---

per le differenti interpretazioni in merito, vi sarebbe la necessità di una trattazione a parte; non possiamo che rimandarla ad altra sede.

15 Mishra 1995, pp. 91-99; Simhadēva 1991, p. 54. Esiste anche un famoso *stotram*, un inno musicale noto appunto come *Jagannātha daśāvatāra stotram* di cui però non siamo al momento in grado di fornire altri dettagli.

16 Cf. Kṛṣṇa in *Bhagavad Gītā* 10.21: «tra le stelle io sono la luna» (*nakṣatrāṇāmāham śāśī*). S. Das interpreta: «moon the master of stars».

tronco; 19 Mūla: sezione interna sinistra del tronco; 20 Pūrvāśāḍhā: sezione centrale frontale del tronco; 21 Uttarāśāḍhā: vertice sinistro del diadema centrale; 22 Śravaṇa: vertice destro del diadema centrale; 23 Dhaniṣṭā: vertice superiore del diadema centrale; 24 Śatabhiṣā: sezione anteriore sinistra della base; 25 Pūrva Bhādrapadā; sezione anteriore destra della base; 26 Uttara Bhādrapadā; sezione posteriore sinistra della base; 27 Revatī: sezione posteriore destra della base.

A una lettura meno tecnica appare dunque chiaro che il tentativo di inscrivere nell'immagine del dio tanto la rappresentazione dell'eclittica quanto la totalità dei maggiori corpi celesti che la governano sia da interpretarsi come una rappresentazione più esaustiva possibile del cosmo. Analogamente il *vastupuruṣamaṇḍala*, la griglia che compone le fondamenta del tempio nell'architettura classica dell'India, può essere letto come il tentativo di coniugare il moto del Sole (rappresentazione dello zodiaco) con quello della Luna (ancora le *nakṣatra*, più equinozi e solstizi)<sup>17</sup>. In questo senso, come si vedrà nel seguente paragrafo, la pianta del tempio di Jagannātha presenta interessanti elementi.

## **Rovesciamento del tempo e rinnovo dello spazio sacro**

Quattro sarebbero i *māhātmya* principali che glorificano il *Puruṣottamaḥsetra* di Puri rinvenibili nella letteratura purāṇica; rispettivamente nello *Skandapurāṇa*, nel *Brahmapurāṇa*, nel *Nāradaḥpurāṇa* e nel *Padmapurāṇa*<sup>18</sup>. Fra queste la più antica e di conseguenza la più importante è quella contenuta nello *Skandapurāṇa*, per quanto si tratti di un composito *corpus* di una certa complessità e la questione della datazione (c. VIII/IX - XIII/XV sec.) sia ancor lungi dall'essere risolta<sup>19</sup>. Il mito quindi di Jagannātha tutto sommato più condiviso comparirebbe prima nel *Puruṣottama Māhātmya*, anche se i suoi elementi si ritroveranno nella letteratura più tarda. Anche nei *Rājābogh Itihāsa*, le cronache su foglie di palma del tempio di Puri, della celeberrima raccolta del Mādālāpāñjī, si trova un interessantissimo *corpus* di storiografia tardo medievale. Le origini delle cronache hanno uno stretto legame con la restaurazione del culto di Jagannātha e la fondazione della dinastia erede locale di Khurda

17 Kramrisch – Burnier 1976, pp. 46 sgg.

18 Choudhuri 2008, pp. 5-11.

19 Kulke 2001, pp. 211-225. Si veda anche Behera 2002, p. 34.

nel XVI secolo<sup>20</sup>. I fatti e gli eventi narrati, parallelamente allo sforzo di ricostruzione delle genealogie passate, fanno riferimento alle epoche precedenti, tanto che oggi vi è la tendenza a retrodarle di qualche secolo. *In primis*, dunque, si riprende il mito della comparsa del dio, le cui origini, come dicevamo, si perdono nella notte dei tempi. Secondo tali succitate versioni, presenti anche nelle cronache su foglia di palma, che a questo punto definiamo ufficiali per convenzione, si narra di un ciclo antecedente la costruzione del tempio in cui si dice che Jagannātha fosse adorato nella forma di una pietra blu nel folto della foresta da un gruppo ādivāsī, una comunità indigena. Il tema è molto interessante e costituisce un vero e proprio *corpus* che ha sviluppato varianti attraverso i secoli tanto nella letteratura quanto nel folklore locali. A tale proposito, vale la pena di citare il *Deula Toḷā*, un poemetto sulla costruzione del tempio, del poeta oḍiā Nilāmaradāsa (XVII sec.), l'opera di Kṛṣṇadāsa (XVI sec.), nonché il sommo poeta dell'Odisha Sārālā Dāsa (XV sec.) che scrisse la versione regionale oḍiā del *Mahābhārata*<sup>21</sup>.

In sintesi si narra di come il dio fosse adorato dal gruppo dei Savara nel folto della giungla indiana e di come fosse apparso in sogno al leggendario sovrano di Mālwā, Indradyumna. Questi spedì dei brahmani nelle direzioni dei quattro punti cardinali per riuscire a rintracciare la divinità: uno fra questi, Vidyāpati, riuscì a raggiungere il luogo segreto nella foresta dove giaceva nascosta (in alcune versioni in una caverna) l'immagine di pietra blu, nella regione di *Oḍra deśa*, l'Odisha. Qui si apre una composita rosa di varianti sul tema secondo cui Vidyāpati avrebbe cercato di vincere la diffidenza del capo/re dei Savara, Basu (o Viśvasu), per farsi riferire l'esatta locazione del dio, arrivando a sposarne la figlia, dettaglio che ci sembra di grande rilievo. Una volta raggiunto il suo scopo, il brahmano sarebbe tornato dal suo sovrano per riferire del buon esito della missione, ma al sopraggiungere di Indradyumna sul sito ove risiedeva Jagannātha, non sarebbe più stato possibile ritrovarlo. Si narra di come l'immagine fosse stata nel frattempo nascosta sotto la sabbia dai Savara, o che la divinità medesima, per punire l'atteggiamento troppo arrogante del sovrano, fosse scomparsa. Così solo dopo un duro periodo d'ascesi, devozione e il sacrificio dell'*aśvamedha* allo scopo di ottenere il

---

20 Kulke 2001, pp. 220-221.

21 Mishra 1989, pp. 123 sgg.; Patnaik 1994, pp. 171-176. Nella stessa raccolta si veda anche Swain 1994, pp. 177-183.

*darśana*<sup>22</sup> della divinità, Jagannātha sarebbe infine apparso nella forma di un ceppo galleggiante sulla riva del mare.

Da questo evento prende le mosse la seconda e probabilmente più nota sezione del mito, in cui si narra del posizionamento del ceppo senza forma nel palazzo, prima ancora che nel tempio, dell'intervento miracoloso di Viṣṇu sotto le sembianze di uno scalpello, della comparsa delle tre *mūrti* di Jagannātha, Balabhadra e Subhadrā. Si tratta di un ciclo evidentemente più tardo che si innesta sul precedente e su cui ci pare ora il caso di sovrivere. Il divario, lo scarto che separa la prima dalla seconda parte, invece ci pare una chiara e interessante allusione all'alternanza dei cicli cosmici. Un culto primigenio tribale, alla fine di un ciclo temporale, è trasportato in città. L'immagine del Signore dell'Universo, al momento opportuno, è demolita o dispersa per rinascere sotto nuova forma, passando quindi da un mondo precedente, *vana* la foresta, a quello attuale, lo *kṣetra* di Puri. Per rendere in qualche modo possibile il riscatto del nuovo mondo, è necessario creare un legame, un'unione fra coloro che nel mito si considerano i due rappresentanti delle due diverse epoche, ovvero il re dei Savara e il sovrano di Mālwā. O quantomeno si decreta tale vincolo attraverso la figlia e il ministro rispettivamente dell'uno e dell'altro.

Il particolare dell'*aśvamedha*, ovvero del sacrificio del cavallo, indubbiamente puntualizza l'importanza astrologica del *momentum*. Si prescrive infatti che il più solenne dei riti vedici debba essere celebrato nel *muhūrta* (congiunzione astrale) propizio, laddove un minimo errore di calcolo potrebbe inficiare l'intero rito di passaggio. E quasi a enfatizzare la cosa, nei diversi adattamenti si narra di come una voce dall'alto intimesse al sovrano di celebrarne addirittura dieci o ancora dieci volte dieci.

Interessante altresì la versione di Sāralā Dās che, reinterpretando l'epica mahābhāratiana, narra del corpo di Kṛṣṇa che, incombusto sulla pira

---

22 Come dicevamo esistono diverse versioni del mito che non ci pare il caso qui d'approfondire perché ciò richiederebbe un lungo *excursus* in campo letterario. Ma vogliamo almeno ricordare che alcune riportano la venerazione a Narasiṃha, l'edificazione di un santuario temporaneo, un sacrificio del cavallo (*aśvamedha*) che sembra farsi di versione in versione più elaborato e complesso, quasi a voler testare la venerazione del sovrano. Anche la successiva comparsa del ceppo galleggiante sul mare non rivela in realtà alcuna immagine, né pare un episodio alla fine risolutorio nel mito. Il *darśana*, ovvero la visione del dio in una forma definitiva (qui Puruṣottama-Jagannātha), è chiaramente centrale nel culto di una divinità che alternativamente si cela e si rivela ai suoi fedeli e a coloro che formalmente non sono ammessi all'interno del tempio, durante l'annuale processione esterna. Riprenderemo il tema in chiusura.

nonostante gli sforzi dei Pāṇḍava, è gettato nella Mahānāḍī; dopo esser stato trascinato dalla corrente lungo il corso del fiume, riaffiorerà alla foce prendendo la forma del ceppo fra le spume del mare. Il tema della divinità o dell'effigie della medesima che miracolosamente compare portata dal mare alla fine è abbastanza comune a più tradizioni religiose e culti locali. Tuttavia il collegamento che Sāralā Dās fa dell'evento prodigioso con la morte di Kṛṣṇa è importantissimo in quanto nella tradizione hindu l'evento segna la fine dell'epoca precedente (Dvāpara Yuga) e l'inizio dell'era attuale (Kali Yuga), marcando di fatto l'anno zero (3102 a.C.) con il termine della guerra del Mahābhārata. Il tema del fuoco e dell'acqua che nella mitologia hindu sanciscono una fase di trasformazione e di passaggio – l'elemento magmatico indica chiaramente una fusione, una modificazione mentre il raffreddamento con l'acqua il concretarsi di una fase successiva – ritornano nel mito simboleggiate dalla pira e dalla corrente del fiume verso il mare. Per inciso osserveremo poi che in una seconda versione il corpo di Kṛṣṇa è invece incenerito nel rituale e una sola minima parte incombusta delle sue ossa, sarà portata a valle e finirà per comporre una reliquia che si dice trovi alloggio ancor oggi nella sezione centrale della *mūrti* di Jagannātha.

Tale misteriosa reliquia, sarebbe altresì un dente del Buddha, per coloro che asseriscono che il culto di Puri nasca da un precedente sostrato buddhista che comunque contraddistinse la storia della regione<sup>23</sup>. Del resto quest'oggetto non è stato esaminato perché la sua rimozione sarebbe concessa solo al rinnovo ciclico delle immagini delle divinità e appannaggio esclusivo dei serventi del tempio preposti, che sono incaricati di reinstallarlo nella nuova *mūrti*. Astrologicamente parlando, la reliquia – che per altri ancora sarebbe un'ammonite, quindi una conchiglia, uno degli attributi della divinità – sarebbe alloggiata in una cavità all'altezza ipotetica del plesso solare, che nel diagramma delle *nakṣatra* che abbiamo stilato nel paragrafo precedente risulta delimitata dal triangolo formato dai vertici dei numeri 21, 22 e 23: Uttarāṣāḍhā, Śravaṇa e Dhaniṣṭā. Le implicazioni di ciò sono di notevole importanza per quanto richiedano ancora una volta di addentrarci nella materia astronomica dello *jyotiṣa*. I *pañcāṅg* (almanacchi) riportano infatti che proprio queste e non altre fra le *nakṣatra* sopracitate ne contengono una che non è compresa nell'eclittica lunare. Questa è la giustificazione per cui le *nakṣatra*, canonica-

---

23 Starza 1993, p. 59.

mente 27, sono talvolta calcolate in numero di 28. Il suo nome è Ābhijit, ovvero Vega, *nakṣatra* polare e non equatoriale; da cui si ricava l'Ābhijit *muhūrta*, di buon auspicio, anzi, *vittorioso* dal significato medesimo del nome. Tale stella infatti è la polare dell'età dell'oro, dell'irradiazione del *dharma*, secondo la teoria della precessione degli equinozi ciclicamente opposta all'attuale. È quindi plausibile ipotizzare che questa sia simboleggiata da ciò che vi è di più sacro, occultato a sua volta nell'immagine racchiusa dello stesso *sancta sanctorum* del *Signore dell'Universo*. Ma questo è uno dei molteplici aspetti in qualche modo velati, occultati all'approccio profano o ancora di una più superficiale devozione.

Ma è ancora il rito di rigenerazione delle immagini del tempio che, rinnovando il mito attraverso un complesso simbolismo rituale, si basa sostanzialmente su di una componente astronomica e astrologica<sup>24</sup>. La celebrazione – che richiede una sequenza di riti progressivi e diretti all'individuazione dell'albero da cui ricavare la *mūrti*, alla sua preparazione e infine alla sua consacrazione ed esposizione – si chiama *Navakalevara* e si protrae, con tutti i preparativi richiesti, per quasi due mesi. Il primo mese è finalizzato alla ricerca degli alberi di *nīm* (*Azadirachta indica*) adatti nella regione, per esteso nella foresta, mentre il secondo è impiegato in città, all'interno delle mura del tempio, per il concreto allestimento delle nuove immagini<sup>25</sup>. Il momento propizio è studiato con estrema attenzione sulla base del computo del tempo del calendario hindu. È noto come questo tenga conto delle fasi lunari e, parallelamente, della relazione fra i segni zodiacali e il sole. C'è chiaramente una discrepanza fra il mese lunare, calcolato dal giorno successivo la luna piena fino al ciclo della nuova luna piena seguente, e il mese solare calcolato sull'attraversamento dei segni. Quest'ultimo corrisponde a trenta giorni e qualcosa nel calcolo occidentale, mentre il mese lunare è tradizionalmente diviso in *tithi*, ovvero 14 giorni di fase calante e altrettanti di fase crescente, detta appunto la quindicina scura e la quindicina chiara. Si ripete questo dato, per quanto esso sia noto, poiché gran parte dei rituali del tempio di Jagannātha sono calcolati in base al calendario lunare. Osserveremo che nel tempo sono state sviluppate tecniche differenti in tutta l'India per bilanciare i calendari solare e lunare. È tuttavia l'Odisha e la sua tradizione di studi astrologici che fieramente vanterebbe l'istituzione del sistema di compensazione attuale, anche se in

---

24 Tripathi 1978, pp. 223-264.

25 Nugteren 2005, pp. 260 sgg.

realità non ve ne sono prove certe. Questo consiste nel raddoppiamento di uno dei dodici mesi ogni tre anni circa, per la precisione ogni 32 mesi e 16 giorni. Per il Navakalevara, che deve terminarsi con la presentazione pubblica delle nuove *mūrti*, si prescrive che il doppio mese debba concludersi col *Rath Yātrā*, la processione dei carri<sup>26</sup>. Il periodo di riferimento è quello di giugno-luglio: pertanto si attende il raddoppiamento di quello che nel calendario hindu è il mese di Āsāḍha.

È interessante il fatto che tutti i mesi lunari siano intesi principianti con la quindicina scura e terminanti con la chiara; il mese aggiuntivo però si considera inserirsi fra le due, al termine della quindicina scura. Questo comporta che il mese raddoppiato di Āsāḍha sia per forza di cose inteso in senso contrario, ovvero principiante con la quindicina chiara. Il mese doppio è così recepito come un tempo al contrario: il rovesciamento della normale sequenza temporale indica dunque una sospensione dall'ordine naturale. In senso lato le due quindicine di Āsāḍha regolari si considerano pure, mentre il mese raddoppiato è a tutti gli effetti foriero di impurità: in questo periodo le vecchie *mūrti* sono distrutte; di conseguenza si considerano sospese tutte le attività che normalmente si considerano di buon auspicio, come ad esempio i matrimoni. È particolarmente sciagurato chi debba lasciare il corpo in questo periodo perché, essendo in sospensione ogni altro tipo di *pūjā*, non potrà ricevere rituali adeguati e si dice sia destinato a permanere nella condizione spettrale dei *bhūt* (spettro) fino al reiterarsi di un nuovo doppio Āsāḍha.

Complessivamente però il normale passare del tempo sfumerà l'intero periodo verso l'ultima quindicina regolare di Āsāḍha che risulta chiara. Quindi verso una purificazione universale finale. Si azzarderà che il regolare scorrere del tempo, dall'oscurità verso la luce, sembri tendere verso un momento positivo per la celebrazione dei rituali, altrimenti il rovesciamento del tempo coinciderebbe con un percorso verso l'oscurità. La cosa è interessante anche se nel mondo indiano va intesa come subordinata al concetto stesso di ciclicità del tempo.

Parlando con la gente di Puri<sup>27</sup>, abbiamo notato come si usi intendere il cambio dell'immagine del dio come di norma ricorrente ogni dodici anni,

---

26 Notiamo che l'annuale processione dei carri simboleggia chiaramente in questa regione la fine della stagione secca e celebra l'arrivo della stagione monsonica. Il Navakalevara replica questo rinnovamento in un arco temporale più lungo e solenne: Patnaik 2005, p. 199. Cf. anche Mahapatra 1994.

27 Si vedano i dettagli del *fieldwork* alla nota 3.

un lungo ciclo dunque di permanenza delle *mūrti* nel tempio. Secondo un calcolo più rigoroso circa le ricorrenze del Navakalevara in Odisha, si nota che in realtà il doppio Āsāḍha ritorna a intervalli di 8, 11 (rari) e più frequentemente di 19 anni. La cosa quindi dipende da un rigido calcolo matematico ed è a tutti gli effetti considerata come un vero e proprio evento astrologico. L'ultimo è stato proprio nel 2015, mentre il precedente fu nel 1996<sup>28</sup>.

In questa occasione si nomina una compagnia che è preposta, come accennavamo poc'anzi, all'individuazione degli alberi dal cui legno si potranno trarre le fattezze delle divinità. Il gruppo sarà composto in modo da riflettere la struttura sociale interna del tempio: ovvero vi saranno i brahmani, i *sevā* suddivisi in gruppi, i carpentieri, gli scribi e altro, oltre che ufficiali amministrativi e forze di polizia per il mantenimento dell'ordine. Uno dei gruppi più consistenti, che fa casta a sé, è la comunità dei Daita, che normalmente ha l'incarico dei quotidiani rituali a cui accennavamo di abluzione e vestizione della divinità, oltre che la sopracitata sostituzione della reliquia<sup>29</sup>. Tradizionalmente si dà per assunto che il termine Daita derivi da *daitya*, ovvero *asura*, in antichità uno degli appellativi per le genti tribali: demoni. Questi sono considerati i pronipoti degli antichi Savara che custodivano l'immagine in pietra blu di Jagannātha, discendenti diretti del capo tribale Basu Savara: per questo motivo fra le caste e le tribù della regione questo gruppo vanta una posizione di privilegio in un culto che ricordiamo è precluso ai non hindu di nascita.

Facendo un passo indietro, osserveremo come il regno di Mālṁwā occupasse un'area tutto sommato centrale del Subcontinente, ma anche i Savara citati nella letteratura si dice fossero un largo gruppo che abitava le pendici dei monti Vindhya: luoghi geografici comunque ben distanti dall'odierna regione dell'Odisha. Del resto notiamo che vi sono molti nomi di popolazioni indigene che dalla tradizione classica filtrano in qualche modo fino all'epoca moderna, ma non è più scientificamente possibile trovare il nesso fra le due cose. C'è molta letteratura in merito<sup>30</sup>:

---

28 Per il secolo scorso si annoverano negli annali del tempio le celebrazioni del Navakalevara nel 1912, 1931, 1950, 1969, 1977. Segnaliamo una special issue sul Navakalevara 2015 e le edizioni precedenti dell'«Orissa Review» che racchiude un'interessante raccolta di saggi: Mohanty 2015, pp. 10-11.

29 da Silva 2010, pp. 220-222; 225-226.

30 Relativamente al legame fra gli antichi Savara, la comunità indigena dei Saora dell'Odisha, e il culto di Jagannāth, segnaliamo l'opera di Elwin che fu una pietra miliare in

in sintesi possiamo affermare che in passato molti nomi erano generici o convenzionali e includevano diversi gruppi anche etnicamente distinti che vivevano in macro-aree diverse. Per quanto sia impossibile dimostrarlo, non è improbabile che i gruppi tribali dei Saora e dei Savara, che oggi popolano l'Odisha, possano eventualmente essere in qualche modo collegati agli antichi Savara citati in relazione ai Vindhya primariamente nell'*Aitareya Brāhmaṇa*<sup>31</sup>. È doveroso segnalare che in assenza di prove scientifiche concrete a riguardo, è presente una convenzionale tendenza a dare la cosa per assodata, soprattutto in ambito tradizionale religioso. Parimenti sulla piccola casta Daita dei serventi del tempio non ci è concesso dire molto, ma essi stessi si definiscono “tribali” discendenti dai gruppi Savara<sup>32</sup>. Il permanere di questo nome del resto è un indizio parziale, che più che altro ci suggerisce che il termine, conservato presso alcune zone, era probabilmente generico e indicava più gruppi ādivāsī. Nel *Mādalāpāñji* in particolare si fa riferimento all'area di Sonepur come la zona di provenienza sia della *mūrti*, sia del gruppo Savara in questione<sup>33</sup>.

Il tema del connubio fra la foresta e lo spazio sacro, *vana* e *kṣetra*, e il ciclico rinnovamento di quest'ultimo è di estremo interesse ai fini della nostra analisi. L'individuazione dell'albero eletto di *nīm* implica un movimento dal centro alla periferia; qui di fatto dalla zona costiera all'entroterra oḍiā. Chiaramente la ricerca rievoca il viaggio del brahmano Vidyapati in missione per il suo sovrano. Il patto fra la foresta e il tempio è suggellato infine da un rito formale, di grande importanza a nostro avviso, che si terrebbe prima della formazione della compagnia dei prescelti alla ricerca<sup>34</sup>. Si elegge dunque un responsabile preposto al coordi-

---

questo senso e che riprenderemo più oltre: Elwin 1955, pp. 27 sgg.

31 *Aitareya Brāhmaṇa*, VII, 18, 2. In sanscrito vi è anche la forma intercambiabile Śavara. Si annota che essi furono i progenitori dei gruppi Andhra, Savara, Pulinda etc. Cf. Haug 1863; Sah 1978, pp. 133 sgg.

32 Si noti ad esempio che anche solo in Odisha vi sono gruppi distinti che prendono il nome di Savara, Saora, Sora, Śabar etc. spesso suddivisi in ulteriori sottogruppi. Le possibili relazioni di parentela fra queste etnie sono tutt'oggi oggetto di discussione anche se il gruppo più consistente e interessante dal punto di vista culturale è quello dei Savara di pianura e dei cosiddetti Lanjia Saora (o Saora di collina); paradossalmente questi sarebbero dislocati in direzione sud verso i distretti di Gajapati, Rayagada, Koraput a una distanza non indifferente da Puri.

33 Joshi 2007, pp. 80-84.

34 Hardenberg 2001, pp. 64-92.

namento della cerimonia che abbia la carica di maestro (ācārya). Egli sarà accompagnato da un gruppo formato da centootto – numero sacro in India – brahmani del tempio. Questi, nella composizione del gruppo d'indagine, si ridurranno successivamente al numero di sette unità: un numero che più frequentemente ricorre nell'arco del ciclo rituale. L'ācārya del tempio impersona nel rito lo stesso Indradyumna; egli diviene quindi il sovrano che chiede formalmente a Viśvabasu l'adozione della divinità. A sua volta Viśvabasu, il capo dei Savara, è eletto in occasione del rito dalla casta dei Daita. Non sembrano quindi esserci spazi per dubitare del fatto che una forte componente del culto sia effettivamente d'origine tribale. Per inciso signaleremo che fra i serventi del tempio esiste anche la controparte dei Daita, composta dai cosiddetti Pati. Questi *sevā* sarebbero considerati i discendenti di Vidyāpati, appartenenti tutti a una famiglia oḍiā il cui nome è abbastanza diffuso e che, in accordo con quanto raccolto dai nostri interlocutori, dovrebbe corrispondere ai Mahapatra. Questi a loro volta sarebbero una sotto-casta brahmanica, subordinata in qualche modo ai brahmani vedici “puri” che conducono le attività tempio<sup>35</sup>.

Le variabili circa l'individuazione dell'albero di nīm, a sua volta simbolo dell'asse cosmico, sono potenzialmente infinite. Accanto al luogo sacro – si ricorda che le immagini da rinnovare sono tre più una, quindi si parla di più piante – deve trovarsi il nido del cobra e il termitaio, dalla chiara simbologia cosmica<sup>36</sup>. Il luogo sacro deve trovarsi a sua volta racchiuso da tre colline e nelle vicinanze di un triplice crocevia. La pianta di Jagannātha in particolare deve presentare naturalmente le fattezze della *mūrti* e portarne i segni, uno fra tutti: una conformazione nella corteccia che richiami la forma della conchiglia o ancora del disco, attributi del Dio, attraverso un particolare nodo spiraliforme del legno. Caratteristiche del genere sono pressoché impossibili da rintracciare tutte assieme, pertanto la compagnia dovrà avvalersi ancora una volta delle conoscenze geomantiche degli *jyotiṣa* e delle indicazioni circa i punti cardinali da tenere come rotta nella cerca del dio. Parallelamente, la cosa ci sembra veramente notevole, vi saranno dei sogni premonitori che solo i Daita sembrerebbero in grado di avere. Queste visioni oniriche d'ispirazione divina sarebbero la garanzia di individuazione, senza margine d'errore,

---

35 Sontheimer 1994, pp. 117-164.

36 Irwin 1982, pp. 339-360; Beggiora 2015, pp. 59-80.

del luogo e delle piante predestinate: la cosa ha inequivocabilmente forti tratti sciamanici.

In questo gioco di capovolgimento del tempo, e di conseguenza della simbologia religiosa, va da sé che proprio lo *kṣetra* di Puri, un tempo simbolo della sacralità del mondo, in questa occasione finisca viceversa a rappresentare lo spazio *profano*. O meglio: che è diventato tale con lo scorrere del ciclo temporale e che pertanto necessita di essere purificato attraverso il suo rinnovamento. La foresta, da tutti normalmente temuta perché dimora di spiriti, demoni e animali selvaggi – ma che in India è anche il luogo dell’ascesi per eccellenza, luogo di meditazione dei ṛṣi e degli asceti – è a sua volta il luogo da cui attingere, almeno idealmente, di volta in volta la sacralità di una tradizione che probabilmente proprio qui affonda le sue radici.

## Il campo, la conchiglia e la montagna blu

Concludendo il nostro studio sugli aspetti sacrali legati allo spazio di questo culto, lo *kṣetra* di Puri ci pare un ultimo tema di essenziale importanza. Questo è considerato avere la forma di una conchiglia<sup>37</sup>, l’attributo del Dio, ed è noto appunto come *Śaṅkhā Kṣetra*. Tale “campo” si estende lungo tutta la città di Puri, le sue vicinanze e costeggiando il mare<sup>38</sup>. Questo spazio è costellato, secondo un ordine articolato in sette livelli, di luoghi sacri, *mandir*, *kuṇḍ*, alberi, siti d’asceti o ancora siti di potere nascosti nel mare<sup>39</sup>. Questi, presieduti alternatamente da ambienti *śaiva* o *vaiṣṇava*, sono considerati dei *tīrtha*, ovvero dei luoghi in cui è possibile *passare attraverso*. Qui tramite un attento calcolo delle fasi lunari e dei *muhūrta*

---

37 Bundgard 2013, pp. 57-58.

38 Starza 1993, p. 3. Saraswati 1984a, pp. 49-50.

39 Secondo la concezione tradizionale la conchiglia avrebbe il suo apice rivolto a ovest, marcato dal Lokonāth *mandir*, un tempio śivaita del IX-X secolo. Da qui le volute della Śaṅkha si svilupperebbero in direzione est-nord-est, grosso modo in direzione della Grand Road o della spiaggia. In questi anni ci è stata riferita però l’esistenza di luoghi segreti, grotte nascoste, il cui accesso sarebbe celato in riva al mare o addirittura attraverso percorsi sul mare. Qui sarebbero custodite conformazioni rocciose, scogli, *jyotirlingam*, ovvero *lingam* naturali o ancora oggetti devozionali che rappresentano il divino, che sono *tīrtha* e luoghi di energia appunto. C’è indubbiamente molto folklore che si mescola alla religiosità del luogo, che però ci restituisce l’idea che la conchiglia si estenda simbolicamente anche oltre la costa.

si compiono pellegrinaggi lungo tutta la durata dell'anno. Se ognuno di questi punti, luoghi, tappe ha un chiaro riferimento di tipo astrologico, osserveremo che in tutto lo *Śāṅkhā Kṣetra* le principali *pradakṣiṇa* (circumambulazione), che si effettuano in senso orario dall'alba al tramonto, sono appunto sette. Queste sarebbero "circonferenze", ovvero sfere concentriche, che si stringono attorno al *Nilagiri*, il *garbhagrha* di Jagannātha, Sebbene nella zona di Puri non vi siano montagne di grande rilievo, la zona è nota appunto come *Nilagiri*, ovvero montagna blu (con le varianti di *Nilāchal* o *Nilādri*). Anche questo è uno dei misteri che avvolgono la storia della regione e, nonostante una certa letteratura in merito<sup>40</sup>, le ipotesi finora costruite appaiono fragili di fronte al fatto che l'unica "montagna blu" sia da considerarsi proprio la montagna-tempio di Jagannātha (ove il colore blu sembra chiaramente alludere alla forma primeva del dio)<sup>41</sup>. Il sito del santuario è quindi da considerarsi come un *ὀμφαλός* (*nābhi*), un centro del mondo, così come il tempio va interpretato come chiara replica del monte Meru, sopra il quale splende la stella polare. Così come per qualsiasi altra struttura templare in India, anche qui il tempio simboleggia l'*axis mundi* che collega il cielo alla terra. Ma forse è più interessante notare come al tempio di Puri il simbolismo della montagna, del tempio, della pietra blu, e del palo ligneo rappresentante la divinità siano in questo senso congiunti ed equivalenti.

L'asse del mondo anche qui dunque corrisponde alla realtà trascendente del Puruṣa, l'essenza che attraversa tutti i piani dell'esistenza, collegando i loro rispettivi centri all'Assoluto. Questo è simbolicamente posto al punto supremo dell'asse, trasposizione del tempio a piani multipli. Facendo un confronto con l'altare vedico della tradizione hindu, quest'asse è rappresentato da un canale d'aria che attraversa tre strati di mattoni e finisce, alla sua estremità inferiore, con il cosiddetto "uomo d'oro" (*hiranyapuruṣa*)<sup>42</sup>. Se l'asse viene così sostituito con un vuoto significa che esso non solo è da intendersi come il principio immobile, attorno al quale si evolve il cosmo, ma anche la via che conduce fuori dal mondo, verso appunto l'Assoluto.

Il mito a cui accennavamo poc'anzi della scomparsa della pietra blu

40 von Stietencron 1978, pp. 1-30.

41 Patnaik 2006, pp. 25-26, 155 sgg.

42 *Śatapatha Brāhmaṇa*, VII, 4, 1, 15. Caland 1998. Si veda anche da Silva 2010, pp. 61, 63, 99.

(Puruṣottama-Jagannātha) sotto la sabbia a opera dei Savara, sembra effettivamente indicare una figura analoga all'*hiranyapuruṣa*, sepolto sotto un altare vedico. Sulla base della simbolica correlazione del tempio come montagna sacra (e la caverna come centro, o meglio utero, della medesima) è evidente come il luogo nascosto della pietra blu sia a Puri chiaramente il cuore della montagna sacra *Nīlagiri*: ovvero il *garbhagrha* del tempio stesso. Quest'ultimo, situato al centro dei perimetri concentrici nello *Śāṅkhā Kṣetra*, indica il principio di trascendenza insito nella caverna, nel grembo stesso della montagna blu. Questo *apparire ed essere nascosto*, costante nel mito così come nella quotidianità e nelle ricorrenze cicliche, sembrerebbe effettivamente riflettere il duplice carattere manifesto e immanifesto della divinità.

Tornando ancora alla conchiglia dello *Śāṅkhā Kṣetra*, come dicevamo questa sarebbe intesa come la cornice esterna di sette figure concentriche che compongono il diagramma base di uno *yantra*. Concordemente con il *Viṣṇurāhasya* del Brahma Purāṇa<sup>43</sup> il centro di questi progressivi sette *kṣetra* è il sito di residenza di Viṣṇu stesso o della sillaba Om. Dunque anche sotto un profilo topografico, al centro della tipica formazione a spirale della conchiglia, si colloca il cuore simbolico della città sacra che coincide a sua volta con la struttura del tempio<sup>44</sup>.

In conclusione vogliamo ricordare che molti studiosi, soprattutto della scuola tedesca<sup>45</sup>, hanno osservato relativamente al sito di Jagannātha che la presenza di ritualisti di bassa casta a fianco della classe brahmanica potrebbe essere la risultante di una forte influenza ādivāsī nella regione, tra l'altro confermata, come abbiamo visto, dall'immagine della divinità in forma di palo di legno, leggermente antropomorfo. Tale uso infatti risulta alquanto diffuso fra le comunità indigene della zona, la cui cultura e la cui importanza storica sono indubbiamente rilevanti nella regione. Tornando a una più ampia prospettiva socio-antropologica va ricordato che le comunità ādivāsī hanno sempre svolto un ruolo chiave nella storia dell'Odisha. Per quanto siano state nel tempo spesso marginalizzate e abbiano vissuto nelle aree a cavallo fra gli insediamenti agricoli e la giungla, l'idea del loro isolamento assoluto è ormai un obsoleto cliché. Per quanto è possibile dimostrare storicamente, esse hanno sempre intessuto rela-

43 *Puruṣottama Māhātmya*, *Viṣṇurāhasya*, Brahma Purāṇa, V, 1-3, Starza 1993, p. 9.

44 Si veda anche Saraswati 1984b, p. 16; Patra 2011, pp. 1-43.

45 Eschmann 1978, pp. 79-97; Tripathy 1978, pp. 477-490; Eschmann 1994, pp. 211-236.

zioni di scambio con le altre caste, in particolare con le comunità dei villaggi dell'entroterra. Inoltre è alquanto plausibile che molti potentati dei distretti centrali già in passato si reggessero sul consenso della gente delle tribù che spesso si schierava a difesa del sovrano locale. Questo quadro, a cui possiamo solo accennare per motivi di spazio, fu anche documentato in epoca coloniale, quando gli inglesi dai primi decenni dell'800 si impegnarono in conflitti locali per compattare il proprio dominio in Odisha, ma si trovarono poi a ingaggiare una più vasta campagna contro le popolazioni ādivāsī con il pretesto della soppressione del sacrificio umano<sup>46</sup>.

A riprova di questo legame, molti miti fondativi circa l'origine dei cosiddetti *jungle kingdoms* narrano di *rājā* che si sarebbero spostati dal centro del potere temporale verso la giungla per fondare nuovi regni<sup>47</sup>. Qui proprio con il sostegno dei capi tribali, con cui evidentemente vi era un reciproco riconoscimento di autorità e potere, si fondarono le capitali dei diversi potentati, in qualche modo contrapposti anche sul piano religioso e delle competenze sacerdotali alla centralità di Bhubaneswar, Puri e altri centri della costa. Dietro a questi miti, che trovano una certa qual continuità dal medioevo a oggi nelle leggende tribali, nei culti e nelle maggiori tradizioni d'Odisha, così come nelle fonti storiche là dove disponibili<sup>48</sup>, si cela il ricordo di antiche contese tanto in materia religiosa, quanto sugli spazi di egemonia politica. Il principe, o il sovrano, che si recava nella foresta a fondare la nuova nazione, nella gran parte del *corpus* narrativo, lo faceva perché illegittimo, oppure – pur avendo legittimo diritto al trono – questo era stato usurpato, o ancora pietosamente ceduto. Va da sé che questi miti locali sembrano un'eco delle vicende del Rāmāyaṇa. Ma da una prospettiva storica è in questo modo che evidentemente già dal passato si stabilivano rapporti biunivoci fra le “caste” della foresta e quelle di pianura<sup>49</sup>. Un gioco di sovrapposizione fra la geografia sacra delle *iṣṭa-devatā*, divinità hindu d'elezione di molte località – per lo più dee, divinità śākta – e le deità tribali è quantomeno plausibile. Un processo analogo sarebbe dunque quello che avrebbe condotto l'immagine di Jagannātha all'interno del

---

46 Beggiara 2010.

47 Schnepel 1995, pp. 145-166.

48 Schnepel 2001, pp. 271-96.

49 Mallik 1996, pp. 22 e 89. Si veda inoltre Lal 1995.

suo santuario<sup>50</sup>, ma a oggi non è più possibile ricostruirlo con chiarezza.

Circa i gruppi castali, che fungono da primattori nel culto di Jagannātha e che abbiamo citato più sopra, esiste effettivamente un'interazione molto particolare e un legame che ogni anno, così come ogni ciclo del Navakalevara, va a rinsaldarsi e confermarsi. Purtroppo visto il carattere riservato del rito e il fatto che, come dicevamo, buona parte del culto escluda i non hindu e le basse caste, la cosa non è facilmente indagabile. Indubbiamente il legame più forte è quello fra i Pati-Mahapatra e i Daita. In accordo con il mito i primi si considerano brahmani perché discendenti da Vidyapati, pur potendo vantare anche una discendenza ādivāsī garantita dal matrimonio di quest'ultimo con una donna di origine Savara. I secondi considerano se stessi discendenti di Basu e quindi *in toto* Savara, ma quantomeno possono rivendicare un rapporto di parentela alla lontana con i Mahapatra. Non è dunque un caso che tutte le fasi cruciali della preparazione delle immagini al Navakalevara sia presieduta da esponenti di questi due gruppi, anche se indubbiamente gli aspetti più affascinanti di questo legame sono celati dalla segretezza delle fasi di preparazione delle *mūrti*, che è comunque interdetta anche a tutte le altre caste<sup>51</sup>. Questo tipo di cesura di fatto nega la possibilità a questi gruppi di interfacciarsi – almeno nella contemporaneità – con l'esterno e, quello che è più paradossale, di rapportarsi in qualche modo con la realtà ādivāsī la cui parentela / provenienza, data per scontata, rimane a questo punto solamente teorica.

In relazione ai rapporti di parentela un altro fatto interessante che ci è stato riferito è che durante il Navakalevara, le vecchie *mūrti* si considerano in un certo qual senso “decedute”. Esse sono coperte con teli in un apposito luogo e se ne celebra una vera e propria cerimonia funebre. Queste sono inumate in un sito isolato, interno al tempio, noto come *Koili Vaikuṅṭa*<sup>52</sup>, che coincide col luogo medesimo della costruzione delle nuove. I Daita in questo caso sono incaricati della cerimonia funebre che dura dodici giorni, esattamente come in ambito ādivāsī fra i Saora si

---

50 Panda 1991, pp. 116-117.

51 Dash 2015, pp. 22-29.

52 Impropiamente spesso tradotto come cimitero, il termine *Vaikuṅṭa* indica chiaramente il paradiso di Viṣṇu, mentre *koili* probabilmente deriva dal sanscrito *kaivalya*, ovvero isolamento, distacco, ma anche beatitudine (poco attestata la derivazione da *kokil*, cuculo, una delle forme di Kṛṣṇa).

celebra la cerimonia funebre del *guar*. Inoltre i Daita, e solamente essi, saranno considerati in stato d'impurità per altri dieci giorni<sup>53</sup>: questo indica chiaramente un rapporto di parentela fra il gruppo e le immagini della triade di Jagannātha, quasi queste fossero parte integrante di quella stessa famiglia tribale-castale.

Tali osservazioni circa le componenti indigene nel culto vanno a corroborare quanto già nella sua epoca osservava Verrier Elwin<sup>54</sup>, che comunque rimane una pietra miliare essendo stato un'autorità ai tempi dell'Indipendenza in merito agli studi tribali e avendo lavorato come "Anthropological Adviser" per il governo di Nehru.

Altri studiosi hanno smussato queste teorie osservando in sintesi che il palo di legno si ritrova anche in altri culti diffusi nel sud India<sup>55</sup> e che esso giocava un ruolo fondamentale anche in relazione all'altare vedico, come evoluzione dello *yūpa* sacrificale in rituali strettamente hindu<sup>56</sup>.

Ciò andrebbe a sposare una corrente tradizionalista che oggi invece sostiene che lo *Śaṅkhā Kṣetra* sarebbe il simbolo del concetto di *śabda brahman* delle scritture vediche<sup>57</sup>. Chi condivide ciò, accetta implicitamente che il culto di Jagannātha abbia origine vedico-vedāntica, rigettando di conseguenza le teorie che vogliono questa tradizione emersa da un contesto buddhista, jaina o ancora tribale. La figura di Kṛṣṇa a un certo momento storico s'imporrebbe come sincretica di tante diverse pulsioni religiose di natura centripeta, compresenti nella regione. Secondo quest'ultima posizione, il legame fra Kṛṣṇa e Jagannātha sarebbe stato introdotto e incoraggiato da una classe sacerdotale caratterizzata da una familiarità alquanto flessibile con le dottrine vedāntiche e le pratiche vediche. Fra tutti, Caitanya *Deva*, proprio perché devoto di Kṛṣṇa, avrebbe introdotto particolari elementi del sistema Pāñcarātra del culto *vaiṣṇava*. Ma il culto di Jagannātha altresì sarebbe quadruplicato, basato sul simbolismo di quattro *mūrti*. Fra le varie immagini del tempio, tre come abbiamo visto sono le principali icone a cui si affianca una quarta, pressoché aniconica di Sudharśana. Questo è il disco di Viṣṇu, rappresentato come tale

53 Tripathy 2015, pp.1-18.

54 Elwin 1955, pp.10-33. Si veda anche Elwin 1954, p. XX.

55 Biardeau 1989.

56 Hildebeitel 1988 e Hildebeitel 1999.

57 Parola-suono, vibrazione trascendentale (Śatapatha *Brāhmaṇa* III.12.48, VI.16.51). Cf. anche Beck 1993.

sulla sommità del tempio, ma anche sotto forma di colonna che durante il *Rath Yātrā* è montato antistante il carro medesimo di Subhadrā. Come divinità – tecnicamente dal Kali Yuga in poi – Sudharśana incarna la luce divina e la trascendenza. Le quattro immagini del culto di Jagannātha sarebbero la replica dei concetti di *Jīva* (Balabhadra), l’anima incarnata, *Prakṛti* (Subhadrā), la potenza creativa, *Īśvara* (Jagannātha), il supremo e *Brahman* (Sudharśana), la loro rispettiva integrazione con l’Assoluto. Di conseguenza, rispetto alla letteratura vedica, Devī Subhadrā rappresenta ciò che è *kṣara*, perituro, mentre Baladeva, rappresenta l’*akṣara*, l’imperituro. Entrambi sono a loro volta subordinati a Puruṣottama, ovvero Jagannātha.

Questa tradizione prende le mosse in Odisha da Achyutānanda (sempre del XVI sec.)<sup>58</sup> che compose l’opera oḍiā *Harivaṃśa*, in cui, fra i moltissimi temi, si separa contestualmente la visione divina del sovrano dall’adorazione del Dio nella foresta da parte dei Savara. Quasi si trattasse di due temi differenti segnati solo dalla morte del capo ādivāsī, questa fa da spartiacque fra due culti apparentemente diversi, proiettati in cicli temporali opposti. Tuttavia già abbiamo notato la non estraneità di alcuni elementi base della visione tribale del cosmo con concezioni che sono la radice stessa del pensiero religioso indiano<sup>59</sup>. Altresì ciascuno dei due culti non negherebbe l’altro.

Ma quello che oggi risulta più eclatante, e il Navakalevara 2015 ne è la testimonianza, sono le modalità con cui il culto si diffonde e la partecipazione che in epoca contemporanea sembra assumere una dimensione globalizzata, per utilizzare un termine forse un po’ abusato. Eppure un tempo, alcune generazioni fa, il pellegrinaggio al sacro sito Puri era una vera impresa, un viaggio estenuante che, gente locale oḍiā a parte, solo i *sādhu*, gli uomini di dottrina e i ferventi devoti compivano, se non altro per l’impegno – anche economico – che questo poteva richiedere. La meta era l’abluzione (*snān*), qui non più nel Gange o in qualche altro fiume sacro, ma direttamente nel braccio di mare (*sāgar*) antistante il tempio e poi la risalita verso la collina blu. Tuttavia oggi, dopo il boom economico e alcuni decenni, indubbiamente controversi, ma comunque di sviluppo del paese, le possibilità sono cresciute; ma il sentimento nei confronti di questo sacro sito non è affatto diminuito come qualcuno potrebbe

---

58 Mallick 2004, pp. 92-95.

59 Cf. ancora Beggiora 2010.

immaginare. Se da un lato è plausibile pensare a nuove generazioni forse meno attente ad aspetti della religiosità tradizionale, d'altro canto l'idea del viaggio e del pellegrinaggio al sito ha assunto dinamiche nuove. Siti internet, blog, agenzie di viaggio, progetti governativi tesi all'incremento delle infrastrutture e alla gestione dell'evento in termini di sicurezza hanno fatto sì che, al di là dei numeri comunque sempre elevati, l'accesso al sito per questa ricorrenza epocale assurgesse a una dimensione veramente globale. Ancora una volta, anche a Puri la portata economica di questo evento religioso è stata senz'altro<sup>60</sup> senza precedenti.

Un piano molto meticoloso<sup>61</sup>, che ha coinvolto sia i civili sia l'esercito, è stato stilato in occasione del festival. Più di diecimila poliziotti sono stati dispiegati accanto a personale paramilitare e a un corpo speciale d'intervento rapido in caso di calamità. Addetti al traffico hanno incanalato la folla suddividendola in diciassette diversi settori sulla Grand Road, lungo i tre chilometri di strada dove si svolge la sfilata dei carri (un po' come accade al Kumbha Mela). Un piano di gestione del traffico è stato eseguito su più di cento chilometri lungo tutte le arterie che conducono alla città Puri. Circa trenta aree di parcheggio sono state create all'esterno in modo che il caos dei veicoli non disturbasse il flusso regolare e incessante dei fedeli. Imbevuta di sentimento religioso, la città di Puri ha abbracciato devoti che oggi provengono da ogni parte del globo: un flusso immenso di pellegrini ma anche di curiosi che per nove giorni si sono avvicinati al cuore dello *kṣetra*. Così come un tempo, ma questa volta ripresi da una selva di videocamere e di telefonini, molti fedeli sono stati visti ballare estaticamente, cadere a terra, spesso come segno della loro devozione alle divinità o ancora in stato di trance – quasi una empatica reazione al contatto con il sacro – al grido di “Jay Jagannāth”!

---

60 Per sintesi citiamo il sito del Governo indiano (<http://www.nabakalebara.gov.in/>), il sito dedicato dall'Orissa Tourism (<http://www.odishatourism.gov.in/Festivals/Jagan-nathTempleFestivals.aspx>) e la pagina Facebook ufficiale (Governo indiano) del Navakalevara (<https://it-it.facebook.com/NabakalebaraOfficial/>); data consultazione: agosto 2015.

61 Barik 2015.

## Riferimenti bibliografici

- Barik S., 2015, *Millennium's First Nabakalebar Rath Yatra held at Puri*, in «The Hindu», 18 Jul.
- Beck G.L., 1993, *Sonic Theology: Hinduism and Sacred Sound*, Columbia.
- Beggiora S., 2010, *Sacrifici umani e guerriglia nell'India britannica. Dal genocidio in nome della civiltà alla civiltà come genocidio*, Bassano, VI.
- Beggiora S., 2015, *Journey to the Center of the World. Indigenous Cosmogony of Kuttia Khond in Odisha*, in «Internationales Asien Forum», 46, pp. 59-80.
- Behera S., 2002, *Construction of an Identity Discourse: Oriya Literature and the Jagannath Cult*, New Delhi.
- Biardeau M., 1989, *Histoires de poteaux: Variations védiques autour de la Déesse hindoue*, Paris.
- Bundgard H., 2013, *Indian Art Worlds in Contention: Local, Regional and National Discourses on Orissan Patta Paintings*, London.
- Caland W. (edited by), 1998, *Śatapatha Brāhmaṇa in the Kāṇvīya Recension*, II, Delhi (ed. or. Lahore 1926).
- Choudhuri J., 2008, *Purushottama–Jagannath and Purushottama–Puri: Its Origin and Antiquity*, in «Orissa Review», 64, 12, July, pp. 5-11.
- Das S., 2000, *Lord Jagannāth through the Ages*, New Delhi.
- Dash G., 2015, *Navakalevara Festival and Odia Culture*, in «Odisha Review», 71, 10-11, pp. 22-29.
- da Silva J.C.G., 2010, *The Cult of Jagannātha. Myths and Ritual*, Delhi.
- Donaldson T.E., 1985, *Hindu Temple Art of Orissa*, vol. I, Leiden.
- Donaldson T.E., 2001, *The Iconography of Vaiṣṇava Images in Orissa*, New Delhi.
- Elwin V., 1954, *Tribal Myths of Orissa*, Bombay.
- Elwin V., 1955, *The Religion of an Indian Tribe*, Bombay.
- Eschmann A., 1978, *Hinduisation of Tribal Deities in Orissa: the Śākta and Śaiva Typology*, in Eschmann A. – Kulke H. – Tripathi G.C. (edited by), 1978, *The Cult of Jagannatha and the Regional Tradition of Orissa*, New Delhi, pp. 79-97.
- Eschmann A., 1994, *Sign and Icon: Symbolism in the Indian Folk Religion*, in G.C. Tripathy, H. Kulke, *Religion and Society in Eastern India*, Delhi, pp. 211-236.
- Hardenberg R., 2001, *The Renewal of Jagannath*, in Kulke H. – Schnepel B. (edited by), *Jagannath Revisited, Studying Society Religion and the State in Orissa*, New Delhi, pp. 64-92.
- Haug M., 1863, *Aytareya Brhmanam of the Rigveda*, vol. II, Bombay.

- Hiltebeitel A., 1988, *The Cult of Draupadī I, Mythologies: from Gingee to Kurukṣetra*, Chicago.
- Hiltebeitel A., 1999, *The Cult of Draupadī II. On Hindu Ritual and Goddess*, Chicago.
- Irwin J.C., 1982, *The Sacred Anthill and the Cult of the Primordial Mound*, in «History of Religions», 21, 4, pp. 339–360.
- Joshi D.K., 2007, *Lord Jagannath the Tribal Deity*, in «Orissa Review», 63, 11-12, pp. 80-84.
- Kramrisch S. – Burnier R., 1976, *The Hindu Temple*, vol. I, Delhi.
- Kulke H., 2001, *Historiography and Regional Identity. The Case of the Temple Chronicles of Puri*, in *Jagannath Revisited, Studying Society Religion and the State in Orissa*, New Delhi, pp. 211-225.
- Kulke H. – Schnepel B. (edited by), 2001, *Jagannath Revisited, Studying Society Religion and the State in Orissa*, New Delhi.
- Lal K.S., 1995, *Growth of Scheduled Tribes and Castes in Medieval India*, New Delhi.
- Lochtefeld J., 2009, *Gods Gateway: Identity and Meaning in a Hindu Pilgrimage Place*, New York.
- Mahapatra S.C., 1994, *Car Festival of Lord Jagannath, Puri*, Puri.
- Mallick T., 2004, *The Missing Link of Lord Jagannath Cult*, in «Orissa Review», 59, 12, pp. 92-95.
- Mallik B.K., 1996, *Medieval Orissa: Literature, Society, Economy, Circa 1500-1600 A.D.*, New Delhi.
- Mishra B., 1995, *Medieval Orissa and the Cult of Jagannatha*, New Delhi.
- Mishra K.C., 1989, *Studies in the Mahabharata*, Bhubaneswar.
- Mohanty L. (edited by), 2015, *Odisha Review*, 71.
- Nugteren A., 2005, *Belief, Bounty, and Beauty: Rituals Around Sacred Trees in India*, Leiden.
- Panda S.K., 1991, *Medieval Orissa: A Socio-economic Study*, New Delhi 1991.
- Pasayat S., 2006, *Dainandina Niti in Sri Jagannath Temple*, in «Orissa Review», 72, 11, pp. 38-47.
- Patnaik N., 2005, *Pilgrimage and Puri*, New Delhi.
- Patnaik N., 2006, *Sacred Geography of Puri: Structure and Organisation and Cultural Role of a Pilgrim Centre*, Delhi.
- Patnaik P., 1994, *Sarala's Oriya Mahābhārata. A 'Vox Populi' in Oriya Literature*, in Singh K.S. (edited by), *The Mahābhārata in the Tribal and Folk Traditions of India*, Shimla, pp. 171-176.

- Patra A., 2011, *Origins & Antiquity of the Cult of Lord Jagannath*, in «University of Oxford Journal», pp. 1-43.
- Sah A.P., 1978, *Life in Medieval Orissa*, Varanasi.
- Saraswati B., 1984a, *The Spectrum of the Sacred: Essays on the Religious Traditions of India*, New Delhi.
- Saraswati B., 1984b, *Traditions of Tirthas in India: The Anthropology of Hindu Pilgrimage*, in «Man and Traditions Series (N.K. Bose Memorial Foundation)», 3, pp. 2-46.
- Śāstrī Pañśikar V.L. (edited by), 1936, *Śrīmadbhagavad Gītā*, Bombay.
- Schnepel B., 1995, *Durga and the King: Ethnohistorical Aspects of Politico-Ritual Life in a South Orissan Jungle Kingdom*, in «The Journal of the Royal Anthropological Institute», 1 (1), pp. 145-166.
- Schnepel B., 2001, *Kings and Rebel Kings: Ritual of Incorporations and Dissent in south Orissa*, in Kulke H. – Schnepel B. (edited by), *Jagannath Revisited, Studying Society Religion and the State in Orissa*, New Delhi, pp. 271-96.
- Simhadeva J.P., 1991, *Origin of Jagannāth Deity*, New Delhi.
- Singh K.S. (edited by), 1994, *The Mahābhārata in the Tribal and Folk Traditions of India*, Shimla.
- Sontheimer G.D., 1994, *The Vana and the Kṣetra: The Tribal Background of Some Famous Cult*, in Tripathy G.C., Kulke H. (edited by), *Religion and Society in Eastern India*, New Delhi, pp. 117-164.
- Starza O.M., 1993, *The Jagannātha Temple at Puri: its Architecture, Art, and Cult*, Leiden.
- von Stietencron H., 1978, *The Advent of Viṣṇuism in Orissa: an Outline of its History according to Archaeological and Epigraphical Sources from the Gupta Period up to 1135 A.D.*, in Eschmann A. – Kulke H. – Tripathi G.C. (edited by), *The Cult of Jagannatha and the Regional Tradition of Orissa*, New Delhi, pp. 1-30.
- Swain P., 1994, *Folk-Tales from Sarala's Mahābhārata*, in Singh K.S. (edited by), *The Mahābhārata in the Tribal and Folk Traditions of India*, Shimla, pp. 177-183.
- Tripathi G.C., 1978, *Navakalevara: the Unique Ceremony of the 'Birth' and the Death of the 'Lord of the World*, in Eschmann A. – Kulke H. – Tripathi G.C. (edited by), *The Cult of Jagannatha and the Regional Tradition of Orissa*, New Delhi, pp. 223-64.
- Tripathy G., 2015, *Nabakalebara of Chaturddha Murttis*, in «Odisha Review», 71, 12, pp.1-18.

Tripathy G.C., 1978, *Jagannātha: the Ageless Deity of the Hindus*, in Eschmann A. – Kulke H. – Tripathi G.C. (edited by), *The Cult of Jagannatha and the Regional Tradition of Orissa*, New Delhi, pp. 477-490.

Tripathy G.C., Kulke H. (edited by), 1994, *Religion and Society in Eastern India*, New Delhi.

### **Sitografia**

<http://www.nabakalebara.gov.in>

<http://www.odishatourism.gov.in/Festivals/JagannathTempleFestivals.aspx>

<https://it-it.facebook.com/NabakalebaraOfficial>



# Una valle segreta nascosta tra le nevi. L'identità degli Hyolmo del Nepal tra mito e storia

**Davide Torri**

*Heidelberg Centre for Transcultural Studies (HCTS)  
Karl Jaspers Centre for Advanced Transcultural Studies  
Heidelberg University*

## **Abstract**

The political arena of contemporary Nepal, a country still shaken by an abrupt passage from monarchy to republic, is witnessing a proliferation of movements led by the country's several ethnic and cultural minorities. The paper intends to examine identity dynamics long repressed by the

central government by means of the study of the Hyolmos of the Helambu Valley. Their privileged relationship with a landscape heavy with cultural and religious signs is being used as a way to affirm Hyolmo identity in the complex Nepalese society and its current political scene.

## **Keywords**

*Buddhism – identity – Himalayas – Hyolmo – mythology – Nepal – ritual – shamanism*

## **Introduzione**

Oggetto del presente studio sono le dinamiche di produzione culturale in uno specifico contesto, quello dell'odierno Nepal, da ormai circa un decennio scosso da agitazioni politiche a base etnica. Tale stato di effervescenza politica e culturale è la risultante delle lotte democratico-popolari dei due decenni precedenti: esauritasi l'onda dei movimenti generali anti-monarchici e arenatesi sui banchi del parlamento le pulsioni rivoluzionarie della compagine guidata dal Partito Comunista del Nepal

(Maoista), il panorama politico del paese himalayano si è frammentato lungo linee identitarie. Le innumerevoli minoranze del paese, difatti, alla caduta della monarchia Hindu, hanno risposto con la rinascita – o l’invenzione – delle culture locali o specifiche<sup>1</sup>.

Tra le varie minoranze del Nepal, circa una sessantina secondo gli ultimi censimenti, quella che qui sarà presa in esame è quella degli Hyolmo, un piccolo gruppo, di origine tibetana, originariamente stabilitosi nella valle di Helambu e oggi diffuso anche nella valle di Kathmandu, e impegnato, al pari degli altri, nel movimento di rinascita delle micro-nazionalità nepalesi<sup>2</sup>. Un movimento che, proponendosi di rivendicare e di asserire i tratti specifici linguistici, culturali, religiosi propri di ciascun gruppo, si pone direttamente sul piano politico: la grande questione del Nepal post-rivoluzionario è quella, spinosissima, del federalismo, non percepito o inteso in senso meramente geografico, ma anzi strettamente in senso etnico. Proprio la questione del federalismo ha paralizzato i lavori dell’Assemblea Costituente per ben sette anni, facendo cadere un governo dopo l’altro, e rinfocolando di volta in volta tensioni inesaurite tra le varie comunità. Finalmente promulgata nel settembre 2015, la nuova Costituzione non ha mancato di suscitare forti reazioni: criticata da diverse parti politiche, ha incontrato la netta opposizione delle organizzazioni politiche del meridione del paese. Opposizione tramutatasi in confronto anche violento col governo centrale che, almeno sulla carta, sta alla base della chiusura delle frontiere indo-nepalesi che ha di fatto paralizzato il paese nell’autunno-inverno del 2015.

Che cosa ha a che fare tutto questo con le idee degli Hyolmo riguardo al paesaggio sacro al quale essi guardano e sul quale vivono da generazioni? In realtà proprio il rapporto con una specifica parte del territorio nepalese, le concezioni religiose relative a esso, e la storia di ciascuno dei vari insediamenti che vi si trovano appaiono come la radice ultima della identità stessa della comunità. Un’attenta disamina dei meccanismi di produzione dell’identità etnica degli Hyolmo, inoltre, potrà offrire preziosi spunti di interpretazione validi anche per il più ampio panorama socio-politico nepalese.

---

1 Gellner-Pfaff-Czarnecka-Whelpton 2008.

2 Si noti che, nella precedente letteratura etnografica, si è sovente prediletto il termine Yolmo anziché Hyolmo. I due termini si riferiscono allo stesso gruppo, salvo ove diversamente indicato.

L'identità culturale degli Hyolmo è riconducibile, storicamente, alle azioni di un ristretto gruppo di agenti, entro la cornice di una geografia sacra prestabilita in tempi storici o pseudo-storici (poiché caratterizzata da narrazioni di natura religiosa dal contenuto mitico). In particolare, gli Hyolmo fanno riferimento all'epopea di Ngagchang Shakya Zangpo, *tilku* e *tertön*<sup>3</sup> tibetano, che muovendo dal Tibet alla valle di Kathmandu ebbe un ruolo di primo piano non solo nelle vicende religiose del Buddismo himalayano, ma anche nell'apertura di *yolmo gangra*, il «luogo segreto protetto dai ghiacciai» e preparato, secondo le leggende, da Padmasambhava<sup>4</sup> in persona secoli addietro per fungere da rifugio in tempi di disastri e persecuzioni. Il ruolo dei cosiddetti «scopritori di tesori» o *tertön* nella diffusione del Buddismo in area himalayana è legato a una particolare concezione relativa anche al paesaggio, ovvero al fatto che, nella mitologia Buddista, esistono diverse «valli nascoste», disseminate di testi sacri e reliquie, sigillate da Padmasambhava in attesa dei tempi adatti per l'apertura, tempi conoscibili dai *tertön* tramite sogni e visioni contenenti le indicazioni necessarie.

## **Il revivalismo etnico del Nepal e la rinascita dell'identità Hyolmo**

Chi sono gli Hyolmo? A questa domanda, se posta a uno qualunque dei membri della comunità nei villaggi di Helambu o nella valle di Kathmandu, potrebbero far seguito svariate risposte<sup>5</sup>. Alcune di esse potrebbero essere decise o più o meno chiare, altre confuse, ma tutte avrebbero di certo qualcosa in comune: il riferimento a una matrice culturale le cui basi si troverebbero in Helambu, o, come la valle è nota localmente, in Yolmo. Le più comuni risposte fanno riferimento in generale alla valle di Helambu, altre rimarcano un legame tra l'area in questione e il Buddismo, altre ancora esplicitano una connessione con la discen-

---

3 Nel Buddismo Nyingmapa, si intendono con questi termini quei lama ritenuti incarnazioni o emanazioni di Padmasambhava o di uno dei suoi venticinque principali discepoli.

4 Padmasambhava (“il nato dal loto”) è una delle figure principali del Buddismo tibetano, al quale si attribuisce un ruolo fondamentale nella diffusione della dottrina del Buddha in Tibet e Himalaya. Secondo varie fonti, sarebbe vissuto nell'ottavo secolo.

5 Molti dei dati qui riportati sono stati raccolti dall'autore nel corso di svariate missioni di ricerca svolte in Nepal tra il 2000 e il 2015, sia nella valle di Kathmandu che in quella di Helambu. Sugli Hyolmo si veda anche Torri 2014.

denza, fisica e spirituale, di Shakya Zangpo. Tutte le risposte riflettono un certo grado di discussione, ricerca e confronto, frutto di un dialogo che è avvenuto nella comunità negli ultimi venti anni, parallelamente a quanto accaduto negli altri gruppi. Come le altre comunità, difatti, anche gli Hyolmo erano e sono impegnati in un complesso processo di definizione e asserzione della propria identità *vis à vis* con lo stato e le altre minoranze della società civile nepalese.

Dopo due movimenti popolari di massa, una lunga insurrezione di stampo maoista<sup>6</sup>, diffuse violenze di natura politica, la repressione degli apparati militari fedeli alla monarchia e finalmente il collasso della stessa, il Nepal è, infatti, divenuto repubblica nel 2008. La stesura della nuova costituzione, dal 2008 al 2015, è stata caratterizzata da intense fasi d'instabilità e d'incertezza, quando non apertamente di ribellione. Gli anni successivi alla guerra civile hanno inoltre visto incrementarsi la domanda da parte delle singole minoranze di essere rappresentate in parlamento e sul territorio nazionale, secondo un progetto di federalismo che si pone in diretto contrasto non solo con la precedente gestione del potere, ma anche contro i suoi principali assetti culturali connessi all'egemonia delle caste alte *bahun*, *thakuri* e *chhetri*, per lungo tempo strategicamente alleanate con la monarchia e dotate di accessi privilegiati alla carriera militare, all'educazione superiore e all'impiego pubblico.

Il revivalismo etnico del Nepal è un fenomeno assolutamente visibile, continuamente riproposto dalle singole comunità in una miriade di festival locali caratterizzati da canti e balli "tradizionali", manifestazioni alle quali si accompagna in parallelo una produzione di letterature vernacolari che interessa mass-media vecchi e nuovi<sup>7</sup>. La caduta della monarchia, infatti, è stata anche la fine dello Hinduismo come religione di stato, salutata da molti come la fine del processo di "sanscritizzazione"<sup>8</sup> inerente al processo di centralizzazione monarchica posto in essere dalla dinastia Shah di Gorkha<sup>9</sup>.

---

6 Hutt 2004; Lecomte-Tilouine 2013.

7 Lawoti – Hangen 2013.

8 Srinivas 1952.

9 I sovrani del regno di Gorkha, nel Nepal centro-occidentale, sono infatti gli artefici dell'unità del paese, avvenuta nel 1769 al termine di una agguerrita campagna militare contro i regnanti Newari della valle di Kathmandu, a opera del sovrano Prithvi Narayan Shah.

Il regno del Nepal, infatti, riconosceva la natura multiculturale della popolazione, ma solo sussumendola entro un sistema gerarchico improntato agli stessi criteri di purezza e contaminazione di quello castale. Nel *Muluki Ain* del 1854<sup>10</sup>, ad esempio, la popolazione del Nepal veniva suddivisa in cinque grandi sottoinsiemi: 1) i nati due volte, portatori del cordone sacro; 2) i bevitori di alcool non schiavizzabili; 3) i bevitori di alcool schiavizzabili; 4) i gruppi sociali considerati impuri; 5) gli intoccabili. La gran parte delle comunità non-hindu himalayane veniva così a trovarsi negli insiemi dei “bevitori di alcool”, con alcuni gruppi in posizione superiore (Gurung, Thakali, ecc.), e altri in posizione subordinata (Tamang, Sherpa, Tharu, ecc.). A decidere la posizione sociale contribuivano diversi fattori, dalle attività economiche alle abitudini alimentari: ad esempio tra i “bevitori di alcool non schiavizzabili” troviamo diversi gruppi che fungevano da bacino di reclutamento privilegiato per la casa reale di Gorkha (da cui il nome Gurkha degli omonimi reparti militari scelti anche indiani e inglesi), mentre alcuni dei gruppi “schiavizzabili” erano etichettati negativamente per le loro abitudini alimentari non conformi alle regole del sistema castale.

Il concetto di identità etnica è stato anche al centro delle analisi maoiste durante la guerra civile<sup>11</sup>: non solo la contrapposizione strutturale dei singoli gruppi alla monarchia hindu era spesso sottolineata nei discorsi della guerriglia, ma sovente ne costituiva anche uno dei principali argomenti per la chiamata alla rivolta, secondo il “principio di auto-determinazione dei popoli”. Il *nuovo Nepal*, nei progetti e nei propositi dei maoisti si sarebbe dovuto articolare, infatti, anche secondo un assetto etnico ricalcante spesso in maniera diretta i fronti guerriglieri regionali (*Tharuwan Mukti Morcha*, *Limbuwan Mukti Morcha* ecc.). E anche prima dell’inizio della guerra civile, rivendicazioni in tal senso avevano pure caratterizzato il movimento popolare che aveva posto fine al sistema *panchayat*<sup>12</sup> nel 1990.

---

10 Höfer 1979.

11 Eck 2010, p. 45.

12 Introdotta da re Mahendra nel 1962, il sistema *panchayat* era concepito come un sistema “tradizionale”, basato su consigli di villaggio, regionali e nazionali. Il sistema entrò in vigore per contrastare un modello di partecipazione democratico fondato sui partiti politici, e come tale servì a mantenere il potere saldamente nelle mani della famiglia reale fino al 1990, quando, a seguito di un imponente movimento popolare, il re Birendra fu costretto a rimuovere il bando che metteva al bando i partiti politici.

La rilevanza della questione è impossibile da sottovalutare: l'idea di una repubblica secolare e federale nella quale tutti i gruppi sociali abbiano eguale accesso alle risorse e ai servizi senza distinzioni né discriminazioni di sorta ha animato il discorso politico nepalese almeno per venticinque anni. E, paradossalmente, proprio questo è oggi anche uno dei maggiori elementi di disturbo nella vita politica del paese: perseguire il progetto di un federalismo su base etnica fino alle sue estreme conseguenze potrebbe voler dire portare il Nepal alla balcanizzazione, alla violenza intercomunitaria e interconfessionale e alla pulizia etnica. Le dinamiche attuali di frammentazione della società secondo le linee dell'etnia sono l'altra faccia, quella oscura e incontrollabile, del processo di desancritizzazione. Nel panorama socio-politico nepalese, gli Hyolmo, in quanto gruppo sociale distinto, sembrano essere comparsi da poco: fino agli anni Novanta, infatti, essi erano noti ai più come Sherpa di Helambu, o Helambu Sherpa, o ancora come Helambu Lama. Quale che fosse il loro nome in passato, gli abitanti della valle di Helambu si ritengono i discendenti di lama giunti dal Tibet, dalla zona di Kyirong, o dei loro seguaci laici, poi raggruppati in comunità di villaggio su terre concesse loro dai sovrani della vicina valle di Kathmandu. La "colonizzazione" buddhista di Helambu pare ricalcare la diffusione di queste famiglie di lama non-monastici e dei loro discendenti. Molto meno si sa invece degli altri migranti che affiancarono o seguirono i lama, così come anche di eventuali precedenti residenti nella valle con i quali poi i nuovi arrivati strinsero alleanze matrimoniali<sup>13</sup>.

Per l'affermazione della loro identità, oggi, gli Hyolmo fanno esplicito riferimento alla valle di Helambu, o Yolmo. Se il rapporto privilegiato di un gruppo sociale con una data porzione di territorio pare essere una costante nei meccanismi di identificazione e rappresentazione di molti gruppi indigeni non solo nepalesi, per quanto riguarda gli Hyolmo potrebbe essere utile anche tenere a mente quanto sottolineato da Ramble in relazione a quelle che lui definisce "enclavi tibetaniche"<sup>14</sup> nel moderno Nepal: non è la provenienza dal Tibet, né l'adesione al Buddhismo che costituisce il fattore unificante, bensì il culto degli dei locali. L'identità è primariamente un affare locale, circoscritto, limitato. La comunità si riconosce nel culto tributato agli dei clanici, e le deità claniche sono "pre-

---

13 Desjarlais 2003, p. 7.

14 Ramble 1997, p. 398.

sentì” in vari luoghi distribuiti nel paesaggio. Ma questo costituisce solo uno dei fattori in gioco. Infatti le identità etniche nepalesi, e gli Hyolmo non costituiscono eccezione; quale che sia la loro origine possono essere comprese e spiegate solo all'interno del quadro generale: sono da intendersi più come elementi che esistono solo in relazione gli uni agli altri, in un sistema dinamico risultante da processi verticali (ad esempio nel caso di gruppi etnici riconosciuti/prodotti dallo stato) e orizzontali (determinatisi dall'interazione tra gruppi vicini), e soggetto a mutamenti nel corso del tempo<sup>15</sup>. Più utile e produttivo, ai fini dell'analisi e della comprensione, considerare questi gruppi come società locali definite da un complesso, mutuo e ininterrotto processo di negoziazione di spazi economici, linguistici e religiosi<sup>16</sup>.

### **Storie di lama erranti e di altre meraviglie**

Il processo di identificazione degli Hyolmo prende le mosse dall'avventura spirituale di Ngagchang Shakya Zangpo, le cui vicende si collocano a cavallo del Quindicesimo secolo e si svolgono tra il monastero di Samye e lo stupa di Bodhnath<sup>17</sup>. Ma questo è vero solo se consideriamo il tempo come un concetto lineare. Essendo un lama reincarnato, un *tiilku*, Shakya Zangpo si proietta invece anche indietro e avanti nel tempo, o fuori di esso, avendo partecipato nelle sue vite precedenti a una serie di eventi fondamentali nella storia del Buddhismo. Eventi in cui le basi di accadimenti futuri non sono solo profetizzate, ma accuratamente preparate e predisposte.

La storia dei primi insediamenti della valle di Helambu è avvolta nelle nebbie del tempo e, in mancanza di altre fonti, occorre fare affidamento sulle fonti agiografiche che narrano delle avventure spirituali di Padmasambhava, la cui presenza e le cui attività sono praticamente iscritte nel paesaggio magicamente trasformato dalle sue azioni: impronte, immagini di soli e lune, testi sacri, immani serpenti, troni e pagode di pietra punteggiano il territorio là dove il santo ha predicato, meditato o combattuto. Diverse caverne e radure si contendono il privilegio di aver offerto riparo o sostegno a Padmasambhava nella sua incessante opera di preparazione

---

15 Lawoti – Hangen 2013, p. 7.

16 Levine 1987; de Sales 1993.

17 Dowman 1973; Ehrhard 1990.

della valle per il suo ruolo futuro: Helambu è infatti un *beyul*, una valle segreta, un rifugio del *dharmā* approntato per i tempi infausti a venire. La valle, in seguito, avrebbe offerto riparo anche a Milarepa<sup>18</sup>, il cui luogo di meditazione, Tagphug Senge Dzong, “la tana della tigre la fortezza del leone”, domina su una stretta gola rocciosa al fondo della quale rumoreggiano le acque tumultuose del Melemchi Khola, ed è oggi meta di pellegrinaggio e di ritiro spirituale. A questi luoghi se ne affiancano altri, associati alle *dākinī*, ai *nāga* e persino a Gesar di Ling, il noto eroe dei poemi epici tibetani.

Ciò che conferisce alla valle di Helambu il valore e il significato a essa attribuito dagli Hyolmo è strettamente collegato ai viaggi di Shakya Zangpo tra il Tibet e la valle di Kathmandu. Quella che parrebbe essere, geograficamente, solamente la periferia di due distinte aree culturali, messe in collegamento dai peregrinaggi del maestro tantrico, diviene in qualche modo il punto centrale della storia degli Hyolmo. Come già osservato da Clarke, la natura particolare della società Hyolmo è la risultante di una duplice influenza: in un caso, l’esposizione alla cultura buddhistica di matrice tibetana, e nell’altro quella al potere dello stato del Nepal<sup>19</sup>. La specificità della dimensione locale è data dall’interazione con centri di potere a essa esterni.

La particolare natura di Helambu quale *spazio sacro*, per gli Hyolmo, discende dalla sua vera essenza in quanto *beyul*, ovvero, come già accennato, una terra nascosta, dove il *dharmā* e i suoi seguaci possono trovare riparo in tempi oscuri<sup>20</sup>. Descritti nei testi come veri e propri luoghi paradisiaci<sup>21</sup>, i *beyul* costituiscono la sublime essenza dell’idealizzazione del paesaggio himalayano: oltre le creste minacciose e i crepacci, oltre le aride e insidiose pietraie, queste terre benedette dalla presenza di innumerevoli reliquie si presentano come lussureggianti e fertili pianori ricchi di piante medicinali, percorsi da ruscelli medicamentosi. Verosimilmente, come già notato del resto da Samuel, la concezione che sottende all’idea di *beyul* incorpora diverse concezioni ed elementi, di probabile provenienza pre-

---

18 Milarepa, vissuto a cavallo tra undicesimo e dodicesimo secolo, poeta, mistico e maestro è considerato il fondatore della scuola Kagyüpa.

19 Clarke 1980a, p. 320.

20 Sui *beyul* si veda Ehrhard 1994; Ehrhard 1997; Diemberger; Childs 1999.

21 Aris 1990, p. 97.

buddhistica<sup>22</sup>. L'intero paesaggio è, infatti, non solo benedetto dalle azioni dei santi e maestri del passato, ma anche abitato da innumerevoli schiere di esseri non-umani: montagne, fiumi, foreste sono infatti le dimore di altrettante potenze numinose, entità ctonie e spiriti guardiani che lo proteggono e lo salvaguardano dalle influenze minacciose. Con l'introduzione del Buddhismo, queste concezioni, diffuse in tutta l'area himalayana e anche ben oltre, vennero incorporate nel modello cosmologico del *maṇḍala*<sup>23</sup>. Incorporate nella gerarchia cosmologica del Buddhismo tibetano, infatti, le divinità locali sono domate, addomesticate, e poste a difesa del *dharmā*. Convertite al Buddhismo, immerse nel *samsāra*, soggette anch'esse ai processi di produzione condizionata (Sscr. *pratītyasamutpāda*), vengono poste a guardia del *maṇḍala*, ovvero alla sua periferia. A questo processo di subordinazione e marginalizzazione orizzontale, fa seguito anche una differenziazione verticale: tutto quello che pertiene al *samsāra* è difatti mondano (Sscr. *Laukika*), ben distinto dalla sfera del sopramondano (Sscr. *lokottara*) alla quale appartengono i Buddha<sup>24</sup>.

Può essere forse utile a questo punto menzionare che, nonostante il Buddhismo costituisca il perno centrale dell'identità Hyolmo, sopravvive tra essi anche una pratica religiosa non-Buddhista, affine a ciò che altrove si suole definire sciamanismo. Lo specialista religioso di questa "tradizione" altra è localmente chiamato *pombo* o *bombo*, un termine ovviamente derivato dalla parola *bön*<sup>25</sup>, le cui principali aree di azione sono confinate alla sfera mondana e apotropaica: pratiche di divinazione, rituali terapeutici, esorcismi e riti legati alle attività economiche o alle divinità claniche. La sua area di intervento corrisponde a quella, marginalizzata, che pertiene ai rapporti con le divinità locali, mondane, soggiogate dal Buddhismo. Nel locale folklore si tramandano ancora innumerevoli storie che hanno per oggetto i conflitti tra i grandi maestri del Buddhismo Padmasambhava e Milarepa e le divinità locali o i duelli contro i potenti, eppure destinati alla sconfitta, *bombo* del passato. Diverse storie, poi, sono dedicate a contese aventi per oggetto il diritto di officiare i riti funebri. Riti, che, a un certo punto, vedono il *bombo* rinun-

---

22 Samuel 1993, p. 158.

23 MacDonald 1997.

24 Ruegg 2008.

25 Sulla questione del *bön* e la concezione di sciamanismo si veda Bjerken 2004 e Samuel 2013.

ciare alla sfera del *post-mortem* in favore del *lama*, ottenendo in cambio il permesso di continuare a esercitare legittimamente per le quotidiane necessità dei vivi.

Come accennato, l'appropriazione del paesaggio sacralizzato, non solo in Helambu, è inscritta in una serie di narrazioni relative alla domesticazione della terra e dei suoi abitanti non-umani compiuta, principalmente, da Padmasambhava. La diffusione del Buddhismo nello Himalaya e nell'altopiano tibetano a opera del grande maestro tantrico è descritta non come la pacifica conversione di popoli e comunità rapite dalla narrazione delle gesta del Buddha, quanto come la violenta conquista spirituale del territorio fisico tramite l'esorcismo e il soggiogamento delle divinità e degli spiriti che lo abitano<sup>26</sup>.

Nel caso dei *beyul* oltre a convertire le entità non-umane, Padmasambhava si dedica a infondere nel paesaggio qualità benefiche e miracolose: concepito come un *maṇḍala*, con quattro punti di accesso, il *beyul* reca i segni fisici della presenza del maestro o dei suoi insegnamenti e i luoghi di meditazione o di predicazione alle entità extra-umane conservano intatti i loro poteri a beneficio dei devoti e dei pellegrini<sup>27</sup>. Nei testi profetici degli Hyolmo, o nelle guide (Tib. *lam yig*) che descrivono la valle sacra, Helambu è chiamata *yolmo gangs ra* ("protetta da vette innevate") o *padma'i tshal* ("il bosco del loto"): qui, si dice, il cielo è come un *bhavacakra* a otto raggi, e la terra come un loto a otto petali<sup>28</sup>. Attratto dalle benefiche qualità del luogo, nella valle giunse anche, a un certo punto del suo percorso spirituale, Milarepa, che la immortalò in uno dei suoi componimenti, cantandone le radure fiorite e le magnifiche foreste dove si dilettano scimmie e uccelli canori che accompagnano le sue meditazioni<sup>29</sup>.

Generalmente parlando, i *beyul* sono collegati alle attività dei cosiddetti *tertön*, i "cercatori di tesori spirituali". Con l'espressione "tesori spirituali", o *terma*, si intendono quegli insegnamenti o oggetti sacri nascosti da Padmasambhava per il bene degli esseri senzienti e destinati a essere scoperti al momento opportuno. La valle di Helambu è collegata a due di essi, Rigzin Gödem (1337-1408), rivelatore del "tesoro del Nord", la scuola *jangter*, che contiene molti riferimenti al *beyul Yolmo gangs ra*,

26 Huber 1999; Ramble 1997; Dalton 2004; Dalton 2011.

27 Ehrhard 2013a, pp. 124-125.

28 Ivi, p. 123.

29 Chang 1977, pp. 74-75.

e il suo seguace Ngagchang Shakya Zangpo, al quale si attribuisce l'effettiva "apertura" della valle nascosta.

Una biografia popolare raccolta da Clarke in Helambu racconta che i genitori del potente maestro tantrico fossero una scimmia e una demonna, e che della sua famiglia facessero parte anche *klu* e *btsan*. Lasciata Samye, in Tibet, assieme alla propria consorte, Shakya Zangpo si spostò in Yolmo e cominciò a pacificare le divinità dei vari luoghi, convertendole e trasformandole in protettori, ricordando loro i voti di obbedienza a Padmasambhava<sup>30</sup>. La natura straordinaria di Shakya Zangpo pare essere deliberatamente ispirata al suo modello archetipico, Guru Padmasambhava, al quale lo accomunano una nascita fuori dal comune, una famiglia soprannaturale, una serie di mirabolanti avventure mistiche dedicate alla pacificazione e alla sottomissione delle entità indigene non-umane al fine di trasformarle in *protettori del dharma* (Tib. *chos skyong*), o di riconfermarle nei ruoli loro attribuiti da Padmasambhava. Infine, pacificate le entità non-umane, egli avrebbe finalmente aperto le porte "esterne, interne e segrete" del *beyul*<sup>31</sup>. Sulla valle, vegliano quattro divinità principali: Ama Yangri, la protettrice femminile dell'area, identificata nell'omonima montagna che si trova al centro della valle; Jowo Chati, considerato il consorte di Ama Yangri; Genyen Leru, identificato in una montagna innevata che si leva a Nord; a queste tre che possono essere a tutti gli effetti considerate divinità indigene della valle si aggiunge infine Dorje Legpa, divinità protettrice della scuola Nyingmapa e del *dharma* in generale.

La valle di Helambu viene così a configurarsi come uno spazio sacro costituito da una serie di punti, una vera e propria rete di luoghi numinosi, che costituiscono un luogo sicuro ove sia possibile osservare e praticare il *dharma*. Lo spazio si presta, in questo caso, a diverse letture: il paesaggio fisico è al tempo stesso una geografia sacra, abitata da differenti ordini di entità non-umane, le "otto classi di dei e demoni" che ne animano vette, forre, burroni, crepacci, fiumi, cascate e via dicendo; a questo sostrato si aggiungono le tracce visibili dell'azione di Padmasambhava, il grande esorcista e domatore di divinità selvatiche dei monti e dei fiumi, le cui grotte di meditazione e i segni da lui impressi nella pietra costituiscono le fonti pressoché inesauribili di un insegnamento che si tramanda

---

30 Clarke 1980a, p. 350.

31 Ehrhard 2013a, p. 122.

di generazione in generazione tra i lignaggi dei lama della valle. Dall'interazione simbolica tra questi due ordini di fattori (le divinità indigene pre-buddhistiche e le gesta di Padmasambhava), il luogo acquista una valenza mistica confermata anche da Milarepa, che lo elegge a suo santuario (tra i tanti) e ne canta le lodi, descrivendone caratteristiche fisiche e spirituali. Infine, il luogo viene santificato dalle attività di Shakya Zangpo, che vi costruisce un monastero e, secondo i racconti e i documenti disponibili, pone le basi per quella che poi diverrà la comunità Hyolmo. Se Shakya Zangpo si pone come il *trait d'union* tra il monastero di Samye e la valle di Kathmandu, il culmine del suo zelo missionario lo lega inestricabilmente a quell'area, periferica a entrambi i centri di potere, destinata a diventare il vero centro di una ideale geografia degli Hyolmo.

La società che si sviluppa in Helambu assume, nel corso del tempo, alcune caratteristiche specifiche. Le stesse alle quali oggi si fa riferimento nella battaglia per il riconoscimento sociale e culturale degli Hyolmo a livello nazionale. La valle di Helambu si definisce primariamente per le qualità religiose della sua natura. I custodi di questo luogo sono i lignaggi lama che discendono dai vari maestri stabilitisi nella valle nel corso del tempo, uniti tramite alleanze matrimoniali con altri clan<sup>32</sup>. La preminenza dei lignaggi lama non è unicamente religiosa, ma anche sociale: i primi insediamenti si formano verosimilmente, infatti, attorno ai punti focali legati al buddhismo, quali templi, santuari, caverne di meditazione. Le terre circostanti sono assegnate a questo o quel lama e ai suoi discendenti direttamente dalla famiglia reale, come si attesta in vari documenti, in cambio di servizi resi direttamente alla Corona<sup>33</sup>. Il ruolo di lama diviene così ereditario e il Buddhismo si diffonde in Helambu per *fissione*. Restano da chiarire gli apporti delle famiglie o dei clan non-lamaici, comunque attratti in questa dinamica tramite alleanze matrimoniali o in quanto le terre sulle quali vivono vengono assegnate dalla Corona al tempio affinché provvedano al suo sostentamento religioso.

## Conclusioni: da Helambu Sherpa a Hyolmo del Nepal

Riassumendo, la valle di Helambu deve la sua importanza ad alcuni fattori principali che la rendono un luogo privilegiato secondo l'ottica del

---

32 Clarke 1980b; Clarke 1980c.

33 Clarke 1980a, pp. 45-50.

Buddhismo: in primo luogo si tratta di un *beyul*, luogo segreto e sacro per antonomasia, ricolmo di reliquie lasciatevi appositamente nel passato e destinate a emergere nei modi e nei tempi opportuni; si configura come un luogo di pellegrinaggio, santificato dalle azioni di vari maestri del passato; diviene a sua volta un centro locale di propagazione e diffusione del *dharmā*.

La contemporanea società hyolmo asserisce e rivendica la propria discendenza dalle famiglie lama che eressero e mantennero i primi luoghi di culto del Buddhismo nell'area. Tali luoghi di culto, inoltre, tramite il riconoscimento delle autorità di Kathmandu, divennero la base attorno alla quale si svilupparono insediamenti stabili e permanenti, dai quali poi si svilupparono, con l'allargarsi delle famiglie, sempre nuovi insediamenti. I lama erranti provenienti dal Tibet si trasformarono così, poco a poco, in una classe agiata di piccoli proprietari terrieri, in cambio dei servizi religiosi resi alla comunità. Una classe il cui potere veniva due volte sancito, e dall'autorità religiosa derivante dall'appartenenza al Buddhismo tibetano e dai privilegi socio-economici concessi dalla monarchia nepalese. Sono queste le chiavi per interpretare e comprendere la natura locale della società Hyolmo. La preminenza di Shakya Zangpo deriva dal suo essere uno degli attori principali in una geografia dinamica<sup>34</sup>, che lo collega (e collega quindi anche gli Hyolmo) ai luoghi chiave del Buddhismo tibetano e nepalese (Samye e Bodhnath), integrando quella che inizialmente non è che un'area periferica in un più vasto sistema di spostamenti, migrazioni e scambi economici, politici e religiosi.

La moderna identità degli Hyolmo nasce da questo sistema di scambi transfrontalieri. Altri hanno esplorato il ruolo della "frontiera" in quanto "zona di contatto"<sup>35</sup> o "zona di evasione"<sup>36</sup> nei processi di etnogenesi, sovente caratterizzati da una concezione dell'identità che spesso sfugge ai poteri centrali e si fa beffe di confini tracciati a penna sulla carta, radicata com'è in una economia delle appartenenze che si sviluppa oltre i confini degli statizzazione<sup>37</sup>. La percezione della propria identità è sfaccettata, relazionale, multipolare e trae fondamento simultaneamente da molteplici luoghi: ciò è vero anche per gli Hyolmo che, sebbene concepiscano la valle di Helambu come la "culla" della loro società, sono altresì ben consapevoli dei legami organici

---

34 Appadurai 2010.

35 van Schendel 2002.

36 Scott 2009.

37 Shneiderman 2006; Shneiderman 2010, p. 306.

che li legano al Tibet, e che sono divenuti via via più importanti nelle recenti elaborazioni identitarie e nella continua ricerca e selezione – l’invenzione – dei tratti identificati come “tradizionali” e che li distinguerebbero dagli altri gruppi. L’emergere di un’identità distinta<sup>38</sup> è la risultante di molteplici processi storici, alcuni dei quali esterni e verticali, come i censimenti statali imposti e concepiti dall’alto secondo schemi prefissati, altri orizzontali, come la pressione esercitata da altri gruppi limitrofi, altri ancora interni, quali l’egemonia esercitata da certi gruppi o classi nel processo di selezione di elementi costituenti l’identità e altri che invece ne debbano essere esclusi, oppure la reazione delle classi subalterne di quella stessa società ai processi di cui sopra. L’identità distinta e separata di un gruppo, se analizzata e decostruita, si rivela per quello che è: un processo di riordinamento che rimescola somiglianze e differenze e le dispone lungo un’ideale scala di valori al fine di stabilire un sistema gerarchico di coesistenza con altri gruppi all’interno di un insieme di relazioni sociali condiviso.

Analizzando questo processo di *invenzione* dell’identità Hyolmo, vedremo che esso si fonda su

- a. “invenzione” nel senso di ricerca: un prolungato processo di dialogo e confronto tra quei gruppi che si riconoscono come Hyolmo, in cui diverse persone sono impegnate in una assidua ricerca relativa a documenti storici e tradizioni orali conservate nei villaggi;
- b. “invenzione” come “immaginazione”, secondo il senso dato al termine da Benedict Anderson<sup>39</sup>: le varie comunità producono memorie condivise o storie come modelli testuali che riproducono il discorso interno e lo rafforzano di continuo, asserendo e creando nello stesso momento un ruolo e uno spazio sociale per gli Hyolmo nel più ampio contesto socio-politico nepalese;
- c. un processo di selezione attiva di ciò che è distinto, ciò che è simile e via dicendo, in relazione a un presupposto sé e a un *altro* percepito come esterno.

Come affermato in precedenza, l’intero processo prende le mosse dagli eventi politici e dal revivalismo etnico degli Anni Novanta, accelerato dai processi di urbanizzazione e migrazione che hanno interessato la valle

---

38 Rodseth 2005, p. 88.

39 Anderson 2006.

di Helambu e che hanno visto la gran parte della popolazione spostarsi verso la valle di Kathmandu, o anche all'estero in cerca di lavoro. Per quanto riguarda gli Hyolmo, il processo di definizione dell'identità è stato guidato, più o meno consciamente, dalle élite urbanizzate, alfabetizzate e buddhistiche che, dalla valle di Kathmandu intessono un dialogo costante con i vari membri delle comunità hyolmo, i politici locali e nazionali e gli attivisti sociali degli altri gruppi. Tra gli interlocutori più importanti troviamo i quadri dirigenti della Nepal Federation of Indigenous Nationalities (NEFIN), l'organizzazione che raccoglie almeno cinquantasei gruppi etnici (*janajati adivasi*) in una unica organizzazione in grado di esercitare una certa pressione sul governo centrale riguardo a diverse questioni inerenti secolarismo, educazione e aree nelle quali le minoranze etniche sono state a lungo discriminate in passato.

La storia della Hyolmo Sangh, l'associazione degli hyolmo, e delle sue filiazioni, può essere fatta risalire ai primi anni Novanta, quando un piccolo gruppo di Hyolmo già residenti nella valle decise di cominciare a incontrarsi regolarmente per mantenere vivo il senso di comunità nel nuovo ambiente urbano. Prima che politica, la necessità di tali incontri fu religiosa: staccati dalle rispettive istituzioni religiose dei villaggi, i lama hyolmo erano confinati a celebrare i loro rituali negli angusti spazi domestici. Il piccolo gruppo prese a riunirsi dunque nei locali attigui allo *stūpa* di Chabahil, sotto la guida di Palsang Lama Hyolmo. Il piccolo "quartier generale" della Hyolmo Sangh venne prontamente ribattezzato Ngagchang Shakya Zangpo Gompa, ma si rivelò ben presto insufficiente data la crescente partecipazione degli Hyolmo che dai villaggi si spostavano nella valle di Kathmandu.

Dopo alcuni anni, una nuova organizzazione, chiamata Hyolmo Samaj Sewa Kendra, raccolse un cospicuo numero di donazioni e acquistò un appezzamento di terra nel sobborgo di Tinchuli, dove venne costruito lo Hyolmo Gompa, che assolve le funzioni di tempio, monastero, e sede degli eventi degli Hyolmo di Kathmandu. In quanto tale, lo Hyolmo Gompa costituisce il nuovo centro di elaborazione identitaria: uno spazio nel quale e dal quale la cultura hyolmo è elaborata, codificata, diffusa e sperimentata. Si potrebbe quasi pensare che la modesta diaspora dalla valle alla città abbia avuto bisogno di ricreare un proprio spazio interno, intimo e sacro, attorno al quale ritessere i legami locali minacciati dall'inurbazione.

Pur guardando continuamente alla valle di Helambu, al momento devastata dal sisma dell'Aprile 2015, gli Hyolmo hanno assunto però anche una diversa consapevolezza: sebbene guardino ancora alla valle di Helambu, allo Yolmo *beyul*, come al loro luogo di origine, dal quale la

loro cultura e la loro società traggono costante fondamento e sostegno, un massiccio fenomeno migratorio ha interessato l'intera comunità e oggi è quasi impossibile non notare lo spopolamento che ha colpito la valle. Opportunità lavorative, scolastiche e mediche hanno da sempre esercitato un enorme potere di attrazione sulle genti della valle, potere aumentato a dismisura dopo il sisma, attirando giovani e anziani in una Kathmandu in crescita caotica e forsennata. Se non altro, la comunità non è più solo locale, come dimostra il fatto che, di recente, la Hyolmo Samaj Sewa Kendra ha aggiunto la parola "nepalesi" all'etnonimo: la trasformazione del gruppo da Sherpa di Helambu, una società locale dai contorni imprecisi, a Hyolmo del Nepal, un gruppo indigeno nazionale, ufficialmente riconosciuto dallo stato e dai suoi apparati, è completa.

### Riferimenti bibliografici

- Anderson B., 2006, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London-New York (orig. edit. 1983).
- Appadurai A., 2010, *How Histories Make Geographies: Circulation and Context in a Global Perspective*, in «Transcultural Studies », 1, pp. 4-13.
- Aris M., 1990, *Man and Nature in the Buddhist Himalayas. Himalayan Environment and Culture*, New Delhi.
- Bishop N.H., 1989, *From Zomo to Yak: Change in a Sherpa village*, in «Human Ecology», 17, 2, pp. 177-204.
- Bjerken Z., 2004, *Exorcising the Illusion of Bon "Shamans": A Critical Genealogy of Shamanism in Tibetan Religions*, in «Revue d'études tibétaines», pp. 4-59.
- Chang G.C.C. (edited by), 1977, *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, New York.
- Childs G., 1999, *Refuge and Revitalization: Hidden Himalayan Sanctuaries (Sbas-yul) and the Preservation of Tibet's Imperial Lineage*, in «Acta Orientalia», 60, pp. 126-158.
- Clarke G.E., 1980a, *The Temple and Kinship amongst a Buddhist People of the Himalaya* (tesi non pubblicata), University of Oxford, Oxford.
- Clarke G.E., 1980b, *A Helambu History*, in «Journal of the Nepal Research Centre», 4, pp. 1-38.
- Clarke G.E., 1980c, *Lama and Tamang in Yolmo*, in Aris M. – Kyi A. S. S. (edited by) *Tibetan Studies in Honor of Hugh Richardson*, Warminster, pp. 79-86.

- Dalton J., 2004, *The Early Development of the Padmasambhava Legend in Tibet: a Study of IOL Tib J 644 and Pelliot tibetain 307*, in «Journal of the American Oriental Society», pp. 759-772.
- Dalton J.P., 2011, *The Taming of the Demons: Violence and Liberation in Tibetan Buddhism*, New Haven-London.
- de Sales A., 1993, *When the Miners Came to Light: The Chantel of Dhaulagiri*, in Toffin G. (edited by), *Nepal Past and Present: Proceedings of the France-German Conference, Arc-et-Senans*, New Delhi, pp. 94-97.
- Desjarlais R.R., 2003, *Sensory Biographies: Lives and Deaths among Nepal's Yolmo Buddhists*, Berkeley.
- Diemberger H., 1997, *Beyul Khenbalung, the Hidden Valley of the Artemisia: On Himalayan Communities and their Sacred Landscape*, in MacDonald A. W. (edited by), 1997, *Mandala and Landscape*, New Delhi, pp. 287-334.
- Dowman K., 1973, *The Legend of the Great Stupa*, Berkeley.
- Eck K., 2010, *Recruiting Rebels: Indoctrination and Political Education in Nepal*, in Lawoti, M. – Pahari A.K. (edited by), 2010, *The Maoist Insurgency in Nepal: Revolution in the Twenty-First Century*, London-New York.
- Ehrhard F.K., 1990, *The Stupa of Bodhnath: A Preliminary Analysis of the Written Sources*, in «Ancient Nepal. Journal of the Department of Archaeology», 120, pp. 1-9.
- Ehrhard F.K., 1994, *The Role of 'Treasure Discoverers' and their Writings in the Search for Himalayan Sacred Lands*, in «The Tibet Journal», 19, 3, pp. 2-20.
- Ehrhard F.K., 1997, *A 'Hidden Land' in the Tibetan-Nepalese Borderlands*, in MacDonald A. W. (edited by), 1997, *Mandala and Landscape*, New Delhi 1997, pp. 335-364.
- Ehrhard F.K., 2013a, *A forgotten Incarnation Lineage: the Yol-mo-ba sprul-skus (16th to 18th centuries)*, in Ehrhard F.K. (edited by), 2013, *Buddhism in Tibet and the Himalayas*, Kathmandu, pp. 121-157.
- Ehrhard F.K., 2013b, *Buddhism in Tibet and the Himalayas. Texts and Traditions*, Kathmandu.
- Gellner D.N. – Pfaff-Czarnecka, J. – Whelpton, J. (edited by) 2008, *Nationalism and Ethnicity in Nepal*, Kathmandu.
- Höfer A., 1979, *The Caste Hierarchy and the State in Nepal. A Study of the Muluki Ain of 1854*, Innsbruck.
- Huber T. (edited by) 1999, *Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan culture: a Collection of Essays*, Dharamsala.

- Hutt M. (edited by), 2004, *Himalayan People's War: Nepal's Maoist Rebellion*, Bloomington, Indianapolis.
- Lawoti M. – Hangen S. (edited by), 2013, *Nationalism and Ethnic Conflict in Nepal: Identities and Mobilization after 1990*, London-New York.
- Lecomte-Tilouine M. (edited by), 2013, *Revolution in Nepal: An Anthropological and Historical Approach to the People's War*, Oxford.
- Levine N.E., 1987, *Caste, State, and Ethnic Boundaries in Nepal*, in «The Journal of Asian Studies», 46, 1, pp. 71-88.
- MacDonald A. W. (edited by), 1997, *Mandala and Landscape*, New Delhi.
- Mumford S., 1989, *Himalayan Dialogue: Tibetan Lamas and Gurung Shamans in Nepal*, Madison.
- Ramble C., 1997, *Tibetan Pride of Place: or, why Nepal's Bhotiyas are not an Ethnic Group*, in Gellner D.N. – Pfaff-Czarnecka J. – Whelpton J. (edited by), 1997, *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom (Studies in Anthropology and History, 20)*, Amsterdam, pp. 379-413.
- Rodseth L., 2005, *The Fragmentary Frontier: Expansion and Ethnogenesis in the Himalayas*, in Parker B.J. – Rodseth L. (edited by), 2005, *Untaming the Frontier in Anthropology, Archaeology, and History*, Tucson.
- Ruegg D.S., 2008, *The Symbiosis of Buddhism with Brahmanism/Hinduism in South Asia and of Buddhism with "Local Cults" in Tibet and the Himalayas*, Wien.
- Samuel G., 1993, *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*, Washington.
- Samuel G., 2013, *Revisiting the Problem of Bon Identity: Bon Priests and Ritual Practitioners in the Himalayas*, in «Journal of the International Association for Bon Research», 1, Inaugural Issue, pp. 78-97.
- Scott J.C., 2009, *The Art of not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven-London.
- Shneiderman S., 2006, *Barbarians at the Border and Civilising Projects: Analysing Ethnic and National Identities in the Tibetan Context*, in Klieger C. (edited by), *Tibetan Borderlands*, Leiden, pp. 9-34.
- Shneiderman S., 2010, *Are the Central Himalayas in Zomia? Some Scholarly and Political Considerations across Time and Space*, in «Journal of Global History», 5, 2, pp. 289-312.
- Srinivas M.N., 1952, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford.
- Torri D., 2014, *Il lama e il bombo. Tradizioni sciamaniche e buddhismo presso gli Hyolmo del Nepal*, Roma.
- Van Schendel W., 2002, *Geographies of Knowing, Geographies of Ignorance: Jumping Scale in Southeast Asia*, in «Environment and Planning D», 20, 6, pp. 647-668.

# Il mio libro mondo...

## *Tristi Tropicci*, di Claude Lévi-Strauss

Marino Niola

*Università degli Studi Suor Orsola Benincasa Napoli*

Nessuno si rialza indenne da una lettura di Lévi-Strauss, diceva Yvan Simonis, un suo allievo belga che nel 1968 dedicò al grande maestro un libro appassionato e concitato, *Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste*. È stato così anche per me. E il libro galeotto è stato *Tristi tropici*. Un'opera-mondo per la mia generazione, che aveva fatto del viaggio la metafora di un *dépaysement* interiore e dell'itineranza geografica il sintomo di una ricerca, nell'altro, di un altro possibile sé. Non a caso fra gli anni Sessanta e Settanta i corsi del grande maestro erano incredibilmente affollati da giovani che accorrevano da tutte le parti del mondo per ascoltare la parola gnomica dell'uomo che reinventava in diretta la scienza dei miti davanti a un pubblico rapito. George Steiner lo paragonò a un sapiente orfico, conseguenziario quanto visionario, attraversato dalla vertigine rigorosa di quelle sue *correspondences* che accostavano luoghi e tempi lontani facendo balenare vicinanze inattese. Materia insidiosa e incandescente che lui riusciva sempre a far colare negli stampi rigorosi di una costruzione teorica di stringente razionalità.

*Tristi Tropicci*, senza dubbio uno dei grandi libri del nostro tempo, è l'ultimo romanzo di formazione. Dove il racconto di viaggio e la ragione stessa della scelta del mestiere di antropologo, vanno ben oltre la confessione estetizzante, e dandistica, à la *Chatwin*, per fare dell'antropologia stessa un sintomo del rimorso dell'Occidente, che cerca di scoprire nelle altre civiltà i limiti della propria. Una metodica dello straniamento che sottopone la nostra civiltà alla prova delle *Lettere persiane* di Montesquieu, consistente nel guardare la propria identità, i propri costumi, le proprie credenze con gli occhi dell'altro. Ma, soprattutto, ad addentrarsi nelle foreste vergini del nostro *interieur*. Lévi-Strauss, infatti, ci ha insegnato a cercare l'altro dentro di noi e non solo nei paradisi, o negli inferni, esotici che, nella loro rassicurante lontananza, tolgono al rapporto con l'alterità quella drammatica urgenza che oggi le migrazioni e la globalizzazione hanno fatto esplodere.

E sessanta anni fa, quando il primo mondo ancora si cullava nell'illusione delle magnifiche sorti e progressive, Lévi-Strauss, in alcune pagine, davvero profetiche, di *Tristi Tropici*, ha antevisto – o “presofferto” avrebbe detto Eliot – il pericolo dell'integralismo religioso che, partendo dall'Islam, avrebbe finito per contagiare il mondo e islamizzare il cristianesimo stesso.

«Odio i viaggi e gli esploratori», la sublime sprezzatura che apre il più grande libro di viaggi del secolo breve, resta il geroglifico *surréalisant* di un intellettuale che era l'esatto contrario dell'antropologo alla Indiana Jones, quello sempre vestito, o travestito, di avventura. Il più schivo e il più inimitabile dei maestri smontava e rimontava mondi lontani con l'acribia di un orologiaio cosmico. Ma anche con il rigore poetico del *bricoleur*. La sua erudizione, sterminata e preziosa, lo faceva volare tra Montaigne ed Erodoto, tra Baudelaire e Wagner. Ogni pagina dinamitava le nostre certezze con una calma olimpica. E con il gusto sottile dell'oscurità. Che è concessa solo ai grandi.

# Note e discussioni

## Per avviare una riflessione su “politeismo”

Paolo Scarpi

Come è noto fu Jean Bodin a coniare il termine “politeismo”, che peraltro compare una sola volta nelle sue opere<sup>1</sup>. Esso è ormai assunto universalmente per designare un sistema religioso organico che ammetta l’esistenza di più divinità, e che pertanto ha elaborato anche il concetto di divinità o comunque un concetto a questo analogo. In questi sistemi l’idea di dio ha un valore fondamentale come per il monoteismo, con il quale condivide appunto il secondo elemento, *-teismo*. Politeismo fu però usato da Bodin in una prospettiva non molto lontana da quella dei polemisti cristiani dei primi secoli, nella loro foga antipagana. Quando egli scrive che «le polythéisme est un droit Athéisme, et qui met nombre pluriel, ou infini de Dieux, s’efforce d’oster le vray Dieu, c’est dire ἀπειρία τὸν θεὸν ἀναιρεῖ», Bodin non fa che replicare quanto si legge in molti scrittori cristiani, i quali collegano frequentemente πολυθεΐα, un vocabolo greco che corrisponde al nostro politeismo, con ἄθεος. Ma Bodin con politeismo traduceva in realtà il greco πολυθεότης<sup>2</sup>, che ricorre per esempio nell’*Oratio III contra Arianos* (15, 3) di Atanasio, dove è fatto equivalere ad ἀθεότης. Addirittura Origene (*contra Celsum* I 1) parla di ἄθεος πολυθεότης. Doroteo (*Doctrinae diversae* I 1, 23) a sua volta mette sul medesimo piano εἰδωλολατρία, πολυθεΐα, γοητεία, che sono espressione della κακία τοῦ διαβόλου.

Questo atteggiamento generale, che dai polemisti cristiani giunge sino a Bodin, aveva preso avvio già con Tertulliano, il quale aveva accusato i Romani di aver abbandonato la *religio* dei padri, di fondare la loro grandezza sulla propria *irreligiositas*, di aver dimenticato Dio, di disprez-

---

1 Nel cap. V (*des moyennes naturelles pour sçavoir les choses occultes*) del libro I (*La définition du sorcier*) in *De la Démonomanie des Sorciers*, che qui cito sia dall’ed. di Arnould Coninx, Anvers, 1586: p. 48, che da quella di Jehan Keerbergher, Anvers 1593, p. 75.

2 πολυθεότης si legge a margine della pagina qui citata alla n. 1.

zarlo, di essere adoratori di *statuae*<sup>3</sup>. Indubbiamente questo modo di rappresentare le due forme religiose che hanno caratterizzato la storia del Mediterraneo antico a partire dalle conquiste di Alessandro contribuì alla formazione della cultura occidentale, e l'opposizione tra politeismo e monoteismo vi ha giocato un ruolo rilevante, soprattutto in prospettiva apologetica cristianocentrica.

L'opposizione tra politeismo e monoteismo è pertanto una formazione ideologica relativamente recente, con la quale, quando fu formulata, si intendeva descrivere la frantumazione della divinità unica in una pluralità di forme divine operata dal paganesimo e insieme la negazione stessa di Dio; era un'opposizione che si fondava sul postulato di una rivelazione primordiale di Dio stesso ai primi uomini, dalla quale poi essi si sarebbero allontanati dando vita appunto al politeismo. Tutto sommato questo termine è stato fin dal suo apparire un'espressione descrittiva, giunta nel corso del secolo dei Lumi a designare un sistema di pensiero e una teologia. Il carattere oppositivo di questa concezione ha oscurato senso e funzione del politeismo come sistema organico, ché in esso si vedeva l'espressione di un mondo decaduto e degenerato, in cui furono confinati quasi tutti i fatti religiosi non cristiani o non riconducibili allo schema del cristianesimo, fatta esclusione ovviamente per gli altri due monoteismi, ebraismo e islām, che con il cristianesimo erano imparentati.

Fu solo Filone di Alessandria ad avviare una riflessione esplicita circa il rapporto tra monoteismo e politeismo, alternando tra πολυθεΐα e πολυθεος δόξα, identificata con la peggiore tra le peggiori forme di costituzione, l'oclocrazia, che attraverso appunto la pluralità degli dèi viene proiettata ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανόν (*De opificio mundi* 171; *De mutatione nominum* 205). Non è tuttavia da escludere che la prospettiva di Filone avesse lo scopo di proporre il monoteismo ebraico a garanzia dell'unicità del principato di Roma, se è vero ch'egli si recò, nel 37/38 d.C., in missione a Roma a perorare la causa della comunità ebraica di Alessandria davanti a Caligola, nel tentativo di trovare una qualche forma di composizione delle tensioni tra l'Impero e le comunità ebraiche. Ma quel che conta è che Filone, benché anch'egli avesse fatto equivalere τὸ πολυθεον ad ἀθεότης, anzi vedendo nel primo una preparazione alla seconda ἐν ταῖς τῶν ἀφρόνων ψυχαῖς (*de ebrietate* 101), introdusse una relazione tra sistema religioso e sistema civico-politico. Ed è relazione che forse risentiva

3 *Apol.* 6.8-9; 30.7; 40.15; 41.1.

di quanto affermato da Aristotele (*Politica* I 1252b, 24-28), che faceva tuttavia interagire il «prima» della prospettiva storica con l'inattualità della tradizione mitica: «Quanto agli dèi, se tutti gli uomini affermano che sono sottoposti a dei re, è perché anch'essi ora o in passato furono governati da re, e come raffigurano gli dèi a propria immagine così attribuiscono ad essi una vita simile alla propria». La maggior parte dei Greci di epoca classica probabilmente non si sarebbe riconosciuta in questa asettica descrizione dell'universo divino greco. Vi si sarebbe invece potuto riconoscere Senofane di Colofone, autore di una feroce critica al politeismo greco (21 A 30-41; B 11-6, 23-6, 32, Diels – Kranz), che nondimeno non può essere definito ateo, ché per lui «la sostanza di dio era sferica, del tutto diversa da quella dell'uomo; dio tutto intero vede, tutto intero ode, però non respira, ed è nella sua totalità intelletto, ragione ed eternità» (21 A 1, 25-27, Diels – Kranz).

L'opposizione tra monoteismo e politeismo traeva dunque origine come effetto contrastivo dal confronto dell'universo giudaico-cristiano con l'antico paganesimo, che di fatto era in realtà il politeismo greco pur nelle sue molteplici trasformazioni, divenuto il modello eccellente su cui misurare ogni altro politeismo, anche extra-europeo, benché esso sia uno dei più recenti se non il più recente dei politeismi che hanno caratterizzato la storia del Mediterraneo antico. Pure la cosiddetta teologia tripartita di cui aveva parlato Varrone nelle *Antiquitates rerum divinarum* (frgg. 6-9, Cardauns) e fortemente criticata da Agostino, che ci ha trasmesso il testo (civ. VI 5), risente del modello greco. Infatti se il primo, definito a dire di Agostino *mythicon*, perché «a fabulis enim mythicon dictum est, quoniam μῦθος Graece fabula dicitur», riconduce al panorama greco, anche perché di esso «maxime utuntur poetae», pure il secondo rinvia all'universo greco, il genere *physicon*, «quo philosophi [utuntur]». E questi *philosophi* sono greci, quali appunto Eraclito, Pitagora o Epicuro. Del pari il terzo genere, che concerne esclusivamente le pratiche di culto e il ruolo dei sacerdoti, se non rinvia direttamente al mondo greco e probabilmente risente della sopravvalutazione del rito propria di Roma, per il suo carattere generale e generico può comunque a quell'universo applicarsi. Del resto proprio Agostino, riassumendo (civ. VI 12), afferma che le *tres theologiae*, «quas Graeci dicunt mythicen physicen politicen, latine autem dici possunt fabulosa, naturalis, civilis», il che equivale a dire che anche per Agostino il modello è oramai quello greco e che schema greco e latino si equivalgono. E su quello schema Agostino costruisce l'intera sua polemica antipagana.

Ma stabilito questo, e cioè che una determinazione del concetto di politeismo si forma per opposizione cristianocentrica a monoteismo, resta da capire in quali termini e cosa si debba intendere evidentemente per politeismo, che si distingue immediatamente da monoteismo per l'ammissione dell'esistenza di una pluralità di esseri che corrispondono al concetto di dio elaborato in Occidente, ma anche per l'assenza di ogni prospettiva esclusivista. Tutt'al più si può dire che il politeismo è inclusivista e in linea di massima tollerante.

Solo nei confronti dell'empietà più che dell'ateismo il politeismo si rivela sospettoso e intollerante. L'ateismo in senso stretto e così come oggi ci siamo abituati a concepirlo, non era propriamente contemplato nel mondo antico e greco in particolare. Era l'ἀσέβεια, l'empietà, a costituire un'infrazione del codice religioso ufficiale, in quanto essa investiva non solo il rapporto dell'uomo con l'universo divino ma anche quello con lo stato, come si legge in un trattatello pseudo-aristotelico, dove l'ἀσέβεια si configura come una mancanza nei confronti degli dèi, dei demoni, dei defunti, dei genitori e della patria (*de virtutibus et vitiis*, 1251 a 31-33).

Non è da escludere che lo schema politeistico, anche se quello greco, come si è detto, è il modello eccellente per definire e descrivere ogni altro politeismo, e con esso la nozione di divinità, derivino alla Grecia da un'idea di trascendimento rispetto e in opposizione alla realtà umana da parte degli esseri sovrumani, elaborata in area mesopotamica, tra il IV e il III millennio a.C. Nondimeno il politeismo greco, che senza dubbio subì influssi e assunse modelli esterni, non fu semplicemente un fenomeno d'importazione. Dal Vicino Oriente è stata desunta quasi certamente la struttura delle città, ma poi queste divennero le *poleis* greche, e non diversamente tutto sommato il politeismo. È risaputo che il *pantheon* miceneo possiede già molti dei tratti e dei caratteri insieme a non pochi teonimi del successivo sistema divino presente nei poemi omerici ed esiodei. È pure noto come modelli narrativi mitici siano il frutto d'imprestati derivati al mondo greco dal V.O. Non è poi improbabile che i dodici dèi risentano di un modello numerico sempre di dodici proprio della tradizione dell'Asia Minore, ma resta che il politeismo greco è appunto greco. Anche l'organizzazione del *pantheon* è stata molto probabilmente condizionata dai frequenti contatti e dagli scambi culturali, che durante l'Età del Bronzo e persino nel corso del Neolitico intercorsero tra la Grecia, continentale e insulare, e le civiltà dell'Asia Minore, del Vicino Oriente e dell'Egitto. Nonostante ciò, qualsiasi elemento e influenza siano derivati alla Grecia dall'esterno per diffusione discreta, per contatto o per

imitazione, sono stati rielaborati e adattati alla sua specificità culturale, e lo stesso dovremo dire degli altri politeismi, pur riconoscendo i relativi contatti scambi e imprestiti. Pertanto l’universo divino greco, anche rispetto agli altri politeismi che lo hanno preceduto, è il risultato di un lungo processo di sedimentazione e di rielaborazione che, nei limiti in cui è possibile seguirne storicamente il percorso, affonda le sue radici nella civiltà micenea, fiorita in terra greca attorno alla metà del II millennio a.C., dalla quale derivano direttamente numerosi teonimi, come Zeus, Era, Artemide, Poseidone, Dioniso, Ermes, Ilizia, e alla quale si possono far risalire non pochi luoghi di culto, che in qualche caso hanno mantenuto la loro funzione, soprattutto nelle isole dell’Egeo, mentre in altri sono riconoscibili riadattamenti e riplasmazioni.

Ma appunto per la sua specificità il politeismo greco non può essere la misura degli altri politeismi e, nonostante analogie e probabili ascendenze, nemmeno dei politeismi che lo hanno preceduto nel Mediterraneo antico. Già i politeismi vicino-orientali e quello egiziano rivelano come il loro insorgere, molto difficile comunque da individuare, sia connesso con l’unificazione territoriale e con la legittimazione del principio dinastico, quasi certo sin dall’inizio per l’universo egizio, successivo alla formazione del *pantheon* per l’area mesopotamica, cosa che non è riconoscibile né per Roma né per la Grecia, nella quale poi si assiste alla polverizzazione della regalità nel moltiplicarsi delle figure eroiche e dove Zeus diventa βασιλεύς su invito dei fratelli pur essendo il più giovane dei figli di Crono (Hes. *Th.* 881-5).

In generale nondimeno si può dire che i politeismi, in quanto espressione di società complesse e stratificate – si pensi solo all’universo della tradizione vedica in India –, sono un prodotto di quelle che un tempo erano chiamate civiltà evolute o superiori, che conoscono la scrittura, le specializzazioni, la distribuzione del lavoro, la stratificazione e la gerarchia sociale, l’organizzazione delle funzioni e dei poteri, in un elenco difficile da esaurire. Nelle più tipiche manifestazioni le divinità non appaiono tra loro separate e senza comunicazione, ma sono organizzate in un sistema unitario che costituisce il *pantheon*, organico, configurato come mondo superiore rispetto a quello umano. Le divinità sono immortali, anche se non esistono *ab aeterno*, tranne la divinità o l’essere da cui tutto scaturisce – ma per Roma, prima della sua ellenizzazione, cosa aveva determinato l’origine del mondo è arduo dire. E questo dio o essere semplicemente esiste, mentre le altre divinità sono generate, e ciò implica dei legami genealogici e di parentela che contribuiscono a configurare

per lo più il *pantheon* come una grande famiglia. Questo *pantheon* è generalmente il prodotto di un itinerario del mondo da una situazione di disordine o caos, dove tutto è indifferenziato, verso una condizione di ordine cosmico, realizzato dagli dèi progressivamente venuti al mondo, in cui ogni elemento della realtà assume una specifica identità. E parimenti gli dèi possiedono un'identità e sono «personali», sono cioè dotati di una personalità che li connota, ma nello stesso tempo li denota in quanto categoria di esseri sovrumani. La persona divina si presenta per lo più come antropomorfa, ma non sono esclusi in alcuni casi uno spiccato o parziale zoomorfismo, come in Egitto, oppure tratti teriomorfi. E nella visione inclusivista dell'*interpretatio Graeca* lo zoomorfismo degli dèi egizi non era altro che la trasformazione degli dèi greci in animali per sfuggire alla furia di Tifone che si era messo a inseguirli quando diede l'assalto al cielo (Apd. I 6, 3 [40-41]).

Perché connotato dai propri specifici caratteri e dalle proprie funzioni e dunque destinatario di un culto, di riti e oggetto di una mitologia, ogni dio è diverso dagli altri. L'attività di un dio appare circoscritta alla rispettiva sfera di competenza, così che ogni divinità è limitata e nello stesso tempo si configura come limite per l'azione degli altri dèi. Non si tratta tuttavia di sfere chiuse, bensì interattive, necessariamente gerarchizzate perché lo svolgimento delle funzioni che competono a ogni dio risponda all'ordine cosmico, mentre ogni ambito non è lasciato all'esclusiva tutela di una sola divinità. Talvolta, ma non sempre, tra il mondo degli dèi e il mondo degli uomini entrano figure intermedie, che non sono né dèi né uomini e che vengono classificate come «eroi», oggetto di una mitologia e di un culto anch'essi, – gli eroi greci sono paradigmatici ma forse anche unici –, a cui è demandato il compito di completare l'ordinamento del mondo sul piano dell'esistenza umana.

Tutto sommato il sistema che ormai viene rubricato come politeismo risponde dunque alle esigenze di una società che presenta divisioni e specializzazioni funzionali, gerarchie e strutture articolate, ma che trova nell'unicità del *pantheon* e nell'identità degli dèi il fondamento della propria unità e identità. Esso è dunque un modo per dare forma e senso al mondo e guardare a esso in maniera sistematica.

## Rassegna dei libri

### 1. «ERREFFE – La ricerca folklorica», 67-68, aprile-ottobre 2013, *Ernesto De Martino: etnografia e storia*, a cura di Amalia Signorelli e Glauco Sanga, pp. 5-183.

Questo numero doppio di «ERREFFE», curato da Amalia Signorelli e Glauco Sanga, si colloca nelle celebrazioni del cinquantenario della morte di Ernesto De Martino, figura emblematica della Storia delle religioni e delle discipline demo-etno-antropologiche italiane, nonché controverso intellettuale fortemente in anticipo sui tempi. Il volume, che nelle intenzioni dei curatori «si pone come ideale prosecuzione del numero 13 della [...] rivista, pubblicato nel 1986 a cura di Clara Galini, e dedicato a *Ernesto De Martino. La ricerca e i suoi percorsi*», è articolato in due parti. La prima, *Etnografia del tarantismo pugliese*, curata da Amalia Signorelli, accoglie gli interventi presentati a due seminari dedicati alla pubblicazione del volume di inediti demartiniani, *Etnografia del tarantismo pugliese. I materiali della spedizione nel Salento del 1959* (a cura di Amalia Signorelli e Valerio Panza, Argo, Lecce 2011). I contributi a questa prima parte sono rappresentati dallo scritto di Carla Pasquinelli, *Dal testo al campo*; da un'analisi a opera di Carlo Ginzburg del rapporto intellettuale tra De Martino, Gentile e Croce (*De Martino, Gentile, Croce. Su una pagina de Il mondo magico*); da *Il tarantismo osservato. Ricerca sul terreno e teoria in Ernesto De Martino* di Mariano Pavanelli; da *L'etnografo impaziente* di Glauco Sanga; da *Il ragno, la tela, la preda* di Pier Giorgio Solinas; da *Viaggio verso il disagio di vivere* di Marisa Tortorelli; da *Etnografia e storia del tarantismo* di Riccardo Di Donato; da *Nella "fossa dei serpenti"* di Pietro Angelini; da *La sfida e lo scandalo dell'incontro etnografico* di Valerio Panza; da *Il problema e il documento. Sul lavoro di campo di Ernesto De Martino* di Amalia Signorelli. La seconda parte, *Ernesto De Martino tra storia e antropologia*, curata da Glauco Sanga, raccoglie gli Atti del seminario tenutosi il 25 maggio 2009 per celebrare il centenario della

nascita di De Martino e si apre con *Antropologia orientata da valori, antropologia libera da valori* di Amalia Signorelli. Seguono *Il simbolo rituale tra presenza e negazione* di Sergio Fabio Bernardini, *Natura e cultura in E. De Martino* di Glauco Sanga, “*Il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me*”. *E. De Martino e l’ethos del trascendimento nel valore* di Maria Teresa Catucci, *Crisi della presenza, immortalità dell’anima, moderno umanesimo* di Giorgio Politi. Chiudono questa seconda parte Giordana Charuty, Daniel Fabre, Marcello Massenzio con *Un livre fantôme à reconstruire en le traduisant*; ancora Daniel Fabre e Marcello Massenzio con *Vite parallele. Ferdinand de Saussure e Ernesto De Martino*; e infine Giovanni Dore che pubblica le *Lettere di Renato Boccassino a Raffaele Pettazzoni (1924-1934)*.

P. S.

**2. Giampiera Arrigoni, Claudio Consonni, Anna Però (a cura di), *Proposte per un insegnamento della Storia delle religioni nelle scuole italiane*, «Series Antiqua», 4, Sestante Edizioni, Bergamo 2014, pp. 3-242.**

A cura di Giampiera Arrigoni, Claudio Consonni e Anna Però, il volume raccoglie i contributi di numerosi studiosi italiani su un tema di grande rilevanza e attualità, individuato sin dalla *Premessa* dalla stessa Arrigoni: «quando, dove, e perché sia utile insegnare la Storia delle religioni nelle scuole italiane di vario livello» (p. 5). Intorno a tale questione esiste naturalmente un dibattito pluriennale che investe temi di grande rilevanza non soltanto storica e storiografica ma giuridica, etica e politica, quali il rapporto tra Stato e Chiesa, la libertà religiosa e la libertà di insegnamento; essa del resto assume oggi un peso ancor maggiore là dove l’atlante religioso italiano è caratterizzato, come mai nel passato, da un’inedita ed elevata diversità. In che modo confrontarsi con tale diversità, in che modo fare della riflessione intorno a essa l’oggetto di una proposta educativa, secondo quali fondamenti teorico-metodologici? Attorno a questi e altri interrogativi si sono raccolti nel marzo del 2013, presso l’Università degli Studi di Milano, specialisti di differenti contesti storico-religiosi nell’ambito del Convegno *Proposte per l’insegnamento della storia delle religioni nelle scuole italiane*: il volume ne raccoglie i contributi, di grande interesse non soltanto per gli specialisti degli studi storico-religiosi ma per chiunque abbia a cuore la coscienza civica del paese.

Qui è purtroppo possibile soltanto elencarli per permettere al lettore di cogliere il filo rosso che tutti li lega: Marcello Massenzio, *La religione alla luce della comparazione storica (Una proposta didattica)*; Francesca Cadeddu, *L'analfabetismo religioso in Italia*; Maddalena Del Bianco, *Storia dell'Ebraismo: l'approccio storico-religioso*; Roberto Tottoli, *Islam e insegnamento della religione: problemi di definizione ed esperienze europee*; Paolo Scarpi, *Complessità religiosa, Religione e Storia delle religioni: una provocazione per la scuola italiana*; Marisa Tortorelli, *Partendo da un quadro. Storia delle religioni e interdisciplinarietà*; Giuliano Boccali, *Induismo: banco di prova per la definizione di religione*; Alessandro Saggiaro, *Storia delle religioni a scuola: riflessioni e prospettive identitarie di una disciplina accademica*; Maria Chiara Giorda, *L'insegnamento della storia delle religioni nella scuola italiana*; Chiara Ghidini, *L'insegnamento della storia (multi)culturale del buddhismo nella scuola italiana*; Sergio Ribichini, *Crossover. Storia delle religioni e scienze dell'antichità*; Giampiera Arrigoni, *Quel che possiamo imparare dalla religione greca, per esempio la "compassione attiva" — altare di Eleos*).

C.C.

**3. Ignazio E. Buttitta, *La danza di Ares. Forme e funzioni delle danze armate*, «Popoli culture società», 15, Bonanno Editore, Roma 2014, pp. 5-291.**

Opera complessa questa di I.E. Buttitta, che attraversa l'intero spaccato della storia del Mediterraneo, dall'antichità greca e latina, al folklore europeo, all'Italia, per approdare alle danze e agli agoni cerimoniali della Sicilia contemporanea. Per portare a termine il lavoro l'A. fa uso di una bibliografia decisamente smisurata (alle pp. 251-91 del volume). Le danze armate, insieme necessariamente all'agonistica rituale, sono esaminate nella loro funzione simbolica, decisa dai contesti e dalle culture a cui esse appartengono, e del pari nell'ottica storica che permette di svelarne le reinterpretazioni e i processi di risemantizzazione. Aperto da una attenta e documentata premessa di carattere metodologico, nella quale si avverte che lo scritto non intende proporre letture di carattere generale e non ambisce a produrre affermazioni estendibili a qualsivoglia espressione corporea talora interpretata come danza, ma aspira a rilevare la consistenza delle funzioni di alcune danze all'interno di specifici contesti culturali, il volume si articola in quattro grandi e complessi capitoli. Sta-

bilita la difficoltà di individuare eventuali forme coreutiche per le epoche della preistoria, obiettivo dello studio è di riesaminare funzioni e significati sociali e culturali delle danze armate del Mondo antico in relazione alle prassi coreutiche di ambito folklorico. E infatti al mondo greco è dedicato il primo capitolo, che dà del resto il titolo all'opera, *La danza di Ares*, appunto, nel quale questa particolare forma coreutica è presa in esame secondo una pluralità di prospettive, per sfociare nella dimensione pedagogico-iniziatica. Il secondo capitolo è centrato sul mondo italico e poi su quello romano, dove uno spazio importante hanno i Salii, i sacerdoti danzanti, e dove pure vengono rintracciati percorsi iniziatici. Il terzo grande capitolo è dedicato allo spazio delle danze armate nel folklore europeo, in Italia, in Sicilia e allo studio di alcuni specifici casi. Il quarto capitolo può essere ritenuto una conclusione argomentata e metodologica, che riprende i temi della lunga premessa e che conduce alla necessaria sintesi descrittiva del ruolo delle danze armate quali strumenti d'ordine e propedeutici all'auto-controllo di mente e corpo, espressione dell'ordine a cui aspira la società.

P. S.

**4. Nicola Gasbarro, *Joseph-François Lafitau. Il viaggio della vita*, Collana «La Compagnia di Gesù», diretta da Michela Catto, 24 ORE Cultura, Milano 2014, pp. 9-207.**

Preceduto da un breve saggio introduttivo di Michela Catto, *La nascita delle religioni*, il bel libro di Nicola Gasbarro si inserisce nell'ambito della Collana in 12 volumi «La Compagnia di Gesù», che nel 2014 *Il Sole 24 ore* ha dedicato ad alcune delle figure più rappresentative dell'ordine fondato da Ignazio di Loyola. Quella di Joseph-François Lafitau (1681-1746) è certo una delle più rilevanti, non soltanto per la storia della Compagnia ma in generale per la storia del pensiero europeo e delle modalità del suo relazionarsi con l'«Altro» da sé. È noto infatti come l'autore dei *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (Paris 1724) sia stato a lungo – e per certi versi sia ancora – considerato precursore dell'antropologia da una parte e della storia delle religioni dall'altra. Ed è proprio in prospettiva storico-religiosa che Nicola Gasbarro restituisce in pagine di una densità e di una ricchezza rare il «viaggio della vita» di Lafitau: un itinerario esistenziale, intellettuale e spirituale che è vertiginosa avventura del pensiero ma anche viaggio fuor di metafora. Fu infatti nella Nuova Francia che il

gesuita incontrò i popoli degli Uroni e degli Irochesi, i cui *moeurs* comparò con quelli dei «pagani» dell'antichità, parlando esplicitamente, attraverso la mediazione dell'antichità classica, di «religione» degli indigeni americani (p. 119). In questo interessantissimo volume Nicola Gasbarro va dritto al centro della problematica storico-religiosa suscitata dalla missione intellettuale di Lafitau, evidenziando come, nella volontà di «rendere universalmente credibile e ortopraticamente vivibile un ordine cristiano del mondo», egli abbia fatto della comparazione lo strumento precipuo per raccontare una «storia generale» e costruire «un'antropologia analogica» (p. 108). L'autore ha il merito di inquadrare la figura del grande gesuita nell'ambito di una più generale riflessione sulle missioni come «fatto sociale totale». Queste si presentano infatti come una struttura di lunga durata che deve essere analizzata comparativamente rispetto ad altri ordini del mondo (pp. 107 sgg.). A partire da un universalismo d'ordine teologico e da un orizzonte di fede, le missioni fecero infatti del «codice interno della religione il primo linguaggio interculturale della modernità». Gasbarro pone in evidenza la necessità di un'indagine su di esse come «processo storico di contingenza» e «pratica antropologica di contingenza»; egli sottolinea inoltre le conseguenze che il processo storico-culturale di generalizzazione di un messaggio religioso ritenuto culturalmente trascendente, avviato dai missionari, avrà per quei saperi e quelle pratiche discorsive che a partire dall'Ottocento sistematizzeranno scientificamente il discorso sull'alterità.

C.C.

**5. Salvatore Gaspa, *Contenitori neoassiri. Studi per un repertorio lessicale*, Serie «Philippika», 67, diretta da Joachim Hengstl, Elisabeth Irwin et alii, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 2014, pp. VII-XVII, 1-566.**

Può un contenitore, oggetto per eccellenza della cultura materiale, veicolare significati simbolici? Pensati per assegnare un ordine agli oggetti della vita quotidiana, *in primis* agli alimenti, per organizzarne la raccolta, la distribuzione e il commercio, e intimamente legati alla pratica scritturale che li cataloga e li identifica, i contenitori, significanti per eccellenza, evidenziano più di altri oggetti la loro predisposizione a trascendere l'immediatezza del reale.

Ne sono un esempio i contenitori neoassiri e le relative iscrizioni presi in esame in questo volume da Salvatore Gaspa, che attinge a fonti storico-

documentarie dell'impero assiro dei secoli IX-VII a.C., alcune delle quali inedite, provenienti dai cosiddetti "archivi di stato d'Assiria" e catalogate dal "Neo-Assyrian Texts Corpus Project" dell'Università di Helsinki. Il continuo rimando tra gli oggetti e i testi – seguendo un lessico che attinge a tre diversi dialetti: neoassiro, neobabilonese e babilonese letterario – si arricchisce di ulteriori livelli interpretativi, in quanto un contenitore è essenzialmente un oggetto sociale, di per sé marcatore di differenze, ma la destinazione d'uso può renderlo un fatto sociale: nella convivialità di un banchetto, nello scambio che accompagna l'atto del dono, nel culto dei morti, nelle libagioni. Oltre agli oggetti lussuosi di proprietà del palazzo reale o a quelli più comuni di proprietà dei privati, è alle strutture templari che appartiene una terza categoria di contenitori. Sono questi ultimi a riservare felici esempi di trasfigurazione simbolica, allorché il termine che designa il contenitore diviene denominazione di un tempio, ma anche appellativo di una divinità. È il caso del vaso *hariu*, aperto in occasione della cerimonia di investitura del sovrano da parte del dio Nabû, invocato per l'appunto con il teonimo *ša harê*, mentre con l'espressione *Bêt Nabû ša harê*, «tempio di Nabû del vaso *hariu*», si indicava la parte del tempio dedicata al dio, probabilmente la sala del trono, dove aveva luogo l'investitura, secondo il rituale attestato sia in Babilonia che in Assiria.

Il dato archeologico risultante dall'ampio repertorio di contenitori neoassiri classificati per tipologia di contenuto, di uso, di capacità e la rigorosa analisi linguistica basata su uno studio ortografico, fonologico, morfologico, nonché letterario e dialettale del lessico impiegato si combinano con il confronto iconografico, facendo di questo libro un ottimo saggio di metodologia interdisciplinare.

M.Z.

6. Giovanni Orlandi, Rossana Eugenia Guglielmetti (a cura di), *Navigatio sancti Brendani. Alla scoperta dei segreti meravigliosi del mondo*, prefazione di Michael Lapidge, «Per verba. Testi mediolatini con traduzione», 30, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2014, pp. v-ccc, 1-215.

Fausto Iannello, *Jasconius rivelato. Studio comparativo del simbolismo religioso dell'“isola-balena” nella Navigatio sancti Brendani*, presentazione di Cesare Magazzù, post-

fazione di José Antonio Gonzáles Marrero, «Biblioteca di studi storico-religiosi», 9, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2013, pp. IX-XXI, 3-638.

La *Navigazione di san Brendano* e il *Purgatorio di san Patrizio* sono le due tradizioni irlandesi che più si sono diffuse nell'Europa cristiana e nel mondo, dall'età medievale fino ai nostri giorni. Sono pertanto molto apprezzabili le iniziative della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino volte a documentarle entrambe accuratamente, offrendo le fonti originali accompagnate dalla traduzione italiana. Questo volume della collana 'Per verba' è il primo importante risultato dell'impresa. Costituisce la metà di un dittico interamente dedicato alla *Navigatio*, che si completerà con un'ulteriore pubblicazione nella collana 'Millennio Medievale – Testi', mentre una raccolta delle più antiche fonti sul *Purgatorio di san Patrizio* è attualmente in cantiere nella medesima 'Per verba'.

Della *Navigatio* si attendeva da anni un'edizione filologica moderna, adeguata all'importanza del testo e alla complessità della tradizione manoscritta. Il compianto Giovanni Orlandi le dedicò uno studio pluridecennale, da cui scaturirono varie pubblicazioni, tutte intese come *work in progress*. Morì poco prima di venire a capo di uno stemma per il quale aveva collazionato sessantacinque testimoni, più sezioni-campione di altri trentatré. Rossana Eugenia Guglielmetti ha ripreso il lavoro del Maestro là dove si era interrotto. Come nella dinamica evoluzione di un frattale, Guglielmetti ha raccolto un'eredità composta da quarantasei quaderni di appunti, decine di schede di descrizione dei codici, liste ragionate di luoghi critici e innovazioni-guida, un testo critico provvisorio, una bozza di traduzione e una del commento: ha riveduto, integrato, perfezionato e completato il tutto, per renderlo disponibile alla comunità degli studiosi e al più vasto pubblico interessato all'avventura del santo irlandese. In effetti, il risultato appare «quanto di più vicino si possa immaginare all'ideale assoluto della filologia» (p. VII).

La *Navigatio* salì alla ribalta delle cronache verso la fine degli anni Settanta del secolo scorso, quando l'esploratore Tim Severin costruì un piccolo veliero a imitazione delle antiche imbarcazioni irlandesi (una sorta di *curach* a due alberi), lo battezzò *Brendan*, salpò dalla penisola di Dingle (in Irlanda) e raggiunse l'America a Terranova. Intendeva dimostrare che il testo medievale fosse la testimonianza di una traversata realmente compiuta e che le isole descritte dall'autore non fossero altro che luoghi geografici, avvalorando così talune teorie in circolazione.

Il punto di vista di Orlandi e Guglielmetti è decisamente diverso. Se la complessità del testo non consente di ricondurne il senso a un'interpretazione unidimensionale, «più facile è dire ciò che la *Navigatio* non è, malgrado equivoci che tardano a dissolversi: un resoconto di viaggio reale» (p. CXX; cf. LXXIV). «La geografia delle rotte intraprese da Brendano risente profondamente della mitologia celtica», vale a dire irlandese (p. L). E in effetti, nelle oltre duecentocinquanta pagine dell'*Introduzione*, la curatrice naviga al seguito di Brendano in quel denso flusso di cultura che scaturì dall'incontro dell'Irlanda tardo-antica con il mondo latino, offrendone uno spaccato prezioso dal punto di vista storico, letterario, e ovviamente dal punto di vista storico-religioso.

Conclude questo navigare la proposta di tre chiavi di lettura: la *peregrinatio*, a partire dal suo senso concreto, cioè come pratica monastica divenuta problematica, in un'epoca in cui i monasteri tendevano sempre più a richiedere ordine e stabilità; la scoperta dei segreti di Dio nel mare Oceano, come risultato della tenace curiosità del protagonista; e naturalmente la prospettiva escatologica, vuoi con riferimento alle contingenze storiche (sfuggire alle scorrerie vichinghe), vuoi in senso puramente spirituale. Dei tre moduli interpretativi quello più innovativo è senz'altro il secondo. Ma nuova e convincente è la qualità dell'intera combinazione delle tre prospettive, una qualità alimentata dall'energia del lungo, meticoloso, appassionato lavoro filologico. Come capita talvolta nel restauro di un'opera figurativa, la *Navigatio* curata da Orlandi e Guglielmetti non punta a raccontare cose nuove, ma a raccontarle in una nuova luce. Studi ulteriori potranno sviluppare queste stesse chiavi di lettura, o individuarne altre, ma sicuramente si gioveranno di questo lavoro che costituisce una tappa fondamentale nella storia dell'esegesi del testo, un caso esemplare di intelligenza e accuratezza filologica, un valido approccio alla cultura medievale irlandese.

Testimone recente di quanto la *Navigatio* sia ricca di elementi capaci di stimolare la ricerca è il volume di Fausto Iannello. L'Autore concentra l'attenzione sul grande pesce Iasconius (Irl. *íasc*, 'pesce', accresciuto latineggiando), che da principio appare a Brendano e ai suoi compagni come un'isola e poi si rivela per quello che è (capp. x, xi e xxvii del testo mediolatino).

Le prime due parti del libro sono dedicate alla rete di relazioni che circonda quel particolare motivo simbolico nell'ambito della cultura irlandese. La terza parte, molto interessante, segue la figura dell'isola-animale in ambienti più lontani: dall'alessandrino *Physiologus* ai testi germanici,

passando per testimonianze arabe, indiane, persiane, greco-latine, testamentarie e patristiche. A prescindere da una caratterizzazione un po' acritica del simbolo in senso 'religioso', le scorrerie di Iannello nelle varie tradizioni offrono una panoramica che finora mancava, ricca di spunti e di possibili connessioni. Un libro di sicura utilità per la comunità degli studiosi e capace di destare l'interesse del lettore curioso.

P.T.

**7. Carlo Rovelli, *Sette brevi lezioni di fisica*, «Piccola Biblioteca», 666, Adelphi Edizioni, Milano 2014, pp. 11-89.**

Si tratta di sette contributi scritti per il supplemento domenicale del «Sole 24 ore», ampliati e allestiti «per chi la scienza moderna non la conosce o la conosce poco» (p. 11). Un piccolo libro, avvincente, appassionato, in certi tratti commovente. Un libro che sorprende, perché offre spunti di riflessione che vanno tranquillamente al di là degli steccati che separano gli ambiti disciplinari.

Un esempio. La 'Seconda lezione' è dedicata al problema capitale posto dalla fisica novecentesca, quello dell'incompatibilità tra la teoria generale della relatività e la meccanica quantistica. Com'è noto, si tratta di un problema tuttora irrisolto. Per spiegarlo Rovelli mette in scena le persone, alcuni dei massimi scienziati del secolo scorso: «Heisenberg immagina che gli elettroni *non* esistano sempre. Esistano solo quando qualcuno li guarda, o meglio, quando interagiscono con qualcos'altro [...]». Nella meccanica quantistica nessun oggetto ha una posizione definita, se non quando incoccia contro qualcos'altro». Einstein riconosce che il collega ha «capito qualcosa di fondamentale del mondo», lo propone per il Nobel, ma intanto «non perdeva occasione per brontolare che però così non si capiva niente». Qui Rovelli interviene in prima persona: «Che significa? Significa che la realtà essenziale di un sistema è indescrivibile? Significa solo che manca un pezzo della storia? O significa, come a me sembra, che dobbiamo accettare l'idea che la realtà sia solo interazione?» (pp. 26-29).

A chi si occupa di storia o di antropologia capita di porsi domande molto simili e di affrontare un problema che sembra quasi lo stesso, quello del rapporto, del vicendevole condizionamento tra osservatore e 'realtà osservata'. Nell'anno in cui Einstein morì, il 1955, Lévi-Strauss pubblicò *Tristi tropici*. «Un elettrone», scrive Rovelli, «è un insieme di

salti da un'interazione all'altra. Quando nessuno lo disturba, non è in alcun luogo preciso. Non è in un luogo» (p. 27). Benjamin ha scritto: «La storia è oggetto di una costruzione il cui luogo non è il tempo omogeneo e vuoto, ma quello pieno di 'attualità'».

Siamo propensi ad accettare l'idea che la realtà sia solo interazione. Ma il brontolio di Einstein ce lo portiamo dentro. Cos'è che interagisce? Anzi, *chi* è che interagisce? O forse è proprio questa tenace aporia ad animare la curiosità e la ricerca, la tendenza all'interazione?

È solo un esempio. Altri se ne potranno trovare. Difficile restare delusi.

P.T.

**8. Ignazio E. Buttitta, Sebastiano Mannia (a cura di), *La morte e i morti nelle società euromediterranee*, Atti del Convegno internazionale, Palermo, 7-8 novembre 2013, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo 2015, pp. 1-231.**

Nel volume confluiscono gli Atti del Convegno Internazionale svoltosi a Palermo dal 7 all'8 novembre 2013. Dopo il ponderoso lavoro curato nel 1982 da Gherardo Gnoli e Jean-Pierre Vernant (*La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris) questa raccolta di studi si sposta su di un terreno più ampio, toccando l'antichità, l'età moderna per arrivare alla contemporaneità nei suoi tratti bui delle morti dei migranti per mare. Introdotto da Ignazio E. Buttitta, il volume raccoglie scritti che conducono infatti attraverso la storia del Mediterraneo. Sebastiano Tusa affronta il tema di *Eros e Thanatos nella preistoria siciliana*, mentre Massimo Cultraro esamina *L'infanzia e l'archeologia della morte nella Sicilia protostorica*, e Pietro Bartoloni parla de *Il rituale funebre fenicio e punico*. Paolo Scarpi da parte sua esamina le trasformazioni dell'atteggiamento nei confronti della morte nel contesto greco antico e tardoantico, in *La morte addomesticata tra culti misterici ed esoterismi tardo-antichi*, mentre Natale Spineto si sofferma su *La festa dei morti di Atene*. Con Antonino Giuffrida si entra nella Sicilia di età moderna, *Morto il re viva il re: le esequie di Filippo IV e la cerimonialità funeraria nella Sicilia dell'età moderna*, mentre Luigi M. Lombardi Satriani, con *Le parole della morte*, conduce attraverso le formule e i rituali attraverso i quali in alcune località dell'Italia meridionale si prende commiato dal defunto, evidenziando, anche attraverso il ricordo di Natuzza Evolo, la veggente di Paravati in Calabria, come le «*parole della morte* siano in

effetti *parole contro la morte*, cioè a dire *parole per la vita*» (p. 101). Ottavio Cavalcanti, *Nelle mappe dell'aldilà*: itinerari, mete, esistenze speculari, parallele, attraversa le descrizioni dei mondi ultraterreni, e dei viaggi che a essi conducono, nel patrimonio letterario e folklorico occidentale, mentre Francesco Faeta offre la sintesi di un fieldwork condotto a più riprese nel Mezzogiorno d'Italia: *Dalla memoria collettiva alla patrimonializzazione familiare della memoria. Riflessioni sulle trasformazioni delle pratiche del lutto nel Mezzogiorno italiano contemporaneo*. Nicolae Panea, con *Il buon vampiro accanto a noi*, conduce a Marotinu de Sus, in Romania, un paesino dove sei contadini hanno disseppellito il cadavere di un compaesano e ne hanno estratto il cuore, che è stato bruciato a un crocchio; la cenere mescolata con acqua è stata fatta bere a una nipote del morto, ossessionata da incubi in cui lo zio veniva a prenderla per trascinarla nella tomba. Dalla Romania si passa in Albania con *Il rispetto del corpo del nemico ucciso. Un caso albanese tra documenti e letteratura: la Gjakmarrja*, di Paolo Chiozzi, il quale, in relazione agli innumerevoli casi, anche contemporanei, di profanazione del corpo del nemico ucciso si chiede se sia davvero lecito tracciare una linea netta di demarcazione fra l'umano e l'animale; egli in particolare esamina la *gjakmarrja* – vendetta di sangue – in Albania e la regola che determina la cura per il cadavere del nemico ucciso, secondo i principi del *Kanun*. Riporta alla Sicilia e a *Les os des morts* il contributo di Salvatore D'Onofrio. E sempre alla Sicilia è dedicato lo scritto di Rosario Perricone, *Morte e rinascita. Immagini funebri in Sicilia*, corredato da una ricca serie di riproduzioni fotografiche. Su di una delle comunità arbëreshë d'Italia, nel comune di San Demetrio Corone, in provincia di Cosenza, sulle sue feste dei morti si sofferma invece Mario Bolognari con *La festa dei morti nei rituali di una comunità del Sud. Immagini e rappresentazioni*; a *Il cibo dei morti. Questue e figure dell'alterità in Sardegna* è dedicato invece il contributo di Sebastiano Mannia, accompagnato da un ricco repertorio fotografico.

Il volume si chiude sulle vite spezzate dei migranti deceduti nel mar Mediterraneo e sul modo in cui gli abitanti di Lampedusa si prendono cura della loro memoria. «*Qui riposa uomo di circa 30 anni di probabile origine maghrebina*». *Le tombe dei migranti nel cimitero di Lampedusa. Appunti per una ricerca*, è il titolo del contributo di Antonella Grossi, di cui vogliamo qui ricordare le parole: «Si verifica [...] un'adozione dei migranti morti da parte della comunità di Lampedusa e la loro presa in carico, materiale e simbolica, diventa la manifestazione di un atto umanamente e moralmente dovuto. Un'espressione verbale ricorrente impiegata dagli

abitanti dell'isola per descrivere il loro rapporto più o meno partecipato con il destino dei migranti defunti è: «è come se fossero nostri» (p. 225).

Non occorre aggiungere altro.

C.C.

**9. Massimo Montanari, *Mangiare da cristiani. Diete, digiuni, banchetti. Storie di una cultura*, Rizzoli, Milano 2015, pp. 9-269.**

Massimo Montanari, con la sua arte e con la sua competenza, conduce attraverso le forme del modello alimentare cristiano, che, come egli afferma sin dalle prime righe, «non esiste». L'alimentazione dei Cristiani è di fatto un'operazione di distacco dalle regole ebraiche, che vengono abbandonate perché tutto ciò che Dio ha donato all'uomo è di per sé puro e pertanto commestibile. Ciò introduce tuttavia una nuova dimensione, quella del come si mangia, quanto e quando. È dunque questa la conseguenza dell'infrazione delle regole, alla fine, e cioè ritrovare e ricreare le regole. Articolato in due parti, *Le regole infrante* e, appunto, *Le regole ritrovate*, questo libro ricompone una storia del cristianesimo attraverso il rapporto della nuova religione con il cibo, a cominciare dai due alimenti simbolici per eccellenza, il pane e il vino, che costituiscono uno degli strumenti di espansione e diffusione del cristianesimo in Europa. Lo stesso cristianesimo che non pare avere regole, si dibatte tra le posizioni di chi sostiene che tutto ciò che è dato da Dio è commestibile e di chi intende invece necessario praticare una dieta vegetariana. Il dibattito investe anche il sangue, perché se è consentito consumare la carne, non viene accettato più il divieto del Levitico di consumare il sangue dell'animale macellato (nel caso della tradizione ebraica, sacrificio). Il recupero delle regole prende avvio con l'invenzione della Quaresima, con l'introduzione di una sorta di calendario alimentare, con l'attribuzione di uno statuto "di magro" al pesce, con l'associazione della salvezza dell'anima alla salute del corpo. Le nuove regole investono anche il piacere, e la gola diventa uno dei peccati. Il consumo del cibo è però un valore e non può essere compiuto individualmente. La comunità cristiana mangia assieme, il pasto è condiviso e alla fine, pur nella morigeratezza dei consumi, anche per i cristiani e in particolare per i monaci medievali la coltivazione del gusto è mezzo di conoscenza perché il sapore è sapere.

P.S.

**10. Neye. *Il Tao dell'armonia interiore*, a cura di Amina Crisma, Collana «I grandi libri dello spirito», diretta da Vito Mancuso, Garzanti, Milano 2015, pp. 9-195.**

Vi sono molte ragioni che rendono questo testo prezioso ma una, forse, fra tutte è il suo farsi «scrittura che cresce con chi legge», secondo la lezione di Pier Cesare Bori, compagna ideale, dalla dedica del libro alle conclusioni, del denso lavoro di traduzione e commento che Amina Crisma dedica al *Neye*, una delle testimonianze più alte di quel «pensiero poetante» che attraversa i crinali tra Est e Ovest, che non si acquieta nella ricerca della quiete, a raccontare l'*umano sforzo sovrumano* di scoprirsi «docile fibra dell'universo». Ed è infatti Ungaretti a essere richiamato dall'autrice, così come il *De rerum natura* di Lucrezio o l'opera di Simone Weil, nello sforzo di *tradurre*, anche a un pubblico di non specialisti, un'opera tra le più importanti del pensiero cinese: essa, come gli autori evocati e a noi più familiari, va dritta al cuore dell'esperire umano e interroga di conseguenza quella *pratica umanistica* che non voglia ridurre l'analisi dei classici a mero esercizio di stile specialistico e autoreferenziale. Gli autori evocati si fanno corda di risonanza attraverso il volume per aiutare a *sentire* un'opera scandalosamente distante dalle coordinate su cui riposano «Atene e Gerusalemme»: non v'è però alcuna indulgenza per una comparazione omologante e pacificante, nel tentativo dell'autrice di individuare da un punto di vista storico-filologico e storico-concettuale il *Neye*. Opera in versi composta di 1622 caratteri – risalente a un periodo compreso fra la metà e la fine del IV secolo a. C. o l'inizio del III secolo a.C. –, essa è riconosciuta dai sinologi come uno dei grandi testi fondativi della tradizione taoista, senza ricoprire però nell'immaginario collettivo il ruolo del *Laozi* o *Daodejing* o dello *Zhuangzi*, o dello stesso – pur meno celebre – *Liezi*. Questo volume – ed è anche ragione della sua importanza – ne è del resto la prima edizione italiana: Amina Crisma presenta una traduzione che, interrogandosi sulle parole chiave come *xin* «cuore/animo», *qi* «energia vitale», *Dao* «via», *shen* «spirito», assume filologicamente lo *scandalo* della sua approssimazione. La traduzione è accompagnata poi da un'introduzione di grande interesse, un saggio vero e proprio che restituisce la contestualizzazione storico-culturale del testo, la sua ricezione e il ruolo giocato dalla sua riscoperta nel più vasto definirsi dell'orizzonte orientalista e dei rapporti tra Europa e Cina, là dove quest'ultima rappresenta, con le parole di Simon Leys citato da Crisma, «quest'Altro fondamentale senza il cui incontro l'Occidente non può diventare veramente consapevole dei contorni e dei limiti del suo Io culturale» (p. 17).

*Neye* viene reso da Amina Crisma con *coltivazione interiore*: si tratta di quella autocoltivazione che «l'essere umano, concepito come unità psicofisica, deve realizzare per preservare entro di sé la pura essenza vitale (*jing*) che incessantemente genera e alimenta la vita dell'uomo come del cosmo», nell'ambito di una concezione cosmologica che rappresenta la «totalità della realtà – il *Dao*, ossia la Via – come processualità unitaria interamente permeata dall'energia vitale come unico principio, spirituale e materiale insieme, dispiegato nell'infinita molteplicità dei fenomeni manifesti» (p. 50). Il *Neye* ci parla di una disciplina psico-fisica, di una «fisiologia morale» – per usare la felice locuzione di Amina Crisma (p. 75) –, incentrata sul cuore, *xin*, di una saggezza che non è mai *contemptus mundi*, di un'armonia *condenda* che non è ignara del conflitto ma lo attraversa, proposta di un orizzonte pragmatico – non soltanto utopico – che nasce da una profonda cognizione del dolore. L'opera risale del resto all'età barbara degli Stati combattenti, che, accanto a violenza e ferocia, ha prodotto come suo esito – soltanto in apparenza paradossale – una «nuova razionalità post-convenzionale» (p. 147). Sei capace di «distinguere ciò che è fasto da ciò che è nefasto? / Sei capace di fermarti? Sai desistere quando è opportuno? / Sai trovare entro te stesso / Invece di cercare altrove?» (XIX, 5-8 : p. 140), ci chiede il *Neye*, invitandoci, attraverso un moto a spirale, non soltanto a ripensare i rigidi schemi binari di razionale/irrazionale, materiale/spirituale, trascendente/immanente, sacro/profano ma a *concentrarci*, a muoverci verso il nostro centro interiore.

C.C.

### 11. Maurizio Scarpari, *Ritorno a Confucio. La Cina di oggi tra tradizione e mercato*, il Mulino, Bologna 2015, pp. 7-200.

Il libro di Scarpari fa pensare e credo che farà pensare chiunque abbia vissuto intensamente il periodo ricco di attese e di cambiamenti che non sono mai arrivati e che hanno accompagnato il '68. Questo non è un libro da recensire come si fa di norma negli ambienti accademici o sui giornali, ma è un libro da cui partire per affrontare temi e problemi che oggi stanno travolgendo e passando sopra le teste dei normali cittadini, senza che essi riescano a capirne le ragioni. Non è un libro destinato ai sinologi mentre pone davanti anche a chi non conosce la realtà della Cina di ieri come di oggi la concretezza di una presenza che sta candi-

dandosi a una leadership mondiale. Infatti lo scritto esamina la crescita della Cina ma anche il suo successo relativo, il meccanismo delle varie pianificazioni sociali, che non investe solo la regolamentazione delle nascite, ma anche il welfare, l'istruzione e la ricerca. Altro grande tema che oggi dovrebbe far riflettere veramente l'Occidente (ammesso che ancora si possa parlare di Oriente e di Occidente) è inoltre l'obiettivo della Cina di recuperare il proprio passato culturale da cui viene fatto decollare il nuovo sogno cinese. Scarpari non ha poi voluto prescindere dall'esame dei rapporti con il potere, sia dal punto di vista etico che culturale, anche nella prospettiva della volontà di costruire una nuova immagine del paese e del popolo cinese. E questo porta l'autore ad affrontare il tema della relazione che in Cina il potere ha sempre avuto con la tradizione, a esaminare la rinascita del confucianesimo, il confucianesimo come sistema ideologico, l'uso della citazione letteraria nel linguaggio politico cinese contemporaneo. L'ultimo capitolo è dedicato alle nuove norme di comportamento sociale, all'arte del buon governo, all'aspirazione di costruire una società prospera e armoniosa, per giungere alla costruzione di un modello di governo universale. In appendice viene affrontato anche il nodo della corruzione in Cina e dell'azione di governo per debellarla.

P.S.

**12. Natale Spineto, *La festa*, Collana «Biblioteca Essenziale Laterza», serie «Religione», diretta da Giovanni Filoramo, Editori Laterza, Roma-Bari 2015, pp. VII-172.**

Storico delle religioni vicino al modello fenomenologico di ispirazione eliadiana, l'autore propone una utile rassegna del motivo della festa, a prescindere dalla formazione del concetto, ma assumendo il termine come universale sulla base dell'uso comune e dell'interpretazione «occidentale» dell'altro-da-sé. Si tratta di un'ampia carrellata che mescola, senza prospettiva storica, feste religiose, feste tradizionali, feste di partito, *rave party*. Il volume è una utile guida per l'età contemporanea, mentre l'evoluzione dell'idea di festa è affidata al fenomeno della secolarizzazione.

P.S.

**13. Umberto Vincenti, *Etica per una repubblica*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2015, pp. 9-153.**

Filosofo del diritto e storico del diritto, l'autore si pone di fronte all'attuale situazione italiana riflettendo sul ruolo e sui fallimenti di uno stato repubblicano che non rispetta i principi su cui è stato fondato. Come scrive l'autore, prima di tutto dovrebbe venire la *res publica*, cioè il complesso della comunità e non gli interessi dei singoli individui, schierandosi pertanto contro una visione utilitaristica della società e dello stato, secondo la quale questa nascerebbe semplicemente per una comunanza di interessi di alcuni gruppi, che in base a questi interessi prendono il sopravvento su altri. Nel condurre la sua indagine U.V. si rivolge al modello dell'antica Roma repubblicana per poi trascorrere agli equilibri che determinano la sopravvivenza di una repubblica che voglia essere tale e poi affrontare il problema della scelta dei governanti, perché in fondo è sempre questione di uomini. Secondo uno schema evocatore delle antiche riflessioni e speculazioni sullo stato e sul buon governo, U.V. propone anch'egli come deve essere il "buon cittadino", non a caso proposto per primo, che deve possedere una disposizione etica indipendente da quale sia la forma di governo, e che comunque deve aver presente il *bonum civitatis*. La seconda tappa indaga come deve essere il "buon governante" e come deve presentarsi il "buon candidato", anche se, purtroppo, una volta eletti pensano di appartenere a una specie umana diversa da quella dei concittadini. E dunque, sostiene l'autore, bisogna ricondurli al popolo, limitarne la durata della carica e perciò del potere creando le condizioni perché altri con non minori capacità li sostituiscano. Il terzo momento è rappresentato dal "buon giudice" e dal riconoscimento di un bisogno, e cioè che vi sia almeno la possibilità della giustizia in questo mondo, con la conseguenza che il giudice non può né essere né sentirsi il *dominus* del processo. Questo tratto del ruolo del giudice introduce un altro elemento, che peraltro era tipico della giurisprudenza dell'antica Roma, il principio di responsabilità. Tutto questo alla fine rivela come gli interessi generali entrino inevitabilmente in conflitto con gli interessi particolari e, soprattutto, individuali. È il bene comune l'obiettivo a cui deve tendere la *res publica* e quindi anche il buon governo, dove entrano in gioco la volontà generale, gli interessi comuni, il particolare e i diritti, che però non possono esistere senza il loro *alter ego* rappresentato dai doveri.

P.S.

**14. Francine Costet-Tardieu, *Les minorités chrétiennes dans la construction de l'Égypte moderne 1922-1952*, Collana «Histoire des mondes chrétiens», diretta da Paul Coulon e Philippe Delisle, Éditions Karthala, Paris 2016, pp. 9-184.**

Racchiuso tra due date simboliche si muove il faticoso processo di costruzione dell'Egitto moderno: il 28 febbraio 1922 la Gran Bretagna proclama unilateralmente l'abolizione del protettorato; ma è nel 1952 che la "Rivoluzione del 23 luglio" e la caduta della monarchia tramutano l'indipendenza egiziana da anelito fantasmagorico in realtà concreta.

In questo volume l'arabista Francine Costet-Tardieu si muove con rigore storico e sensibilità per le questioni religiose lungo un crinale delicato, indagando il ruolo che le minoranze cristiane giocano nella definizione di una modernità egiziana. Minoranze progressivamente marginalizzate dalla scena politica e amministrativa ed erose nella loro autonomia in nome della graduale affermazione di un'identità araba e islamica e, parallelamente, della ricerca di una sovranità nazionale, eppure decisive nella prima fase di definizione di un quadro politico orientato all'indipendenza, come nel caso della minoranza autoctona copta. Quanto alle presenze straniere, che dominano la scena economica egiziana fino all'inizio degli anni '20, vedono poco a poco sgretolarsi i loro privilegi di ottomana memoria; a esse fanno da *pendant* le missioni, sia cattoliche che protestanti, che, pur profondamente diverse nell'approccio al proselitismo, condividono una lenta e conflittuale obliterazione – complice anche l'ostilità di un *milieu* associativo musulmano in pieno fermento (si pensi all'Associazione dei Fratelli musulmani, sorta nel 1928) –, obbligando i cristiani a un profondo ripensamento del loro relazionarsi con il mondo musulmano.

La scalata dell'"egizianizzazione", dell'arabizzazione e della centralizzazione del potere investe capillarmente tutti i settori della vita egiziana: la politica, l'amministrazione, l'economia e, certo, la religione (non ultima la questione della libertà religiosa e delle conversioni), ma anche il sociale, l'istruzione e il diritto. Chiudono il volume cinque *excursus* di natura documentaria, religiosa e giuridica e una griglia cronologica.

La scelta originale dell'autrice di affrontare la questione dell'Egitto moderno dalla prospettiva delle minoranze cristiane – questione le cui ripercussioni ben oltre il 1952 non sfuggiranno al lettore –, fornisce tra l'altro strumenti interpretativi di notevole attualità, utili ad affrontare la domanda che a più voci si leva da un imbarazzato Occidente contemporaneo: perché tutto questo in nome dell'Islam?

M.Z.



## Libri ricevuti

- Aristotele, *Politica*, vol. II, libri V-VIII, traduzione di Roberto Radice e Tristano Gargiulo, commento di David Keyt e Richard Kraut, «Scrittori Greci e Latini», Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 2015, pp. XI-558.
- Pierpaolo Faggi, *Armenia di strada*, CLEUP, Padova 2014, pp. 5-176.
- Luca Fezzi, *Modelli politici di Roma antica*, «Studi Superiori», 982, Carocci Editore, Roma 2015, pp. 9-187.
- Luca Fezzi, *Il corrotto. Un'inchiesta di Marco Tullio Cicerone*, «I Robinson / Letture», Editori Laterza, Roma-Bari 2016, pp. V-237.
- Francesco Furlan, *La figura del Mahdi. All'incrocio dei tre monoteismi*, «Gundishapùr. Iranica, Islamica, Indostana», 2, Aracne Editrice, Roma 2015, pp. 11-334.
- Liutprando, *Antapodosis*, a cura di Paolo Chiesa, con una introduzione di Girolamo Arnaldi, «Scrittori Greci e Latini», Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2015, pp. XI-568.
- Attilio Mastrocinque, *Bona Dea and the Cults of Roman Women*, «Postdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge», 49, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2014, pp. 11-209.
- Massimo Montanari, *I racconti della tavola*, Editori Laterza, Roma-Bari 2014, pp. V – 217.
- Massimo Montanari (direzione di), *Cultura del cibo*, vol. IV, *Il cibo nelle arti e nella cultura*, UTET Grandi Opere, Torino 2015, pp. IX-409.
- Pierandrea Moro, Gherardo Ortalli e Mario Po' (a cura di), *La Scuola grande di San Marco e le scuole in Venezia tra religiosità laica e funzione sociale*, «Deputazione di Storia Patria per le Venezie – Studi», 8, Viella Libreria editrice, Roma 2015, pp. 7-113.
- Paolo Nencini, *L'estasi farmacologica. L'uso magico-religioso delle droghe nel mondo antico*, «Scienze. Medicina», Giovanni Fioriti Editore, Roma 2014, pp. 1-238.

- Ovidio, *Metamorfosi*, vol. VI, libri XIII-XV, a cura di Philip Hardie, traduzione di Gioachino Chiarini, «Scrittori Greci e Latini», Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2015, pp. XI-717.
- Carmine Pisano, *Hermes, lo scettro, l'ariete. Configurazioni mitiche della regalità nella Grecia antica*, «Religioni e Storia», 3, M. D'Auria Editore, Napoli 2014, pp. 9-299.
- Andrea Porcarelli, *La Religione e la sfida delle competenze*, «Scuola e Vita», Società Editrice Internazionale, Torino 2014, pp. 3-180.
- Francesca Sbardella, *Abitare il silenzio. Un'antropologa in clausura*, «Sacro / Santo», 22, Viella Libreria editrice, Roma 2015, pp. 9-247.
- Silvia Segalla, *Le radici del cibo. Donne, trattorie, passaggi d'epoca*, «Intersezioni e asincronie. Sociologia, ricerca sociale, studi culturali», 6, Guerrini e Associati, Milano 2016, pp. 11-206.
- Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, vol. II, a cura di Emanuela Prinziavalli e Manlio Simonetti, «Scrittori Greci e Latini», Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2015, pp. VII-652.
- Giovanni Silvano (a cura di), *La Scuola della Carità a Padova*, Fondazione Cassa di Risparmio di Padova e Rovigo, Skira Editore, Milano 2014, pp. 9-176.
- Davide Susanetti, *Atene post-occidentale. Spettri antichi per la democrazia contemporanea*, «Frecce», 184, Carocci Editore, Roma 2014, pp. 11-299.

**libreriauniversitaria.it**  
edizioni

