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

Civiltà e Religioni

VI

Civiltà e Religioni

2020

libreriauniversitaria.it edizioni

Direttori emeriti / Directors *emeriti*

Nicola Gasbarro (Università degli Studi di Udine)
Marino Niola (Università degli Studi "Suor Orsola Benincasa")
Paolo Scarpi (Università degli Studi di Padova)

Direzione / Editors

Adone Agnolin (Universidade de São Paulo)
Fabrizio Ferrari (Università degli Studi di Padova)
Elisabetta Moro (Università degli Studi "Suor Orsola Benincasa")

Comitato scientifico / Scientific committee

Antón Alvar Nuño (Universidad de Málaga)
Marc Augé (École des Hautes Études en Sciences Sociales)
Vittorio Berti (Università degli Studi di Padova)
Stefania Capone (Centre National de la Recherche Scientifique / École des Hautes Études en Sciences Sociales)
Ileana Chirassi (Università degli Studi di Trieste)
Chiara Cremonesi (Università degli Studi di Padova)
Sabina Crippa (Università Ca' Foscari Venezia)
Thomas Dänhardt (Università Ca' Foscari Venezia)
Lucia Dolce (School of Oriental and African Studies, University of London)
Jean-Daniel Dubois (École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses)
Luca Fezzi (Università degli Studi di Padova)
Chiara Ghidini (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
Amarjiva Lochan (University of Delhi; Vicepresidente IAHR)
Paula Montero (Universidade de São Paulo)
Tadhg Ó hAnnracháin (University College Dublin)
Silvia Mancini (Université de Lausanne)
Grazia Menechella (University of Wisconsin-Madison)
Suzanne Owen (Leeds Trinity University)
Mariella Pandolfi (Université de Montréal)
Carmine Pisano (Università degli Studi di Napoli "Federico II")
Giovanni Pizza (Università degli Studi di Perugia)
Pier Luigi Petrillo (Università degli Studi di Roma Unitelma Sapienza)
Cristina Pompa (Universidade Federal de São Paulo)
Maria Rosaria Pugliarello (Università degli Studi di Genova)
Svetlana Ryzhakova (Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science)
Alessandro Saggioro (Sapienza Università di Roma)
Donatella Schmidt (Università degli Studi di Padova)
Gisli Sigurðsson (Árni Magnússon Institute for Icelandic Studies)
Rana P.B. Singh (Banaras Hindu University)
Giulia Sissa (University of California Los Angeles)
Paolo Taviani (Università degli Studi dell'Aquila)
Frank Usarski (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo)
Maria Veronese (Università degli Studi di Padova)
Michela Zago (Università degli Studi di Padova)

Comitato di redazione / Editorial secretariat

Nicola Gasbarro (Università degli Studi di Udine)
Rossella Galletti (Università degli Studi "Suor Orsola Benincasa")

Responsabile recensioni / Book reviews editor

Dario Cellamare (Università degli Studi del Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro")

Direttore responsabile / Legal Representative

Mario Lion Stoppato

Civiltà e Religioni
Rivista digitale a cadenza annuale
pubblicata da libreriauniversitaria.it Edizioni
fondata da Marcello Massenzio, Marino Niola e Paolo Scarpi
Registrazione Tribunale di Padova 2385
ISSN 2421-3152

N. 6 (2020)

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

Autori e autrici devono garantire che il loro lavoro sia originale, che non sia stato copiato (nella sua interezza o in parte) da fonti non citate regolarmente e che non sia frutto di plagio.

Il Comitato direttivo garantisce un processo di revisione rigoroso ed equo; il Comitato direttivo assicura inoltre che ogni informazione relativa ai testi ricevuti e ai/alle loro autori/autrici sarà trattata confidenzialmente.

Le persone incaricate della revisione dei saggi sono selezionate tra docenti e ricercatori/ricercatrici di università e centri di ricerca nazionali e internazionali. Una lista aggiornata delle persone incaricate delle revisioni è consultabile sulla pagina web di *Civiltà e Religioni* (https://www.libreriauniversitaria.it/civilta-religioni/rivista/24213152/civilta-religioni.htm).

Civiltà e Religioni publishes three kinds of contributions: articles, notes & discussions, book reviews. All articles are subject to double-blind peer review, unless otherwise stated.

Authors should ensure their work is original and has not been copied or plagiarised (in whole or in part) from any other source. All references should be clearly marked as quotations.

The Editors ensure a rigorous and fair double-blind peer-review process. The Editors also ensure that any information pertaining to submitted texts and their authors will be kept confidential.

The reviewers are experts working as academics and/or researchers in established universities or national and international research centres. An up-to-date list of reviewers is available on the web page of *Civiltà e Religioni* (https://www.libreriauniversitaria.it/civilta-religioni/rivista/24213152/civilta-religioni.htm).

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
civilta.e.religioni@gmail.com

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

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

Sommario

Editoriale / Editorial 7

Sezione Monografica / Theme Section
L'umanità e le altre specie. Sistemi simbolici e pratiche rituali

Nota della curatrice / Guest editorial
L'umanità e le altre specie. Sistemi simbolici e pratiche rituali 11
Chiara Cremonesi

Sul confine tra umano e animale. La festa di Etzalcualiztli nell'ambiente lacustre di Mexico Tenochtitlan. 19
Sergio Botta

Is Matter Alive? Between Roots and Daemons: Empedocles' Philosophy of Life 51
Claudia Zatta

Alla periferia del mondo, ai margini dell'umano. Felicità e dolore in Diodoro 75
Nicola Cusumano

Alle "radici" degli studi di mitologia vegetale. Analisi storiografica di alcuni testi pioneristici 89
Lorenzo Fabbri

The Kiranti Origin Myth and Its Parallels in Northeastern India . . 143
Francesco Brighenti

Nero più nero: il corvo. Vita reale e immaginata di un animale coranico 187
Paola Carusi

Saggi / Articles

Fare e disfare il *bramanismo* a Madurai (secoli XVI-XVII) 215
Marianna Ferrara

Il mio libro mondo…

***La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali* di Vittorio Lanternari 267**
Michela Zago

Rassegna dei libri / Reviews 279

Libri ricevuti / Books received 303

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 neoumanistici hanno messo in campo un modo diverso di guardare alle religioni. I fatti comunemente recepiti come religiosi – come pure la nascita e la scomparsa di sistemi religiosi, e l'idea stessa 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.

This involves dealing with different civilisations which in some cases have

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 è 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 ambiente per la ricerca e la riflessione, un luogo di lavori in corso.

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.

Sezione Monografica / theme section

L'umanità e le altre specie

Sistemi simbolici e pratiche rituali

L'umanità e le altre specie
Sistemi simbolici e pratiche rituali

Chiara Cremonesi
Università degli Studi di Padova

Quando progettammo – a partire dalla proposta di Fabrizio Ferrari e Paolo Taviani – la parte monografica di questo numero di «Civiltà e religioni», intitolandola *L'umanità e le altre specie. Sistemi simbolici e pratiche rituali*, non avremmo naturalmente immaginato che di lì a poco un virus sarebbe intervenuto così energicamente sulle nostre coordinate temporali e spaziali, mostrandole nella loro arbitraria contingenza. Non avremmo potuto prevedere che il SARS-CoV-2 avrebbe *deciso* in modo così radicale delle nostre prossimità, intra o interspecifiche, e sarebbe così velocemente arrivato a slatentizzare la violenza sistemica che informa i contesti sociali e geopolitici da cui siamo abitati, indicando, senza possibilità d'occultamento, le crepe strutturali che mettono a rischio l'impalcatura del globo antropocenico – o capitalocenico[1]. Abbiamo certo patito un difetto di immaginazione, come tanti, perché – come è ampiamente noto – ciò che è accaduto e sta accadendo non era soltanto prevedibile ma è stato previsto[2].

1 Il dibattito sulla nozione di Antropocene – proposta inizialmente dal microbiologo Eugene Stoermer negli anni Ottanta del Novecento e resa celebre da Paul Crutzen, premio Nobel per la chimica, a partire dal 2000 – è stato negli ultimi vent'anni particolarmente intenso, rimbalzando dalle scienze naturali a quelle umane e investendo radicalmente il dibattito storico e filosofico contemporaneo. La nozione di Antropocene è stata del resto messa in discussione da molti, in particolare da chi le ha contrapposto – come ha fatto Jason W. Moore – in termini di «mossa concettuale e metodologica», quella di "Capitalocene": «L'Antropocene alla moda non è che l'ultimo di una lunga serie di concetti ambientali la cui funzione è quella di negare la disuguaglianza e la violenza multi-specie del capitalismo e di suggerire che dei problemi creati dal capitale sono in realtà responsabili tutti gli esseri umani» (Moore 2017: 31). Per una sintesi in italiano sul dibattito, che non possiamo qui naturalmente ripercorrere e che tra le voci più importanti vede anche quella di Donna Haraway (Haraway *et.al.* 2016), molto utile è l'introduzione alla traduzione italiana dei saggi di Moore di Alessandro Barbero ed Emanuele Leonardi (Barbero-Leonardi 2017).

2 Mi limito qui a rinviare al celeberrimo *Spillover* del divulgatore scientifico David Quammen: Quammen 2012.

Per dirla con Bruno Latour, «le sirene hanno suonato, ma sono state disattivate a una a una»[3]. L'intellettuale francese pronunciò queste parole nella prima delle Gifford Lectures tenute a Edimburgo nel 2013[4] in relazione a quello che ha più volte definito il *nuovo regime climatico*, ben prima quindi del viaggio planetario del virus e delle sue varianti. Sappiamo bene, però, come la «questione pandemica» e quella climatica siano legate a doppia mandata, frutti avvelenati della *Grande accelerazione*[5]:

> Stavamo già tremando dinanzi all'accelerazione della storia, ma come dobbiamo comportarci – si chiedeva Latour nel 2013 – di fronte alla «grande accelerazione»? Con un completo capovolgimento del tropo preferito dalla filosofia occidentale, le società umane sembrano rassegnarsi a rivestire il ruolo di oggetto ottuso, mentre è la natura che sta inaspettatamente assumendo la veste di soggetto attivo! Avete notato che attribuiamo ormai alla storia naturale i termini della storia umana – *tipping points*, accelerazione, crisi, rivoluzione – e che utilizziamo per parlare della storia degli umani le parole «inerzia», «isteresi», «dipendenza dal sentiero», come se noi tutti avessimo assunto l'aspetto di una natura passiva e immutabile per spiegare perché non stiamo facendo nulla dinanzi alla minaccia? È questo il senso del Nuovo regime climatico: il «surriscaldamento» è tale che l'antica distanza fra lo sfondo e il primo piano si è fusa. È la storia *umana* ad apparire fredda e la storia *naturale* ad assumere un ritmo frenetico. La zona metamorfica è divenuta il nostro luogo comune: è come se avessimo effettivamente smesso di essere moderni e, questa volta, collettivamente»[6].

Certo oggi, a pandemia in corso, la storia *naturale* ci appare ancora più *calda* e quella *umana* più fredda – *attonita* verrebbe da dire – di fronte a una crisi sistemica nei cui confronti sembra incapace di immaginare strategie collettive e generalizzabili, politiche quindi, per fronteggiarla, se non una campagna di vaccinazione destinata al momento – con tutte le conseguenze del caso – ai paesi che sono in grado di produrre i vaccini o di

3 Latour 2015: 31.

4 Il ciclo di sei interventi è disponibile sul sito delle Gifford Lectures dell'Università di Edimburgo: https://www.giffordlectures.org/lectures. Le *lectures* sono state pubblicate, assieme ad altri due contributi, a Parigi nel 2015 e tradotte in italiano solo nel 2020: Latour 2015.

5 McNeill – Engelke 2014.

6 Latour 2015: 116.

comprarli, in un'asimmetria nell'accesso che evidenzia noti squilibri strutturali di ben più vasta portata. Gli stati – ma anche l'Europa come soggetto sovranazionale – si svelano più che mai in quest'occasione come «"spazi post-politici" gestiti da apparati di vario tipo» così come aveva definito con icastica sintesi i paesi occidentali Amitav Ghosh nel 2016 in *The Great Derangement. Climate Change and the Unthinkable*[7], avvitati – aggiungiamo noi – in una ripetizione ecolalica ed ecocinetica di parole e azioni già dette, già agite e già fallite, una condizione di fatto patologica, quella di un malato vissuto da un passato che non è in grado di oltrepassare.

E, del resto, proprio Amitav Ghosh nella «ritrovata consapevolezza che gli esseri umani condividono con altri esseri, e forse addirittura con il pianeta, la capacità di intendere e di volere» individuava «uno degli effetti più perturbanti del cambiamento climatico»[8]. E certo questa consapevolezza, volenti o nolenti, si è fatta più radicale nel 2020 segnato da una zoonosi pandemica. Ma – aggiungeva del resto – l'autore di *The Calcutta Chromosome*:

> quella che ho espresso è una verità solo parziale. In primo luogo perché un gran numero di esseri umani non aveva mai perduto tale consapevolezza […] Né si può dire che, prima di acquisire consapevolezza del cambiamento climatico, fossimo tutti ugualmente succubi del dualismo cartesiano: di certo non lo erano i miei avi, e neppure io mi sono formato all'interno di una tale visione del mondo. Oserei quasi dire che ciò vale per la maggioranza delle persone, anche in Occidente. Ovunque, si è sempre pensato che cani, cavalli, elefanti, scimpanzé e altri animali siano dotati di intelligenza e sentimenti. Forse che qualcuno ha mai creduto, con buona pace di Cartesio, che gli animali siano automi? «Evidentemente Cartesio non ha mai visto una scimmia» scrisse Linneo, che trovava difficile tracciare un confine tra umano e animale. Anche il cartesiano più zelante non avrà difficoltà nell'interpretare le emozioni di un cane che l'ha messo con le spalle al muro. La consapevolezza di un'intenzionalità non-umana è più che mai evidente nelle tradizioni narrative»[9].

7 Ghosh 2016: 162.

8 Ivi: 73. Ghosh metteva del resto questo in relazione anche con l'interesse accademico per il non-umano fiorito nel decennio precedente «in un vasto arco di discipline umanistiche, dalla filosofia all'antropologia alla critica letteraria»: Ghosh 2016: 38. Mi limito qui a ricordare Ferrari – Dähnhardt 2013.

9 Ghosh 2016: 74.

E se Ghosh si riferiva in particolare all'epica indiana, dove rintracciava «una pragmatica accettazione dell'agire consapevole di una molteplicità di esseri non-umani», rinviava anche a quell'enorme patrimonio narrativo antico, dai poemi omerici alla Bibbia, dove gli interventi di dèi, animali ed elementi naturali sono «essenziali per il meccanismo narrativo», quel patrimonio che la «modernità» ha poi comparativamente pensato *sub specie religionis*[10].

I contributi presenti in questo numero ce lo ricordano, portando implicitamente a interrogarci anche sui frangenti in cui quella consapevolezza *si* è *persa* e/o *si perde* e sui dispositivi concretamente messi in atto per annientarla, permettendo la *cosificazione* estrema degli «animali da reddito» negli allevamenti intensivi e nei mattatoi industriali[11], campi sottratti alla vista e in virtù di questa sottrazione destinati a perpetuare il mito eziologico di una modernità civilizzata[12], emancipatasi dalla violenza, connotante invece – a seconda dei regimi discorsivi – il «preculturale», il «prestatuale» dell'*homo homini lupus*, l'antico, il medievale, il pre*moderno* appunto. Mito eziologico dispiegatosi/e dispiegantesi naturalmente in termini di lunga durata anche nel confronto sincronico con un'*alterità* culturale concepita nei termini del *non-ancora*[13], cifra regressiva rispetto alla quale inventarsi «moderni».

Il fatto è che, come ricordava Jacques Derrida nelle celebri pagine di *L'animal que donc je suis*,

> L'annientamento è certamente in atto, ma tale annientamento sembra passare attraverso l'organizzazione e lo sfruttamento di una sopravvivenza artificiale, infernale, virtualmente interminabile, in condizioni che gli uomini del passato avrebbero giudicato mostruose, al di fuori di ogni supposta norma di vita degli animali[14].

E proprio quel passato la maggior parte dei contributi indaga, a partire dal saggio di Sergio Botta, che apre la sezione monografica, esponendo la

10 Sabbatucci 1991: 39-42.

11 La bibliografia è naturalmente vastissima: mi limito qui a rinviare Pachirat 2011, frutto di una ricerca sul campo e in particolare al primo capitolo "Hidden in Plain Sight" e al nono "A Politics of Sight".

12 Cf. Bauman 1989.

13 Mi limito qui a rinviare a Chakrabarty 2000.

14 Derrida 2006: 64.

ricerca storico-religiosa intorno alla festa di Etzalcualiztli nell'ambiente lacustre di Mexico Tenochtitlan alle sollecitazioni teorico-metodologiche dell'*ontological turn*, che ha fortemente contribuito – come sottolinea l'autore stesso – a riconfigurare il dibattito intorno ai rapporti tra umani e altre specie nelle scienze sociali del primo XXI secolo, ripensando la "dialettica natura/cultura" e decostruendo le grandi dicotomie del pensiero occidentale[15]. Ecco quindi che l'indagine intorno a una delle cerimonie del ciclo rituale mexica, interpretata da Botta come una «sorta di membrana porosa che consentiva un andirivieni interspecifico tra umani, animali, vegetali», diviene l'occasione per ripensare e vivificare la prospettiva storico-religiosa, richiamando alla necessità di un rinnovato confronto con le scienze naturali.

Dal Messico alla Grecia antica: lì, del resto, si sono generate – come ci ha insegnato Pierre Hadot[16] – molte delle formule, delle rappresentazioni e delle immagini riguardanti il rapporto uomo-natura che hanno poi percorso i secoli del pensiero occidentale. Sono due i contributi dedicati al mondo greco: *Is Matter Alive? Between Roots and Daemons: Empedocles' Philosophy of Life* di Claudia Zatta affronta la "filosofia della vita" di Empedocle, proponendosi di riconciliarne dottrina fisica ed escatologica. Nel saggio infatti l'autrice nega che quest'ultima sostenga la metempsicosi, argomentando a favore di una convergenza d'entrambe sulla metensomatosi. Il contributo di Nicola Cusumano, *Alla periferia del mondo, ai margini dell'umano. Felicità e dolore in Diodoro*, interroga invece un testo capitale come la *Biblioteca* di Diodoro, in cui lo sguardo dello storico agirense si sofferma, attraverso la lente etnografica, sul mondo di frontiera, quello delle *eschatiai* e delle sue genti, e dove l'interrogazione sull'*automatos bios* diventa occasione di riflessione sulla "natura umana".

Il mondo classico ritorna nel contributo di Lorenzo Fabbri, *Alle "radici" degli studi di mitologia vegetale. Analisi storiografica di alcuni testi pioneristici*, a partire da un peculiare angolo visuale – particolarmente interessante perché ancora in gran parte inesplorato –: egli si confronta infatti con gli autori che tra l'inizio del XIX secolo e la prima metà del

15 Mi limito qui a rinviare a Stengers 1994, citata da Sergio Botta stesso, e ai due volumi curati da Stefania Consigliere, *Mondi multipli* I-II: Consigliere 2014. Nel primo compare tra l'altro la traduzione italiana di Stengers 1994.

16 Hadot 2004.

XX hanno dato il via allo studio della mitologia vegetale e del simbolismo ad essa connesso.

Di seguito il saggio di Francesco Brighenti, *The Kiranti Origin Myth and Its Parallels in Northeastern India*, che indaga e compara i miti delle origini Kiranti con quelli tramandati in ambito Tani, Idu Mishmi, Miju Mishmi e Naga, focalizzandosi in particolare su un gruppo di narrazioni che permettono di andare al cuore della questione "umani e altre specie", ovvero il racconto della creazione del primo uomo e della prima tigre (o leopardo), fratelli di famiglie "interspecifiche" cui appartengono divinità, uomini e altri animali, piante e spiriti.

In chiusura della sezione monografica il contributo di Paola Carusi dedicato a uno degli animali che più è stato caricato di storie e di valori simbolici nelle differenti tradizioni religiose e culturali, il corvo. In *Nero più nero: il corvo. Vita reale e immaginata di un animale coranico* l'autrice indaga il modo in cui l'uccello, della cui straordinaria intelligenza erano consapevoli già gli antichi, viene ad essere raffigurato nella tradizione islamica religiosa e non religiosa.

Bibliografia

Barbero A. – Leonardi E. 2017, "Introduzione. Il sintomo-Antropocene", in Moore J.W., *Antropocene o Capitalocene. Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, Verona, pp. 7-25.

Bauman Z. 1989, *Modernity and the Holocaust*, Oxford; trad. it. di Baldini M., *Modernità e Olocausto*, Bologna 2010 (nuova edizione).

Chakrabarty D. 2000, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton; trad. it. di Bortolini M., *Provincializzare l'Europa*, Roma 2004.

Consigliere S. 2014, *cur.*, *Mondi multipli I. Oltre la grande partizione*; *Mondi multipli II. Lo splendore dei mondi*, Pompei (NA).

Derrida J. 2006, *L'animal que donc je suis*, Paris; trad. it. di Zannini M., *L'animale che dunque sono*, Milano 2006.

Ferrari F.M. – Dähnhardt T., *cur*, 2013, *Charming Beauties and Frightful Beasts. Non-Human Animals in South Asian Myth, Ritual and Folklore*, Sheffield-Bristol.

Ghosh A. 2016, *The Great Derangement. Climate Change and the Unthinkable*, Chicago and London; trad. it. Nadotti A. – Gobetti N., *La grande cecità. Il cambiamento climatico e l'impensabile*, Vicenza 2020.

Hadot P. 2004, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris 2004; trad. it. di Tarizzo D., *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Torino 2006.

Haraway D.J. *et al.* 2016, "Anthropologists are Talking. About the Anthropocene", in *Ethnos* 81, 3, pp. 535-564.

Latour B. 2015, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris; trad. it. di Caristina D., prefazione di Mercalli L., Roma 2020.

McNeill J. R. – Engelke P. 2014, *The Great Acceleration. An Environmental History of the Anthropocene since 1945*, Cambridge (MA); trad. it. di Veltri C. – Cianfriglia D. – Rossa F., *La Grande Accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945*, Torino 2018.

Moore J.W. 2017, *Antropocene o Capitalocene. Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, Verona.

Pachirat T. 2011, *Every Twelve Seconds. Industrialized Slaughter and the Politics of Sight*, New Haven and London 2011.

Quammen D. 2012, *Spillover. Animal Infections and the Next Human Pandemic*, New York; trad. it. di Civalleri L., *Spillover. L'evoluzione delle pandemie*, Milano 2014.

Stengers I. 1994, "Le Grand partage", in *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie* 27, pp. 7-19; trad. it. di Consigliere S., *La Grande partizione*, in Consigliere S., *cur.*, *Mondi multipli I. Oltre la grande partizione*, Pompei (NA) 2014, pp. 129-145.

Sul confine tra umano e animale

La festa di Etzalcualiztli nell'ambiente lacustre di Mexico Tenochtitlan*

Sergio Botta
Sapienza Università di Roma

Abstract

This article deals with investigating the construction and exploration of the ontological boundary between humans and animals through the analysis of some rituals that took place during the *veintena* festival of Etzalcualiztli in the lake environment of Mexico Tenochtitlan. Through the perspective of the so-called "Ontological Turn" - and in particular through the proposals of Philippe Descola and Tim Ingold – the aim of this essay is to read rituals as dynamic tool capable of manufacturing a complex dialectic with the lake environment, which also reverberates on the representation of the social group and its norms.

Keywords

Etzalcualiztli; Mexico Tenochtitlan; Ontological Turn; Ritual; Philippe Descola; Tim Ingold

Il problema dell'animalità nella "svolta ontologica"

L'affermazione del cosiddetto *ontological turn* ha contribuito a riconfigurare il dibattito intorno ai rapporti tra umanità e altre specie nelle scienze sociali del primo XXI secolo[1]. Sebbene la costellazione degli studiosi che afferiscono a diverso titolo a questa svolta sia diversificata dal punto di vista teorico e metodologico, mi sembra sia possibile, a costo di semplificarne

* Ringrazio i revisori anonimi per le sollecitazioni che mi hanno permesso di chiarire alcuni aspetti oscuri del lavoro. Ringrazio inoltre Roberto Alciati per le puntuali e stimolanti osservazioni critiche.

1 Per un'introduzione al dibattito sulla "svolta ontologica", il lettore italiano potrà consultare i recenti lavori critici di Brigati-Gamberi 2019, Consigliere 2014a e 2014b; in particolar modo per quanto concerne il problema delle "altre persone", cf. Mancuso 2018. Per una recente riflessione, dall'interno, intorno al progetto scientifico dell'*ontological turn*, cf. Holbraad – Pedersen 2017.

eccessivamente la proposta, individuare una delle chiavi di volta di questa linea di ricerca nella comune volontà di ripensare la dialettica natura/cultura, decostruendo le pretese di universalità della filosofia occidentale. In una serrata contesa scientifica ingaggiata contro un monismo ontologico, epistemologico ed etico, gli studiosi della svolta ontologica hanno invocato l'apertura di un orizzonte capace di "prendere sul serio" l'esistenza di mondi multipli[2]. La loro prospettiva antropologica – come conseguenza del vaglio etnografico generato dal confronto con culture extra-occidentali – contesta dunque l'ipotesi relativa all'esistenza di una sola natura alla quale si porrebbero in dialettica una molteplicità di culture. Apparirà immediatamente chiaro come la svolta ontologica possa contribuire a ripensare in maniera originale alcuni problemi che hanno investito – anche attraverso un uso ambivalente e sovversivo dei suoi termini[3] – il pensiero filosofico occidentale, e che di conseguenza potrebbero influenzare anche l'agenda di una futura storia delle religioni[4]. All'interno di una condivisa critica al naturalismo, l'antropologia è pertanto invitata a riconsiderare interamente la propria vocazione. Se entro la prospettiva filosofica occidentale le culture – oggetto precipuo di indagine di un'antropologia classica – rappresentano esclusivamente le superfici variabili di una natura uniforme, come appare ai protagonisti di questa svolta, il compito del relativismo culturale sarebbe meramente ancillare rispetto al realismo delle scienze naturali; l'antropologia non sarebbe più in grado infatti di opporre un punto di vista interamente proprio, ma emergerebbe semmai come alleata involontaria in quei processi di edificazione dell'eccezionalità dell'umano che sarebbero invece messi risolutamente in questione dal confronto con le cosmologie indigene. La svolta ontologica intende in questo modo smarcarsi definitivamente da un multiculturalismo possibile solamente all'interno di un monismo ontologico, proponendo una torsione che annuncia la definitiva crisi dell'antropologia classica e l'ineluttabile affermazione di un multi-naturalismo[5].

2 Consigliere 2014a.

3 Brigati 2019: 301-302.

4 Sebbene gli antecedenti filosofici della svolta ontologica non siano sempre valorizzati, è possibile rintracciare alcune traiettorie condivise in un ripensamento della dialettica natura/cultura proposta da Claude Lévi-Strauss, che pure continua ad esercitare un ruolo fondamentale, ad esempio, in Viveiros de Castro 2009. Meno evidente è invece l'influsso del pragmatismo di William James, che proponeva l'esistenza di un "universo pluralistico": James 1909.

5 Viveiros de Castro 2009.

Uno dei contributi decisivi della svolta ontologica è senza dubbio una sua corrosiva *pars destruens* capace di scovare quel realismo ingenuo che talvolta affligge le scienze naturali. Mi sembra tuttavia che il suo principale punto di forza sia da rintracciare nella critica radicale al pensiero antropologico classico e alle sue prassi, principalmente in ambito etnografico. Nel tentativo di "prendere sul serio" la molteplicità dei mondi che emerge dalla ricerca etnografica, la svolta ontologica ha prospettato infatti la possibilità di una "decolonizzazione permanente del pensiero"[6]. Il confronto con ontologie differenti, invocato nel cosiddetto "prospettivismo" di Viveiros de Castro, si è rivelato come esercizio volto a destrutturare il narcisismo dell'Età moderna[7] e, conseguentemente, a infrangere la presunta superiorità epistemologica dell'osservatore, dalla quale deriverebbe il conseguente primato dell'antropologo sugli osservati. Compito della nuova antropologia non è più la ri-descrizione – a partire da un punto di osservazione esterno e neutrale – delle rappresentazioni degli "altri", ma l'assunzione definitiva e la presa in carico di quei "mondi", con le loro leggi e le loro realtà[8]. Ammessa dunque l'esistenza di mondi plurali, che come bolle autonome si sfiorano senza mai del tutto compenetrarsi, per la svolta ontologica – almeno nelle sue linee più radicali – la ricerca appare come un'incessante analisi del controtransfert antropologico[9]; si intende con ciò un'operazione che, attraverso la nozione di ricorsività proposta da Holbraad[10], permetta di avanzare una radicale revisione delle pratiche etnografiche, che potrà suscitare interesse anche in quegli storici delle religioni che abbiano fatto propria un'auto-riflessività in merito alle condizioni di produzione delle categorie della disciplina[11]. Si tratterebbe cioè di accogliere la proposta provocatoria della svolta ontologica che, nell'incontro antropologico, cerca di lasciarsi attraversare dall'alterità in una postura perennemente non risolta, in una sorta di costante retroazione ricorsiva[12].

6 Viveiros de Castro 2002.

7 Viveiros de Castro 2009.

8 Holbraad 2007.

9 Brigati 2019: 323.

10 Holbraad 2012.

11 Sabbatucci 1990; Smith 1982.

12 Brigati 2019: 327.

L'esplorazione delle ontologie native si stabilisce, dunque, da un lato, quale esercizio di auto-straniamento del soggetto antropologico, mentre si propone conseguentemente anche come decostruzione radicale di tutte le dicotomie e "partizioni" generate dalla filosofia occidentale[13]. Se l'invito può essere senza dubbio accolto anche da una scienza delle religioni critica e autoriflessiva, più difficile è spingere alle estreme conseguenze la proposta della svolta ontologica sul piano epistemologico. L'auspicata messa in crisi definitiva dell'antropologia rappresentazionale finirebbe per esporre infatti al rischio di incommensurabilità e incomunicabilità tra mondi differenti[14]. L'essenzialismo che conseguirebbe all'affermazione dell'esistenza di mondi plurali sembra infatti irrigidire e de-storificare l'altro in una prospettiva che irretirebbe non solamente ogni possibile istanza nomotetica, ma sembrerebbe impedire anche la pratica della comparazione, strumento precipuo della storia delle religioni[15]. Sebbene sia chiaro che questa forma di oggettivazione delle culture indigene assolva per molti studiosi della svolta ontologica una funzione principalmente etico-politica, è necessario sottolineare anche l'esistenza di un ulteriore rischio che si manifesta quando, nell'edificazione di essenzialismi strategici, l'antropologo finisce per auto-designarsi quale custode dei mondi di cui pretende di farsi portavoce[16].

Nella prospettiva che qui ci interessa, è possibile sottolineare come la "scoperta" di altre ontologie potrebbe condurre la storia delle religioni a fronteggiare perturbanti testimonianze relative a una soggettività condivisa tra umano e non umano che rischiano di mettere sotto scacco l'eccezionalità dell'uomo come produttore dei "fatti religiosi", e dunque anche lo statuto disciplinare stesso della storia delle religioni. Senza dover necessariamente accogliere integralmente le istanze teoriche della svolta ontologica, mi propongo di confrontare alcune delle questioni che emergono da questo campo di indagine per provare a riconfigurare, almeno parzialmente, domande e prospettive della nostra disciplina sul terreno dei rapporti tra umani e non umani. Mi sembra che, da un lato, l'accoglienza di un'istanza etico-politica possa essere utile per riattivare, su un piano ancor più radicale, la critica alla colonialità dei saperi storico-

13 Stengers 1994.

14 Graeber 2015.

15 Freiberger 2019.

16 Todd 2016.

religiosi[17], che sembra essersi recentemente affievolita con il progressivo esaurimento dell'egemonia teorico-metodologica della fenomenologia religiosa e delle sue istanze generalizzanti[18]. Uno dei rischi nel confronto con sistemi religiosi altri da parte di una storia delle religioni di stampo storicista, che si conferma ostinatamente idiografica, è quella di un ripiegamento involontariamente identitario – simmetrico e contrario alla proposta della svolta ontologica – che pensa la religione come esclusivo prodotto storico dell'Occidente[19]. Ci sembra invece che oggi, con l'indebolimento del progetto universalista della fenomenologia religiosa, la storia delle religioni possa trovare un terreno per la generalizzazione dei propri saperi, pur mantenendo su di essi un saldo controllo autoriflessivo. Del resto, appare fuori tempo massimo la possibilità di una storia delle religioni esclusivamente idiografica, giacché ogni atto di comparazione contiene pur sempre un'estensione, consapevole o inconsapevole, delle categorie dell'osservatore; c'è il rischio infatti che, se la comparazione storico-religiosa continuerà a negarsi l'obiettivo di cercare "leggi" (di qualunque natura esse siano), saranno invece istanze nomotetiche e normative imperfettamente elaborate a imporre invisibilmente l'agenda della disciplina. Nel confronto con le diversificate proposte della svolta ontologica, ci si potrebbe chiedere dunque se la storia delle religioni non possa almeno essere "provocata" in merito alla possibilità di restituire gli esseri umani alla natura[20], per contribuire a riconfigurare il ruolo dello storicismo nel progetto di una rinnovata scienza dell'uomo che sappia finalmente dialogare con le scienze naturali: cioè una nuova storia naturale della religione. Pur continuando a rigettare i residui teleologici caratteristici di ogni antropocentrismo, e grazie proprio a un uso attento delle pratiche ricorsive proposte dalla svolta ontologica, si potrebbe tentare di stabilire un dialogo con un realismo rinnovato e non-ingenuo, che fosse capace di resistere alle intransigenze dell'ontologismo[21]. Mi sembra dunque che l'indagine delle relazioni tra umani e non umani possa rap-

17 Si veda, però, in una prospettiva critica, almeno il recente lavoro di Chidester (2014).

18 Si veda, ad esempio, la proposta per una "nuova" fenomenologia di Jeppe S. Jensen (2014).

19 Sabbatucci 1990.

20 Brigati 2019: 310.

21 In questa prospettiva, si può fare appello al "nuovo realismo" di Ferrari (2012) o al "realismo speculativo" di Harman (2010) e Meillassoux (2006).

presentare un terreno utile nel quale reperire alleati per la costruzione di una storia delle religioni rinnovata, che contribuiscano cioè a rifondare una disciplina capace di dialogare con la biologia, sempre a patto di saper riconoscere e fronteggiare i vizi di una biologia impoverita che ha perso il contatto con i viventi[22].

Obiettivo di questo breve lavoro è dunque delineare un abbozzo di prospettiva, necessariamente provvisorio, per un'indagine di alcuni rituali appartenenti al mondo mesoamericano: si tratta di uno di quei contesti culturali normalmente ascritti al campo delle religioni indigene e che sembrano appartenere dunque "naturalmente", sebbene noteremo con alcune difficoltà, alla sfera di interesse della svolta ontologica. In questa prospettiva, mi soffermerò sull'analisi di alcuni rituali che intrecciano relazioni con la sfera animale (all'interno di un ambiente acquatico) nella città lacustre di Mexico Tenochtitlan[23], capitale del regno pre-ispanico del sovrano Motecuhzoma Xocoyotzin, sconfitto dal contingente capitanato da Hernán Cortés tra il 1519 e il 1521[24]. L'analisi della festa di *Etzalcualiztli*, che vede coinvolti uccelli acquatici in una posizione determinante consentirà, a partire dalla prospettiva aperta da Ingold, di leggere i rapporti tra umani e animali al di là di un tradizionale paradigma simbolista di stampo antropocentrico e in direzione di una nuova sintesi tra diverse prospettive disciplinari.

Umani e non-umani in Mesoamerica[25]

Le cosmologie mesoamericane mostrano come i vincoli e le relazioni con l'ambiente, e dunque con la flora e la fauna, fossero attentamente regolate attraverso una mitopoiesi incessante e un'azione rituale ordinata[26]. L'onnipresenza di flora e fauna nelle espressioni locali della cosmovisione mesoamericana, nonostante la grande variabilità prodotta, ad esempio,

22 Ingold 1989.

23 Mundy 2015.

24 Restall-Fernández-Armesto 2012.

25 Con il termine Mesoamerica si indica convenzionalmente un'area culturale in epoca pre-ispanica sostanzialmente uniforme che racchiude gli attuali territori di Nicaragua, Honduras, Belize, Salvador, Guatemala e Messico (ad esclusione probabilmente delle sue porzioni settentrionali).

26 Aguilera 1985.

da differenti nicchie ecologiche, è testimoniata da una ridondante cultura materiale, pittografica, iconografica, mitologica, letteraria ecc. Oltre, evidentemente, ai ricchissimi saperi legati all'uso quotidiano di flora e fauna, le specie "altre" hanno giocato un ruolo fondamentale anche nelle cosmologie mesoamericane, mostrando, già a un primo livello di lettura, un confine più incerto tra l'umano e il non-umano rispetto alle moderne rappresentazioni occidentali. Una riflessione di carattere quasi allegorico intorno alla natura animale, ad esempio, si esprimeva nella retorica delle divinazioni collegate alla nascita e vincolava il carattere e il destino del neonato alle qualità extra-umane dei segni che caratterizzavano i giorni del calendario mesoamericano[27]. Ancora più incisivo è poi il ruolo che fauna e flora giocano nella costruzione di una cosmovisione articolata[28]: si pensi a come, ad esempio, le principali "divinità" agissero in narrazioni mitiche per mezzo di *alter ego* o "doppi" di origine animale, noti nel centro del Messico come *nahualtin*[29]. In questa direzione, la nota istituzione del "nahualismo"[30] – cui andrebbe affiancata la simmetrica funzione del "tonalismo"[31] – è stata spesso pensata, in termini meramente proiettivi e antropocentrici, come una possibilità per le popolazioni mesoamericane di usare il mondo animale quale strumento simbolico per ordinare la realtà. Con nahualismo, si intenderebbe infatti la capacità di determinati individui – che occupano posizioni importanti nella struttura sociale – di essere investiti da particolari poteri che permettono loro di trasformarsi in esseri animali, attivando una capacità metamorfica che caratterizza molte delle divinità maggiori. Con il termine tonalismo, si fa riferimento invece alla credenza secondo la quale ogni individuo, fin dalla nascita, stabilirebbe una relazione con un doppio animale (ma anche vegetale ecc.) che ne determinerebbe il carattere, le predisposizioni, il destino[32]. La mutua interdipendenza tra la persona e il suo *alter ego* mostra dunque il potere prescrittivo dell'azione divinatoria, che, nel momento in cui impone un vincolo e un "destino", riproduce evidentemente anche un set di regole naturalizzate.

27 Botta 2006a.

28 López Austin 1996.

29 López Austin 1973 e 1980.

30 Martínez Gonzáles 2011.

31 Lupo 1999.

32 Lupo 1999: 17.

Gli studiosi della svolta ontologica, pur operando essenzialmente in ambito americanista, hanno sempre fatto fatica ad applicare le proprie ipotesi al contesto mesoamericano, caratterizzato dalla progressiva affermazione di società complesse, di istituzioni statuali e, dunque, anche di un incipiente relazione di "dominio" sulla sfera della natura che, se non farebbe ancora pensare al naturalismo antropocentrico della tradizione filosofica occidentale, pur difficilmente era ascrivibile alle ontologie "orizzontali" amazzoniche[33]. Nel prospettivismo postulato da Viveiros de Castro si configura infatti un'ontologia totalmente "altra" rispetto al naturalismo e nella quale anche gli oggetti non umani ricevono lo statuto di soggetti, nella misura in cui si percepirebbero come persone. Il limite dell'antropologia classica, che il confronto con l'ontologia amazzonica paleserebbe impietosamente, sarebbe quindi nell'idea che l'umanità costituisca la forma universale del soggetto: i popoli amazzonici mostrerebbero invece come le relazioni con i soggetti non-umani non possano più essere pensate in termini simbolici, allegorici, e neppure proiettivi, ma solo in termini relazionali; nel multi-naturalismo amazzonico, tutti i soggetti appartengono, pur in un mondo fittamente popolato, a una medesima "cultura", ma vi aderiscono in base alla loro specifica corporeità e secondo un peculiare punto di vista.

Il lavoro di riferimento per lo sviluppo teorico del prospettivismo è rintracciabile nella riflessione intorno alle *other-than-human persons* che Alfred Irving Hallowell[34] propose analizzando la cosmologia Ojibwa, entro la quale lo statuto ontologico di persona sembrava applicabile a un insieme di "oggetti" che andavano oltre i limiti dell'umano. Secondo Hallowell, le persone potevano assumere una grande varietà di forme animali o di fenomeni meteorologici come il tuono o il vento, di corpi celesti come il sole e persino di oggetti tangibili come le pietre, che nella prospettiva antropologica classica non esiteremmo a considerare inani-

33 Del resto, pur in una prospettiva che indagava un pensiero mitologico pan-amerindiano, anche lo strutturalismo levistraussiano faticava a integrare nel progetto del "pensiero selvaggio" le complesse mitologie mesoamericane (e per la verità, simmetricamente, anche quelle andine). Si vedano a questo proposito le riflessioni di Claude Lévi-Strauss (1991). Cf. anche il tentativo di estensione pan-amerindiana della prospettiva di Lévi-Strauss in Désveaux 2001. Per un tentativo di applicazione della svolta ontologica alla Mesoamerica, con un'originale riflessione sulla possibilità di una persistenza della dimensione simbolica della caccia all'interno di una società agricola, si veda Olivier 2015.

34 Hallowell 1960.

mati. Ma il tratto decisivo dell'analisi di Hallowell risiedeva nell'individuazione di un potere di metamorfosi che permetteva a determinate persone di cambiare la propria forma. Se il mondo degli Ojibwa si rivelava dunque abitato da persone capaci di cogliere la realtà da diversi punti di vista, secondo Hallowell era possibile superare quel realismo ingenuo che, separando il soggetto dal mondo, ne descriveva le relazioni con il mondo stesso in termini di rappresentazione. Emergeva così l'immagine di un universo pluralistico nel quale ogni rappresentazione doveva essere pensata come un atto reale; un complesso mondo della vita nel quale le relazioni tra uomini e altre specie non potevano più essere concepite in termini simbolisti, con gli animali cioè come oggetti "buoni da pensare" per rappresentare le relazioni sociali[35].

Sulla scorta della proposta di Hallowell, anche Philippe Descola[36] ha invitato l'antropologia a un'articolata critica del naturalismo e dell'antropomorfismo dei moderni[37]. La sua proposta di ricostruzione storico-antropologica della sintassi delle ontologie possibili appare tuttavia parzialmente distante dal prospettivismo di Viveiros de Castro che, infatti, accusò lo studioso francese di cercare un'impossibile neutralità, pretendendo di osservare i modi ontologici dall'esterno e riproducendo così una sorta di antropocentrismo rappresentazionale. Il modello di Descola sembra però fare un uso descrittivo piuttosto che oppositivo del modello con il quale delineava i suoi celebri quattro modi ontologici. Come vedremo, la proposta elastica di Descola, che non istituisce barriere definitive tra i differenti modi di relazione tra umani e non umani, ha anche il vantaggio di permettere lo sviluppo di una riflessione intorno a un contesto di frontiera quale quello mesoamericano. Come noto, nel pensiero di Descola le quattro ontologie si articolano intorno a differenti espressioni della dialettica tra interiorità e fisicalità. In questa prospettiva, Descola ri-descrive le due ontologie chiave della svolta ontologica in termini di naturalismo e animismo. Nel primo caso, che trova espressione nell'antropocentrismo occidentale moderno, si stabilisce un campo ontologico unico (la natura) e una molteplicità di interiorità, che si mani-

35 Per una discussione sul problema dell'animalità e della sua rappresentazione in ambito storico-religioso, precedente però alla svolta ontologica e dunque ancora "immersa" in alcuni dei limiti della prospettiva simbolista, si veda Smith 1972.

36 Descola 2005.

37 Ma in realtà mai del tutto moderni: cf. Latour 1991.

festano però solamente nella sfera umana della cultura. All'interno di un monismo ontologico, il relativismo culturale appare conseguentemente quale forma naturale del pensiero antropologico. L'animismo, d'altro canto, si configura come ribaltamento logico del naturalismo; in esso infatti si presuppone l'esistenza di un'unica interiorità (condivisa da umani e non umani) e di una distinta fisicalità. Ciò produce l'estensione della nozione di persona – già proposta da Hallowell e raccolta da Viveiros de Castro – anche ai non umani, che condurrebbero una piena vita sociale. Nell'animismo, che secondo Descola è dunque di carattere antropogenico, il soggetto sarebbe ovunque; purtuttavia, e al contrario di quanto Viveiros de Castro propone riguardo al prospettivismo amazzonico, permarrebbe un meccanismo di proiezione, giacché la società umana costituirebbe ancora il modello generale delle relazioni con la sfera non-umana.

Il terzo e il quarto dei modi ontologici descritti da Descola configurano degli strumenti euristici utili per indagare i rapporti tra umani e non umani in quei mondi che, a causa di forme di socialità più complesse, non sembrano esprimersi nei termini di un prospettivismo "orizzontale". Il terzo modo ontologico, per il quale Descola recupera il termine classico di totemismo, appare a suo avviso come il più complicato da intendere. Delineando infatti l'esistenza di interiorità e fisicalità simili tra tutti gli esseri umani e non umani, il totemismo si dispone intorno a collettivi ibridi tra loro separati. Il paradigma di organizzazione non sarebbe in questo caso la società umana, ma avrebbe un carattere cosmogenetico: è infatti attraverso una tassonomia cosmica e immutabile che è possibile stabilire le forme di identificazione tra totem e collettivo. Il quarto modo ontologico, quello dell'analogismo, appare di fondamentale importanza per tentare di descrivere i fatti mesoamericani. In esso, ciascun ente sembra possedere una diversa interiorità e fisicalità, dando vita a un mondo frammentato in una pluralità di esseri. Come modo tipico delle società stratificate, l'analogismo costituisce una forma intermedia e dinamicamente oscillante tra animismo e naturalismo, nella quale i soggetti appaiono come assemblaggi di umani e non umani in una relazione complessa con il mondo. In questa prospettiva, questo modo di tipo cosmocentrico si organizza in segmenti strutturati in ordine gerarchico e in esso la questione del potere, già individuata da Hallowell, esplode in proporzioni inedite. Con lo sviluppo di società più complesse, infatti, l'orizzontalità dell'animismo cede il passo a un ordine frammentato e dinamico che ha bisogno dell'arbitrio di interpreti e di processi di legittimazione dell'ordine stesso. Si pensi, ad esempio, a come l'istituzione gerarchizzata del nahualismo

potrebbe intendersi all'interno del modo ontologico dell'analogismo come emersione di un potere di metamorfosi che si dà ben oltre i limiti della funzione di mediazione sciamanica osservabile nel prospettivismo amazzonico e che instaura invece un potere deontico[38]. La fluidità della proposta di Descola, che, come si sarà notato, fa un uso filosoficamente ambiguo della nozione di ontologia, lascia aperta la porta alla possibilità che i modi ontologici costituiscano diverse forme di rappresentazione del mondo, e dei rapporti tra umani e non umani. In questo senso, la sua visione si dispone ancora all'interno di una prospettiva realista – espressione probabilmente non del tutto superabile del naturalismo moderno – ma al tempo stesso sollecita, come pratica antropologica indispensabile, un serrato confronto con altri modi ontologici.

La forma di dialogo antropologico più fecondo con le scienze naturali, che sembra proporre una nuova forma di realismo non ingenuo, è individuabile però nella personalissima traiettoria di ricerca di Tim Ingold che, sebbene con qualche difficoltà, viene solitamente ascritta alla genealogia della svolta ontologica. Tuttavia, nonostante Ingold condivida la comune necessità di superare la dicotomia natura/cultura che caratterizza il naturalismo occidentale, e proponga anche di recuperare la proposta di Hallowell, pure sembra affrontare in modo originale il "nodo" ontologico. Il suo progetto persegue certamente anche l'obiettivo etico-politico di rivolgersi alle culture amerindiane come laboratori utili per indagare il modo in cui le persone in una società non occidentale percepiscono se stesse e il mondo che li circonda[39]. Tuttavia, la sua proposta antropologica si colloca originalmente, ed esplicitamente, nel punto di incontro tra biologia evolutiva, fenomenologia ed ecologia della percezione[40]. Ingold prende infatti a prestito molti concetti dalla biologia[41], ad esempio, la nozione di ambiente (*Umwelt*) elaborata nel 1933 dal biologo estone Jakob von Uexküll[42], e dà vita così a un progetto di conciliazione tra scienze umane e naturali che intende restituire gli umani al mondo della vita organica in

38 L'applicazione dell'analogismo alla Mesoamerica ha ricevuto notevoli critiche, ad esempio, da parte di Mártinez González 2016 e Mártinez González-Barona 2015.

39 Ingold 2000b.

40 La proposta di Gibson (1979) gioca un ruolo decisivo anche nell'opera di Descola (2005).

41 Gamberi 2019: 28.

42 Uexküll 1934.

un modo che non li riduca a meri oggetti di natura[43]. Nella prospettiva di Uexküll, il mondo non poteva più essere visto come universalizzazione del punto di vista degli umani, ma come la composizione di molteplici ambienti caratterizzati dalle specifiche attività vitali, ad esempio, di diversi animali. In questo senso, la nozione di *Umwelt* permette a Ingold di ricondurre l'uomo nel suo ambiente biologico, liberandosi dell'idea che esista una soglia invalicabile con il mondo animale capace conseguentemente di conferire un carattere eccezionale all'umano[44]. Per Ingold, il rapporto tra uomo, società e ambiente non è infatti più pensabile come relazione tra piani distinti, ma deve essere riconsiderato come un intreccio di relazioni mutue e condivise all'interno di un ambiente percepibile come un paesaggio solcato da attività, mai dato (come vorrebbe un naturalismo ingenuo), ma costruito da una semiosi incessante[45]. L'ambiente non può essere più pensato dunque come natura separata, superficie esterna all'attività degli esseri, ma deve essere osservato come una rete topologicamente ordinata di luoghi interconnessi e dotati di caratteristiche salienti. Diviene quindi decisiva, per Ingold, l'alternativa tra costruire e abitare, dove la prima opzione rappresenta la titanica forma di vita del naturalismo dei moderni, mentre nella seconda, che emerge dall'analisi delle culture extra-europee, gli ambienti sono costruiti dall'interno[46]. Abitando e non solo costruendo, l'uomo acquisisce ed esplica infatti nell'ambiente abilità specifiche, come espressione di un saper fare incorporato (*enskilment*) che si dà in un agire ogni volta situato. Nell'a-

43 Ingold 2000b.

44 In questo senso, la lettura che Ingold fa della proposta di Uexküll sembra porsi a una certa distanza dalla ripresa heidegerriana del pensiero del biologo estone. In Heidegger, infatti, la nozione di *Umwelt* conduce, come noto, a una distinzione tra l'animale "povero di mondo" e l'uomo "formatore di mondo", e mette dunque definitivamente in questione la definizione del confine fra l'animale e l'umano (cf. Agamben 2002: 52-59), in maniera opposta al modo in cui Ingold sembra volerla ripensare.

45 Intorno a una medesima nozione biologica di ambiente, ha lavorato anche Eduardo Kohn, spingendo però al limite estremo le potenzialità della proposta di Uexküll e immaginando dunque una "foresta che parla" (Kohn 2013). Probabilmente avendo in mente un mondo pre-moderno e "analogista" (alla maniera di Descola), Kohn pensa l'agire amazzonico come strutturato in relazione all'esistenza di un regime di segni e di una connessione inestricabile tra linguaggio e realtà; ma soprattutto di una fiducia nella capacità del linguaggio di ottenere effetti sul mondo e nel quale dunque vita e semiosi sarebbero coestensive.

46 Ingold 2000a.

bitare, dunque, la mente estesa e imbricata in un ambiente specifico sorge simultaneamente al mondo. Se nella proposta di Ingold l'uomo non è più separato dal suo processo di vita in un ambiente, il mondo stesso può essere osservato come un'entità integrata senza distinzione tra natura e cultura.

Nel naturalismo classico, in ragione di un sostanziale solipsismo di specie, invece, l'umanità appariva costruita in opposizione all'animalità, come se si trattasse di due condizioni definitivamente separate; gli animali esisterebbero cioè per noi come entità significative solo se in grado di manifestare o esemplificare un idealtipo costituito all'interno di un set di valori simbolici prodotti da una specifica tassonomia culturale. La prospettiva ecologica di Ingold permette invece di osservare come l'uomo abbia sempre percepito il mondo animale a partire da un medesimo ambiente entro il quale tutti gli esseri sono immersi. Una strada feconda per la nuova antropologia – e anche per una storia delle religioni rinnovata – potrebbe dunque essere quella di esplorare, ad esempio, quelle *folk taxonomies* che hanno come oggetto le relazioni tra umano e animale costruite a partire da un'immersione nell'ambiente[47]. Grazie al contributo dell'ecologia della percezione di Gibson[48], è possibile infatti mostrare anche come una comunicazione interspecifica possa fondarsi su una condivisa percezione dell'animazione, che genera un coinvolgimento intersoggettivo di tutti gli esseri animati nell'ambiente[49]: se gli uomini non sono i soli ad abitare i loro ambienti, la consapevolezza di una condizione condivisa (*shared environments*) appare suscettibile di innescare forme di socializzazione e di relazione empatica con il mondo.

Del resto, la natura non è infinitamente malleabile[50]. Sebbene infatti ogni "soggetto" percepisca secondo proprie specifiche configurazioni gli inviti all'uso (*affordances*) che l'ambiente e gli altri soggetti offrono, questi sono in verità parte invariante di quegli stessi soggetti. L'ambiente, benché appaia costruito culturalmente, è sempre dotato di significati già dati: uomini e animali sono infatti oggetti con specifiche proprietà ambientali e le loro

47 Ingold 1988.

48 Gibson 1979.

49 Reed 1988.

50 Per una prospettiva "naturalista" allo studio delle religioni, che lega dunque la costruzione culturale di rappresentazioni dal mondo a diversi tipi di vincoli naturali, cf. Boyer 2001.

reciproche *affordances* dipendono da caratteristiche almeno in parte stabili. Tuttavia, modalità percettive comuni tra umani e animali generano un coinvolgimento intersoggettivo che fa emergere processi di socializzazione delle relazioni interspecifiche – indagabili dall'antropologia e dalla storia delle religioni evidentemente solo dal punto di vista umano –, quali conseguenze naturali del vivere in un ambiente straripante delle più diverse *affordances*[51]. La percezione, poi, non è mai privata e costituisce una forma di conoscenza pubblica e condivisa. Se dunque ogni percezione nasce da *affordances* iscritte nella biologia, è necessario considerare che esistono anche limiti ecologici ai modi con cui gli uomini possono elaborare le proprie forme di vita. Alla luce di queste riflessioni, mi sembra che un progetto storico-religioso potrebbe riconfigurarsi, in un dialogo serrato con le scienze naturali, anche come indagine dei modi in cui i rituali contribuiscono a socializzare le relazioni interspecifiche che si danno all'interno di ambienti determinati.

La festa di Etzalcualiztli e i "confini"[52]

La festa di Etzalcualiztli si svolgeva nel corso della sesta delle diciotto cosiddette "ventine" di cui si componeva il computo dell'anno solare presso i Mexica della Valle di Messico[53]. Il nome della festa – lett. "il giorno in cui è possibile mangiare *etzalli*" – indicava una fase di chiusura del ciclo di coltivazione del mais. L'*etzalli* era infatti un alimento composto da mais e fagioli particolarmente stimato dalle popolazioni mesoamericane e considerato metafora di ricchezza e abbondanza, come mostra la testimonianza del domenicano Diego Durán:

> Y para que sepamos la causa es de saber que comer maiz y frijol todo junto hecho un manjar para los indios es costoso y no todos lo alcanzan para podello hacer y mas sí tienen hambre sacar un puño de frijol para comer es saoalle un puño de pestañas y así si comían maiz no comían frijol si comían frijol no comían maíz contemporizando con el tiempo; pero llegado á este día no habiendo esterilidad sino año fértil daba este día licencia con ella de comer de todo junto denotando abundancia[54].

51 Reed 1988.

52 Mi sono già occupato di questa festa, in una prospettiva "classica", in Botta 2007.

53 Caso 1967; Graulich 1987 e 1999.

54 Durán 2002: 260.

I rituali di Etzalcualiztli si svolgevano in un periodo che corrisponde approssimativamente all'intervallo del calendario gregoriano che va dalla seconda metà di maggio alla prima metà di giugno[55]. Le fonti documentarie, in larga parte missionarie, che ci hanno consegnato un resoconto dei festeggiamenti mostrano come questi si rivolgessero principalmente alle entità extraumane acquatiche, in special modo, a quelle preminenti: Tlaloc ("Colui che è fatto di terra") e la sua controparte femminile, Chalchiuhtlicue ("Colei che indossa una gonna di giada"), che personificava le acque della laguna[56]. La critica ha spesso interpretato la festa in relazione a un ciclo di invocazione della pioggia[57], a una forma di rivitalizzazione della natura stessa[58], a una ri-attualizzazione di miti relativi al mais[59] e, in sintesi, di una riaffermazione ciclica del dominio delle entità acquatiche sulla dimensione agricola. L'interpretazione agraria si sostiene, in primo luogo, sul fatto che il mese di Etzalcualiztli cadeva nel periodo durante il quale, alla fine della stagione secca, iniziavano a cadere piogge abbondanti; la ventina segnava dunque convenzionalmente l'arrivo della stagione delle piogge, *Xopan*[60]. Dato che dalle precipitazioni dipendeva evidentemente un raccolto soddisfacente, lo svolgimento della festa marcava anche la chiusura di una fase dei lavori contadini e appariva adatto a inaugurare una riorganizzazione complessiva dell'orizzonte agricolo: nel corso della ventina, infatti, gli agricoltori celebravano la nascita delle piante alimentari e concedevano riposo e offerte agli strumenti del loro lavoro[61]. In ragione del fatto che l'*etzalli* denotava abbondanza[62], i Me-

55 Broda 1983.

56 Botta 2004.

57 Broda 1971.

58 Townsend 1992.

59 López Austin – López Luján 2009.

60 Broda 1971.

61 Durán 2002: 261.

62 «Llaman á este primer día del sesto mes etzalcualiztli que quiere decir el día que se permitía comer etzally y porque en mi niñez lo comí muchas veces es de saber que es unas puchas de frijol con maiz cocido entero dentro una comida tan sabrosa para ellos y tan deseada y apetecida, que non en valde tenía día partucular y fiesta para ser solemnizada» (Durán 2002: 260). Può essere utile sottolineare, tuttavia, come la definizione dell'*etzalli* come alimento "costoso" da parte di Durán appare quantomeno ambigua. La semplice combinazione tra mais e fagioli appare infatti come l'unione dei due più comuni prodotti della *milpa*. È possibile, dunque, che l'abbondanza a cui fa riferimento il domenicano sia

xica ritenevano indispensabile che ogni membro del gruppo ne avesse a disposizione. Per questa ragione, i nobili e il sovrano organizzavano banchetti e distribuzioni in vista della conclusione della festa. Tale era l'importanza simbolica del pasto collettivo che il rischio del fallimento era personificato nella figura di un'entità extraumana: Apizteotl, il "dio della fame"[63]. Per scongiurare il rischio che questa entità rappresentava, i Mexica dovevano innanzitutto instaurare un corretto regime rituale: chi non rispettava le rigide proibizioni imposte alla condotta festiva era infatti considerato suo "amico" e avrebbe subito, al termine del periodo di venti giorni, sanzioni severissime. La festa non istituiva solamente un "artificio" religioso per garantire un buon raccolto. La coltivazione del mais costituiva, infatti, per le culture mesoamericane un vero e proprio "fatto sociale totale" che mobilitava una molteplicità di registri espressivi; come noteremo, la festa di Etzalcualiztli rappresentava un dispositivo rituale capace anche di riaffermare le gerarchie e i meccanismi di riproduzione sociale.

Il consumo di *etzalli* costituisce l'atto conclusivo di un complesso arco rituale che vedeva attivamente coinvolta l'intera comunità mexica in una relazione dialettica con la dimensione acquatica, e più in particolare con la laguna. La descrizione della festa contenuta nell'opera del francescano Bernardino de Sahagún testimonia una struttura organizzata secondo cinque sequenze rituali di quattro giorni. Nelle due ultime sequenze, l'azione rituale si concentrava sulla preparazione e il consumo dell'*etzalli* e sui sacrifici dedicati a Tlaloc, che si svolgevano in una località della laguna chiamata Totecco (dove erano puniti coloro che avevano trasgredito i divieti del periodo festivo) e presso il Templo Mayor di Mexico Tenochtitlan, dove erano sacrificati gli impersonatori delle divinità.

L'analisi delle fasi preparatorie che si svolgevano nel corso dei primi dodici giorni della ventina è anch'essa di grande importanza, giacché la grammatica rituale rivela una funzione propedeutica alla complessa rior-

da pensare non tanto in termini di ricchezza quanto in termini di un'appetibilità simbolica, marcata semmai simbolicamente attraverso la riconosciuta prelibatezza dell'*etzalli* (ringrazio uno dei revisori anonimi per le puntuali osservazioni che mi hanno permesso di sviluppare la riflessione intorno a questo specifico problema).

63 Durán 2002: 262. Il termine Apizteotl deriva da *teotl,* "divinità", e da *apiztli*, che può essere tradotto come "fame", ma anche come "ghiotto", come "colui che mangia in eccesso". Apizteotl è dunque un goloso, che (dal verbo *apizti*) mangia con avidità, che (dal verbo *peonia*) si riempie troppo. Cf. Botta 2006b.

ganizzazione del cosmo che si realizza con la conclusione dei festeggiamenti e la "riconsegna" degli strumenti rituali alla laguna: tutti i parafernalia costruiti e utilizzati durante Etzalcualiztli venivano infatti gettati nel vortice noto come Pantitlan. La festa aveva avuto inizio con un digiuno compiuto dall'intero corpo sacerdotale della città che, come vedremo, avrebbe assolto una funzione essenziale nel corso delle celebrazioni. Al termine del digiuno, i sacerdoti uscivano quindi dal territorio di Mexico Tenochtitlan per recarsi in una località montana prossima alla laguna, Citlaltepec, dove raccoglievano canne chiamate *aztapilin* e *tolmimilli*. Se il termine *tolmimilli* sembra indicare semplicemente una zona lacustre ricca di vegetazione, *aztapilin* è invece traducibile come "nobile airone" e l'allusione al bianco (*aztatl*), più volte ritornante nella descrizione delle canne[64], rimanda ancora una volta allo spettro semantico dell'acqua. Il termine appare di fondamentale importanza per una comprensione del rituale; secondo Philip Arnold, infatti, il significato del nome di queste canne selvatiche stabiliva un'esplicita connessione con un uccello acquatico della laguna: la raccolta delle canne sembrava infatti alludere a una sorta di rituale mimetico che rievocava un'azione di "caccia" agli uccelli selvatici e apriva il terreno per una dialettica – anche attraverso una certa "confusione" dei piani tra animale e vegetale – che si istituiva tra l'uomo e diversi "soggetti" legati all'ambiente acquatico[65].

La festa era dunque inaugurata da un primo superamento dei confini della città che conduceva i sacerdoti all'interno degli spazi selvatici della laguna. Al movimento verso l'esterno dello spazio cittadino corrispondeva anche una sospensione delle attività pubbliche; nessuno, infatti, poteva interrompere il viaggio dei sacerdoti, ai quali era permesso maltrattare e derubare chiunque avessero incontrato lungo la strada:

> Los ministros de los ídolos, cuando iban por estas juncias y cuando volvían con ellas, tenían por costumbre de robar a cuantos topaban por el camino. Y como todos sabían esto, cuando iban y cuando volvían nadie parecía por los caminos, nadie osaba caminar. Y si con alguno topaban, luego le tomaban cuanto llevaba, aunque fuese el tributo del señor[66].

64 Sahagún 1950-1982: II, 75.

65 Arnold 1999: 92-95.

66 Sahagún 1988: 122.

Per colpire i trasgressori che incontravano lungo il cammino, i sacerdoti usavano inoltre una corda, detta *tlalmecatl*, che era in realtà uno strumento utilizzato per misurare i terreni[67]. Mentre, dunque, lo spostamento lineare dei sacerdoti dall'esterno all'interno della città viene metaforicamente misurato, il suo uso apparentemente "incongruo" nella sanzione delle infrazioni fa intravedere uno stretto legame tra l'esplorazione del territorio e la riproduzione delle norme sociali: perfino il monarca era infatti costretto ad accettare il rigido protocollo rituale. La sovranità su un territorio "invaso" da "potenze selvatiche" appare dunque momentaneamente sospesa e la città sperimenta un radicale, ma ritualmente controllato, "stato di eccezione"[68].

Dall'uso che si farà di questa raccolta preziosa e "temibile"[69] dipende dunque l'ordine della città. Le canne, condotte nel centro cerimoniale di Mexico Tenochtitlan, venivano manipolate per costruire le stuoie che sarebbero state utilizzate nelle fasi successive dei festeggiamenti. In un movimento simmetricamente inverso dall'esterno all'interno, gli oggetti selvatici e acquatici erano così trasformati in insegne del potere sacerdotale e politico[70]; la costruzione di questi strumenti rimanda infatti al campo d'azione di un'altra entità acquatica: Nappatecuhtli, il "quattro volte signore"[71]. Nella cronaca di Sahagún, la divinità era descritta come l'iniziatrice della fabbricazione degli oggetti realizzati con le canne[72]: stuoie, *petates*, sedie, *icpales*, teli di canne intrecciate e *tolcuextli*. Non si trattava però di semplici oggetti di uso quotidiano: attraverso il difrasismo *in petatl in icpalli* ("la stuoia e la sedia")[73], i Mexica rappresentavano metonimicamente il potere politico attraverso l'accostamento dei

67 Castillo Farreras 1972: 223.

68 Botta 2004 e 2009.

69 Sahagún 1950-1982: II, 75.

70 Si potrebbe tentare di leggere, sempre con Ingold, la fabbricazione di queste stuoie alla luce del modo in cui la produzione di cesti appare all'antropologo come una forma di mutuo *engagement*, di relazione dialettica che non assoggetta la materia "naturale" a uno schema "culturale" ma piuttosto co-costruisce una realtà che sovverte la classica dicotomia natura/cultura. In questa prospettiva, ovviamente, Ingold propone anche una radicale critica della riflessione post-aristotelica relativa agli atti di creazione (cf. Ingold 2013).

71 Botta 2004.

72 Sahagún 1950-1982: I, 20-21.

73 Il difrasismo è una forma tipica della lingua nahuatl che con l'accostamento di due termini costruiva un'unica metafora; cf. Garibay 1940.

due sostantivi che indicava il principio di autorità e figurativamente il trono[74]; l'espressione "colui che è delle stuoie" era inoltre un titolo assegnato ai sovrani in tutta la Mesoamerica. Una volta costruiti dunque gli strumenti rituali che sarebbero stati utilizzati nella successiva fase delle celebrazioni (e poi distrutti), i sacerdoti – dopo aver fatto esibizione pubblica dei meriti acquisiti in guerra – si dedicavano a un secondo digiuno, durante il quale il mais e l'intero orizzonte dei prodotti agricoli erano onorati con grandi offerte.

Era solo a questo punto che il corpo sacerdotale intraprendeva un nuovo movimento verso l'esterno di Mexico Tenochtitlan, nel corso della terza sequenza rituale che ci interessa indagare, giacché riannoda la dialettica rituale con le acque e con la sfera dell'animalità lagunare. Nel corso di questo ulteriore avvicinamento ai limiti della città, i sacerdoti si allontanavano dalle case sacerdotali, note come *Calmecac*, situate nel centro cerimoniale della città e sorvegliate da quattro sacerdoti di rango ordinario – *tlamacazque* (lett. "donatori") – che custodivano la casa, cantando incessantemente durante la veglia per l'intera durata dei quattro giorni successivi. I canti dei *tlamacazque* introducono una sterzata nella dimensione sensoriale che, da questo momento, inizia a manifestare un complesso *soundscape*[75] nel quale suoni "naturali" e "culturali" si integrano nel produrre un articolato ambiente acustico. L'orizzonte sonoro della festa si complica, infatti, nel corso del cammino che il resto del corpo sacerdotale compie in direzione del luogo deputato allo svolgimento dei successivi rituali. Durante il percorso, i sacerdoti comuni erano guidati da un operatore rituale di alto rango che scuoteva l'*ayauhchicahuaztli* (il "sonaglio di nebbia" o "fortificatore di nebbia")[76]: una sorta di sonaglio cerimoniale che, oltre a essere un segno del comando sacerdotale (poteva essere utilizzato infatti solamente da un *cuacuilli*, "vecchio sacerdote", o da un *tlenamácac*, "sacerdote del fuoco"), sembrava evocare anche una condizione atmosferica "nebbiosa", percepita come caratteristica dell'ambito lacustre. Al termine del cammino processionale,

74 Sullivan 1974: 99.

75 Feld 2005.

76 Sull'identificazione del bastone del sacerdote di alto rango, sussistono ancora dei dubbi. Rimane da verificare l'ipotesi (ma non è possibile in questo contesto) che, sebbene a volte le fonti e gli specialisti indichino i due termini come sinonimi, in questo contesto festivo si tratti invece dell'*ayochicahuaztli* (il "sonaglio di tartaruga"), che implicherebbe comunque un'interessante relazione con il mondo animale.

l'intero corpo sacerdotale si spingeva dunque fino «al bordo dell'acqua» (*atenco*[77]): dove si apriva un'ulteriore fase di messa in causa della sua gerarchia interna, in prossimità di una singolare struttura templare formata da quattro edifici rivolti alle direzioni cardinali e nota come *Ayauhcalli* (lett. "Case di nebbia"). Analizziamo dunque brevemente questo rimando topografico: con il locativo *atenco*, si fa riferimento nella letteratura storica del Centro del Messico a un luogo specifico dove sorgeva la primigenia "Casa di nebbia", posta nel quartiere di Temazcaltitlan ("il luogo del bagno di vapore")[78]. Qui, almeno a partire dal 1430, si trovava un tempio dedicato alla dea Toci (che non aveva strutture nel centro cerimoniale della città) e segnava il limite meridionale dell'isola, marcando un vero e proprio confine geografico e politico; con la progressiva sottrazione di spazio acquatico alla laguna, trasformata per fornire alla popolazione appezzamenti di terreno e abitazioni, questo confine mobile diveniva espressione di un urbanismo continuamente replicante. Va notata inoltre l'esistenza di una omologia funzionale tra quel luogo acquatico e una carica politica, quella dell'*Atenpanecatl* ("Colui che è sul bordo dell'acqua"), che designava in particolare il signore del *calpulli* (termine che indica, in sintesi, i "quartieri" della città) dei *chinampanecas* (coloro che lavoravano sulle *chinampas*: i terrazzamenti acquatici utilizzati per la coltivazione lacustre). Più genericamente, era colui che svolgeva un compito di salvaguardia per i quartieri che si trovavano in vicinanza di corsi d'acqua o prossimi alla laguna[79].

Le *Ayauhcalli*, invece, erano templi abitualmente dedicati al dio delle acque, Tlaloc, ma, come abbiamo notato, talvolta legati anche al culto della dea Toci e, occasionalmente, ospitavano rituali in onore di Huitzilopochtli (il dio patrono della città)[80]. Nonostante l'estesa sfera semantica, la dimensione acquatica connotava prioritariamente la struttura templare: vi si svolgevano infatti anche fabbricazioni rituali di piccole repliche delle montagne[81] e di statuette in pasta d'amaranto, anche queste legate agli dèi acquatici[82]. Questi oratori disposti verso le quattro direzioni sembravano

77 Sahagún 1950-1982: II, 77.

78 Mazzetto – Rovira Morgado 2014: 103-104.

79 Mazzetto – Rovira Morgado 2014: 103.

80 Mazzetto 2014a; Botta 2004.

81 Sahagún 1950-1982: IX, 131.

82 Sahagún 1950-1982: II, 133 e 152.

costituire una sorta di "camera di decompressione" tra lo spazio urbanizzato (ma precedentemente sottratto alle acque) e la laguna "selvatica"; erano dunque una sorta di indici di una soglia potenzialmente sempre mobile. La struttura ordinata secondo le direzioni rimandava poi anche a una funzione cosmologica del numero quattro (si ricordi, il ruolo del dio Nappatecuhtli, il "quattro volte signore") che in Mesoamerica emerge in forma ridondante nell'organizzazione spazio-temporale e nella "liturgia" rituale. Le *Ayauhcalli* si configurano dunque come un punto di passaggio controllato[83] che rende possibile una riorganizzazione dello spazio[84] a partire da una sapiente ubicazione nell'ambiente. Lo spazio costruito per lo svolgimento del rituale non configura però solamente un confine sociopolitico ma, nella prospettiva di Ingold, organizza anche una forma di relazione con l'ambiente lacustre che, come noteremo, sembra trovare espressione in una forma intermedia tra l'"abitare" e il "costruire", in una tensione tra l'immersione dialogica in una condizione "nebbiosa" e il bisogno di esercitare un controllo sul paesaggio.

Come abbiamo notato, in ragione dello stretto vincolo con l'ambiente acquatico nel peculiare sistema urbanistico di Mexico Tenochtitlan, questo confine non può che manifestare la sua natura mobile, "liquida", attraversabile solo con estrema cautela[85]. È necessario, dunque, che operatori rituali siano espressamente delegati al controllo di questo confine che, istituendo arbitrariamente il punto preciso in cui il "bordo dell'acqua" si trasforma in una soglia, finiscono per legittimare l'ordine geografico, sociale e politico della città, ma come vedremo anche il confine ontologico tra diversi esseri animati. Il rituale che si svolge sulla sponda del lago, inserendosi in un complesso cerimoniale dal carattere rigidamente prescrittivo, sembra quindi anche delegare ai sacerdoti il compito di impedire ogni possibile sovversione e alterazione del confine stesso[86].

Prima di analizzare in dettaglio le azioni che si svolgono in prossimità delle "Case di nebbia", può essere utile evidenziare la dimensione

83 Rovira Morgado 2011.

84 Botta 2009.

85 Sull'esigenza di tracciare confini, come bisogno dei viventi di delimitare le proprie *nicchie ecologiche*, cf. De Carolis 2008: 41-65. In questa prospettiva, la delimitazione di un confine è sempre un processo dialettico tra un'istanza di apertura e un'istanza di protezione la cui sintesi si dà nella capacità di produrre una negazione della contingenza illimitata e la conseguente costruzione di uno stabile sistema simbolico.

86 De Sanctis 2015: 45.

sensoriale cui implicitamente allude la natura del luogo che ospita il rituale. Le *Ayauhcalli* erano infatti considerate non solamente luoghi di carattere acquatico, ma dotati anche di proprietà spaventose, pericolose, fredde[87]. Ci sembra, dunque, che lo spazio del rituale si configuri come un'atmosfera, nella prospettiva indicata cioè da Gernot Böhme e Tonino Griffero[88]: una sorta di "sentimento spazializzato", uno stato affettivo suscitato nei soggetti da situazioni esterne e immediatamente percepite attraverso il contatto con l'ambiente. Questa condizione pre-speculativa appare particolarmente efficace, come vedremo, giacché instaura una comunicazione con l'ambiente. Se un'atmosfera è infatti uno spazio in cui si entra improvvisamente, l'esperienza stessa dell'ingressione appare decisiva per disporre l'animo alla tonalità emozionale specifica iscritta in quello spazio. Come noteremo, la disposizione d'animo indotta dalle atmosfere, per quanto percepita in termini non-speculativi, è anche "manipolata" attraverso una vera e propria "messa in scena"[89]. L'atmosfera nebbiosa, culturalmente connotata come "pericolosa", sembra dunque voler condizionare l'animo dei sacerdoti, costruendo lo spazio scenico che rende possibile l'esplorazione del confine. Si tratta della costruzione di un *setting* rituale che trova la sua efficacia in un sofisticato lavorio intorno all'esperienza sensoriale dei sacerdoti e, come noteremo poco oltre, in un'ingressione improvvisa e violenta nel *medium* acquatico:

> E, quando avevano raggiunto il bordo dell'acqua, il luogo del bagno dei sacerdoti, dove, ai quattro punti cardinali, erano le Case di nebbia, allora tutti si lanciavano e si sedevano, tremando, vibrando, rabbrividendo, battendo i denti (*Auh yn oacito atenco, yn jnnealtiaia tlamacazque: nauhcampa in manca yn aiauhcalli, njman ie ic neteteco, netlalilo, tlatzitzilca, tlaviujioca, tlacuecuechca, netlantzitzilitzalo*)[90].

È dunque in prossimità delle "Case di nebbia" che si svolge il rituale noto come *netemaliztli* (lett. "bagnarsi"). La descrizione in nahuatl restituita da Sahagún rivela che in quel luogo i sacerdoti eseguivano un peculiare bagno rituale (*inneltiayan tlamacazque*)[91]. *Nealtiayan* era

87 Botta 2004.

88 Böhme 2001; Griffero 2017.

89 Böhme 2001: 83-84 e 177-184.

90 Sahagún 1950-1982: II, 77.

91 Sahagún 1950-1982: II, 77.

anche il luogo dove i sacerdoti rimuovevano la pittura azzurra con la quale si erano dipinti la fronte allo scopo di realizzare i sacrifici in onore delle divinità acquatiche che si svolgevano sul Templo Mayor[92]. Soffermiamoci, dunque, brevemente su questo rituale di spoliazione dei sacerdoti. Se la pittura azzurra rappresentava l'indice corporale della dimensione acquatica legata ai corpi dei sacerdoti[93], la loro nudità segna certamente una condizione liminale che prepara la fase successiva del rituale. Se però nelle ontologie amerindiane, l'abbigliamento non copre semplicemente il corpo ma è il corpo stesso (e ne rende quindi "visibili" i poteri), l'assenza momentanea delle insegne (come marcatori di *status*) indica anche una sospensione dei rapporti gerarchici interni al corpo sacerdotale e rinnova, ancora una volta, quello "stato di eccezione" che caratterizzava il tempo festivo[94]. Sarà però proprio il contatto con quel pericoloso confine ontologico a riaffermare il potere dei sacerdoti: la svestizione e il successivo rivestimento sanciranno, una volta compiuta l'efficace esplorazione dell'ambiente lacustre, la riacquisizione dei loro poteri di metamorfosi.

Immediatamente dopo l'ingressione in questa fredda e minacciosa "atmosfera nebbiosa", il sacerdote maggiore, noto come *Chalchiuquaquilli* (il "Sacerdote di pietre preziose": altri emblemi esplicitamente acquatici), rivolgeva un perentorio invito ai *tlamacazque*:

> [Ecco] il luogo dove i serpenti si adirano, dove ronzano i moscerini dell'acqua, il luogo dove spiccano violentemente il volo le anatre, dove le canne bianche frusciano (*Coatl yçomocaia, amoiotl ycaoacaian, atapalcatl ynechiccanaoan, aztapilcuecuetlacaian*)[95].

Le sue parole continuano così a indurre la corretta disposizione d'animo dei sacerdoti per accordarla sempre più a un'atmosfera nebbiosa gravida di attese. Ritorna prepotente, poi, anche l'allusione a una dimensione sonora, un *soundscape* sensorialmente impetuoso che, attraverso, l'irruzione di una diversità di animali ed esseri selvatici, evoca, attraverso la loro caratteristica gestualità, un ambiente violentemente dinamico. È a questo punto che i sacerdoti in attesa nell'acqua, ricevono l'ordine dai

92 Mazzetto 2014a: 140-141.

93 Mikulska 2008: 334-337.

94 Sulla materialità dei "corpi" divini e umani mesoamericani, cf. Bassett 2015.

95 Sahagún 1950-1982: II, 77.

loro "superiori" e mettono in scena una singolare imitazione di uccelli acquatici:

> Quando egli aveva detto questo, tutti si tuffavano in acqua; la agitavano battendola con le mani e con i piedi, gridando. Parlando con voce rauca, imitavano tutti gli uccelli. Alcuni parlavano come anatre, balbettando; alcuni imitavano i gabbiani soffiatori, parlando come loro; alcuni imitavano gli uccelli d'acqua, parlavano come il trampoliere; alcuni parlavano come [grandi] aironi, alcuni come i piccoli aironi azzurri, altri come gru (*yn oconjto y, njman ie ic onnetepeoalon atla, tlachachaquatztinemj, yn atlan, tlarnaujtectinemj, tlacxiujtectinemj, atlacxiuitectinemj, tzatzitinemj, ycaoacatinemj, qujntlaiehecalhuja yn ixqujchtin totome: cequj canauhtlatoa, tlacacauja, ceq'ntin qujntlaiehecalhuja, in pihpitzti, pipitztlatoa: cequjntin qujntlaiehecalhuja, yn acacalome, acacalotlatoa: cequjntin aztatlatoa, cequjntin axoquentlatoa, cequjn tocujlcoiotlatoa*)[96].

Come i sacerdoti rimasti nel *calmecac*, i *tlamacazque* in acqua facevano rumore e, imitando versi e gestualità, sperimentavano la vita degli uccelli acquatici[97]. Imitavano le anatre, *canauhtli*, balbettando; quindi riproducevano il soffio del *pihpitztin*, un tipo di gabbiano riconoscibile per il suo particolare sibilo; rifacevano anche il verso degli *acacalomeh* ("uccelli d'acqua"), in particolare quello del jabirú (*acacalotl*), una particolare cicogna americana. Quindi, imitavano il verso di un airone bianco (*aztatl*, forse la Garzetta nivea): un venerato uccello acquatico noto anche come *teoaztatl* ("divino airone"), il cui nome indicava, ancora una volta, la circolare semiosi che sottolineava il legame prezioso tra acquaticità e biancore[98]. I sacerdoti imitavano quindi anche i "piccoli aironi azzurri" (probabilmente l'Egretta caerulea): l'*axoquen*. L'ultimo uccello che emulavano era infine il *tocuilcoyotl*, la Gru marrone. Al di là dei potenziali inviti all'uso di natura pratica connessi a questi sei uccelli – che si esprimono in misura minore nel consumo alimentare e primariamente invece nell'uso delle piume per la fabbricazione di abiti cerimoniali[99] – è interessante sottolineare l'aspetto comunicativo che emerge da questo episodio

96 Sahagún 1950-1982: II, 77.

97 Arnold 1999: 99-100.

98 Sahagún 1950-1982: XI, 28.

99 Arnold 1999: 92-107.

rituale. In una prospettiva classicamente storico-religiosa, l'attenzione si concentrerebbe sulla funzione di mediatori che gli uccelli esercitano, mettendo potenzialmente in comunicazione gli uomini e le divinità acquatiche, che essi dovrebbero dunque rappresentare; senza però rivolgere necessariamente lo sguardo al "cielo", si può tentare di proporre una lettura del bagno dei sacerdoti che rimanga strettamente legata all'istituzione di una comunicazione con l'ambiente lacustre. Nel testo nahuatl che abbiamo osservato, infatti, è continuamente impiegato il verbo *tlahtoa* (lett. "parlare") per indicare i suoni prodotti dai sacerdoti. La rilevanza di questi "atti linguistici" emerge ancor di più se si pensa al principale epiteto del sovrano mexica: *tlahtoani*, "colui che parla". I sacerdoti sembrano dunque riconoscere gli uccelli come ricettori capaci di accogliere un enunciato, dei "soggetti" o "persone" che "parlano" e "ascoltano". Ai *tlamacazque* spetta dunque un potere "sovrano" di mediazione tra diverse sfere del reale che si manifesta in una sorta di metalinguaggio o, nella prospettiva di Kohn[100], di un *pidgin* transpecifico. Questo parlare degli uccelli – composto di starnazzi, grugniti, sbattiti d'ali, rumori prodotti nel prendere il volo, versi di difesa, richiami ecc. – cancella la linea di demarcazione tra i suoni della natura e il discorso umano. Giunge così a compimento la costruzione di quel paesaggio sonoro che aveva accompagnato l'intero segmento rituale[101] e aveva contribuito alla messa in scena di un'atmosfera nebbiosa. Il dialogo con gli animali era dunque efficacemente stabilito quando il rituale di Etzalcualiztli aveva reso possibile il manifestarsi, sensorialmente violento e pericoloso, di un mondo sostanzialmente "poliglotta", ma non accessibile a tutti gli umani: solamente i sacerdoti erano infatti capaci di "parlare" con l'ambiente lacustre che gli uccelli acquatici metonimicamente rappresentavano.

Conclusioni

La festa di Etzalcualiztli istituiva un confine come soglia ontologica attraverso la quale era immaginabile aprire una comunicazione ritualmente controllata con l'ambiente lacustre; si trattava di una sorta di membrana porosa che consentiva un andirivieni interspecifico tra umani, animali,

100 Kohn 2013.

101 Véliz Ruiz Esparza 2018.

vegetali[102]. In questa prospettiva, la proposta di Descola di iscrivere le culture mesoamericane al modo ontologico dell'analogismo sembra feconda per futuri sviluppi. La messa in questione delle gerarchie sociali, il bisogno di rifondare periodicamente le norme e la tendenza a legittimare politicamente l'ordine stabilito emergono con inequivocabile salienza, infatti, dall'osservazione delle azioni ossessivamente ordinate del corpo sacerdotale. Sembra quindi che, nella condizione intermedia descritta dall'analogismo di Descola, si manifesti una tensione tra orizzontalità (ben espressa dalle relazioni tra soggetti pensate dal prospettivismo di Viveiros de Castro o dall'animismo di Descola) e una verticalità che dà forma al bisogno di strutturazione delle relazioni con il mondo (che giunge alla sua massima e violenta espressione evidentemente nel naturalismo). Nei termini di Ingold, si manifesta inoltre un punto di frizione tra una tendenza all'abitare, comunicando con la laguna, e, al tempo stesso, il bisogno di socializzare quelle relazioni interspecifiche, di piegarle a un rigido orizzonte normativo, caratteristico del costruire dei moderni. È proprio questa irrisolvibile tensione che permette di osservare come l'azione collettiva dei sacerdoti intenda istituirsi come strumento attraverso il quale un ambiente condiviso e interspecifico cerca di essere socializzato, divenendo anche risorsa che, per mezzo del lavoro rituale, permette di naturalizzare l'arbitrario. È evidente che la reificazione della soglia ontologica si attua nel tentativo di esercitare un controllo sulla negoziazione con la realtà naturale e, nel farlo, occulta la base convenzionale di quel pensiero che è responsabile dell'istituzione dello stesso confine; delegando cioè la costruzione di quello spazio liminare a un dialogo con le entità acquatiche, il rituale dissimula infatti il potere di coloro che, pensando e percorrendo il confine, naturalizzano anche le norme di comportamento sociale sancite nel corso della festa. Questo potere deontico dipende dal riconoscimento sociale e si istituisce proprio grazie alla messa in scena rituale, efficace solo in ragione dello *status* dei sacerdoti. Il rituale si configura dunque come un vero e proprio enunciato performativo[103] di carattere trans-specifico, che chiama cioè a testimoniare l'ambiente lacustre sulla legittimità della condizione privilegiata di coloro – i

102 Si tratta innanzitutto di una frontiera mobile, una soglia critica, che passa all'interno del vivente uomo, che costituisce l'umano proprio istituendo e organizzando la complessa economia dei rapporti, ad esempio, con gli animali (Agamben 2002: 24-25).

103 Austin 1962.

sacerdoti – che hanno il potere di fare il mondo con le parole e di fare in modo che questo si accordi al contenuto proposizionale delle loro azioni rituali. Si può dire, in una certa misura, che essi ambiscono a trasformare il mondo, dichiarando che uno stato di cose esiste e creando così quello stato di cose stesso[104]. Attraverso l'esplorazione di una complessa geografia multisensoriale e il volontario addomesticamento inflitto ai propri corpi, i sacerdoti, che hanno tentato di manipolare le risorse lacustri, possono garantire lo svolgimento di una festa che condurrà l'intera città di Mexico Tenochtitlan fuori dal momentaneo stato di eccezione e in una condizione di "ricchezza" materiale, sociale, politica. Tuttavia, se prendessimo alla lettera le "intenzioni" dei sacerdoti rischieremmo di sottovalutare come questa volontà di socializzazione del confine e dell'ambiente lacustre testimoni una drammatica – e probabilmente illusoria – lotta per un primato dell'umano sul mondo. Sembra invece emergere in controluce l'ineludibile immersione dell'umano nell'ambiente e, conseguentemente, la messa in causa della sua "eccezionalità". Se la svolta ontologica ci aiuta infatti a porre l'essere umano al fianco di animali e piante, la prospettiva di Ingold ambisce invece a restituire gli umani alla natura e compie un ulteriore passo in avanti, mostrando come l'uomo sia un animale come gli altri. Ci sembra che questa mossa epistemica possa contribuire non solamente ad assottigliare il confine tra umano e animale ma, potenzialmente, anche a permettere di esplorare con strumenti nuovi quello tra storia delle religioni e scienze naturali.

Bibliografia

Agamben G. 2002, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino.

Aguilera C. 1985, *Flora y fauna mexica. Mitología y tradiciones*, México.

Arnold P.P. 1999, *Eating Landscape. Aztec and European Occupation of Tlalocan*, Boulder.

Austin J.L. 1962, *How to Do Things with Words*, Cambridge.

Bassett M. 2015, *The Fate of Earthly Things: Aztec Gods and God-Bodies*, Austin.

104 Searle 2010. Per un'applicazione della proposta di Austin e Searle sulla performatività degli atti comunicativi all'ambito del rituale, cf. almeno Tambiah 1985, Turner 1986, Rappaport 1999.

Böhme G. 2001, *Aisthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, München; trad. it. di Griffero T., *Atmosfere, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, Milano 2010.

Botta S. 2004, *Le acque preziose. Saggio sui sistemi religiosi mesoamericani*, Roma.

Botta S. 2006a, *Religioni del Messico antico*, Roma.

Botta S. 2006b, "Apizteotl, dio della fame. Reciprocità e redistribuzione nel sistema festivo mexica", in *Quaderni di Thule*, *XXVIII Convegno internazionale di Americanistica*, pp. 707-714.

Botta S. 2007, "Alterità delle acque e sacralità del territorio. La festa mexica di Etzalcualiztli come trattamento rituale del confine" in Squarcini F., *cur.*, *Topografie della santità. Studi sulle simbolizzazioni religiose dei confini e sulla geografia politica delle tradizioni religiose*, Firenze, pp. 197-208.

Botta S. 2009, "De la tierra al territorio: aspectos políticos del culto a Tláloc" in *Estudios de cultura n*áhuatl 40, pp. 175-199.

Boyer P. 2001, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris.

Brigati R. 2019, "La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea", in Brigati R. - Gamberi V., *cur.*, *Metamorfosi: la svolta ontologica in antropologia*, Macerata, pp. 299-354.

Brigati R. - Gamberi V., *cur.*, 2019, *Metamorfosi: la svolta ontologica in antropologia*, Macerata.

Broda J. 1971, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", in *Revista Española de Antropologia Americana* 6, pp. 245-327.

Broda J. 1983, "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica", in Aveni A.F. – Brotherston G., *cur.*, *Calendars in Mesoamerica and Peru. Native American Computations of Time*, Oxford, pp. 145-64.

Caso A. 1967, *Los calendarios prehispánicos*, México.

Castillo Farreras V.M. 1972, "Unidades nahuas de medida", in *Estudios de cultura náhuatl* 10, pp. 195-223.

Chidester D. 2014, *Empire of Religion: Imperialism and Comparative Religion*, Chicago-London.

Consigliere S. 2014a, *Mondi multipli. Vol. 1. Oltre la grande partizione*, Napoli.

Consigliere S. 2014b, *Mondi multipli. Vol. 2. Lo splendore dei mondi*, Napoli.
De Carolis M. 2008, *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Macerata.
De Sanctis G. 2015, *La logica del confine: per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*, Roma.
Descola Ph. 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris.
Désveaux E. 2001, *Quadratura americana: essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève.
Durán D. 2002, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Camelo R. –Rubén Romero J., *cur.*, México.
Feld S. 2005, *Placed Sensed, Sensed Placed*, in Howes D., *cur.*, *Empire of the Senses*, Oxford-New York, pp. 180-189.
Ferraris M. 2012, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari.
Freiberger O. 2019, *Considering Comparison. A Method for Religious Studies*, Oxford-New York.
Gamberi V. 2019, *Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente?*, in Brigati R. – Gamberi V., *cur.*, *Metamorfosi: la svolta ontologica in antropologia*, Macerata, pp. 11-52.
Garibay A. M. 1940, *Llave de Nahuatl,* México.
Gibson J.J. 1979, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston.
Graeber D. 2015, "Radical alterity is just another way of saying 'reality'. A reply to Eduardo Viveiros de Castro", in *HAU: Journal of Ethnographic Theory 5*, 2, pp. 1-41.
Graulich M. 1987, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles.
Graulich M. 1999, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México.
Griffero T. 2017, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Udine.
Hallowell A.I. 1960, "Ojibwa Ontology, Behavior, and World Wiew", in Diamond S., *cur*., *Cultures in History. Essays in Honor of Paul Radin*, New York, pp. 19-51.
Harman G. 2010, *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*, Winchester.
Holbraad M. 2007, "The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifa (or mana, again)", in Henare A. – Holbraad M. – Wastell S., *cur*., *Thinking through Things. Theorising artefacts ethnographically*, London, pp. 189-225.
Holbraad M. 2012, *Truth in Motion: the Recursive Anthropology of Cuban Divination*, Chicago-London.

Holbraad M. – Pedersen M.A. 2017, *The Ontological Turn: an Anthropological Exposition*, Cambridge.
Ingold T. 1988, "The Animal in the Study of Humanity", in Ingold T., *cur.*, *What is an Animal?*, London-New York, pp. 84-99.
Ingold T. 1989, "An Anthropologist Looks at Biology", in *Man* 25, pp. 208-229.
Ingold T. 2000a, "Building, dwelling, living: How animals and people make themselves at home in the world" in Ingold T., *cur.*, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London, pp. 172-188.
Ingold T. 2000b, "A Circumpolar Night's Dream", in Ingold T., *cur.*, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London, pp. 89-110.
Ingold T. 2013, *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*, London.
James W. 1909, *A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures to Manchester College on the Present Situation in Philosophy*, New York.
Jensen J.S. 2014, *What is Religion?*, New York.
Kohn E. 2013, *How Forests think: toward an Anthropology beyond the Human*, Berkeley.
Latour B. 1991, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris.
Lévi-Strauss C. 1991, *Histoire de Lynx*, Paris.
López Austin A. 1973, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl,* México.
López Austin A. 1980, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, México.
López Austin A. 1996, "La cosmovisión mesoamericana", en Lombardo S. – Nalda E., *cur.*, *Temas mesoamericanos,* México, pp. 471-507.
López Austin A. – López Luján L. 2009, *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, Mexico.
Lupo A. 1999, "Nahualismo y tonalismo", in *Arqueología Mexicana* 35, pp. 18-23.
Mancuso A. 2018, *Altre persone: antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, Udine.
Martínez Gonzáles R. 2011, *El nahualismo*. México.
Martínez Gonzáles R. 2016, "Los dioses no entienden las metáforas: realidad y representación en Mesoamérica", en *Anales de Antropología* 50, 1, pp. 3-23.

Martínez Gonzáles R. – Barona C. 2015, "La noción de persona en Mesoamérica: Un diálogo de perspectivas", en *Anales de Antropología* 49, 2, pp. 13-72.

Mazzetto E. 2014a, "Las *ayauhcalli* en el ciclo de las veintenas del año solar. Funciones y ubicación de las casas de niebla y sus relaciones con la liturgia del maíz", en *Estudios de cultura náhuatl* 48, pp. 135-175.

Mazzetto E. 2014b, "Espaces, parcours cérémoniels et fabrication d'objets rituels dans la fête mexica d'etzalcualiztli", in *Journal de la Société des Américanistes* 100-1, pp. 45-67.

Mazzetto E. – Rovira Morgado R. 2014, "Sobre la orilla del agua: en torno a la dignidad de atempanécatl y de ciertos espacios de culto a Toci en México-Tenochtitlan", en *Cuicuilco* 21, 59, pp. 93-120.

Meillassoux Q. 2006, *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*, Paris.

Mikulska Dąbrowska K. 2008, *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México-Varsovia.

Mundy B.E. 2015, *The Death of Aztec Tenochtitlan, the Life of Mexico City*, Austin.

Olivier G. 2015, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica: tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*, Mexico.

Rappaport R. 1999, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge.

Reed E.S. 1988, "The Affordances of the Animate Environment: Social Science from the Ecological Point of View", in Ingold T., *cur.*, *What is an Animal?*, London-New York, pp. 110-126.

Restall M. – Fernández-Armesto F. 2012, *The Conquistadors: a Very Short Introduction*, New York.

Rovira Morgado R. 2011, "El Ayauhcalco del barrio de Temazcaltitlan en México-Tenochtitlan: etnogénesis y legitimidad nativas en la antigua parcialidad de Teopan", in *Barrios y Periferias en las Ciudades Americanas (siglos XVIII-XXI). [Monografía del congreso Coloquio Barrios y Periferias en las Ciudades Americanas (siglos XVIII-XXI)*, México, *en prensa* (Cortesia dell'autore).

Sabbatucci D. 1990, *La prospettiva storico-religiosa: fede, religione e cultura*, Milano.

Sahagún B. de 1950-1982, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, Dibble C.E. – Anderson A.J.O., *cur.*, Santa Fe.

Sahagún B. de 1988, *Historia general de las cosas de Nueva España*, López Austin A. –García Quintana J., *cur.*, Madrid.

Searle J.R. 2010, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford.

Smith J.Z. 1972, "I Am a Parrot (Red)", in *History of Religions* 11, 4, pp. 391-413.

Smith J.Z. 1982, *Imagining Religion: from Babylon to Jonestown*, Chicago.

Stengers I. 1994, "Le Grand partage", in *Nouvelle Revue d'Etnopsychiatrie* 27, pp. 7-19.

Sullivan T. 1974, *The Rhetorical Orations, or* Huehuetlatolli, *Collected by Sahagún*, in Edmonson M.S., *cur.*, *Sixteenth Century México. The Work of Sahagún,* Albuquerque.

Tambiah S. 1985, *Culture, Thought and Social Action*, Cambridge Mass.

Todd Z. 2016, "An Indigenous Feminist's Take on the Ontological Turn: 'Ontology' is just Another Word for Colonialism", in *Journal of Historical Sociology* 29, I, pp. 4-22.

Townsend R.F. 1992, "The Renewal of Nature at the Temple of Tlaloc" in *The Ancient Americas. Art from Sacred Landscapes*, Chicago, pp. 171-185.

Turner V. 1986, *The Anthropology of Performance*, New York.

Véliz Ruiz Esparza L.A. 2018, *Complejo sonoro y representaciones rituales en un texto sahaguntino: el caso de la veintena etzalcualiztli* (tesis doctoral), México.

Viveiros de Castro E. 2002, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo.

Viveiros de Castro E. 2009, *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris.

von Uexküll J. 1934, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Berlin; trad. it. *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Macerata 2010.

Is Matter Alive? Between Roots and Daemons: Empedocles' Philosophy of Life*

Claudia Zatta

American College of Greece / University of Patras

Abstract

The article aims to reconcile Empedocles' physical and eschatological philosophy by rejecting the latter considers metempsychosis and demonstrating how both approaches concur on metensomatosis. In Section 1, I examine the revelational nature of Empedocles' physical doctrine according to which birth and death are considered in terms of aggregation and disaggregation of the roots, thus suggesting it is about the continuity of life. In Section 2, I focus on fragment 115 and argue that the incarnations of demons too progress through metensomatosis. It so appears that Empedocles' philosophy of life reflects a tension between a synchronic-objective view and a diachronic-subjective one. The two points of view are complementary to the Pre-Socratic philosopher, who engages the problem of pain and death by means of an eschatological analysis within a global perspective which includes all living beings and delivers soteriological wisdom.

Keywords

Empedocles; Roots; Metensomatosis; Daimones*; Philosophy of Life*

ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
ἀίδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις·
εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ
<?> ὅς κ᾽ ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσῃ,
δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο, 5

The completion of this paper was possible thanks to the support of the research programme "The Question of Life in Early Greek Philosophy" (WP1: Is Matter Alive?), which is funded by the General Secretariat for Research and Technology and the Hellenic Foundation for Research and Innovation.

* This title requires an explanation. The question part reflects the overall research theme under which the present essay has been carried out (see above). Granted that Empedocles does not use the concept of matter, the roots are the basic constituents of the world in all its aspects and are alive.

τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,
φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους.
αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ᾽ ἐς χθονὸς οὔδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ᾽ ἐς αὐγάς
ἠελίου φαέθοντος, ὁ δ᾽ αἰθέρος ἔμβαλε δίναις·
ἄλλος δ᾽ ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες.
τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
Νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος.

There is an oracle of Necessity, an ancient decree of the gods,
Eternal, sealed by broad oaths:
Whenever by crime someone [scil. of them] pollutes his limbs, by murder
<. . .> whoever commits a fault by perjuring himself on oath,
The divinities (*daimones*) who have received as lot a long life,
Must wander thrice ten thousand seasons far from the blessed ones,
Growing during this time in the different forms of mortal beings,
Exchanging the painful paths of life.
For the force of the aether chases them toward the sea,
The sea spits them out towards earth surface, the earth toward the rays
Of the bright sun, and he [i.e. the sun] hurls them into the eddies of the aether.
Each one receives them from another, but all hate them.
Of them, I am now one, an exile from the divine and a wanderer,
I who rely on insane Strife[1].

DK 31 B 115/Hipp. *Ref.* 7.29, 14-24

ἤδη γάρ ποτ᾽ ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε
θάμνος τ᾽ οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔμπορος ἰχθύς.

For as for me, once I was already both a youth and a girl,
A bush and a bird, and a sea-leaping, voyaging fish.

DK 31 B 117/D.L. 8.77

1 When not otherwise indicated, all translations of Empedocles are from Laks and Most (2016). In this fragment I take *pisynos* on line 14 to refer to the present rather than merely the past ("relied" LM) and to indicate Empedocles' individuality, granted that Strife is responsible for all the painful paths of the *daimones*' embodiments conceived of as separate, articulated bodies (see section 2 below). For a philological study and a speculative reconstruction of the final lines of this fragment, see Rashed, who confirms its attribution to the beginning of the *Katharmoi* (2008).

In Empedocles' *corpus* daemons (*daimones*) are just as important as elusive. Wandering creatures, divine and yet long-lived, they embody in turn aerial, aquatic, terrestrial and solar forms of life and are constantly alien to the environment in which each time they live (B 115). Empedocles himself claims to be one of them, and to have been «a youth and a girl, a bush, and a bird, and a sea-leaping fish» (B 117). To interpret this process scholars have mobilized the notion of soul transmigration (metempsychosis), with different degrees of caution and qualifications, and often a human undertone. Guthrie for instance remarked that in the extant evidence Empedocles used the word soul (*psykhē*) only once in the sense of life[2], and, we may add, in a way reminiscent of the negative context characteristic of the Homeric understanding of soul[3]. In this fragment (138) the departure of the soul is what determines and marks the incipit of death. But, this said, for Guthrie Empedocles recurs to the word *daimones*, of Hesiodic and perhaps Orphic legacy, to indicate «what enters from outside, alien to the body in which it finds itself»[4]. On the other hand, Osborne speaks of soul transmigration *tout court*. Placed in the company of Pythagoras and Plato, Empedocles believed in the circulation of individual souls from body to body[5]. Overall, whether appealing to it or not, this interpretative trend finds its justification in the doxography of Plutarch and Hippolytus. The one claims that by *daimōn* Empedocles meant the human soul entrapped in the body, the other equates the *daimōn* to the soul (*psychē)*[6]. Both further agree that the soul transmigration from body to body predicated in B 115.9-12 accomplishes a divine punishment[7]. But in the extant fragments Empedocles does not speak of the soul as an immortal entity in conjunction and/or opposition to a mortal body and, moreover, he attaches understanding (*noēma*) and im-

2 See B 138 ("Draining their life with bronze, transl. by J. Burnet").

3 See Snell 1948: 1-22.

4 For Guthrie the *daimones* would be that which in us recognizes the divine inasmuch it is itself divine (1965: 263); see also note 73 below.

5 Osborne 2007 45, 50-4 (Osborne refers to B 117 where Empedocles claims to have been a bush besides other living beings); see also Detienne 1959 (and bibliography there cited), Inwood 2001: 56, pe 2017, Hladký 2018; Casella 2019; for the fall of a deified human soul, Kahn 1993: 434; for a discussion of the soul in the body, see Trépanier 2020.

6 See respectively *De esu carnium* 1.7.996b-c and *Ref.* 7.29.16.

7 See *de Iside* 621c and *Ref.* 7 29 18-21.

mortality to the very roots of reality, i.e. the elements, both singularly and in combination[8]. Thus it seems, his system of thought does not require a soul as a locus for awareness, subjectivity, and immortality and appealing to soul transmigration as the scholars mentioned above does appear problematic and liable to anachronism. As for the divine punishment, the same doxographers express it in terms of *kolazein* and its cognates, which do not appear in Empedocles' text either and whose association with the soul betrays a Platonic contamination[9]. In sum, metempsychosis and punishment do not illuminate what the *daimones* are.

The difficulty in understanding the process involved in the long life of the *daimones* has to do with the problem of reconciling Empedocles' physical and religious doctrines, which have been attributed to the existence of two poems, each having distinct focus, concerns, and audience: the *Peri Physeōs* and the *Katharmoi*[10]. Whether Empedocles composed two or only one poem, there is an evident tension in his extant fragments. For, on the one hand, a physical perspective presents animals, plants and humans as the ephemeral products of elemental mingling under the power of Love and Strife, soon to be disaggregated. Real life lies in the ontology of the roots. On the other, a religious perspective summons divine, long-lived entities (i.e. the *daimones*) seemingly voicing a subjective continuity across forms of life and inviting to observe abstention from sacrifice and animal eating, among other prescriptions. How should we relate these divergent doctrinal bodies? Is it possible to reconcile Empedocles' *daimone*s and religious observances with his physical doctrine? Several attempts have been made in this respect[11]. In this essay, I focus

8 See, for instance, DK 31 B 110.10 (πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν. "For know that all things feel and have their share of thought".)

9 Significantly, the myth of Er in Plato's *Republic* (10 614b-621d) mentions both souls and punishment in an axiological contrast between the souls arriving from the earth and those residing in the sky, the first being "full of squalor and dust" due to their (recent) embodiments in humans and animals, the latter clear and pure because of their disembodied life (*Resp*. 10 614d-e; for animals, see 618d, 620a-c). On Plato's influence, see section 2 below.

10 Based on Diogenes Laertius 8.77, this distinction has been endorsed by Guthrie 1965, Bollack 1965-1969, Gallavotti 1975, Wright 1981, Kingsley 1995, but contested, among others, by Osborne 1987, Inwood 2001, Trépanier 2004, Janko 2005.

11 For instance, Osborne considers B 115 as referring to the rupture of the *Sphairos* while the plurality of the *daimones* would reflect the distinct elements into which the god has

on the phenomenon at stake in the elemental mingling and the daemonic wandering and rely on a line of interpretation that, mindful of the soul's absence in Empedocles' *corpus*, dismisses metempsychosis and pinpoints in metensomatosis instead the process at stake in the long-life of the *daimones*. Not transmigrating from body to body, Empedocles' *daimones* would themselves physically morph into creatures of different habitats thereby reflecting the dynamics at work in the physical world. In the last decades representatives of this position have been Gallavotti and Di Marco[12]. More recently, addressing in a similar vein the problem of attributing metempsychosis to Empedocles' doctrine, Picot contends that Empedocles has been and still is "under the shadow of Pythagoras"[13]. Building upon this interpretative approach, this essay too dismisses metempsychosis as the phenomenon at stake in the long life of the *daimones*

been divided (Osborne 1987: 47); Laks reconciles Empedocles' bodies of work invoking a metaphorical operation which in B115 stresses a practical dimension, absent in physics, in support of an eschatological interest (Laks 2004); Gain pinpoints in the semantic unity of *daimōn* the fundament of its analogical use in Empedocles' cosmology (Gain 2007); Primavesi considers the *daimones* a "mythological mirror" of his physical theory (Primavesi 2008); for Balaudé the *daimones* are "symbolic figures" without physical reality. Their role is protreptic to the endorsement of a vegetarianism founded on a physical basis (Balaudé 2010). Trépanier, on the other hand, considers the *daimōn* of B115 a physical substance intermediate between limbs and limbless gods, contaminated by Strife, and subjected to reincarnation (Trépanier 2014). The view I pursue here stresses the eschatological relevance of Empedocles' physical doctrine, which the religious teachings unfold through the *daimones*. These entities hypostatize the continuity and divinity of life in all its forms as made up by the roots' interplay and represent a relatable subjectivity that bridges Empedocles' followers' individualized life to other forms of life across time but ultimately also "within". For the knowledge of past life embodiments ignites awareness on contemporary lives as well.

12 See respectively Gallavotti 1975: XIII-XIV, and Di Marco 1995: 40.

13 Subtracting Empedocles from Pythagoras' influence and advocating the relevance of his physical doctrine, Picot distinguishes two phenomena of reincarnation: palingenesis as the phenomenon that pertains to the mixtures and transmigration as that which pertains to the *daimones*. Only the second would imply the "migration from one body to the other" leaving it open however as to what it is that transmigrates, i.e. the nature of the *daimone*s (Picot, forthcoming). In this paper, however, I argue that the process at stake for both elements and *daimones* is the same, i.e. metensomatosis, which Empedocles considers from different vantage points, synchronic and diachronic, hence giving rise to two compatible accounts. Against a Pythagorean reading of Empedocles, see also Gallavotti 1975, and more recently Balaudé who considers the attribution of metempsychosis to Empedocles a retroactive Platonizing interpretation (Balaudé 2010).

and, in line with previous scholars, it too advocates the methodological imperative to reconcile Empedocles' doctrinal strains. However, the discussion on the *daimones* is contextualized in Empedocles' overarching view that life and mortality are at the center of both the physical and eschatological areas of his doctrine[14]. In section 1, I bridge the gap in Empedocles' corpus by bringing to the fore the revelational nature of his physical doctrine and how it subsumes the phenomena of birth and death under a process of metensomatosis pointing to a continuity of life, but without developing it. In section 2, I proceed to focus on B 115 and argue that the *daimones*' embodiments too occur by means of metensomatosis. I further stress that Empedocles' emphasis is not on the exile of the *daimones* in foreign bodies, but on the environments that host the "*daimones*' bodies" and reject them, each time in turn. Hence, it will be argued, there is a tension in Empedocles' philosophy of life between the synchronous view that considers birth and death as elemental mingling and exchange and that pursues the creation of habitats as harmonious coexistence of creatures and their environments (DK 31 A 70), and the diachronic view that retraces daemonic embodiments, constantly at odds in their space of existence. Rather than marking a conceptual rupture between the distinct materials of the supposed *Peri Physeōs* and *Katharmoi* (both rely on metensomatosis and life continuity), this tension relates to, and depends on, different vantage points. It is through the *daimon*es that Empedocles unfolds the eschatology inherent in his physical doctrine. By pursuing their condition across habitats, he asserts life continuity, exploring the type of subjectivity involved, and addresses the problem of death and pain in human (and other) existences providing his followers with salvific remedies, ultimately mastering the knowledge of nature from both an objective and subjective perspective and merging into his charismatic character the figures of the scientist and that of the healer.

14 In fact, besides the fragments on life and death commonly understood and discussed in section 1 below, life permeates the physical world in that the roots themselves are alive and cognizant; for their life, see B 6 (quote in n. 17 below). If it is by aether that we see aether and by water water (B 109), then inanimate bodies can sense too (Theoph. *de Sens* 12). On Empedocles' panpsychism, see Kahn 1958. On the other hand, life is central also for understanding the *daimones* whose long life (*makrōbioi*) made of multiple paths results into an immortal existence. For Empedocles, however, immortality is intended as continuity rather than endless duration, see Long 2017.

1. The eschatology of Empedocles' physics and the phenomenon of metensomatosis

One of the main reason for considering Empedocles' religious teachings as incompatible with his physical doctrine is their seemingly lack of connection[15]. While in the past decades different solutions have been given to reconcile this gap[16], it is fundamental to realize that the evidence presenting the four elements as the basic constituents of the natural world let emerge a powerful double theme, which we will find equally pertaining to the religious teachings. The suffering of human beings is due to, and associated with, their limited knowledge. Empedocles does neither teach Pausanias his elemental theory nor provide him with an until-then-ineffable cosmological history. Rather he reveals the fundaments of his natural doctrine against the profane knowledge of mortal men (*brotoi*). In fragments 8 and 9, he says:

> ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων
> θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
> ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων
> ἐστί, φύσις δὲ βροτοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.
>
> Something else I will tell you: of nothing is there birth, among all
> Mortal things, nor is there an ending coming from baleful death,
> But only mixture and exchange of things mixed
> Exist, and 'birth' is a name given by mortal humans[17].
>
> οἱ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μιγὲν φῶς αἰθέρι <?>
> ἢ κατὰ θηρῶν ἀγροτέρων γένος ἢ κατὰ θάμνων
> ἠὲ κατ' οἰωνῶν, τότε μὲν τὸν <?> γενέσθαι·
> εὖτε δ' ἀποκρινθῶσι, τὸ δ' αὖ δυσδαίμονα πότμον·
> ᾗ <γε> θέμις, καλέουσιν, ὁμῶς δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός.
>
> But they, when light mixed with aether in a human (?)…
> Or in the race of savage beasts or of bushes
> Or of birds, then…to be born;

15 This influential approach was voiced at the end of the nineteenth century by Zeller 1892: 806 and followed or/rehearsed by a number of scholars; cf. Kahn 1993: 427-430; Di Marco 1995: 33-39.

16 See note 9 above.

17 DK 31 B 8.

> But when they are separated apart, this in turn they call 'unfortunate destiny,'
> As is licit (*themis*), and I myself too apply it [i.e. this term] in the same way[18].

For Empedocles, death intended as nothingness and birth as exclusive beginning do not exist. They are conventional names for phenomena human beings ordinarily misconceive because unaware of the elements' reality and interplay. What exists are only the processes of elemental mixing and exchange of things mixed. Life – Empedocles seems here to imply – continues after the disaggregation because it ultimately and essentially resides in the elements themselves, which elsewhere he calls roots (*rhizōmata*) and considers divine[19]. Coming together they conduce to the individualized existences of humans, beasts, bushes and birds, but when they drift apart they cause a seeming death, which men judge to be a baleful destiny (*dysdaimōn potmos*), or «a fate with a bad daemon». Note that Empedocles considers this judgment legitimate as it is sanctioned by *themis*[20] and that in holding an individualized existence he too shares this mortal perspective. But Empedocles ultimately denies it by letting Pausanias understand that in whatever form life embodiments occur, they all partake of a more recondite life, which will never subside. Hence, he tacitly asks his pupil to look at the individualized existences from beyond the mortal perspective and to understand them from that of the immortal, cognizant elements of which everything in the world partakes. This is not merely the knowledge of a scientist as scholars' dichotomist reading of Empedocles' *corpus* has made it out to be, but it is the knowledge of the natural world that only the wise man, the *sophos,* can possess. In B 15 we read,

> οὐκ ἄν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο
> ὡς ὄφρα μέν τε βιῶσι, τὸ δὴ βίοτον καλέουσι,
> τόφρα μὲν οὖν εἰσίν, καί σφιν πάρα δειλὰ καὶ ἐσθλά,
> πρὶν δὲ πάγεν τε βροτοὶ καὶ <ἐπεὶ> λύθεν, οὐδὲν ἄρ' εἰσίν.

18 DK 31 B 9.

19 DK 31 B 6 (τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε· Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεύς Νῆστίς θ', ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον. «Hear first of all the four roots of all things: Zeus the gleaming, Hera who gives life, Aidoneus, and Nestis, who moistens with her tears the mortal fountain»).

20 The language here echoes the "decree" by necessity (*anankē*) of B 115. See below.

> A wise man would not surmise (*manteuomai*) such things in his mind:
> That so long as they live what they call a life,
> For so long they are, and evil things and good ones are theirs,
> But that before mortals have coalesced and <after> having dissolved,
> they are nothing[21].

From a wise man's epistemological perspective, death does not correspond to a permanent end. In fact, we learn that the life of mortal creatures is neither annihilated before they come together via the elemental mixing nor when they dissolve on accounts of elemental disaggregation. Empedocles does not reveal what this life consists in. He simply denies its annihilation pointing to an eschatology of the elements[22]. Further to that, he makes the wise man reach this claim through a process of divination. The *sophos* divines (*manteuomai*), as did the seers Halitherses and the god-like (*theoidēs*) Theoclymenus in the *Odyssey*[23]: by reading the bird-signs in Ithaca they prophesized the upcoming massacre of the suitors. But Empedocles' wise man divines differently. His profound knowledge of the world comes via his own body as composed by divine, living roots[24]. To understand this epistemological process, we need to revert to B 3 in which he alerts Pausanias to the paths of knowledge available to him through all his senses and limbs, and not just the sight and hearing used in traditional divination.

> ἀλλ᾽ ἄγ᾽ ἄθρει πάσῃ παλάμῃ, πῇ δῆλον ἕκαστον,
> μήτε τιν᾽ ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ᾽ ἀκουήν
> ἢ ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
> μήτε τι τῶν ἄλλων, ὁπόσῃ πόρος ἐστὶ νοῆσαι,
> γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει θ᾽ ᾗ δῆλον ἕκαστον.
>
> But come, consider with every resource (*palamai*) in what way each thing is evident,
> Without holding some vision in greater trust than what accords with hearing (*akouê*),

21 DK 31 B 15.

22 That Empedocles' physical doctrine presupposes reincarnation, see Martin – Primavesi 1999: 90-95; Kingsley 2002: 360.

23 See respectively *Od.* 2 165-174; 17, 151-9 (*manteuomai*). For a consideration of Empedocles in relation to the diviners of the Greek tradition, see also Scarpi 2007: 153-6.

24 See B 6 quoted above in n. 17.

> Nor a resonating sound (*akoê*) as superior to the clarities of the tongue,
> And from none of the other limbs, in whatever way it provides a path, *poros*, for thought (*noêsai*),
> Withhold your trust, but think (*noei*) in whatever way each thing is evident[25].

Empedocles holds a democratic view on the senses in that each of them provides an avenue for thought and understanding. Sight is not more precious than hearing, nor is hearing more valuable than what the tongue makes manifest. The mention of the passages (*poroi*) alludes to his theory of sensation as taking place when suitable objects enter the body channels[26], and the notion that thought may emerge through sensation should not surprise us: for the Presocratic philosopher they were considered in continuity and as stemming from the body in contact with the environment[27]. Empedocles invites Pausanias to overcome the limits of his contemporaries whose sight and hearing are inapt to provide them with a grasp of the elemental foundations of the natural world and the real meanings of "life" and "death"[28]. He trains him into a new, synaesthetic receptivity of the world, a novel awareness, whose specifics elude us[29], but which it is safe to claim involves the human being's elemental body in unison with its space of existence. In sum, in the extant evidence the doctrine of the elements is indissolubly related to eschatology as a field of knowledge that pertains to a seer's revelations and that impinges on the mortals' assumption of having an ephemeral life[30] and being in the

25 DK 31 B 3.9-13.

26 See Theophratus in *On the Senses* 7 («Empedocles has a common method of treating all the senses: he says that perception occurs because something fits into the passage of the particular sense organs»); cf. von Fritz 1945, Laks 1999.

27 See Zatta 2019, chapter 3.

28 See DK 31 B 2 in which the limits of mortal beings' sight and hearing are connected to the conventional understanding of life and death Empedocles strives to correct.

29 For a tentative reconstruction of Empedocles' practice of contemplation as requiring the mastery of the body, see Therme 2010: 21-3. For an appreciation of the sense of smell in Empedocles and how it contributes to the knowledge of the world against the "dictatorship" of sight, see also Piergiacomi 2018: 154-8.

30 See DK 31 B 2. Line 4 where human beings are qualified as "swift-fated" (ōkymoroi) an adjective that stresses the ephemeral character of their individualized lives.

grip of a baleful destiny (*dysdaimōn potmos*)[31]. Suffice these reflections to respond to the lack of connection between Empedocles' physical doctrine and his religious teachings.

Here let us stress that B 15, quoted above, does not merely rehearse B 8 and 9 but working with the same set of beliefs, i.e. the elemental mixing and disaggregation, it denies that the dissolution of the body annihilates life. Life continues in the roots, we claimed before, but also, we may well assume, in the always-novel elemental aggregations that lead to the birth of mortal creatures, conventionally conceived. At least this is the interpretation B 2 invites us to pursue,

> στεινωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται·
> πολλὰ δὲ δείλ᾽ ἔμπαια, τά τ᾽ ἀμβλύνουσι μερίμνας.
> παῦρον δὲ ζωῆσι βίου μέρος ἀθρήσαντες
> ὠκύμοροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν
> αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτῳ προσέκυρσεν ἕκαστος
> πάντοσ᾽ ἐλαυνόμενοι. τὸ δ᾽ ὅλον <τίς ἄρ᾽> εὔχεται εὑρεῖν;
>
> For narrow are the resources spread out along the limbs,
> And numerous the miseries (*deila*) that break in blunting their thoughts,
> Having seen in their existences only a small part of life,
> They fly off swift-fated, borne along like smoke
> Convinced of whatever one thing each of them has encountered,
> Driven in every direction. But the whole (*holon*) <who then> boasts that he has found it?[32]

This fragment underscores the conditions one should overcome in order to achieve the high-level awareness Empedocles trains Pausanias in, i.e. a limited receptiveness due to the narrowness of the body channels and the numerous miseries (*deila*)[33] that break in (the body) undermining people's thought. But it also stresses that humans' conventional under-

31 See B 9 quoted above.

32 DK 31 B 2.

33 Interestingly, used here substantively, this adjective appears in Hesiod's *Works and Days* as a qualifier for old age (*gēras*) (*OpD* 113), from which the people of the golden age are immune. For Empedocles the miseries (*deila)* that afflict human beings certainly include old age (cf. B 111 where Pausanias is told that he will learn the drugs against diseases and old age).

standing of "life" and "death" is based on the fact that in their existences (*zōai*) they have lived only a «small part of life» (*pauron meros zōēs*). Significantly here Empedocles let us understand that "real life" is much longer than the ephemeral path confined between an individual's "birth" and "death." Ultimately, humans lack a synoptic view of the many parts of their life, that is, of their existence as a whole. Empedocles asks, «but the whole (*holon*) <who then> boasts that he has found it?». On this view then, elemental disaggregation produces in turn new compounds and hence a series of individualized existences. No soul is involved. The process at stake unfolds under the influence of Love and Strife[34] and concerns the elements alone, which upon disaggregation reassemble giving rise to new bodies. It is a process of metensomatosis[35]. And needless to say, it affects systematically all creatures, which Empedocles lists by groups according to their habitats. Life continues when united by Love as well as when separated by Strife, «in the same way for bushes and water-dwelling fish and mountain-bedded wild beasts and wing-going birds»[36].

Each creature finds its proper space of existence based on the overall elemental formula of its body. In this respect we find some precious information in Aëtius who tells us that Empedocles envisioned four different zoogonies of animals and plants adding that,

> τῶν δὲ ζῷων πάντων τὰ γένη διακριθῆναι διὰ τὰς ποιὰς κράσεις· τὰ μὲν οἰκειότερον εἰς τὸ ὕδωρ τὴν ὁρμὴν ἔχειν, τὰ δ᾽ εἰς ἀέρα ἀναπτῆναι, ἕως

34 In B 17 Empedocles claims that there is a double birth and a double death according to whether Love dominates or Strife. This claim however does not contradict the assumption that there are numerous "small parts of life" as discussed earlier in relation to B 2. For in B 17 Empedocles is looking at the phenomena of death and life from a cosmological point of view that accounts for the rule of the two cosmic forces. Living beings are born both under the rule of Love and under that of Strife, and when one of the two forces takes control then it decrees the death of the generation that happened under its antagonist. Either way, regardless of the cycle, each generation of living creatures takes place under the synergy of both Love and Strife, the one uniting, the other articulating living beings' bodies (see Trépanier 2003: 18-28, Zatta 2019: 45).

35 See Gallavotti 1975: XIII-XIV.

36 P. Strasb. vv. 302-8 Primavesi. In fact, the first part of this fragment suggests that life continues both through single embodiments *and* coexisting multiple embodiments (see vv. 305-6: «sometimes in turn, cut apart by evil quarrels, each one wanders separately (*andikha*) in the surf of life»).

> ἄν37 πυρῶδες ἔχῃ τὸ πλέον, τὰ δὲ βαρύτερα ἐπὶ τὴν γῆν, τὰ δ᾽ ἰσόμοιρα τῇ κράσει πᾶσι τοῖς †θώραξι πεφωνηκέναι.†
>
> The species of all the animals became distinguished by virtue of the varieties of their mixtures: some had a drive toward water, with which they had a greater affinity (*oikeioteron*); others flew up into the air until they possessed more of the fiery element; heavier ones [scil. went] onto the ground; and those whose mixture was in equilibrium with their whole †chest made sounds†[38].

Divided into large groups that actually reflect Empedocles' general distinction among aerial, terrestrial and aquatic creatures[39], animals are attracted toward their habitats on account of their specific constitutions. Those with a predominant earthy component become terrestrial animals, including humans and plants. Those with more fire find their suitable environment in the air, and those with more water live in aquatic habitats[40]. It appears so that elemental compatibility and ultimately harmony frame the relation of animal kinds with their space of existence, a point we will return to in the next section which is devoted to the discussion of Empedocles' *daimones* and their life experiences.

37 DK (ἕως ἄν LM).

38 DK 31 A 72.

39 See for instance the mention of the «race of savage beasts, bushes and birds» in B 9, or of «trees, men and women, wild beasts and birds, water-nourished fish (and the long-lived gods)» at B 21 [all repeated as the subjects of painters who compose their forms (*eidea*) through a basic number of colors at B 23].

40 Regarding fish, however, Aristotle tells us that for Empedocles they escaped to water to cool their excessive heat off (see Aristot. *de Resp*, 477a32, *PA* 648a25/DK 31 A 73). In this way, the allocation of animals to different habitats happened by the principles "of like to like" (for birds and terrestrial animals) and "like to unlike" (for the fiery fish), see Longrigg 1965: 314-315 and 1974: 173. In the first article, Longrigg attributes to Empedocles a conception of inborn heat and, remarking on a possible analogy lungs/gills, considers fish life in water as providing them a cooling mechanism. In other words, the aquatic animals compensate for their fiery nature by living in a cold environment.

2. Empedocles' daimones: life continuity and the end of mortality

The most extensive reference to *daimones* in Empedocles' corpus is found in B 115, which Diels considered among the first fragments of *Purifications* and is quoted at the beginning of this essay[41]. As Wright remarks, all the ancient commentators who record this fragment agree that with *daimones* Empedocles is referring to the soul (*psykhē*).[42] Philoponus and Hippolytus clarify that for him the *psykhē* consists in the four roots under the influence of Love and Strife. But it would be anachronistic to consider Empedocles' "soul" (i.e. *daimones*) in Platonic terms, that is, in antagonism to the body and as concerning the human being[43]. Silently influential for the other ancient commentators[44], this line of interpretation is explicitly pursued by Plutarch in *On Exile*. After quoting part of this fragment, Plutarch claims that Empedocles considers birth (*genesis*) euphemistically as a journey (*apodēmia*) (i.e. on this earth) and immediately cites Plato's sterner judgment that «the soul is imprisoned in a body 'like an oyster in a shell'»[45]. Still proceeding in a Platonic mode, modern scholars have considered Empedocles' soul (i.e. *daimones*) falling onto the earth, exiled in foreign bodies and, so constrained, condemned to suffering[46]. But Empedocles does not ominously foreshadow Platonizing dichotomies (sky versus earth, soul versus body) nor does he blatantly ignore his physical doctrine. As line 7 indicates, B 115 too deals with the process of metensomatosis. Through time, Empedocles tells us, the "divinities" (*daimones*) grow into different forms (*pantoia eidea*) of mortal beings. The phenomenon at stake is compatible with that described in the fragments pertaining to the physical doctrine analyzed above (i.e. metensomatosis). Significantly, in line 7 Empedocles uses a cognate keyword, but with a different suffix and in a temporally expanded context. If in B 8 he reveals that there is neither birth nor death, but only mixing (*mixis*) and exchange (*diallaxis*), in line 8 of B 115 he uses the verb *metallassō*

41 See p. 1 along with n. 1 above.

42 Wright 1981: 271-2.

43 See Balaudé 2010.

44 For instance, Hippolytus considers the soul immortal and changing from body to body (*RH* 7.29.16).

45 Plut. *de Exil.* 607d-e, Plat. *Phaedr.* 250c.

46 See for instance Kahn 1993, Gagné 2006, Therme 2010.

to refer to the *daimones*' successive «growing into shapes» and says that «they exchange paths of life» (*metallassein biotoio keleuthous*)[47]. Now the emphasis lies on their diverse lives as mortal creatures. For in being «of all sorts» (*pantoia*) the *daimones*' forms give rise to a multiplicity of living beings. Thus rather than revealing what conventional birth and death are (frags. 8 and 9) or indicating that life continues beyond the phenomenon of disaggregation (B 15), with *metallassō* and its object (i.e. the painful paths) Empedocles adopts a diachronic perspective and looks at the *daimones*' series of formal changes through time (*dia khronou*)[48], from an original moment, poetically sanctioned by a decree of Necessity and implying an act of pollution[49].

The *daimones*' long lives, we understand, are made of painful existential paths. But with regard to the different subjects of these paths, Empedocles does not mention «the bushes and water-dwelling fish and mountain-bedded wild beasts and wing-going birds», as in the most strictly physical fragments. He recurs instead to a series of metonymic displacements. The aether "chases" the *daimones* morphed into unnamed birds to the sea[50], which "spits" those shaped into unnamed fish to the earth, which sends the *daimones* as unnamed terrestrial creatures to the rays of the sun, hurling its (daimonic) creatures back to the eddies of aether. What (some) scholars have considered to be the soul's exile in a foreign body seems in fact to be a displacement of the living being from its space of existence. If in the evidence that pertains to his physical doctrine Empedocles pursues life "declension" in terms of different habitats

47 For the verb, see also B 17.6 (*allassonta* used for the elements); for life (*biotos*), B 15.2.

48 The process of metensomatosis is said to last three ten thousand seasons. On the loose meaning of this expression, see Wright 1981 who points out that it indicates temporal length rather than a specific number.

49 Line 3 is one of the most controversial of the entire fragment as the word *phonos* (murder) replaces the original *phobos* (fear) in the manuscript of Plutarch who quotes it (*de Exil.*607c). For support in favor of the manuscript's reading, see Wright 1981, Picot 2007 (with *phobos* having, however, the Homeric meaning of "fight"), followed by Rashed 2008. Considered as the child of Aphrodite and Ares (see Hes. *Theog.* 933-934) *phobos* may here represent an individualizing emotion that separates the *daimones* from the state of original harmony.

50 "Aether" here must correspond to the aerial environment; cf. B 71, which lists along with water, earth, the sun, aether.

and relational balance or "compensation"[51], in B 115 he underscores the constant rupture of such compatibility and articulates the relation among all mortal creatures, pointing to a trans-generational continuity – not only of, so to speak, essence but also condition. The same entities (the *daimones*) become (i.e. metamorphose into) different creatures, and no matter what they become, all paths of life are equally painful. Suffering, *malaise*, and death characterize the living condition in any of its forms. They are inherent in living beings' individualized existence and expressed in terms of rejection or as Plutarch interpreted it, exile. «From living creatures (*zōa*) he made them dead (*nekra)* changing their forms (*eidea*)», says another eloquent fragment[52]. In pinpointing in the passage from life to death a change of forms, this line echoes the metensomatosis at work in the *daimones*' successive paths of life but also betrays Empedocles' interest in embodied life rather than merely human life, a point we will soon return. Here let us suggest that with his prolonged imagery of environmental hostility Empedocles is creating one more alternative outlook on «the end of the life path», what untrained people conventionally call «baleful death» and «unfortunate (*dysdaimōn*) destiny» and he himself conceives from a physical approach in terms of elemental «exchange» (*diallexis*). And as he proceeds with this alternative mode, he predicates life continuity from the perspective of the "wider recipient": habitats' permanence and agency stand against mortal creatures' ephemerality and passivity. Be it as it may, Empedocles' moral and religious teachings, of which certainly we would like to know more[53], give his followers the prospect of a blessed life, of sharing the same hearth and table with the other immortals, «without lot in men's sufferings, indestructible»[54].

51 See respectively Aetius and Aristotle's testimonies on animals' allotment to different habitats by the principles "of like to like" or "like to unlike," referred to above on pp. 10-11 and n. 37 (DK 31 A 72 and DK 31 A 73).

52 DK 31 B 125. Alert to the centrality of "forms" (*eidea*) in the alternating production of life and death in Empedocles' physics here I follow Burnet's translation and take *eidea* as the direct object of the participle (*ameibōn)*. In other words, "the exchange of forms" is what causes living beings' transition to death.

53 Abstention from animal bloodshed and meat were central to Empedocles' teachings (B 128.9-10, B 136, 137), along with the practice of kindness (*philophrosynē*) as we may infer from his nostalgic view for a past when the relation between animals and human beings was characterized by a harmonious interaction (B 130).

54 DK 31 B 147.

The wandering will stop. Life will gravitate around a hearth and a table, without pain, without destiny[55], without external pressure, close to the deathless gods. Life without death, it seems, and the pains inherent in mortality. And neither for this state of bliss there is mention of the soul. The "divine beings" will simply grow from previous ones, or literally "shoot up" (*anablastanō*)[56]. In the end, the prospect looks like a return to a golden age, similar to that sung by Hesiod[57], and yet quite different. For Empedocles' blessed life pertains to the painful paths of all mortal creatures, and not only to the golden race of man as in Hesiod. In existing through the *daimones*' successive embodiments what we see now to be beasts, fish, birds and bushes they too will ultimately be free from pain and share in the immortal life if on becoming humans the *daimones* will abide by the revealed precepts[58].

Empedocles himself admits to be now one of the *daimones,* «an exile and a wanderer, I who rely on insane Strife»[59]. He also claims to have been a boy and a bird, a bush, and a bird, and a sea-leaping fish[60]. A cry of individuality, that "I" has been taken to confirm that Empedocles' *daimones* are subjective entities, trapped in a personal history of transmigration, responsible subjects of action, and each a locus of individual memory[61]. But, as it has been recently remarked, Empedocles' embodiments are rather general[62]. So accounted for, they seem instead to reflect the various

55 Thematically, the adjective *aklēros* recalls the decree of Necessity and the long life allotted to the *daimones* in DK 115.

56 DK 31 B 146.3 ("blossom up" in Laks – Most 2016).

57 See Hes. *OD* 109-123.

58 In this respect, it is possible that for Empedocles a consequence of human beings' abstention from animal killing might lead in turn to life embodiments that are respectful of human life as predicated in B 130 «All were tame and gentle to human beings, wild beasts and birds, and benevolence blazed forth».

59 DK 115.12-3.

60 DK 31 B 117. For a reading of Empedocles' claim in light of his physical doctrine and mortals' limited view on the meanings of birth and death, see Casertano 2007: 331-337.

61 Therme 2010. On the *daimones*' individuality, but taken in relation to other similar entities, see Gain 2007, 125-129.

62 On this point see Picot, who compares Empedocles' account with the evidence pertaining to Pythagoras' past lives (forthcoming); cf. Wright, who denies that Empedocles might refer to the remembrance of previous lives (Wright 1981: 274). In fact, in not pursuing his own particular embodiments Empedocles strives to overcome the individu-

forms of life that result via the mingling and the exchange of the elements[63] as to reveal that life continuity pertains to all living beings rather than reflecting a personal, privileged history. Humans, plants, birds and fish all without exception are daemonic embodiments sharing a common path toward a potential bliss[64]. Empedocles too has lived multiple painful paths. So that "I" tells us of a shared history, revealed by a self-proclaimed seer whose knowledge stems from a profound understanding of the physical world and whose individuality, consciously uttered under the influence of Strife[65], is ultimately suppressed under the awareness of being a member of a daemonic collectivity in pursuit of Love[66]. There is no *daimōn* without other *daimōnes*[67]. The synaesthetic knowledge of the seer redefines individual (human) subjectivity. It enables him to transcend the physical limits imposed by Strife and to see the self as part of a shared condition and destiny, figuratively posited under the law of Necessity[68] and looked at, so to speak, from "the outside". «At the end they become seers, hymn-singers, doctors and leaders», Empedocles tells us referring to the *daimones*[69]. So once more he stresses shared membership and common statuses and roles even as he circumscribes a final and seemingly elective number of paths within the successive daemonic embodiments on

alization inherent in being the product of Strife and remains faithful to Love. At the same time, it should also be stressed that this focus does not exclude that he may in fact be able to recall his own particular paths in Pythagoras' style.

63 See, for instance, DK 31 B 21, B 23, B 26, P. Strasb. vv. 294-8 ed. Primavesi.

64 In this respect, Balaudé underscores the universal character of Empedocles' ethics as founded on the notion of living beings' kinship and relying on physics (Balaudé 2010) while Santaniello considers the *daimones* the divine principle present in every individual thing whether animal or man, hence pointing to their universality (Santaniello 2012).

65 See line 14 of B115 «I who rely on insane Strife».

66 On Empedocles' teachings as a choice available to humans to pursue a behavior in accordance with *philia* (Love), see Montevecchi 2010.

67 In this respect, Gain stresses that to be a *daimōn* among others is constitutive of the notion of *daimōn* (2007).

68 According to Simplicius (*Phys*. p. 1184, 5ss/*ad* 115 DK), Necessity in this line is for Empedocles the cause of becoming, and hence should be taken as a reference to his physical doctrine. For, as the ancient commentator explains, each of the powers (i.e. Love and Strife) dominates alternatively on account of necessity and the oaths: see Bollack 1969, III: 151-2.

69 DK 31 B 146.

the earth. And true, as it has been often remarked, Empedocles himself combines many of these roles: he is a prophet, a poet, and a physician[70]. But it would be again, I believe, anachronistic and rather Platonizing to interpret this "last stage" of daemonic embodiments as referring to a scale of living beings, from the lower and less valuable to the higher and more valuable[71]. For such a view would reflect the logocentric soul embodiments accounted for in *Timaeus* and *Republic*[72]. Everything for Empedocles has a share of understanding (*aisa noēmatos*), and the instrument of thought is the blood around the heart[73]. The reference to these categories of human beings seems rather inscribed in the Greek poetic tradition and points to figures of authority and wisdom, to the "masters of truth"[74], who like him have access to a recondite knowledge unveiling what lies before and beyond the shapes and presentness of reality. Empedocles' concern here (i.e. B 146) appears more epistemological than "substantial"[75]. It is the possession of knowledge that allows the members of these categories to acquire the highest honor and puts them in the condition of becoming gods. But following his teacher, also Pausanias will use his body and learn to be receptive to the elemental dynamics of the world discovering the true meanings of "birth" and "death" thereby shedding the pain inherent in human beings' false conception of mortality. He will access independently the knowledge revealed by his master making it his own. Seemingly self-centered and elitist, here too the message of Emped-

70 Lambridis 1976: 121; Wright 1981: 291.

71 So Guthrie 1965: 250 and Kirk – Raven – Schofield 1983: 317. In fact, while this reading is tempting and possible, is not explicit in the extant evidence, Laks 2004: 46; McKirahan 2010: 86, 285.

72 See respectively Plat. *Tim*. 90E-92C, *Resp*. 10 614-621. For Plato's response to the Presocratics' philosophy of life and his shift of focus from the interrelatedness of living beings to the superiority of the human being qua rational, see Zatta 2019, chapter 6.

73 See respectively DK 31 B 110, B 105.

74 In this respect, see Detienne who identifies in the diviner, bard, and seer the three figures that acquire their knowledge of truth by virtue of the religious power of divine memory: Detienne 1999.

75 In deriving from daemonic embodiments all forms of life are substantially compatible. What differentiates prophets, hymn-singers, etc. from the rest of human (and other living) beings is their access to truth, which shapes their behavior and enables them to "shoot up" like gods. But given that for Empedocles both knowledge and the mean to access knowledge can be revealed, also people other than the above-mentioned categories can know and behave in a way that makes them become gods.

ocles is rather democratic. Not passively received, knowledge is acquired on one's own, through the body opening up to the world[76].

To conclude, in a perspective that sees individualized existences as stemming from the interplay of the elements (i.e. metensomatosis) and coinciding with the ephemeral shapes (*eidea*) of mortal creatures, the *daimones* are "symbolic figures," easy for Empedocles' audience to relate to because adapted from the poetic tradition[77]. Their symbolism however, is not that «of a subject that says "I" and recognizes itself identical across the series of its actions»[78]. For the *daimones* seem rather to refer to a subjectivity that reflects the implications of Empedocles' physical doctrine, a subjectivity that extends outside the subject, so to speak. For it transcends the particularity of the individual's existence and is projected toward other creatures, both synchronically (i.e. also the other forms of life are daemonic embodiments) and diachronically (i.e. the subject itself has been another form of life). Constitutive of this subjectivity is the awareness that all forms of life are interrelated and that they share a similar destiny, made of many painful paths. Pain however can be collapsed and the road ahead can lead to bliss, but on one condition – that in conformity with Empedocles' teachings human beings will soften the

76 Admittedly, the reference to Pausanias comes from the supposed *Peri Physeōs*. Yet since the process of metensomatosis is implied in the *daimones*' embodiments, Empedocles' revelation about the *daimones*' painful paths is not incompatible with the one that pertains to the physical doctrine and the means to acquire it consigned to Pausanias.

77 Guthrie remarks that Empedocles' *daimones* echo Hesiod's *Works and Days* where the *daimones* are the spirits of the deceased members of the golden race of men (see *Works and Days* 121-125) and, as mentioned earlier (see note 4), considers them "the divine" that is in us (human beings), foreshadowing Aristotle's *nous*. Given the divinity of the roots, all living beings (in fact everything in the world) are intrinsically divine while thought is not a human prerogative. And indeed B 115 seems to indicate that all creatures are daemonic embodiments (with the stress on *eidea* and *metallassō*, see above). To understand Empedocles' eschatological adaptation of this notion, it is useful to keep in mind Detienne's preliminary remarks that the characteristic of *daimōn* in respect to *theos* is to represent the divine as «never abstracted from its action in the life of humans» and that «between the world of humans and that of 'daemons' there is no caesura»: Detienne 1963: 42. So this notion holds an intrinsic compatibility with the human sphere, and subsumed into Empedocles' eschatology seems to hypostatize the continuity and divinity of life in all its forms as made up by the roots' interplay bridging mortality to immortality (B 146 and 147) while stressing the import of actions, i.e., the pragmatic side of life. On Empedocles' idiosyncratic conception of immortality, see however note 12 above.

78 See Balaudé 2010: 116, from whom I borrowed the expression "symbolic figures".

boundaries of their human self and recognize their kinship with other living beings[79] acting accordingly.

Bibliography

Editions and Commentaries

Bignone E. 1916, *Empedocle: Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*, Torino.

Bollack J. 1965-9, Empédocle, I-III, Paris.

Diels H. – Kranz W. 1951-2, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* 3 vols., Berlin, Grunewald, 6th ed.

Gallavotti C. 1975, *Empedocle. Poema fisico e lustrale*, Milano.

Inwood B. 1992, *The Poem of Empedocles. A Text and Translation with an Introduction*, Toronto - Buffalo - London (Phoenix Presocratics, III). Revised edition 2001.

Kirk G. S. – Raven J. – Schofield M. 1983, *The Presocratic Philosophers,* Cambridge.

Laks A. – Most G. 2016, *Early Greek Philosophy,* Cambridge, Mass., vol. V part 2.

Litwa M. D. 2015, *Refutations of All Heresies. Translated with and Introduction and Notes. Writings from the Greco-Roman world, 40.* Atlanta.

Montevecchi F. 2010, *Empedocle d'Agrigento,* Napoli.

Primavesi O. 2008, *Physika I. Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs*, Berlin-New York.

Wright M. R. 1981, *Empedocles: The Extant Fragments*, New Haven-London.

Secondary Bibliography

Balaudé J.-F. 2010, *Le Savoir-vivre philosophique: Empédocle, Socrate, Platon,* Paris.

Burnet J. 1920 (third edition), *Early Greek Philosophy*, London.

Casella F. 2019, "Escatologia e conoscenza salfivica in Empedocle: una

79 On living beings' kinship as the fundament of Empedocles' vegetarianism, see Balaudé 2010; as a powerful and pervasive perspective that supports the Presocratics' philosophy of life, including Empedocles', Zatta 2019, especially chapter 1.

rilettura della metempsicosi alla luce delle teorie fisiologiche sulla mente", in *Elenchos* 40.2, pp. 265-296.
Casertano G. 2007, "Una volta fui arbusto e muto pesce del mare", in Casertano G., *Empedocle: tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli, pp. 331-337.
Detienne M. 1959, "La 'Démonologie' d'Empédocle", in *Revue des* études *grecques* 72, pp. 1-17.
Detienne M. 1963, *La notion de Daïmôn dans le pythagorisme ancien,* Paris.
Detienne M. 1967, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*; transl. from French by Janet Lloyd, *The Masters of Truth in Archaic Greece*, Cambridge, Mass. 1999.
Di Marco M. 1995, "La metensomatosi in Empedocle", in *Filosofia e società* 4, pp. 31-58.
von Fritz K. 1945, "ΝΟΥΣ, NOEIN, and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)", in *Classical Philology* 40, pp. 223-42.
Gagné R. 2006, "L'esthetique de la peur chez Empédocle", in *Revue de philosophie ancienne* 24.1, pp. 83-110.
Gain F. 2007, "Le statut du « daimon » chez Empédocle", in *Philosophie antique* 7, pp. 121-150.
Guthrie W. K. C. 1965, *A History of Greek Philosophy, II, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge - London.
Hladký V. 2018, "Transmigrating Soul between the Presocratics and Plato", in *Aither* 5, pp. 20-49.
Inwood B. 2009, "Empedocles and Metempsychôsis: The Critique of Diogenes of Oenoanda", in Frede D. – Burkard R., *cur.*, *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin/New York, pp. 71-86.
Janko R. 2005, "Empedocles' *Physika* 1: A New Reconstruction", in Pierris A., *cur.*, *The Empedoclean Kosmos: Structure, Process and the Question of Cyclicity. Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Tertium Myconense July 6th-July 13th, 2003,* Patras, pp. 93-135.
Kahn C. H. 1958, "Panpsychism and Immortality in Empedocles", in *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 94, Paper presented before the 1958 Meeting of the Society for Ancient Greek Philosophy in Cincinnati, Ohio, 1958. http://orb.binghamton.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1093&context=sagp
Kahn C. 1993, "Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine

of the Soul", in Mourelatos A., *cur.*, *The Pre-Socratics*, Princeton, NJ, pp. 426-456.
Kingsley P. M 1995, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford.
Kingsley P. 2002, "Empedocles for the New Millennium", in *Ancient Philosophy* 22, pp. 333-413.
Kleczkowska K. 2017, "Reincarnation in Empedocles of Akragas", in *Maska* 36.4, pp. 183-198.
Laks A. 1999, "Soul, Sensation, and Thought", in Long A. A., *cur.*, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, pp. 250-70.
Laks A. 2004, *Le vide et la haine*, Paris.
Lambridis H. 1976, *Empedocles: A Philosophical Investigation,* Alabama.
Long A. 2017, "Immortality in Empedocles", in *Apeiron* 50.1, pp. 1-20.
Longrigg J. 1965, "Empedocles' Fiery Fish", in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 28, pp. 314-315.
Longrigg J. 1974, "Empedocles' Fertile Fish (B74)", in *The Journal of Hellenic Studies* 94, pp. 173-174.
Martin A. – Primavesi O. 1999, *L'Empédocle de Strasbourg*, Berlin-New York.
McKirahan R. D. 2010 (second edition), *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary,* Indianapolis.
O'Brien D. 2001, "Empedocles: The Wandering Daimon and the Two Poems", in *Aevum antiquum* 5.1, pp. 79-179.
Osborne C. 1987, "Empedocles Recycled", in *The Classical Quarterly* 37.1, pp. 24-50.
Osborne C. 2007, *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature,* Oxford.
Picot J.-C. 2007, "Empedocles, Fragment 115.3: Can One of the Blessed Pollute His Limbs with Blood?", in Stern Gillet S. – Corrigan K., *cur.*, *Reading Ancient Texts, I. Presocratics and Plato,* Essays in Honour of Denis O'Brien, Leiden Boston, pp. 41-56.
Picot, J.-C., "Empédocle et le spectacle divin de la réincarnation", in *Empédocle. Sur le chemin des dieux,* Paris, forthcoming.
Piergiacomi E. 2018, "Chi respira e odora secondo Empedocle? Sul πάντα del fr. 96.1 Gallavotti", in *Archai* 23, pp. 135-166.
Primavesi O. 2008, "Physical and Mythical Divinity", in Curd P. – Graham D., *cur.*, *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford, pp. 250-83.

Rashed, M. 2008, "Le proème des *Catharmes* d'Empédocle. Reconstitution et Commentaire", in *Elenchos* 29.1, pp. 7-37.

Santaniello C. 2009, "Il demone in Empedocle", in Gnoli G. – Sfameni Gasparro G., *cur.*, *Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra ellenismo e tarda antichità, Incontro di studio della Società Italiana di Storia delle Religioni (Roma, 28-29 ottobre 2004),* Roma, pp. 329-361.

Santaniello C. 2012, "Θεός, Δαίμων, Φρὴν Ἱερή: Empedocles and the Divine", in *Revue de Métaphysique et de Morale* 75.3, pp. 301-313.

Scarpi P. 2007, "Empedocles mago", in Casertano G., *cur.*, *Empedocle tra poesia, medicina, politica e filosofia,* Napoli, pp. 143-156.

Snell B. 1948, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg; transl. from German by Rosenmeyer T. G., *The Discovery of the Mind. The Greek Origin of European Thought,* Oxford 1953.

Therme A. L. 2010, "Une tragédie cosmique: l'exil amnésique des daimones d'Empédocle", in Alexandre S. – Renaut O., *cur.*, *Rationalité tragique – Zetesis – Actes des colloques de l'association* [on line] 1, pp. 1-29.

Trépanier S. 2003, "Empedocles on the Ultimate Symmetry of the World", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 11, pp. 1-48.

Trépanier S. 2004, *Empedocles: An Interpretation*, New York-London.

Trépanier S. 2014, "From Wandering Limbs to Limbless Gods: δαίμων as Substance in Empedocles", in *Apeiron* 47, 2, pp. 172–210.

Trépanier S. 2020, "The Spirit in the Flesh: Empedocles on Embodied Soul", in Bartoš H. – King C. G., *cur.*, *Heat, Pneuma, and Soul in Ancient Philosophy and Science*, Cambridge-New York, pp. 80-105.

Zatta C. 2019 (second revised edition), *Interconnectedness. The Living World of the Early Greek Philosophers*, Baden-Baden.

Zeller E. 1892, *Die Philosophie der Griechen,* I, 5, Leipzig.

Alla periferia del mondo, ai margini dell'umano
Felicità e dolore in Diodoro*

Nicola Cusumano
Università degli Studi di Palermo

Abstract

In the proem of his *Bibliotheke*, Diodorus Siculus states that a historian should provide knowledge for all mankind. Hence, the value of a historian is not measured by his ability to gather in a single narrative stories of men from all times all over the world. What matters is the way in which the common human nature of all of the actors in history emerges. This contribution focuses on the first part of Book III, in particular on the *Ichthyophagoi* and *Acridophagoi*, where the historian's gaze oscillates between idealisation and compassion towards such primitive peoples. The diodorean ethnographic report has the merit to provide a backdrop to some of the guidelines of the cultural debate in the Hellenistic age. In this framework, even the knowledge of the peripheral world (*eschatiai*) can provide useful exempla.

Keywords

Diodorus Siculus; eschatiai*;* Ichthiophagoi*;* automatos bios*; idealisation; compassion*

Fino alla svolta segnata dalla fondamentale indagine di Jonas Palm, alla metà degli anni Cinquanta dello scorso secolo, lo storico Diodoro è stato a lungo considerato (o meglio spregiato) dalla maggior parte degli studiosi come un mero contenitore di *excerpta*, nel migliore dei casi un'ottima palestra per esercitare e affinare la perizia di 'Quellenforscher' degli studiosi moderni. Individuando e valorizzando le tracce di omogeneità linguistica e stilistica del testo, l'analisi di Palm ha invece rintracciato nella *Biblioteca* la presenza attiva dello storico, per quanto grande e ineludibile potesse essere il debito contratto da Diodoro nei confronti di uno spettro ampio di fonti[1]. Da allora la ricerca, sia pure a volte con qualche

* Ringrazio i referees anonimi per i loro preziosi suggerimenti, non solo per aver miglio-

esitazione, si è sforzata non solo di collocare con maggiore equilibrio Diodoro nel quadro storiografico antico, ma anche di riconsiderare la sua opera in rapporto con quel vastissimo ambito di scritti storici che ci è pervenuto "per frammenti"[2].

Seguendo un motivo topico che la storiografia greca adotta già in età classica, è lo stesso storico a sottolineare, fin dalla dichiarazione proemiale, gli obiettivi dell'opera: recare giovamento all'umanità intera (πάντας ἀνθρώπους), garantire ai suoi lettori l'apprendimento (διδασκαλίαν) e la più ampia conoscenza di ciò che può recare vantaggio, senza però costringerli ad assumere direttamente i rischi e le fatiche (μετὰ πολλῶν πόνων καὶ κινδύνων) che a una tale esperienza sarebbero altrimenti connessi[3]. In tal modo si realizza quel *kalliston ergon* che legittima la storiografia proprio perché apporta benefici e felicità a tutta l'umanità. Obiettivo fondamentale è perciò il *chresimon* dei lettori, paragonato da Diodoro all'acqua pura di una fonte alla quale attingere senza limiti (ὥσπερ ἐκ μεγάλης ἀρυόμενον πηγῆς[4]) nelle più diverse circostanze, grazie al valore di verità di cui la ricerca storica si fa vettore (τὴν προφῆτιν τῆς ἀληθείας ἱστορίαν[5])[6].

A questo programma lo storico agirinense si sforza di aderire lungo tutto l'itinerario della sua *Biblioteca* (con risultati, si sa, non sempre

rato questo breve contributo, ma anche per i suggerimenti tematici utili per un futuro sviluppo del tema qui affrontato. Delle manchevolezze resto beninteso il solo responsabile.

1 Palm 1955. Cf. Rubincam 1998; Cordiano 2006a: 23-26. Da ultimo Hau 2016: 73 sgg.

2 Mi limito qui a ricordare, sul versante della ricerca italiana, le indagini di Dino Ambaglio (1995), sempre acute ed equilibrate, così come la riflessione di Riccardo Vattuone (1991 e 2002) soprattutto sulle questioni di metodo generate dalla "frammentarietà" di buona parte della storiografia antica. Giustamente Ambaglio 2006: 273 si poneva con forza l'interrogativo: «Y a-t-il encore un sens aujourd'hui à s'occuper sérieusement de Diodore et de son chantier historiographique, après des siècles de Quellenforschung qui l'ont littéralement déconsidéré et des générations d'éminents chercheurs qui ne l'ont pas épargné de leurs jugements féroces, sarcastiques et – ce qui est le pire – fondamentalement justes?». Da ultimo cf. Cohen-Skalli 2014 sulla costruzione dell'opera e la relazione autore/lettore delineata in Diodoro.

3 Diod. I, 1. Marincola 1997: 151-152.

4 Diod. I 3, 7.

5 Diod. I 2, 2.

6 Della fortuna di questa metafora nella storiografia europea del XIX secolo si occupa Koselleck 1979: 31. Cf. anche Cusumano 2005 e Hau 2016.

coerenti)[7]. Come è noto, ci sono pervenuti per tradizione diretta solo quindici libri riuniti in tre pentadi (I, III e IV), secondo un ordine che non è stato stabilito da Diodoro ma dagli editori[8], mentre il resto dell'opera ci è noto solo indirettamente. Il progetto mira ad un quadro narrativo unitario tanto sul piano temporale quanto su quello spaziale: in questa cornice un ruolo paradigmatico è assegnato all'età mitica e ai barbari, in particolare i popoli collocati ai confini del mondo conosciuto, oggetto della prima pentade. È perciò in questi primi libri che maggiormente si riscontra un distanziamento dal modello eforeo, che altrove risulta centrale: infatti lo storico accoglie, seppure con alcuni distinguo, le imprese mitiche e le descrizioni di luoghi e costumi dei mondi barbari fino ai margini della terra conosciuta, riprendendo così per altre vie il modello erodoteo[9].

È stato giustamente notato che «solo così, nella piena consapevolezza dello spazio abitato, la storia saprà abbracciare l'umanità intera ed essere davvero ecumenica»[10]. In effetti, va sottolineato che nel 'programma' diodoreo anche questa sezione iniziale, non meno del resto dell'opera, contribuisce a fornire *exempla* validi per tutta l'umanità, facendosi così portatrice di quella *didaskalia* che è la ragione dichiarata dell'opera storica. Acquistando le caratteristiche di eccezionalità e di eccesso ogni singola esperienza diventa esemplare, nel bene o nel male, e può in tal modo essere mostrata a tutti con tutta la sua carica pedagogica e forza didascalica. È l'eccezionalità a salvare dall'oblio e una volta inserita nella narrazione storica, superato ogni limite, spaziale e temporale, la singola esperienza può essere riconosciuta come esperienza universale[11]. È opportuno inoltre rimarcare che in tale prospettiva la fortuna e l'efficacia degli *exempla* individuati da Diodoro nello spazio del mito e delle culture più distanti erano in certo modo garantite dai gusti e dall'orizzonte di attesa del suo pubblico che, lo ricordiamo, era di lingua greca, di cultura ellenistica e sensibile all'ideologia monarchica dell'età cesariana[12]. Proprio a questo aspetto va attribuito, al di là di un ovvio e comprensibile interesse

7 Ambaglio 1995.

8 Prestianni Giallombardo 1998.

9 Ambaglio 1995: 59 sgg.; Corsaro 1998: 407-409; Cusumano 2013.

10 Cohen-Skalli – De Vido 2011: 107.

11 Pavan 1961: 136.

12 Borgeaud 1997; Corsaro 1999; Cordiano 2006a: 23-28.

erudito per il patrimonio mitico e per le *eschatiai* geografiche, anche la rappresentazione della storia umana come un processo di costante progresso per il quale l'umanità è debitrice a personaggi eccezionalmente benefici come Dioniso ed Eracle, fondatori di culti e città, guide e ispiratori di imprese coloniali, nonché *protoi heuretai* di *technai* indispensabili per il processo di incivilimento.

Dèi, eroi e uomini partecipano dunque alla costruzione di un mondo civilizzato, secondo un disegno che si riflette anche nella presenza di Evemero nella *Biblioteca* e nel processo di 'razionalizzazione' del mito[13]. Il viaggio di Giambulo, nel libro secondo, verso un'"isola felice" nell'Oceano meridionale (II, 55-60, subito dopo la sezione sull'Arabia), come è noto, presenta tutte le caratteristiche esemplari di un universo utopico[14]. La logica dell'utopia appare però presente, con toni e atteggiamenti diversamente sfumati e declinati, anche poco dopo, nella prima metà del libro terzo, in cui la prospettiva etnografica e l'attenzione ai *mirabilia* sono particolarmente marcate, mentre nell'altra metà dello stesso libro l'autore prosegue ancora la descrizione del mondo dei margini sul versante libico e dell'Oceano, ma adesso alla luce di un'ottica ellenocentrica che non a caso oblitera la presenza anellenica di Cartagine, considerata inadatta a una visione del mondo sotto il segno della progressiva civilizzazione.

Se poi si concentra lo sguardo sulla prima parte di questo libro terzo, salta agli occhi un grande blocco narrativo unitario, che parte dagli Etiopi prossimi all'Egitto (III 2-10), dislocati nello schema diodoreo in tre gruppi nello spazio che dall'Egitto si snoda verso Sud, sul corso del Nilo, per poi rivolgersi – dopo la parentesi occupata in III 12-14 dalle miniere d'oro del Mare Eritreo con il toccante resoconto del disumano sfruttamento degli schiavi ad esse destinati – agli Ittiofagi lungo le coste del Mar Rosso (III 15-22), gli Etiopi meridionali e sud-occidentali (III 23-31)[15], proseguendo con i Trogloditi (III 32-34) per tornare infine verso l'Egitto (III 38-48): risulta così tracciata una 'periegesi' delle terre estreme che segnala al tempo stesso, per così dire 'di riflesso' e limitatamente a questa parte dell'ecumene, il margine (non solo geografico) rispetto al 'centro'

13 Ambaglio 2008: 169-175. Cohen-Skalli – De Vido 2011.

14 Amiotti 1988.

15 Sulla collocazione multipla degli Etiopi in Diodoro e in generale nella letteratura antica, cf. Billault 2001: 347-355. Cf. anche Honigman 2009: 20.

del mondo, quello costituito dal complesso greco-romano. A partire da questo punto, più o meno alla metà del libro, comincia poi il viaggio di ritorno che, dall'alterità etnografica delle periferie e passando attraverso il miscuglio di esotismo e mito che caratterizza la Libia (III 52-74: Amazzoni, Atlanti, Gorgoni, Cibele e Dioniso Libico), reintroduce pian piano il lettore nel cuore del mondo civilizzato[16], che diviene perciò il tratto distintivo a partire dal libro quarto[17].

In questo modo, facendo seguito ai principi annunciati nel proemio generale, il nostro storico sembra perciò intrecciare il criterio per così dire temporale con quello fondato sulla disposizione degli spazi e degli ordini culturali, dunque sostanzialmente etnografico (I 4, 5-6). Scendendo nel dettaglio delle scelte compiute da Diodoro, il risultato appare in realtà più complicato e meno lineare di quanto dichiarato: assi temporali e assi spaziali s'intersecano dando luogo a un disegno complesso, ma di fatto non sempre facilmente comprensibile. Non c'è dubbio però che in questa prima parte del terzo libro lo sguardo dello storico sia focalizzato, attraverso la lente etnografica, sul mondo di frontiera, quello delle *eschatiai*[18]. Essa si apre infatti con un resoconto di usi e costumi che contribuiscono nel loro insieme alla rappresentazione delle categorie del periferico e del margine. In queste pagine convergono materiali narrativi ed etnografici di diverso genere, che appaiono tuttavia rielaborati attraverso il filtro (o almeno la patina) di una partecipazione emotiva e di un patetismo, indizi della presenza dello storico e del suo intervento 'stoicheggiante' sulle fonti[19]:

> di questi barbari, alcuni vivono completamente nudi, hanno in comune le donne e i figli alla pari delle mandrie di bestiame e, avendo solo la percezione naturale del piacere e del dolore (ἡδονῆς δὲ καὶ

16 Parreu Alasà 2001: 7 sgg. Di una «*Libye* per sottrazione» parla De Vido 2005: 329, che insiste giustamente sul ruolo di cerniera di questa sezione (339) e su un Diodoro che qui appare storiograficamente «in mezzo al guado» (355).

17 Si può perciò dire che i libri I-III definiscono i confini del mondo ma al tempo stesso mettono al centro l'Egitto, segnalando la sua superiorità culturale e segnalandolo come modello prototipico dell'impero di riferimento del pubblico diodoreo. Cf. Muntz 2017: 52.

18 Una messa a punto sul lessico della frontiera in Diodoro si trova ora in Pollini 2008. Cf. anche Muntz 2017, soprattutto per gli aspetti storiografici.

19 Canfora 1986: XI. Ambaglio 2007: 125-130.

> πόνου), non si prendono alcun pensiero del turpe e del bello (τῶν αἰσχρῶν καὶ καλῶν οὐδεμίαν λαμβάνουσιν ἔννοιαν)[20].

Non si può non notare, già ad una prima lettura, l'oscillazione tra un sentimento di pietà da un lato, e dall'altro uno sguardo indagatore attratto dai segni di un *automatos bios*, che però resta imperfetto e primitivo, anche in virtù dell'assenza di profondità temporale.

Lo si nota particolarmente nella descrizione delle genti delle *eschatiai*, per esempio a proposito dei costumi alimentari degli Ittiofagi (III 15 sgg.)[21]. I pesci di cui si nutrono, infatti, non sono catturati per mezzo di strumenti realizzati grazie al possesso di *technai*, ma sfruttando la conformazione naturale delle scogliere che, al momento dell'alta marea, trascina gli animali in strette gole scavate tra i massi, restando questi poi imprigionati al momento della bassa marea, quando l'acqua si ritira. Alla cattura partecipano anche le donne e i bambini:

> hanno la meglio su questi animali senza avere nessuno apparato di armi frutto di tecnica (τεχνικῆς… κατασκευῆς), ma colpendoli con corna aguzze di capre e perforandoli con pietre scheggiate: ché l'uso insegna ogni cosa alla natura (πάντα γὰρ ἡ χρεία διδάσκει τὴν φύσιν), la quale si adatta nel modo che conviene alle circostanze a trarre quella utilità suggerita dalla speranza (τὴν ἐκ τῆς ἐλπίδος εὐχρηστίαν)[22].

L'ignoranza delle *technai* da parte degli Ittiofagi trova una parziale compensazione nella loro capacità di apprendere direttamente dalla natura, come lo storico si cura di sottolineare, a vantaggio di quella εὐχρηστία che sembra qui rappresentare una prima elementare forma,

20 Diod. III 15, 2. Le traduzioni dei passi diodorei qui presenti sono di A. Corcella, in Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica Libri I-V*, introduzione di L. Canfora, Palermo 1986. Agli Ittiofagi (non solo quelli diodorei) ha dedicato un acuto contributo Longo 1987. Sugli Ittiofagi in Erodoto e il loro rapporto con gli Etiopi, cf. di recente Fabiano 2006. In particolare sulla nudità degli Ittiofagi vd. anche la notizia di Agatarchide, in *Phot*. 31, 449a, del resto citato poco dopo da Diodoro (18, 3): cf. Gallo 2011: 69. Sull'elemento femminile, cf. Casevitz 1985; Saïd 1985; Nalesini 2009: 10. Sulla loro condizione di 'barbari', da ultimo Sulimani 2011: 316.

21 Vale anche per questo segmento narrativo l'osservazione di Segal 1973/1974: 297: «In Diodorus' account of the origins of civilization, possibly derived from Democritus, clothing, shelter, and fire go together with the "tame nurture" of a fully developed humanity». Vd. già il classico studio di Lovejoy – Boas 1935: 218-219.

22 Diod. III 15, 7.

ancora imperfetta, del χρήσιμον che, come si è ricordato *supra*, è ragion d'essere della sua opera. Come è stato osservato, pur attingendo ad Agatarchide, tuttavia il confronto con l'epitome foziana ci mette in condizione di individuare la presenza dello stesso Diodoro nella sua riflessione sul peso dell'ambiente naturale e sul fattore della necessità cui gli esseri umani reagiscono creativamente[23].

Tra i vari elementi che mettono in relazione queste genti marginali con il centro dell'ecumene va considerato anche il motivo dell'autoctonia, che nel caso degli Ittiofagi tocca un limite argomentativo e al tempo stesso paradossale, legato al loro totale isolamento e alla radicale esclusione dal processo di incivilimento[24]:

> Una tribù di «Mangiatori di pesci», poi, ha delle sedi di abitazione tali da suscitare forti problemi a chi ambisca a fare ricerche su tali argomenti: alcuni abitano infatti in burroni a strapiombo, in cui sarebbe stato impossibile che potessero in origine penetrare gli uomini … e d'altra parte essi non fanno assolutamente uso di zattere, e non conoscono le imbarcazioni che abbiamo noi. Di fronte a questo problema che essi presentano, l'unica possibilità che resta è dire che essi siano autoctoni, e che la loro stirpe non abbia avuto alcuna origine prima, ma siano sempre esistiti in perpetuo (ἀεὶ δ' ἐξ αἰῶνος γεγονότας)[25].

Mentre al centro dell'ecumene l'autoctonia è valore affermato da coloro che se ne proclamano portatori (è, per così dire, un enunciato *emic*), qui essa sembra una risposta imperfetta con cui lo storico reagisce alla difficoltà stessa di trovare spiegazioni convincenti, tanto da indurlo poco dopo a concludere che anche l'ipotesi dell'autoctonia degli Ittiofagi resta a distanza da una verità soddisfacente[26]. D'altra parte l'accentuazione di alcune caratteristiche attraverso l'uso del paradosso sembra contrassegnare la cifra storiografica diodorea: è la modalità con cui lo storico de-

23 Muntz 2017: 76-77.

24 Sartori 1984: 515; Ambaglio 1995: 134; Nalesini 2009: 11: «The name Ichthyophagoi was a historical product of Greek geographical thought, and its usages proved functional to the ideological systems organising the geographic and ethnographic information».

25 Diod. III 20, 2-3.

26 Diod. III 20, 3: ὡς ἂν τῆς ἐν τοῖς λόγοις πιθανότητος τὴν μὲν ἀκοὴν πειθούσης, τὴν δ' ἀλήθειαν οὐδαμῶς εὑρισκούσης.

codifica e trasferisce su un piano universale ciò che si palesa nelle singole esperienze, individuali o collettive che siano[27].

In questo modo l'effetto di distanziamento culturale e di distanziamento conoscitivo apre la via ad un'operazione, così congeniale alla storiografia diodorea, della singolare idealizzazione di queste genti lontane geograficamente e culturalmente:

> Essi sono soddisfatti (στέργουσι) del modo di vita che in origine fu assegnato loro dalla sorte (ὑπὸ τῆς τύχης… προσκληρωθεῖσαν), ritenendo che la felicità consista nella liberazione dal bisogno di ciò stesso che procura dolore (τὴν ἐκ τῆς ἐνδείας αὐτοῦ τοῦ λυποῦντος ὑπεξαίρεσιν)[28].

Questi Ittiofagi troverebbero dunque un motivo di felicità (εὐδαιμονίαν) nell'assenza di ἔνδεια, secondo un motivo di ispirazione epicurea, che Diodoro ha già messo in gioco poco prima, quando ha sottolineato un'altra assenza, quella della consapevolezza (ἔννοια) del turpe e del bello[29]. A questa felicità 'primitiva', segno in certo senso di 'pre-civilizzazione', si contrappone tuttavia una durezza delle condizioni di vita, tale da invitare alla prudenza sulla presunta idealizzazione di queste genti della periferia del mondo, come emerge con chiarezza dalle considerazioni sugli Ilofagi, gli Spermatofagi e in particolare gli Acridofagi[30], su cui conviene seguire direttamente lo storico:

> la maggior parte di loro muore stroncata dalla fame, quando per il

27 Muntz 2017: 78 segnala proprio nella sezione dedicata agli Ittiofagi la tendenza diodorea a marcare le fonti utilizzate (qui Agatarchide citato in III 18, 4) con la propria interpretazione: «even here it can be shown that Diodorus has exerted a subtle influence over his material and reshaped it in places to better fit his own understanding of the development of civilization».

28 Diod. III 18, 2.

29 Ad un modello molto diverso fa riferimento, a proposito dell'Etiopia, l'osservazione erodotea (III 106) sulle *eschatiai* che hanno avuto in sorte le cose più belle (*ta kallista*), affermazione che segue il lungo resoconto sull'estrazione dell'oro presso gli Indiani. Per misurare la distanza dalla prospettiva diodorea basterà osservare che per ben tre volte lo storico siceliota accosta lo stile di vita degli Ittiofagi a quello degli animali: Diod. III 15, 2; 16, 7; 17. 3.

30 Diod. III 24, 4; 29, 4-7. Sul «sapiente (e coinvolgente) *pathos* narrativo» di questa sezione cf. Gallo 2011: 75 (anche a proposito della dipendenza da Agatarchide).

> sopraggiungere delle cataratte agli occhi il loro corpo viene privato dei necessari servigi forniti da questo senso […] hanno una vita brevissima, in quanto presso di loro i più longevi non superano i quarant'anni. E hanno una morte non solo straordinaria, ma che è anche tra le più miserabili (ἀκληρότατον) […] il male ha inizio dal ventre e dal torace, ma in breve tempo si estende a tutto il corpo. Il malato, in un primo momento, prova il bisogno di grattarsi moderatamente: ciò che egli prova presenta, mescolato al dolore, un certo piacere (μεμιγμένην ἔχοντος τοῦ πάθους ἀλγηδόσι τὴν χαράν); ma in seguito […] il sofferente si raschia con le unghie con maggior violenza, levando grandi lamenti […] essi dunque terminano infelicemente la loro vita con un tale disfacimento del corpo (εἰς τοιαύτην διάλυσιν τοῦ σώματος καταστρέφουσι τὸν βίον δυστυχῶς)[31].

E ancora, di nuovo a proposito degli Ittiofagi, torna qui conto ricordare che l'*euchrestia* mostrata nel reperimento del cibo pur in assenza di *technai* è bilanciata e in certo modo neutralizzata da usi funerari che sembrano quasi suggerire un grado zero del rapporto con la morte[32]:

> Seppelliscono i morti così: durante la bassa marea li lasciano gettati a terra, e quando viene l'alta marea buttano i cadaveri in mare. Pertanto, facendo della loro sepoltura cibo per i pesci, hanno un modo di vita che si svolge, in maniera tutta particolare, con un ciclo perpetuo (κυκλούμενον ἰδιοτρόπως τὸν βίον ἔχουσι παρ› ὅλον τὸν αἰῶνα)[33].

Il motivo dell'*automatos bios* perde così il suo fascino quando il lettore è posto di fronte all'impotenza e all'afflizione cui questi popoli sono inevitabilmente destinati. Appare corretto perciò temperare alcuni possibili indizi di idealizzazione alla luce di un atteggiamento complessivamente 'compassionevole' di fronte allo spettacolo della totale dipendenza da una natura che sottopone la loro esistenza alla fatica e all'incertezza[34]. Anche nelle descrizioni etnografiche dei popoli che vivono allo stato di natura è possibile dunque individuare un passo necessario per acquisire comunque un'esperienza e trarne un contenuto conoscitivo ed etico che possa allargare l'*empeiria universale*. Il valore della *Biblioteca* diodorea

31 Diod. III 24, 4; 29, 5-7.

32 Una lettura diversa è proposta da Trevisan 2012: 212.

33 Diod. III 19, 6.

34 Diod. III 17, 5.

non deriva, infatti, semplicemente dall'aver raccolto in un'unica narrazione la somma delle storie degli uomini di *tutti* i tempi in *tutto* il mondo: ciò che conta è piuttosto l'universalità che deriva dalla *comune natura umana* di tutti gli attori della storia, assicurata in primo luogo dalla *comune* azione esercitata dalla *pronoia* divina, di cui la storiografia si rivela strumento per eccellenza. In tal modo si può (si deve) guardare a tutti gli uomini come membri di una sola *polis*[35]. Agli occhi di Diodoro solo questo genere di storia può davvero risultare utile agli uomini e perciò stesso sostituire ogni altra parziale opera storica. L'obiettivo conoscitivo assegnato alla storia da questo autore induce oggi a rivalutare la sua opera, su cui sono state espresse nella ricerca moderna conclusioni forse troppo riduttive[36].

Il resoconto etnografico diodoreo ha inoltre il merito di far leggere in controluce alcune linee guida del dibattito culturale di età ellenistica[37]. L'insistenza dello storico sulla vita dura e infelice di questi popoli è, a ben vedere, tesa a guadagnare il consenso dei suoi lettori nel segno della dichiarazione programmatica enunciata già nel proemio: anche gli *exempla* negativi, in cooperazione con quelli positivi delle grandi figure evergetiche, concorrono efficacemente all'erogazione di quella fonte pura che ogni opera storica degna di questo nome è tenuta ad assicurare. Anzi, in questi casi, presso i popoli che vivono con dinamiche diverse il loro rapporto con l'ambiente naturale e presso i quali gli interventi evergetici sono meno frequenti, è possibile osservare associarsi alla storia nella sua funzione pedagogica l'insegnamento della natura, che con i suoi aspetti paradossali impartisce le sue lezioni. Un risultato storiografico cercato e raggiunto anche attraverso la correlazione tra il mondo del pubblico destinatario della *Biblioteca* e quell'altrove delle periferie, che neppure l'indagine storiografica riesce a cogliere in misura soddisfacente: tuttavia, proprio attraverso la tensione tra ciò che risulta familiare e ciò che resta su uno sfondo inattingibile, la storiografia riesce a proporre al lettore un autentico beneficio.

35 Diod. I 1, 3.

36 Meister 1990: 215.

37 Ambaglio 2004: 555.

Bibliografia

Ambaglio D. 1995, *La Biblioteca Storica di Diodoro Siculo: problemi e metodi*, Como.

Ambaglio D. 2004, "Spunti per un lessico dell'economia tra Polibio e Diodoro", in *MedAnt* 7, 2, pp. 541-555.

Ambaglio D. 2006, "Recherches et projets de travail sur la Bibliothèque historique de Diodore de Sicile", in *Anabases* [En ligne] 4. URL : http://anabases.revues.org/3017.

Ambaglio D. 2007, "Genti senza nome e pietà dello scrittore. Diodoro tra Erodoto e C. Lévi-Strauss", in *Periferie ed esplorazioni antiche. Dal Mediterraneo all'Europa: Diodoro e la tradizione diodorea*, Atti del Convegno Internazionale, Palermo 10-12 aprile 2002, in *Kokalos* 50 (2004), Pisa-Roma 2015, pp. 125-130.

Ambaglio D. 2008, "Un archivio di utopie di seconda mano: il caso di Diodoro Siculo", in Carsana C. – Schettino M. T., *cur.*, *Utopia e utopie nel pensiero storico antico*, Roma, pp. 169-175.

Amiotti G. 1988, "Le Isole Fortunate: mito, utopia, realtà geografica", in Sordi M., *cur.*, *Geografia e storiografia nel mondo classico*, Contributi dell'Istituto di Storia antica, XIV, Milano, pp. 166-177.

Billault A. 2001, "Remarques sur l'origine des Éthiopiens dans la littérature antique", in Fromentin V. – Gotteland S., *cur.*, *Origines gentium*, Parigi, pp. 347-355.

Borgeaud P. 1997, "Préface. La mythologie comme prélude à l'histoire", in Diodore de Sicile, *Mythologie des Grecs*, Paris, pp. IX-XXVII.

Canfora L. 1986, "Introduzione", in Diodoro, *Biblioteca storica Libri I-V*, Palermo, pp. VII-XXV.

Casevitz M. 1985, "La femme dans l'œuvre de Diodore de Sicile", in Vérilhac A.-M., *cur.*, *La femme dans le monde méditerranéen, I Antiquité*, Lyon, pp. 113-135.

Cohen-Skalli A. – De Vido S. 2011, "Diodoro interprete di Evemero. Spazio mitico e geografia del mondo", in *Mythos* 5, pp. 101-115.

Cohen-Skalli A. 2014, "Portrait d'un historien à son écritoire: méthode historique et technique du livre chez Diodore de Sicile", in *REA* 116, pp. 493-513.

Cordiano G. 2006a, "La *Biblioteca Storica* di Diodoro di Agirio", in Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*, a cura di Cordiano G. – Zorat M., Volume primo (libri I-III), Milano, pp. 7-34.

Corsaro M. 1998, "Ripensando Diodoro. Il problema della storia universale nel mondo antico (I)", in *Mediterraneo Antico* 1, 2, pp. 405-436.

Corsaro M. 1999, "Ripensando Diodoro. Il problema della storia universale nel mondo antico (II)", in *Mediterraneo Antico* 2,1, pp. 117-169.

Cusumano N. 2005, "La distanza tra passato e discorso storico in Diodoro XX 43, 7: una "sinfonia" imperfetta", in Ambaglio D., *cur.*, *Epitomati ed epitomatori: il crocevia di Diodoro*, Atti del Convegno, Pavia, 21-22 aprile 2004, in Syggraphé. *Materiali e appunti per lo studio della storia e della letteratura antica* 7, pp. 191-214.

Cusumano N. 2013, "La morale della storia. Osservazioni sul terzo libro di Diodoro", in Vespignani G., *cur.*, *Polidoro. Studi offerti ad Antonio Carile*, Spoleto, pp. 987-1004.

De Vido S. 2005, "Tradizioni storiche ed etnografiche nella Libia di Diodoro", in Bearzot C. – Landucci F., *cur.*, *Diodoro e l'altra Grecia. Macedonia, Occidente, Ellenismo nella Biblioteca storica*, Milano, pp. 327-356.

Fabiano D. 2006, "Il tema dello sguardo nell'indagine etnografica: il *logos* degli Etiopi (Hdt. III 17-25)", in *Lexis* 24, pp. 381-391.

Gallo L. 2011, "Appunti per un riesame di Agatarchide di Cnido", in *Hormos. Ricerche di Storia Antica* n.s. 3, pp. 68-76.

Hau L. I. 2016, *Moral History from Herodotus to Diodorus*, Edinburgh.

Honigman S. 2009, "Euhemerus of Messene and Plato's Atlantis", in *Historia* 58, pp. 1-35.

Koselleck R. 1979, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M.; trad. it. *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova 1986.

Longo O. 1987, "I mangiatori di pesci. Regime alimentare e quadro culturale", in *MD* 18, pp. 9-55.

Lovejoy A. O. – Boas G. 1935, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, London.

Marincola J. 1997, *Authority and Tradition in ancient Historiography*, Cambridge (Mass.).

Meister K. 1990, *Die griechische Geschichtsschreibung: von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, Stuttgart-Berlin-Köln; trad. it. *La storiografia greca. Dalle origini alla fine dell'Ellenismo*, Bari 1992.

Muntz C. E. 2017, *Diodorus Siculus and the World of the Late Roman Republic*, Oxord.

Nalesini O. 2009, "History and Use of an Ethnonym", in Blue L. – Cooper J. – Thomas R. – Whitewright J., *cur.*, *Connected Hinterlands.*

Proceedings of Red Sea Project IV Held at the University of Southampton, September 2008, BAR International Series 2052, Oxford, pp. 9-18.

Palm J. 1955, *Über Sprache und Stil des Diodors von Sizilien. Ein Beitrag zur Beleuchtung der hellenistischen Prosa*, Lund.

Pavan M. 1961, "La teoresi storica di Diodoro Siculo", in *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei* 16, pp. 19-52; 117-151.

Parreu Alasà F. 2001, "Introducción", in Diodoro de Sicilia. *Biblioteca Histórica*. Libros I-III, a cura di Parreu Alasà F., Madrid.

Pollini A. 2008, "La noción de frontera en Estrabón y Diodoro de Sicilia", in Funari P.P.A. – Pérez-Sanches D. – da Silva G.J., *cur.*, *Arqueología e Historia del mundo antiguo: contribuciones brasileñas y españolas*, BAR International Series 1791, Oxford, pp. 55-60.

Prestianni Giallombardo A. M. 1998, "La tradizione manoscritta della Bibliotheke di Diodoro. Riflessioni sulle edizioni critiche", in *Mediterraneo Antico* 1, 2, pp. 485-504.

Rubincam C. 1998, "*Did Diodorus Siculus take over Cross–References* from *His Sources*?", in *American Journal of Philology* 119, pp. 67-87.

Saïd S. 1985, "Usages de femme et sauvagerie dans l'ethnographie grecque d'Hérodote à Diodore et Strabon", in Vérilhac A.-M., *cur.*, *La femme dans le monde méditerranéen, I Antiquité*, Lyon, pp. 137-150.

Sartori M. 1984, "Storia, utopia e mito nei primi libri della *Bibliotheca Historica* di Diodoro Siculo", in *Athenaeum* LXII, pp. 492-536.

Segal C. 1973/4, "The Raw and the Cooked in Greek Literature: Structure, Values, Metaphor", in *CJ* 69, pp. 289-308.

Sulimani I. 2011, *Diodorus' Mythistory and the Pagan Mission: Historiography and Culture-heroes in the First Pentad of the Bibliotheke,* Leiden-Boston.

Trevisan R. R. 2012, "I vivi e i morti in un'unica società: riti funebri in Diodoro Siculo", in *Antesteria* 1, pp. 107-115.

Vattuone R. 1991, *Sapienza d'occidente. Il percorso storico di Timeo di Tauromenio*, Bologna.

Vattuone R., *cur.*, 2002, *Storici greci d'Occidente*, Bologna.

Alle "radici" degli studi di mitologia vegetale*.
Analisi storiografica di alcuni testi pionieristici

Lorenzo Fabbri
Università degli Studi di Milano

Abstract

The aim of this essay is the analysis of some monographs that, between the early XIXth century and the mid-XXth, constituted the starting point for the study of vegetal mythology. Its focus is set mainly on the works of lesser-known scholars that are, nonetheless, fundamental to follow the development of the subject over time. The study of each author begins with a short biographical note, useful to provide an indispensable historical framework, and later proceeds with the examination of the monograph, trying both to highlight its objectives and structure and to analyse its scholar's approach and method, also by means of a series of specific examples and quotes. The intention of this work is to provide the reader with those means that are suitable for a correct and impartial evaluation of the work of the examined scholars, highlighting both their strong points and their limits and always being aware of the historical period in which they operated.

Keywords

Mythology; Ancient Religion; Botany; Historiography; Vegetal symbolism

Nel panorama della produzione scientifica concernente il mondo classico, alcune branche di studio hanno goduto e godono tuttora di particolare attenzione da parte degli specialisti del settore, mentre altre sono state assai meno trattate e relegate in una sorta di "sottobosco" del sapere accademico: è questo il caso dell'analisi delle numerose problematiche che solleva il mondo vegetale in relazione alla cultura greca e romana. Se da un lato è pur vero che esistono studi mirati all'esame di specifici elementi

* Desidero esprimere il mio più sincero e sentito ringraziamento al prof. Fabrizio Ferrari e al prof. Paolo Scarpi per la disponibilità che mi hanno sempre dimostrato e per avermi gentilmente incoraggiato a proseguire i miei studi storiografici di "mitologia botanica", iniziati ormai anni orsono con Angelo De Gubernatis.

(basti pensare a piante quali l'alloro, la vite o l'ulivo), sono più rari i casi in cui si è cercato di ampliare la prospettiva e indagare il problema nella sua complessità. Non vi è dubbio che un simile approccio alla materia sia estremamente difficoltoso, data la vastità del tema in sé e della documentazione relativa; proprio per questo motivo la maggior parte degli studiosi ha giustamente preferito focalizzare la propria attenzione su un singolo argomento, trattandolo in maniera quanto più possibile esaustiva. Tuttavia, nel quadro degli studi classici riguardanti la flora, esistono alcune eccezioni che hanno tentato di fornire una visione complessiva, esaminando il tipo di relazione che intercorre tra le differenti specie vegetali e il mondo antico e spaziando dalla mitologia al sapere scientifico medico-botanico, dalla filosofia alle pratiche magiche.

Il presente lavoro nasce quindi dalla volontà di analizzare i differenti approcci metodologici adottati dagli studiosi nel corso dei secoli in relazione a una tematica tanto ampia, articolata ed eterogenea, analisi che non mi risulta essere stata sinora condotta in maniera approfondita, in particolare per quanto riguarda gli aspetti simbolici e religiosi. Allo scopo si è deciso di limitare l'indagine ai testi monografici di carattere generale tralasciando volutamente l'ingente mole di articoli specifici, la cui presa in esame avrebbe inevitabilmente dilatato in maniera eccessiva il saggio, che vuole al contrario presentarsi in una forma agile e di facile consultazione[1]. L'inevitabile punto di partenza coincide con la disamina delle opere di studiosi dell'Ottocento e dei primi decenni del Novecento, alcuni dei quali poco noti anche agli specialisti del settore e spesso citati senza avere una conoscenza approfondita del loro lavoro e del loro metodo. Tra questi, spiccano per importanza figure pionieristiche quali quelle di Johann Heinrich Dierbach e Josef Murr, ma anche l'Italia ha fornito un apporto tutt'altro che trascurabile con Angelo De Gubernatis, la cui *Mythologie des plantes* (Paris 1878-1882) si configura come il primo tentativo da parte di uno studioso italiano di affrontare la materia botanica in tutte le sue molteplici accezioni. Per questo motivo (e non senza una punta di "orgoglio nazionale"), si è scelto di dedicargli un'ampia trattazione indipendente dalle altre, già pubblicata dal sottoscritto in due diversi saggi pochi anni fa e ai quali si rimanda per ogni ulteriore dettaglio[2].

1 Allo stesso modo, non sono state prese in considerazione quelle monografie dedicate a singoli monumenti che presentano importanti decorazioni vegetali, quali ad esempio l'*Ara Pacis* o la villa di Livia a Prima Porta, poiché trattano necessariamente l'argomento in maniera parziale e specifica.

2 Mi permetto di rimandare a Fabbri 2017, soprattutto per quanto riguarda il metodo

Il lettore esperto potrebbe stupirsi dell'assenza di due autori fondamentali quali Karl Gottlieb Wilhelm Bötticher (1806-1889) e Johann Wilhelm Mannhardt (1831-1880) che, rispettivamente con *Der Baumkultus der Hellenen* (Berlin 1856) e *Wald- und Feldkulte* (2 voll., Berlin 1875-1877), sono da considerarsi veri e propri iniziatori delle teorie legate al "culto dell'albero", che tanta fortuna ebbero e tuttora per certi aspetti hanno nel panorama degli studi vegetali. Tale scelta è dovuta al fatto che di recente l'argomento è stato oggetto di indagine critica da parte di Giampiera Arrigoni, la quale ha brillantemente messo in evidenza i limiti di simili interpretazioni, prive di riscontri oggettivi e al contempo lontane dalla mentalità antica greca e romana, in quanto l'albero non era oggetto di culto in sé, ma sacro al dio[3]. Nel presente saggio si è avuto modo di accennare alle problematiche relative al "culto dell'albero" nella parte dedicata a James Frazer, il quale riprese le teorie formulate soprattutto da Mannhardt per dare spiegazione di alcuni riti e usanze. L'inserimento dello studioso scozzese trova la sua giustificazione nell'enorme risonanza (nel bene e nel male) che ha avuto la sua opera nel panorama degli studi: è infatti innegabile la profonda influenza esercitata dalle sue teorie, spesso non di "prima mano" ma recuperate da autori precedenti, che ebbero ampia diffusione nella cultura dell'epoca e che ancora oggi vengono riportate, di frequente in maniera pedissequa e senza spirito critico, nelle interpretazioni degli studiosi contemporanei.

Va da sé che la trattazione degli autori e delle relative opere è frutto di una scelta del tutto personale, e come tale passibile di critica, ma che si basa su una ponderata riflessione circa le ripercussioni teoriche e metodologiche che gli stessi hanno avuto nell'ambito degli studi vegetali. Può forse risultare superfluo ribadirlo, ma la scelta di esaminare tali lavori sta nel fatto che li ritengo basilari per la conoscenza o l'approfondimento della storia degli studi di mitologia botanica, sia per il loro valore precursorio, sia per il tentativo da parte degli autori (chi più, chi meno) di indagare con completezza gli argomenti affrontati. Allo stesso modo si è deciso di privilegiare la trattazione di quei testi che mirano a spiegare

utilizzato da De Gubernatis, e a Fabbri 2018, dove si analizzano nel dettaglio i due volumi della *Mythologie des plantes*. Il presente saggio vuole essere una sorta di continuazione dei lavori dedicati al mitologo torinese, ai quali è direttamente connesso non solo per le tematiche trattate, ma anche per metodo e obiettivi.

3 Per tutti gli approfondimenti del caso, vd. Arrigoni 2018: 13-9. Cf. anche Scheid 1993: 15-8; Scheid 2015: 304-7.

la presenza delle diverse specie di piante nella religione e nella mitologia classica, spesso connesse a singole vicende, personaggi o divinità[4].

Pur con le doverose e inevitabili cautele, questi testi hanno l'indubbio merito di aver per primi individuato una nuova prospettiva di analisi in campo mitologico e di aver riconosciuto l'importanza della diffusa presenza di elementi vegetali all'interno dei miti, e sovente anche dei riti, che costituivano il fondamento identitario della cultura greca e romana.

Gli albori: Charlotte de Latour, Charles-Joseph Chambet ed Émile Gilbert

Ancor prima della pubblicazione dei primi trattati di mitologia vegetale con velleità scientifiche, i cui padri possono essere individuati in Johann Heinrich Dierbach (di cui si tratterà diffusamente in seguito) e nel già citato Angelo de Gubernatis, in Francia venivano redatti alcuni lavori concernenti la botanica e i racconti a essa relativi: essi non avevano tuttavia la pretesa di essere veri studi scientifici sulla materia, quanto piuttosto un esercizio di *belles lettres* in un campo che includeva numerosi miti e leggende, da sempre amati dal grande pubblico. La bellezza dei fiori e delle piante contribuì senza dubbio a favorire pubblicazioni di questo genere in un periodo in cui, tra la fine del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento, un proto-romanticismo amante dell'estetica del bello e del fascino misterioso del "pittoresco" si stava propagando rapidamente tra le classi aristocratiche europee. Proprio la diffusione della passione e della curiosità per il significato dei singoli fiori diede avvio a una lunga lista di pubblicazioni finalizzate a mettere in luce il simbolismo celato dietro le diverse specie. Perlopiù circolavano opere simili a dizionari o almanacchi, facili da consultare per la scelta del fiore appropriato al messaggio che si intendeva comunicare[5]. Il testo di maggior fortuna fu

4 Il fatto che si prendano in esame volumi che si concentrano prevalentemente sulla mitologia classica è dovuto alla formazione scientifica del sottoscritto, storico delle religioni del mondo classico. La disamina di tutti quei testi che trattano culture e mitologie diverse, ovviamente parimenti interessanti, è volutamente tralasciata e ipoteticamente affidata a coloro che possiedono le competenze necessarie per poter svolgere tale compito al meglio.

5 Tra questi spicca per importanza l'*Abécédaire de Flore ou Langage des fleurs*, pubblicato nel 1810 ad opera di B. Delachénaye, che cercò di canonizzare il linguaggio floreale. L'autore si basò soprattutto sulle arti decorative per trarre il significato simbolico delle singole varietà e propose di istituire una specie di alfabeto utilizzando le iniziali di ciascun

stampato nel 1819[6]: *Le langage des fleurs* di Charlotte de Latour, nome femminile fittizio dietro il quale si celava, secondo Louise Leneveux, un famoso uomo di lettere del tempo, Louis Aimé-Martin; a giudizio di Joseph-Marie Querard si trattava invece dello pseudonimo di Louise Cortambert[7]. Malgrado l'incerta paternità, l'opera ebbe un grandissimo successo e portò una ventata d'aria fresca nell'approccio alla simbologia floreale: il volume non si articolava più secondo rigidi schemi lemmografici che prevedevano un lungo elenco di specie botaniche, ma suddivideva i fiori (di cui veniva subito espresso il significato simbolico) secondo un ordine "stagionale", ripartito a sua volta nei singoli mesi. L'autore inserì la descrizione delle piante e aggiunse una serie di riferimenti legati all'amore, alla giovinezza e alla vita di campagna che contribuì a conquistare la comunità letteraria; il lavoro fu supportato da tavole di illustrazioni che rendevano più chiara e attraente l'intera opera.

Come voleva la moda del tempo, accanto ai grandi componimenti di autori e poeti della letteratura francese ed europea (ad esempio Guillaume de Lorris e Jean de Meung – autori del *Roman de la rose* – Jean de La Fontaine, Voltaire, Torquato Tasso, solo per citarne alcuni) nel testo si possono ritrovare una serie di racconti mitologici legati al mondo vegetale: oltre ai più famosi poeti greci e latini (Omero, Anacreonte, Virgilio, Ovidio), l'autore ricorse anche a informazioni di carattere scientifico, citando soprattutto le opere medico-naturalistiche di Ippocrate, Dioscoride, Galeno e Plinio[8]. La narrazione dei miti rivestì un ruolo di primaria importanza e i racconti scelti furono prevalentemente quelli che potevano destare commozione e partecipazione emotiva nel pubblico dell'epoca: ecco dunque la storia di Demofoonte e Fillide per il mandorlo, di Apollo e Dafne per l'alloro, di Narciso per il fiore omonimo ecc. L'autore del libello dimostrò una profonda erudizione e una notevole conoscenza delle fonti antiche, prova della sua appartenenza all'*élite* culturale dell'epoca. Un esempio per tutti: egli (o ella), trattando del narciso, riferì la credenza

fiore: cf. Seaton 1995: 69.

6 L'anno di pubblicazione è ritenuto generalmente il 1819, ma alcuni studiosi sostengono che già nel 1818 circolassero alcuni esemplari: Tongiorgi Tomasi – Zangheri 2008: vii.

7 Louise Leneveux scrisse nel 1837, mentre Querard nel 1857; sulla questione vd. Seaton 1995: 70-1 e Tongiorgi Tomasi – Zangheri 2008: vii. Marie Sophie Charlotte de Latour d'Auvergne fu una nobildonna francese vissuta nella metà del XVIII secolo, sposa di Charles Juste de Beauvau.

8 I passi di tali autori non vengono citati in maniera corretta.

secondo la quale le Erinni si ornassero il capo con una corona composta da questi fiori[9], informazione riportata solo dallo Pseudo Probo e dagli *Scholia* all'*Edipo a Colono* di Sofocle[10]. Curioso e innovativo è l'inserimento di un lemma dedicato alle corone floreali: in questa sezione è presente un elenco delle principali divinità e delle ghirlande a loro associate (di giglio per Giunone, d'ulivo per Minerva, di quercia per Giove, di edera per Bacco ecc.) e di alcune occasioni specifiche in cui Greci e Romani erano soliti incoronarsi con fiori e piante[11].

Se da un lato il numero delle piante prese in esame è piuttosto elevato, dall'altro si notano alcune singolari assenze, come nel caso della camelia, della peonia, del loto, del rododendro e del papavero: soprattutto quest'ultimo doveva prestarsi a una ricca simbologia, favorita anche dai racconti e dagli aneddoti che lo avevano visto protagonista nel corso dei secoli. Tuttavia, benché non sia presente un lemma specificamente dedicato al suo fiore, se ne ritrovano notizie sparse all'interno del testo: trattando delle corone, si afferma che quella di Cerere era composta da papaveri[12], mentre l'Estate è immaginata con il capo ornato da papaveri e fiordalisi[13]. Più interessante è la citazione della pianta nell'appendice del volume, dedicata a un breve dizionario simbolico del linguaggio floreale. In essa si fa riferimento per due volte al papavero: il primo lo connette alla consolazione, poiché il lattice contenuto nella capsula (definito "balsamo prezioso" dall'autore) aveva il potere di calmare il dolore e la rabbia; per questo motivo gli antichi ne fecero dono al dio Somnus, considerato grande guaritore e consolatore[14]. Il secondo tratta di una varietà specifica di papavero, quello bianco: dal momento che l'olio estratto dai suoi semi avrebbe placato i sensi e indotto il sonno, esso era collegato a un non meglio specificato "sogno del cuore"[15].

9 Latour 1819: 26.

10 Ps. Prob. *Buc*. II 48; Schol. *in Soph. Oed. Col.* 683 de Marco. È più probabile che l'autore abbia tratto l'informazione dal commento al testo virgiliano piuttosto che dai meno conosciuti *Scholia*.

11 Latour 1819: 89.

12 Latour 1819: 89.

13 Latour 1819: 61.

14 Latour 1819: 110.

15 Latour 1819: 125.

Le langage des fleurs ebbe larghissima fortuna, tanto da promuovere la realizzazione di scritti simili anche in altre nazioni come l'Inghilterra, la Germania, il Belgio e gli Stati Uniti. Desta meraviglia però che la sua fonte principale, l'*Emblèmes de flore et des vegetaux*, pubblicato nel gennaio del 1819 da Alexis Lucot e dal quale il nostro autore prese in prestito più di un paragrafo, venne pressoché ignorata dal pubblico[16]. Ciò che differiva realmente tra i due volumi era la complessità dell'impianto: mentre l'*Emblèmes de flore* era un mero elenco di fiori e dei significati relativi, *Le langage des fleurs* si poneva l'obiettivo di intrattenere e allietare il lettore grazie all'inserimento di argomenti di suo gradimento e alla citazione di numerosi brani poetici che avrebbero conferito armonia e grazia al testo[17].

A questo contesto letterario e all'interno della temperie culturale dei primi decenni dell'Ottocento deve essere ricondotto anche il libello intitolato *Emblême des fleurs, ou Parterre de Flore* di Charles-Joseph Chambet, pubblicato per la prima volta forse già nel 1816 e ristampato successivamente più volte. La datazione dell'opera è infatti problematica: secondo P. Faure e Beverly Seaton la prima edizione deve essere fatta risalire al 1825, benché lo stesso Chambet abbia riferito di aver pubblicato un linguaggio dei fiori nel 1816, quindi ancor prima di quello della Pseudo de Latour[18]. Secondo Seaton tale affermazione non corrisponderebbe a verità, poiché il testo non sarebbe reperibile in nessun luogo[19]; tuttavia, facendo una semplice ricerca su Google libri, mi sono imbattuto in un esemplare dell'*Emblême des fleurs* datato effettivamente al 1816 e proveniente dalla Biblioteca Pubblica di Lione, fatto che sembra dare credito alle rivendicazioni dell'autore[20]. Qualunque sia la reale cronologia del

16 Seaton 1995: 73-4 ha spiegato il mancato successo editoriale con la scarsa appetibilità del prodotto librario (privo di illustrazioni e di una bella rilegatura): pubblicato nel mese di gennaio, il testo era in ritardo come dono per le Feste appena passate, ma troppo vecchio per riproporlo durante quelle dell'anno successivo. Inoltre Seaton ha ipotizzato una scarsa campagna pubblicitaria ad opera dell'editore e ha sottolineato come il volume non fosse probabilmente stato concepito come libro da regalo.

17 Per un esaustivo confronto tra i due volumi vd. Seaton 1995: 74-5.

18 Faure 1959: 247; Seaton 1995: 76.

19 Seaton 1995: 76.

20 Dato il periodo che tutti stiamo vivendo, non mi è stato possibile recuperare la copia fisica del lavoro di Chambet, peraltro assente dalle biblioteche italiane. Per questo motivo, mi pare utile riportare di seguito il link di riferimento affinché ognuno possa controllare la validità dell'affermazione:

libello, le similitudini con *Le langage des fleurs* della Pseudo Charlotte de Latour appaiono chiare e inconfutabili; ben più arduo è stabilire quale dei due abbia copiato l'altro.

Charles-Joseph Chambet, nato nel 1791, era figlio di un libraio di Lione; fu editore e scrittore di una serie di libretti piacevoli e divulgativi, come gli *Anecdotes du XIX*e *s.* (1824), *Le conservateur de l'enfance* (1825), *Les bouquets du sentiment* (1825) e appunto l'*Emblême des fleurs*[21]. In genere i testi da lui editi erano libri di facile vendita e lettura, senza particolari intenti scientifici o didascalici, più attenti alla bella forma del linguaggio e ad argomenti di facile presa sul pubblico. Ciononostante, Chambet doveva nutrire in sé velleità artistiche, dato che un suo anonimo contemporaneo lo definì: «Homme de livres qui voudrait absolument passer pour un homme de lettres»[22].

Nella prefazione all'*Emblême des fleurs* l'autore si propose di trattare il simbolismo floreale, cui decise di aggiungere racconti mitologici classici relativi alle singole varietà illustrate; non di rado inserì alcuni versi o intere poesie che contenevano eleganti descrizioni o metafore relative alle diverse specie floreali. Opere di poeti all'epoca molto noti al pubblico colto e aristocratico, quali Pierre Jean-Baptiste Chaussard, Charles-Albert Demoustier, Constant Dubos e Évariste de Parny, vennero incluse per aumentare l'interesse e l'eleganza del libello, utilizzando un metodo esattamente identico a quello adottato dalla Pseudo de Latour[23]. Stando a quanto affermato da Chambet, il volume era destinato in modo particolare alle dame, poiché nei fiori risiedeva la viva immagine della bellezza, della grazia e della freschezza tanto amate dal pubblico femminile; lo stesso concetto ideale non poteva essere separato dall'armonia e dall'eleganza floreale[24]. Egli evitò di prendere in esame fiori esotici, conosciuti solo dai naturalisti e dagli specialisti e più adatti alla farmacopea che

http://books.google.it/books?id=znAveNuTF_sC&dq=chambet+emblème+des+fleurs&hl=it&source=gbs_navlinks_s

21 Chambet pubblicò anche *Le conducteur de l'étranger à Lyon* (1815), *L'Almanach des Muses de Lyon et du Midi* (1822-1823); sotto lo pseudonimo di Théodore, fu autore di due *vaudevilles*: *Amour et galanterie* (1825) e *Laurette ou trois mois à Paris* (1830).

22 Faure 1959: 247. Molto negativo il giudizio di Seaton 1995: 76, che ha considerato Chambet un individuo opportunista le cui affermazioni non meritano alcuna fiducia.

23 Probabilmente non è un caso che tutti i poeti citati siano francesi: il pubblico infatti avrebbe preferito leggere autori già conosciuti e nella propria lingua madre.

24 Chambet 1816: vii-viii.

al godimento della bellezza, per non rendere troppo serioso il tema agli occhi dei lettori a cui l'opera era rivolta, con il rischio di arrecare noia. Decise quindi di trattare solo brevemente alcuni fiori insoliti e la loro introduzione in Europa, per poter dedicare il discorso ai racconti mitologici e della tradizione popolare relativi all'origine delle varie specie botaniche, inserendo notizie curiose e meno note[25].

Dal punto di vista strutturale, il testo venne suddiviso per singoli fiori classificati in ordine alfabetico. Dopo il nome venne subito espressa la simbologia, senza però menzionare alcuna motivazione al riguardo: ad esempio l'aconito è emblema della vendetta, l'iris della fiducia, la rosa della freschezza e della tenerezza, la viola del pudore e della modestia e così via. A volte l'autore tracciò una breve descrizione della pianta (quasi sempre finalizzata all'esaltazione della sua bellezza) e delle relative caratteristiche botaniche: spesso indugiò sulla provenienza, sull'aspetto fisico, sulle differenziazioni all'interno di una specie e sui metodi di coltivazione. Accanto a queste informazioni "tecniche", il fulcro del discorso si concentrò sulla breve narrazione di storie, provenienti soprattutto dal mondo classico: è senza dubbio questo l'aspetto più interessante del testo. Chambet esaltò e riportò i miti con una certa fedeltà, citando però assai di rado la fonte di riferimento e tantomeno riportando il titolo dell'opera e i passi da cui aveva tratto le informazioni[26]. Egli dimostrò di conoscere alcuni usi e costumi propri del mondo classico e seppe attingere anche alle tradizioni di altri territori, soprattutto di quelli esotici e di grande attrattiva come l'India[27]. L'autore ricorse spesso alla mitologia per spiegare la derivazione delle diverse specie floreali dalla metamorfosi di giovani fanciulli o Ninfe: non vi è dubbio che queste storie dovessero

25 Chambet 1816: ix.

26 Gli autori di riferimento di Chambet sono prevalentemente quelli latini, in modo particolare Virgilio (citato espressamente a p. 12 e a p. 49), Ovidio (citato a p. 33. Molti dei racconti riportati provengono chiaramente dalle *Metamorfosi*, ma l'autore conosce anche i *Fasti*: cf. p. 28 e Ov. *Fast*. V 231-258) e Plinio (citato a p. 45).

27 Chambet 1816: 17 affermò che nell'antica Grecia durante i matrimoni si tenevano in mano rami di biancospino, mentre a p. 25 riportò la notizia secondo cui le vedove indiane si lanciavano verso la pira del defunto marito con un limone in mano. L'autore era a conoscenza di alcune storielle popolari, anche se le utilizzò in misura assai minore rispetto alle fonti antiche; in ogni caso, dal suo punto di vista era fondamentale che le vicende narrate fossero interessanti e poco note (vd. ad esempio il curioso aneddoto a proposito della cosiddetta "palla di neve": Chambet 1816: 22-3).

destare grande meraviglia nei lettori avidi di racconti ricchi di sentimento e passione.

Al di là degli evidenti limiti del lavoro, che peraltro non si prefiggeva di trattare in modo scientifico il tema scelto, è insoddisfacente l'interpretazione della simbologia vegetale, poiché spesso non è riscontrabile alcuna relazione tra le storie riportate da Chambet e il significato attribuito al fiore. Con la sola eccezione del narciso, per il quale il mito dell'omonimo fanciullo è esplicativo del valore assegnato alla pianta[28], le altre varietà citate non godono di alcuna spiegazione né di attinenza con quanto riferito in seguito. Talvolta l'autore giunse a contraddire se stesso, come nel caso del papavero: egli distinse correttamente il papavero da oppio (*pavot*) da quello di campo (*coquelicot*), ma in un primo momento affermò che quest'ultimo simboleggerebbe la riconoscenza[29], salvo cambiare idea in seguito dichiarando la sua stretta relazione con l'orgoglio[30]. D'altronde, a quell'epoca, la mitologia vegetale era sì in parte conosciuta ma, ben lungi dall'essere analizzata attraverso criteri scientifici, ridotta soltanto a un mero corollario finalizzato a suscitare stupore e compartecipazione emotiva nei lettori più sensibili, soprattutto quelli femminili.

In Francia la produzione di testi inerenti al linguaggio floreale non si esaurì con il libello di Chambet, ma proseguì e prosperò almeno sino alla metà del XIX secolo. Già nel 1837 fu edito il *Nouveau manuel des fleur emblématiques*, opera di Louise Leneveux, che mirava a mettere definitivamente ordine alla simbologia del linguaggio dei fiori attraverso un metodo di comunicazione chiaro ed efficace. Poco dopo, nel 1841, Albert Jacquemart pubblicò un volume dal titolo alquanto esplicito in merito ai lettori cui era destinato: *Flore des dames*. L'autore presentò la questione con un nuovo taglio, riportando non solo le informazioni dei suoi predecessori, ma inserendo anche osservazioni sui fiori artificiali, poesie a tema floreale composte da donne e un'analisi iconografica di dipinti a soggetto vegetale. Di minor levatura rispetto ai precedenti fu il testo pubblicato da J.B. Messire nel 1845, *Le langage moral des fleurs*: l'autore trattò l'argomento sulla scorta dei testi precedenti e li prese sovente come modello, senza tuttavia limitarsi a una sterile riproposizione di quanto era già stato

28 Il narciso infatti avrebbe simboleggiato l'amor di sé, la freddezza e l'indifferenza: Chambet 1816: 49-50.

29 Chambet 1816: 26.

30 Chambet 1816: 58.

edito. Infine, nel 1855, Pierre Zaccone presentò il volume *Nouveau langage des fleurs* che, contrariamente a quanto dichiarato dall'ambizioso titolo, non offriva nulla di nuovo, ma riproponeva il consueto significato simbolico legato a motivi squisitamente romantici[31].

Per un cambio drastico nella trattazione della materia bisognerà attendere il 1899, anno in cui comparì un curioso libello dal titolo *Les plantes magiques et la sorcellerie*, opera di Émile Gilbert[32]. Questi fu un illustre medico francese, grande appassionato e conoscitore di argomenti esoterici tanto da divenire membro dell'*Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix*, al cui vertice erano stati designati Joséphin Péladan (scrittore francese che promosse e fondò il *Mystic Order of the Rose-Croix* e il *Salon de la Rose-Croix*, dove gli artisti, soprattutto simbolisti, potevano scambiarsi opinioni e idee) e Stanislas de Guaita (poeta francese esperto in esoterismo e misticismo, che ebbe grande fortuna in vita). Gilbert conobbe e fu amico del celebre esoterista, scrittore e disegnatore svizzero Oswald Wirth e frequentò la *Hermetic Brotherhood of Luxor* di Gérard Encausse, anch'egli medico e noto generalmente con lo pseudonimo di Papus[33].

Il libello ebbe grande fortuna all'epoca, tanto che venne accolto come un piccolo classico e godette di numerose ristampe. Lo scopo dell'opera era di analizzare e trattare in modo scientifico la relazione che intercorreva tra le sostanze ricavate dalle piante e la tradizione magica. Gilbert si pose davanti alle conoscenze magiche antiche senza pregiudizi intellettuali, evitando sempre di considerarle semplici fantasticherie o farneticazioni di un tempo remoto superstizioso e ignorante[34], restituendo loro dignità e riconducendole a dati puramente scientifici. In sostanza mirò a dimostrare come gli effetti portentosi descritti in storie o leggende magiche del passato fossero attribuibili agli effetti e alle proprietà delle varie specie botaniche. Non condannò totalmente il sapere magico antico, ben consapevole dell'importanza che questo ebbe per il conseguimento di progressi nel campo della medicina, della fisica, della chimica

31 I testi qui brevemente citati non sono stati oggetto di una disamina dettagliata in quanto non approfondiscono o non prendono in considerazione i temi mitologici. Per una loro trattazione più dettagliata vd. Seaton 1995: 76-8.

32 Il volumetto è stato tradotto in italiano nel 2008 con il titolo *Le piante magiche nell'Antichità, nel Medioevo e nel Rinascimento*, Hermes Edizioni, Roma.

33 Fusco 2008: 12.

34 Ciò non gli impedì di porsi in maniera critica verso la ciarlataneria e le pratiche di sedicenti maghi o stregoni passati e presenti.

e della botanica[35]. Benché il suo libello fosse spesso molto consultato (si possono infatti rintracciare notizie da esso estrapolate nei testi che trattano dell'argomento), assai di rado veniva reso il giusto merito all'autore citando la fonte[36].

Il testo è suddiviso in più capitoli, il primo dei quali è una introduzione generale circa le droghe, i profumi e le essenze adoperate in stregoneria nei diversi periodi storici. La parte centrale è dedicata alla specifica trattazione delle singole piante più utilizzate nei sortilegi magici: la mandragora, la belladonna, il giusquiamo e lo stramonio. Il capitolo successivo è riservato alle principali varietà botaniche e alle sostanze adoperate dagli "stregoni" dell'antichità e del Medioevo: le specie sono divise in ordine alfabetico e per ognuna vengono segnalati i metodi di somministrazione e gli effetti[37]. Benché l'autore si sia affrettato a sottolineare come l'elenco fornito fosse sommario, desta un certo stupore la mancata menzione del *papaver somniferum*, ancor più sorprendente se si considera che l'oppio è più volte citato all'interno del testo. Infine, la sezione conclusiva è destinata a un breve esame delle relazioni tra le piante magiche e le relative leggende.

Per la sua trattazione Gilbert partì spesso dall'antichità, osservando come già gli autori classici, soprattutto Teofrasto, Dioscoride e Plinio, conoscessero gli usi e le proprietà di particolari essenze. Notò come durante il Medioevo – epoca in cui la magia e la stregoneria ebbero a suo parere grande diffusione – Ovidio, Virgilio, Tibullo e Orazio fossero considerati una sorta di precursori delle scienze occulte e i principali esponenti del sapere magico antico[38]. Sottolineò come la farmacopea fosse sin dall'antichità connessa alla magia, poiché le malattie venivano considerate una sorta di punizione inviata dagli dei agli uomini; pertanto il medico era sovente considerato un mago in grado di respingere e guarire il morbo[39].

L'autore si soffermò anche sull'uso degli unguenti vegetali, in grado spesso di produrre effetti allucinogeni ed estatici se applicati nelle giuste

35 Gilbert 1899: 52 esplicitò chiaramente il suo pensiero: «Non bisogna però maledire gli adepti che fino a un certo punto, poiché fu di là che uscirono progressi importanti per la fisica, la chimica, la botanica, la farmacia e per la materia medica».

36 Così Fusco 2008: 13.

37 Gilbert 1899: 75-9.

38 Gilbert 1899: 17. Egli menzionò anche Diodoro Siculo, il quale mirava a portare in luce le competenze scientifiche delle "Medee e delle Circi".

39 Gilbert 1899: 18.

zone del corpo. Ne riportò gli ingredienti, tra i quali si possono citare, a titolo esemplificativo, la belladonna, la cicuta, il giusquiamo, la mandragora, l'elleboro e l'oppio[40]. Approfondì anche l'uso dei profumi con i quali i maghi dei tempi passati producevano estasi e visioni, argomento che all'epoca dell'autore non era ancora stato analizzato dagli studiosi[41]. In questo caso dimostrò una certa conoscenza delle fonti antiche, poiché fece riferimento al *De sacrificio et magia* di Proclo, secondo il quale i sacerdoti avrebbero raccolto diverse essenze dalla cui unione avrebbero ottenuto un profumo dotato di innumerevoli virtù[42]. Tra le fonti maggiormente consultate, Gilbert utilizzò il *Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri XX* (1584) di Giovanni Battista Della Porta, il *De subtilitate* (1552) di Gerolamo Cardano, il *De natura animalium* di Eliano e il *De virtutibus herbarum* di Alberto Magno.

Per il presente studio la parte più interessante dell'opera è senza dubbio il capitolo conclusivo in cui Gilbert analizzò, seppur molto sommariamente, la presenza delle piante magiche nelle storie e nelle leggende. Accanto a informazioni generiche convivono osservazioni acute, come la convinzione che lo studio di questo argomento dovesse essere il campo d'indagine della storia delle antiche religioni[43]. Egli notò, probabilmente sulla scorta dei testi pubblicati dagli studiosi tedeschi e forse di quello di Angelo De Gubernatis[44], come gli antichi Greci e Romani avessero i loro fiori mitici, sovente legati a una divinità o a un eroe. Sottolineò come il passaggio dal paganesimo al cristianesimo avesse favorito l'impiego di nomi relativi ai Santi per denominare particolari tipi di piante ritenute benefiche e nomi legati a demoni, streghe e personaggi negativi per quelle considerate malefiche[45].

Anche in un campo distante dalla mitologia botanica come quello magico-esoterico, i miti vegetali trovarono un certo spazio e iniziarono a essere sovente utilizzati; certamente era ancora ben lontana una rigorosa analisi di carattere scientifico, ma le intuizioni di Gilbert – che di

40 Gilbert 1899: 23-6.

41 Gilbert 1899: 26.

42 Gilbert 1899: 27.

43 Gilbert 1899: 91.

44 Certamente Gilbert era a conoscenza dell'opera di Johann Heinrich Dierbach, definito espressamente "sapiente tedesco" (si veda di seguito nel testo).

45 Gilbert 1899: 91-2.

professione faceva il medico e non l'accademico – sono una delle prime testimonianze di un cambiamento di visuale nel panorama degli studi mitologico-vegetali in Francia.

I primi trattati scientifici: Johann Heinrich Dierbach e Josef Murr

Se in Francia si erano mossi i primi passi per quanto riguarda lo sviluppo degli studi di mitologia botanica, è in Germania che vide la luce quello che si può a buon diritto considerare il primo trattato scientifico sulla materia. Il merito spetta a Johann Heinrich Dierbach, il quale fu tra i primi studiosi a comprendere l'importanza del legame tra il mondo vegetale e la mitologia[46]: questa sua intuizione diede forma a *Flora Mythologica oder Pflanzenkunde in Bezug auf Mythologie und Symbolik der Griechen und Römer* (Frankfurt am Main 1833)[47], opera pionieristica che illustra in modo particolare la connessione esistente tra le differenti specie botaniche e le divinità greco-romane. L'autore, da considerarsi vero e proprio iniziatore degli studi in quest'ambito, nacque a Heidelberg nel 1788 e morì nella stessa città nel 1845, all'età di 57 anni[48]. Qui frequentò il ginnasio, venendo così a contatto con il mondo classico; questi furono i soli anni in cui poté studiare gli autori antichi poiché, pur provando sempre una viva passione per la classicità, i suoi interessi si orientarono presto verso altre discipline[49]. Terminati gli studi secondari, si avvicinò alla farmaceutica e alla botanica: Dierbach si iscrisse alla locale facoltà di medicina dove, nel 1816, conseguì la laurea e l'abilitazione alla pratica medica, rifiutandosi tuttavia di esercitare tale professione. L'anno successivo divenne *Privatdozent* di botanica all'università di Heidelberg e tre

46 Prima di lui bisogna segnalare Julius Billerbeck, autore della *Flora Classica* (Leipzig 1824), che trattò la materia botanica dal punto di vista strettamente scientifico: raccolse un gran numero di informazioni di carattere tecnico principalmente dai naturalisti e dai medici antichi e suddivise la sua opera per lemmi relativi a singole piante, ma trascurò quasi totalmente la connessione tra il mondo vegetale, gli dei e la mitologia.

47 L'opera fu ristampata a Wiesbaden nel 1970.

48 Per la biografia di Dierbach vd. più diffusamente Schönfeld 1956: 654-5 e soprattutto Keidel 1983.

49 Per un approfondimento circa la formazione di Dierbach vd. Keidel 1983: 10-1. Il medico tedesco ebbe modo di seguire in gioventù alcune discussioni tra due dei più importanti classicisti dell'epoca: Johann Heinrich Voß e Christian Gottlob Heyne. Cf. Keidel 1983: 136.

anni più tardi, nel 1820, ottenne la cattedra di medicina[50]. I suoi interessi si concentrarono prevalentemente sulla preparazione dei farmaci e sulla farmacognosia, branca della farmacologia che si occupa dello studio delle sostanze medicinali, specialmente di quelle vegetali: in questo modo poté conciliare botanica e scienza medica[51]. La sua attività di docente, tanto di botanica quanto di medicina, gli permise di occuparsi anche di tematiche relative al mondo classico: in principio si dedicò allo studio degli scritti di Cornelio Celso[52], mentre successivamente si concentrò sui testi di Ippocrate, pubblicando *Die Arzneimittel des Hippokrates* (Heidelberg 1824)[53]. In seguito, nel 1831, ebbe modo di tornare ad argomenti classici, questa volta pubblicando un volume più strettamente botanico: *Flora Apiciana. Ein Beitrag zur näheren Kenntniss der Nahrungsmittel der alten Römer* (Heidelberg-Leipzig 1831).

Se gli scritti medico-botanici riguardanti il mondo antico furono espressione della sua passione per la classicità, l'opera scientifica di Dierbach venne apprezzata a tal punto che Kurt Sprengel (1766-1833), illustre medico e botanico tedesco autore della *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde* (5 voll., Halle 1792-1799), diede il nome di *dierbachia* a una pianta sudamericana della famiglia delle *Solanaceae*[54]. Ciononostante Dierbach non fu immune da critiche, mirate a sottolineare un'eccessiva pedanteria, che non di rado rendeva i suoi lavori oltremodo prolissi e compilatori.

Tale difetto si riscontra anche nella *Flora Mythologica*, caratterizzata da un'esposizione paratattica d'informazioni sul mondo vegetale connesse alla mitologia: nella prima parte l'autore si concentrò in generale sul processo biologico delle piante e sui fattori che ne favorivano lo sviluppo. Egli mise in relazione ognuno di questi fenomeni con una divinità specifica, collegandoli con l'intervento diretto del dio oppure ravvisando una

50 Nonostante la sua indiscussa competenza, Dierbach non ottenne mai l'ordinariato in botanica; per giustificare la sua esclusione, l'ateneo di Heidelberg ritenne più adatto a tale insegnamento un filosofo rispetto a un docente di formazione medica: Schönfeld 1956: 655. Approfondimento in Keidel 1983: 15-21.

51 Per una disamina delle opere scientifiche di Dierbach vd. Keidel 1983: 87-99; 108-35; 140-9.

52 Cf. Keidel 1983: 151-2.

53 Maggiori dettagli in Keidel 1983: 100-7.

54 Cf. Keidel 1983: 171.

corrispondenza con il racconto mitico correlato. Ad esempio considerò la temperatura ottimale del terreno in cui crescono le piante una condizione garantita da Ade/Plutone, dal quale secondo alcuni miti dipendeva la fertilità della terra[55]. Allo stesso modo anche Vesta, intesa in questo caso come il calore del suolo, avrebbe favorito la germogliazione delle sementi e di conseguenza la vita e la prosperità delle messi[56]. Demetra/Cerere dal canto suo sarebbe stata preposta alla crescita e alla maturazione di tutti i vegetali commestibili una volta spuntati dal terreno[57], mentre la figlia Kore/Persefone (o Proserpina) avrebbe presieduto al processo di sviluppo sotterraneo del seme[58]. Accanto alle sue interpretazioni del mito e delle divinità, Dierbach inserì alcuni *excursus* strettamente tecnico-botanici, spesso posti all'inizio di ogni paragrafo e funzionali all'interpretazione proposta.

La seconda parte è dedicata all'esame delle specie vegetali che crescono spontaneamente: dopo una lunga introduzione finalizzata a sottolineare come la natura selvaggia sia stata considerata sede delle divinità sin dalle epoche più antiche[59], l'autore analizzò le singole piante sia dal punto di vista botanico, specificando varianti e caratteristiche, sia da quello mitologico, assegnando a ciascuna una o più divinità a esse legate. Si rivela un esempio paradigmatico la voce riservata alla quercia: dopo una breve disamina delle sue peculiarità, Dierbach focalizzò la sua attenzione sulla relazione che intercorreva tra la pianta e Zeus, Pan e i Druidi. Se da un lato egli si accorse della non esclusiva corrispondenza della quercia con una singola divinità, dall'altro associò senza soluzione di continuità personaggi appartenenti alla cultura greco-romana e altri propri delle popolazioni nordeuropee[60]. Forte delle sue competenze botaniche, a volte si premurò di differenziare le diverse varietà delle singole piante, associandole successivamente al dio o alla dea di riferimento. È questo il caso del pino, di cui vengono trattate cinque specie, alle quali corrispondono cinque diverse divinità (cui si aggiunge un personaggio mitico): il *pinus pinea* L. (pino domestico) connesso a Cibele[61], il *pinus orientalis* L. (abete

55 Dierbach 1833: 4-5. Nulla viene specificato circa i miti menzionati.

56 Dierbach 1833: 5.

57 Dierbach 1833: 15.

58 Dierbach 1833: 16.

59 Dierbach 1833: 19-22.

60 Dierbach 1833: 23-9.

61 Dierbach 1833: 42-3.

orientale) a Pan[62], il *pinus halepensis* Mill. (pino d'Aleppo) alle Eliadi[63], il *pinus pinaster* Aiton (pino marittimo) a Posidone/Nettuno[64], la *picea abies* L. (abete rosso) a Imeneo[65] e il *pinus sylvestris* L. (pino silvestre) a Sini[66]. L'autore inserì frequentemente una serie d'informazioni collaterali, non pertinenti alle divinità cui era dedicato il paragrafo[67]: tale procedimento dimostra la tendenza compilatoria di Dierbach, il quale fece spesso uso di fonti secondarie e raramente di quelle antiche.

Nella terza parte l'autore analizzò le piante coltivate che venivano comunemente utilizzate nell'alimentazione umana. La suddivisione della materia è sostanzialmente simile a quanto fatto nel precedente capitolo: ogni paragrafo è dedicato a una specie vegetale alla quale è associata una divinità (l'ulivo e Atena/Minerva, i cereali e Demetra/Cerere, la vite e Dioniso/Bacco ecc.). Il metodo catalogatorio utilizzato sin qui rimane costante anche per quanto riguarda la quarta e quinta parte: la prima è dedicata alla disamina delle specie floreali, mentre la seconda tratta delle piante officinali e velenose.

Complessivamente le notizie offerte da Dierbach sono abbondanti, ma spesso piuttosto allusive: di frequente egli riassunse in poche pagine le problematiche relative a piante la cui storia mitologica è assai complessa. Ad esempio la voce dedicata al papavero fu suddivisa a seconda delle divinità a esso associate (Nyx, Thanatos, Hypnos, Mania, Cerere, Venere, Cibele, Bonus Eventus e Ubertas), ma di tali relazioni nulla venne approfondito[68]. Il testo si configura quindi come una serie di dati slegati l'uno dall'altro,

62 Dierbach 1833: 45.

63 Dierbach 1833: 45-6. L'autore aveva precedentemente rilevato la più frequente connessione delle Eliadi con il pioppo nero: Dierbach 1833: 31.

64 Dierbach 1833: 46. Il legame tra il pino marittimo e il dio non è solo relativo al luogo in cui cresce la pianta (cioè vicino al mare), ma soprattutto al fatto che essa offriva il legno migliore per le navi.

65 Dierbach 1833: 47. Il legno della pianta era utilizzato per la fabbricazione delle fiaccole che dovevano accompagnare di notte la sposa alla casa dello sposo.

66 Dierbach 1833: 47-8. Sini, o Piziocante (colui che piega i pini), aveva dimora nell'istmo di Corinto e aveva l'abitudine di legare le sue vittime a due alberi di pino, appositamente piegati. Una volta tagliate le funi, le piante tornavano alla loro posizione originaria, straziando il corpo del malcapitato. Fu ucciso da Teseo, utilizzando la medesima tecnica: cf. Paus. II 1, 4; Plut. *Thes*. 8, 3.

67 Cf. ad esempio Dierbach 1833: 41-8 (pino) e 35 (platano).

68 Dierbach 1833: 117-9.

caratteristica costante della *Flora Mythologica*, mentre la principale preoccupazione rimane di norma l'identificazione del tipo di pianta. È pur vero che l'autore, pur rivelando le proprie lacune nel campo degli studi classici, dovette far fronte a una mole sterminata d'informazioni senza avere a disposizione strumenti che potessero aiutarlo. A dichiararlo fu lo stesso Dierbach già nell'introduzione, in cui affermò di non aver avuto punti di riferimento per la redazione del suo lavoro: all'epoca non esistevano studi mirati sulla materia, ma soltanto una diffusa e superficiale conoscenza delle relazioni botanico-mitologiche[69]. Egli si avvicinò a tali argomenti anche in forza della sua attività di botanico e di medico: infatti, se da un lato la nomenclatura scientifica (vd. *Achillea* L. o *Artemisia* L.) e non di rado anche quella popolare (vd. Capelvenere) evidenziano come il nome delle piante derivi frequentemente da dei o eroi, dall'altro la farmacopea dell'epoca era ancora basata sui testi classici, naturalmente aggiornati secondo le nuove conoscenze acquisite[70]. Tra i suoi maggiori meriti va segnalata l'attenzione rivolta al materiale numismatico, per il quale evidenziò la mancanza di un'analisi simbolica in relazione alla botanica[71].

L'approccio da "amatore" dei classici è riscontrabile nel corso di tutto il testo, in modo particolare nell'uso indifferenziato dei nomi delle divinità greche e di quelle romane, considerate pressoché sempre come una singola entità e senza distinzioni di sorta. Non mancano nemmeno equazioni semplicistiche, come ad esempio nel caso di Demetra, sovrapposta sia a Cerere sia a Iside[72]. La facilità con cui vengono accostate tradizioni riguardanti Grecia e Roma con altre provenienti da diverse culture risponde ai criteri del suo tempo[73], abitudine questa che si riscontra con costanza anche in opere di autori più preparati nelle discipline classiche[74].

69 L'unico studioso citato è Georg Rudolf Böhmer, autore de *Plantae fabulosae, inprimis mythologicae* in cinque volumi (Wittenberg 1800-1802): cf. Dierbach 1833: IV.

70 Dierbach 1833: III.

71 Cf. Dierbach 1833: 118, nota 1. La lacuna è stata in parte colmata più di recente da Baumann 2000.

72 Dierbach 1833: 78 e 82.

73 Cf. ad esempio le comparazioni tra tradizioni classiche ed ebraiche in Dierbach 1833: 24; 32; 85. Non mancano notizie relative all'Egitto e alla Persia: Dierbach 1833: 12 e 177 (Egitto); 64 (Persia).

74 Vd. ad esempio i casi di Angelo De Gubernatis e di Josef Murr.

Per quanto riguarda la conoscenza della mitologia, Dierbach ricorse ai manuali disponibili all'epoca e in modo particolare al volume *Le imagini con la spositione de i dei de gli antichi raccolte per Vincenzo Cartari* di Vincenzo Cartari (pubblicato senza immagini nel 1569; solo nel 1571 a Venezia venne realizzata una nuova edizione con incisioni curate da Bolognino Zaltieri) e dai testi redatti da Johann Joachim Winckelmann (di cui non viene specificato il titolo)[75]. Da tali opere egli trasse non solo informazioni prettamente mitologiche, ma anche iconografiche, benché queste ultime siano piuttosto scarse all'interno della *Flora Mythologica* e utilizzate solo allo scopo di attestare o confermare le associazioni tra piante e divinità[76]. La citazione diretta degli autori antichi compare assai sporadicamente e di rado vengono segnalati gli estremi dei passi (in generale si riscontra un uso più abbondante delle fonti latine rispetto a quelle greche)[77]. Le notizie riportate da Dierbach si rivelano spesso "di seconda mano", filtrate attraverso le opere di altri studiosi a lui precedenti o contemporanei. A questo proposito un ruolo fondamentale spetta alla *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* di Georg Friedrich Creuzer (4 voll., Leipzig-Darmstadt 1810-1812), dalla quale vennero ricavate non solo informazioni sul mondo antico[78], ma anche alcune interpretazioni circa la lettura di miti o di particolari legami pianta/divinità[79].

Se da un lato la *Flora Mythologica* si dimostra carente per quanto riguarda la parte strettamente classicista, dall'altro si rivela più rigorosa dal punto di vista botanico, date le competenze specifiche del suo autore. Le specie vegetali sono citate frequentemente con il loro nome scientifico,

75 Si tratta probabilmente della celebre *Geschichte der Kunst des Alterthums* (Dresden 1764).

76 Vd. il caso di Afrodite e la mela: Dierbach 1833: 103. Cf. anche la menzione di statue delle Esperidi: Dierbach 1833: 105. Altri esempi in Dierbach 1833: 26; 118-9.

77 Cf. Dierbach 1833: 43, dove vengono riportati alcuni versi estratti da Ovidio e Marziale omettendo completamente qualsiasi altra informazione (titolo dell'opera, numero dei versi ecc.). Un elenco degli autori antichi (greci e romani) citati da Dierbach in Keidel 1983: 137.

78 Cf. ad esempio Dierbach 1833: 25; 36; 144.

79 È questo il caso dei pomi delle Esperidi, considerate da Creuzer il simbolo delle tre antiche stagioni dell'anno: Dierbach 1833: 106. Dierbach ebbe certamente modo di confrontarsi con l'illustre filologo, poiché entrambi insegnarono presso l'università di Heidelberg: cf. Keidel 1983: 136, nota 4.

derivato dalla nomenclatura binominale di Linneo, e le loro descrizioni sono dettagliate[80]. Lo scopo principale di Dierbach fu il riconoscimento delle differenti varietà di piante connesse con le divinità: ad esempio fu attento a distinguere le diverse specie di pomi (mela, mela cotogna, melagrana) e di papavero (*rhoeas*, *somniferum*), collegandole di volta in volta con un'entità divina[81].

Dal punto di vista esegetico, Dierbach offrì scarse informazioni: più impegnato a redigere uno zelante elenco di dati, di rado propose chiavi di lettura per l'interpretazione degli usi e delle connessioni tra piante e divinità. Egli espose le sue teorie prevalentemente nella prima sezione, in cui sottolineò come gli dei fossero il corrispettivo mitico dei fenomeni e delle potenze naturali. Le teorie interpretative di Dierbach risultano sempre brevi e allusive, fatto dovuto probabilmente alla mancanza di una solida conoscenza del mondo antico da parte dell'autore. Non è un caso che nei paragrafi dedicati alle singole specie vegetali egli non si premurò di spiegare la serie di notizie raccolte, ma si limitò a elencarle, spesso in maniera poco ordinata e senza seguire uno schema preciso, inserendo dati tecnico-botanici accanto ad altri strettamente mitologici[82].

L'autore fu influenzato dalla corrente naturalistica per quanto concerne le sue esegesi: un chiaro esempio in tal senso riguarda la concezione che egli ebbe di Zeus/Giove, inteso come la forza vitale che sta alla base di ogni sviluppo, tanto animale quanto vegetale[83]. Non mancano interpretazioni fantasiose, come la teoria secondo cui gli antichi avrebbero fatto dipendere gli effetti dell'aria sulla vegetazione dall'intervento e dalla volontà di Hera/Giunone[84]. Intese il matrimonio tra Kore e Ade come l'unione necessaria tra la forza che fa crescere il seme (Kore) e la temperatura della terra che favorisce lo sviluppo sotterraneo della pianta (Ade).

80 Dierbach utilizzò frequentemente l'opera di Kurt Sprengel (*Geschichte der Botanik*, 2 voll., Alterburg-Leipzig 1817-1818; *Geschichte der Medizin*, Leipzig 1820; K. Sprengel, A.P. de Candolle, *Grundzüge der wissenschaftlichen Pflanzenkunde*, Leipzig 1820) e di John Sibthorp (*Flora Graeca*, 10 voll., 1806-1840, London – ultimi quattro volumi postumi).

81 Dierbach 1833: 101-10 (pomi); 117-9 (papavero).

82 Vd. il caso del mandorlo: Dierbach 1833: 111. Un altro esempio in Dierbach 1833: 31-2 dove, alla fine delle informazioni mitologiche relative al pioppo, inserì una digressione botanica sulla *populus italica* (pioppo nero italico).

83 Dierbach 1833: 1-2.

84 Dierbach 1833: 3.

Non stupisce quindi che il periodo in cui la dea era costretta a restare nell'Oltretomba con il suo sposo venisse interpretato come la rappresentazione mitica del processo di maturazione delle sementi[85].

In conclusione, bisogna riconoscere che la *Flora Mythologica* ha superato l'esame del tempo per quanto riguarda il suo valore storiografico: essa fu infatti alla base di importanti opere, quali quelle di Josef Murr e di Angelo De Gubernatis. Per contro, ai giorni nostri il volume risulta ormai obsoleto, privo di valore scientifico in senso moderno e inadatto a essere preso come strumento di partenza per gli odierni studi botanico-mitologici. Al di là delle interpretazioni non più accettabili, ma riconducibili anche alla *Weltanschauung* dell'epoca, la mancanza di una precisa citazione delle fonti greche e latine impedisce la possibilità di utilizzare il testo per reperire almeno il materiale primario. Tuttavia al suo autore spetta l'indubbio merito di aver aperto una branca di studio sino a quel momento pressoché ignorata dagli studiosi di mitologia, rendendo la sua opera estremamente importante dal punto di vista documentario.

Di ben altro tenore è il volume di Josef Murr, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, che si rivela ancora oggi fondamentale per l'analisi della botanica in relazione al mondo antico. L'autore, nato a Bressanone (nell'attuale provincia di Bolzano) nel 1864 e morto a Innsbruck nel 1932, fu stimato botanico e insegnante nelle scuole secondarie. Nel 1882 intraprese gli studi di Filologia Classica presso l'Università di Innsbruck, conclusi poi nel 1886 sotto la guida del filologo austriaco Anton Zingerle (1842-1910). Successivamente insegnò latino e greco nei *gymnasia* di Marburg, Drau, Linz, Trento e Feldkirch, attività che condusse sino al pensionamento, avvenuto nel 1919. Di pari passo alla sua professione, e in particolare dopo il 1919, si dedicò con passione allo studio delle tematiche botaniche[86], di cui divenne grande esperto tanto da essere nominato membro onorario della *Botanical Society of the British Isles*, riconoscimento che fu concesso soltanto ad altri due Austriaci oltre

85 Dierbach 1833: 17. Egli non formulò *ex novo* tale interpretazione, ma la ricavò da lavori di studiosi a lui contemporanei: vd. Welcker 1818 e Sickler 1820. Accanto a queste pubblicazioni scientifiche, Dierbach volle citare anche una poesia di F. Schiller (*Klage der Ceres*, 1796).

86 Nell'introduzione alla sua *Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie* Murr ricorda, non senza orgoglio, anche la sua attività diretta di floricoltore che contribuì all'ampliamento delle sue conoscenze: Murr 1890: VII.

a lui[87]. Tale passione gli diede la possibilità di pubblicare numerosi lavori di carattere scientifico sull'argomento (circa seicento): tra questi furono particolarmente apprezzati la monumentale *Übersicht über die Farn- und Blütenpflanzen von Vorarlberg und Liechtenstein* (4 voll., Unterberger 1923-1926), *Die Flora der Höttinger Breccie*[88] e *Die Beiträge zu den Gesetzen der Phylogenesis*[89].

La *Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie* fu uno dei primi lavori pubblicati da Murr: venne dato alle stampe nel 1890 a Innsbruck, pochi anni dopo la sua laurea, e mostra sin dagli esordi il tema che caratterizzò tutta la sua produzione scientifica successiva. Il titolo è esplicito nel delimitare il campo d'indagine alla sola mitologia greca, escludendo di conseguenza specifici riferimenti a tradizioni del mondo romano[90]. Come punto di partenza per l'analisi botanico-mitologica, l'autore si servì dei volumi di Dierbach e di De Gubernatis, puntualmente e abbondantemente citati all'interno del testo; tuttavia il giudizio sul lavoro dei suoi due predecessori fu sì positivo[91], ma non privo di critiche. Egli mise in evidenza l'approssimazione dei due studiosi nel trattare le fonti antiche, spesso inserite senza la necessaria distinzione tra elementi greci e romani[92]. Inoltre rilevò come alcune tradizioni da loro esaminate non fossero chiaramente attribuite alla cultura di appartenenza, fosse essa greca, romana o romana di derivazione greca[93].

Forte della sua profonda conoscenza della letteratura antica, Murr decise di prendere come punto di partenza per la sua analisi gli autori classici (soprattutto greci), in modo particolare Pausania, Ateneo, i poeti bucolici e quelli epici. A causa dell'impossibilità di procurarsi l'*Herbarius* dello Pseudo-Apuleio, egli utilizzò con grande frequenza il *De viribus herbarum*, componimento didascalico in esametri latini, opera di Macer Floridus (pseudonimo dell'erudito francese Oddone di Meung, prima

87 Grass 1975: 447.

88 In *Jahrbuch der Geologischen Bundesanstalt*, 76 (1926), pp. 153-70.

89 In *Deutsche botanische Monatsschrift*, 20 (1902), pp. 4-9 e 35-9.

90 Significativa in tal senso la breve notizia relativa alla quercia, di cui viene accennata la connessione con Giove senza fornire ulteriori dettagli in merito: Murr 1890: 12.

91 Murr stesso li definì *vorzüglich* ("eccellenti"): Murr 1890: V.

92 Murr criticò il modo in cui venivano menzionati i nomi delle divinità, senza distinzione tra la denominazione greca e quella romana: Murr 1890: V.

93 Murr 1890: V.

metà dell'XI secolo), che non si discosta molto dalle informazioni fornite dallo Pseudo-Apuleio[94]. Murr mostrò non solo un'ottima conoscenza dei testi antichi, ma fece uso anche di alcune fonti più specialistiche, come gli *Scholia* a vari autori (ad esempio Pindaro, Aristofane, Apollonio Rodio, Nicandro ecc.), frammenti (ad esempio Euforione) e lessicografi quali Esichio e la Suda. Gli va quindi riconosciuto il merito e il primato di aver esteso la ricerca di informazioni primarie antiche e di averle inserite nelle note del suo lavoro.

Accanto al vasto apparato di fonti antiche, Murr dimostrò la medesima scrupolosità nel selezionare i testi di riferimento per l'ambito botanico-scientifico, per il quale utilizzò principalmente la *Synopsis plantarum florae classicae* di C. Fraas (München 1845), ma anche la *Flora classica* di Julius Billerbeck (Leipzig 1824), la *Botanik der alten Griechen und Römer* di Harald Othmar Lenz (Gotha 1859) e l'*Origine des plantes cultivées* di Alphonse de Candolle (Paris 1883)[95]. Per quanto riguarda gli studi sul mondo classico, l'autore si servì in modo particolare della *Griechische Mythologie* di Ludwig Preller (2 voll., Berlin 1854), del *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* di Wilhelm Heinrich Roscher (di cui ebbe a disposizione i soli primi due tomi, Berlin 1886-1890) e della *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* di Georg Friedrich Creuzer (4 voll., Leipzig-Darmstadt 1810-1812).

Murr decise di dividere il suo lavoro in due grandi sezioni fondamentali: la prima dedicata agli alberi e agli arbusti (*Die Bäume und Sträucher in der griechischen Mythologie*)[96], la seconda alle erbe e ai fiori (*Die Kräuter und Blumen in der griechischen Mythologie*)[97]. Le due unità sono strutturate per singole voci dedicate ciascuna a una pianta specifica; più difficile invece stabilire i criteri di ordinamento che hanno portato a trattare una specie prima di un'altra. Se per il primo albero a essere preso in esame, la quercia, Murr giustificò tale collocazione sulla base dello stretto legame con Zeus, la principale divinità del *pantheon* greco, per le voci

94 Murr 1890: VI.

95 Quest'ultima opera fu letta da Murr nella traduzione tedesca di E. Goetze (Goetze 1884). Cf. Murr 1890: VI-VII. Murr assunse un atteggiamento critico nei confronti delle opere botaniche, tanto che non risparmiò giudizi negativi, come nel caso di *Die Bäume und Sträucher des alten Griechenlands* di K. Koch (Stuttgart 1879): vd. Murr 1890: VII.

96 Murr 1890: 3-148.

97 Murr 1890: 151-284.

successive non vengono fornite ulteriori spiegazioni. È da escludere la successione per importanza, poiché alcune specie secondarie (ad esempio l'ontano) vengono analizzate prima di altre ben più rilevanti (ad esempio il pioppo), così come non si può verificare l'adozione di altri criteri, quali ad esempio l'ordine alfabetico[98]: la disposizione generale appare quindi arbitraria. Nella seconda sezione, le specie sono talvolta raggruppate in sottoparagrafi, il primo dei quali dedicato alle diverse tipologie alimentari (cereali, legumi, ortaggi e spezie)[99]. Successivamente l'attenzione dell'autore si sposta sugli usi e sulle proprietà delle piante: le varietà legate alla vita amorosa sono a loro volta suddivise in base all'associazione con specifiche divinità[100], così come avviene per le piante magiche e curative, alle quali oltre agli dei sono associati anche altri personaggi della mitologia greca (ad esempio Eracle, Chirone, Achille, Telefo ecc.)[101]. Infine l'ultimo paragrafo è dedicato a tutte quelle specie di cui fino a quel momento l'autore non aveva fatto menzione, compresa la maggior parte dei fiori (narciso, giacinto, croco, giglio, viola ecc.)[102]. Curiosa è l'esclusione della rosa, già trattata in precedenza nella sezione degli arbusti: tale scelta fu del tutto consapevole e si rivela caratteristica del metodo di Murr, il quale reputò esaustiva la trattazione di ogni pianta nella relativa voce, in cui fece confluire tutte le informazioni a essa legate.

L'ottimo apparato di indici finali, presente già nella prima edizione, facilita enormemente la consultazione, anche trasversale, delle voci. I riferimenti sono organizzati in due registri: il primo, dedicato ai personaggi mitologici, presenta per ciascuno l'elenco completo delle piante a essi associate; il secondo si configura come un indice botanico vero e proprio, ma venne a sua volta tripartito secondo le denominazioni tedesche, greche e quelle relative alla nomenclatura binominale di Linneo. Tale triplice terminologia ricorre costantemente all'interno del testo, dove è inserita all'inizio di ogni singola trattazione; ampio spazio è riservato all'analisi etimologica dei nomi greci delle piante, di cui sono spesso

98 Murr si discostò quindi dalla tradizione precedente che aveva sempre catalogato le specie vegetali in ordine alfabetico.

99 Tale suddivisione risulta a volte discutibile, come nel caso del papavero, che è inserito tra le spezie e non tra i fiori né tra le piante sacre a Demetra: cf. Murr 1890: 183-6.

100 Murr 1890: 189-204.

101 Murr 1890: 204-29.

102 Murr 1890: 229-84.

riportate tutte le varianti, e alla verifica dell'evoluzione dei termini nel corso dei secoli[103]. Tale attenzione agli aspetti strettamente botanici e alle questioni legate alla nomenclatura scientifica deve essere ricondotta principalmente alla passione e all'attività di esperto botanico svolta da Murr contemporaneamente al suo lavoro di insegnante, ma nelle intenzioni dell'autore doveva senza dubbio essere ben radicata l'idea – peraltro più che condivisibile – secondo cui le molteplici denominazioni delle singole specie vegetali potevano rivelare una spiegazione, più o meno implicita, per determinati usi o leggende a esse relative. È questa una prassi vigente durante l'Ottocento soprattutto da parte di coloro che, come Murr o Dierbach, potevano contare su una profonda conoscenza delle scienze botaniche: il tentativo consisteva nell'individuare precisamente la specie vegetale corrispondente al nome utilizzato in antichità. La difficoltà insita in una simile operazione sta, ancora oggi, nel fatto che con lo scorrere del tempo le specie si modificano anche a causa degli inevitabili incroci che avvengono in natura; spesso quindi la denominazione antica, e di conseguenza la specifica varietà della pianta, non sempre trova perfetta corrispondenza con quella moderna.

Malgrado il forte interesse dell'autore per gli aspetti botanici, non sempre sono presenti descrizioni morfologiche delle singole varietà vegetali e, quando appaiono, vengono brevemente tratteggiate soltanto quando funzionali al chiarimento di particolari significati simbolici. Ad esempio Murr rintracciò nel colore del fiore dell'asfodelo (grigio-biancastro con venature violette) la motivazione principale per la sua collocazione nel mondo dei morti, o ancora intese la melagrana come simbolo di fertilità per il gran numero di semi in essa contenuti[104].

Grande cura è riservata alla spiegazione del legame tra le varie specie botaniche e le relative divinità o eroi, di cui vengono presi in considerazione anche gli epiteti cultuali e vegetali[105]; Murr fu inoltre consapevole

103 Ad esempio è il caso del giglio, per il quale Murr segnalò i due termini con i quali veniva generalmente indicato (κρίνον e λείριον): Murr 1890: 251. Cf. anche Murr 1890: 259 (denominazioni della viola). Per l'evoluzione dei nomi vd. Murr 1890: 3-4 (quercia) e 111 (abete, pino).

104 Asfodelo: Murr 1890: 240. Melagrana: Murr 1890: 50-51. Cf. anche la quercia e la viola, il cui colore scuro (rispettivamente delle foglie e del fiore) è messo in relazione con significati funebri: Murr 1890: 11 (quercia) e 261 (viola).

105 Per l'elenco completo degli epiteti vd. l'indice mitologico, dove sotto il nome dei singoli personaggi sono elencati tutti gli appellativi trattati nel testo.

della non esclusività di simili connessioni e del fatto che non esistesse una corrispondenza univoca tra dio/eroe e pianta. Per questo motivo si premurò sempre di inserire un buon numero di informazioni relative a tutti i personaggi mitici associati a una particolare varietà. La voce relativa al papavero è in tal senso emblematica: oltre alla nota relazione con Demetra, vennero evidenziati i collegamenti con Hera, Afrodite (di Sicione), le Cariti, Cibele, Hermes, Agathodaimon, Nyx e Hypnos[106]. Tuttavia le spiegazioni simboliche offerte dallo studioso risultano oggi troppo generiche: gli va riconosciuto il merito di aver compreso la polisemia delle singole specie, ma al contempo il limite di aver rintracciato una gamma molto ridotta di significati, in modo particolare legati alla fertilità e alla sfera funebre. Egli non si preoccupò di specificare le varie sfumature delle simbologie vegetali, ottenendo come risultato quello di creare gruppi di piante accomunate dal medesimo significato, senza apparente distinzione. Rappresentativi del problema sono i casi della melagrana e del papavero, entrambi legati alla fertilità a causa della molteplicità dei semi[107], e quello dell'asfodelo, della viola e del narciso, intesi tutti quali simboli legati al mondo dei morti[108]. A questo punto è legittimo domandarsi che cosa avrebbe differenziato una pianta dall'altra all'interno della stessa classe semantica e quale motivazione sarebbe stata alla base dell'attribuzione di un medesimo significato a specie diverse.

D'altro canto va apprezzata la capacità critica che Murr dimostrò nei confronti delle opere degli studiosi a lui precedenti (in particolare Dierbach, De Gubernatis, Bötticher), di cui vagliò attentamente le varie interpretazioni, forte di una conoscenza diretta delle fonti antiche. Per questo motivo l'autore fu spesso in grado di individuare gli errori commessi da coloro che lo avevano preceduto, confutandone di conseguenza le teorie. Esemplificativo è il caso dell'iris: in un primo momento Murr riportò l'ipotesi, formulata da Dierbach e ripetuta da De Gubernatis, secondo cui il fiore sarebbe stato consacrato alla dea omonima nella sua qualità

106 Murr 1890: 183-6. Tale procedimento si riscontra continuamente lungo il testo: a titolo esemplificativo si segnala il caso della melagrana, associata *in primis* ad Afrodite, ma anche a Hera, Persefone, Demetra, Hermes, Atena, Dioniso, Side, Rhoio. Cf. Murr 1890: 50-4.

107 Melagrana e fertilità: Murr 1890: 50-1. Papavero e fertilità: Murr 1890: 184 (in relazione a Demetra) e 185 (in relazione ad Afrodite).

108 Asfodelo: Murr 1890: 241. Viola: Murr 1890: 261. Narciso: Murr 1890: 249-50.

di conduttrice delle anime nel mondo dei morti[109]. Tuttavia l'autore constatò che tale spiegazione era priva di reale fondamento, poiché in Grecia non era attestata una simile relazione, tutt'al più introdotta solo in epoca tarda[110]. In ogni caso i lavori di Dierbach, De Gubernatis, Bötticher e Creuzer furono utilizzati frequentemente da Murr per attingere informazioni e dati concernenti il mondo antico; egli sembra in questi casi fidarsi maggiormente degli assunti degli studiosi, senza preoccuparsi di citare la fonte antica corrispondente (come avevano fatto i non specialisti)[111].

Egli comunque non fu immune da fraintendimenti esegetici: ciò è particolarmente evidente nella trattazione dell'ulivo, per il quale si basò più sulla simbologia moderna legata alla pace anziché indagare il possibile significato attribuito dagli antichi. Volle infatti forzatamente rintracciare una simile spiegazione anche laddove l'ulivo era connesso semplicemente alla vittoria, poiché da questa sarebbe conseguito un periodo di pace, assunto che l'autore portò come giustificazione del suo ragionamento[112]. Altro elemento sul quale concentrò la sua attenzione, intuendone l'importanza, fu l'utilizzo delle specie vegetali all'interno dei diversi culti tributati alle divinità o agli eroi, raccogliendo una buona quantità di testimonianze dagli autori antichi. Tuttavia anche in questo caso appaiono manifesti i limiti esegetici dell'autore: molto spesso egli fece riferimento a teorie già espresse da altri studiosi (Dierbach, De Gubernatis, Creuzer), oggi ormai inaccettabili ma all'epoca puntualmente ripetute[113].

Ulteriore caratteristica del lavoro di Murr è quella di descrivere sovente la storia della pianta, le modalità di diffusione o importazione nel terri-

109 Dierbach 1833: 134; De Gubernatis 1882: 174.

110 Murr 1890: 246.

111 Esempi: Murr 1890: 12, nota 1 (Creuzer); 15, nota 2 (Bötticher); 24, nota 3 (De Gubernatis); 33, nota 3 (Dierbach).

112 Murr 1890: 43. Cf. Murr 1890: 47, dove il medesimo concetto è ripetuto anche in relazione all'episodio (Paus. II 31, 10) in cui dalla clava di Eracle (fatta di legno di ulivo) sarebbero spuntate radici una volta posta a contatto con una statua di Hermes: si sarebbe così trasformata da strumento bellico a simbolo di pace. Una simile interpretazione si ritrova anche per spiegare la presenza di piante di ulivo presso le tombe di personaggi leggendari: Murr 1890: 47-8. A Roma è effettivamente attestato l'uso del ramoscello d'ulivo come simbolo di pace (Plin. *Nat. Hist.* XV 134), ma non è lecito attribuire sempre il medesimo significato a un attributo in contesti differenti l'uno dall'altro.

113 Vd. la spiegazione della presenza della melagrana nei riti tesmoforici (intesa come simbolo di fertilità coniugale), derivata da Creuzer: Murr 1890: 53, nota 3.

torio greco e i luoghi in cui si ritrova con più frequenza[114]. Egli constatò ad esempio come il melograno fosse stato importato in Grecia dall'Iran, dal Kurdistan e dalle regioni del Caucaso[115], così come avvenne per il papavero, originario dell'Asia[116]. All'interno delle singole voci, sono presenti inoltre alcuni riferimenti a rappresentazioni iconografiche, benché in questi casi Murr dimostri una certa inesperienza nel padroneggiare l'argomento. Le citazioni delle opere d'arte non appaiono mai puntuali e precise e non vengono offerti gli estremi per il loro reperimento. L'autore non inserì alcuna immagine o disegno raffigurante i manufatti presi in esame, ma si limitò spesso a mutuare le informazioni da altri autori che avevano precedentemente trattato problematiche iconografiche. In modo particolare si servì della *Flora Mythologica* di Dierbach, dal quale trasse le citazioni dell'opera di Winckelmann e de *Le imagini con la spositione de i dei de gli antichi raccolte per Vincenzo Cartari*[117].

Fermo restando l'alto valore informativo dell'opera di Murr, l'analisi delle singole varietà risulta incompleta o parziale: ciò è dovuto principalmente alla volontà di esaminare l'argomento nella sua complessità, fatto che comportò un'inevitabile selezione del materiale. È però altrettanto vero che sono presenti tutte le principali notizie botanico-mitologiche e nessuna specie vegetale conosciuta dai Greci fu tralasciata *a priori* dalla trattazione. Per questo motivo la *Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie* è ancora oggi uno strumento molto prezioso per il reperimento di numerose fonti antiche ed è diventata una pietra miliare per gli autori successivi, che frequentemente l'hanno citata e hanno rimandato a essa per la disamina di specifici temi. Ciò non toglie che, a causa dei suoi limiti esegetici, il testo appaia oggi superato e necessiti di cautela per quanto riguarda l'interpretazione della connessione delle specie vegetali con i personaggi della mitologia greca.

114 Ad esempio si riporta che il pioppo nero ama particolarmente terreni nei pressi di fiumi e ruscelli: Murr 1890: 17.

115 Murr 1890: 50.

116 Murr 1890: 183.

117 Purtroppo non viene mai specificato il titolo dell'opera di Winckelmann, ma con buona probabilità si tratta della celebre *Geschichte der Kunst des Alterthums* (Dresden 1764).

Le piante entrano negli studi di antropologia: James Frazer

È curioso constatare come lo studio del mondo vegetale in relazione all'antichità classica sia stato un argomento piuttosto trascurato dagli studiosi di lingua inglese, che soltanto da relativamente poco tempo hanno posto attenzione alla materia, peraltro in modo ancora sporadico. Per questo motivo tra loro non sono annoverati autori che abbiano particolarmente influenzato gli studi di settore o la storia della disciplina, con l'unica eccezione di Sir James George Frazer e della sua monumentale opera *The golden Bough* (*Il ramo d'oro*), in cui il celeberrimo antropologo scozzese affrontò più volte aspetti e problemi legati al mondo vegetale. Accantonando almeno per il momento l'analisi del suo trattato, cui sarà riservato ampio spazio in seguito, è doveroso delineare almeno per sommi capi un breve ritratto biografico dell'illustre studioso e il relativo inquadramento storico, rimandando tuttavia sin da ora il lettore più interessato a lavori specifici sull'argomento[118].

Primo figlio di Daniel Frazer, medico-farmacista, e Katherine Brown, nacque a Glasgow nel 1854; frequentò dapprima la Springfield Academy e la Larchfield Academy a Helensburgh, per poi laurearsi in giurisprudenza presso l'Università della sua città natale nel 1874[119]. Nello stesso anno entrò al Trinity College di Cambridge dove, cinque anni più tardi, ottenne una borsa di studio che mantenne sino al termine della sua vita. Lavoratore infaticabile, si dedicò prevalentemente alla ricerca e alla stesura di importanti volumi a discapito dell'insegnamento, grazie anche all'agiatezza economica della sua famiglia e alla rendita vitalizia[120]. Tuttavia nel 1905 tenne una serie di lezioni al Trinity College sul tema della regalità presso le popolazioni antiche e nel 1907, a seguito del crescente successo dei suoi lavori, venne creata appositamente per lui una cattedra di antropologia sociale all'Università di Liverpool, che mantenne sino al 1922. Nonostante ciò, non riuscì mai a inserirsi nei meccanismi accade-

118 In particolare si segnala la monografia di Ackerman 1987, dedicata proprio allo studio della vita di Frazer e del suo lavoro.

119 Nel 1882 venne chiamato al foro dalla Middle Temple (una tra le più prestigiose associazioni di avvocati della Gran Bretagna), ma non esercitò mai la professione: cf. James 1959: 273.

120 Pare lavorasse tutti i giorni dell'anno, senza distinzioni di sorta, dalle otto di mattina sino a sera inoltrata, scrivendo tutto a mano senza l'aiuto di alcun collaboratore: cf. James 1959: 275.

mici di una grande città, come dimostra il regolare ritorno alla pacifica e indisturbata *routine* di Cambridge non appena terminato il periodo del corso[121]. La sua indole schiva e riservata è comprovata dall'avversione per le apparizioni pubbliche e per qualunque tipo di onorificenza, che lo avrebbero allontanato dal suo costante lavoro di ricerca. Malgrado ciò, fu insignito di importanti riconoscimenti, i più prestigiosi dei quali furono senza dubbio il Cavalierato ottenuto nel 1914 e l'Ordine al Merito del Regno Unito[122].

Formatosi in un periodo poco posteriore alla pubblicazione de *L'origine delle specie* (London 1859) di Charles Darwin, fu profondamente influenzato dal pensiero positivistico ed evoluzionista, aderendo alla teoria del progressivo sviluppo dell'umanità da un'originaria condizione selvaggia e primitiva che sarebbe sfociata via via in una piena civilizzazione. L'interesse del giovane Frazer per l'antropologia fu favorito dalla lettura di *Primitive Culture* (London 1871) di Edward Burnett Tylor, iniziatore della corrente animista; tuttavia fu soprattutto l'incontro con l'antropologo William Robertson Smith, con il quale strinse un legame di forte amicizia e di cui ebbe successivamente modo di leggere le *Lectures on the Religion of the Semites* (London 1889), a determinare lo sviluppo di tutta la sua produzione scientifica. Robertson Smith giunse anch'egli a Cambridge dalla Scozia come docente di lingua araba intorno al 1883, conobbe Frazer di lì a poco e, in qualità di coeditore dell'*Encyclopaedia Britannica*, assegnò al giovane il suo primo incarico accademico, commissionandogli le voci "taboo" e "totemismo" per la medesima enciclopedia[123]. Appena un anno dopo, nel 1884, l'editore Macmillan affidò a Frazer la stesura di un commento all'opera di Pausania a uso di tutti coloro che, dopo gli straordinari ritrovamenti archeologici di Heinrich Schliemann, avessero voluto intraprendere viaggi in Grecia e in Asia Minore per ammirare le recenti scoperte; il testo, concluso e pubblicato nel 1898, costituiva una valida guida per i turisti, in quanto illustrava loro

121 James 1959: 275-6.

122 Frazer fu inoltre insignito di onorificenze presso numerose università (non solo britanniche), fu eletto membro della Royal Society di Edimburgo (1910), della British Academy (1920), dell'Institut de France, dell'Accademia Prussiana delle Scienze, della Royal Netherlands Academy of Science; fu anche comandante dell'Ordine di Leopoldo e della Legione d'Onore francese. Cf. James 1959: 277-8; Klink 1963: 709; Ackerman 2004: 341.

123 James 1959: 273; Ackerman 2004: 339. Per maggiori approfondimenti vd. Ackerman 1987: 59-63.

i luoghi degli itinerari[124]. L'edizione critica dei volumi del Periegeta non rimase un caso isolato nella produzione scientifica frazeriana: altrettanto importanti furono certamente il commento alla *Biblioteca* di Apollodoro (1921), in cui ebbe modo di polemizzare con la scuola ritualistica di Cambridge, e quello ai *Fasti* di Ovidio (1929), opera che affascinò l'autore per la quantità di usanze e credenze narrate[125].

Non vi è dubbio però che l'opera cardine della produzione scientifica di Frazer sia *Il ramo d'oro*, che godette di una fortuna senza precedenti nel panorama della letteratura accademica dei paesi anglosassoni, ma non solo[126]: la prima edizione, iniziata nel 1889 mentre stava preparando il commento a Pausania, vide la luce l'anno successivo. A essa seguì nel 1900 la seconda edizione in tre volumi, mentre la terza, pubblicata nel 1915, consta di ben dodici volumi[127]; infine, nel 1922 uscì una versione "ridotta", che aveva lo scopo di venire incontro alle esigenze editoriali e rendere più accessibile tanto la lettura quanto la consultazione[128]. Essendo *Il ramo d'oro* un'opera estremamente ampia e già analizzata in quasi tutti i suoi aspetti dagli studiosi, per non perdere di vista l'obiettivo del presente lavoro si è deciso di concentrare l'attenzione sulla trattazione del tema vegetale, illustrando nel corso dell'indagine il metodo utilizzato e le interpretazioni (ove presenti) avanzate dallo studioso[129]. Va però ricordato sin da subito che, malgrado il titolo "botanico", il testo frazeriano non fu

124 Come noto, Frazer uscì raramente dai confini nazionali, con l'eccezione di un paio di viaggi in Grecia (finanziati con i diritti d'autore de *Il ramo d'oro*, di cui era apparsa da poco la prima edizione) compiuti per aggiornarsi sulle scoperte di Schliemann da inserire nel commento a Pausania: cf. Ackerman 2004: 340. Ulteriori dettagli sull'edizione della *Periegesi* in Ackerman 1987: 127-42.

125 James 1959: 276; Ackerman 2004: 341. Ampio approfondimento in Ackerman 1987: 278-300.

126 Sul tema vd. Beard 1993: 176-7.

127 Frazer 1910: vii-viii dichiarò di aver iniziato a lavorare a questo progetto sulla spinta di una *friendly critic*, che caldeggiava una suddivisione più chiara e accessibile del testo. Per la ripartizione completa dei temi nei relativi volumi vd. James 1959: 273-4.

128 Sulle finalità dell'edizione "ridotta", sono molto chiare le parole dello stesso Frazer: «This abridgment is an attempt to meet the wish and thereby to bring the work within the range of a wider circle of readers» (Frazer 1922: v). Circa la genesi e le differenti edizioni de *Il ramo d'oro* si rimanda all'ampia disamina di Ackerman 1987, in particolare 95-110 (prima edizione); 164-79 (seconda edizione); 236-57 (terza edizione).

129 Per tutti gli approfondimenti del caso si rimanda di nuovo al minuzioso lavoro di Ackerman 1987, con bibliografia relativa. Vd. anche Fraser 1990a; Fraser 1990b.

concepito come uno studio sistematico sul mondo vegetale in connessione alla mitologia e all'antichità. Il fulcro centrale degli interessi dell'autore è infatti ben chiarito dal sottotitolo dell'opera, *A study in magic and religion*: le piante non hanno dunque un ruolo primario nell'economia del lavoro, ma rientrano in un discorso più ampio in cui dominano l'antropologia e l'etnologia, utilizzate in senso evoluzionistico per dimostrare il passaggio da un'umanità "primitiva" e "selvaggia", caratterizzata da superstizioni magiche e religiose, a uno stadio di civiltà sempre maggiore, basato sulla razionalità[130]. D'altronde fu lo stesso Frazer, nella prefazione dell'edizione abbreviata del 1922, a rendere chiaro il modo in cui debbano essere intesi i riferimenti allo studio delle piante sparsi all'interno del suo trattato:

> If in the present work I have dwelt at some length on the worship of trees, it is not, I trust, because I exaggerate its importance in the history of religion, still less because I would deduce from it a whole system of mythology; it is simply because I could not ignore the subject in attempting to explain the significance of a priest who bore the title of King of the Wood […]. But I am so far from regarding the reverence for trees as of supreme importance for the evolution of religion that I consider it to have been altogether subordinate to other factors, and in particular to the fear of the human dead…[131].

Di certo, parlando apertamente di "culto dell'albero", nella sopraccitata dichiarazione Frazer rivelò sin dal principio i suoi debiti verso studiosi che avevano trattato in precedenza la questione, primo fra tutti Wilhelm Mannhardt, vero e proprio iniziatore della teoria del *Baumkultus*[132]. Non

130 Già nella prefazione alla prima edizione, Frazer dichiarò i temi principali del suo lavoro, ovvero *primitive superstition and religion*: cf. Frazer 1890: xi. Un altro aspetto centrale fu certamente il concetto di "regalità": cf. le osservazioni di Fraser 1990a: 57-9.

131 Frazer 1922: vii.

132 Il debito nei confronti di Mannhardt (senza il quale «my book could scarcely have been written») era già stato evidenziato dallo stesso Frazer nella prefazione alla prima edizione de *Il ramo d'oro*, benché in quell'occasione non facesse menzione del culto dell'albero: cf. Frazer 1890: xii-xiii. Le opere dello studioso tedesco maggiormente citate sono i due volumi di *Wald- und Feldkulte* (Berlin 1873-1877) e le *Mythologische Forschungen* (Strasbourg 1884). Anche Cocchiara 1949: xxii-xxiii sottolineò l'importanza delle teorie dello studioso tedesco per la stesura dell'opera frazeriana. Desta invece una certa sorpresa non trovare alcun riferimento a *Der Baumkultus der Hellenen* (Berlin 1856) di Karl Gottlieb Wilhelm Bötticher.

a caso il secondo volume de *Il ramo d'oro* si apre proprio con un capitolo intitolato *The Worship of Trees*, ma il metodo di indagine risulta oggi assai poco soddisfacente: l'autore infatti redasse un lungo elenco di usi e costumi che, a suo giudizio, avrebbero dimostrato l'esistenza del culto dell'albero presso quasi tutte le popolazioni mondiali e non solo presso quelle antiche, di cui anzi vennero forniti scarsissimi esempi. Proprio a tal proposito, Mary Beard ha messo in evidenza come lo studioso, sebbene avesse riservato al bosco sacro di Nemi un ruolo essenziale ad apertura e a conclusione del suo trattato, non sentì mai la necessità di studiarlo in maniera sistematica, né di affrontare il problema della sua funzione[133]; allo stesso modo, nella sezione dedicata all'adorazione degli alberi, egli non si addentrò mai nell'esame dei singoli casi o delle singole specie venerate, tralasciando completamente qualsiasi riferimento a una possibile simbologia[134]. L'unica eccezione è costituita dalla quercia, della quale viene sottolineata l'importanza presso le varie civiltà, soprattutto quelle antiche, cui l'albero avrebbe garantito numerosi benefici (le ghiande, considerate il primitivo cibo dell'umanità, il legno per le case ecc.)[135]. Proprio a causa di queste particolarità, la pianta sarebbe stata naturalmente venerata dapprima nella sua forma originaria, ovvero la quercia stessa, e successivamente associata alla divinità principale (Zeus e Giove), intesa sempre come dio della fertilità poiché portatore delle piogge[136]. La lettura proposta da Frazer è chiaramente basata sulle teorie evoluzionistiche che caratterizzarono il suo pensiero sin dalla sua formazione, mentre il concetto di fecondità è una delle interpretazioni più ricorrenti nella sua opera e viene spesso utilizzato come *passe-partout* esegetico per illustrare il significato di vari riti e delle divinità loro connesse[137]. Tuttavia, il vero punto debole della sua disamina è la totale assenza di spiegazioni circa il passaggio che avrebbe dovuto collegare Zeus-Giove dio della quercia con Zeus-Giove dio della pioggia e della fertilità; l'interpretazione dello stu-

133 Beard 1993: 175.

134 Vd. ad esempio Frazer 1911: 121-3, dove si riconosce l'esistenza di boschi sacri tanto in Grecia quanto a Roma, senza però andare oltre alla semplice constatazione dei fatti.

135 Cf. Frazer 1911: 352-6.

136 Cf. Frazer 1911: 356-62.

137 Ad esempio anche Diana e Vesta vennero considerate da Frazer dee della fertilità: cf. Frazer 1911: 128-9 (Diana); 229 (Vesta). Sull'evoluzionismo frazeriano vd. Connor 1990: 66-8.

dioso si configura quindi come una presa di posizione del tutto personale, non avvallata da alcun dato concreto e priva di qualsivoglia riscontro documentario[138].

Per chiarire ancor meglio in che modo l'antropologo scozzese utilizzò ed esaminò il mondo vegetale in relazione all'antichità classica si è scelto di prendere in considerazione il settimo volume de *Il ramo d'oro*, cioè quello dedicato agli "spiriti del grano e della natura" (*Spirits of the Corn and of the Wild*) che, a mio giudizio, si rivela particolarmente adatto allo scopo[139]. Tra gli argomenti trattati, non poteva mancare la disamina di due dee strettamente connesse con la natura quali Demetra e Persefone, cui viene riservato un intero capitolo. Sin da principio Frazer espose quelli che sono i concetti base del suo pensiero e del suo metodo: innanzitutto sostenne come le vicende che vedono protagoniste Demetra e Persefone simboleggino il periodico ciclo di morte e rinascita della vegetazione (in particolare del grano), in modo non diverso da quanto osservato nel capitolo precedente per Dioniso[140]. A seguire vengono immediatamente citate altre divinità che, secondo lo studioso, rientrano nella medesima tipologia, ovvero quella che Frazer stesso aveva definito *dying god*, da intendersi appunto come dei o dee che, con la loro morte e rinascita, rappresentavano lo spirito della natura nell'alternarsi delle stagioni: si fa dunque menzione di Afrodite (Astarte) e Adone, Cibele e Attis e Iside e Osiride[141]. Il metodo comparatistico, indiscusso cardine dell'opera frazeriana, è quindi subito messo in evidenza, benché in questo caso si tratti solo di una veloce anticipazione di quanto verrà esaminato nel prosieguo del testo e soprattutto nei capitoli successivi[142]. Infatti, dopo aver fornito alcune brevi coordinate fondamentali, Frazer concentrò la sua attenzione sull'analisi dell'*Inno Omerico* a Demetra, che costituisce notoriamente la fonte principale per la ricostruzione del mito del rapimento di Kore. La lettura esegetica proposta consiste nel considerare Demetra, ma so-

138 Ciò non ha comunque impedito agli studiosi successivi di saccheggiare, con tutti i rischi del caso, il trattato frazeriano; in particolare sulla quercia vd. le medesime teorie espresse da Brosse 1989: 59-82.

139 Per approfondimenti sul settimo volume vd. Ackerman 1987: 246-8.

140 Per Dioniso vd. Frazer 1912: 1-34.

141 Cf. Frazer 1912: 35. Al *dying god* lo studioso dedicò il quarto volume del suo trattato. Maggiori informazioni in James 1959: 274 e Ackerman 1987: 107.

142 Sul comparativismo di Frazer vd. in particolare Beard 1993: 177-9.

prattutto Persefone, come "personificazioni del grano": rispettivamente la prima simboleggerebbe il grano vecchio dell'anno precedente, mentre la seconda quello novello appena mietuto[143].

Lo studioso sembra in questo caso esporre le sue teorie senza argomentarle, quasi come fossero dati di fatto oggettivi, giustificando la validità delle sue affermazioni sulla base di quanto già sostenuto da altri studiosi, in particolare Ludwig Preller e Wilhelm Mannhardt[144]. Pur partendo dall'esame delle fonti antiche[145], Frazer pare ragionare comunque per assoluti, poiché tutto deve essere ricondotto alla sua idea originaria; i testi classici vengono di conseguenza "manipolati" allo scopo di uniformarli al suo pensiero. Ad esempio, per dimostrare la centralità della raccolta del grano nel rito eleusino, lo studioso instaurò un parallelo tra l'*Inno Omerico* (datato da lui stesso intorno al VII secolo a.C.[146]) e quanto affermato da Ippolito di Roma (teologo cristiano del II-III secolo d.C.): l'ostensione della spiga di grano recisa menzionata da quest'ultimo quale momento culminante della cerimonia eleusina avrebbe il suo corrispettivo mitico nella crescita rigogliosa delle messi favorita da Demetra dopo il ritorno della figlia, menzionata dal poeta omerico[147]. Frazer sostenne inoltre che l'insegnamento impartito dalla dea ai re di Eleusi consistesse nel mostrare loro lo sviluppo dei cereali e, collegando questo episodio con l'informazione fornita da Ippolito, trovò conferma della centralità delle spighe nel rito[148]. Senza contare che un simile procedimento è totalmente privo della necessaria storicizzazione dei dati, poiché non tiene conto né delle finalità dei due autori in esame, né soprattutto della lontananza temporale tra essi, la lettura del passo dell'*Inno Omerico* è totalmente alterata: infatti il testo narra chiaramente come l'insegnamento di Demetra consista

143 Vd. Frazer 1912: 39-40. In particolare cf. quanto affermato per Persefone: «This goddess can surely be nothing else than a mythical embodiment of the vegetation, and particularly of the corn […]. No other reasonable and probable explanation of Persephone seems possible».

144 Cf. Frazer 1912: 39, nota 2. Simili interpretazioni sono oggi completamente rigettate dagli studiosi: vd. in particolare già Burkert 1972: 185; Burkert 1977: 316.

145 Gli autori greci e latini sono puntualmente e correttamente segnalati in nota, a dimostrazione della profonda conoscenza dei testi antichi di Frazer, la cui erudizione era senza dubbio vastissima. Cf. James 1959: 276.

146 Cf. Frazer 1912: 35.

147 Hippol. *Ref*. V 8, 34-43 Marcovich; Hom. *Hymn*. II, 470-473.

148 Cf. Frazer 1912: 38-9.

nell'illustrare le norme del sacro rito, cioè i misteri eleusini, ma in nessun modo il poeta li connette esplicitamente o implicitamente con la raccolta del grano[149].

L'interesse di Frazer non è quindi rivolto alle piante né a un'indagine specificamente mirata a spiegare la loro presenza o la loro funzione nel racconto mitico: ne è ulteriore testimonianza il fatto che, nel caso specifico dell'episodio di Kore, si faccia solo menzione delle specie floreali raccolte dalla giovane dea prima di essere rapita, senza fornire ulteriori spiegazioni in merito al loro ruolo e alla loro eventuale simbologia[150]. Anzi, nel prosieguo del capitolo l'attenzione si sposta sempre più verso gli aspetti cultuali e rituali delle feste demetriache ed eleusine (spesso interpretate come riti agrari mirati a favorire la fertilità del suolo e la produzione delle messi), antropologicamente più interessanti agli occhi dello studioso, a discapito dell'elemento vegetale, che al contrario viene progressivamente ignorato, rimanendo solo sullo sfondo in quanto offerta destinata alle divinità[151]. Tuttavia in un caso l'autore dedicò un breve paragrafo a un'associazione botanica specifica, cioè la connessione di spighe e papaveri con Demetra, largamente testimoniata sia dalle fonti letterarie sia da quelle iconografiche[152]. A questo proposito la spiegazione offerta è per molti aspetti bizzarra: in primo luogo, Frazer sottolineò come tale associazione fosse del tutto naturale, dal momento che chiunque poteva vedere come i gracili fiori rossi del papavero spuntassero tra le bionde messi. In secondo luogo, osservò (seguendo le informazioni fornite da Cornuto) come la capsula tondeggiante fosse perfettamente adatta alla dea in quanto rimando alla sfericità della terra, di cui Demetra doveva es-

149 Vd. Hom. *Hymn*. II, 474-479.

150 Cf. Frazer 1912: 36.

151 A questo tipo di disamina viene riservata la maggior parte del capitolo: cf. Frazer 1912: 45-91. Frazer intese la mitologia prevalentemente come spiegazione posteriore di credenze e pratiche rituali dimenticate: sulla questione vd. Connor 1990, in particolare 65-6.

152 Frazer utilizzò talvolta l'iconografia, ma sempre come supporto per dimostrare associazioni o teorie documentate dalle fonti letterarie. Non inserì mai immagini all'interno del suo testo, limitandosi a segnalare in nota gli studi di riferimento, in particolare *The Cults of the Greek States* (Oxford 1896-1909) di Lewis Richard Farnell e *Griechische Kunstmythologie* (Leipzig 1871-1879) di Johannes Overbeck (come nel caso del papavero: cf. Frazer 1912: 43, nota 5).

sere la rappresentazione divina[153]. È piuttosto evidente come la metodologia esegetica frazeriana non tenga in alcun conto la contestualizzazione dei dati riportati dagli autori, utilizzati a piacimento secondo le proprie necessità: impiegare le speculazioni erudite e allegoriche di Cornuto (I secolo d.C.) per giustificare un'associazione risalente a diversi secoli prima appare un'operazione imprudente e priva di fondamento. Si dimostra però ancor più stravagante la prima parte dell'interpretazione avanzata da Frazer, nella quale lo studioso confuse ingenuamente il *papaver somniferum*, specie comunemente connessa a Demetra, con il *papaver rhoeas*, che cresce sì nei campi di grano, ma poco o nulla ha a che fare con la dea. Tenendo conto di ciò, lascia di stucco l'esortazione rivolta ai giovani studiosi di accantonare i polverosi volumi delle librerie in favore di una maggiore frequentazione del mondo rurale e della natura incontaminata, da cui si sarebbe potuto imparare molto di più circa le religioni "primitive" rispetto alla lettura delle noiose teorie accademiche[154]: proprio egli stesso dimostrò di non essere certo un esperto nel campo delle scienze naturali.

I capitoli successivi continuano l'indagine sullo "spirito del grano e della natura", concentrando l'attenzione sulla presenza della *corn-mother* e della relativa *corn-maiden* nelle varie culture del mondo, dall'India alla Scandinavia, dall'Europa alle Americhe. È persin superfluo sottolineare l'estremo (e oggi forse dovremmo aggiungere "spericolato") comparativismo che caratterizza la restante parte del volume, infarcito di storie e leggende provenienti da ogni angolo del mondo. Tuttavia sarebbe ingeneroso condannare Frazer per aver utilizzato una metodologia che all'epoca era riconosciuta come valida e abbondantemente impiegata da vari studiosi[155], non ultimo da uno degli iniziatori degli studi mitologico-botanici quale fu Angelo De Gubernatis[156]. Certamente l'antropologo britannico ebbe il merito di mantenere un approccio ben più scientifico e rigoroso (soprattutto nella terza edizione) rispetto al collega italiano, ma la *forma mentis* dei due non era poi così distante. È comunque innegabile che

153 Frazer 1912: 43-4.

154 Frazer 1912: 44.

155 Cf. anche Fraser 1990c: 5.

156 Frazer tuttavia, pur conoscendo probabilmente l'opera dello studioso italiano, non la citò mai tra le sue fonti bibliografiche. Sui possibili motivi vd. Bernardini 1998: 44 e Fabbri 2017 164-5.

l'eccessivo comparativismo portò Frazer ad approfondire poco e in maniera approssimativa le numerose tematiche affrontate, accontentandosi di presentare le proprie idee in una bella forma piuttosto che indagare a fondo i significati specifici dei miti e delle tradizioni riportate[157]. Inoltre, la quasi esclusiva concentrazione sui loro aspetti comuni a discapito delle specificità e delle differenze lo condusse a tracciare collegamenti superficiali, privi di riscontri oggettivi e delle adeguate spiegazioni[158].

Benché oggi si sia unanimi nel ritenere l'opera frazeriana obsoleta e del tutto superata, sia nel campo dell'antropologia culturale sia nel campo degli studi classici[159], non si può comunque negare che all'epoca *Il ramo d'oro* assestò un vero e proprio scossone al panorama degli studi etnoantropologici influenzando, più o meno largamente, numerosi studiosi e gettando le basi (nel bene e nel male) per futuri lavori che a loro volta ebbero grande impatto nella storia degli studi, quali i volumi di Francis Macdonald Cornford, Jane Harrison, Ernesto De Martino, Giuseppe Cocchiara, Bronislaw Malinowski, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung e Károly Kerényi. Probabilmente fu invece assai minore l'incidenza di Frazer nel campo dello studio del mondo vegetale connesso al mondo classico: infatti lo studioso, il cui lavoro (è bene ricordarlo) non mirava a trattare specificamente l'argomento, non sembra offrire alcun tipo di contributo innovativo in questo settore, limitandosi a fare proprie teorie precedentemente formulate da altri. Il "merito", che spesso confina con il "pericolo", sta forse nell'essere stato in grado di divulgarle in maniera più capillare verso un pubblico formato non solo da esperti, ma anche

157 Fraser 1990c: 3 ha messo bene in evidenza come la forma letteraria dell'opera di Frazer corrisponda alle caratteristiche e alle esigenze dell'epoca vittoriana, il cui modo di pensare era profondamente diverso dal nostro.

158 Cf. già la critica di James 1959: 274-5. Vd. anche Wittgenstein 1967: 50 («Giusto e interessante non è dire: questo è nato da quello, ma: questo potrebbe essere nato così»).

159 Critiche, anche piuttosto accese, vennero mosse a Frazer e alla sua opera già nei primi anni del ventesimo secolo da studiosi del calibro di Andrew Lang (cf. Ackerman 1987: 151), Arnold van Gennep, Emile Durkheim (cf. Ackerman 1987: 225) e soprattutto Ludwig Wittgenstein che, nelle sue "Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»" (Wittgenstein 1967) attaccò più volte il metodo e le teorie dell'antropologo britannico (vd. ad esempio Wittgenstein 1967: 28: «Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi, perché questi non potranno essere così distanti dalla comprensione di un fatto spirituale quanto lo è un inglese del ventesimo secolo. Le *sue* spiegazioni delle usanze primitive sono molto più rozze del senso di quelle usanze stesse»; 29: «Identificazione dei propri dèi con dèi di altri popoli. Ci si convince che i nomi hanno lo stesso significato»).

da letterati o semplici amatori. Il rovescio della medaglia consiste per l'appunto nell'aver radicato tali teorie in maniera così profonda che l'eco de *Il ramo d'oro*, carico di tutti i suoi limiti esegetici e metodologici, si avverte ancora oggi forte e chiaro nella produzione scientifica di più di uno studioso. Eppure già Giuseppe Cocchiara, nella prefazione della traduzione italiana del best-seller frazeriano, sottolineava come di rado Frazer fosse stato in grado di assolvere felicemente il compito prefissato, ovvero quello di illustrare e interpretare la storia dell'umanità, ma avesse offerto buona parte dei documenti per il suo studio. In fin dei conti lo stesso antropologo britannico riconobbe la vera portata del suo lavoro, quando sostenne che: «Noi pensiamo dunque che, se le nostre opere troveranno posto nelle biblioteche dei nostri posteri, ciò avverrà per le costumanze e le credenze strane che vi sono descritte, anziché per le teorie da noi costruite per interpretarle»[160].

Una sistematizzazione del sapere botanico: Armand Delatte

Tra gli studi pioneristici più importanti concernenti la botanica in relazione al mondo antico va annoverato un volume pubblicato in Belgio e intitolato emblematicamente *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et de plantes magiques* (1936-1938[2]), opera di Armand Louis Joseph Delatte. Questi, nato il 12 ottobre del 1886 a Ville-en-Hesbaye, frequentò l'Università di Liegi, dove conseguì la laurea in Lettere e Filosofia nel 1908. Successivamente, grazie all'ottenimento di alcune borse di studio, soggiornò e studiò a Bonn e a Parigi finché, nel 1912, divenne membro dell'École Française d'Athènes; si trasferì quindi in Grecia, dove operò per due anni come ricercatore. Tornato in patria, divenne professore presso l'Athenée di Chimay e di Liegi dal 1914 al 1921; durante questo stesso arco temporale ottenne la nomina a *Élève diplômé* dall'École des Hautes Études e, nel 1917, vinse il premio Zographos per la promozione degli studi di greco in Francia. Nel 1922 superò brillantemente l'esame di dottorato all'Università di Liegi e, a partire dall'anno successivo, venne nominato professore (ordinario dal 1928) di Filologia Classica nella stessa università, dove rimase fino all'ottenimento del titolo di "emerito", nell'anno accademico 1956-1957. Durante la sua vita ebbe numerosi riconoscimenti e fu membro di impor-

160 La citazione è ripresa da Cocchiara 1949: xxvii.

tanti istituzioni internazionali[161]; inoltre, fu tra i fondatori della rivista *L'Antiquité Classique* e cooperò con la *Revue belge de philologie et d'histoire*. Morì a Liegi nel 1964, all'età di 78 anni[162].

Gli interessi di Delatte, che produssero numerosi testi e articoli, spaziarono in tutti i campi di studio dell'antichistica, dalla filosofia alla storia della scienza, dalla storia delle religioni alla letteratura e alle teorie politiche[163]. Tuttavia, egli sviluppò una vera e propria passione per le tematiche legate all'astrologia, alle pratiche divinatorie e alla magia. Proprio a quest'ultimo settore è legato l'*Herbarius* che, come rivela chiaramente il sottotitolo, si propone di indagare i metodi di raccolta delle piante ritenute "magiche". Il testo fu pubblicato per la prima volta nel 1936 e, grazie al grande interesse e all'ampio successo riscosso, fu riedito in seconda edizione, ampliata con nuove aggiunte e revisionata nelle problematiche fondamentali, uscita a Liegi nel 1938 all'interno della collana della *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres* dell'Università di Liegi; successivamente l'opera venne ristampata a Bruxelles nel 1961[164].

Lo scopo del volume di Delatte fu esaminare i complessi rituali di raccolta delle piante testimoniati dagli autori antichi, rituali che si rendevano necessari per preservare le virtù medicinali e magiche caratterizzanti le singole specie[165]. L'analisi dei testi letterari sopravvissuti riguardanti l'argomento si rivelò il fondamento imprescindibile per lo sviluppo della

161 Delatte rivestì un ruolo di primo piano nell'Union Académique Internationale, nel Comité Belge d'Histoire des Sciences e nel Conseil de la Bibliothèque Royale; fece parte dell'Académie Royale de Belgique, venne nominato corrispondente dell'Institut de France e fu Gran Cerimoniere dell'Ordre de Leopold e dell'Ordre de la Couronne. Tra i premi ricevuti si ricordano il premio Bordin, ottenuto presso l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, il premio decennale di filologia classica e orientale per il decennio 1930-1939 e la laurea *honoris causa* presso l'Università di Lione (per la quale ricoprì il ruolo di Segretario accademico per l'anno 1950-1951).

162 Le informazioni sulla vita di Delatte sono tratte da Labarbe 1965: 457-9.

163 Di seguito alcuni esempi: *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915; *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège-Paris 1922; *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles 1922; *Anecdota Atheniensia I*, Liège-Paris 1927; *Anecdota Atheniensia et alia II*, Liège-Paris 1939; *Le cycéon, breuvage rituel des mystères d'Éleusis*, Paris 1955.

164 A fornire questi dati è lo stesso Delatte 1936: 2 nella nota preliminare alla ristampa del 1961.

165 Delatte 1936: p. 5.

ricerca[166]; l'autore, da grande esperto di letteratura qual era, non mancò di citare le proprie fonti nelle numerose note che corredano il testo[167]. Utilizzò talvolta il metodo etimologico per verificare l'esatto significato dei termini tecnici presenti nelle opere antiche, collocandoli nei loro contesti di appartenenza e tenendo conto dell'autore che ne fece uso[168]. Uno spazio importante venne riservato anche all'iconografia, relativa soprattutto all'area cretese: nella parte finale del volume vennero inserite alcune immagini di gemme e pitture vascolari, interpretate da Delatte come rappresentazioni dirette del metodo di raccolta di piante e frutti[169]. Egli pose grande attenzione ai gesti raffigurati, a suo giudizio inequivocabilmente associati a precisi atti rituali caratteristici della *cueillette*, e agli oggetti che comparivano nella scena, ad esempio la cassa o il vaso, utilizzati come contenitori sia per le piante coltivate, sia per quelle estirpate direttamente dal loro ambiente naturale[170]. Delatte si servì quindi dell'iconografia per trarre informazioni non solo sul processo di raccolta, ma anche sugli strumenti e sui gesti che dovevano essere compiuti per la sua corretta esecuzione[171].

Lo studioso non volle limitare la sua indagine esclusivamente all'età classica, ma allargò gli orizzonti della ricerca anche alla Tarda Antichità e al Medioevo, poiché si convinse che dietro precisi rituali tardoantichi e medievali si celassero ancora i cerimoniali di raccolta pagani, benché ormai totalmente cristianizzati: ai sacrifici e ai "riti magici" antichi si sostituirono infatti le preghiere, le consacrazioni e le benedizioni, ma

166 Delatte 1936: 26-33 elencò tutti gli autori antichi che trattarono di botanica e sottolineò come purtroppo pochissime loro opere siano giunte sino a noi.

167 Gli autori maggiormente citati sono i medici e i trattatisti come Teofrasto, Dioscoride e Plinio.

168 Vd. ad esempio Delatte 1936: 11-4 e 23-6.

169 Delatte 1936: 14-9 non si limitò solo a inserire le immagini, ma offrì una descrizione per ogni singolo reperto riprodotto.

170 Delatte 1936: 20-2.

171 Delatte 1936: 53 interpretò la *cueillette* notturna di alcune specie come una necessità vera e propria, dal momento che estirpare una pianta significava in qualche modo attentare ai diritti della Natura, oppure perpetrare un furto ai danni della Terra-Madre, o ancora commettere un atto malvagio nei confronti della pianta stessa, alla quale gli antichi riconoscevano una precisa personalità; tale atto doveva quindi svolgersi senza alcun osservatore e in assenza del testimone per eccellenza, ovvero il sole.

non venne modificato il fine ultimo delle operazioni di raccolta[172]. Per indagare questo processo di "conversione", l'autore si servì delle opere botaniche composte durante la Tarda Antichità e il Medioevo, in modo particolare degli erbari e dei trattati di medicina, dimostrandosi grande esperto dei manoscritti sull'argomento[173]. Proprio la ricchezza delle fonti letterarie classiche e medievali costituisce uno degli aspetti più preziosi dell'opera di Delatte.

Il volume venne ripartito in sette capitoli che analizzano il processo di raccolta nei suoi momenti principali: ad esempio l'autore si concentrò sul momento temporale in cui doveva avvenire la *cueillette*, sui riti preparatori necessari (focalizzando l'attenzione in modo particolare sui riti magici, apotropaici e catartici), sulle grida, sui canti e sulle parole che dovevano essere pronunciate, sulle offerte e sui sacrifici, sugli strumenti e infine sui metodi e i trattamenti riservati alle piante una volta raccolte. Generalmente procedette esponendo caso per caso le informazioni e i dati offerti dalle fonti letterarie, costruendo così lunghi elenchi di esempi e modelli che costituiscono la parte più corposa dell'intero testo. Tali prolisse esposizioni, articolate per singole piante, vennero spesso suddivise secondo un criterio cronologico, partendo dall'antichità per poi avanzare nei secoli (anche se non sempre questa scansione temporale venne rispettata). Accanto a questi lunghi cataloghi spuntano qua e là notizie di tradizioni popolari ancora presenti ai tempi dell'autore e che riflettevano il modello antico o medievale[174]. In sostanza Delatte utilizzò una sorta di metodo analogico, mirato non solo a mettere in luce le similitudini tra le usanze antiche, medievali e quelle contemporanee, ma a constatarne anche le differenze, operazione di fondamentale importanza per non appiattire i vari significati a banali collegamenti tra culture diverse; non tralasciò nemmeno di comparare brevemente alcuni usi propri delle

172 Delatte 1936: 33 e 113.

173 Si riportano di seguito alcune delle opere maggiormente citate: l'anonimo *Carmen de herbis*, l'*Herbarius* dello Pseudo-Apuleio, i testi medici di Marcello Empirico e una lunga serie di manoscritti, tra cui i più frequentemente utilizzati sono il *Codex Vindoboniensis* 13647, il *Codex Monacensis* 7021 e il Manoscritto di Leningrado (Catal. cod. astr. gr. XII); per i restanti manoscritti vd. la lista redatta nell'indice degli autori citati: Delatte 1936: 207-8.

174 I racconti riportati provengono soprattutto dalla Russia, dalla Germania, dalla Svizzera, dall'Inghilterra, dalla Francia e dall'Italia, ma anche dall'India.

popolazioni africane con quelli di epoca classica[175]. A ben vedere, il metodo catalogatorio-comparatistico adottato dall'autore non era poi così differente da quello impiegato da Angelo De Gubernatis mezzo secolo prima (e poi da James Frazer): certamente Delatte ebbe un approccio decisamente più rigoroso e scientifico, segnalando con cura e precisione la fonte da cui trasse le informazioni, ma sostanzialmente non è molto dissimile la *forma mentis* che stava alla base dell'opera[176].

Tuttavia, l'*Herbarius* non si presenta soltanto come una lunga serie di dati accuratamente raccolti e ripartiti a seconda degli argomenti: nell'introduzione al volume, Delatte dichiarò esplicitamente che lo scopo del suo studio non era solo riunire e catalogare i metodi di raccolta delle piante, ma soprattutto di interpretare di volta in volta la simbologia che stava alla base per mettere in luce il significato e l'origine del fenomeno[177]. A questo scopo ricorse alle notizie fornitegli dagli autori antichi, pur essendo ben consapevole che le informazioni di alcuni di loro (soprattutto quelli tardo antichi e medievali) erano prive di reale fondamento o frutto di fraintendimenti nella lettura e nella comprensione delle fonti primarie, di cui venivano spesso travisate parole e significati[178].

Delatte fu particolarmente attento a quei fenomeni che a suo giudizio costituivano riti "magici" indispensabili per portare a compimento la raccolta della pianta nel modo corretto[179]. Particolarmente interessante è l'interpretazione fornita per i diversi cerchi che dovevano essere tracciati intorno alle specie vegetali: il primo consisteva nella presa di possesso della pianta, della sua personalità e di tutte le sue virtù. Il secondo

175 Delatte 1936: 104.

176 Delatte conobbe certamente i due volumi della *Mythologie des plantes* di Angelo De Gubernatis, che vennero citati nelle note (si veda ad esempio Delatte 1936: 69, nota 2 e 6; 70, nota 2; 76, nota 1; 95, nota 1; 172, nota 5). Conobbe e utilizzò anche *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie* di Josef Murr (Delatte 1936: 9, nota 1).

177 Delatte 1936: 35. Tuttavia, alcune sue affermazioni sono prive di un'adeguata spiegazione, come ad esempio la necessità della condizione di purezza dell'erborista, di cui vennero offerti numerosi esempi senza chiedersene il significato.

178 Delatte 1936: 35-8.

179 Egli maturò questa concezione partendo dalla lettura diretta delle fonti, nelle quali si possono effettivamente ritrovare rimandi a una componente "magica": ad esempio Theophr. *Hist. plant*. IX 8, 5 mette in guardia dal raccogliere le piante liberamente poiché alcune di loro, una volta estirpate, possono effondere emanazioni pericolose e malefiche. Su questo tema vd. in particolare Delatte 1936: 88-92.

riguardava la purificazione della specie botanica, per renderla adatta a produrre l'effetto medicinale o magico desiderato; infine, il terzo era connesso alla protezione contro le cattive influenze esterne che avrebbero potuto distruggere le sue principali proprietà[180].

Gli esempi di interpretazione e di spiegazione della simbologia, benché costituiscano la parte più esigua ma al contempo più interessante dell'intero volume, potrebbero essere molteplici, ma non è questa la sede opportuna per una discussione sistematica dei risultati della ricerca svolta da Delatte. Basti qui sottolineare come le parentesi esegetiche non si limitarono solo agli atti veri e propri che dovevano compiersi prima, dopo e durante la raccolta delle specie vegetali, ma vennero estese anche agli strumenti adatti allo scopo e ai materiali con cui erano fabbricati[181]. Se da un lato lo studioso partì quasi sempre dall'esame rigoroso delle fonti letterarie per trovare la spiegazione dei fenomeni che si proponeva di indagare, dall'altro si riscontrano talvolta assunti indimostrati e poco chiari, come la teoria secondo la quale l'ottone sarebbe stato il materiale ideale per gli strumenti di raccolta perché considerato il più antico e quindi primo rappresentante di quella tradizione tanto cara sia alle pratiche magiche sia a quelle religiose, che di certo non amavano i cambiamenti[182].

Al di là di queste considerazioni, è possibile concludere che, nonostante alcuni limiti dovuti anche al periodo storico in cui venne realizzata, l'opera di Delatte offre ancora oggi una grande quantità di informazioni preziose, corredate da un imponente apparato di testi letterari antichi e medievali indispensabili per uno studio dettagliato dell'argomento botanico e, nello specifico, dei metodi di raccolta delle specie vegetali.

L'interesse per il mondo vegetale si estende anche alla civiltà romana: Pierre Grimal

Dopo più di un secolo di distanza dalla pubblicazione delle prime opere francesi di carattere botanico-mitologico, nel 1944 un giovane Pierre Grimal (Parigi 1912-1996) diede alle stampe un ampio volume dedi-

180 Tra le influenze esterne vennero citate l'antipatia, l'avversione, gli incantamenti, le azioni vendicatrici di divinità proprietarie della pianta o, soprattutto in epoca medievale, dei suoi demoni protettori. Vd. Delatte 1936: 98-103.

181 Delatte 1936: 166-80.

182 Delatte 1936: 166.

cato allo studio dei giardini romani (*Les jardins romains. Essai sur le naturalisme romain*, Paris 1944). Il testo nacque dalla tesi di dottorato che l'autore discusse nel 1944, dopo aver frequentato l'École Normale Supérieure de rue de l'Ulm a Parigi; successivamente divenne membro dell'École Française de Rome. La sua carriera di insegnante iniziò con l'ottenimento della cattedra di latino in un liceo di Rennes, dopodiché venne nominato professore di Lingua e Civiltà Latina prima a Caen, poi, dal 1945 al 1952, a Bordeaux; infine divenne professore di Letteratura e Filosofia Latina alla Sorbona, dove rimase per un trentennio. Grimal fu uno dei più celebri latinisti del Novecento e si interessò in particolare di lingua, letteratura, filosofia e civiltà romana[183]; tra le onorificenze ottenute si ricordano l'ammissione all'Académie des inscriptions et belles-lettres, all'Académie royale de Suède e all'Académie royale de Belgique, la nomina a Cavaliere della Legione d'Onore e a Cultore di Roma da parte della stessa città.

Les jardins romains fu certamente un lavoro pioneristico nel campo degli studi latini dell'epoca: Grimal intraprese una ricerca sino ad allora quasi totalmente ignorata e ripresa solo successivamente dall'archeologia (paleobotanica o archeobotanica) alla quale si deve, grazie ai resti ritrovati, la ricostruzione della flora dei giardini antichi, soprattutto nelle zone di Pompei ed Ercolano. Alla prima edizione del 1944 fece seguito una seconda nel 1967 e infine una terza nel 1984[184], nella quale l'autore tenne conto dei progressi dell'archeologia nel settore e ampliò e aggiornò la bibliografia[185].

Lo scopo che Pierre Grimal si prefissò di raggiungere era quello di valutare l'importanza rivestita a Roma dal giardino più dal punto di vista concettuale che non nella sua reale concretezza[186]. Secondo l'autore l'arte dei giardini si sviluppò nella città solo piuttosto tardi, quando ormai i Romani erano padroni del mondo[187]. Tale tendenza portò alla comparsa

183 Fu autore di numerosissimi testi di carattere storico, mitologico e letterario, tra i quali *Rome, la littérature et l'histoire* (Paris 1986) il *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* (Paris 1951), *Virgile ou La seconde naissance de Rome* (Paris 1985).

184 Di quest'ultima edizione esiste una traduzione italiana ad opera di Vincenzo Abrate, Garzanti, Milano 1990.

185 Grimal 1944: 7-9.

186 Grimal 1944: 8.

187 Grimal 1944: 11. Egli considerò l'età sillana come il momento in cui l'arte del giar-

di una società "nuova" legata a un innovativo ideale estetico, una civiltà che Grimal chiamò genericamente "civiltà latina"[188]. A suo giudizio, lo studio dei giardini non doveva essere finalizzato a un'analisi prettamente storico-artistica fine a se stessa, ma doveva offrire la possibilità di delineare un'immagine abbastanza veritiera del modo di vivere delle diverse classi sociali in un determinato periodo storico[189]. Pertanto lo sguardo dell'autore si concentrò sui risvolti antropologici e sociologici più che su quelli estetici: i giardini di Roma avrebbero colmato il desiderio di luoghi in cui dedicarsi all'*otium*, favorendo il distacco dalle preoccupazioni della vita politica. Questa funzione fu giudicata da Grimal come una delle possibili cause che contribuirono ad accelerare il processo di subordinazione dell'aristocrazia romana al principe, poiché già dalla tarda repubblica l'*élite* cittadina amava ritirarsi sempre più frequentemente tra la vegetazione placida e confortevole del giardino, rinunciando alla partecipazione attiva nelle decisioni politiche[190]. D'altro canto, egli ravvisò nel giardino anche una funzione civilizzatrice: dopo la sua apparizione in città molti Romani, sempre più attratti dalla bellezza di quei luoghi, trascorrevano molto tempo immersi nella natura, tanto che da soldati, giuristi e agricoltori si trasformarono in uomini più civilizzati e colti[191].

Per ricostruire l'aspetto del giardino antico, Grimal utilizzò una serie di strumenti e fonti che per certi versi anticiparono il metodo di analisi dei decenni successivi: grande rilevanza venne riservata alle notizie derivate dagli scavi archeologici che, soprattutto nella zona di Pompei, contribuirono molto a chiarire in che modo fossero organizzati i giardini privati delle abitazioni[192]. Svolsero un ruolo di fondamentale importanza anche le rappresentazioni artistiche di giardini sopravvissute ai danni dell'eruzione e dello scorrere del tempo, in modo particolare la pittura

dino si sviluppò ed entrò definitivamente all'interno della cultura romana.

188 Grimal 1944: 12. Il giardino viene quindi presentato come un'opera d'arte, ma un'arte comunque minore, poiché richiede principalmente più tecnica e artificio che creatività e immaginazione: Grimal 1944: 12-3.

189 Grimal 1944: 14.

190 Grimal 1944: 17.

191 Grimal 1944: 18.

192 Grimal 1944: 20. Se non è possibile estendere il risultato di queste ricerche a tutto il mondo romano (sarebbe infatti un errore ritenere il paesaggio pompeiano uno specchio veritiero e attendibile di quello di Roma o di altre città italiche), di certo le informazioni ottenute sono valide per illustrare il gusto e la moda campana.

decorativa delle ville romane[193]. Tuttavia Grimal fu ben consapevole dei limiti di simili dati: uno dei problemi principali era accertare la reale fedeltà delle raffigurazioni rispetto ai giardini veri e propri. Si sarebbe dovuto considerarle degne di fede o solo idealizzazioni fittizie e programmate o adattamenti *ad hoc*? Secondo l'autore, i giardini dipinti non possono essere considerati "naturali" e perfettamente realistici, ma la cura con cui le diverse specie botaniche sono state ritratte e l'attenzione per i dettagli rivelano l'intenzione da parte dell'artista di rappresentare quanto più fedelmente la realtà[194].

Accanto alle fonti iconografiche, indispensabili furono anche quelle letterarie che trattano direttamente dei giardini, come ad esempio il XXI libro della *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio o alcune epistole di Plinio il Giovane[195]. Grimal ritenne assolutamente necessaria anche l'analisi accurata delle fonti indirette, come i trattati di architettura o la pittura decorativa vegetale non ritraente esplicitamente giardini; esse gli permisero di comprendere più in profondità la concezione del giardino nella società romana attraverso il corso dei secoli[196]. Come è logico aspettarsi da un grande studioso di letteratura latina, un ruolo centrale è riservato all'esame dei principali componimenti poetici che cantano, lodano o semplicemente descrivono la natura[197].

Grimal si rifiutò di strutturare la sua ricerca attraverso un'indagine storica dell'evoluzione del giardino in età romana (a questo tema è riservato solo l'ultimo breve capitolo dell'opera), ma decise di dividere il suo lavoro in cinque sezioni fondamentali: dapprima cercò di delineare i problemi generali del giardino (ambiente, tendenze, mode ecc.), poi di esaminare il suo sviluppo (estensione, giardini privati, giardini pubblici, giardini imperiali ecc.). Nella terza parte trattò l'argomento nello specifico, studiando le caratteristiche, il legame con l'architettura, con le arti plastiche e con il sentimento della natura. La quarta parte è un tentativo di sintesi degli elementi raccolti, finalizzato a collocare l'arte dei giardini

193 Grimal 1944: 21.

194 Grimal 1944: 21.

195 Grimal 1944: 22.

196 Grimal 1944: 23.

197 Grimal 1944: 24. All'analisi letteraria sono riservati i capitoli undici, dodici e tredici, nei quali Grimal esaminò in ordine cronologico ogni singolo autore e i relativi componimenti.

all'interno del pensiero e della cultura romana, per comprendere le relazioni esistenti tra scrittori (soprattutto poeti) e natura. Infine Grimal intese presentare un quadro cronologico che ripercorresse lo sviluppo del giardino dalla sua nascita sino a quella da lui stesso definita "piena romanità"[198].

Lo sguardo dell'autore non si focalizzò solo sulla composizione del giardino in senso stretto, ma spaziò in diversi settori per ottenere una panoramica quanto più completa della concezione naturalistica dei Romani. Dal punto di vista storico-religioso, Grimal ebbe il grande merito di comprendere l'importanza dei giardini all'interno della religione romana e il loro rapporto con alcune particolari divinità: egli prese in considerazione le principali entità divine legate alla flora e al giardino (i Lari, Priapo, Venere, Flora e Pomona) e cercò di spiegare questa connessione. Tuttavia, non essendo questo lo scopo del lavoro, si limitò soltanto a una sintetica ricognizione degli aspetti principali; per quanto riguarda le possibili interpretazioni, utilizzò troppo frequentemente il concetto generico e oggi ormai superato di fertilità/fecondità, soprattutto per quanto riguarda Priapo e Venere[199]. Benché l'analisi sia appena abbozzata, bisogna riconoscere che Grimal fu uno dei primi a collegare il mondo vegetale alla sfera religiosa, senza limitarsi unicamente alla mitologia, come dimostrano ad esempio i paragrafi dedicati ai boschi sacri, in cui cercò di chiarire la differenza tra *lucus* e *nemus*[200]. Grimal accennò alla funzione sacrale di alcuni giardini, ma anche in questo caso non approfondì l'argomento, omettendo la ricerca della connessione di un particolare tipo di giardino con la divinità proprietaria del luogo e ignorando la simbologia delle diverse specie di piante che componevano la flora. Egli parlò di un generico "paesaggio sacro", il cui effetto doveva essere quello di produrre "un'atmosfera religiosa" altrettanto generica[201]. In ogni caso, Grimal fu del tutto consapevole del carattere religioso dei giardini e del loro legame con specifiche divinità: intuì acutamente come l'intero complesso delle decorazioni vegetali non poteva essere fine a se stesso, ma doveva

198 Grimal 1944: 25-6.

199 Vd. Grimal 1944: 55 per Priapo; Grimal 1944: 57-8 per Venere. A sua parziale discolpa, bisogna sottolineare come negli anni in cui compose la sua opera tali concetti e interpretazioni erano ben radicati e abbondantemente utilizzati.

200 Grimal 1944: 73, nota 17; 81.

201 Grimal 1944: 310.

celare un preciso significato, che egli non era evidentemente interessato a svelare[202]. Purtroppo l'autore si concentrò solo sulla figura di Dioniso, considerato patrono assoluto del giardino e soprattutto di quello che egli definì approssimativamente "giardino mistico", ovvero un giardino terrestre che avrebbe rappresentato il giardino dei beati[203].

Successivamente l'autore si soffermò sulle piante da giardino, avvalendosi delle fonti letterarie romane, soprattutto di Plinio e del libro XXI della *Naturalis Historia*[204], e basandosi nuovamente sulle rappresentazioni pittoriche dei giardini per il riconoscimento delle diverse specie vegetali[205]. Passò in rassegna le principali piante *topiariae* che, secondo Plinio, consistevano nella *vulneraria barbuta*, nella lingua di cane, nel mirto, nel pungitopo, nella pervinca, nel capelvenere, nel cipresso e nel platano[206]. Prendendo come punto di partenza i dati recuperati dagli scavi di Pompei, Grimal notò che la scelta delle piante da giardino non dipendeva dalla loro bellezza, né dalla cromia delle infiorescenze, ma piuttosto dal fogliame che aveva il compito di adempiere alla funzione decorativa, mettendo al contempo in risalto le macchie di colore fornite dai fiori[207]: per questo motivo erano abbondantemente impiegate le piante sempreverdi, fra cui le più citate e raffigurate erano l'edera, l'alloro e l'oleandro[208].

L'autore pose sempre grande attenzione alle fonti letterarie, soprattutto quelle poetiche, che costituirono la base imprescindibile per tutto lo svolgimento del lavoro e vennero utilizzate da Grimal con rigore e precisione, come dimostra ad esempio il paragrafo dedicato all'esame delle ghirlande e delle loro innumerevoli raffigurazioni, tanto pittoriche

202 Grimal 1944: 314.

203 Grimal 1944: 316. Tuttavia, più avanti nel testo Grimal riconobbe l'esistenza di giardini non riconducibili alla sfera dionisiaca, ma non andò molto oltre questa semplice constatazione: cf. Grimal 1944: 327.

204 Grimal 1944: 274.

205 Alcune pitture, soprattutto quelle poste nei plinti delle abitazioni, si rivelarono molto utili allo scopo grazie alla cura dettagliata delle raffigurazioni, ma non sono rari i casi in cui una singola pianta venne rappresentata con caratteristiche di specie diverse: cf. Grimal 1944: 276.

206 Grimal 1944: 275.

207 La bellezza dei fiori era apprezzata dai Romani, come dimostrano numerose citazioni all'interno dei testi letterari, che celebrano le loro qualità estetiche: Grimal 1944: 278-9.

208 Grimal 1944: 276-7.

quanto plastiche[209]. L'analisi delle piante da giardino è comunque molto breve: non vengono prese in considerazione le singole specie vegetali per un esame dettagliato delle loro proprietà e delle loro caratteristiche, ma viene proposta solo una panoramica generale. L'autore sembra essere più attento a ciò che contribuiva a creare il paesaggio del giardino e ai vari modelli da cui l'arte topiaria romana avrebbe tratto ispirazione[210]. Pur riconoscendo una decisiva influenza della cultura e della moda vegetale dei regni ellenistici, egli constatò sempre una profonda rielaborazione degli originali e il mantenimento di elementi tipicamente romani, come ad esempio il gusto di creare artificiosamente un ambiente complesso, raffinato e carico di simboli che dovevano rispecchiare il modo di pensare romano[211]. L'interesse di Grimal si concentrò in particolare nella localizzazione e nella descrizione dei principali giardini pubblici e privati presenti in Roma dalla tarda repubblica sino alla piena età imperiale: egli passò in rassegna i più importanti *horti* che la storia romana ha tramandato, come quelli di Clodia, Cesare, Antonio, Pompeo, Lucullo, Sallustio (per citare esempi del periodo tardo-repubblicano) e quelli di Mecenate, Agrippina, Domizia, Lamia (per citare esempi del periodo imperiale)[212]. Infine, grande spazio è riservato all'analisi dei principali autori della letteratura latina che hanno in qualche modo trattato del giardino all'interno delle loro opere: Grimal si dedicò al rapporto tra i testi letterari e l'arte del giardino, suddividendo gli autori in ordine cronologico e dedicando a ognuno di loro un paragrafo[213]. In questa sezione cercò di ricostruire il pensiero dei letterati circa il giardino e analizzò, pur senza entrare nei dettagli, le loro opere alla ricerca dell'ideale alla base della loro concezione.

209 Grimal 1944: 280-1.

210 A queste tematiche è riservato parte del capitolo nono e il decimo.

211 Grimal 1944: 345. Agli influssi della cultura greca, magnogreca e soprattutto ellenistico-orientale nella concezione del giardino romano Grimal dedicò un intero capitolo (il terzo), per poi riprendere frequentemente quegli stessi concetti nel prosieguo del suo lavoro.

212 Per queste tematiche vd. il quarto (repubblica), il quinto (impero) e il sesto (parchi pubblici) capitolo.

213 Gli autori esaminati sono: Cicerone, Varrone, Lucrezio, Catullo (per l'età tardo repubblicana), Virgilio (a cui è riservata una lunga trattazione), Orazio, Tibullo, Properzio, Ovidio (per l'età augustea), Marziale, Seneca, Plinio il Vecchio, Stazio, Plinio il Giovane (per quanto riguarda il periodo compreso tra il regno di Tiberio e quello di Adriano).

Proprio la mancanza di approfondimenti delle singole tematiche costituisce il vero grande limite del volume: se da un lato il latinista francese ha avuto il merito di trattare lo studio del giardino nella sua complessità, collocandolo nei diversi contesti urbani o extraurbani, nei diversi periodi storici e mettendolo in relazione agli elementi architettonici in cui doveva essere inserito, dall'altro non si può fare a meno di notare la genericità delle informazioni riportate e l'esigenza di una trattazione più dettagliata per ogni singolo argomento al fine di chiarire meglio i diversi problemi. Tuttavia, bisogna riconoscere che lo scopo del testo non era quello di illustrare in maniera esaustiva un argomento amplissimo che richiederebbe la stesura di numerose monografie, ma probabilmente solo quello di evidenziare come anche dall'analisi dei giardini si potessero trarre informazioni preziose sulla cultura, il pensiero e la vita pubblica e privata dei Romani. A questo proposito il volume di Grimal è per certi aspetti esemplare e risponde perfettamente alla volontà del suo autore: il testo rimane senza dubbio un'opera molto curata (come dimostra l'imponente apparato di fonti utilizzate) e un punto di partenza imprescindibile per lo studio dell'argomento.

Brevi note conclusive

Da quanto sin qui esposto, il lettore potrà constatare personalmente come ogni volume analizzato abbia avuto il merito di aggiungere o approfondire diverse prospettive esegetiche e nuove tematiche: se in principio alcuni lavori si caratterizzano per una trattazione generale, non di rado attenta più al valore letterario che a quello scientifico, presto si assiste a un cambio di orientamento, in cui la scienza botanica diventa perno centrale attorno al quale ruota l'intero apparato metodologico, cui fa seguito l'introduzione di argomenti quali la magia e discipline come l'antropologia e – almeno per certi aspetti – la storia delle religioni, attraverso le quali lo sguardo degli studiosi è stato in grado di portare alla luce, se non spiegazioni definitive (delle quali è sempre bene diffidare), perlomeno problematiche di grande interesse per l'avanzamento delle ricerche nell'ambito della mitologia vegetale e del relativo simbolismo.

Trarre conclusioni generali sulla storia degli studi partendo da un campione giocoforza parziale e limitato potrebbe comportare il rischio di giungere a considerazioni affrettate e non perfettamente corrispondenti alla realtà dei fatti; ciononostante, ritengo che la breve disamina qui proposta possa fornire una sorta di "specchietto introduttivo" o di "cartina di tor-

nasole" in merito all'approccio e all'approfondimento della materia. Né va tralasciato il fatto che i testi esaminati, sebbene così distanti metodologicamente e temporalmente, possano essere ancora utili allo studioso moderno nella misura in cui se ne riconoscano i limiti e i punti di forza, evitando una citazione pedissequa e inconsapevole delle opere dei relativi autori: con questo spirito si è pensato di redigere il presente saggio.

Bibliografia

Ackerman R. 1987, *J.G. Frazer. His Life and Work*, Cambridge-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney.

Ackerman R. 2004, "s.v. Frazer, Sir James George", in Todd R.B., *cur.*, *The Dictionary of British Classicists*, vol. I, Bristol, pp. 339-42.

Arrigoni G. 2018, "Riflessioni su dei e piante in Grecia: una questione di metodo", in Arrigoni G., *cur.*, *Dei e piante nell'antica Grecia*, Bergamo, pp. 13-32.

Baumann H. 2000, *Pflanzenbilder auf griechischen Münzen*, München.

Beard M. 1993, "Frazer et ses bois sacrés", in Cazanove O. de – Scheid J., *cur.*, *Les bois sacrés. Actes du Colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'École pratique des hautes études (V^e^ section), Naples, 23-25 novembre 1989*, Napoli, pp. 171-180.

Bernardini M. 1998, "Frazer e De Gubernatis", in Taddei M., *cur.*, *Angelo De Gubernatis. Europa e Oriente nell'Italia umbertina*, vol. 3, Napoli, pp. 27-62.

Brosse J. 1989, *Mythologie des arbres*, Paris; trad. it. di Angiolillo Zannino G., *Mitologia degli alberi*, Milano 2010.

Burkert W. 1977, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln; trad. it. di Arrigoni G., *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano 2003.

Burkert W. 1972, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York; trad. it. di Bertolini F., *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1982.

Buxton R. 2009, *Forms of Astonishment. Greek Myths of Metamorphosis*, Oxford-New York.

Chambet C.J. 1816, *Emblême des fleurs, ou parterre de Flore*, Lyon.

Cocchiara G. 1949, "Prefazione", in Frazer J.G., *Il ramo d'oro*, trad. it. di De Bosis L., Torino 1973, pp. XV-XXVII.

Connor S. 1990, "The Birth of Humility: Frazer and Victorian Mythography", in Fraser 1990b, pp. 61-80.

De Gubernatis A. 1882, *La mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal*, vol. II, *Botanique Spéciale*, Paris.

Delatte A. 1936, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et de plantes magiques*, Bruxelles 1961.

Dierbach J.H. 1833, *Flora mythologica oder Pflanzenkunde in Bezug auf Mythologie und Symbolik der Griechen und Römer*, Frankfurt am Main.

Fabbri L. 2017, "Angelo De Gubernatis e la mitologia comparata", in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 83, pp. 143-69.

Fabbri L. 2018, "Angelo De Gubernatis pioniere degli studi di mitologia vegetale in Italia. Esame critico della Mythologie des plantes", in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 84, pp. 300-21.

Faure P. 1959, "s.v. Chambet", in *Dictionnaire de Biographie Française*, vol. VIII, Paris, p. 247.

Fraser R. 1990a, *The Making of The Golden Bough. The Origins and Growth of an Argument*, London.

Fraser R. 1990b, *cur.*, *Sir James Frazer and the Literary Imagination*, London.

Fraser R. 1990c, "The Face beneath the Text: Sir James Frazer in his Time", in Fraser 1990b, pp. 1-17.

Frazer J.G. 1890, "Preface", in Frazer 1912, pp. xi-xv.

Frazer J.G. 1910, "Preface", in Frazer 1912, pp. vii-x.

Frazer J.G. 1911, *The Golden Bough*, vol. II, New York 1951[3].

Frazer J.G. 1912, *The Golden Bough*, vol. VII, New York 1951[3].

Frazer J.G. 1922, *The Golden Bough. Abridged Edition*, vol. I, London 1960.

Fusco S. 2008, "Introduzione", in Gilbert 2008, pp. 7-13.

Gilbert E. 1899, *Les plantes magiques et la sorcellerie*, Paris; trad. it. di Fusco S., *Le piante magiche nell'Antichità, nel Medioevo e nel Rinascimento*, Roma 2008.

Goetze E. 1884, *Der Ursprung der Kulturpflanzen*, Leipzig.

Grass F. 1975, "s.v. Murr Josef", in *Österreichisches biographisches Lexikon*, vol. VI, Wien, pp. 447-8.

Grimal P. 1944, *Les jardins romains*, Paris; trad. it. di Abrate V., *I giardini di Roma antica*, Milano 1990.

James E.O. 1959, "s.v. Frazer, Sir James George", in Wickham Legg L.G.

– Williams E.T., *cur.*, *The Dictionary of National Biography (1941-1950)*, Oxford, pp. 272-8.
Keidel J. 1983, *Johann Heinrich Dierbach (1788-1845). Ein Beitrag zu Leben und Werk des Heidelberger Hochschullehrers*, Stuttgart.
Klink C.F. 1963, "s.v. Frazer, Sir James George", in *Encyclopaedia Britannica*, vol. IX, Chicago…Genève, p. 709.
Labarbe J. 1965, "Nécrologie. Armand Delatte (1889-1964)", in *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 43, pp. 457-9.
Latour C. de 1819, *Les langage des fleurs*, Paris; trad. it. di Garufi G., *Il linguaggio dei fiori*, Firenze 2008.
Murr J. 1890, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, Innsbruck.
Scheid J. 1993, "Introduction", in Cazanove O. de – Scheid J., *cur.*, *Les bois sacrés. Actes du Colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'École pratique des hautes études (V^e section), Naples, 23-25 novembre 1989*, Napoli, pp. 13-20.
Scheid J. 2015, *Natur und Religion. Zu einigen Missverständnissen*, in Sporn K. – Ladstätter S. –Kerschner M., *cur.*, *Natur – Kult – Raum*, Wien, pp. 303-12.
Schönfeld W. 1956, "s.v. Dierbach", in *Neue Deutsche Biographie*, vol. III, Berlin, pp. 654-5.
Seaton B. 1995, *The Language of Flowers: a History*, Charlottesville.
Sickler F.K.L. 1820, *Homeri Hymnos an Demeter nebst metrischer Übersetzung und ausführlicher Wort – und Sacherklärung*, Hildburghausen.
Tongiorgi Tomasi L. – Zangheri L. 2008, "Introduzione", in Latour 1819, pp. v-ix.
Welcker F.G. 1818, "Der Raub der Kora", in *Zeitschrift für Geschichte und Auslegung der alten Kunst* 1, pp. 1-95.
Wittgenstein L. 1967, "Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»", in *Synthesis* 17, pp. 233-53; trad. it. di De Waal S., *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano 1990.

The Kiranti Origin Myth and Its Parallels in Northeastern India

Francesco Brighenti
Independent Researcher, Venice, Italy

Abstract

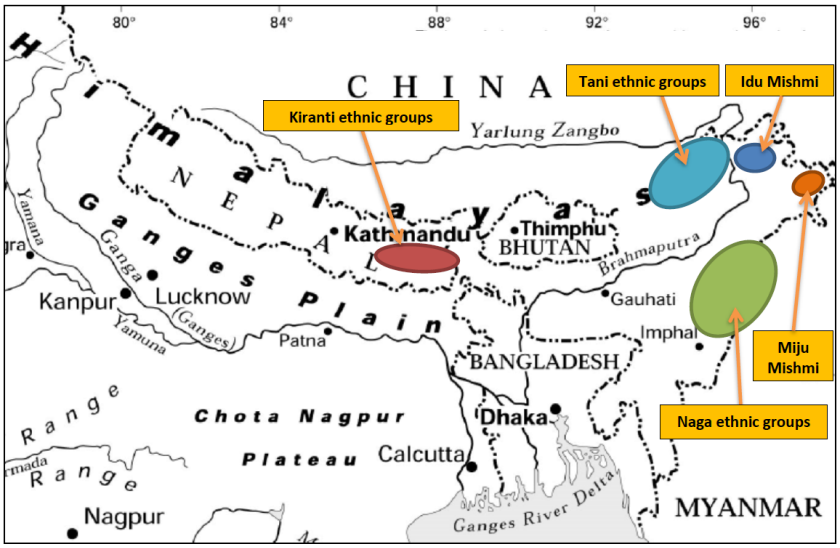
Myths about the creation of living beings passed down over the millennia by a series of Tibeto-Burman-speaking hill peoples in the extended eastern Himalayas are analytically compared in this paper for the first time ever. Structural similarities among all these myths – belonging to, respectively, the Rai and Limbu tribes of eastern Nepal, the Tani group of tribes as well as the Idu Mishmi and Miju Mishmi tribes of Arunachal Pradesh, and a section of Naga tribes of Nagaland and Manipur – are analyzed together with their lexical similarities in order to verify whether they can be taken, as a whole, as evidence for cultural contact among all these Tibeto-Burman-speaking groups in prehistoric times.

Keywords

Nepalese studies; Kiranti history; comparative Tibeto-Burman mythology; Himalayan tiger myths; myths about the brotherhood of man and tiger

Creation myths are the most common form of myth throughout human culture. They describe as the world and its inhabitants came to be. Having developed through oral traditions that formed in the distant past, they typically have multiple versions co-existing within one and the same cultural tradition or across a language family. Nevertheless, it appears theoretically possible to single out, through comparative ethnolinguistic study, the leading themes, episodes, motifs and characters of any old creation myth and even, in certain cases, to reconstruct the proto-forms of the mythological names used in that myth when several variants of it are recorded from across one and the same language phylum. The aim of such a study might be the (inevitably limited) reconstruction of the archetype of a given creation myth attested cross-culturally and cross-linguistically. This appears to be the case with the possibilities offered by a series of cre-

ation myths recorded among diverse Tibeto-Burman-speaking hill tribes in the extended eastern Himalayas[1] such as the Rai and Limbu tribes in Nepal (collectively known as "Kiranti"), most of Tani-speaking tribes as well as the Idu Mishmi and Miju Mishmi tribes in the Indian state of Arunachal Pradesh, and a section of Naga tribes in the trans-Brahmaputra region, encompassing the Indian states of Nagaland and Manipur (for an approximate location of all these groups see Map 1).



Map 1: Settlement areas of the eastern Himalayan and trans-Brahmaputra tribal groups having myths about tiger and man as primeval brothers.

Although featuring a male-female pair as the creators of all living beings, these Himalayan tales of origins do not belong to the class of cosmogonic myths describing the creation and ordering of the world from a state of chaos as the result of the continuous sexual union of an Earth Mother and a Sky Father (the "world parents"), followed by

1 Huber and Blackburn define the extended eastern Himalayas as the «region stretching from eastern Nepal through Arunachal Pradesh, Nagaland and the hill tracts surrounding Assam, to upland Southeast Asia and southwest China»: Huber – Blackburn 2012: 1.

their separation to allow the creation process to unfold[2]. On the contrary, these are myths accounting for the creation of man, of animal and plant species and, in some cases, of spirits – that is to say, of all living beings or, more typically, of only a specific set of them. In particular, most of the myths discussed here focus on the creation of the First Man and the First Tiger (or Leopard). They are always regarded as brothers born to one primeval creatrix who is impregnated by a heavenly god either through sexual union or following the male's sexless emission of some heavenly fluid (semen, urine, or rain). There may be some other brothers (animals, plants, or spirits) in the varying story lines of this category of Tibeto-Burman tribal myths, yet man and tiger/leopard are always paramount in them.

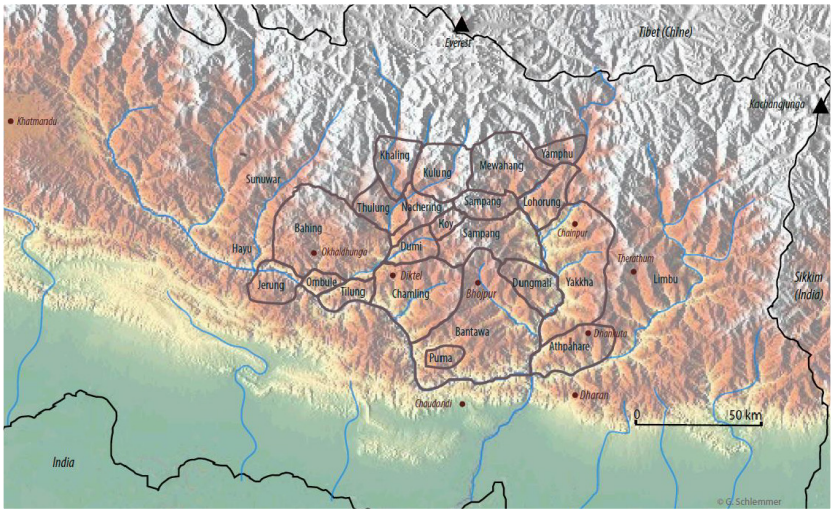
Methodologically, the analysis presented in this paper is based on three sources of data: historical, anthropological and ethnographic studies of Kiranti, Tani, Idu Mishmi, Miju Mishmi and Naga tribes; linguistic works on the languages spoken by the same tribes; and, only as regards Kiranti mythic traditions, fieldwork carried out by the present author in eastern Nepal back in 2013 and again in 2014.

1. The pan-Kiranti myth about the creation of living beings

There are more than fifteen tribes collectively known under the ethnic name "Rai" (Nepali *rāi*, a title meaning 'chieftain', from Sanskrit *rājan* 'king'; compare Hindi *rāy*) and more than fifty Rai languages or dialects in eastern Nepal; for their location, see Map 2. The heterogeneous Rai tribes are regarded as being part of a larger ethnolinguistic unit traditionally known as "Kiranti" (Nepali Kirãti or Kirāti), an umbrella term currently used to refer to members of the Rai, Limbu, Sunuwar, and other "indigenous" Tibeto-Burman-speaking populations inhabiting the Himalayan mountain valleys of eastern Nepal and of the Sikkim-Darjeeling region in India[3].

2 Witzel 2012: 128-31.

3 Gaenszle 2000: 2-3.



Map 2: Distribution map of Rai languages in eastern Nepal (copyright Grégoire Schlemmer).

Most of scholars of ancient Indian history have equated the name "Kiranti" with the Vedic ethnicon "Kirāta", whose history is a complex one. The Kirātas are known from the *Atharvaveda* (c. 1000 BCE) onwards as a northeastern mountain tribe of hunter-nomads whose young women use to collect herbs; the roughly contemporaneous *Vājasaneyi-Saṃhitā* of the *White Yajurveda* depicts them as a tribe of cave-dwellers. At the time of composition of those early Vedic texts the Kirātas must necessarily have been located in the western Himalayas (Kashmir and Himachal Pradesh) as the early Vedic Aryans did not know of the eastern Himalayas. Later on, in Epic and Classical Sanskrit texts, the ethnonym Kirāta seems to have been used broadly to refer to the Tibeto-Burman groups of the eastern Himalayas, from Nepal to Assam / Arunachal Pradesh. Therefore, during the first millennium BCE a name transfer from populations living in the western Himalayas onto other populations living in the eastern Himalayas may have occurred; be that as it may, in the first half of the seventh century CE the Chinese Buddhist scholar-monk Xuanzang still reports "Kilito" (= Sanskrit Kirāta) people in Kashmir. About the same time the Kirātas are historically attested in the early inscriptions of Nepal dating from the Licchavi period, which began around 300 CE. The Nepalese *Gopālarājavāṃśāvalī* chronicle (c. 1380) still refers to the Kirātas as former inhabitants and early rulers of the Kathmandu Valley

until, in the early centuries CE, they were driven out of it by the ancestors of the Licchavi dynasty who pushed them east towards the region historically inhabited by speakers of Kiranti languages. The same chronicle includes a list of thirty-two local kings whose names appear to be Tibeto-Burman, called the Kirāta dynasty, who allegedly ruled over the Kathmandu Valley for over a millennium. It has also been speculated that those ancient "Kirātas" of the Kathmandu Valley could have been the ancestors of the Tibeto-Burman-speaking Newars, the historical inhabitants of that valley who, after almost two millennia of mixed marriages and acculturation, are now ethnolinguistically quite distinct from the equally Tibeto-Burman-speaking Kirantis of the eastern Nepalese highlands[4]. It is a generally accepted view that Newar society evolved in the Kathmandu Valley out of the "Kirāta" period that preceded the establishment of the Licchavi rule[5].

Irrespective of whether the present-day Kiranti tribes are the ethnic descendants of the ancient Kirātas or not (see Discussion and Conclusions), most of them have an ancient myth of origins, transmitted orally from generation to generation with many local variations, which narrates how the first living beings came into existence, and how different animal and vegetable species originated from a pair of common ancestors. This set of myths represents an important and sacred part of the pan-Kiranti religious tradition or *mundhum*, a term used to denote mythologies, genealogies, rituals, institutions, customs and habits conceived of by each ethnic group as inherited from their own forefathers. In other words, *mundhum* (known under different but cognate terms among most of Kiranti-speaking communities) are specific sets of myths and rituals which serve as the basis for the ancestral Kiranti religion[6].

The myth in question is shared in by almost all Rai groups and has parallels in Limbu mythology, too (see below). Rai and Limbu groups today constitute two different ethnic conglomerates separated by a geographical boundary (Rai in the west, Limbu in the east), but they share

4 Vajracarya – Malla 1985: 121-22; Witzel 1993; Witzel 1999: 346, 365-66; Gaenszle 2000: 2-8.

5 Whelpton 2000: 59.

6 *Mundhum* is a Limbu word. Gaenszle (2002: 40-42) enumerates ten different Kiranti terms for *mundhum*, all including the lexical element **dum*, which points to a common Proto-Kiranti etymon for all such terms.

common customs, lifestyles and cultural traditions, including the content of many of their *mundhum* (myths and rituals)[7].

There is quite a remarkable commonality of themes and matching of narrative sequence among the various versions of this myth current among the different Rai groups, even though the latter live in deep valleys separated by mountain chains. The mytho-ritual traditions of the Khaling, Kulung, Mewahang, Lohorung, Thulung, Dumi, Koyi, Bahing, Chamling, Puma and Bantawa Rai have handed down this tale of origins along the following lines[8]:

- the main protagonist is the primordial mother, who appeared on the earth, and whose various names (Sumnima, Niniyama, Ninam, Ninamma, Nayima, Miyapma, etc.) can be grouped into two or three sets of cognates; the myth portrays her as a woman who is desperate for a husband, as no men existed in the entire world at that time; she is said to have a mother, and sometimes a grandmother as well;
- she is attracted to a male being (a star or planet) dwelling in the skies above; she falls in love with, or simply lusts after this planet-god, often identified with the bright Venus, and soon wishes to marry him to have sex and bear children at last;
- she sends flying emissaries (two birds, sometimes only one) to summon the planet-god and bring him down to earth;
- for some reason, the birds in many cases don't find that planet but another one, personified as a very ugly man (he has either a large goiter or lots of sores and wounds on his face); he is generally called Paruhaŋ

7 Also the Sunuwar, a non-Rai ethnic group speaking a Western Kiranti language, have their own version of this *mundhum* (Lal Rapacha, p.c.).

8 The Kiranti origin myth is summarized in the present paper as a series of points or themes based on the following sources (divided by ethnic affiliation): Khaling Rai: Toba 1998: 11-16, Bechet – Rai 2012: 35-48; Kulung Rai: Schlemmer 2004a: 99, 136-37, 282 n. 2, 363 n. 2, Nicoletti 2006: 40-42, 60-61 n. 34, Schlemmer 2009: 102-03; Mewahang Rai: Gaenszle 2000: 235-48, Ebert – Gaenszle 2008: 159-70, Gaenszle 2012: 36-39; Lohorung Rai: Hardman 2000a: 65, 113-20, Hardman 2000b: 66-69; Thulung Rai: Allen 2012: Ch. 2 "The Creation", Lahaussois 2010; Dumi Rai: van Driem 1993: 23-24, 285-87; Koyi Rai: Lahaussois 2004; Bahing Rai: Mazaudon – Michailovsky 1973; Chamling Rai: Ebert 1999: 118, Ebert – Gaenszle 2008: 53-65; Puma Rai: Gaenszle *et al*. 2011: 380 n. 9; Bantawa Rai: J.R. Subba 1999: 54, Doornenbal 2009: 367-89; Limbu: C. Subba 1995: 173, 207, 222-23, J.R. Subba 1999: 54, 204, 347, J.R. Subba 2009: 255-58, Doma 2010: 130-36, Khamdhak 2015: 216-19, Chakraborty 2021: 100-01.

(compound of *paru* 'heaven, sky'[9] and *haŋ* 'power; a man who has power, headman, king') or, in a few cases, Khomda (perhaps meaning 'goitered'), and is sometimes identified with Jupiter;

- after seeing the man's appearance, the woman is negatively affected by his ugliness and tells him to go back to his residence in the skies;
- feeling outraged, the planet-god decides to impregnate the woman in any case by devising a stratagem: he urinates, or deposits his semen on a large leaf or in a hollow trunk, dries up all the water on the earth's surface, and then tells the two birds to make the woman drink his urine (or semen) when she feels thirsty;
- the primordial mother, overpowered by thirst, drinks the urine/semen of the celestial being, unaware of that fluid's real nature, and then gets pregnant;
- she gives birth to several living species such as plants (mainly bamboo, which reappears later in the story in the form of the bow and arrow used by Man to kill Tiger[10]; sometimes also thorny creepers, or reeds) and later animals, chief among which (in various combinations: mostly four brothers, sometimes three, or even two – just Tiger and Man – in the Limbu version of this *mundhum*) are Tiger/Leopard (eldest brother), Bear, Monkey (or Dog), and the First Man, usually said to be the youngest brother (the "crown of creation"), who in some versions of this myth is already equipped with bow and arrow at his birth;
- Tiger (or Leopard) and Man become rivals; their irreducible hostility is said to be caused by their different eating habits – man hunts with bow and arrow, while the tiger often steals the meat of the animals killed by man; Tiger wants to kill Man despite the fact that his mother tries to dissuade him from doing that; Man, on the other hand, wants to kill Tiger because the latter continuously steals his food and threatens to kill and devour him;

9 Within the Kiranti language subgroup the term *paru*, attested in various languages, is cognate with Dumi *pari* 'undifferentiated primordial foam and vapor that rose up from the primordial sea at the dawn of existence, and which persists in the heavens as ether': van Driem 1993: 23, 405; Tolsma 2006: 7.

10 «Bamboo, in the form of the bow and arrow, is the brother who cannot be set aside; the one who, transformed from a natural state, becomes in culture the brother accompanying man in his domestic space. […] It is the destination of Bamboo to live alongside Man, in solidarity with him, just as do the brothers of his lineage, who fight with him and work in collaboration with him»: Hardman 2000b: 68.

- in most versions of the story Man climbs a tree to spy on the movements of Tiger/Leopard; when his theriomorphic brother sees him, and in turn tries to climb the tree in order to eat him, Man kills him by shooting an arrow through his open mouth[11];

11 To instigate the reader's interest in an open question: could there have been an Indus version of this pan-Kiranti myth? Over the last years the present writer has noticed some resemblance between the episode, shared in by Rai and Limbu oral traditions (*mundhum*), of the man in a tree killing his tiger brother with bow and arrow and the well-known but hardly understood "man-in-tree with tiger" motif of Indus seal iconography, some examples of which are reproduced at https://www.harappa.com/content/indus-folklore-unknown-story-some-harappan-objects (Accessed April 6, 2021).
That the human figure just sketched in this class of Indus seals (as also on some narrative tablets) is a man and not a woman appears certain, as he displays the "double-bun" hairstyle that is often encountered in the Indus civilization and seems to identify its wearer as a warrior or, in any event, as a male: Parpola 1994: 259-60. It could be a hunter lying in wait in a tree who meets a tiger, or a man attacking a tiger from a *macān* (in Hindi, 'surveillance platform in a tree'); or… many other things.
This is what can be said at the moment about a putative link between the Kiranti myth and the Indus iconographic motif:
1) Of all tiger-related tribal myths of South and Southeast Asia and China traced by this writer over the years, only in this pan-Kiranti myth one finds the theme of a man in a tree killing a tiger with bow and arrow.
2) The Indus "man-in-tree with tiger" mythological motif, too, appears unique; there is nothing comparable to it in the art and myths of other ancient civilizations or of modern tribal cultures of monsoon Asia.
3) Unfortunately a crucial element is missing from the Indus motif in question: the bow and arrow, which appear in all versions of the pan-Kiranti myth. Bow and arrow are the only item of technology mentioned in that myth; their importance in it is so great that, in some of its Rai versions, Bamboo is described as one of Man's primeval brothers that turns into a bow and arrow to allow Man to kill Tiger (in general, bamboo is a plant of utmost importance in Kiranti cultural, economic and material life). Therefore, the postulated identification of this episode of the pan-Kiranti myth with the mythological scene depicted on Indus seals and tablets lacks a central element.
4) If such an identification should, however, be pursued, the iconographic motif in question could be a local Indus version of an older "Kirāta" myth of the eastern Punjab hills assuming, in addition, that the early Vedic Kirātas were ethnically and linguistically related to the historical Kirantis of eastern Nepal (see Discussion and Conclusions). In this case, however, the presence of "Kirāta" tribes in Kashmir and Himachal Pradesh should be dated back to at least the mid-third millennium BCE. A migration of the ancestral speakers of Kiranti languages to the western Himalayas from Greater Assam at such an early date is not impossible *a priori*, although this is something scholars will hardly ever ascertain. Moreover, those early "Kirātas" should already have had a myth about a man in a tree killing a tiger with bow and arrow, which somehow crept into Indus

- in many versions the primordial mother revives her tiger or leopard son by magical means;
- in many versions Tiger/Leopard kills his mother (e.g., because she had involuntarily ruined his hunting with her presence); later on, in a subset of such variants, Bear (sometimes in the company of Monkey), charged by either Man or Tiger with burying their common mother's corpse, devours it instead in an act of "cannibalism";
- finally, the three older brothers – Tiger (if not already killed by Man), Bear, and Monkey – escape into the forest, while Man remains in the domestic space, establishing a village and a lineage; in this pan-Kiranti *mundhum*, this is generally taken as the explanation for the separation between nature and culture, wild space and human space, and for the opposition between man and the most dangerous wild animals inhabiting the sub-Himalayan forests.

It must also be mentioned here that the sky-god and the primeval mother, whatever their names in the different oral traditions, are often identified by Rai villagers as the Hindu god Śiva and his consort Pārvatī, who therefore become automatically their own "first progenitors"[12]. Probably the sky-god is equated with Śiva on account of his ambivalent character and actions – indeed, the myth depicts him as a "trickster god" – and of his disturbing appearance; yet, beneath this rather superficial identification the structure of the Rai origin myth remains unchanged, with Śaivism acting on it as an easily identifiable superstucture. The primeval creatrix, on the other hand, seems to be identified with the Hindu goddess Pārvatī merely because she and the sky-god are revered as a divine couple – even though they neither get married nor mate; moreover, she cannot simply be regarded as the Rai "earth goddess"[13], an identification which would, indeed, bring her very close to the Hindu Pārvatī.

All in all, most of Rai myths show very little Hindu influence and, as far as the myth about the creation of living beings is concerned, the

iconography as it developed in the nearby Punjab alluvial plains during the second half of the third millennium BCE. Yet, the problem of the absence of bow and arrow from the Indus motif still remains.

12 On the identification of the Rai divine couple with Śiva and Pārvatī see especially Hardman 2000a: 65; Gaenszle 2000: 238, 331 n. 419; Schlemmer 2004b: 132 n. 26; Ebert – Gaenszle 2008: 13; Subba J.R. 2009: 356, 363.

13 See, e.g., Egli 2014: 367.

present identifications of the sky-god with Śiva and of the primordial mother with Pārvatī appear to be due to a process of Sanskritization (or Hinduization) of the essentially shamanistic pan-Kiranti religious system which began only in the nineteenth century after the unification of Nepal by the Gorkha dynasty. On the other hand, the existence of a Limbu origin myth paralleling in many aspects the Rai one (details below), and yet featuring no sky-god assimilated to Śiva, indicates we are here dealing with a mythic tradition that was probably inherited from Proto-Kiranti times, and over whose formation Śaivism could hold no sway.

Table 1 provides, in tabular form, a synopsis of the themes and characters of this myth shared in by different Rai groups and, at least in part, by the Limbus further east. A number of correspondences or equivalences can be noticed among not only the single episodes of the story as narrated by different Rai groups, but even among the names used for the primeval creatrix on the one side, and for the celestial being who impregnates her on the other.

	Lohorung	**Mewahang**	**Kulung**	**Khaling**	**Thulung**	**Koyi**	**Dumi**	**Bahing**	**Chamling**	**Bantawa**	**Limbu**
Name of the ancestral mother	Niniama or Niniyama, whose mother is Ninima-remma	Somni(ma) or, alternatively, Ninamma Ridum (*ridum* 'custom, rite'), otherwise said to be Somnima's mother	Ninam-ridum (*ridum* 'custom, rite'), whose mother is either Ho(ho)rem or Sumnima 'the Primordial Female' (they also have the term *ninamma* 'Sun-god, heaven as a deified principle'	Ninwam-rindam (*nwam* 'sun'; *ninwam* 'god; *rindam* or *radam* 'custom, rite'), whose mother is Nya:m-phra:ŋmya	Miyapma or Miyakma, whose male or female parent's names all contain the elements *(ni) nam-* or *nay-*	Nayoma, whose mother is Ribipma; cp. **LOHORUNG** Nayuma, 'name of Paruhaŋ's wife' and **THULUNG** Nayapma (the Koyi also have the term *ninambu* 'sky')	Na:ye:m, whose mother is Ri:be:m (they also have traditions about Sim'nim or Sumnim 'Origin, the Dawn of Creation, the Primordial Time, Primal Deity' or Sumnima 'a female ancestor of the Kiranti'; also about Ninam 'an ancestor of the Dumi Rai', Nina:mbi 'the Sun-god'; *ninambu* 'god')	Ninam-khuŋma, whose mother is Ninam-reŋma	Nayima or Naima or Naïma, whose mother is Simnima (they also have the term *ninam(m)a* 'sky')	Sumnima(ŋ) or Sumdima (they also have the terms *ninamhaŋ*, *ninamma* 'god, sky') (also their neighbors the **PUMA** have an orgin myth about Sumnima and Paruhaŋ)	Ipnana Sareŋdhaŋma, Khappura Nelloŋdimma Tigenjoŋna, etc.
Name of the god she wishes to marry	planet Venus	Paruhaŋ, who lives in the sky	planet Venus	planet Venus	Ruwa(-sila) or Rolasila (the planet Venus)	Ruwahaŋ (a planet)	Ruwabhu (the planet Venus)	planet Venus	---	Paruhaŋ, who lives in the sky	she is in love (?) with, and always follows her divine brother
Name of the god who impregnates her	planet Jupiter	Paruhaŋ, who lives in the sky	Paruhaŋ or Paru (the planet Jupiter)	Khwamda (a planet)	Khomda or Khomtaŋ (the planet Jupiter)	Paruhaŋ or Paruwa (a planet)	Ruwabhu (the planet Venus)	planet Venus	Paruhõ or Paru, who lives in the sky	Paruhaŋ, who lives in the sky	she becomes pregnant after drinking the urine of both his divine brother and a (divine?) tiger
Emissaries sent to the sky by the ancestral mother to summon her beloved	two birds	one bird	one bird	two birds	one or two birds	two birds	two birds	two birds	wind	two birds	---
God's fluid drunk by the ancestral mother and which makes her pregnant	urine	urine or semen	semen	semen	urine	urine	urine	urine	urine	(?)	urine
Animal children born to the ancestral mother (in birth order)	1) Tiger 2) Bear 3) Man (in some versions also Monkey)	1) Tiger 2) Bear 3) Monkey 4) Man	1) Tiger 2) Bear 3) Monkey 4) Deer 5) Boar 6) Man	1) Leopard 2) Bear 3) Monkey 4) Man	1) Tiger 2) Bear 3) Monkey 4) Man	1) Bear 2) Leopard 3) Dog 4) Man	1) Tiger 2) Bear 3) Monkey 4) Man	1) Man 2) Tiger 3) Bear	1) Tiger 2) Bear 3) Man 4) Dog (or Monkey)	1) Leopard 2) Bear 3) Man	1) Tiger 2) Man
Does Man kill his rival brother, Tiger/Leopard?	**NO** (he sends Tiger and Bear off into the jungle)	**YES/NO** (two bamboo species turn into a bow and arrow and kill Tiger and Bear)	**NO** (non-human animals are sent off by Paruhaŋ into the jungle)	**YES** (Leopard is killed by Man, hiding behind a bush, with bow and arrow)	**YES** (Tiger is killed by Man, hiding in a tree, with bow and arrow)	**YES** (Leopard is killed by Man, hiding in a tree, with bow and arrow)	**NO** (Tiger, Bear and Monkey are sent off by Na:ye:m into the jungle)	**YES** (Tiger is killed by Man, hiding in a tree, with bow and arrow)	**YES** (Tiger is killed by Man, hiding in a tree, with bow and arrow)	**YES** (Leopard is killed by Man, hiding in a tree, with bow and arrow)	**YES** (Tiger is killed by Man, hiding in a tree, with bow and arrow)
Is Tiger/Leopard resurrected by his mother?	---	**NO**	---	**YES**	**YES**	**YES**	---	**YES**	**YES**	**YES**	**NO** (but he lives forever in the *ke* drum)
Does Tiger/ Leopard kill his mother?	**INDIRECTLY** (Tiger does not share his prey with anybody, Niniama dies of starvation)	**YES**	**NO**	**NO**	**YES**	**YES**	**NO**	**YES**	**YES**	**NO**	**NO** (but he menaces her to kill and eat her)
Does Bear eat his mother's corpse?	**YES** (together with Tiger)	**YES**	**NO**	**YES** (Ninwam-rindam dies of old age)	**YES** (together with Monkey)	**YES**	**NO**	**YES**	**YES**	**NO**	---

Table 1: Synoptic table, divided by ethnic affiliation, of the themes and characters of the pan-Kiranti myth about the creation of living beings.

The traditional appellations for the primordial mother can be grouped into three sets (highlighted in different colors in Table 1): the Ninam-type set, the Nay-type one, and the Sumni-type. The element *ni-* ~ *nay-* common to all three sets appears to reflect the Tibeto-Burman root **niy* ~ **nəy*[14] or **ni* ~ **ne* [15] 'sun, day', widely attested in most of the branches of the family. The morpheme has also survived in Kiranti as a fossilized suffix in day ordinals[16]. The present author's hypothesis is that this Tibeto-Burman root for 'sun' has been retained as a fossilized form, no longer necessarily etymologically transparent as such to present-day Kiranti speakers, in the first syllable of the Rai theonyms Ninam- (suffixed variously as Ninamma, Ninama, Nina:mbɨ[17], etc.) and Nayima ~ Nayoma ~ Nayuma ~ Nayapma. The morpheme /-nam-/, forming the second syllable of Ninam-type names, can be identified with the word for 'sun, sunshine, sky' in most Kiranti languages. Both roots co-occur in the compound **ni-nam-*, combining **niy* 'sun, day' and **nam* 'sun, sky', yielding the meaning 'sun in the skies'. Dumi has preserved the original Kiranti name of the sun-god as Nina:mbɨ[18], whereas Mewahang and Kulung have retained cognate forms as the name for the primeval creatrix. Similarly, the afore-mentioned names for the primordial mother beginning with the element /nay-/ reflect Proto-Tibeto-Burman **nəy*, expressing the 'sun's diurnal course, sunshine', although these names are, once again, no longer necessarily etymologically transparent to present-day Kiranti speakers. The name Sumnima comprises the three morphemes /sum-/ 'primordial, source, origin' (Grégoire Schlemmer and George van Driem, p.c.), /-ni-/ 'sun, day', and /-ma/ 'woman, female'. The form therefore likewise contains the root **niy* ~ **nəy* 'sun, day', just as do the former two sets of divine names, according to the etymology proposed here[19].

14 Benedict 1972: 31, 204.

15 George van Driem, p.c.

16 Michailovsky 2003: 245; Opgenort 2005: 82.

17 In the Sino-Tibetan Etymological Dictionary and Thesaurus (STEDT) word database at https://stedt.berkeley.edu/~stedt-cgi/rootcanal.pl/etymon/85 (Accessed June 24, 2020) the Dumi theonym Nina:mbɨ is listed under the root **niy* ~ **nəy*, thereby suggesting that the morpheme /ni-/ here stands for 'sun'.

18 van Driem 2001, 2: 701-02.

19 In at least one Kiranti (Rai) language, Wambule, the fossilised suffix *-ni* 'day', used in day ordinals (see the main text above), has become -ḍi (Opgenort 2005: 82). In Bantawa, another Kiranti (Rai) language, the divine name Sumnima has become Sumdima – see R.

In summary, from a hypothetical Tibeto-Burman etymon **Niy-ma ~ **Nəy-ma[20] – double-asterisked because admittedly speculative – meaning 'solar/shining female', whose unchanged modern reflex would be Nayima, it is possible to derive both the names Ni-nam-ma (by infixing the term *nam* 'sun, sky') and Sum-ni-ma (by prefixing the term *sum* 'origin'). In future, specialists in Tibeto-Burman and Kiranti studies may confirm, reject or modify these etymologies, proposed here for the first time. In the author's opinion, the proposed linguistic analysis of the names for the primordial mother as derived from a single proto-form would, if proven correct, add weight to the hypothesis that all the versions of this *mundhum* descend from one and the same Proto-Kiranti mythological prototype, a story whose plot and main characters would have been very similar to those of its modern versions recorded among Rai and Limbu ethnic groups. In any event, the latter hypothesis is strongly supported by the comparative analysis of the pan-Kiranti myth expounded above.

In this connection, it appears significant that in all Limbu versions of this *mundhum*, the First Man is named Namsami, a name which, just like a subset of names used for his mother, the creator goddess, in Rai origin myths (see above), includes the word *nam* 'sun/sky', for Namsami means 'solar offspring'[21]. In Limbu mytho-ritual traditions, Kesami ('tigrine offspring')[22] and Namsami are the two twin brothers, Tiger and Man, born to a figure of primeval creatrix whose names are recited variously

Hart's Bantawa Wordlist site at http://robbie.eugraph.com/bantawa/wordskz.html (Accessed June 26, 2020). Taken together, these two linguistic facts may lend some support to the hypothesis that the middle syllable of the name Sumnima is a reflex of the root **niy* ~ **nəy* 'sun/day'.

20 Cp. also, within the Kiranti language subgroup, the Yamphu verb *niːma* 'to shine (said of sun or moon)': Rutgers 1998: 560.

21 This name is sometimes transcribed as Namsapmi (e.g. in Subba J.R. 1999). Since -p- here most likely stands for a glottal stop, a better phonetic transcription would be /namsaʔmi/. Limbu *saʔ-*, as used in compounds, means 'child, offspring', while *-mi* is a suffix used to form nouns referring to persons.

22 Transcribed by J.R. Subba (1999) as Kesapmi. Since -p-, also here, most likely stands for a glottal stop, a better phonetic transcription would be /kesaʔmi/, which can be regarded as a compound of two Limbu words: *ke* (~ *kyeː*), properly meaning '*cyābruṅ*' (the Nepali term for the Limbu traditional drum), but here obviously a shortened form of *keːba* ~ *keːb* 'tiger', and *-saʔmi* 'offshoot'. There is here a word-play between the terms *keːb*(*a*) 'tiger' and *ke*, with the latter indicating, as per this Limbu *mundhum*, a type of drum made with the dried skin of the First Tiger: Khamdhak 2015: 219.

as Ipnana[23] Sarɛŋdhaŋma[24], Khappura Nelloŋdimma Tigɛnjoŋna[25], etc. This woman is said to be «a lady (divinity) of extreme libidinous urges, who desperately tries to satisfy her sexual desire and maternal instinct in the absence of husband»[26], exactly like the ancestral mother does in the above discussed Rai myth of origins. In one of the versions of this story the woman conceives the twins after drinking the liquids contained in two small pools while she is roaming the jungle alone, almost dying of thirst. Then she learns in a dream that those two fluid substances were, respectively, the urine of his divine brother and that of a (divine?) tiger[27]. A very similar narrative motif – the drinking of the urine or semen of a divine male – is found, as expounded above, in all of the Rai origin myths paralleling the Limbu *mundhum* of Kesami-Namsami.

Being an animal and a human, Kesami and Namsami were always quarrelling with each other. Because of their conflicting characters, temperaments, ways of life, and especially hunting habits, it became impossible for them to live together as they grew up. This situation eventually led to a mortal struggle between them. Their mother tried her best to keep them separate from each other, but failed. One day Kesami even said he would kill his mother (like Tiger actually does in the Rai myth of origins sketched out above) if she did not disclose Namsami's position to him. Namsami, a hunter trained in using bow and arrow, finally resolved to kill his theriomorphic brother Kesami with the tacit complicity of their common mother, who taught him how to do that. He climbed up a tree, waited till his brother came and tried to reach him on the tree

23 Ipnana (also Ipnanama 'Mother Ipnana') is possibly from Limbu *ipna* ~ *ipmna* 'sleep'. In a version of the Kesami-Namsami *mundhum* (Khamdhak 2015: 216-17) this woman is said to have heard in dream a divine voice announcing her she had conceived the two brothers, Tiger and Man. This could be the reason why she is sometimes called Ipnana ('she who sleeps'?). In some Rai versions of the origin myth, too, the primordial mother falls asleep before being impregnated by the sky-god: see, e.g., Mazaudon – Michailovsky 1973 for the Bahing Rai.

24 C. Subba 1995.

25 Tigɛnjoŋna probably means something like 'lady (always) following (her brother)' (Buddhi L. Khamdhak, p.c.) – cp. Limbu *ti:k-* 'to accompany, follow', *yaŋna* 'back'. This Limbu myth presupposes a very close, nearly incestuous relation between the primordial mother and her divine brother: Doma 2010; Khamdhak 2015.

26 C. Subba 1995: 173.

27 Khamdhak 2015: 216-17.

to kill and devour him, and finally pierced the tiger's heart with a poison arrow he shot through his brother's mouth – the same sequence of events is found in the Rai myth about the creation of living beings discussed above. Subsequently Namsami, after drying it in the sun, exchanged the skin of the tiger for salt, oil, ginger, garlic, chili pepper and meat; yet, after consuming such foods, he and his mother fell ill. They were then instructed by an assembly of people to abstain from all those foods for four days, observe mourning for the slain tiger, and celebrate his funeral. These mythical events are taken as the etiological explanation for the abstinence from salt and certain other foods during the mourning period following the death of one's close relative[28]. Thus, the First Man's dead tiger brother is equated in this myth with a Limbu's dead close kin.

In an alternative Limbu version of this *mundhum* Namsami dries the tiger's skin in the sun to subsequently make the two membranes of a large cylindrical log-drum, the *ke* (~ *kyeː*), out of it and, in this way, make the name of his tiger brother immortal as a mark of respect and remembrance. This amounts to kind of a symbolic "resurrection" of the slain Tiger. The sound of the *ke* drum, played to accompany various types of ceremonies, is alleged to resemble the roaring of the tiger, and its name itself is derived, through folk etymology, from the proper noun Kesami even though the latter's /ke-/ portion is, most likely, a shortened form of the Limbu word *keːba* ~ *keːb* 'tiger'[29]. A particularly solemn kind of drum-dance peculiar to the Limbus, known as *ke laːŋma* (where *laːŋma* means 'dance'), may therefore have been named so either because it is the 'dance of the *ke* drum' or because it symbolically commemorates the death of Kesami, mythical theriomorphic brother of the First Man; indeed, yet another version of the Kesami-Namsami *mundhum* relates that, soon after making the first *ke* drum with the hide of the tiger, «along with the mother, the man brother performed the tiger-style dance with the [*ke*] drum in honour of the dead tiger brother's vigour»[30].

The recitation of the Kesami-Namsami *mundhum* is essential during the performance of most Limbu shamanic rituals, e.g. during death, wedding, or propitiatory rituals[31]. «Because of this *mundhum* Limbus still

28 C. Subba 1995: 222-23; Doma 2010: 130-36.

29 J.R. Subba 1999: 204; Khamdhak 2015: 217-19.

30 Chakraborty 2021: 101.

31 J.R. Subba 1999: 54.

believe that tigers are their brothers»[32]. The latter statement is echoed by, for example, the Lohorung Rai, who «say that they have a reputation for looking like tigers because the brother closest to them – to the Kiranti – was a tiger»[33].

The story line of this Limbu mythical account lacks many of the narrative details and divine names found in the corresponding Rai origin myth (see Table 1), and reduces the number of children born to the ancestral mother to just two formidable hunters: a tiger and a bowman. It may well be that the simpler Limbu version of the myth in question has remained closer to the original plot of the story dating, as per the hypothesis being discussed in this paper, from Proto-Kiranti times, and that Rai ethnic groups have enriched the original story line with newer episodes and characters.

A mythical nucleus based on the idea of a primordial mother giving birth to just two children, Tiger and Man, is also more concordant with similar mythic tropes found in tales of origins current among a series of Tibeto-Burman ethnic groups of the far eastern Himalayas. Indeed, the pan-Kiranti myth of man and tiger as primeval brothers, born to an ancestral mother impregnated by a sky-god, is shared in by several tribes of Arunachal Pradesh (most of the groups speaking Tani languages, plus the Idu and Miju Mishmis). An Idu Mishmi myth of origins from Arunachal Pradesh[34] even recounts how the four primeval brothers – Tiger, Bear, Monkey, and Man (the *same* set of brothers featuring in the Rai origin myth!) – were born to an ancestral mother whose name, Ini Donduli, is partly cognate with the names Ninamma, Nayima, etc. recorded in Rai myths inasmuch as the Idu word *ini* 'sun' is a reflex of the Tibeto-Burman root **niy ~ *nəy* (here assumed to be embedded in said Rai divine names).

Against this background, one can even argue that the pan-Kiranti myth of origins may provide evidence of ancient westward migrations of Proto-Kiranti speakers into Nepal from the Assam/Burma borderlands and

32 C. Subba 1995: 207.

33 Hardman 2000a: 114. Among the Rai the mythic concept of man-tiger primeval brotherhood is also at the origin of such honorific kinship terms as Wambule *gupso-upo* 'great-grandfather', *gupso-umo* 'great-grandmother', where *gupso* means 'tiger, leopard' and *upo*, *umo* mean 'grandfather' and 'grandmother' respectively (Opgenort 2004: 134), and Dumi *nuri-tsutsu* 'grandfather', where *nuri* means 'leopard' and *tsutsu* is the non-honorific term for 'grandfather': van Driem 1993: 13.

34 Bhattacharjee 1983: 16-20.

then along the southern Himalayan slopes, though it must be conceded that the sharing of mythic patterns is not always a marker of human movements across time and space.

Ebert and Gaenszle write: «A systematic comparison of the Rai myths with those of […] groups from Assam and Arunachal Pradesh appears to be a promising undertaking. Unfortunately, there is still little useful material on the subject»[35]. The following two sections of the present paper will provide a first attempt at offering this kind of systematic cross-cultural comparison using data gathered from various Tibeto-Burman origin myths of northeastern India (Arunachal Pradesh, Nagaland and Manipur), all of which share a lot of similarities with the pan-Kiranti origin myth discussed in this section.

2. Similar myths recorded in Arunachal Pradesh

The Idu Mishmi ethnic group inhabits the Dibang Valley district, situated in the far northeastern corner of Arunachal Pradesh, and the adjacent Zayü County in the southeastern part of the Tibet Autonomous Region of China. The Idu language is usually classified in the Digarish subgroup of the Tibeto-Burman family along with the neighboring Taraon language. As hinted at above, the Idu Mishmi myth about the creation of man and animals presents some surprising analogies and overlaps with the pan-Kiranti myth about the creation of living beings.

The Idu myth narrates how in the aftermath of the Great Flood, which had destroyed all living beings in the world, two brothers, Tiger and Man, were born from the incestuous union of a pair of male and female creators, said to be father and daughter (or uncle and niece) in some versions, and brother and sister in some others[36]. The creator god forces the creator goddess to mate with him by resorting to a trick: since the woman had taken refuge on a tree to save herself from his desire, he orders rats to bring the tree down by gnawing the base of its trunk so that, once the

35 Ebert – Gaenszle 2008: 13.

36 There is some confusion in the sources for this myth with regard to the names of the pair of Idu creator deities, which switch from male to female gender and vice versa. Elwin (1958: 421-23) and Baruah (1960: 9-10) write that "Ekamo" marries "Erraye" (they are father and daughter respectively); yet Elwin (1958: 423-25) also writes that "Erai" marries "Ekkomu" (they are brother and sister respectively); Pulu (1977: 69-72), too, writes that "Erayi" (the brother) marries "Ekomu" (the sister).

tree has fallen down, he can seize the woman. This "trickster" episode in the Idu myth is conceptually reminiscent of the trick resorted to by the sky-god featuring in the Rai origin myth to impregnate the primordial mother, who didn't want to marry him (see Section 1). After they mated and the first child was born, the primeval creatrix was frightened at seeing that tiger son and asked the creator god to leave him in the forest. Thereafter the second child, a human male, was born. The conflicting eating habits of the two brothers – Tiger eats raw meat, while Man eats cooked meat – are as stressed in this Idu myth as they are in the pan-Kiranti myth sketched out above. One day, after the two siblings had grown up, they met in the forest. On that occasion, Tiger told Man he would kill and eat their common parents because they had deserted him in the forest. This episode reminds one of the narrative motif of Tiger either threatening to kill his mother, or actually doing that (without, however, devouring her corpse), included in the pan-Kiranti myth discussed above.

Man warned his divine parents (or his mother alone) about Tiger's proposal, and they suggested him to kill his brother so that humans could survive (note that this episode is reminiscent of the Limbu origin myth in which the ancestral mother and her human son conspire to eliminate Tiger). So the boy went back to the forest and challenged his tiger brother to a contest[37]: whoever would cross a nearby river and touch the other bank first would be the winner and would dominate the other. While Tiger was trying to cross that river as fast as he could, Man, who had remained on the river bank, shot him dead with a poison arrow – here we are, once again, reminded of the pan-Kiranti myth discussed above. Later on, thanks to the intervention of some divine force, the slain tiger's bones gave origin to all kinds of big cats (tigers, leopards, etc.); this narrative motif fully agrees with the one about the slain tiger's "resurrection" found in the pan-Kiranti origin myth illustrated in Section 1.

A different version of this Idu myth is documented by Bhattacharjee[38]. Here the primordial mother is called Ini Donduli[39]. She lived in a world

37 The narrative motif of a contest for supremacy held between Tiger and Man is also dominant in Naga myths about man-tiger primeval brotherhood (see Section 3).

38 Bhattacharjee 1983: 16-20.

39 Idu *ini* ~ *inyi* 'sun' is a reflex of the Proto-Tibeto-Burman root **niy* ~ **nəy* 'sun/day'. "Inni" is the supreme god of the Idu Mishmis according to Baruah (1960: 69). The Idu name of the primordial mother is alternatively given as "Dondo-liru" by Linggi 2000: 60-61. Could the *dondu-* ~ *dondo-* portion of this divine name coincide with the Idu word

without men, just like the primordial mother did in the pan-Kiranti myth of origins. She wanted her female organ to be lively and wanted to beget offspring. She made herself a human penis with tree bark, which she filled with mithun's blood in order to impregnate herself, and ultimately conceived. She first gave birth to two human sons, the elder of whom was the progenitor of the people living in the lower hills, and the younger one, of those living in the upper hills. Later on she gave birth to Bear, Monkey, and Tiger, too – note that, if one adds Man to the lot, these four brothers are the same ones as those said to have been born to the ancestral mother in the Rai origin myth. The motif of the contest at the end of which Tiger is killed with an arrow by Man, actively assisted by his mother, as well as that of Tiger's subsequent "resurrection", are included in this version of the Idu origin myth, too. Eventually Man becomes lonely in his settled life as Bear and Monkey, who preferred to steal food from others or to feed on jungle fruits rather than to cultivate the land, decide to part company from him.

Because of this mythic narrative, all Idu Mishmi clans claim lineal relationship with the tiger and monkey[40] (and, probably, with the bear too); consequently, to eat the flesh of those animals is taboo to them[41].

The Miju Mishmis (also known as Kaman), who inhabit the mountainous easternmost corner of Arunachal Pradesh, and whose language is provisionally classified by Blench and Post[42] as an isolate within Tibeto-Burman, recount a nearly identical myth[43]. Also in the Miju version of this story, Tiger and Man are the primeval brothers. Their deadly conflict arises from their different eating habits (Tiger, the elder brother, exclusively eats uncooked meat, a practice that disgusts Man, the younger brother) as well as from Tiger's reiterated threats to kill Man. The latter shoots his tiger brother dead with an arrow while engaging him in a "rigged" contest consisting in counting the fishes and reeds in a river,

dondo 'pig' (shaman's language), on which see Blench *et al*. 2017? Before she conceived her human, bear, monkey and tiger children respectively, Ini Donduli, in a previous attempt at self-impregnation, is said in the myth to have given birth to countless piglets: Bhattacharjee 1983: 17.

40 More specifically, with the western hoolock gibbon (*Hoolock hoolock*).

41 Baruah 1960: 9, 37.

42 Blench – Post 2012: 9.

43 Tayeng 2007: 81-82.

an impossible challenge that deceives Tiger. The animal is subsequently reborn from its own hide after its carcass has been skinned (compare the tiger brother's "rebirth" as the double membrane of the culturally important *ke* drum, made out of his hide, in the Limbu *mundhum* of Kesami-Namsami discussed above). As is the case with the Idu Mishmis, the sacredness attributed to this myth indirectly places a taboo on the killing of tigers; if a Miju hunter happens to kill one, it is believed that eight members of his family will die.

Proceeding to the west, the closest linguistic relatives of Digarish languages (Idu and Taraon) within the Tibeto-Burman family seem to be the languages belonging to the Tani[44] subgroup[45], for whose location see Map 3. Tani-speaking tribes settled long ago in the incised river valleys of central-western Arunachal Pradesh, and they don't appear to be indigenous to that sub-Himalayan region. The ancestral Tani languages are thought to have expanded to areas originally occupied by other linguistic groups[46]. There are two competing hypotheses as to their provenance: the "Burma/Yunnan" hypothesis, and the "Tibetan" one. In the last few decades most scholars of Arunachal Pradesh have supported the "Burma/Yunnan" hypothesis, which argues that Proto-Tani speakers once lived in the riverine corridor where northern Burma meets southwestern China and four major rivers (the Yangtze, Mekong, Salween, and Irrawaddy) run side by side from north to south. Conversely, the "Tibetan" hypothesis argues that the linguistic ancestors of present-day Tani speakers crossed the Himalayas in a series of migrations from Tibet[47]. An apparent support to the "Tibetan" hypothesis seems to be provided by a number of oral narratives of past migrations

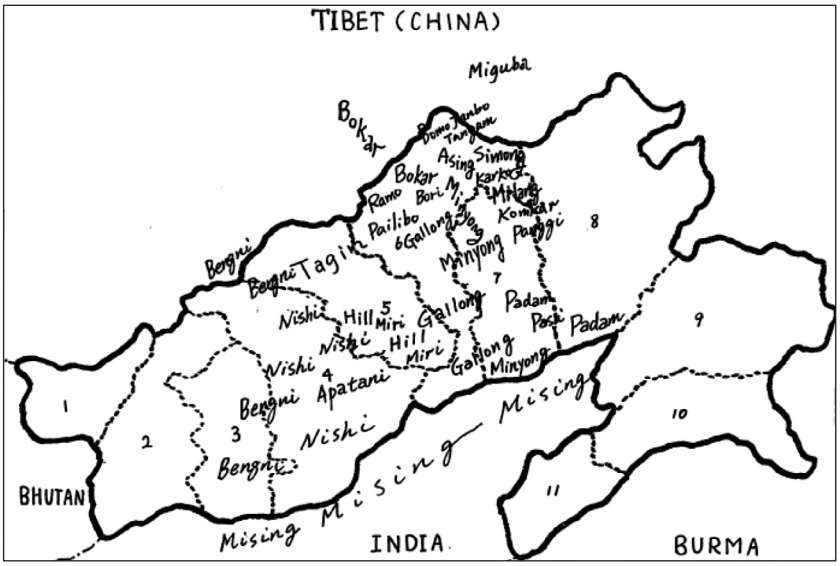
44 «Speakers of these languages share a legendary ancestor by the name of Abo Tani (not to be confused with Apatani the Subansiri tribe), with whom they all proudly identify. Further, in some languages of this group, *ta-ni*ː is also the general word for 'person, human being'. It seems, therefore, reasonable to designate this group of Tibeto-Burman languages as Tani»: Sun 1993a: 4. The autonym of the Apatani tribe, transcribed as Tanɯ, is not cognate with *ta-ni*ː Sun 1993a: 483.

45 Sun 1993b: 167-68; Sun 2003: 456.

46 Sun 1993a: 11.

47 Blackburn 2003-2004: 20-24. Residual communities of Tani speakers such as the Adi Bokars and Tagins, as well as of non-Tani speakers such as the Idu Mishmis, all living across the Himalayas in the southeastern part of the Tibet Autonomous Region of China, are currently classified as "Lhoba" (Luòbā Zú 珞巴族) by the Chinese government.

of Arunachal Pradesh highland tribes from Tibet[48], yet it has been noticed that such traditions may refer to recent movements back and forth across the eastern Himalayas[49]. Also according to von Fürer-Haimendorf, memories of origins in Tibet «can only relate to the last stages of a population movement which may well have changed its course more than once […], for all cultural indicatives [*sic*] point to affinities with […] the Nagas of the hills to the south of the Brahmaputra valley»[50]. Evidence for ancient migrations of Tani-speaking tribes from the trans-Brahmaputra cultural area, the ancestral homeland of the Nagas, would come, according to Roy[51], from their religion, art, and "tropical" material culture.



Map 3: Distribution map of Tani languages in Arunachal Pradesh (adapted from Sun 1993a: VIII).

48 Nyori 1993.

49 Huber 2012: 102-03.

50 von Fürer-Haimendorf 1962: 6.

51 Roy 1960.

Like their Idu and Miju Mishmi eastern neighbors, most of the Tani-speaking groups of Arunachal Pradesh have a myth[52] about two primeval brothers, the children of a divine pair. Both of them were born as humans, but one of them, in course of time, transformed himself into a tiger and never shifted back to human form. Sometimes they are said to be twins though the tiger brother is, in any event, always identified as the elder of the two. Some Tani oral traditions add on to the story one more brother who becomes the ancestor of all evil spirits (*u-yu ~ u-i*). The latter narrative component becomes important when considering the links between Tani and Naga origin myths (see Section 3).

When the two brothers (the human and the future tiger) had grown up, they started to go to the forest and hunt together. Yet the elder brother, unbeknownst to the younger one, soon developed a passion for eating part of the flesh of the game killed in the latter's traps raw. When the younger brother caught him in the act at last and, filled with disgust, reproached him for his non-human and antisocial eating habits, the elder brother finally revealed his real, animal nature and, according to most versions of this myth, converted himself into a tiger[53] and said to his

52 The following is an incomplete list of sources, divided by ethnic affiliation, used for the reconstruction of this Tani myth: Adi Tangam: Bhattacharjee 1975: 55; Adi Bokar: Banerjee 1999: 154, 169; Adi Ramo: Dhasmana 1979: 20, 234-36; Adi Bori: Elwin 1958: 413-14; Adi Minyong: Elwin 1958: 425-26, Sarkar 1974: 77; Adi Padam: Pertin 2015: 14-27; Adi Galo: Elwin 1958: 418-20, Bora 2000: 150-51; Tagin: Shukla 1970: 315-16, Sarkar 1999: 11, 60, Pandey – Duarah 1999: 83, Bora 2000: 148-50; Hill Miri: Bora 2000: 147-48; Apatani: Abraham 1985: 161-62, Bora 2000: 151-52; Nishi: Bora 2002: 29-30, Chutia 2006: 61-64, Aisher 2006: 286-87, Showren 2009: 44-45, Showren 2020: 59-63; Bangni: Stonor 1957: 12, Saikia 1964: 12-13. For a good general summary (in Italian) of this Tani myth see also Beggiora 2010: 169-71.

53 Unlike most of the Naga tribes inhabiting the trans-Brahmaputra hill tracts, the Tani-speaking tribes of Arunachal Pradesh do not have traditional beliefs about were-tigers and were-leopards – who, in the case of the Nagas, are usually men or women that, while lying fast asleep or in a trance state, are credited with the ability to lead a "dual" existence, at the same time in the form of a man and in that of an individual tiger or leopard familiar. Such traditional Naga beliefs presuppose an identity and community of the soul's essence between man and animal, which is also reflected in the Naga myths about man and tiger as primeval brothers, on which see Section 3: Lévy-Bruhl 1927: 197. This notwithstanding, the elder brother's bodily metamorphosis into a tiger described in this Tani myth no doubt links to the archetypal trope of feline therianthropy, which is fairly widespread cross-culturally among both Tibeto-Burman and Austroasiatic tribal groups of Greater (undivided) Assam and northern Burma.

human brother he would stay and live in the forest for his life. The tiger-man also extracted a solemn promise from his human brother that he would not talk to anyone about this supernatural act of transformation, and threatened him that, should he violate the covenant, he would come to his house and devour him. However, the human brother – in many versions at an old age, pressed with questions by some (usually young) members of the family – eventually discloses the secret of the mysterious disappearance of his elder brother in the jungle; or, in the versions of the myth in which he is still young, he reveals this secret to their common parents. As a logical result of this breach of faith, the tiger comes to take revenge on his human brother[54]. The finale of the story may vary: in many versions the tiger kills his human brother, but other times it is the man who kills the beast with bow and arrow (much like in the Kiranti myth); in yet other variants, the two brothers kill each other, or make peace through the mediation of their relatives.

It is difficult to compare linguistically with one another the varying names of the creator pair and of their tigrine and human offspring handed down by different Tani-speaking tribes, for most of them have been recorded by Indian anthropologists not trained in linguistics. Hence, such names cannot be presented in tabular form as the present writer has done in Table 1 for the mythological names recorded in the pan-Kiranti tale of origins. At any rate, some correlation patterns can be discerned in this mass of badly transcribed names:

- to designate either the primeval creator or creatrix, or even both of them simultaneously, at least six out of the twelve studied Tani-speaking tribes, all of them belonging to the so-called "Adi" cluster[55],

54 Out of the twelve Tani mythic traditions studied by the present author, seven include the themes of the transformation of the elder brother into a tiger, of the "pact of silence" between the two brothers, of its violation by the younger brother, and of the tiger's final revenge.

55 «Within Tani, the label Adi […] identifies a sort of "macro-tribe", or cluster of closely-related tribes. However, unlike the label Tani, Adi has only partial and imprecise linguistic relevance. The term itself almost certainly derives from the [Proto-Tani term **di*] 'mountain/hill' […]. In sum, it is unlikely that the term "Adi" can be usefully applied by scholars either as a name for any particular language or as a name for a group of languages exclusively sharing a common ancestor (i.e. an "Adi" branch within Tani, with a reconstructible "Proto-Adi" to correspond); rather, the term should be understood as a colloquial label which at best designates an "in-group" of related (mostly Eastern Tani)

use names which incorporate the Proto-Tani root **mV-doŋ* ~ **pV-doŋ* 'rain', found in many words referring to heavenly bodies and meteorological phenomena[56]; thus, the creator god or spirit is called "Medong Mo" (*me-doŋ-moŋ* 'sky, rain') by the Adi Bokar and "Medang" (*me-doŋ* 'rain') by the Adi Ramo, and the mythical mother of all living beings and spirits is called "Pedong (N)ane", a name that translates as 'mother rain', by both the Adi Tangam (*pe-doŋ a-ne*) and Adi Padam (*pə-doŋ an-nə*), while both the Adi Minyong and Adi Galo premise the appellative "Peddo" (a variant of the transcription "Pedong/Peddong") to the lengthy names of both the male and female creators; another partial cognate is the Nishi name for the primordial mother, "Ane Donyi", which means 'mother sun' (*a-ne* 'mother'; *do-ni* 'sun', from Proto-Tani **doŋ* 'weather formative / rain' + **ñi* 'sun').

- in the mythologies of at least six Tani-speaking groups the name of the human brother, who is regarded as the legendary progenitor of the Tani tribespeople, is "Abo Tani" (*a-bo* 'father'; *ta-ni*: 'human being, mankind'), which translates as 'father of mankind', or else simply "Tani" ('human being'), while among other Tani tribes (e.g. the Tagin) his name is "Bangni" (*baŋ-ni* ~ *buŋ-ni*: 'man, person') – note that the second syllable, /-ni:/, of unclear derivation, is identical in both terms[57]; yet other groups call him by names based on the terms ɲi: ~ ñi: 'man', derived from the Proto-Tani root **mi*: 'man'[58] – e.g., Nishi "Nyia/Niya", Bangni "Nia", Galo "Niyu"; note that the same widespread Tibeto-Burman root for 'man', reconstructed as **min* in Proto-Kiranti by Opgenort[59], is the etymon of some of the mythological names by which the First Man is known in Rai creation myths – e.g., Thulung "Mini"[60], Kulung "Mini"[61] or "Minangali"[62], and Dumi "Mi:n"[63];

tribes. Its origin appears to have been in something as simple as the equation of a group of people with the quality of the terrain in which they live»: Post 2007: 36-37.

56 Sun 1993a: 191.

57 Sun 1993a: 4, 247 and n. 106.

58 Sun 1993a: 113.

59 Opgenort 2011: 268.

60 Allen 2012.

61 Schlemmer 2004a.

62 Nicoletti 2006.

63 van Driem 1993.

- the names of the tiger brother are more varied and difficult to analyze; the main ones, as attested in anthropological literature, seem to be "Riso" (Adi Bokar, Adi Ramo), "Rino" or "Niso" (Adi Galo), "Taiyo" (Adi Bori), "Bangte" or "Abang" (Tagin), "Nima" (Bangni), and "Nyima Thama" (Nishi); some of these names may incorporate the terms *ɲi:* ~ *ñi:* 'man' (as the tiger brother was born as a human?) or embed the Proto-Tani root **buŋ* 'elder brother'.

The Tani tribesmen's concept of a primeval man-tiger brotherhood, reflected ubiquitously in their mythologies as just shown, furthermore seems to lie at the root of their widespread use, most likely dating from ancient times, of a taboo avoidance term for 'tiger' literally translating as 'elder paternal uncle' (as the First Tiger was the elder brother of the mythical ancestor of all Tani-speaking tribes). This euphemistic and respectful term, used to avoid mentioning the tiger's name in the jungle, has been reconstructed as **paŋ*(*-ta*) 'big (that is, elder) paternal uncle' in Proto-Tani[64].

Finally, although this is not the place for a full discussion of this subject, mention should be made in this context of the pan-Tani traditional observance of elaborate communal ceremonies of exorcism after a tiger (or a leopard) is killed. The common aim of all such rituals, songs and dances is to ward off the wrath of the slain tiger and to ensure that its unpacified soul cannot harm the slayer or the whole village community. The tiger-slayer is usually subject to stringent taboos for some days after the death of the animal. In many cases the ceremonies meant to exorcise the returning soul of a slain tiger are the same ones as those meant to exorcise the returning soul of a slain human enemy; the rationale behind this observance is obviously the widely held belief that tiger and man were originally brothers. The killing of a tiger thus equates to that of a human being. Among some Tani groups, during these ritual proceedings a priest sings the song recounting the myth of the creation of man and tiger, laments the death of the slain tiger, and blames the latter for its present misfortune and, at the same time, for its former misdeeds. Dances associated with the ceremonies for the killing of a tiger are actual war dances performed by men in full warrior gear (usually consisting of a cane helmet, hide armor, sword, shield, spear or bow and arrows). In bygone days the same war dance was performed to celebrate a victory over a slain enemy during an intertribal or interclan

64 Sun 1993a: 263-64; Post 2013: 66-67.

conflict. The cooked meat of the tiger is often shared by the whole community, and all those who eat it must observe certain taboos[65].

Ideologically similar ceremonies celebrated after the killing of a tiger or leopard, in many cases identical to the ones celebrated after the killing of a human enemy, are traditionally performed by other Tibeto-Burman tribal groups living in the Assam-Burma borderlands as well (for instance, by many Naga and Mizo-Kuki-Chin tribes). Also some Austroasiatic tribes in the region, such as the Khasi in Meghalaya and the Wa in the Burma-China border area, observe similar ritual practices, which appear to be ultimately connected with head-hunting – an archaic ideological complex that is shared in by all of the aforesaid ethnic groups as an areal cultural feature.

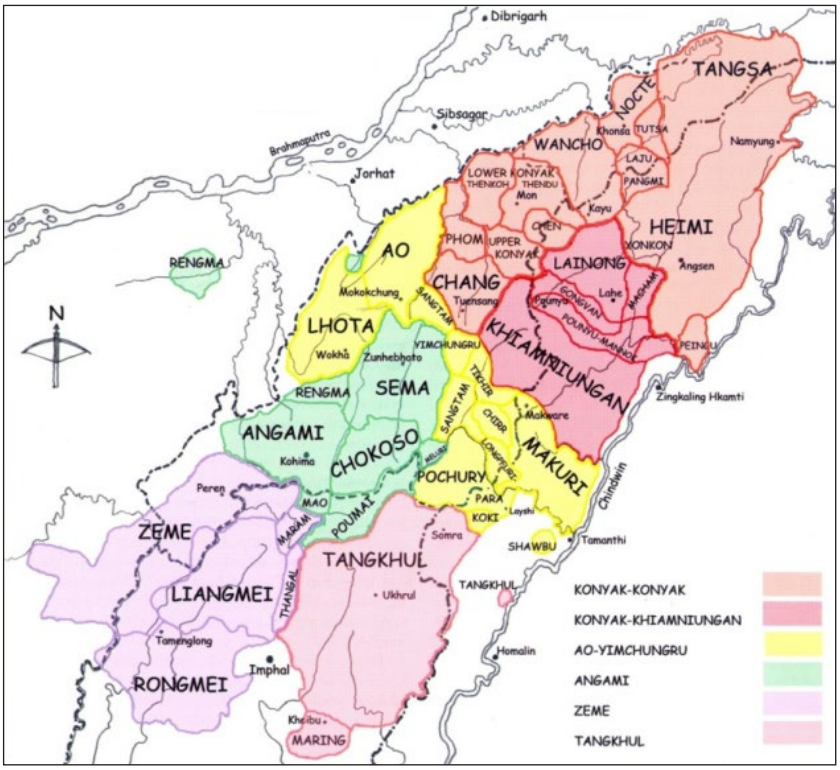
3. Similar myths recorded among the Nagas

The so-called Naga "people" of the Indo-Burmese borderlands speak a great variety of mutually unintelligible languages falling into five or six distinct branches of Tibeto-Burman (see Map 4). «Today, the people known as "Nagas" certainly recognize some common "Naga" ethnicity, but this recognition may have come only after the British gave them the name "Naga"»[66]. The ethnic label 'Naga' therefore describes an "ethnic" lifestyle rather than a linguistic unity. Of course, Naga ethnic groups share similar cultural traditions that have developed through millennia of intertribal contacts and exchanges in the general area of the Indo-Burmese borderlands; to cite just two of these, which appear particularly important in the overall context of the present paper, the majority of Naga tribes once equated the killing of a tiger with the taking of enemy heads during their now obsolete head-hunting raids, and believed that the soul of certain specially gifted people could migrate into the body of a tiger or leopard and back while such individuals were fast asleep or in a deep trance state – a phenomenon that can be classified as a "psychic" form of feline therianthropy or "tigroanthropy"[67].

65 Sources for the description of these Tani ceremonies: Saikia 1964: 13; Sarkar 1974: 69-70, 76-77, 116; Bhattacharjee 1975: 55; Dutta Choudhury 1981: 163, 165; Sarkar 1999: 10-13, 60; Bora 2002: 30-33; Tarr – Blackburn 2008: 134-37; Deori 2012: 224-26.

66 Burling 2003: 172.

67 The English neologism 'tigroanthropy' (nowadays also spelt 'tigranthropy') was coined



Map 4: "Naga" linguistic map showing the six subgroups of Tibeto-Burman spoken by this assemblage of tribes; Angami-related languages are marked in green (adapted from Saul 2005: 22).

The origin of the Nagas is still much debated by scholars. A common, homogeneous origin of these Tibeto-Burman-speaking tribes can in no way be deduced from their oral traditions. It is not known how and when the speakers of the diverse Naga linguistic groups came and settled in the territories they presently inhabit. No historical or archaeological

by the Dutch Sinologist and historian of religions Jan J.M. de Groot (1901: 163ff.) to name all alleged phenomena of man-to-tiger/leopard/panther transformation and distinguish the latter, also from a lexical point of view, from phenomena of 'lycanthropy' – a term which, strictly speaking, denotes man-to-wolf transformation only. Before de Groot, any were-beasts other than werewolves used to be subsumed by scholars under the general category 'lycanthropy'. Though etymologically more correct than 'lycanthropy', de Groot's lexical innovation has seldom been employed by other scholars in the last 120 years.

evidence has been produced so far supporting the numerous Naga oral traditions about their supposedly ancient migrations through different routes (particularly via the southeastern one) to their present homeland in the Indo-Burmese borderlands.

Moreover, recent research suggests that the ancestral "Naga" languages and their speakers may, after all, never have moved from the extended eastern Himalayas cultural area in northeastern India and Upper Burma. Without going into a detailed description of the long-standing academic controversy between "Tibeto-Burmanists" and "Sino-Tibetanists", it may suffice to mention here that van Driem[68], in accord with Peiros[69], who had earlier argued that the Tibeto-Burman homeland must have been located in the territories south of the Himalayas, has proposed the alternative name "Trans-Himalayan" for the Tibeto-Burman or Sino-Tibetan language family in consideration of the fact that the latter straddles the Himalayan range along both its northern and southern flanks. This neutral geographic term, used to designate the whole of the linguistic phylum in question (including Sinitic languages), was devised by van Driem by analogy to established names of language families such as Indo-European and Afroasiatic. As far as the Nagas are concerned, Blench and Post[70], who have accepted van Driem's proposal, expand it further by putting forward, among other things, a novel ethnolinguistic hypothesis concerning the origin and formation of Naga tribes. They claim that the speakers of Proto-Trans-Himalayan may have originated from northeastern India around 9000 BP as this area exhibits the greatest language diversity within the Trans-Himalayan phylum, and that foragers who will later become the "Naga" complex may have begun to practice vegeculture (taro, plantains) and animal management (mithun) in northeastern India by approximately 6000-5000 BP. Therefore, ancestral "Naga" ethnic groups speaking languages belonging to different branches of the Tibeto-Burman or "Trans-Himalayan" family may have been living in the extended eastern Himalayas from the mid-Holocene, and there may be no need to theorize, like many traditional Naga scholars have done in the last decades[71], that they migrated to Upper Burma and northeastern India

68 van Driem 2011; van Driem 2014.

69 Peiros 1998.

70 Blench – Post 2014.

71 Wettstein 2012.

from the so-called "Tibeto-Burman corridor" situated along the eastern edge of the Tibetan plateau or even from such more distant places as island and/or mainland Southeast Asia, the upper reaches of the Yellow River, or Mongolia.

Coming back to the main topic of this paper, the myths of origin of the Naga tribes speaking languages belonging to Saul's[72] "Angami" branch of the Tibeto-Burman phylum – that is, of the Angami, Rengma, Sema, Chakhesang, Mao and Poumai tribes[73] – all recount, with some minor variations, that the First Tiger, the First Spirit and the First Man were siblings born, usually in this order[74], of one ancestral mother. The three brothers are generally said to have been born in human form (compare the pan-Tani myth of man-tiger primeval brotherhood illustrated in Section 2), but in course of time two of them metamorphosed into a tiger and a spirit respectively. The presence in this Naga myth of one more brother, Spirit, who becomes the ancestor of all spirits, besides Tiger and Man, represents an important point of overlap with some of the Tani myths about the primeval brotherhood of tiger and man (see Section 2). Among the northern tribal neighbors of the ethnic groups speaking Angami-related languages, both the Lhota Nagas[75] and Ao Nagas[76], whose languages are classified by Saul[77] in the "Ao-Yimchungru" branch of the Tibeto-Burman phylum, appear to know some different forms of this myth, yet this could be due to cultural borrowing. The northernmost Naga tribes, speaking languages assigned by Saul[78] to the "Konyak"

72 Saul 2005: 22.

73 Most of these tribes look to Makhel, a village situated in the Mao Naga territory in Manipur, as their point of origin and all of them have legends of migration out of this area to their present settlements: Saul 2005: 21. Most of them furthermore share a legend about a common ancestor, Koza, said to have come from the south: Joshi 2012: 30, 32-34.

74 However, in the Rengma and Mao versions Spirit is the oldest, Tiger the middle, and Man the youngest brother: Hutton 1921a: 348; Mills 1937: 265; Nepuni 2010: 49. In one of the Mao versions of the myth the ancestral mother gives birth to three (not just one) human sons who become the progenitors of, respectively, the hillmen (Nagas etc.), the Meitei, and the men of the plains of Assam: Hutton 1921a: 349.

75 Hutton 1921a: 262 n. 1.

76 Majumder 1924: 43-44; Wati Longchar 2000: 106.

77 Saul 2005: 22.

78 Saul 2005: 22.

branch of the Tibeto-Burman phylum[79], do not have the myth of the First Tiger, the First Spirit and the First Man; they only have a few mythic narratives relating to the idea of man-tiger primeval brotherhood or kinship which do not, at any rate, mention the existence of a third brother – Spirit – nor describe the drama of the interaction of the brothers with their divine mother, on which see below[80]. Anthropologists have often connected Naga beliefs in a common origin of men and tigers/leopards with the Naga theme of the "psychic" were-tiger or were-leopard – an animistic concept about a supposed "homogeneity of essence" or "cosubjectivity" between man and his mythical tiger/leopard "brother", which «allows for creatures to dually exist as both human and beast»[81]. At any rate, this is not the proper place for a full discussion of this topic, which has been dealt with by this author in other publications[82].

There are two main versions of this Naga mythic narrative about the First Tiger, the First Spirit and the First Man:

1. In the first version of the myth (Angami) the mother is overburdened with worries due to the quarrels among the three brothers over maternal inheritance (the right to live in a settled village) and eating habits (Tiger eats his food raw, Spirit eats his smoke-dried, and Man eats his cooked). Moreover, whereas Man looks after his mother carefully, Tiger always creates trouble in the house. Therefore the primeval creatrix, tired of all this, devises a contest – a race to an agreed point between Man and Tiger, the winner of which would be destined to live in villages, and the loser, in the jungle. The race is won by Man, aided by Spirit, through deception (while the other two brothers are running, Spirit uses a bow and hits the finish mark with an arrow to make Man win the contest by claiming he has touched the target first). Tiger, enraged, leaves the house to go and live in the forest and becomes a sworn enemy of Man. Spirit, a liminal character, since then on occu-

79 The Konyak (or Northern Naga) branch of the Tibeto-Burman phylum is classified taxonomically by Burling (2003: 174-78) as one of the closest relatives of the Bodo-Garo and Jinghpaw/Singpho/Kachin branches of the same phylum. Burling refers to this broader grouping of Tibeto-Burman languages as "Bodo-Konyak-Jinghpaw".

80 von Fürer-Haimendorf 1943: 76; Elwin 1958: 427-28; Joshi 2012: 79 n. 21.

81 Langford 2013: 233.

82 Brighenti 2011; Brighenti 2016; Brighenti 2017.

pies both domains, the village and the forest[83]. The deception to Tiger reveals Man's higher intelligence and his factual alliance with Spirit.

2. In the second version of the myth (Sema, Rengma, Mao, Poumai) the central themes are the death of the primordial mother, weakened due to old age and assisted in turn by each of her three children, and Tiger's ravenous craving for her flesh (either before or after the death of the woman)[84]. When Man and Spirit looked after their mother, she fared well, but when it was Tiger's turn, «he used to scratch her and lick up his own mother's blood so that she withered»[85]. Moreover, he always threatened his mother by saying that he wanted to eat her. Hence, the old woman was always worse in the evening when Tiger stayed at home with her. In the Mao-Poumai version of the story, when it is the turn of Spirit to care for her, the mother always becomes more feverish (because this child of hers is regarded as the ancestor of all spirits of disease). Moreover, when the old mother is about to die, Tiger starts to select the fleshy parts of her body he would eat first after her death. Consequently, of the three brothers Man is favored by the primordial mother[86]. On the day of the death of their mother, which occurred while Tiger was absent from home, Man and Spirit, following the woman's testamentary instructions, buried her corpse underneath the hearth so that Tiger could not find it and devour it. On his return home, Tiger «scraped about for his mother's body, but being unable to find it fled into the jungle»[87].

The ending is identical in both versions: the three brothers separate, the tiger going to live deep into the forest, and the man in a village, thereby fixing the boundary line between nature and culture.

The narrative motif of the "rigged" race organized by the ancestral mother between Tiger and Man to solve their conflict is present in the

83 Hutton 1921a: 261-62; Joshi 2012: 54-55.

84 It seems that, during the second half of the nineteenth century, also the Angami version of this myth included the motif of Tiger's overwhelming desire to eat the corpse of his deceased mother, since Butler (1875: 310) writes that, after the woman had died, «the tiger attempted to make a meal of her». Hutton's summary of this Angami myth, however, does not include this motif.

85 Hutton 1921b: 317, writing about the Sema Nagas.

86 Hutton 1921a: 350; Mao 2009: 10; Veikho 2019: 6.

87 Hutton 1921b: 318.

Mao-Poumai version of this origin myth, too. In this case it is the mother who instructs Man to make a bow and arrow (or a sling) and shoot at the target to be declared the winner of the race[88]. In the Rengma version a race between Tiger and Man is organized by Spirit after their common mother's death. In this case Spirit, once again allied with Man, creates a bow and arrow and gives them to Man so that the latter can fire an arrow into the finish mark and declare he has touched it first, in that way deceiving Tiger[89]. In the Chakhesang version a contest is arranged between Spirit and Man after Tiger's departure to the forest to determine which of the two brothers should be honored with the name "Minu" ('mankind'). Man wins the contest, and Spirit becomes invisible to him and retreats to the liminal space between the village and the forest[90].

In the Mao-Poumai version the ancestral mother conceives her three sons, one after another, as a mysterious cluster of white clouds – actually a male heavenly spirit, or the sky-god himself – envelops her while she is asleep, her legs wide apart, under a banyan tree and pours some drops of liquid over her womb[91]. This is said to have happened at Makhel, the traditional site from which many Naga tribes dispersed according to their pseudo-historical legends. The notion that the primordial mother was impregnated by raindrops from a heavenly cloud immediately brings to mind the Rai origin myths of eastern Nepal (e.g. that of Somnima-Paruhaŋ, on which see Section 1) in which she is impregnated by the fluid – either urine or semen – poured out by the sky-god, which she drinks. In addition to this, in some Rai versions of the origin myth the primeval creatrix likewise falls asleep before she is impregnated by the sky-god.

Other analogies with the pan-Kiranti tale of origins are provided by the theme, appearing in the Chamling version of that myth, of Tiger (together with Bear) always biting his mother, leaving her half-dead[92], and by that, appearing in the Limbu version of the same *mundhum*, of Tiger threatening to kill and devour his mother[93], not to speak of the theme, common to at least half of the Rai origin myths discussed in Section

88 Mao 2009: 10; Nepuni 2010: 51; Veikho 2019: 7.

89 Mills 1937: 266.

90 Venuh 2014: 198.

91 Hutton 1921a: 348; Mao 2009: 10; Nepuni 2010: 44, 48; Leo 2013: 47; Veikho 2019: 4.

92 Ebert – Gaenszle 2008: 75.

93 Khamdhak 2015: 217.

1, of Tiger either threatening to murder his mother or actually doing that without, however, eating her corpse – a "cannibalistic" act usually committed by Bear in that mythic tradition. In Arunachal Pradesh, the Idu Mishmi myth about the primeval man-tiger brotherhood includes, as mentioned in Section 2, a very similar narrative motif (Tiger wants to kill and eat his father and mother because they have banished him into the forest).

In the Angami version of this origin myth the primeval creatrix of all living beings – the ancestress of humans, big cats, and spirits – is called Kepenuopfü, 'she of (our) birth' or 'birth spirit'[94]. In the Sema version she is simply mentioned as Aza ('mother')[95], while it is not given to know what the Rengma and Chakhesang Nagas call her. Both the Mao and Poumai Nagas, two closely allied tribes, call her either Pai ('grandmother') or Dzülimosüro / Dziilimosiiro [dzəlímòsəɹo][96], a name allegedly meaning 'purest water' (cp. Mao *o-dzii* 'water') in the sense that she is regarded as the spring of life[97].

Each of the three respective name sets by which the three brothers are known in the oral traditions of the six[98] tribes speaking Saul's "Angami" languages are formed from the same etymons[99]. This bespeaks their antiquity, for these sets of mythological names can be safely reconstructed

94 Hutton 1921a: 180-81; Joshi 2012: 53-54.

95 Hutton 1921b: 318-19.

96 This divine name is corrupted to "Jilimasa" in Hutton 1921a: 348.

97 Leo 2013: 47; Veikho 2019: 3.

98 Data are missing for the Rengma language only.

99 Details of the names (tones omitted): Angami "Tekhu" (classifier *te ~ the* + *khu* 'tiger') for 'tiger', "Terhuomia" (classifier *te ~ the* + *rhuo ~ ruo* 'spirit' + *mie* 'man, person') for 'spirit people', and "Themia" (classifier *te ~ the* + *mie* 'man, person') for 'man'; Sema "Angshu" (etymology unknown) for 'tiger', "Teghami" (classifier *tɯ ~ ti* + *ɣa ~ gha* 'spirit' + *mi* 'man, person') for 'spirit people', and "Timi" (classifier *tɯ ~ ti* + *mi* 'man, person') for 'man'; Chakhesang "Ekhwi" (classifier *the ~ e* + 'leopard' [cp. Angami *kwi-ha* 'leopard']) for 'tiger', "Erumi" (classifier *the ~ e* + *rɯ ~ ro* 'spirit' + *mi* 'man, person') for 'spirit people', and "Emi" (classifier *the ~ e* + *mi* 'man, person') for 'man'; Mao "Okhe" (classifier *o* + *khe* 'tiger') for 'tiger', "Ora" (classifier *o* + *ra* 'spirit') for 'spirit', and "Omei" (classifier *o* + *mei* 'man, person') for 'man'; Poumai "Khao" (*khao* 'tiger; wild animal in general') for 'tiger', "Ramai" (ɹa ~ *ra* 'spirit' + *mai* 'man, person') for 'spirit people', and "Mai" (*mai* 'man, person') for 'man'. Sources: Sino-Tibetan Etymological Dictionary and Thesaurus (STEDT) word database; Hutton 1921b; Weidert 1987; Nepuni 2010; Joshi 2012; Venuh 2014; Veikho 2019.

to the "Proto-Angami" stage as reflexes of, respectively, the roots **khu* 'tiger', **s-raw* 'spirit', and **mi* 'person', which are in turn reflexes of three older Proto-Tibeto-Burman roots. Two of these Tibeto-Burman roots also appear in some of the mythological names for Man and Tiger in, respectively, the pan-Kiranti and pan-Tani myths of origin – e.g., Limbu "Kesami" and Lohorung "Kiba" (Kiranti names designating the First Tiger), Thulung and Kulung "Mini", Dumi "Mi:n", (?) Bahing "Nina" (Kiranti names designating the First Man), and Nishi "Nyia", Bangni "Nia", Galo "Niyu" (Tani names designating the First Man).

On the other hand, the very tribal groups speaking Angami-related languages have often been considered by Naga scholars to have been the first wave of migrants in the territories of Nagaland and Manipur they presently occupy[100] – although they perhaps got there from not-too-distant lands if one accepts Blench and Post's hypothesis summarized above[101], according to which the cultural, linguistic and genetic forebears of the heterogeneous "Naga" ethnic assemblage and their associated traditional lifestyle would have been present in the area comprised between the easternmost slopes of the Himalayas and the lowland jungles of the same region from the mid-Holocene. If this were indeed the case, the myth about man-tiger primeval brotherhood handed down by the speakers of this Tibeto-Burman language group could be dated back to very early times.

Discussion and conclusions

According to researches made by this author, Kiranti-speaking tribes of eastern Nepal are the only Tibeto-Burman group in the sub-Himalayan tracts stretching from Kashmir to Bhutan that has myths about the primordial brotherhood of man and tiger. Such myths are, as has been shown, pervasive in northeastern India, too; yet, they are found nowhere else in monsoon Asia.

Numerous similarities and convergences among myths of man-tiger primeval brotherhood current in, respectively, Nepal, Arunachal Pradesh, and Nagaland-Manipur have been stressed throughout this paper. They can be summarized as follows:

100 Yonuo 1974: 38-39.

101 Blench – Post 2014.

1. The theme of the enmity of tiger and man is the central one of all these myths, dealing with the creation of living beings, irrespective of whether they also feature the presence of other brothers besides tiger and man or not. The closest correspondence in the identity of the brothers born to the primordial mother is that observed in the Rai and Idu Mishmi myths respectively (in either case there are four brothers: Tiger, Bear, Monkey, and Man).
2. In all these myths man and tiger's radically divergent hunting and eating habits are considered to be the main cause of their irreconcilable conflict.
3. In all tales of origins in which man kills his tiger brother the latter feat is made possible by man's use of bow and arrow, the only item of technology mentioned in such Tibeto-Burman myths (whence the likelihood that they are very old).
4. In myths of this category recorded in Arunachal Pradesh and Nagaland-Manipur the tiger brother often desires to kill or devour his own mother, a theme which also typifies the Rai myth of origins in which the tiger brother regularly murders his mother the primeval creatrix.
5. In the Idu Mishmi, Miju Mishmi and Naga creation myths the Limbu narrative motif of the primordial mother conspiring with her human son to eliminate her tiger son is replaced by the motif of a "rigged" contest for supremacy (either a race or a river-crossing), held between man and tiger, during the course of which the primordial mother often inspires or approves of man's deception to his tiger brother (whom she wants to expel from her household).
6. The theme of a "resurrection" of the tiger brother of some sort is present in the pan-Kiranti, Idu Mishmi and Miju Mishmi origin myths.
7. The theme of the primordial mother conceiving after being impregnated by some kind of fluid emitted by a celestial being without intercourse is present in the pan-Kiranti as well as in some of the Naga origin myths.
8. The mythological names (or some components thereof) of, respectively, the primordial mother and her human and tiger sons are, in certain cases, etymologically cognate among the Kiranti, Idu, Tani, and Angami-related languages.

The gist of all this, when considering that Kiranti, Tani (plus Idu and Miju), and Saul's "Angami" languages are not specially related within the

Tibeto-Burman phylum, is that there appears to have been some form of deep cultural contact among all these Tibeto-Burman groups in prehistoric times. The question is: Where and at what time depth did such contacts occur?

It has been suggested (see Section 3) that Naga tribes may always have lived as vegeculturists and mithun-breeders in the extended eastern Himalayas since the mid-Holocene. On the other hand, Tani-speaking tribes, especially their "Adi" cluster, share many religio-cultural features with the Nagas, so many so that Roy and von Fürer-Haimendorf [102] claim that they probably migrated to central Arunachal Pradesh from the trans-Brahmaputra cultural area south of the easternmost Himalayas (see Section 2). The "Burma/Yunnan" hypothesis accounting for the origin and provenance of the ancestral Tani speakers locates them in the riverine corridor northeast of Burma before they entered Upper Burma, crossed the Patkai Hills, and finally reached the Brahmaputra Valley or the hills surrounding it (where they could have met groups ancestral to the Nagas already residing there). As to the Idu Mishmis, whose tale of origins is even closer to the pan-Kiranti one than the corresponding Tani and Naga myths are (see Section 2), scholars simply cannot say if they immigrated into eastern Arunachal Pradesh from somewhere else or remained there ever since their ethnogenesis. The same holds true for the Miju Mishmis, another Tibeto-Burman tribe of eastern Arunachal Pradesh having a myth about the primordial brotherhood of man and tiger that is very similar to the other ones discussed in this paper (see Section 2).

Let us also stress the fact that, from the mid-twentieth century onwards, many scholars specializing in Kiranti and Nepalese studies have argued that Kiranti-speaking ethnic groups, regarded by most such scholars as the descendants of (or, in any event, as related to) the Kirātas mentioned in the Old Indo-Aryan literature of northern India, are culturally similar to the hill tribes of Greater Assam (the Naga, Tani, Bodo, Garo, etc.). Among specialists in Tibeto-Burman languages, both van Driem and LaPolla[103] agree in assuming a westward migration from northeastern India up into Nepal along the southern flank of the eastern Himalayas for the ancestral Kiranti languages (and, obviously, for their speakers as well)[104].

102 Roy 1960 and von Fürer-Haimendorf 1962.

103 van Driem 2001, 1: 423; LaPolla 2013: 472.

104 A few quotes will illustrate this migration theory: «[The Kirātas] entered probably

This appears consistent with Kiranti oral traditions which do sometimes mention movements of people directly from Tibet into eastern Nepal via the Himalayan passes, but which for the most part tell of movements of groups ancestral to the Kirantis into the valleys of eastern Nepal from the Tarai (the lowland belt lying south of the outer foothills of the Himalayas). In addition, some other oral narratives of the eastern Nepalese highlands tell about a gradual series of conquests and settlements from Burma and Assam. Hence, although there is a possibility that ancient Kiranti tribes coalesced since prehistoric times with some other Tibeto-Burman groups coming from across the Himalayas, the notion of a migration of Proto-Kiranti speakers from Tibet should be ruled out[105], while that of their migration from Greater Assam – on the route from Upper Burma through the Patkai Hills, possibly the same one followed by Proto-Tani speakers, too? – should be seriously considered instead.

As already pointed out in Section 1, it cannot be ascertained whether the ancient Kirātas of Vedic fame were or not the ancestors of the present-day speakers of Kiranti languages in eastern Nepal. In any case, a Kirāta presence in the western Himalayas (Kashmir and Himachal Pradesh as far as the eastern Punjab hills) around 1000 BCE, as inferred from Vedic texts, does not exclude at all that a part of that mountain

through Assam, and their advent in the east [of Nepal] might have been as old as that of the Aryans in the west, at some period before 1000 B.C. By that time they might have pushed along the Himalayan slopes as far west as the Eastern Panjab Hills»: Chatterji 1951: 36; «On the basis of linguistic evidence, the putative descendants of the [Kirātas] who inhabit eastern Nepal have been shown to be clearly related to the hill tribes of northeastern India. Moreover, the oral traditions of a number of these groups narrate a gradual cycle of conquest and settlement from Burma and Assam»: English 1985: 65; «The Kirātas are thought to have moved from the east, with their domesticated pigs and buffaloes, along the lower hills through warm, humid, and forested areas, where they practised a shifting cultivation»: Bista 1991: 15; «In their myths most Rai groups agree that long ago they immigrated into the valleys of East Nepal from the south and spread out among them. A number of things do, in fact, suggest that the Rai have a certain affinity to various groups living today in the Tarai. Furthermore, there are indications that these Tibeto-Burman groups made their way in a wave of general migration from the eastern Himalaya along the southern spurs on towards the west and from there made their way finally northwards»: Gaenszle 2000: 49; «Kiranti legends suggest that eastern Nepal was mainly populated by a series of expansions from Assam, and that the different groups moved west along the Tarai before penetrating the Arun Valley and other routes into the hills. There are similarities in culture between the two regions»: Whelpton 2005: 13.

105 Zurick – Karan 1999: 70; Whelpton 2004: 198.

people ended up there after a long migration from northeastern India along the southern Himalayan slopes to be later gradually pushed back (by some early Indo-Aryan kings?) into Nepal[106]. Alternatively, as also pointed out in Section 1, in the course of the first millennium BCE the use the ethnic name "Kirāta", originally referring to some mountain tribes inhabiting the western Himalayas, might have been extended by the Indo-Aryans of the Gangetic plains to include the aboriginal inhabitants of the eastern Himalayas, too[107]. If the latter is the case, then there could be little or no ethnic, cultural and linguistic relationship between the Kirātas of the Vedas and the historical Kiranti tribes.

Whatever the case may be with the issue about the Kirāta-Kiranti relationship, whose clarification would be important, above all, to date the settlement of the progenitors of the Kiranti tribes in Nepal, it seems obvious to this author that the pan-Kiranti myth of origins discussed in this paper derives from the same Tibeto-Burman oral tradition as the myths about the primeval brotherhood of man and tiger recorded in Arunachal Pradesh and Nagaland-Manipur. Whatever its date, a migration of Proto-Kiranti speakers into Nepal from Greater Assam appears well supported by the comparative cultural evidence provided by the myths in question. At the very least, the linguistic and motif analysis of the materials presented in this paper provides a solid background to the idea of prehistoric contact and sharing of mythic tropes among Proto-Kiranti, Proto-Tani (plus Idu and Miju) and "Proto-Angami" speakers.

Bibliography

Abraham P.T. 1985, *Apatani Grammar*, Mysore.

Aisher A. 2006, *Through 'Spirits': Cosmology and Landscape Ecology among the Nyishi Tribe of Upland Arunachal Pradesh, Northeast India*, PhD thesis, London.

Allen N.J. 2012, *Miyapma: Traditional Narratives of the Thulung Rai*, Kathmandu.

106 Note that the Rai sometimes claim that they migrated to their present settlement area from the area of Mugu (or that just south of it) in northwestern Nepal, on the mountain route between Kumaon in the western Himalayas and central Nepal: Witzel 1993: 243.

107 Whelpton 2000: 57.

Banerjee B. 1999, *The Bokars: An Anthropological Research on Their Ecological Settings and Social Systems*, Itanagar.
Baruah T.K.M. 1960, *The Idu Mishmis*, Shillong.
Bechet M. – Rai Y.K. 2012, *Légendes et coutumes des Khaling Rai*, Paris.
Beggiora S. 2010, *Sacrifici umani e guerriglia nell'India britannica. Dal genocidio in nome della civiltà alla civiltà come genocidio*, Bassano del Grappa.
Benedict P.K. 1972, *Sino-Tibetan: A Conspectus*, Cambridge, UK.
Bhattacharjee T.K. 1975, *The Tangams*, Shillong.
Bhattacharjee T.K. 1983, *Idus of Mathun and Dri Valley*, Shillong.
Bista D.B. 1991, *Fatalism and Development: Nepal's Struggle for Modernization*, Calcutta.
Blackburn S. 2003-2004, "Memories of Migration: Notes on Legends and Beads in Arunachal Pradesh, India", in *European Bulletin of Himalayan Research* 25-26, pp. 15-60.
Blench R. *et al.* 2017, *A Dictionary of Idu, a Language of Arunachal Pradesh*, Roing.
Blench R. – Post M.W. 2012, "Declassifying Eastern Himalayan Languages: Reconsidering the Evidence", unpublished manuscript, Cambridge, UK - Armidale, AU.
Blench R. – Post M.W. 2014, "Rethinking Sino-Tibetan Phylogeny from the Perspective of Northeast Indian Languages", in *Trans-Himalayan Linguistics* 266, pp. 71-104.
Bora D.K. 2000, "Lycanthropic Tales of the Tani Group of People of Arunachal Pradesh", in Sen S., *cur.*, *Tradition and Folklore in North-East India*, New Delhi, pp. 146-153.
Bora D.K. 2002, "Basar Ryopi Kinam", in *Indian Folklore Research Journal* 1, pp. 29-33.
Brighenti F. 2011, "Kradi Mliva: The Phenomenon of Tiger Transformation in the Traditional Lore of the Kondh Tribals of Orissa", in *Lokaratna* 4, pp. 11-25.
Brighenti F. 2016, "Credenze tradizionali nelle tigri mannare nel Meghalaya e nell'Assam occidentale (India)", in Beggiora S., *cur.*, *Mostri, spettri e demoni dell'Himalaya. Un'indagine etnografica fra mito e folklore*, Turin, pp. 267-304.
Brighenti F. 2017, "Traditional Beliefs about Weretigers among the Garos of Meghalaya (India)", in *eTropic* 16, pp. 96-111.
Burling R. 2003, "The Tibeto-Burman Languages of Northeastern India", in Thurgood, G. – LaPolla, R.J., *cur.*, *The Tibeto-Burman Languages*, London/New York, pp. 169-91.

Butler J. 1875, "Rough Notes on the Angámi Nágás and Their Language", in *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 44, pp. 307-346.

Chakraborty K. 2021, *Queering Tribal Folktales from East and Northeast India*, New York.

Chatterji S.K. 1951, *Kirāta-Jana-Kṛti – The Indo-Mongoloids: Their Contribution to the History and Culture of India*, Calcutta.

Chutia R. 2006, *Nyishi Customs, Folklore and Language*, Guwahati.

Deori B.G. 2012, *Ethnoarchaeological Study of the Adi Tribe, Arunachal Pradesh*, PhD thesis, Pune.

Dhasmana M.M. 1979, *The Ramos of Arunachal Pradesh: A Socio-Cultural Study*, New Delhi.

Doma Y. 2010, *Legends of the Lepchas: Folk Tales from Sikkim*, Chennai.

Doornenbal M.A. 2009, *A Grammar of Bantawa: Grammar, Paradigm Tables, Glossary and Texts of a Rai Language of Eastern Nepal*, Utrecht.

van Driem G. 1993, *A Grammar of Dumi*, Berlin.

van Driem G. 2001, *Languages of the Himalayas: An Ethnolinguistic Handbook of the Greater Himalayan Region, Containing an Introduction to the Symbiotic Theory of Language* (2 vols.), Leiden.

van Driem G. 2011, 'The Trans-Himalayan Phylum and Its Implications for Population Prehistory", in *Communication on Contemporary Anthropology* 5, pp. 135-142.

van Driem G. 2014, "Trans-Himalayan", in Owen-Smith, T. – Hill, N.W., *cur*., *Trans-Himalayan Linguistics*, Berlin, pp. 11-40.

Dutta Choudhury S., *cur*., 1981, *Arunachal Pradesh District Gazetteers: Subansiri District*, Itanagar.

Ebert K. 1999, "The UP-DOWN Dimension in Rai Grammar and Mythology", in Bickel B. – Gaenszle M., *cur*., *Himalayan Space: Cultural Horizons and Practices*, Zürich, pp. 105-131.

Ebert K.H – Gaenszle M. 2008, *Rai Mythology: Kiranti Oral Texts*, Cambridge, MA.

Egli W.M. 2014, *The Sunuwar of Nepal and Their Sense of Communication: A Study in the Culture, Psychology and Shamanism of a Himalayan People*, Berlin.

Elwin V. 1958, *Myths of the North-East Frontier of India*, Shillong.

English R. 1985, "Himalayan State Formation and the Impact of British Rule in the Nineteenth Century", in *Mountain Research and Development* 5, pp. 61-78.

von Fürer-Haimendorf C. 1943, "The Role of Songs in Konyak Culture", in *Man in India* 23, pp. 69-80.

von Fürer-Haimendorf C. 1962, *The Apa Tanis and Their Neighbours: A Primitive Civilization of the Eastern Himalayas*, London.
Gaenszle M. 2000, *Origins and Migrations: Kinship, Mythology and Ethnic Identity among the Mewahang Rai of East Nepal*, Kathmandu.
Gaenszle M. 2002, *Ancestral Voices: Oral Ritual Texts and Their Social Contexts among the Mewahang Rai of East Nepal*, Münster.
Gaenszle M. *et al.* 2011, "Binomials and the Noun-to-Verb Ratio in Puma Rai Ritual Speech", in *Anthropological Linguistics* 53, pp. 365-381.
Gaenszle M. 2012, "Where the Waters Dry up: The Place of Origin in Rai Myth and Ritual", in Huber T. – Blackburn S., *cur.*, *Origins and Migrations in the Extended Eastern Himalayas*, Leiden, pp. 33-47.
de Groot J.J.M. 1901, *The Religious Systems of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect; Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, vol. 3, Leiden.
Hardman C.E. 2000a, *Other Worlds: Notions of Self and Emotion among the Lohorung Rai*, Oxford.
Hardman C.E. 2000b, "We, the Brothers of Tiger and Bamboo: On the Notions of Person and Kin in the Eastern Hills of Nepal", in Böck M. – Rao A., *cur.*, *Culture, Creation, and Procreation: Concepts of Kinship in South Asian Practice*, New York, pp. 53-80.
Huber T. 2012, "Micro-Migrations of Hill Peoples in Northern Arunachal Pradesh: Rethinking Methodologies and Claims of Origins in Tibet", in Huber T. – Blackburn S., *cur.*, *Origins and Migrations in the Extended Eastern Himalayas*, Leiden, pp. 83-106.
Huber T. – Blackburn S. 2012, "Introduction", in Huber T. – Blackburn S., *cur.*, *Origins and Migrations in the Extended Eastern Himalayas*, Leiden, pp. 1-10.
Hutton J.H. 1921a, *The Angami Nagas*, London.
Hutton J.H. 1921b, *The Sema Nagas*, London.
Joshi V. 2012, *A Matter of Belief: Christian Conversion and Healing in North-East India*, New York.
Khamdhak B.L. 2015, "*Kay* (*Chyabrung*): The Traditional Drum of the Limboos", in Tamang P.N., *cur.*, *Folk Tales of Sikkim*, Gangtok, pp. 215-220.
Langford J.M. 2013, "Wilder Powers: Morality and Animality in Tales of War and Terror", in *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3, pp. 223-244.
LaPolla R. 2013, "Subgrouping in Tibeto-Burman: Can an individual-identifying standard be developed? How do we factor in the history of

migrations and language contact?", in Bickel B. *et al*., *cur*., *Language Typology and Historical Contingency: In Honor of Johanna Nichols*, pp. 463-474.

Leo D. 2013, "Reassembling the Notion of Land: From the Lived Experience of the Poumai Naga Tribe in Manipur", in *Journal of Tribal Intellectual Collective India* 1, pp. 38-54.

Lévy-Bruhl L. 1927, *L'âme primitive*, Paris 1963.

Linggi B. 2000, "Inyi-La Phi Taju (Creation of Mankind)", in *Seminar Report on Traditional Systems – Change and Continuity among the Idu Mishmi*, Roing.

Majumder S.N. 1924, "The Ao Nagas", in *Man in India* 4, pp. 41-82.

Mao X.P. 2009, "The Origin of Tiger, Spirit and Humankind: A Mao Naga Myth", in *Indian Folklife* 33, p. 10.

Michailovsky B. 2003, "Suffix-Runs and Counters in Kiranti Time-Ordinals", in Bradley D. *et al*., *cur*., *Language Variation: Papers on Variation and Change in the Sinosphere and in the Indosphere in Honour of James A. Matisoff*, Canberra, pp. 237-251.

Mills J.P. 1937, *The Rengma Nagas*, London.

Nepuni W. 2010, *Socio-Cultural History of Shüpfomei Naga Tribe: A Historical Study of Ememei, Lepaona, Chüluve and Paomata generally Known as Mao-Poumai Naga Tribe*, New Delhi.

Nicoletti M. 2006, *The Ancestral Forest: Memory, Space and Ritual among the Kulunge Rāi of Eastern Nepal*, Kathmandu.

Nyori T. 1993, *History and Culture of the Adis*, New Delhi.

Opgenort J.R. 2004, *A Grammar of Wambule: Grammar, Lexicon, Texts and Cultural Survey of a Kiranti Tribe of Eastern Nepal*, Leiden.

Opgenort J.R. 2005, *A Grammar of Jero: With a Historical Comparative Study of the Kiranti Languages*, Leiden.

Opgenort J.R. 2011, "A Note on Tilung and Its Position within Kiranti", in *Himalayan Linguistics* 10, pp. 253-271.

Pandey B.B. – Duarah D.K. 1999, *Myths and Beliefs on Creation of Universe among the Tribes of Arunachal Pradesh*, Itanagar.

Parpola A. 1994, *Deciphering the Indus Script*, Cambridge, UK.

Peiros I. 1998, *Comparative Linguistics in Southeast Asia*, Canberra.

Pertin O. 2015, "Folk History on Origin and Early Migration of the Adi-Paadam Tribe of Arunachal Pradesh", in *International Journal of Interdisciplinary Research in Science Society and Culture* 1, pp. 14-27.

Post M.W. 2007, *A Grammar of Galo*, PhD thesis, Melbourne.

Post M.W. 2013, "The Siyom River Valley: An Essay on Intra-Subgroup

Convergence in Tibeto-Burman", in Hyslop G. – Morey S. – Post M.W, *cur*., *North East Indian Linguistic: Volume 5*, New Delhi, pp. 60-90.
Pulu J. 1977, "Two Mishmi Tales", in *Resarum '76*, Itanagar, pp. 69-72.
Roy S. 1960, *Aspects of Padam Minyong Culture*, Itanagar.
Rutgers R. 1998, *Yamphu: Grammar, Texts and Lexicon*, Leiden.
Saikia P.D. 1964, *Studies in Dafla Social and Religious Life*, Guwahati.
Sarkar N. 1974, *Dances of Arunachal Pradesh*, Shillong.
Sarkar N. 1999, *The Tagins*, Itanagar.
Saul J.D. 2005, *The Naga of Burma: Their Festivals, Customs, and Way of Life*, Bangkok.
Schlemmer G. 2004a, *Vues d'esprits. La conception des esprits et ses implications chez les Kulung Rai du Népal*, PhD thesis, Paris.
Schlemmer G. 2004b, "New Past for the Sake of a Better Future: Re-inventing the History of the Kirant in East Nepal", in *European Bulletin of Himalayan Research* 25-26, pp. 119-144.
Schlemmer G. 2009, "Jeux d'esprits. Ce que sont les esprits pour les Kulung", in *Archives de sciences sociales des religions* 145, pp. 93-108.
Showren T. 2009, *The Nyishi of Arunachal Pradesh: An Ethnohistorical Study*, New Delhi.
Showren T. 2020, "Exploring Ethnohistory of Arunachal Pradesh", in Behera M.C., *cur*., *Tribal Studies in India: Perspectives of History, Archaeology and Culture*, Singapore, pp. 51-66.
Shukla B.K. 1970, "Myths of the Tagins", in *Folklore* 81, pp. 307-316.
Stonor C.R. 1957, "Notes on Religion and Ritual among the Dafla Tribes of the Assam Himalayas", in *Anthropos* 52, pp. 1-23.
Subba C. 1995, *The Culture and Religion of Limbus*, Kathmandu.
Subba J.R. 1999, *The Limboos of the Eastern Himalayas: With Special Reference to Sikkim*, Gangtok.
Subba J.R. 2009, *Mythology of the People of Sikkim*, New Delhi.
Sun J.T.-S. 1993a, *A Historical-Comparative Study of the Tani (Mirish) Branch in Tibeto-Burman*, PhD thesis, Berkeley.
Sun J.T.-S. 1993b, "The Linguistic Position of Tani (Mirish) in Tibeto-Burman: A Lexical Assessment", in *Linguistics of the Tibeto-Burman Area* 16, pp. 143-188.
Sun J.T.-S. 2003, "Tani Languages", in Thurgood G. – LaPolla R.J., *cur*., *The Sino-Tibetan Languages*, London/New York, pp. 456-466.
Tarr M.A. – Blackburn, S. 2008, *Through the Eye of Time: Photographs of Arunachal Pradesh, 1859-2006*, Leiden.
Tayeng O. 2007, *Mishmi Folk Tales of Lohit Valley*, New Delhi.

Toba S. 1998, "World View in the Creation Story and Other Myths of the Khaling", in *Journal of Nepalese Studies* 2, pp. 11-16.
Tolsma G.J. 2006, *A Grammar of Kulung*, Leiden.
Vajracarya D. – Malla K.P., *cur. and transs.*, 1985, *The Gopālarājavāṃśāvalī*, Wiesbaden.
Veikho S.L. 2019, *A Grammar of Poumai Naga*, PhD thesis, Bern.
Venuh N. 2014, *People, Heritage and Oral History of the Nagas*, Guwahati.
Wati Longchar A. 2000, *The Tribal Religious Traditions in North East India: An Introduction*, Jorhat.
Weidert A. 1987, *Tibeto-Burman Tonology: A Comparative Account*, Amsterdam/Philadelphia.
Wettstein M. 2012, "Origin and Migration Myths in the Rhetoric of Naga Independence and Collective Identity", in Huber T. – Blackburn S., *cur.*, *Origins and Migrations in the Extended Eastern Himalayas*, Leiden, pp. 213-238.
Whelpton J. 2000, "From the Beginning: Themes in the Prehistory and Ancient History of Nepal", in *Voice of History* 15, pp. 39-68.
Whelpton J. 2004, "The Himalayas and Beyond Through the Leiden Lens", in *Studies in Nepali History and Society* 9, pp. 193-205.
Whelpton J. 2005, *A History of Nepal*, Cambridge, UK.
Witzel M. 1993 "Nepalese Hydronomy: Towards a History of Settlement in the Himalayas", in Toffin G., *cur.*, *Nepal, Past and Present: Proceedings of the Franco-German Conference, Arc-et-Senans, June 1990*, New Delhi, pp. 217-266.
Witzel M. 1999, "Aryan and non-Aryan Names in Vedic India: Data for the Linguistic Situation, c. 1900-500 B.C.", in Bronkhorst J. – Deshpande M.M., *cur.*, *Aryan and Non-Non-Aryan in South Asia: Evidence, Interpretation and Ideology*, Cambridge, MA, pp. 337-404.
Witzel M. 2012, *The Origins of the World's Mythologies*, New York.
Yonuo A. 1974, *The Rising Nagas: A Historical and Political Study*, Delhi.
Zurick D. – Karan P.P. 1999, *Himalaya: Life on the Edge of the Word*, Baltimore.

Online resources

Lahaussois A. 2004, "Origin Myth" (audio, transcription and translation), in "Collection Pangloss", retrieved from the platform "Cocoon" at: https://pangloss.cnrs.fr/corpus/show_text_en.php?id=cocoon-

8e5efdfb-ad51-3e8f-beba-a6a51338120d&idref=cocoon-fc17c0f7-94a8-3ea3-ac7b-4c70edc3c2f9 (Accessed July 16, 2020).

Lahaussois A. 2010, "Miyakma" (audio, transcription and translation), in "Collection Pangloss", retrieved from the platform "Cocoon" at: https://pangloss.cnrs.fr/corpus/show_text.php?id=cocoon-52068693-0bf3-3ab6-85bb-1f6567af3ccf&idref=cocoon-9153e74c-99df-3d80-aecf-4f42956661fe (Accessed July 16, 2020).

Mazaudon M. – Michailovsky B. 1973, "Ninamkhungma, daughter of Ninamrengma, and her family" (audio, transcription and translation), in "Collection Pangloss", retrieved from the platform "Cocoon" at: https://pangloss.cnrs.fr/corpus/show_text_en.php?id=cocoon-0bfffa96-8c96-3ce6-8775-fad4918fcd14&idref=cocoon-7ebee0a4-a862-3fc8-81a0-825de3a01ca2 (Accessed July 16, 2020).

Nero più nero: il corvo
Vita reale e immaginata di un animale coranico

Paola Carusi
Sapienza Università di Roma

Abstract

Not beautiful, not melodious and not particularly sociable, the crow plays a leading role in different civilizations and religions. Present in every field of knowledge and human activity – in religion and mysticism, in literature and pharmacology, up to magical medicine and the interpretation of dreams – in the Islamic tradition this animal has an ambiguous image, perpetually oscillating between luck and misfortune, reliability and deceit, good news and lamentation. At the same time near and far, weak and powerful, enigmatic and sometimes even threatening, there are many faces that the crow shows to those who question him, but in any case, and in every situation, there is only one definition that belongs to him: absolutely and completely free, and therefore elusive.

Keywords

ġurāb; crow; corvo; islamic zoology; islamic civilization

La sua bellezza era araba, il suo fascino quello di un giovane paggio persiano: il suo volto risplendeva come una lampada sotto il nero notturno dei capelli, una fiaccola sotto le ali di un corvo. Dalla minuscola bocca fluiva un torrente di dolcezze: e chi mai potrebbe immaginare che con lo zucchero possano vincersi eserciti? Dall'arco del mento alla dolce convessità della fronte, alle volute dei riccioli ambrati, la natura era stata prodiga di doni con lei. Dal laccio ricurvo della treccia alla rotondità del neo, si moltiplicavano le gemme della sua bellezza. Nel cuore di ognuno era amore per lei: notturna era la sua chioma e Leylā il suo nome[1].

Questi splendidi versi di uno dei più grandi poeti dell'Islam, Neẓāmī di Ganja (m. 1204?), sono forse il modo più bello e più vero per introdurre un discorso sul corvo; un discorso che faccia comprendere il modo in cui

1 Neẓāmī 1985: 27.

la civiltà islamica si è avvicinata a questo animale: non grande, non bello, non melodioso, e tuttavia caposaldo nella tradizione islamica religiosa e non religiosa. Il passo citato appartiene all'opera che il poeta dedica alla storia di Leylā e Maǧnūn, storia d'amore e di morte, cantata da poeti e pittori, che nell'Islam costituisce una sorta di paradigma dell'amore perfetto e contrastato. Leylā, la fanciulla amata e idolatrata, la più bella delle fanciulle, e Maǧnūn, il pazzo d'amore; come nella nostra cultura Giulietta e Romeo, o in altri termini Paolo e Francesca, Tristano e Isotta; l'amore indissolubile che sconvolge le vite e le distrugge.

Ed ecco entrare il corvo, e con lui i due temi a lui legati nella civiltà islamica: il colore nero, il colore della notte; cui si accompagnano, con delicatezza e sofferenza, l'amore e l'abbandono. Leylā, dai capelli neri come l'ala di un corvo, porta nel suo stesso nome il nero della notte. Nella lingua araba, e nella lingua persiana con termine derivato dall'arabo, *layla* è la notte; e in qualche modo Maǧnūn, il pazzo, è innamorato della notte, che fisserà il suo destino.

Parliamo dunque del colore nero, nella civiltà islamica. A differenza di quanto avviene nel Medioevo latino, in cui il nero associato alla notte diviene ben presto il colore del male contrapposto al bene, il colore delle streghe e dei diavoli[2], dove la notte può divenire, e diventerà, tra XVI e XVII secolo, la notte del sabba[3] – e qui sarà bene ricordare, e ci torneremo sopra, quella che sarà la contrapposizione tra il diabolico nero corvo e la bianca divina colomba[4] – nella lingua araba il colore nero è

2 Le cose vanno molto diversamente nella mitologia germanica, dove – scrive M. Pastoureau – si nota la presenza di due tipi di nero, uno scialbo e triste e uno luminoso. Pastoureau **2008: 47**: «Questo nero luminoso, strumento di conoscenza, trova la sua incarnazione più eclatante nel piumaggio di un uccello che osserva il mondo e conosce il destino degli uomini, un uccello che sa tutto: il corvo. Nell'antichità, per tutti i popoli dell'emisfero nord, il corvo è l'essere vivente più nero che si possa incontrare. Come questo colore, può essere considerato positivamente o negativamente. Presso i germani è completamente positivo: è un uccello divino, guerriero e onnisciente. Odino, principale divinità del pantheon nordico, è vecchio e quasi cieco ma i suoi due corvi, Huginn (il pensiero) e Muninn (la memoria) percorrono il mondo al posto suo, poi gli riferiscono ciò che hanno visto e sentito. Grazie a loro, Odino sa tutto, controlla il futuro e decide la sorte dei mortali».

3 Pastoureau 2008: 189 sg.

4 Nella tradizione ebraica e cristiana, gran parte della valutazione negativa del corvo viene dall'Antico Testamento, dove già nella creazione del mondo, di cui si tratta nel libro della *Genesi*, il nero è associato alle tenebre e il bianco alla luce; poco più avanti, una analoga contrapposizione tra i due colori è riproposta tra il corvo nero, che tradisce Noè

in primo luogo associato al potere, all'essere potente e signore. La radice *s.w.d*, cui appartiene il termine *aswad*, nero, è la stessa radice di *sayyid*, signore. Non vi è dunque, almeno nella prima forma del verbo[5], un significato negativo legato al colore nero; nere sono, a partire dall'VIII secolo, le bandiere del califfato abbaside, e questo nero non è un nero di morte. Altra radice del nero è *ġ.r.b.*: la radice che dà il nome al *ġarbīb*, il nero cupo, il nero più nero e al *ġurāb*, il corvo. Con il senso di 'nero', il termine *ġarbīb*, riferito proprio all'ala del corvo, si trova nel *Corano*, in un versetto dove si ricordano, come in molti altri, i doni fatti da Dio all'uomo, in particolare il dono dell'acqua che feconda la terra.

> Non vedi che Dio fa discendere dell'acqua dal cielo, e trae dalla terra per suo tramite frutti variopinti? Non vedi sui monti strisce bianche e rosse e di vari colori e altre nere (*ġarābīb*, pl. di *ġarbīb*) come l'ala di un corvo?[6]

Ma i riferimenti non si fermano qui. Come nel caso di *s.w.d*, anche la radice *ġ.r.b.* porta in sé diversi significati: l'idea del tramontare di un astro, in particolare del sole, e dunque dell'avvicinarsi della notte (si ricordi il *maġrib*, l'Occidente), cui si aggiunge un altro significato importante: l'essere estraneo, strano, ciò che porta in sé da un lato l'essere oscuro, straordinario ed eventualmente anche meraviglioso, e dall'altro l'essere separato, straniero, lontano dalla patria; da un lato la meraviglia, dall'altro la nostalgia.

Tutti questi concetti – la notte, la separazione, il mistero – il corvo porta con sé non solo nel suo primo e semplice nome, *ġurāb*, ma anche

---

per mangiare una carogna, e la colomba bianca e obbediente che torna con il ramoscello di ulivo. Scrive Pastoureau 2008: 49-50: «Per la Bibbia e per i Padri della Chiesa, il corvo è un animale impuro, perché mangia le carogne, e diabolico, perché coperto da un piumaggio interamente nero […]. Così, fin dagli albori dell'umanità, il corvo – primo uccello nominato nella Bibbia e secondo animale dopo il serpente [che induce Eva in tentazione] – appare come una creatura negativa, un essere che ama le carogne, un nemico di Dio. E lo resterà per tutto l'Antico Testamento vivendo tra le rovine, divorando cadaveri, cavando gli occhi dei peccatori».

5 Significati negativi compaiono nella seconda e nella nona forma, dove si trovano 'il denigrare e calunniare', e 'l'essere afflitto o di umor nero', e in termini che hanno a che fare con la medicina, come *sawdāwī*, melanconico, derivato da *sawdā'*, la bile nera; ma non vengono in primo piano nella caratteristica della radice.

6 *Cor.* 35.27, in *Il Corano* 2010: 267.

nei nomi composti[7] con cui compare in letteratura: *ġurāb al-layl*, il corvo della notte; *ġurāb al-bayn*[8], il corvo della separazione; dove la nera notte non è solo la notte che fa paura, ma anche la notte degli accampamenti che dormono nel deserto, sotto le stelle, quando si richiedono, e si accettano o negano, incontri d'amore; e la separazione può essere anche quella dalla donna amata, già partita con la sua tribù all'arrivo del suo innamorato, che trova il corvo e non lei; il corvo che nel campo abbandonato si muove speranzoso tra gli avanzi del cibo.

Ovviamente anche significati negativi, come vedremo più avanti, possono avere il loro peso, e l'esistenza di questi significati è documentata, tra gli arabi, fin da epoca preislamica; tuttavia, già nel secolo IX, tali aspetti non trovano posto in un autore geniale dedito alla zoologia: al-Ǧāḥiẓ, che nel suo *Kitāb al-ḥayawān* (*Il libro degli animali*), scrive che molte cose negative che si scrivono sul corvo sono solo elaborazioni compiute arbitrariamente a partire dal nome.

> E disse [ʿAntara][9]: «e con sé portò la loro separazione il corvo nero e bianco, spelacchiato nelle sue ali, la ganascia della sua testa come le due lame di una forbice'» […][10].
> Disse: «portò il corvo la loro separazione» perché è straniero, perché è il corvo della separazione e perché è nero e bianco»[11]. Poi disse: «spelacchiato nelle sue ali». E anche questo è un cattivo auspicio; poi pose la ganascia della sua testa come due lame di forbice, e la forbice taglia […].
> Il corvo è quello da cui più frequentemente traggono cattivi auspici, nel capitolo [degli auspici] dedicato alla mala sorte. Non li vedi che ogni volta che ne dicono qualcosa, citano insieme il corvo? Citano il corvo e nessun altro; poi quando citano ognuno [di quelli che menzionano] di questo capitolo, non riescono a dire di lui che una cosa

7 Vd. Stetkevych 1986: 91.

8 Molto citato in opere di lingua araba, il 'corvo della separazione' è presente in modo autorevole anche nella letteratura persiana: tra gli altri, è forse bene ricordare il poeta Manūčihrī Dāmghānī (XI secolo) che con il 'corvo di separazione' apre una sua famosa ode (*qaṣīda*): *Dīwān Manūčihrī Dāmghānī* 1347 SH / 1968: 82, n. 35; de Biberstein Kazimirski 1886: 227, n. 37. Su questo autore si veda anche Clinton 1972.

9 Poeta preislamico, beduino, vissuto nel VI secolo.

10 ʿAntara 1970: 262-263.

11 Qui Mawlawī, ed. di ʿAntara 1970, commenta: il poeta vuole sottolineare il petto nero con cui il corvo viene avanti.

> sola, e mentre, in questo capitolo, il corvo ha molti significati, è quello che precede nella mala sorte […].
>
> Difesa del sostenitore del corvo: il 'corvo' e 'quello che non è il corvo' (ogni altro animale) sono equivalenti. Se vuole, il beduino fa derivare [una interpretazione] dalla parola (dal nome, dalla radice), su di essa si immagina la storia che racconta, e, se vuole, da essa fa derivare la sventura. Ma ogni parola porta diversi significati[12].

E poco più avanti un verso, attribuito a un ben noto poeta dei primissimi tempi dell'Islam, Ibn Qays al-Ruqayyāt (m. 704): «Se la gazzella porta una buona notizia e il corvo una più favorevole, benvenuto a ciò che dice il corvo!»[13].

In diversi passi della sua opera, al-Ǧāḥiẓ si conferma, come sempre, fine conoscitore di temi zoologici: citando, come d'abitudine, poeti preislamici e autori precedenti, loda il mantello nero del corvo, l'acutezza della sua vista e in particolare la sua intelligenza, che gli permette di imitare molto bene la voce umana; osservazione interessante perché già in epoca antica, e ancora oggi, il corvo è ritenuto da molti il più intelligente degli uccelli, e forse di tutti gli animali[14].

> Di ciò con cui lodano i poeti il colore del corvo, disse Abū Ḥayya[15]:
>
> «un corvo era più nero, nerissimo (nero più nero), abbeverato certo, per giungere a quel nero, da un [altro] corvo!»[16].

12 al-Ǧāḥiẓ 1996, III: 443 sg.

13 al-Ǧāḥiẓ 1996, III: 445.

14 Segnalo qui un libro dedicato al corvo da un autore che vanta una lunga esperienza nel campo: Heinrich 1999. Scrive Heinrich nella postfazione del libro (Heinrich 1999: 518): «La mia conclusione è che i corvi sono in grado di utilizzare immagini mentali per risolvere problemi specifici. Sono coscienti di alcuni aspetti della realtà in cui vivono e sono in grado di vedere con la mente almeno parte di ciò che hanno visto con gli occhi». Vd. anche Plinius, *Naturalis historia*, X.15.33, in *LacusCurtius*: «corvi in auspiciis soli videntur intellectum habere significationum suarum. nam cum Medi hospites occisi sunt, omnes e Peloponneso et Attica regione volaverunt. pessima eorum significatio, cum gluttiunt vocem velut strangulati».

15 Abū Ḥayya al-Numayrī, poeta beduino vissuto a Baṣra nella seconda metà del secolo VIII.

16 al-Ǧāḥiẓ 1996, III: 429.

> Si dice: 'più sano, nel corpo, di un corvo', e 'dalla vista più acuta di un corvo' e 'dall'occhio più limpido di un corvo'. E disse Ibn Mayyāda (m. 766)[17]:
>
> «Non ci venne incontro una pianta di mirto, e avanti ad essa / foreste della tenebra, che il loro corvo è debole di vista? / E ci trovammo come se ci fosse tra noi un cofanetto / di muschio, o un'esperta di spezie[18] e le sue borse […]».
> Dice: [foreste della tenebra]; quando in esse non vede il corvo pur con l'acutezza della sua vista e la limpidezza della sua pupilla, come puoi pensare [di riuscirci] tu che non sei lui[19]?

Da ultimo, in questa serie di citazioni, un piccolo brano che al-Ǧāḥiẓ trae da un'opera di uno dei più grandi lessicografi dei primi tempi dell'Islam, l'iracheno al-Aṣmaʿī di Baṣra (m. 828?); dove all'osservazione sulla capacità di 'parlare', e dunque a una nota sull'intelligenza dei corvi, si aggiunge un particolare, derivato dall'osservazione, sulla delicatezza di questi animali, che si nutrono di datteri senza attaccare palme che non hanno frutti abbondanti[20].

> Disse [al-Aṣmaʿī]: «di essi [corvi] ve ne sono molte specie, grandi come il nibbio nero, e piccoli, e hanno becchi di colori e aspetti diversi[21]. Di essi, vi sono corvi che raccontano tutto ciò che hanno sentito, al punto che in questo sono più straordinari dei pappagalli. Quanti ce ne sono, e diversi, presso di noi a Baṣra in estate!, e quando viene

17 Poeta beduino, m. 754 o 766, vissuto in Arabia (Ḥiǧāz e Naǧd) al tempo dei primi abbasidi.

18 Una nota interessante: il termine qui usato dal poeta, *dāriyya*, profumiera, esperta di spezie, rinvia a Darīn, piccolo porto del Bahrein, nel Golfo Persico, dove le navi portavano il muschio dall'India.

19 al-Ǧāḥiẓ 1996, III: 421.

20 Questa osservazione deriva dalla mia traduzione letterale del testo, che recita 'un solo grappolo di datteri'; in un'altra lettura, proposta dal curatore dell'edizione sulla base di un altro passo del *Kitāb al-ḥayawān*, i corvi non si avvicinerebbero alle palme finché esse hanno datteri non caduti dai grappoli; ma questa lettura, che pure è da considerare, non mi convince del tutto.

21 L'autore nota qui – si vedano anche più avanti le citazioni dei corvi 'chiazzati' – il gran numero di specie dei corvidi; oltre al corvo, di colore nero, infatti, sono corvidi, tra gli altri, la cornacchia, nera e grigia, la gazza, nera e bianca, e la ghiandaia, che presenta colori diversi.

> il gran caldo diminuiscono; la maggior parte di essi sono chiazzati. E quando viene l'autunno, fanno ritorno ai giardini per raggiungere i datteri che cadono sulla base dei rami delle palme e sulla terra; ma non si avvicinano alla palma quando su di essa c'è un solo grappolo di datteri. La maggior parte di questi corvi è nera e quasi non ne vedi di chiazzati»[22].

Fin qui le nostre poche citazioni di al-Ǧāḥiẓ, che purtroppo, per questioni di brevità, non ci è possibile moltiplicare. Altre importanti notazioni di carattere zoologico sono presenti, nella tradizione islamica, anche in opere di altro genere, come ad esempio i trattati dedicati alla caccia, e in particolare alla falconeria, cioè alla caccia con i rapaci. In queste opere, talvolta, è menzionato il corvo nero più grande, il corvo imperiale[23]. Trattati di questo genere sono sempre molto ricchi di informazioni: per potere utilizzare un animale nella caccia – e gli arabi nel Medioevo vanno a caccia anche con aquile e ghepardi[24] – si deve infatti non solo catturarlo, ma anche addomesticarlo e addestrarlo; molte notizie sono dunque date al lettore sulle caratteristiche e le abitudini degli animali citati.

Passando dalla filologia e zoologia alla letteratura, circa tre secoli trascorrono tra il IX secolo di al-Ǧāḥiẓ e il poema di Neẓāmī che abbiamo citato all'inizio. In questo tempo, le presenze del corvo nelle opere sia in prosa che in versi si moltiplicano, e nei diversi testi il corvo rivela con abbondanza di particolari la fisionomia complessa che gli autori gli attribuiscono: fisionomia in cui si affermano e si corroborano aspetti contrastanti. Nelle *Mille e una notte*[25], ad esempio, il corvo è un amico che soccorre chi gli chiede aiuto, e qui vi è una reminiscenza di osservazioni zoologiche sulla vicinanza tra il corvo e altri animali, ma nelle stesse *Mille e una notte* il suo colore nero e il suo triste lamento fanno da sfondo a momenti difficili[26]. Tradizione colta e antiche leggende si sovrappon-

22 al-Ǧāḥiẓ 1996, III: 462.

23 Viré – Van Den Abeele 2005.

24 Cf. Carusi 2007.

25 Opera che raccoglie molte storie di provenienze diverse in un lunghissimo periodo di coagulazione (secoli IX –XVI e oltre).

26 Nelle *Mille e una notte* molte sono le citazioni del corvo; ne citiamo qui solo due, in positivo e in negativo: la storia del corvo e del gatto selvatico, grande esempio di amicizia, in cui il corvo, facendosi inseguire dai cani di un pastore, salva il suo amico gatto da una pantera; e i versi che Zayn al-Mawāṣif, in procinto di partire con il marito, scrive sulla

gono fortemente, fino a legarsi in modo indissolubile; con il risultato che ciò che viene in primo piano è, in definitiva, il significato più importante della radice del nome del corvo: animale strano, straordinario, in un certo senso anche meraviglioso, ma misterioso e soprattutto sconosciuto; del resto anche al-Ǧāḥiẓ – e non possiamo che tornare a lui – nel suo *Kitāb al-ḥayawān*, aveva dovuto osservare: né selvatico né domestico[27], in buona sostanza, diremmo noi: indefinibile.

La tradizione religiosa

Nel *Corano*, il corvo fa la sua prima apparizione in un momento capitale per la storia dell'umanità: il primo omicidio. Caino ha ucciso suo fratello, il suo corpo gli sta davanti agli occhi, e non sa cosa fare. È perduto, irrisolto; il primo morto tra gli uomini, morto di una morte che egli stesso ha causato, gli sta davanti; cosa orribile e nuova.

> La sua anima lo spinse a uccidere il fratello, lo uccise e fu tra i perdenti. Dio inviò un corvo che grattò la terra per mostrargli come nascondere la salma di suo fratello. Egli disse: «Povero me, sono stato incapace di essere come questo corvo e di nascondere la salma di mio fratello», e divenne preda del rimorso. A causa di ciò, abbiamo prescritto ai figli di Israele che chiunque ucciderà una persona senza che questa ne abbia ucciso un'altra o abbia corrotto la terra, è come se avesse ucciso l'intera umanità, e chiunque avrà dato la vita a una persona sarà come se avesse dato la vita all'intera umanità[28].

prima porta della sua casa al suo amante Masrūr: «Non ci riavemmo (dall'ebbrezza) che già di buon mattino il corvo della lontananza prese a gracchiare su di noi per annunciarci la ferale notizia della nostra separazione». *Le mille e una notte* 1997, I: 596 e IV: 170.

27 al-Ǧāḥiẓ 1996, II: 314: «È di poco valore: se mangia una carogna ottiene da essa [sostentamento], altrimenti muore di consunzione; e si nutre come si nutrono gli uccelli domestici e quelli che sono deboli. Non è domestico perché mangia le carogne, e non è selvatico perché non è capace di andare a caccia». Nel IX secolo al-Ǧāḥiẓ, che pure ha sempre cura di osservare gli animali con uno spirito obiettivo, tradisce qui una certa ammirazione, che gli deriva probabilmente anche dalla tradizione preislamica, per gli animali selvatici indipendenti e 'cacciatori'. Più tardi, v. *supra* nel testo, si troveranno, nei testi arabi, testimonianze sull'utilizzazione del corvo nella caccia, ma si sarà ormai piuttosto lontani dalle esperienze della *ǧāhiliyya* (epoca preislamica, detta 'dell'ignoranza').

28 *Cor*. 5.30-32, in *Il Corano* 2010: 64.

Inviato dalla misericordia di Dio – che qui ci piace pensare rivolta anche a Caino, oltre che al morto Abele che dovrà essere seppellito – il corvo gratta la terra e suggerisce il pio ufficio della sepoltura: dopo il primo omicidio, nasce così nel cuore di Caino il rimorso; poi, dal suo riconoscere il male compiuto, il giudizio si estende a tutta l'umanità e alla sua storia: 'non uccidere', perché uccidere un uomo è uccidere l'umanità intera. Può essere interessante confrontare questo passo con quello ad esso parallelo che si trova nel libro della *Genesi*.

> Allora Caino parlò a suo fratello Abele ed avvenne che, quando furono in campagna, Caino si levò contro suo fratello Abele e lo uccise. E il Signore disse a Caino: «Dov'è tuo fratello Abele?». E quegli rispose: «Non lo so; sono forse il custode di mio fratello?». Ed egli replicò: «Che hai fatto? La voce del sangue di tuo fratello grida a me dalla terra. Ed ora tu sei maledetto dal suolo che ha aperto la bocca per ricevere dalla tua mano il sangue di tuo fratello. Se coltiverai la terra, essa non ti darà più il suo prodotto e tu sarai errante e fuggiasco sulla terra». Allora Caino disse al Signore: «Il mio delitto è troppo grande da sopportarlo. Ecco, tu mi scacci oggi dalla faccia di questo suolo, ed io dovrò nascondermi dalla tua faccia, sarò errante e fuggiasco sulla terra, ed avverrà che chiunque mi incontrerà potrà uccidermi». Ma il Signore gli rispose: «Non così, perché chiunque ucciderà Caino, riceverà una punizione sette volte maggiore». Allora il Signore mise un segno su Caino, affinché chiunque lo incontrasse, non lo uccidesse[29].

Pur essendo i due passi indubbiamente paralleli, alcune differenze tra di essi possono qui essere rilevate:

- nel *Corano* Dio non maledice Caino. Il fratricida è 'tra i perdenti', in conseguenza della sua colpa; ma Dio viene in soccorso al suo smarrimento, e invia il corvo per insegnargli a seppellire il corpo di suo fratello. Viene qui in mente, come è naturale, il ricordo di Antigone[30] che seppellisce il fratello Polinice; l'umanità, in un certo senso figlia di Caino, deve imparare a seppellire i suoi morti;
- mentre il passo della *Genesi* si conclude con 'nessuno tocchi Caino', dunque nessuno uccida chi ha ucciso, comando anche oggi preso a fondamento da chi è contrario alla pena di morte, il *Corano* sposta

29 *Genesi*, 4. 8-15, in *La Bibbia concordata* 1982, I: 42.

30 Vd. Sofocle 2007.

il discorso su un 'non uccidere' che dal caso di Caino si trasferisce esplicitamente all'intera umanità: chi uccide un uomo uccide l'intera umanità, cui fa subito riscontro, in positivo, il suggerimento a ciò che di bene si può fare: chi salva una vita salva l'intera umanità[31]. Si noti, tuttavia, nel *Corano*, l'ammissione esplicita della liceità della pena di morte: 'chiunque ucciderà una persona senza che questa ne abbia ucciso un'altra o abbia corrotto la terra'; eredità veterotestamentaria, e non solo, dell''occhio per occhio, dente per dente'[32]: chi ha ucciso o corrotto la terra, si noti, deve aspettarsi la morte.

Una riflessione autorevole su *Cor*. 5.30-32 si può trovare nei commenti coranici (*tafāsīr*, pl. di *tafsīr*)[33] dove gli autori commentano parola per parola il testo coranico; e i commenti sulla citazione del corvo gettano nuova luce sull'evoluzione delle riflessioni su questo animale. Riportiamo

31 Si veda anche la tradizione talmudica. *Mishnah*, Sanhedrin 4.5 (W. Davidson Edition, https://www.sefaria.org/texts/Mishnah): «Therefore, Adam the first man was created alone, to teach you that with regard to anyone who destroys one soul from the Jewish people, i.e., kills one Jew, the verse ascribes him blame as if he destroyed an entire world, as Adam was one person, from whom the population of an entire world came forth. And conversely, anyone who sustains one soul from the Jewish people, the verse ascribes him credit as if he sustained an entire world».

32 Cf. *Levitico* 24. 17-19, in *La Bibbia concordata* 1982, I: 297: «Se un uomo percuote mortalmente una qualsiasi persona deve morire […]. Frattura per frattura, occhio per occhio, dente per dente: quale è lo sfregio inflitto a un uomo, tale sia quello che si infligge». Nota agli arabi fin dai tempi più antichi, la legge del taglione, già in epoca preislamica, è applicata in una forma mitigata che prevede, per l'omicidio, una compensazione economica e non l'uccisione del colpevole.

33 Si veda anche la tradizione canonica (*ḥadīth*), in cui, nelle citazioni del corvo, si nota a tratti un atteggiamento dispregiativo. In un ben noto *ḥadīth*, tramandato in formulazioni diverse, si può trovare il corvo come uno degli animali che il musulmano è autorizzato a uccidere nello stato di *iḥrām*, stato di consacrazione in cui si trova nel pellegrinaggio. Su quali siano questi animali – una lista di cinque animali che compare frequentemente è scorpione, ratto, corvo, nibbio, cane rabbioso –, l'unanimità tuttavia non è totale. Nelle *Sunan* di Abū Dā'ūd, ad esempio, ne sono riportate tre versioni, e in due di esse il corvo non compare: in una è sostituito dal serpente, e nell'altra non compare come animale da uccidere. Abū Dā'ūd 2009, *Sunan*, *ǧuz'* 3, *al-manāsik* 39: 243 sg., 244: «Il Profeta – Dio preghi per lui e gli dia pace – fu interrogato su quali animali il musulmano in stato di *iḥrām* possa uccidere. Disse: "[Uccida] il serpente, lo scorpione, il ratto (*fuwaysaqa*), cacci il corvo senza ucciderlo, il cane rabbioso, il nibbio e la belva che assale». Delle tre versioni citate, questa versione è considerata dai tradizionisti 'debole', cioè poco affidabile, ma la riportiamo per uno spirito di solidarietà con il corvo…

ad esempio il commento al versetto *Cor*. 5.31 che Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 1209) scrive nel suo *Tafsīr*:

> Quando lo uccise, lo lasciò [in terra] poiché non sapeva cosa fare di lui, poi temette per lui [che fosse attaccato] dalle bestie feroci e lo portò in una borsa sulle sue spalle per un anno, finché si decompose; allora Dio mandò un corvo; e su questo ci sono diversi modi [di spiegare]: 1. Dio mandò due corvi che combatterono e uno dei due uccise l'altro. E scavò per lui con il suo becco e le sue zampe, poi [lo] gettò nella fossa. E Caino comprese questo dal corvo. 2. Disse al-Aṣamm[34]: quando lo uccise e lo lasciò [in terra], Dio mandò un corvo che sparse la terra sull'ucciso, e quando l'uccisore vide come Dio gli aveva reso onore dopo la sua morte, si pentì e disse: Guai a me! 3. Disse Abū Muslim[35]: Il corvo ha l'abitudine di seppellire le cose; venne dunque un corvo, seppellì una cosa, e [Caino] apprese questo da lui[36].

Con il commento di al-Rāzī e le letture di autorevoli teologi e commentatori, si aggiungono, sulla lettura del versetto, arricchimenti e suggerimenti. Vediamo così, al punto 1, Caino che porta in spalla il corpo del fratello per un anno, e riflettiamo, come faranno in seguito anche autori posteriori, sul peso che già insiste sull'omicida, ancora inconsapevole, per la morte del fratello; al punto 2, citazione di al-Aṣamm, il seppellimento è presentato come un onore che deve essere tributato al morto, e in questo senso l'insegnamento è recepito da Caino; al punto 3, infine, con Abū Muslim, si fa ritorno alla zoologia: il corvo è un animale che tende a mettere da parte le cose seppellendole, e Caino seguirebbe dunque il comportamento che l'animale adotta in natura.

Al corvo che, inviato da Dio, gioca un ruolo importante nella relazione con un essere umano – nel *Corano* sono due soli gli animali che si trovano in questa situazione, l'altro è l'upupa (*hudhud*), che informa Salomone sulla regina di Saba[37] –, è necessario aggiungere un altro corvo

34 Abū Bakr ʿAbd al-Raḥmān ibn Kaysān al-Aṣamm (m. 816 o 817), teologo e commentatore coranico, probabilmente muʿtazilita.

35 Abū Muslim al-Iṣfahānī (m. 934), grammatico, teologo, letterato, uomo di punta nell'amministrazione abbaside; di lui non si sa quasi nulla, a parte le citazioni che di lui fa al-Rāzī nel suo Tafsīr.

36 al-Rāzī, Fakhr al-Dīn 1981: 214.

37 *Cor*. 27. 20 sgg.

nella tradizione religiosa dei musulmani, l'uccello inviato da Noè allo scopo di avere notizie sulla fine del diluvio.

Il racconto sul corvo e il diluvio, che non si trova nel *Corano*, perviene alla conoscenza degli arabi già in epoca preislamica, trasmesso da ebrei e cristiani bizantini. Due sembrano essere in particolare le narrazioni in questione: il libro della *Genesi*, come nel caso del corvo di Caino, e una narrazione più antica, la narrazione babilonese, contenuta nell'epopea di Gilgamesh.

> Le acque intanto andavano sempre più abbassandosi fino al decimo mese. Il primo giorno del decimo mese apparvero le cime dei monti. E avvenne che, al termine di quaranta giorni, Noè aprì la finestra dell'arca che aveva fatto e mandò fuori il corvo che andava avanti e indietro[38], finché le acque non si furono prosciugate sulla terra. Dopo di lui mandò fuori la colomba, per vedere se le acque fossero diminuite sulla superficie della terra. Ma la colomba non trovò dove posare la pianta del suo piede e se ne tornò da lui nell'arca, perché vi era ancora dell'acqua sulla superficie di tutta la terra. Egli allora stese la mano, la prese e la ritrasse a sé nell'arca. Aspettò ancora

38 Su questo punto, si può notare quanto scrive il teologo R.W.L. Moberly. Esaminando le due tradizioni Jahwista e Sacerdotale alla base della composizione del Pentateuco, l'autore nota che, dato che nella prima Noè invia solo la colomba, allo scopo di avere informazione sulla fine del diluvio, e nella seconda solo il corvo, senza indicare lo scopo per cui è inviato – la versione canonica del *Pentateuco*, che cita sia il corvo che la colomba, sembra essere una composizione delle due versioni –, chi voglia condurre una indagine sul corvo non può che affidarsi al testo della Sacerdotale. In questa tradizione, il diluvio è presentato come un ritorno al caos primordiale e la fine del diluvio come una seconda creazione del mondo; in questo quadro, mentre Noè che invia il corvo sembrerebbe riproporre l'immagine di Dio creatore, il corvo che vola avanti e indietro sulle acque si presenterebbe come l'immagine dello spirito che, librandosi come un uccello, vola incessantemente sulle acque prima della creazione. Moberly 2000: 353: «Noah's act of sending out the raven, therefore, is a kind of imitation of God. In general terms, the underlying assumption appears to be that if God recreates a habitable world through his spirit moving to and fro over the waters, then the appropriate human response is symbolic reenactment. This explains why the raven is mentioned without explanation before the dove – the context makes clear its symbolic role in relation to the divine spirit and the receding waters. It explains why the task of the dove has to be specified in distinction from that of the raven – to see whether that process of the waters receding, whose divine causation the raven symbolizes, had yet reached its end. It explains why the raven continues to fly until the ground is entirely dry – for the action of God must be symbolized until it is complete and human life upon the earth can be resumed».

> altri sette giorni, quindi fece nuovamente uscire dall'arca la colomba. E la colomba tornò da lui verso sera, ma ecco, aveva nel becco un ramoscello fresco d'olivo. Comprese allora Noè che le acque erano diminuite sulla terra; aspettò altri sette giorni, poi fece uscire la colomba, che più non tornò da lui[39].

Antecedente alla tradizione ebraica è l'epopea classica babilonese (II millennio a.C.). Ninshiku-Ea, dio della saggezza, annuncia a Utanapishtim il diluvio, punizione decretata dagli dei, e gli suggerisce di costruire una nave in cui ricoverare tutte le specie viventi. Il testo che segue è parte del racconto che Utanapishtim fa a Gilgamesh:

> La nave si incagliò sul monte Nisir. Il monte Nisir prese la nave e non la fece più muovere; un giorno, due giorni, il monte Nisir prese la nave e non la fece più muovere; tre giorni, quattro giorni, il monte Nisir prese la nave e non la fece più muovere; cinque giorni, sei giorni, il monte Nisir prese la nave e non la fece più muovere. Quando giunse il settimo giorno, feci uscire una colomba, la liberai. La colomba andò e ritornò, un luogo dove stare non era visibile per lei, tornò indietro. Feci uscire una rondine, la liberai; andò la rondine e ritornò, un luogo dove stare non era visibile per lei, tornò indietro. Feci uscire un corvo, lo liberai. Andò il corvo, e questo vide che l'acqua ormai defluiva, egli mangiò, starnazzò, sollevò la coda e non tornò[40].

In entrambe queste narrazioni, si può notare – mi sembra – l'assenza di un giudizio morale sul comportamento del corvo: nella *Genesi*, il corvo, inviato per primo, va avanti e indietro perché le acque non si sono ancora ritirate e non sa dunque dove posarsi; in Gilgamesh, inviato per ultimo, si posa, mangia e non torna; ma in questo non si comporta in modo diverso dalla colomba che per ultima è inviata nella *Genesi*: da entrambi, che non fanno ritorno, Noè può comprendere che le acque si sono ritirate.

Fin qui, si potrebbe dire, tutto bene; ma ecco che nella tradizione islamica, già nel secolo VIII e presso autori affidabili, il corvo dimostra di avere acquisito un carattere che si aggiunge a quello di uccello del malaugurio che già in molti casi portava; e questa valutazione nei suoi confronti dipende proprio dal suo comportamento nei confronti del Profeta

39 *Genesi* 8. 5-12, in *La Bibbia concordata* 1982, I: 49-50.

40 *La saga di Gilgamesh* 1992: 221. Si veda anche: *The Babylonian Gilgamesh Epic* 2003: 712-13.

Noè (*Nūḥ*). Inviato allo scopo di dar notizia sulla fine del diluvio, il corvo non è tornato perché ha pensato solo a se stesso; è stato egoista e sleale, e la sua conclamata intelligenza si tinge di furbizia e inaffidabilità.

In al-Ǧāḥiẓ – torniamo al nostro zoologo – il corvo del diluvio, che tradisce Noè, è citato nello stesso passo in cui è protagonista del tradimento di un suo amico e compagno.

> In molti racconti delle tradizioni degli arabi [si dice] che il gallo era compagno di baldoria del corvo, e che bevvero il vino presso un oste e non gli diedero niente; e il corvo, quando bevve, andò a portargli il prezzo, e diede in pegno il gallo; e ruppe il patto con lui, che rimase ingabbiato. E [si dice] che Noè – Dio preghi per lui e gli dia pace – quando rimase nell'arca per [molti] giorni, mandò il corvo, e [questi] trovò una carogna e non tornò, poi mandò la colomba perché guardasse se vedesse sulla terra un luogo dove l'arca potesse approdare, ed essa chiese a Noè come compenso il collarino che è al suo collo, e lui la premiò con quello, cioè glielo attribuì come ricompensa[41].

Questo brano che si trova in al-Ǧāḥiẓ è una chiara e antica testimonianza del costituirsi dell'immagine del corvo come animale furbo e traditore; ma già un secolo prima di al-Ǧāḥiẓ, nel celeberrimo *Kalila e Dimna*, opera di origine indiana, tradotta dal medio persiano e rielaborata da Ibn al-Muqaffaʿ (m. 756?), la furbizia di un corvo giungeva a renderlo protagonista di una ben riuscita operazione di spionaggio: nella lotta tra corvi e gufi[42], esso si insinuava nel gruppo dei gufi facendo credere di essere un corvo passato dalla loro parte, e contribuendo così in modo decisivo alla vittoria dei corvi.

Il luogo in cui, nella tradizione islamica, la lettura 'negativa' del corvo di Noè si consacra definitivamente sembrano essere, però, le leggende sui Profeti, o storie dei Profeti (*qiṣaṣ al-anbiyāʾ*), che fin dai primi secoli dell'Islam riprendono e ampliano antiche storie ereditate, e che, in particolare tra IX e XI secolo, godono di una grande fioritura. Nelle *Qiṣaṣ* di al-Thaʿalibī (m. 1035?), ʿĪsā (il Gesù islamico) resuscita dalla polvere Sem,

41 al-Ǧāḥiẓ 1996, II: 320-321. Dal comportamento del corvo che non torna all'arca, aggiunge al-Ǧāḥiẓ, nasce tra la gente l'immagine proverbiale del 'corvo di Noè' per indicare qualcuno che se ne va e se ne parte *insalutato hospite*.

42 Ibn al-Muqaffaʿ 1980; Lalomia 2004.

figlio di Noè, che racconta la storia del diluvio. Qui, come si leggeva in al-Ǧāḥiẓ, la colomba che torna è premiata, ma, cosa qui per noi nuova, il corvo che non torna è punito, e – si noti ancora una volta il ritorno alla zoologia – con una imposizione al suo comportamento in natura.

> ʻĪsā gli chiese: «Come seppe Nūḥ (Noè) che i paesi erano asciutti?». «Mandò un corvo che gli portasse la notizia, ma trovò una carogna, si gettò (si posò) su di essa e si astenne dal ritornare. Nūḥ allora gli augurò, maledicendolo, che non avesse dimestichezza con le case [degli uomini]; poi mandò la colomba ed essa tornò con le foglie dell'ulivo nel becco e fango sulle zampe, e seppe che i paesi erano asciutti». Disse: «E le diede il [collarino] verde che è sul suo collo, e le augurò che si avvicinasse, mansueta, alle case [degli uomini]». Dissero allora [i discepoli di ʻĪsā]: «O Inviato di Dio, non lo conduci alla nostra gente, che sieda con noi e ci racconti?» Rispose: «Come vi può seguire chi non ha il necessario per vivere?». Poi gli disse: «Torna, se vuole Dio altissimo» e tornò polvere[43].

Il racconto di al-Thaʻalibī, che prima di lui compare anche nella *Storia* universale di al-Ṭabarī (m. 923)[44], e la cui prima fonte, secondo la tradizione, sarebbe il lontanissimo Ibn ʻAbbās, cugino del Profeta, è solo una delle molte citazioni del corvo del diluvio; con lui, al-Kisā'ī (XI-XII secolo?)[45], Ibn Kathīr (m. 1373)[46] e altri autori riprendono le antiche narrazioni sulla vita di Noè, disapprovando per esteso o tra le righe il comportamento del corvo; e l'enorme diffusione di queste storie continua ancora oggi, come testimoniano le innumerevoli edizioni e le traduzioni in molte lingue.

Data l'impostazione di questo lavoro, non estendiamo qui la trattazione alla connotazione del corvo come animale simbolico, in particolare nella mistica; ma sarà bene ricordare, anche in questo caso, il suo carattere contraddittorio: dove Mawlānā Ǧalāl al-Dīn Rūmī (m. 1273), nel suo *Mathnawī*, considera il corvo uno dei quattro uccelli che

43 al-Thaʻalibī 1949: 63. Una narrazione del tutto simile a questa si ritrova in Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī (m. 1062), autore spagnolo contemporaneo di al-Thaʻalibī. al-Ṭarafī 1997: 62-64.

44 al-Ṭabarī 1960: 181.

45 al-Kisā'ī 1922: 98. Nota per l'autrice: attenzione, la voce in nota è stata abbreviata per uniformarla alle altre. Verificare per cortesia se abbreviata in questo modo può andare bene.

46 Ibn Kathīr, Ismāʻīl ibn ʻUmar 1997: 271-72. Idem 1997a: 113.

sono immagini delle cattive disposizioni dell'anima[47], il suo contemporaneo Ibn ʿArabī (m. 1240), nel suo *Kitāb al-taʿrīfāt*[48] e nella sua *Epistola dell'unità dell'essere*[49], lo considera simbolo del 'corpo universale' (*al-ǧism al-kullī*), definizione che più tardi sarà ripresa da Kamāl al-Dīn ʿAbd al-Razzāq al-Qāšānī (m. 1335?) nel suo dizionario di termini tecnici

47 Qui il corvo rappresenta l'attaccamento a questo mondo e ai suoi peccati. Invece di aspirare all'unione con l'Amato, il corvo desidera conservare la sua vita terrena fino alla Resurrezione, continuando a nutrirsi di cose immonde. Ǧalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī* 5, 40-49, in Rūmī, Djalāl-od-Dīn 2004: 1085: « Les quatre oiseaux immatériels qui battent la Voie ont élu domicile dans les cœurs des hommes. / Puisque, à cette époque, c'est toi, ô Khalife de Dieu, qui es le chef de tous les cœurs justes, / Coupe la tête de ces quatre oiseaux vivants et rends éternelles les créatures qui ne sont pas permanentes. / Il y a le canard, le paon, le corbeau et le coq : ce sont des images des quatre mauvaises dispositions dans les âmes. / Le canard est la cupidité, et le coq la luxure ; l'arrogance est semblable au paon, et le corbeau est le désir. / L'objet du désir du corbeau est celui-ci : il espère et souhaite l'immortalité ou une longue vie ». Il passo citato prende le mosse da *Cor*. 2.260, in *Il Corano* 2010: 26: «Ricorda quando Abramo disse: "Signore mio, mostrami come ridoni la vita ai morti". Dio disse: "Non sei credente?". "Sì" rispose Abramo. "Te lo chiedo perché il mio cuore si acquieti". Dio disse: "Prendi quattro uccelli e poi falli a pezzi e metti un pezzo su ogni montagna, poi chiamali ed essi ritorneranno di corsa da te. Sappi che Dio è potente e saggio"».

48 al-Ǧurǧānī – Ibn ʿArabī 1845.

49 Titolo arabo completo dell'opera: *L'unità dell'essere, in presenza della testimonianza oculare resa per iscritto dall'albero umano e dai quattro uccelli spirituali*. Ibn ʿArabī 2015: 49-50: «Il Corvo si levò e disse: "Io sono corpo e tempio delle luci, scrigno dei segreti, luogo di qualità e quantità, cagione di letizia e di dolore; sono colui che impartisce il comando e quello che lo esegue. I sensi ed il sensibile sono cosa mia. Son io che ho fatto emergere le tracce delle esistenze individuali, è a partire da me che si è costituito l'universo dei corpi materiali. Io sono l'origine delle figure, e i simboli si manifestano secondo i molteplici gradi della mia forma. Sono il lume ed i venti, la catena contro la roccia e l'ala, il mare d'onde sonore, il pari e il dispari di tutto quanto è numerabile. La mia ampiezza è la dimora in cui si venerano i Santi di Dio, la mia profondità è il luogo ove sono umiliati i Suoi nemici; quanto alla mia altezza, sul suo asse si affrontano, dacché io esisto, l'eternità senza principio e l'eternità senza fine. Io sono la fucina della sapienza, la musica delle melodie, il ricettacolo delle verità riposte nelle parole divine. È procedendo verso di me che si raggiunge il limite; ed è a me che le creature intelligenti si appoggiano. Io sono il più prezioso dei presenti, lo scopo finale infinito. A causa mia alcuni sono accettati ed altri respinti. Io sono ciò che sarà avvolto e tenuto nella Sua destra, vicinissimo al centro della Verità evidente. Quando Dio mi convocò alla Sua presenza, io corsi; e quando m'invitò a conoscerLo aderii con ardore. Io sono la forma della sfera celeste e il luogo della Regalità; per mio tramite Egli si stabilì sul Trono, ed è per questo che mi vien dato il nome di 'sede dell'insediamento divino'"».

del *taṣawwuf* (mistica islamica)[50] e da'Alī ibn Muḥammad al-Ǧurǧānī (m. 1413)[51].

Ornitomanzia, oneirocritica, medicina e magia

Tra buona fortuna e malasorte, intelligenza e furbizia / slealtà, il ritratto del corvo non è ancora completo; vivo o morto, selvatico o confuso tra la gente, il nostro corvo continua a sorprendere. Con l'andare del tempo, nei testi islamici, l'immagine zoologica del corvo lentamente svapora, e ciò che viene sempre più in primo piano è un insieme di discipline, parallele alla zoologia, alla religione e alla letteratura, che da sempre hanno camminato insieme alle vie che a noi oggi appaiono maestre, e che non hanno mai cessato di essere conosciute, stimate e praticate in ambienti non solo popolari ma anche di elevata cultura: l'ornitomanzia, l'oneirocritica, la magia e medicina magica.

Nella storia dell'ornitomanzia, il corvo è presente fin da tempi molto lontani; anche qui si trovano convinzioni negative maturate a partire dal suo nome; ma anche in questo caso – responsabile la struttura caratteristica del responso ornitomantico, che porta in sé, nella sua stessa formulazione buono e cattivo auspicio – il suo ruolo assume diverse connotazioni. In un testo[52] che al-Nuwayrī (m. 1333)[53] attribuisce erroneamente ad al-Ǧāḥiẓ – scrive T. Fahd –, presagi favorevoli e sfavorevoli ricavabili dal comportamento del corvo possono essere attribuiti a diverse situazioni, con grande abbondanza di particolari; il presagio sarà favorevole,

50 al-Qāšānī, Kamāl al-Dīn 'Abd al-Razzāq 1981: 167: «Il corvo: espressione figurata del corpo universale, per il suo essere all'estremo limite della lontananza dal mondo della santità e della presenza dell'Uno (lett. Unicità), e per il suo essere privo del conseguimento e delle luminosità (è stato detto 'il corvo', che è simile a lui nella lontananza e nel colore nero)». Si noti la differenza di impostazione nel passaggio da Ibn 'Arabī ad al-Qāšānī: dove il corvo passa da 'tempio delle luci' a 'privo del conseguimento'. Con il termine *idrāk* (conseguimento) si indica, nella mistica islamica, il pervenire del mistico alla visione (*baṣīra*) della realtà purificata dall'offuscamento che si produce in questo mondo; muovendo dalla visione sensibile (che si ottiene mediante il senso della vista), alla visione immaginativa e alla visione intellettuale, che è il grado più alto. Cf.: *Lisān al-Dīn ibn al-Khaṭīb al-Salmānī* 1970, I: 383 sg.

51 Vd. nota 48.

52 Ps.-Ǧāḥiẓ 1907. Texte: 3-27, trad. russe et étude: 28-120.

53 al-Nuwayrī, Šihāb al-Dīn [2004], *ǧuz'* 3, *qism* 2: 128-130.

ad esempio, se il corvo gracchia a destra o a sinistra di chi cammina, e sfavorevole se gracchia davanti a lui; e da ogni atteggiamento del corvo si può ricavare un presagio.

> Si tu sors de chez toi pour traiter une affaire ou pour te fiancer et qu'un corbeau croasse a ta droite et à ta gauche, ou vole de droite à gauche ou de gauche à droite, va ton chemin; car, tu atteindras ton but, si Dieu veut. S'il croasse devant toi ou par dessus ta tête, reviens; c'est à différer. Si tu sors pour une querelle et qu'un corbeau croasse au-dessus de ta tête, poursuis ta route; car tu atteindras ton but, si Dieu veut. Si tu sors à la recherche d'une bête et qu'un corbeau croasse à ta droite ou à ta gauche, perché sur un mur élevé, continue ton chemin. S'il croasse devant toi, reviens. Si tu sors à la recherche d'un bien égaré ou volé et qu'un corbeau croasse sur un arbre desséché, ne le recherche plus; car, il a déja été consommé; peut-être t'en reviendrait-il une partie[54].

E così via dicendo; il presagio forse più sfavorevole di tutti è però il corvo che si strappa le penne, presagio certo di morte: in un passo del *Kitāb al-aġānī* di al-Iṣfahānī[55], un ladro fuggito dalla prigione vede un corvo che si spiuma e gracchia su un terebinto, e ciò gli annuncia il suo ritorno in prigione per lungo tempo e la condanna a morte.

Come nel caso del corvo del diluvio, anche nell'ornitomanzia – a testimonianza della grande antichità della consuetudine – è possibile citare dati della tradizione assiro-babilonese, che presenta testi molto simili a quello dello pseudo-Ǧāḥiẓ[56].

Ma veniamo all'interpretazione dei sogni e alla magia. Informazioni sul corvo che appare in sogno, e su parti del corvo che possono essere utilizzate per operazioni magiche e per preparazioni mediche al confine tra medicina e magia si ritrovano in un'opera dell'egiziano al-Damīrī (m.1405), dal titolo *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā* (*La più grande vita degli animali*)[57]. Questa opera non originale, e tuttavia molto utile, perché, composta in epoca tarda, raccoglie un gran numero di tradizioni accu-

54 Fahd 1961: 30-58. Dello stesso autore, si veda anche Fahd 1987.

55 Fahd 1987: 508. Si veda anche al-Tibrīzī 2000, *ǧuz'* 1: 162.

56 Vd. Fahd 1961, nota 54.

57 Opera citata anche, in modo meno letterale, come *La grande vita degli animali*, o *Il grande* (o *più grande*) *libro sulla vita degli animali*.

mulate nel tempo, è disposta in ordine alfabetico, e dunque di facile consultazione; si compone di 1069 capitoli, in cui l'autore ha raccolto tutto ciò che è riuscito a sapere su 931 animali, esistenti e anche immaginari, correggendo molte notizie da lui ritenute false.

Alla fine del capitolo sul corvo, al-Damīrī introduce, come gli avviene di fare in ogni capitolo, due paragrafi dedicati a medicina, popolare e magica, e oneirocritica.

Medicina popolare e magia

> Quando si appende il becco del corvo a un uomo, [questi] è protetto dal malocchio, e il suo fegato, applicato sull'occhio come una medicina, elimina l'albugine[58]. Quando a un uomo si appende la sua milza, eccita la lussuria, e quando a un uomo si dà da bere del suo sangue insieme con il *nabīḏ*[59], detesta il *nabīḏ* al punto che non torna [più] a berlo. Le sue uova, quando sono gettate nella calce[60], sono utili a chi se ne serve. Il suo sangue, quando si è seccato e con esso si tappano le emorroidi, le guarisce. Il suo cuore e la sua testa, quando sono gettati nel *nabīḏ*, e ne dà da bere a un uomo chi vuole il suo amore, chi beve ama di un amore grande chi gli dà la bevanda. La carne del *muṭawwaq*[61], quando si mangia arrostita, giova alla colica. La bile del corvo, quando con essa si spalma un uomo fatto oggetto di un incantesimo, elimina da lui l'incantesimo. Quando si immerge il corvo nero con le sue penne nell'aceto, e con esso si spalmano i capelli, li fa diventare neri. Il letame del corvo chiazzato che è detto 'l'ebreo' giova alle scrofole e alle infiammazioni della gola che causano difficoltà

58 Alterazione della cornea, data da una macchia biancastra (leucoma), che altera la trasparenza e reca danno alla vista. Probabile reminiscenza del biblico libro di Tobia, dove Tobia guarisce l'albugine del padre spalmandogli sugli occhi il fiele del pesce che l'arcangelo Raffaele gli ha consigliato di conservare.

59 Bevanda ottenuta dalla fermentazione di datteri, uva secca o grani, guardata spesso con sospetto perché alcoolica; qui, come si vede, si tenta di distogliere il bevitore da questa pratica sconveniente.

60 La conservazione delle uova nella calce, o nell'acqua di calce, è un antico metodo, un tempo molto utilizzato nelle campagne, che permette di conservare le uova a lungo, in particolare nel periodo invernale.

61 Letteralmente 'il [corvo] dotato di collarino'. Non è chiaro di quale corvo si tratti; un corvo dal collare, il corvo torquato, esiste, ma vive in Estremo Oriente, ed è altamente improbabile che sia noto ad al-Damīrī. Più probabile che qui si citi il colombaccio, che però non è un corvide.

della respirazione; e se si lega in una pezza e si appende al ragazzo che non ha [ancora] raggiunto la pubertà, gli è utile contro la tosse che dura da tempo e la fa cessare. E quando il corvo mangia un pezzo grosso di carne, cade e non riesce a volare, soprattutto d'estate.

Oneirocritica

Il corvo, nel sogno, indica un uomo sleale che si leva in alto con la sua fortuna, e a volte indica la cupidigia nel modo in cui si sostiene (nel suo modo di vivere); e a volte è un becchino; e a volte uno che ritiene lecito uccidere; e a volte indica la fossa nella terra e il seppellimento dei morti, per le sue parole, Altissimo: «Dio inviò un corvo che grattò la terra» (*Cor.* 5.31). E a volte il corvo indica l'esilio e il cattivo augurio che viene dalle notizie, e le preoccupazioni e le avversità, e la lunghezza del viaggio, e ciò che impone, contro di lui, la maledizione dalla sua famiglia e dai suoi parenti, o del suo padrone (sultano) per la sua cattiva amministrazione.
La taccola[62] indica il figlio illegittimo (*walad al-zinā*) e l'uomo in cui si mescolano il bene e il male; e il corvo chiazzato indica un uomo presuntuoso dalle molte contraddizioni e mutevole. Chi caccia (cattura) un corvo ottiene una ricchezza vietata, in uno stato di ristrettezza insopportabile. La carne di ogni uccello e le sue penne e il suo essere grande sono una ricchezza per chi lo tiene in mano nel sogno. Quando [il sognatore] vede il corvo su un campo o su alberi è di cattivo auspicio. Chi vede un corvo nella sua casa, è un iniquo che lo inganna nella sua donna, e chi vede un corvo che gli parla ha (gli viene) un figlio cattivo […][63].

Poco più avanti, il capitolo si chiude con un responso favorevole e dotte citazioni dei due più grandi interpreti dei sogni, il greco Artemidoro di Daldi, o di Efeso (II secolo EC), e il musulmano Ibn Sīrīn (m. 728)[64]:

Chi vede un corvo che lo ferisce (dilania), perisce in un luogo disabitato o [questo corvo] gli fa ottenere dolore e sofferenza, ma chi

62 In arabo *ġurāb al-zir'*, il corvo della semina, o del campo.

63 al-Damīrī 2007, II: 246 sg.

64 Personaggio leggendario, famoso anche per la sua onestà e sincerità; come avviene spesso ai grandi uomini nel Medioevo anche latino, molte opere non sue gli sono attribuite e costituiscono un vasto *corpus*. Vd. tra gli altri: Lamoreaux 2002: 19-25. Sull'oneirocritica islamica, segnaliamo un lavoro recente: Green 2015 /1436-37.

> vede che gli è donato un corvo ottiene una gioia. Disse Artemidoro: il corvo chiazzato indica la lunghezza della vita e il permanere dei beni, e a volte indica le vecchie, questo per la lunghezza della vita del corvo; ed esse sono i messaggeri delle donne[65]. Un sogno interpretato: un uomo vide che un corvo cadeva sulla Kaʿba e lo raccontò a Ibn Sīrīn, e [Ibn Sīrīn] disse: «un uomo iniquo sposa una donna nobile», e al-Ḥaǧǧāǧ[66] si sposò con la figlia di ʿAbd Allāh ibn Ǧaʿfar ibn Abī Ṭālib, Dio sia soddisfatto di tutti loro[67].

Ci accorgiamo qui di ripercorrere un cammino che già conosciamo: torna il cattivo augurio suggerito talvolta dal colore nero; torna il dato coranico, con il becchino e la sepoltura dei morti; tornano la ricchezza e l'astuzia, e la slealtà e il pensare al proprio benessere, quelli del corvo di Noè. Soprattutto, torna l'idea dell'esilio, dell'estraneità, della lontananza, suggeriti dal nome e dalla radice del verbo; tutto questo assorbito e ripresentato in una veste colta, ma certamente più popolare e di maggior diffusione. Chi però in tutto questo volesse scorgere una insufficiente conoscenza, da parte dei musulmani, delle dinamiche seguite nell'interpretazione dei sogni, commetterebbe nel suo approccio un errore: l'anonimo autore di un trattato attribuito ad Avicenna (m. 1037) scrive infatti: ogni interpretazione che, nei testi arabi, si fonda su suggerimenti forniti dai

65 Difficile qui interpretare il significato di *rusul*, pl. di *rasūl*, termine 'impegnativo' che si applica all'inviato da Dio, al profeta legislatore: potrebbe trattarsi di vecchie che le donne inviano a portare messaggi, forse d'amore, intermediarie cioè di amori clandestini, e poco sopra – si ricordi – compariva qui il figlio illegittimo o 'dell'adulterio'. In tutt'altro contesto, a proposito di vecchie inviate, si può citare Avicenna, che nel *Canone* (*kitāb* 3, *fann* 1, *maqāla* 4, *faṣl* 11), allo scopo di curare il mal d'amore, consiglia di inviare all'innamorato delle vecchie che gli parlino male della persona amata. Ibn Sīnā 1999, II:112 sg.

66 al-Ḥaǧǧāǧ ibn Yūsuf (m. 714), il potente e discusso generale e uomo politico al servizio degli omayyadi; odiato da molti per la severità della sua amministrazione; per la sua spietatezza con i nemici e con i suoi stessi soldati, e per aver bombardato con catapulte la Mecca e la Kaʿba, in periodo di pellegrinaggio e in presenza di pellegrini, allo scopo di porre fine alla seconda *fitna* (grave ribellione contro il califfato omayyade, 680-692). Uomo dalla vita privata molto complessa, in cui si contano diversi matrimoni e divorzi; tra questi, il ben noto, e oggi diremmo 'chiacchierato', divorzio dalla donna qui citata da Ibn Sīrīn; avvenuto o allo scopo di umiliare la famiglia degli oppositori politici cui essa apparteneva (la famiglia di ʿAlī ibn Abī Ṭālib, genero del Profeta), o per ordine del Califfo omayyade ʿAbd al-Malik su richiesta del padre di lei.

67 al-Damīrī 2007, II: 247.

nomi e dalle parole vale solo per i sognatori di lingua araba[68]; poiché a loro, e solo a loro, sono note le sfumature di significato portate da ogni radice.

Consapevoli di aver solo graffiato una superficie, come il corvo di Caino la terra, concludiamo qui i nostri appunti sul corvo; animale al tempo stesso prossimo e lontano, debole e potente, enigmatico e a volte anche minaccioso, ma in ogni caso, e in ogni situazione, assolutamente e compiutamente libero.

Bibliografia

Abū Dā'ūd 2009, *Sunan*, Bayrūt.

'Antara 1970, *Dīwān 'Antara*, Mawlawī M.S., *ed.*, [Bayrūt].

The Babylonian Gilgamesh Epic 2003, Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts, vol. I, George A.R., *cur.*, New York.

La Bibbia concordata 1982, tradotta dai testi originali con introduzioni e note a cura della Società Biblica di Ravenna, voll. 4, Milano.

Biberstein Kazimirski A. de, *ed.*, 1886, Manūčihrī Dāmghānī, *Menoutchehri […]*: texte, traduction, et notes, Paris.

Carusi P. 2007, *Lo zafferano e il geco*, Roma.

Carusi P. 2020, "Il colore dei sogni e delle passioni", in *Medicina nei secoli / Journal of History of Medicine and Medical Humanities* 32.2, pp. 609-634.

Clinton J. W. 1972, *The Divan of Manūchihrī Dāmghānī. A Critical Study*, Minneapolis, Minnesota.

Il Corano 2010, a cura di Ventura A., trad. it. di Zilio-Grandi I., Milano.

68 Carusi 2020: 629: «Si veda il ben noto sogno del mughetto, o giglio delle convalli (*sūsan/sausan*), sogno che, sulla base di una interpretazione 'etimologica' Ibn Qutaiba legge come una malvagia (*sū'*) condotta di vita (*sunna*) o una infelicità che dura un anno (*sū'sana*); – o il sogno della mela cotogna (*safarğal*), che, sempre con lo stesso metodo di interpretazione, è interpretato come l'annuncio di un viaggio (*safar*). Il sogno del *sūsan* è citato anche in un passo di un libro dei sogni attribuito a Ibn Sīnā; passo in cui l'autore ridimensiona molto l'importanza delle interpretazioni di questo tipo perché, dice, questo metodo vale solo per i sognatori di lingua araba». Lamoreaux 2002: 47-51; 73, nota 13: «The examples given here […] are only valid for one who speaks Arabic and for one who lives in their country or who is one of them. If one sees a quince or a lily of the valley and is not an Arab or does not have Arabic as one's language, then the meaning of the dream is not the same as it is for the Arabs». V. anche: Fahd 1987: 318.

al-Damīrī 2007, *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, Basuğ A.Ḥ., *ed*., voll. 2, Bayrūt.

Definitiones viri meritissimi Ali ben Mohammed Dschordshàni. Accedunt Definitiones theosophi Mohji-ed-Dín Mohamed ben Ali vulgo Ibn Arabi dicti 1845, Flügel G., *ed*., Lipsiae, sumptibus Friderici Christiani Guilielmi Vogelii. Rist. anast.: Frankfurt am Main 2005.

Fahd T. 1961, "Les présages par le corbeau. Étude d'un texte attribué à Ǧāḥiẓ", in *Arabica* 8.1, pp. 30-58.

Fahd T. 1987, *La divination arabe: études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Paris.

al-Ǧāḥiẓ 1996, *Kitāb al-ḥayawān*, voll. 8, Bayrūt.

Green N. 2015 /1436-37, "A Brief World History of Muslim Dreams", in *Islamic Studies* 54.3-4, pp. 143-167.

al-Ǧurǧānī 1845, *Definitiones viri meritissimi Ali ben Mohammed Dschordshàni. Accedunt Definitiones theosophi Mohji-ed-Dín Mohamed ben Ali vulgo Ibn Arabi dicti*, Flügel G., *ed*., Lipsiae, sumptibus Friderici Christiani Guilielmi Vogelii. Rist. anast.: Frankfurt am Main 2005.

Heinrich B. 1999, *Mind of the Raven. Investigations and Adventures with Wolf-Birds*, New York; trad. it. di Marconi V., *La mente del corvo*, Milano 2019.

Ibn ʿArabī 1845, *Definitiones viri meritissimi Ali ben Mohammed Dschordshàni. Accedunt Definitiones theosophi Mohji-ed-Dín Mohamed ben Ali vulgo Ibn Arabi dicti* 1845, Flügel G., ed., Lipsiae, sumptibus Friderici Christiani Guilielmi Vogelii. Rist. anast.: Frankfurt am Main 2005.

Ibn ʿArabī 2015, *Epistola dell'Albero e dei Quattro Uccelli*, trad. it. di Rossi Testa R., Le Tradizioni 14, Milano.

Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar 1997, *al-Bidāya wa'l-nihāya, ǧuz'* 1, Turkī ʿA., *ed*., [al-Qāhira].

Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar 1997a, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, al-Farmāwī ʿAbd al-Ḥayy, *ed*., al-Mansūra.

Ibn al-Muqaffaʿ 1980, *Le livre de Kalila et Dimna*, traduit de l'arabe par Miquel A., Paris.

Ibn Sīnā (Avicenna) 1999, *al-Qānūn fī'l-ṭibb*, voll. 3, al-Ḍannāwī M.A., *ed*., Bayrūt.

al-Kisā'ī 1922, *Vita Prophetarum, auctore Muḥammed ben 'Abdallah al-Kisa'i*, Eisenberg I., *ed*., *pars prior*, Lugduni Batavorum.

Lalomia G. 2004, "La rappresentazione del conflitto nel «Calila e Dimna»", in AISPI (Associazione Ispanisti Italiani), *Actas* 22, pp. 239-266.

Lamoreaux J.C. 2002, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, Albany.

Lisān al-Dīn ibn al-Khaṭīb al-Salmānī 1970, *Rawḍat al-ta'rīf bi'l-ḥubb al-šarīf* (*Il giardino della conoscenza dell'amore nobile*), voll. 2, Bayrūt - Dār al-bayḍā'.

Manūčihrī Dāmghānī 1347 SH / 1968, *Dīwān Manūčihrī Dāmghānī*, Dabīr-Siyāqī M., *ed*., Tehran.

Le mille e una notte 1997, Gabrieli F., *ed*., voll. 4, Torino.

Mishnah, Sanhedrin 4.5 (W. Davidson Edition, https://www.sefaria.org/texts/Mishnah).

Moberly R.W.L. 2000, "Why Did Noah Send out a Raven?", in *Vetus Testamentum* 50.3, pp. 345-356.

Neẓāmī 1985, *Leylā e Majnūn*, Calasso G., *cur.*, Milano.

al-Nuwayrī, Šihāb al-Dīn [2004], *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, Nūr al-Dīn Ḥ., *ed*., Bayrūt.

Pastoureau M. 2008, *Noir. Histoire d'une couleur*, Paris; *Nero. Storia di un colore*, trad. it. di Fiorini M., Milano 2016 [prima ed. it. 2013].

Plinius, *Naturalis historia,* in *LacusCurtius:*
https://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Pliny_the_Elder/10*.html.

Ps.-Ǧāḥiẓ 1907, "Bāb al-'irāfa wa-z-zaǧr wa-l-fi rāsa 'alā maḏhab al-Furs", in Inostranzeff K., *cur.*, *Matériaux de sources arabes pour l'histoire de la culture dans la Perse Sassanide*, extr. des Zapiski de la Section Orientale de la Société Archéologique, t. XVIII, St. Pétersbourg. Texte: 3-27, trad. russe et étude: 28-120.

al-Qāšānī, Kamāl al-Dīn 'Abd al-Razzāq 1981, *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, [al-Qāhira].

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn 1981, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī, ǧuz'* 11, Bayrūt.

Rūmī, Djalāl-od-Dīn 2004, *Mathnawī. La Quête de l'Absolu*, traduit du persan par de Vitray Meyerovitch E. et Mortazavi Dj., Paris.

La saga di Gilgamesh 1992, Pettinato G., *cur.*, Milano.

Sofocle 2007, *Antigone*, Cacciari M., *cur.*, Torino.

Stetkevych J. 1986, "Name and Epithet: The Philology and Semiotics of Animal Nomenclature in Early Arabic Poetry", in *Journal of Near Eastern Studies* 45.2, pp. 89-124.

al-Ṭabarī 1960, *Tarīkh al-Ṭabarī*, Muḥammad Abū'l-Faḍl Ibrāhīm, *ed*., *ǧuz'* 1, al-Qāhira.

al-Ṭarafī (Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī) 1997, *Storie dei Profeti*, Tottoli R., *cur.*, Genova.

al-Tha'alibī 1949, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, al-Qāhira.

al-Tibrīzī 2000, *Šarḥ dīwān al-ḥamāsa li-Abū Tammām, ǧuz'* 1, Bayrūt.
Viré F. – Van Den Abeele B. 2005, "L'utilisation du grand corbeau, d'après le traité de chasse d'al-Asadī", in *Arabica* 52.4, pp. 544-564.

Saggi / Articles

Fare e disfare il *bramanismo* a Madurai (secoli XVI-XVII)

Marianna Ferrara*
Sapienza Università di Roma

Abstract

This article addresses the controversy between the two Jesuit missionaries, Roberto Nobili and Gonçalo Fernandes Trancoso, at the beginning of the 17th century. The article revisits the arguments the two Jesuits used against each other to establish, before the Holy Office, whether the Brahmanical thread (Skr. *yajñopavīta*, Tam. *pūṇūl*) carried a religious meaning (i.e., it was a means of idolatry; thus, converts ought to be forbidden to wear it) or represented a mark of social distinction (i.e., converts could wear it without sinning). Moreover, the article explores the political and economic background of this Catholic controversy, to highlight the network of relationships through which the Jesuits gradually entered Southern India during the 16th-17th centuries. In doing so, it takes into consideration the roles of some strategical converts, such as the Indian merchant Dom João da Cruz and the Rāja of Tanor, analyzing their resonance not only in geopolitical key, but also in the construction of the narratives about the spread of Christianity in South India.

Keywords

Madurai; Roberto Nobili; Gonçalo Fernandes Trancoso; yajñopavīta*; Paravar*

Quando nel 1607 il gesuita italiano Roberto Nobili fu chiamato a gestire una nuova missione a Madurai, nel Sud dell'India, arrivava in una regione fuori dalla giurisdizione portoghese, dove da molti anni altri gesuiti stavano portando avanti l'opera di evangelizzazione fra i pescatori della costa, la cosiddetta Piscaria – che era invece sotto il dominio dei portoghesi –, che si estendeva da Kanyakumari (o Capo Comorin) all'Isola di Mannar (afferente all'odierno Sri Lanka). A circa 100 km a est della grande città di Madurai, nel villaggio costiero di Vembar, l'attività missionaria era gestita

*Tutte le traduzioni, se non diversamente indicato, sono a cura dell'Autrice.

dal portoghese Gonçalo Fernandes Trancoso, ma l'arrivo della Compagnia di Gesù in quell'area risaliva a molto prima, quando il nobile basco Francesco Saverio aveva messo piede in India (1542). Eppure la diffusione del cristianesimo fra i pescatori della costa occidentale non era un fatto del tutto ascrivibile ai gesuiti, in quanto il processo era iniziato ancor prima del loro arrivo, per mano di un mercante indiano convertito e ribattezzato col nome di João da Cruz, di cui le cronache portoghesi[1] e molti documenti gesuitici hanno conservato traccia[2].

Sebbene questi primi dati restituiscano un'immagine vivace del cristianesimo nell'India del Cinquecento, nei resoconti del Visitatore Alessandro Valignano, addetto a individuare le criticità delle missioni, si ha invece l'impressione che, nonostante la combinazione di eventi fortunati per gli evangelizzatori, il cosiddetto Maduré fosse un territorio problematico ancora negli anni Settanta del Cinquecento[3], soprattutto quando ci si allontanava dalla costa per addentrarsi nei territori interni[4].

L'istituzione della nuova missione madurense affidata a Nobili all'inizio del Seicento va dunque ripensata anche nel quadro dei bisogni della Com-

1 *Da Ásia de Diogo de Couto, Década sexta, parte segunda*, Liv. VII, Cap. V: 92 sgg.; Affonso de Albuquerque, *Cartas*, t. III: 208; Gaspar Corrêa, *Lendas da India*, Livro Segundo, ed. de Lima Felner 1860, t. II: 556 sgg.

2 Talvolta chiamato anche Juan de la Cruz, è menzionato da Alessandro Valignano nella sua *Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias orientales* [1542-64], ed. Wicki 1944: 58; Sebastião Gonçalves, *Primeira parte*, t. II.7 ed. Wicki 1960, vol. 1: 137 sgg.; Lettera di P. Francisco Mansilhas, *ad oram piscariam*, Negapatamo, 7 aprile 1545, in *Monumenta Xaveriana*, t. 1: 283-288; *Vita S. Francisci*, in *Monumenta Xaveriana*, t. II: 847-848; João de Lucena, *Historia da vida do padre*: 81; Francisco de Sousa, *Oriente Conquistado a Jesus Christo* [1710], Conquista II, Div. I, 2-3: 213-214. Per una ricostruzione storica degli eventi si vedano Schurhammer 1935; Silva Rego 1949, vol. 1: 353 sgg.

3 *Summarium Indicum P. Alexandri Valignani S.I., Visitatoris*, Malacae 22 novembre – 8 dicembre 1577, in *Documenta Indica*, vol. XIII. La figura del Visitatore è stata oggetto di diverse revisioni all'interno della Compagnia, ma all'epoca di Valignano il suo compito era più chiaramente quello di monitorare l'efficienza spirituale della missione, sollevare le criticità e individuare delle soluzioni senza interferire con l'autorità locale. Col tempo il Visitatore divenne anche la figura deputata a riportare l'ordine, risolvere le tensioni e le dispute, relazionando tutto per iscritto alla curia romana. Si vedano Alden 1996: 247; Brockey 2014, spec. sul ruolo del Visitatore André Palmeiro dopo il 1619 nel processo inquisitoriale che interessa Nobili: 89 sgg.; Danieluk 2019: 39.

4 Questo si evince chiaramente in Alessandro Valignano, *Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias orientales* (1542-64), ed. Wicki 1944: 69 sgg.

pagnia di sopperire alle criticità dell'evangelizzazione nei territori intorno a Madurai e alle difficoltà dei missionari nello spingersi oltre la Piscaria[5]; primo fra tutti, il bisogno di risolvere l'ostacolo della marginalizzazione dei gesuiti rispetto alla gerarchia sociale (le *caste* nel linguaggio europeo) nella metropoli e nella vita politica e culturale delle corti locali[6]. Il giovane Roberto Nobili, a fronte delle difficoltà riscontrate in questa parte dell'India, poté dare l'impressione di essere l'uomo giusto al momento giusto per apportare dei cambiamenti significativi nel Maduré, fino a quando la sua posizione non cadde sotto la lente inquisitoria del Sant'Uffizio.

Anime e perle sulla strada verso Madurai

Nel Cinquecento Madurai era il cuore di uno dei potentati regionali del Sud (gli altri erano Tanjavur, Ikkeri, Señji), la cui vita politica, economica e religiosa procedeva sotto l'autorità dei *Nāyaka*, amministratori del territorio per conto del "re dei re", il sovrano di Vijayanāgara[7]. Il vincolo di fedeltà tra i *Nāyaka* e il "grande re" (*Rāja*, *Mahārāja*) è noto dalle iscrizioni indiche col nome di *nāyaṃkāra*[8] e si basava sul reciproco riconoscimento politico delle parti. Questo veniva sancito, per lo più, attraverso la disponibilità militare dei *Nāyaka* (muniti di truppe, cavalli ed elefanti corazzati) e il conferimento da parte del *Mahārāja* del comando (*amara*) sulle terre che i *Nāyaka* dovevano amministrare per suo conto alle periferie dell'impero[9]; ma l'entità dello 'scambio' era variabile e non tutti i *Nāyaka* erano parimenti potenti[10]. Inoltre il legame tra le classi re-

5 Alberto Laerzio a Claudio Acquaviva, 20 novembre 1609, ARSI, *Goa 16*, ff. 107-110. Cf. Sanfilippo 2008: 19.

6 In una lettera a Caterina Nobili Sforza, contessa di Santa Fiora, del 7 dicembre 1606 (Biblioteca Vaticana, *Fondo Boncompagni*, E6, pubblicata in Wicki 1968), Nobili racconta di come i missionari a Madurai venissero derisi quando non considerati perfino matti.

7 *Bisnegar*, *Bisnaga*, *Bezeneger* o *Narsinga* nelle fonti europee, un'area che corrisponde approssimativamente all'odierno Karnataka.

8 Sircar 1966.

9 Narayana Rao – Shulman – Subrahmanyam 1992; Talbot 2001.

10 Da un'analisi delle iscrizioni (Sircar 1966: 214-215), si riscontra che alcuni *Nāyaka* erano a capo di un esercito (*amaranāyaka*) o di un regno (*rājan*), altri amministravano agglomerati di villaggi, ma in alcune iscrizioni il termine *nāyaka* è usato anche come un semplice titolo onorifico. Si veda a tal proposito Bosu Babu 2018: 14 sgg.

gnanti e i territori si saldava per mezzo dei notabili e dei gruppi religiosi locali, in particolare con la promozione da parte dei *Nāyaka* della costruzione di edifici religiosi le cui attività interne (rituali ed economiche) erano fonte di sostentamento per gli abitanti e favorivano il controllo imperiale del territorio e talvolta anche l'allargamento dei suoi confini[11]. In questo modo nel Sud dell'India, tra il XIV e il XVII secolo (periodo nel quale sorge e declina il grande regno hindu di Vijayanāgara), la combinazione di fattori quali il patronato religioso, la costruzione di nuovi templi e l'organizzazione del *nāyaṃkāra* favorirono il mantenimento di un sistema di livelli di autorità e alleanze, che, per quanto variabile al suo interno a seconda dei cangianti interessi politici, per un lungo periodo rese il dominio di Vijayanāgara e della sua rete di macro e micro-sovranità locali resistente agli attacchi esterni, in particolare a quelli dei prìncipi musulmani del Deccan e degli hindu del regno di Orissa.

A sud-est di Madurai si estende la costa del Coromandel, strategica per le rotte commerciali e preziosa per le attività che si sviluppano lungo il suo litorale, in particolare la pesca delle perle, considerate tra le più belle dell'Oceano Indiano[12]. All'epoca, tuttavia, il controllo di questa attività era di fatto dei mercanti musulmani, che pagavano una percentuale ai sovrani locali. Dal sistema di tassazione anche l'imperatore di Vijayanāgara traeva la sua parte di entrate. Fintantoché il pagamento fu regolare, la costa orientale non rientrò fra gli interessi principali dei *Nāyaka*, tanto meno quelli di Madurai, sempre più urgentemente impegnati a difendere i territori adiacenti alla città. Per queste ragioni le sorti della costa furono spesso in balìa dello sfruttamento dei musulmani e degli attacchi dei corsari, contro i quali i portoghesi dovettero misurarsi negli anni Trenta, suscitando l'intervento del *Sāmūtiri* di Kozhikode (meglio noto come *Samorin* o *Zamorin* di Calicut) in difesa dei signori locali[13]. Gli interessi economici intorno alla costa erano alti, finendo col divenire storicamente cruciali quando la storia delle popolazioni locali, in particolare la comunità Paravar, si intrecciò in quello stesso territorio con la storia

11 Appadurai 1977; Dirks 1988: 36 sgg.; Howes 2003: 46-47 sgg. Questo spiega anche perché i portoghesi avviarono un'opera sistematica di demolizione dei luoghi di culto, soppiantando i templi con le chiese. Si vedano, a tal proposito, Lach – Van Kley 1998: 238-239; Barreto Xavier – Zupanov 2015: 122-127.

12 Cf. de Silva 1978.

13 Cf. Silva Rego 1949, vol. 1: 363-364 sgg., 374 sgg.; Malekandathil 2013: 116 sgg.

della Compagnia di Gesù, producendo conseguenze irreversibili sul piano geopolitico.

Inevitabilmente con l'arrivo dei portoghesi sulla scena indiana, in tutta l'India del Sud gli equilibri politici subirono dei mutamenti più o meno sostanziali, ma l'evento che spostò significativamente l'asse politico nel Sudasia fu la battaglia tra Vijayanāgara e la confederazione del Deccan (Sultanati di Bijapur, Golkonda, Ahmednagar, forse anche Bedar), che nel 1565 si concluse a scapito del sovrano hindu con il saccheggio della capitale del regno (odierna Hampi), fino a quel momento celebrata da chiunque la attraversasse durante il viaggio nelle Indie orientali[14].

Con l'indebolimento del potere centrale di Vijayanāgara, tutti i *Nāyaka* assunsero una piena indipendenza politica ed economica e alla fine del Cinquecento erano di fatto i controllori dell'India meridionale; divennero dunque i massimi referenti per ogni forma di negoziazione commerciale e concessione cultuale. Sulla costa orientale, il *Nāyaka* di Madurai, nella persona di Nāgama e poi del figlio Viśvanātha, era il più influente e meglio protetto dalla rete di micro-sovranità interna al suo potentato[15]. Sulla costa occidentale, dove i portoghesi assunsero presto il controllo di posizioni strategiche, in grado di condizionare l'andamento dei prezzi delle spezie in Europa, uno dei maggiori referenti fu il *Sāmūtiri* di Kozhikode. Con queste figure i portoghesi dovettero spesso scendere a patti per un maggiore controllo dei porti e delle rotte commerciali in funzione antimusulmana[16]; del resto gli arabi e i turchi erano i principali competitori dei portoghesi nel commercio marittimo sull'Oceano Indiano. Tuttavia le politiche economiche del *Sāmūtiri* con i mercanti musulmani variavano, spesso segretamente, a seconda che fossero locali (i corsari Māppiḷḷa nel

14 Cf. Chandra 2007: 152 sgg; Markovits 2004: 69 sgg. Il quadro della sua caduta è ben descritto nel viaggio di Cesare Federici che nel 1565 arriva nella città di *Bezenger* e racconta la vittoria dei "quattro Mori", sottolineando che «La città di Bezeneger non è distrutta, anzi è con tutte le sue case in piedi; ma è vota, né gli habita anima viva se non tigri, & altre fiere […]». (*Viaggio di m. Cesare dei Fedrici nell'India Orientale et oltra l'India*: 34, 42).

15 A differenza di altri regnanti, il *Nāyaka* di Madurai poteva contare sul sostegno di leader locali, i cosiddetti *pāḷaiyakkārar* o, con le parole di Nicholas Dirks, i "piccoli re" del Sudasia. Si vedano Dirks 1982 e 1988, *infra*. Un riscontro lo troviamo anche nelle fonti portoghesi. Ad esempio, Gonçalves parla «dei maniagares (que são os capitães e rendeiros do naique de Madure)» (Sebastião Gonçalves, *Primeira parte*, I.336).

16 Sulle alleanze economiche "indo-cristiane", si veda Subrahmanyam 1998.

Malabar e i Marakkar nel Coromandel, quelli che i portoghesi percepivano come "mouros da terra") o forestieri (mamelucchi, "mouros de Meca"), talvolta in funzione anti-portoghese[17], talaltra per contenere le ambizioni dei signori locali[18]. In una rete così composita di relazioni, finché l'alleanza fra l'imperatore di Vijayanāgara e i suoi tributari fu garantita, la presenza portoghese sulla costa orientale rimase contenuta. Lo stesso non poté dirsi per la presenza dei musulmani "di altri paesi" o *paradeśi*[19], gli attacchi dei quali contribuirono, in alcuni momenti, a indebolire il rapporto di fiducia fra le popolazioni della Piscaria e i regnanti hindu, spostando l'asse geopolitico a favore, invece, dei portoghesi.

Questo è ciò che accadde tra i villaggi di pescatori del Coromandel grazie alla conversione di massa degli abitanti, in un periodo che precede l'arrivo dei gesuiti. L'evento, registrato in diverse fonti gesuitiche come evento fondativo[20], avvenne per mano del laico João da Cruz, un convertito al cristianesimo della costa occidentale, che nei primi anni Trenta del Cinquecento si era spinto fino al Coromandel per vendere cavalli ai signori locali[21]. Per contestualizzare l'eccezionalità della sua storia, magistralmente ricostruita da Georg Schurhammer[22], occorre premettere che il commercio di cavalli

17 Sulle alleanze "indo-musulmane", si vedano Bouchon 1973; Malekandathil 2013: 115-123; Prange 2018, spec. 158-206.

18 Sugli equilibri interni alla rete di macro e micro-sovranità locali, si veda Haridas 2016.

19 Duarte Barbosa distingue i *mapulures* e i *pardatis* quando descrive il Malabar e Kozhikode: «Casam com quantas mulheres podem manter, e, além disso, têm muitas mancebas gentias baixas da térra, e, se hão filho ou filha destas tornam-no mouro; e, às vezes, a mãe também, e, assim, foi no Malabar, multiplicando esta péssima geração, a que os da terra chamam *mapulures*. Há também na cidade de Calecut muitos mouros outros estrangeiros, a que chamam *pardetis*, naturais de diversas partes, arábios, pérsios, guzarates, curaanes e daquanis, que aqui estão estantes» (Duarte Barbosa, *Livro em que dá relaçáo do que viu e ouviu no Oriente*, ed. Reis Machado 1946: 160).

20 Alessandro Valignano, *Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias orientales* [1542-64], ed. Wicki 1944: 58 sgg.; Sebastião Gonçalves, *Primeira parte da Historia dos religiosos da Companhia de Jesus*, II.7 ed. Wicki 1960, vol. 1: 137 sgg.; Lettera di P. Francisco Mansilhas, *ad oram piscariam*, Negapatamo 7 aprile 1545, in *Monumenta Xaveriana*, t. I: 283-288; *Vita S. Francisci*, in *Monumenta Xaveriana*, t. II: 847-848; João de Lucena, *Historia da vida do padre Francisco de Xavier*: 81; Francisco de Sousa, *Oriente Conquistado a Jesus Christo* [1710], Conquista II, Div. I, 2-3: 213-214.

21 *Da Ásia de Diogo de Couto*, *Década sexta, parte segunda*, Liv. VII, Cap. V: 92 sgg. Cf. anche Silva Rego 1949, vol. 1: 365 sgg.

22 Schurhammer 1935.

a quel tempo era un'attività redditizia, perché il cavallo era indispensabile nei combattimenti a terra e i sovrani hindu ne importavano costantemente grandi quantità dall'Arabia e dalla Persia. Se alla fine del Quattrocento il monopolio di questa attività era nelle mani dei musulmani arabi, e l'assenza di concorrenza non favorì certamente l'economia dei sovrani hindu, con l'arrivo dei portoghesi anche questo aspetto subì dei cambiamenti con conseguenze rilevanti sugli equilibri geopolitici del territorio. Infatti l'alta domanda di cavalli da ogni campo di battaglia e il controllo portoghese della rotta commerciale di Goa misero spesso i mercanti europei e i capitani portoghesi nella condizione favorevole di poter negoziare vantaggi economici a scapito dei mercanti musulmani da un lato e dei prìncipi del Deccan e dei sovrani hindu dall'altro, promettendo o minacciando il transito dei cavalli verso i territori degli uni o degli altri[23].

Dom João è una di quelle figure "tra due mondi" che si incontrano spesso nelle storie coloniali, con tratti di astuzia e genialità dettati dalla conoscenza dell'ordine del mondo dei nativi e di quello dei colonizzatori, e da una prospettiva in grado di valutare i limiti e le opportunità dal di dentro[24]. Benché battezzato in giovane età, João da Cruz proveniva dalla comunità dei Chetti della costa occidentale, mercanti di professione, che troviamo nelle cronache di viaggio portoghesi e italiane, sempre descritti come uomini di alto status sociale[25]. L'attività commerciale non fu la sua

23 Brás de Albuquerque, *Commentarios do grande Afonso Dalboquerque capitão geral* [1557], parte IV, capitulos XXVII-XXVIII. Nel *Viaggio di m. Cesare dei Fedrici nell'India Orientale et oltra l'India* (p. 35) si narra che dopo il saccheggio di Vijayanāgara (all'epoca governata da Rāmarāja/Ramaraggio) da parte dei Mori, quando i regnanti rientrarono in città il fratello del re (Tirumala Deva Raya/Timaraggio): «mandò a dire a Goa alli mercadanti, che se gli havessero condotti delli cavalli, esso gli haverebbe pagati bene» (p. 35). Cf. sul tema Sewell 1900: 128.

24 Cf. a tal proposito le prospettive di ricerca promosse soprattutto da Benat-Tachot – Gruzinski 2001; Subrahmanyam 2011; Barreto Xavier 2012b.

25 Tra le fonti cinquecentesche europee, Duarte Barbosa (c. 1516) li descrive così: «Sao homens mui ricos e honrados e vivem limpamente. Têm grandes casas em rúas apartadas sobre si; e, assim, tem tambem suas casas de oragáo e ídolos diferentes dos naturais da térra». (Duarte Barbosa, *Livro*, ed. Reis Machado 1946: 157). João de Barros, riferisce che «Estes são homens tão naturaes, mercadores, e delgados em todo o modo do commercio, que ácerca dos nossos, quando querem taixar, ou louvar algun homem por fer mui subtil, e dado ao tracto da mercadoria, dizem por elle, he hum Chatim, e por mercadejar chatinar, vocabulos entre nós já mui recebidos» (*Da Ásia de João de Barros*, *Década primeira, parte segunda*, Livro IX, Cap. 3: 330). Infine, Affonso de Albuquerque, *Cartas*, t.

fortuna, bensì l'inizio di perdite economiche e sventure che lo portarono a essere privato di tutto: dovette fuggire dagli hindu a causa del suo battesimo e fu perseguitato e imprigionato dai portoghesi per aver contratto dei debiti nei confronti delle casse del tesoro reale. I guai coincisero però con l'inizio della sua fortuna.

All'epoca della sua conversione João da Cruz era stato inviato in Portogallo quale giovane ambasciatore del *Sāmūtiri* di Kozhikode ed era stato proclamato "Cavalleiro de Christo" con il re di Portogallo come *padrinho*. Sebbene il battesimo gli fosse costato il ripudio del *Sāmūtiri*, la sua condizione di "nobile" ebbe un peso positivo quando nel 1533 chiese al re João III di Portogallo protezione e una proroga per estinguere i debiti contratti, raccontando come avesse perso i soldi presi in prestito e come pensasse di poter ricompensare il re. La richiesta fu accolta e pochi anni dopo, secondo il racconto che egli stesso fece al re João III in una lettera datata 15 dicembre 1537[26], Dom João fece qualcosa che mai i soldati portoghesi avrebbero potuto fare: convincere i pescatori di perle a convertirsi al cristianesimo. Accadde che Dom João, giunto a Capo Comorin, sulla costa orientale, per vendere cavalli ai sovrani locali, vi aveva riscontrato il forte malcontento dei pescatori Paravar, vessati dai musulmani in mare e non protetti dai governatori hindu sulla terraferma. Venduti i cavalli, Dom João non ricevette il pagamento dovuto e, per timore delle conseguenze, cominciò a pensare a un modo per ripagare i debiti. Così ebbe l'idea che la conversione dei pescatori e dei loro sovrani avrebbe potuto favorire le relazioni fra i portoghesi e i pescatori e produrre sia un grande profitto per le casse del tesoro del Portogallo, sia un grande servizio al cristianesimo. Spinto da questa idea, che poi si rivelò fruttuosa, Dom João presentò ai pescatori la conversione al cristianesimo come il modo per ottenere la protezione dei portoghesi contro lo sfruttamento dei mercanti musulmani e gli attacchi corsari. Vista la reazione positiva dei pescatori e degli amministratori locali, mise in moto un'operazione diplomatica tra gli autorevoli *patangati* che amministravano i villaggi della Piscaria e le alte cariche di Goa e Lisbona, che si concluse nel 1536 con l'invio del clero

III: 208: «amtre as quaes ha mais honrada e stymomada gemte, tirando os bramenes hee a naçam dos chatys, a saber, os verdadeiros chatys, por que muitos por se honrare dizem que sam chatys». Altre attestazioni del termine *Chetti*, sono riportate in Yule 1903, *s.v. chetti*.

26 Tradotta e riportata per intero da Schurhammer 1935: 208-211.

necessario (all'epoca francescani presenti a Goa)[27] per una conversione di massa sotto gli auspici del re del Portogallo.

Nella lettera che in quegli anni Dom João scrive al re del Portogallo si menzionano 50.000 convertiti, ai quali si dice che ne sarebbero seguiti molti altri da tutti i villaggi della costa, con cifre che sfiorano 140.000 battezzati in poche settimane[28]; ma, come ha dimostrato Georg Schurhammer, sono cifre esagerate, e la stima più realistica di riferimento per i Paravar sembrerebbe quella di padre Texeira, che nel 1580 contava 20.000 cristiani Paravar[29]. Il numero dei battezzati o richiedenti battesimo dai villaggi vicini resta comunque un dato rilevante, che suggerisce la relativa facilità con cui l'adesione al cristianesimo fu recepita come un'opportunità politica ed economica. La natura meramente formale della conversione trova riscontro nella diffusa ignoranza evangelica che Francesco Saverio sperimentò al suo arrivo nella Piscaria nel 1542, ma anche nella facilità con cui Saverio produsse conversioni[30] avviando la costruzione di decine di chiese in pochi anni[31]. E trova riscontro anche nel racconto del mercante Cesare Federici, che, giunto sulla costa del Coromandel tra il 1565-67, annota che «i pescatori sono tutti Christiani del paese, e và chi vuole a pescare, pagando però un certo censo al Re di Portugallo, e alle chiese dei padri san Paulo, che sono per quella costa»[32]; con l'aggiunta che: «finita la Pescaria, e visto se è buona ricolta, o cattiva, vi sono certi huomini periti, che si chiamano Chitini, liquali metteno il prezzo alle perle, secondo la lor carratà, facendone quattro cernide con alcuni crivelli di rame […]»[33].

27 *Da Ásia de Diogo de Couto*, *Década sexta, parte segunda*, Liv. VII, Cap. V: 94. Sebbene i primi francescani si siano insediati a Goa nel 1510, a seguito della presa della città da parte dei portoghesi, il primo convento intitolato a San Francesco fu fondato a Goa negli anni Venti del Cinquecento. Per maggiori dettagli sulla presenza francescana in India, si rimanda a Barreto Xavier 2011a; Barreto Xavier – Županov 2015: 158-201; Lach – Van Kley 1998: 234-235.

28 Schurhammer 1935: 225.

29 Schurhammer 1935: 229.

30 Aranha 2006: 205-208.

31 Cf. Lettera di P. Emmanuel Teixeira a P. Petro De Ribadeneira, Goa, 8 dicembre 1584, in *Monumenta Xaveriana*, t. II: 801.

32 *Viaggio di m. Cesare dei Fedrici*: 61.

33 *Ibidem*.

Al di là dell'enfasi con cui l'inizio della missione gesuitica nella Piscaria venne raccontata e percepita, resta il fatto che il convertito Dom João fece da anello di congiunzione fra i missionari e le comunità della costa orientale, fra le milizie portoghesi e il mercato delle perle, fino a quel momento monopolizzato da arabi e turchi. E da questa esperienza, come si evince dalla sua lettera inviata al re, il mercante Dom João ricavò autorità fra i portoghesi e autorevolezza fra gli indiani, ma soprattutto ottenne di controllare il mercato dei cavalli di cui i sovrani indiani avevano costantemente bisogno.

Tuttavia, nonostante il racconto idilliaco delle gesta di Dom João e della fondazione della prima missione gesuitica in India, apparve subito chiaro a Saverio e ai suoi confratelli che il battesimo non equivaleva affatto a un'adesione consapevole ai dettami del cattolicesimo[34], così come lo sfruttamento coloniale portoghese si rivelò per la popolazione altrettanto oneroso di quello arabo e turco[35]. La presenza crescente dei portoghesi suscitò altre battaglie a danno dei pescatori e il malcontento si riversò sulla reputazione dei gesuiti, che, in quanto europei nei tratti somatici e in maggior numero lusitani nella lingua, inevitabilmente venivano associati ai rozzi e ignoranti *parangui*, cioè ai portoghesi, per lo più soldati, e, in senso lato, agli europei[36].

34 In una lettera del 1544 (Cochin, 15 gennaio), Francesco Saverio lamentava che «Luego que llegué á esta Costa, donde ellos están, procuré saber dellos el conoscimiento que de X.o nuestro Señor tenian; y demandándoles acerca de los artícolos de la fee lo que creyan o tenían más aora que eran xpianos; que quando eran gentiles, no hallaua en ellos otra respuesta sino que eran xpianos, y que por no entender ellos nuestra lengua no sabían nuestra ley ni lo que auían de creer» (Epist. 17, in *Monumenta Xaveriana*, t. II: 279). Mentre alcuni notavano che le abitudini "pagane" non sparivano dopo il battesimo, di fatto i missionari sottovalutarono la forza simbolica esercitata dalla classe brahmanica. Si vedano su questo punto Lach – Van Kley 1998: 243; Aranha 2006: 128 sgg.

35 Cf. Aranha 2006: 203.

36 La parola *parangui* o *paranguee* è l'esito della palatalizzazione delle parole *frangui* o *firinghee*, che derivano dal persiano *farangī* o *firingī* con una corrispondenza nell'arabo *al-faranj*, *ifranī*, *firanjī*. I vocaboli persiani e arabi sono tutti termini con i quali i musulmani indicavano i franchi, i crociati, i cristiani, in senso ampio gli europei, con un uso attestato già nel 930 (cf. Yule 1903, *s.v.* firinghee). Quando nel Cinquecento la parola *parangui/paranguee* viene inglobata nel lessico delle popolazioni indiane del Sud, viene usata per indicare gli europei o più specificamente i portoghesi, poi anche i gesuiti, ma prevale un'accezione negativa dettata dai rozzi e violenti comportamenti dei soldati portoghesi. Intuito l'uso dispregiativo del termine, il gesuita Roberto Nobili è il primo a rifiutarsi d'essere chiamato *parangui*; anzi individua nello studio delle lingue locali il mezzo primario

Nel corso degli anni Quaranta del Cinquecento i gesuiti divennero figure di primo piano nelle vicende della Piscaria, in quanto ebbero un ruolo significativo nel tentativo di mediare tra le sofferenze inflitte alle comunità locali e i soprusi dei soldati portoghesi[37]. Se da un lato l'uso diffuso del termine dispregiativo *parangui* fra i locali suggerisce una certa diffidenza nei confronti di qualsiasi europeo, dall'altro lato bisogna ricordare che i padri gesuiti, in maggioranza portoghesi fino agli anni Ottanta[38], seppero concretamente distinguersi dai soldati prendendo le parti dei pescatori in diverse occasioni[39]. Saverio per primo seppe costruirsi un ampio consenso tra le popolazioni della Piscaria e ottenne il permesso del *Nāyaka* di Madurai di muoversi lungo le strade che ricadevano sotto la sua sovranità. Ma solo nel 1595 questo *Nāyaka* diede ai gesuiti il permesso di costruire una chiesa nel suo territorio. Il compito ricadde sul portoghese Fernandes Gonçales Trancoso, che nel medesimo anno giunse a Madurai dopo vent'anni di servizio nella Piscaria[40].

Tutto questo ci porta a dover contestualizzare l'arrivo di Roberto Nobili in India in un momento di espansione della missione gesuitica e in una fase di timido avvicinamento alla società della corte madurense. Di fatto, all'inizio del Seicento i gesuiti che operavano tra Madurai e la Piscaria si muovevano soltanto fra le comunità più povere, la cui conversione al cristianesimo, benché vantaggiosa sul piano economico e giuridico – specialmente per le donne[41]–, costituiva un deterrente culturale all'interno del quadro relazionale politico e religioso, che manteneva queste comu-

per ricostruire la reputazione dei gesuiti in un paese diffusamente ferito dall'esperienza coloniale portoghese.

37 Moraes 1952: 238; Aranha 2006: 203 sgg. Oltre alla distruzione dei templi, nei territori portoghesi fu proibita ogni forma di devozione non cristiana, inclusi i pellegrinaggi e le processioni, e nei momenti di scontro i soldati spesso si vendicarono uccidendo le vacche, considerate sacre fra gli hindu, e insudiciando le vasche d'acqua usate per i riti. Si veda Lach – Van Kley 1998: 244.

38 Fino al 1581 i gesuiti presenti in India provenivano in larga misura dal Portogallo e dalla Spagna. Sotto il generalato di Claudio Acquaviva, e in seguito alle tensioni politiche fra la Corona iberica e quella lusitana, gli italiani in partenza per le Indie raggiunsero il 26,8% dei selezionati. Per maggiori e più dettagliate percentuali, si vedano Alden 1996 e Russell 2020.

39 Aranha 2006: 208 sgg.

40 Wicki 1973: XVI-XVII.

41 Barreto Xavier 2012b: 19-20.

nità in uno stato di subordinazione e marginalizzazione non soltanto fra gli indiani, ma anche fra i portoghesi[42].

Idoli, tradizioni e altri ostacoli verso Madurai

La storia della Compagnia di Gesù in India deve molto all'intraprendenza di João da Cruz, ma la costruzione delle relazioni tra gli evangelizzatori e le popolazioni locali inizia con l'arrivo dei primi gesuiti nel maggio del 1542. Le difficoltà dei primi anni della missione sono ampiamente documentate nelle lettere dei missionari, ma anche nei resoconti dei Visitatori, il cui compito era fondamentalmente quello di individuare le criticità e proporre delle soluzioni. Negli oltre sessant'anni che separano l'arrivo di Francesco Saverio nel 1542 e quello di Roberto Nobili nel 1607, molti documenti restituiscono un'immagine dell'India quale terra faticosa, non solo per il clima e le asperità dei luoghi, ma anche per le differenze culturali, le discriminazioni sociali, le difficoltà linguistiche. Nell'esplorare questi primi sessant'anni di missione, si ha l'impressione che il *modus operandi* di Nobili, dibattuto nella controversia teologica che lo vide protagonista tra il 1613 e il 1623, ma poi legittimato dall'autorità papale, non sia un caso del tutto originale, ma trovi le basi del suo successo nelle scelte politiche e ideologiche operate all'interno della Compagnia negli anni precedenti al suo arrivo[43].

La venuta di Nobili avviene dopo un'adeguata esperienza in India, che fa maturare nei gesuiti più anziani la consapevolezza di avere dei limiti concreti sul piano culturale e politico, e di poterli superare con una maggiore conoscenza della cultura e delle lingue locali, ma anche con politiche di alleanza con le figure più autorevoli delle diverse realtà politiche dell'India meridionale[44].

Agli inizi degli anni Quaranta del Cinquecento Francesco Saverio esprimeva tutta la sua frustrazione nel doversi confrontare con tradizioni

42 Cf. Aranha 2006: 205 e Aranha 2010a; Pavone 2010; Barreto Xavier 2012b; Bethencourt 2013: 179 sgg; 156-192. Lo scenario sembra aggravarsi nella seconda metà del Seicento, come denunciano molti documenti, fra i quali il resoconto che Antonio Lubelli, un chierico regolare, invia nel 1663 al Nunzio apostolico a Napoli; si tratta di un testo particolarmente compromettente per i gesuiti, che ne denuncia la connivenza con i portoghesi laici di fronte a forme di schiavitù dei convertiti più poveri. Cf. su questo aspetto Pavone 2018a.

43 Cf. Rubiés 2005.

44 Cf. Lach – Van Kley 1998: 250; Aranha 2006: 219-225.

religiose ben radicate nel tessuto sociale, che non lasciavano spazio all'evangelizzazione. Dal suo punto di vista, di questa ostilità erano emblematici i brahmani, «hombres de pocas letras»[45], che Saverio descrive ora come interlocutori sordi agli insegnamenti cristiani, ora come mentitori che sanno di mentire di fronte alla grandezza del dio cristiano. Di qui deriva anche un certo sconcerto da parte di Saverio, che senza mezzi termini, in una lettera del 1544, descrive i brahmani come «la gente más perversa del mundo» e inoltre:

> Persone che non dicono mai la verità e pensano sempre a come devono mentire e ingannare sottilmente i poveri semplici e ignoranti, dicendo che gli idoli chiedono che portino in offerta certe cose, e queste non sono altro se non quelle che i brahmani fingono e vogliono per mantenere le loro donne, figli e case. Fanno credere ai semplici che mangiano gli idoli, e ce ne sono molti che prima che pranzino o cenino offrono una certa moneta all'idolo. Due volte al giorno con grande festa dei loro tamburi mangiano, facendo intendere ai poveri che mangiano gli idoli. Prima che manchi il necessario ai brahmani dicono al popolo che gli idoli sono molto arrabbiati con loro, perché non gli mandano le cose che chiedono per loro, e che se non provano che li temono li uccideranno o manderanno loro infermità, o manderanno i demoni nelle loro case: e i tristi sempliciotti, credendo che così sarà, per la paura che gli idoli facciano loro del male, fanno quello che i brahmani chiedono[46].

45 Lettera a Ignazio di Loyola, Cochin, 15 gennaio 1544, in *Epistolae S. Francisci Xaverii*, ed. Wicki – Schurhammer 1944, t. 1: 171.

46 Cochin, 15 gennaio 1544, in *Epistolae S. Francisci Xaverii*, ed. Wicki – Schurhammer 1944, t. 1: 170: «gente que nunca dize verdad, y siempre piensan cómo an de sutilmente mintir y engañar los pobres símplices y ignorantes, diziendo que los ídolos demandan que les lleven a offrecer ciertas cosas, y éstas no son otras sino las que los bragmanes fingen y quieren para mantener sus mugeres, hijos y casas. Hazen creer a los símplices que comen los ídolos, y ay muchos que antes que coman ni cenen offrecen cierta moneda para el ídolo. Dos vezes al día con grande fiesta de so atabales comen, dando a entender a los pobres que comen los ídolos. Antes que les falte lo necessario a los bragmanes dizen al pueblo que los ídolos están muy enojados contra ellos, por que no les mandan las cosas que por ellos le mandan pedir, y que si no proveen, que se guarden dellos, que los an de matar, o darles enfermedades, o que an de mandar los demonios a sus casas: y los tristes símplices, creyendo que será así, de miedo que los ídolos no les hagan mal, hazen lo que los bragmanes quieren».

Ancora nel 1549, in una lettera indirizzata al Generale Loyola, Saverio lamenta l'ignoranza degli indiani[47] e riferisce i suoi timori per il futuro della Compagnia e l'incolumità dei battezzati:

> Per le esperienze che posseggo da queste parti vedo chiaramente, Padre mio unico, che per gli indiani nativi della terra non si apre il cammino nel modo in cui per loro si perpetua la nostra Compagnia; e che il cristianesimo durerà in loro tanto quanto dureremo e vivremo noi che stiamo qua, o quelli da lì inviati: e la ragione di questo sono le molte persecuzioni che soffrono coloro che diventano cristiani, che sarebbero lunghe da raccontare; e non sapendo in quali mani potranno arrivare queste lettere, smetto di scrivere[48].

La difficoltà di arrivare agli esponenti della corte di Madurai è ancora sentita come un problema dopo trent'anni di missione, quando nel 1577 il Visitatore Alessandro Valignano scrive:

> Et quando si mostra loro la falsità delle loro sette, il che è ben facile mostrargli, confessano che sono false, ma con tutto ciò non vogliono lasciarle, et no dànno altra ragione se non che quello è il costume della loro terra, et che così vissero li loro padri et madre, et vogliono vivere anchor loro; et se gli si amminaccia con l'inferno, si ridono et non fanno più riflessione che se non si dicesse loro. Et quelli che si fano christiani, anchorché dopo che si insignano con la coversatione lunga delli Padri et con il tempo vengono a ricuperar quel lume della coscientia che era in loro perduto, nondimeno nel intrar al baptesimo giamai si movono né per motione interiore di spirito né per ragione, ma ordinariamente o per timor di alcuna pena et danno temporale o per speranza di alcun favore et di premio, et dopo battizati, como sono di poca capacità naturale, si fa con loro frutto solido molto tardi et molto passo. Et da questo viene anchora, et difficillimamente si possono far chri-

47 «Los indios desta tierra, assí moros como gentiles, son mui ignorantes todos los que hasta agora tengo visto» (*Epistolae S. Francisci Xaverii*, ed. Wicki – Schurhammer 1945, t. 2: 6).

48 *Epistolae S. Francisci Xaverii*, ed. Wicki – Schurhammer 1945, t. 2: 6: «Por la experiencia que tengo destas partes veo claramente, Padre mío único, que por los indios naturales de la tierra no se abre camino como por ellos se perpetúe nuestra Compañía; y que tanto durará en ellos la christiandad, quanto duraremos y viviremos los que acá estamos, o de allá mandáredes: y la causa desto es las muchas persecuciones que padecen los que se hazen christianos, las quales serian largas de contar; y por no saber en cuias manos estas cartas podrán venir, las dexo d[e] scrivir».

> stiani se non nelli luoghi che o sono del tutto sogetti al Re di Portugallo o possono essere castigati o favoriti dalle sue armate, come sono quelli che stanno per la costa del mare, che sono tutti pescatori[49].

Il mancato dialogo con le alte sfere della società madurense è verosimilmente uno dei fattori che hanno contribuito all'iniziale marginalizzazione dei missionari, che venivano associati sia ai rozzi *parangui* fra le truppe portoghesi, sia agli umili pescatori che nella gerarchia sociale ricoprivano un basso rango. Questa doppia discriminazione ha certamente contribuito al generale disinteresse verso gli insegnamenti cristiani da parte dei membri d'alto rango della società madurense. In un tale scenario l'arrivo di Roberto Nobili era stato fortemente voluto dal padre Provinciale del Malabar, il viterbese Alberto Laerzio[50] – già Vice-Provinciale tra il 1602-1605 e poi Primo Provinciale tra il 1605-1611[51] –, nel tentativo di dar man forte all'anziano Gonçalo Fernandes Trancoso (all'epoca poco più che sessantenne), nella speranza di produrre conversioni a Madurai. Apprendiamo di questo auspicio da quanto Alberto Laerzio scrive al Generale Claudio Acquaviva[52], e questa narrativa viene registrata anche nell'opera postuma sulla vita di padre Irmaõ Pedro de Basto (1689) e le sue visioni profetiche[53], dove si narra che Laerzio si rivolse a Basto, che «venerava como homem ilustrado de luz superior»[54], «per sapere se fosse utile che mandasse nuovi lavoratori a coltivare quella terra, allora sterile, e aprire di nuovo quei campi di *gentilidade*»[55]. Dal momento che i segni furono positivi, immediatamente «Padre Alberto Laerzio inviò per esso [il cristianesimo] i padri Roberto Nobili e Antonio Vico, entrambi italiani, e persone con esperienza di virtù e buon talento, che avevano dato grandi frutti nella vigna del Signore»[56].

---

49 *Summarium Indicum P. Alexandri Valignani S.I., Visitatoris*, Malacae 22 novembre – 8 dicembre 1577, in *Documenta Indica*, vol. XIII: 9.

50 Cronin 1959: 30 sgg.

51 O'Neill 2001, vol. 3: 2257.

52 Alberto Laerzio a Claudio Acquaviva, 20 novembre 1609, ARSI, *Goa 16*, ff. 107-110.

53 Cf. Biedermann 2018.

54 Fernaõ de Queyros, *Historia da vida do veneravel Irmaõ Pedro de Basto*: 54.

55 *Ibidem*: «per ver se era servido, que mandasse novos obreyros a cultuvar quela terra, the entaõ esteril, & abrir de novo queles matos de gentilidade».

56 *Ivi*, 55: «mandou o Padre Alberto Laercio logo pera ela os Padres Roberto Nobili, & Antonio Vico, ambos Italianos, & pessoas de experimẽta da virtude, & bons talentos, que foraõ fazendo grãde fruto naquela vinha do Senhor».

Molti documenti mostrano che la nuova missione fu sollecitata dall'alto[57], ma questo non scongiurò i conflitti interni tra i fratelli assegnati alla "nuova missione" e quelli che operavano nella Piscaria, fra gli italiani che aumentavano e i portoghesi che diminuivano[58]. A destare perplessità era il *modus operandi* adottato da Nobili, che venne accusato di produrre dubbi tra i catecumeni[59], mischiando il cristianesimo con l'idolatria e comportandosi come uno "scismatico"[60]. Perplessità e accuse vennero raccolte e comunicate nel corso del 1609 al Visitatore Nicolao Pimenta; e sono documentate nella lunga lettera del 7 maggio 1610 che Fernandes Trancoso scrive contro Nobili[61] e che, giunta nelle mani del Visitatore Pimenta, fu oggetto di un'indagine preliminare ad opera di due teologi di Goa – António Fernandes e Francisco de Vergara –, con un esito fortemente accusatorio a danno di Nobili[62].

La lettera rimarcava alcuni punti "sensibili" del suo operato, che secondo le accuse metteva a repentaglio gli insegnamenti cristiani fra i catecumeni e produceva distorsioni del cristianesimo tra i neofiti. L'accusa più calunniosa era di replicare in seno al cristianesimo le dinamiche di discriminazione sociale esercitate dalle *élite* locali nei confronti dei più poveri[63]. Di fronte ad accuse come queste, Nobili fu chiamato a rispondere. L'esito della sua difesa è la *Responsio ad ea quae contra modum quo, nova Missio Madurensis utitur ad Ethnicos Christo convertendos, obiecta sunt*, nota anche come "Prima apologia", redatta nel 1610.

Per rispondere agli argomenti di accusa, la prima apologia si concentra per buona parte sulla questione che riguardava il significato della pratica brahmanica di indossare un filo tra la spalla e il torace. Questa sezione è nota col nome *De linea Brachmanum* ed è una chiara risposta alle accuse

57 Cf. Cronin 1959: 34; Sanfilippo 2008.

58 Alden 1996; Russell 2020.

59 *Reposta do P. Gonçalo Fernandez* alla *Informatio*: «Tambem me pareceo convir avisar a V. R. de algumas cousas da doutrina que podem causar ou causão hum não sei que de duvida aos chrisrãos desta e doutra residencia» (ARSI, *Goa 38*, ff. 310r-321r, pubblicata in Wicki 1973: 318).

60 Rajamanickam 1972, *infra*.

61 Gonçalo Fernandes Trancoso a Nicolao Pimenta, Maduré 7 maggio 1610, conservata in quattro esemplari: ARSI, *Goa 51*, ff. 29-31, 32-33, 34-36, 37-38.

62 ARSI, *Goa 51*, ff. 122-124. Cf. Rajamanickam 1972, *infra*; Bachmann 1972: 119; Zupanov 1999: 62 sgg.; Trento 2018.

63 Cf. Aranha 2010a: 626, 630.

sollevate da Fernandes Trancoso contro il modo usato da Nobili per convertire i membri della classe brahmanica.

La questione prese la forma di una vera e propria disputa teologica che portò Nobili a scrivere un secondo testo nel 1613 per produrre le prove delle sue affermazioni. Lo scritto, intitolato *Informatio de quibusdam moribus nationis indicae*, intende essere una testimonianza basata sui fatti che conferma alcuni punti già presentati nella prima apologia e ne presenta di nuovi, ma stavolta con il supporto dei brahmani con cui Nobili era in contatto[64]. L'*Informatio* venne infatti firmata da 108 brahmani con l'intento di confutare con prove concrete una delle accuse più insidiose sollevate dai gesuiti rivali, ovvero la messa in dubbio che Nobili conoscesse davvero il contesto nel quale operava e il sospetto che il suo metodo fosse nocivo ai fini della missione[65]. Anche questo scritto fu oggetto di polemiche da parte di padre Andrea Buccerio, il quale fin da subito si schierò dalla parte di Fernandes Trancoso. Pertanto Nobili dovette redigere una seconda apologia che replicava alle ulteriori accuse. La scrisse nel 1615 col titolo di *Responsio quibusdam a p. Andrea Buccerio objectis contra meam Informationem*.

Nel contesto della medesima disputa si inserisce uno scritto di Fernandes Trancoso, che sembrerebbe esser stato redatto tra il 1615 e il 1616. L'opera è nota oggi col titolo *Tratado sobre o Hinduísmo (Maduré 1616)*, ma si tratta del titolo attribuito dal curatore del manoscritto, José Wicki, S.J., il quale ha dato alle stampe la prima edizione critica del *Tratado* nel 1973. La parola *hinduísmo* non compare mai nello scritto originale di Gonçalo Fernandes Trancoso; compare invece la parola *bramanismo* per indicare il sistema di credenze, diremmo la religione, dei brahmani. Anzi, a ben vedere, Fernandes Trancoso definisce la *sciencia* dei brahmani una *maquina do bramanismo*[66], mettendo in evidenza l'uso strategico delle leggi e dei testi autorevoli dei brahmani per preservare la loro posizione di potere attraverso le credenze e le cerimonie; una rappresentazione che era in linea con la "perversità" denunciata da Saverio[67], e che, secondo Raf Gelders, si inserisce in un quadro più ampio di rappre-

64 Sul ruolo dei suoi informatori e le vicende connesse, si veda Trento 2018.

65 *Ibidem*.

66 *Tratado sobre o Hinduísmo*, ed. Wicki 1973: 3.

67 Cochin, 15 gennaio 1544, in *Epistolae S. Francisci Xaverii*, ed. Wicki, Schurhammer 1944, t. 1: 170.

sentazioni coloniali post-riforma di quella che egli ha definito «defective Christianity in the East»[68].

Benché il testo di Gonçalo Fernandes Trancoso sia stato oggetto di studio soltanto a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, l'opera è stata compilata nel 1615/16 nel bel mezzo della disputa, con l'intento di ricontestualizzare le informazioni raccolte da Nobili e ribaltare le sue conclusioni a proposito della liceità del suo modo di istruire i catecumeni. Come si legge in una lettera di padre Buccerio, Fernandes Trancoso era animato dalla consapevolezza che

> tutti nella Compagnia dobbiamo cercare con tutta la semplicità di sapere la verità attraverso tutti i mezzi che ci sembrano buoni e a noi convenienti, poiché le cose delle quali si tratta sono di grande importanza e riverenza, e l'obbligo di cercare questa verità ricade tutta su di noi che stiamo in questa cristianità e vediamo i loro costumi e i libri e a noi si affidano gli stessi prelati dell'India nell'ufficio che hanno di assistere nel caso in cui si ritrovino adesso o prima di adesso disinformati su qualche cosa. E così in questo non ci opponiamo, anzi li aiutiamo e se io dicessi il contrario mi assumerei lo scrupolo della coscienza in ragione della carità e slealtà di una colpa così grave[69].

Infatti, nel 1619, tre anni dopo la redazione del *Tratado*, Nobili redige la *Narratio fundamentorum quibus Madurensis missionis institutum caeptum est, et hucusque consistit*, firmata dall'Arcivescovo di Cranganore Francisco Ros, che risulta essere l'ultimo documento ufficiale della disputa tra Nobili e Fernandes Trancoso.

La disputa è spesso associata alla settecentesca "controversia dei riti malabarici", ma è più corretto riferirsi ad essa come alla "controversia sulla missione di Madurai", in quanto la controversia ebbe luogo e ri-

68 Gelders 2009: 572.

69 Andrea Buccerio, Maduré, 22 novembre 1615, *Goa 51*, ff. 212av-br, citata in Wicki 1973: xi: «todos os da Companhia havemos de procurar com toda a singelleza de saber a verdade por todos os meos que parecerem bons e a nós convenientes, pois as cousas das quaes se trata são de tanta importancia e reverencia, e a obrigação de buscar esta verdade cai toda sobre nós que estamos nestas christandades e vemos os custumes e os livros destes, e em nós estribão os mesmos prelados da India no officio que tem de acudir se em alguma cousa fossem ou agora ou antes de agora mal enformados. E assi nisto nam nos contrariamos, antes os ajudamos, e se eu dicesse o contrario disto me encarregara o escrupulo de conciencia por rezão da charidade e deslealdade in re tam gravi».

guardò esclusivamente questa missione. Il riferimento al Malabar è connesso soltanto alla giurisdizione provinciale sotto la quale rientrava la missione madurense. Da qui la denominazione "riti malabarici". Questo dettaglio è rilevante perché i fenomeni religiosi descritti sia da Fernandes Trancoso sia da Nobili si collocano in un contesto culturale e religioso diverso da quello osservabile a Goa, dove da secoli sembra che fossero presenti anche comunità cristiane siriache e siro-malabariche. Ma la questione è ancora aperta.

Una prima differenza tra lo scritto di Fernandes Trancoso e le risposte di Nobili è che il *Tratado* restituisce la vita quotidiana attraverso lo sguardo di un gesuita con grande esperienza sul campo, mentre leggendo l'*Informatio* si ha talvolta l'impressione che le descrizioni di Nobili non siano del tutto frutto di un'osservazione diretta, ma dipendano da classificazioni interne alle tradizioni religiose locali con cui il gesuita italiano entrò in contatto. A questo si aggiunga, come ha rilevato David N. Lorenzen[70], che Nobili, benché restituisca un quadro diversificato di *sètte*, giunge a una rappresentazione unitaria dell'*idolatria* in India, che ricorda alcune delle descrizioni contemporanee dell'induismo quale religione che unisce nella differenza śivaiti, viṣṇuiti, dualisti e non-dualisti. Posto che le diverse denominazioni descritte da Nobili siano frutto della sua osservazione, dunque frutto di una selezione ai fini del suo discorso sulla conversione, sarebbe più corretto riferirsi alla disputa come controversia dei *riti madurensi* ed è con questa espressione che ci riferiremo alla contesa d'ora in avanti.

Scontro di rappresentazioni: Fernandes Trancoso *contra* Nobili

La controversia che vide come antagonisti l'italiano Roberto Nobili e il portoghese Gonçalo Fernandes Trancoso può essere facilmente distinta in due riprese, che hanno a che fare anche con due diverse fasi della storia della Compagnia di Gesù. La prima fase abbraccia il lasso di tempo che va dal 1613, anno in cui Nobili redige l'*Informatio*, al 1623, anno in cui si manifesta il favore romano, prima con il Breve apostolico di Paolo V *Cum sicut fraternitatis* (1619), dove si chiedevano dei chiarimenti, poi con il benestare di Papa Gregorio XV, il quale approva il metodo di Nobili con la Costituzione apostolica *Romanae Sedis Antiste* (1623).

70 Lorenzen 2007.

Quest'ultimo documento metteva temporaneamente fine alla questione, ma poneva delle condizioni per il conferimento del cordone e l'uso di portare un ciuffo di capelli distintivo: *Lineam & Corumbinym non accipiant in templis Idolorum*[71]. La seconda fase, a distanza di quasi un secolo, vede la riapertura della controversia nel 1702 per mano di due missionari italiani dell'Ordine dei cappuccini[72], che rimettono in discussione il *modo di procedere* dei gesuiti. Questa seconda fase chiude definitivamente la controversia nel 1744, stavolta con esito sfavorevole, con la disapprovazione di Papa Benedetto XIV, il quale redige la Bolla papale *Omnium sollicitudinum* contro il metodo gesuitico. Tuttavia il recente esame di nuove carte inquisitoriali mostra anche continuità fra le due fasi in seno al Sant'Uffizio[73], dove si produsse un fascicolo su Nobili che consta di documenti prodotti dal 1615 al 1744 senza grandi interruzioni. Sull'*affaire* di Madurai si pronunciarono in tanti, a tutti i livelli della gerarchia ecclesiastica, ma sempre senza unanimità: compaiono le parole accusatorie di quanti guardavano con sospetto le modalità di Nobili, ma vi sono anche voci cangianti, come quella del Visitatore Palmeiro, che inizialmente è contrario all'operato di Nobili, ma poi cambia idea quando lo conosce di persona[74]; voci dissonanti, come quelle dei consultori che ora appoggiano ora condannano il modo di procedere dell'italiano[75]; voci inaspettate, come quella dell'Arcivescovo di Cranganore Francisco Ros, che, benché fosse noto agli inquisitori di Goa per la lotta indefessa contro ogni forma di eresia e apostasia tra gli indiani convertiti, fu uno dei più convinti sostenitori delle tesi di Nobili[76].

In tutte le carte ufficiali riscontriamo che in termini più generali la controversia si riferisce ad alcune pratiche tradizionali osservate tra gli indiani convertiti di Madurai che implicavano segni distintivi sul

71 *Constitutio Gregorii XV*, ed. latino/italiano, in *Memorie storiche intorno alle missioni dell'Indie Orientali dal R.P. Norberto Cappuccino*, 1744: 21-34, qui 24.

72 Cf. Aranha 2010b.

73 Pavone 2011: 150 sgg., e 2018b.

74 Brockey 2014: 89 sgg.

75 Figure moderate che mostrarono apertura nei confronti dei modi gesuitici si pronunciarono anche fra i cappuccini e i domenicani, tanto nel tribunale inquisitoriale periferico quanto in quello romano. Su questo punto, si veda Pavone 2011 e 2018b.

76 Cf. Marcocci 2018: 155 sgg.

corpo[77], ma a conti fatti il perno della disputa è l'uso del cordone che Nobili consentiva ai brahmani convertiti e che egli stesso indossò per un lungo periodo. Un fatto curioso, che precede gli eventi della controversia e che non viene mai menzionato nel corso delle vicende, è che la questione del filo brahmanico era già stata affrontata nel 1546, quando a chiedere di indossare il cordone (*pūṇūl* nella lingua tamil) fu un sovrano indiano: il Rāja di Tanor (piccolo regno a sud di Kozhikode)[78]. A quell'epoca il battesimo di questo sovrano era stato al centro di una lunga operazione diplomatica che si era conclusa tre anni dopo, nella speranza che altri prìncipi ne seguissero l'esempio e si schierassero al fianco dei portoghesi contro il *Sāmūtiri* di Kozhikode. La conversione del Rāja di Tanor fu vista come un evento che avrebbe potuto cambiare gli equilibri geopolitici a favore dei portoghesi, ma dal punto di vista del Rāja fu anche un'occasione per avere forti alleati contro il medesimo rivale, fintantoché non fossero mutate le alleanze. Questo per dire che la conversione delle figure di spicco fu quasi sempre accompagnata da interessi politici ed economici anche da parte dei neofiti[79]. Quel che interessa evidenziare qui è che la richiesta di indossare il cordone brahmanico fu esaminata dalle alte cariche di Goa e risolta affermativamente con il benestare del Vescovo. Vero è, come nota Paolo Aranha, che, anche se mai nessuno tra i membri del clero mise in dubbio la natura "pagana" del cordone, come invece cercò di fare Nobili, tuttavia il sentimento che prevalse all'epoca del battesimo del Rāja fu di poter assecondare questa infrazione per un bene superiore[80].

Nel caso di Nobili, egli si batté per dimostrare che il cordone era il simbolo di uno status sociale, pertanto non si compiva alcuna infrazione nel concedere ai brahmani di indossarlo, anzi li si aiutava a non venir

77 L'espressione "riti malabarici" si riferisce a pratiche radicate soprattutto fra i brahmani, come l'uso di tagliare i capelli lasciando un ciuffo sulla nuca (*kudumi* o *kuṭumi*) e quello di apporre un segno colorato sulla fronte con la pasta di sandalo (*tilakam* o *tiluka*), ma comprende il dibattito intorno a costumi diffusi anche fra le donne, come l'apporre il già citato segno sulla fronte e l'indossare un particolare pendente (*thali* o *tāli*) al collo nel giorno delle nozze come segno del legame col marito, entrambi indicativi dello stato anagrafico di chi ne era ornato. Sul dibattito interno al tribunale romano e a quello periferico a proposito del *tāli* e delle presunte effigi in esso intagliate, cf. Pavone 2011 e 2018b.

78 Il caso è stato sollevato e ricostruito nel dettaglio da Aranha 2006: 217-235.

79 Si vedano Lach – Van Kley 1998: 250; Aranha 2006: 219-225.

80 Aranha 2006: 233.

discriminati dalle *élite* locali che restavano fedeli alle loro credenze, o meglio, si evitava il dramma sociale che i convertiti d'alto rango venissero considerati al pari dei membri dei ceti sociali più poveri.

Per Fernandes Trancoso, invece, il cordone era un simbolo "pagano", diremmo religiosamente altro, pertanto indossarlo significava ostentare un segno dell'idolatria brahmanica a danno dell'integrità del cristianesimo; dunque l'uso del cordone non doveva essere consentito né ai catecumeni né ai neofiti, pena la distorsione degli insegnamenti cristiani.

Ad infuocare le argomentazioni vi era poi il fatto che Nobili stesso, proprio nella convinzione che il cordone non avesse valenza religiosa, lo aveva indossato con il benestare della sua guida brahmanica, acquisendo lo status di *saṃnyāsin* o *saṃnyāsa*, "rinunciante". Prima di entrare nel merito della posizione di Nobili, va rilevato che la condizione di *saṃnyāsin* veniva raggiunta nell'ultimo stadio di vita previsto dal *varṇāśramadharma*, cioè l'ideologia etica relativa alla condotta (*dharma*) che i diversi gruppi sociali (*varṇa*) dovevano assumere nel corso dei quattro stadi di vita (*āśrama*) previsti per i membri maschi della comunità: studente vedico (*brahmacārin*), capofamiglia (*gṛhasta*), anacoreta (*vanaprastha*), rinunciante (*saṃnyāsin*). Il presupposto dei quattro stadi di vita era il riconoscimento della superiorità della condizione di brahmano nella scala sociale e l'autorevolezza dei suoi insegnamenti. La condizione di *saṃnyāsin* si acquisiva con la procedura che comportava l'abbandono della famiglia, dei fuochi rituali e di ogni utensile connesso alla vita rituale[81]. Il quadro appena presentato, che appare fondato sulla base di principi inequivocabilmente religiosi, perde nella replica di Nobili ogni valenza religiosa e restituisce una visione della società madurense segnata dalla netta differenza fra civico e religioso, dove lo status sociale diventa *indipendente* da quello religioso.

La questione, che si riassume nella modalità attraverso cui "aprire le porte" del cristianesimo al contesto locale, divenne ben presto un esempio della strategia caldeggiata dai molti gesuiti che operavano nei luoghi lontani dal cuore del cristianesimo. Se per molti l'ibridazione tra dottrina cristiana e pratiche locali divenne un elemento distintivo delle missioni che operavano fuori dall'Europa[82], per altri era considerata la porta a

81 Olivelle 1981: 268 e Olivelle 1993: 122.

82 Su questo punto si rimanda all'ampio studio di Guido Mongini (2016, spec. 233-282), il quale restituisce le tracce del "retroterra teologico" degli esperimenti gesuitici nelle mis-

inedite forme di idolatria/eresia, ancor più insidiose perché travestite di cristianesimo.

L'oggetto della disputa nelle fonti sanscrite: lo *yajñopavīta*

Per comprendere la centralità della questione del cordone brahmanico nella disputa tra Nobili e Fernandes Trancoso, bisognerà considerare due aspetti che ci portano nell'ambito delle rappresentazioni dell'autorevolezza brahmanica e delle pratiche che visualizzano la connessione fra classe brahmanica e autorità religiosa. Da un lato occorrerà guardare ai significati del gesto di indossare il cordone rituale nella storia delle tradizioni religiose dei brahmani e della maglia relazionale che ne ha fatto una pratica "sensata", sancendone l'istituzione. Dall'altro bisognerà considerare la capacità comunicativa dell'uso dei simboli religiosi nel processo di visualizzazione della gerarchia sociale; questo comporterà il dover spostare l'attenzione sulla "mediazione materiale"[83] che il cordone brahmanico produce nel processo di costruzione dell'autorevolezza di chi lo indossa e dei saperi di cui gli indossatori del cordone si fanno garanti. Entrambi i punti di vista ci consentono di esplorare le opere sanscrite sul *dharma* dei primi secoli p.e.v. per ricostruire le narrative intorno all'autorità brahmanica con cui i gesuiti dovettero misurarsi per stabilire la natura religiosa o politica del cordone brahmanico, ossia lo *yajñopavīta*. Non si intende spiegare il contesto nel quale i gesuiti si trovarono ad evangelizzare attraverso le opere del passato cui le cerchie brahmaniche facevano riferimento per fondare la pratica, bensì si vuole mettere a fuoco la trama di relazioni che si rafforza nella trasmissione di queste opere. L'istruzione religiosa e i saperi intorno alle pratiche che ne derivavano furono alla base degli argomenti più solidi della difesa di Roberto Nobili e gli aspetti più innovativi del suo *modus operandi*.

Le prime opere sanscrite che fanno menzione della stringa rituale sono i *dharmasūtra*, la cui datazione si estende tra il III e il I secolo p.e.v.[84]

sioni extra-europee negli scritti più antichi della Compagnia, e ricostruisce le tappe della ricerca di Ignazio di Loyola e dei suoi più stretti collaboratori (Jerónimo Nadal, Juan Alfonso Polanco) verso la definizione di uno specifico *modo de proceder* volto a gerarchizzare i mezzi in rapporto al fine.

83 Meyer 2003.

84 Olivelle 2012: 118-119.

Tuttavia solo in alcuni passaggi di queste opere, evidentemente più recenti, viene menzionata una stringa rituale denominata *yajñopavīta* ("avvolto per l'offerta")[85], talvolta semplicemente *upavīta* ("avvolto") o *brahmasūtra* ("linea, filo, corda del brahmano"). In altri passaggi, presumibilmente parti di un nucleo testuale più antico, tali termini indicano per lo più la modalità di fasciare la parte superiore del corpo (collo e petto) in riti specifici[86], talvolta in situazioni di riverenza, come quando lo studente si rivolge al suo maestro[87]. I medesimi termini finiscono per indicare la stringa di fili intrecciati con la quale i giovani venivano cinti nel momento in cui il rito fissava il passaggio alla condizione di studente del Veda (*brahmacārin*).

Nei *dharmasūtra* più antichi riscontriamo, dunque, alcuni casi in cui il termine *yajñopavītā* si riferisce a un semplice indumento di riverenza, altri in cui la parola indica espressamente l'intreccio di stringhe da indossare nel rito di passaggio alla condizione di *brahmacārin*. A complicare il quadro è il fatto che la stringa variava a seconda dell'affiliazione brahmanica. Le fonti mostrano un'evoluzione nella semantica utilizzata per indicare l'oggetto fasciante, ma anche nelle modalità di intrecciare il cordone, con una variazione del numero dei fili che lo componevano che divenne oggetto di discussione anche nella controversia gesuitica. Inoltre, in alcune tra le più recenti opere sul *dharma*, si fa riferimento a diverse stringhe da indossare, il cui numero aumenta con l'avanzare del percorso religioso previsto dalla dottrina dei quattro stadi di vita (*āśrama*), una dottrina impattante sulla vita sociale dei maschi adulti, di cui non abbiamo menzione prima del IV secolo p.e.v.[88] Quel che è certo è che, sul piano sociale, l'uso della stringa rituale propriamente detta era connesso con l'*upanayana*, la cerimonia che segnava la seconda nascita nel Veda per i membri appartenenti alle prime tre classi sociali (*brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya*); sul piano della pratica vera e propria, la corda doveva scorrere intorno al petto del giovane praticante, scivolando dall'alto della spalla sinistra sotto quella destra. Nel caso di giovani di classe brahmanica, il cordone non doveva essere più tolto per il resto della vita.

85 Lubin 2018.

86 *Gautama Dharmasūtra* 1.36, ed. Olivelle 1999.

87 Kane 1968-1977, vol. II.1: 190; Olivelle 1999: 356 nota su *Apastamba Dharmasūtra* 1.6.18.

88 Olivelle 2012: 118; Olivelle 1993: 147 sgg.

C'è dunque uno sviluppo semantico del termine *yajñopavīta* e del termine equivalente *upavīta* da modalità di avvolgimento a oggetto avvolgente, che ci consente di ricostruire la storia dell'istituzionalizzazione della pratica brahmanica di indossare la stringa rituale quale segno distintivo dello status religioso e sociale di chi ne era corredato. Pandurang Vaman Kane[89] per primo e Patrick Olivelle successivamente hanno mostrato come nei primi *dharmasūtra* il termine *yajñopavīta* indicasse semplicemente una fascia di tessuto, forse uno scialle, atta a coprire la parte superiore del corpo in occasione di alcuni tipi di offerta[90]. Infatti il termine *yajñopavīta* evoca anche l'idea che il rito onorifico (*yajña*) dovesse avvolgere o coprire (*upavyā-*) il corpo del praticante con un movimento dall'alto verso il basso. Il gesto performativo della copertura accoglieva il corpo del praticante nel rito fino ad avvolgerlo completamente. È con gli autori dell'*Āpastamba Dharmasūtra* e del *Gautama Dharmasūtra* che il termine *yajñopavīta* viene a indicare sia la modalità di coprire la parte superiore del corpo sia la stringa che avvolge il corpo; ma è soltanto nel *Baudhāyana Dharmasūtra* e nel *Vāsiṣṭha Dharmasūtra* che il termine finisce per indicare espressamente il cordone rituale utilizzato nell'*upanayana*, in occasione della cerimonia che segnava l'acquisizione dello status di "nato due volte" (*dvija*). Con l'istituzione della pratica di indossare lo *yajñopavītā* in occasione dell'*upanayana*, la stringa rituale diviene un oggetto centrale del rito che accomunava le prime tre classi sociali (*brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya*), e dunque un segno distintivo della comunità *ārya*. Nondimeno, in tutte queste opere, quando il cordone rituale è menzionato senza riferimenti alla classe sociale, si riferisce più direttamente a quello indossato dal brahmano[91]. Dunque lo *yajñopavīta* diviene oggetto performativo che demarca l'appartenenza religiosa e oggetto-simbolo dell'autorevolezza brahmanica che rende visibile lo status sociale nello spazio della vita quotidiana.

La società descritta nei *dharmasūtra*, quella in cui la stringa rituale esercitava la sua funzione simbolica e distintiva, è organizzata secondo nette differenze di status e una chiara distribuzione delle attività tra *élite* e popolo. Le prescrizioni religiose insieme alla dieta alimentare e al codice d'abbigliamento riproducono comportamenti e relazioni che preservano

89 Kane 1968-1977, vol. II.1: 284-291.

90 Olivelle 2012; Olivelle 1999: 356 nota su *Apastamba Dharmasūtra* 1.6.18.

91 Olivelle 1999; Lubin 2018.

i confini sociali, e garantiscono che non vengano violati, scoraggiando la mobilità sociale e riproducendo il vincolo fra ruolo sociale e nascita. Nel tentativo di separare i gruppi e i ruoli sociali e di mantenere le differenze attive attraverso un sistema relazionale gerarchico, la pratica di "avvolgere il corpo per il rito" si trasforma nel senso della specializzazione di "colui che è adeguato o addetto al rito". L'uso del cordone rituale connota sempre più esplicitamente l'avanzamento di chi lo indossa nel percorso della conoscenza religiosa e dunque, per antonomasia, il suo status di brahmano. L'indumento preposto all'avvolgimento viene stilizzato nella forma di una stringa, il cui compito resta quello di segnare una condizione eccezionale sul piano rituale, ma finisce per indicare più specificamente l'accesso allo studio del Veda e alla condizione irreversibile di "nato due volte" (*dvija*); infine la stringa diviene un simbolo della condizione di studente vedico (condizione temporanea ma eccezionale) e finisce per identificare la classe sociale preposta all'istruzione religiosa: i brahmani.

Nel crescendo che porta alla brahmanizzazione del simbolo, il bisogno di separare le mansioni e lo status degli agenti sociali resta centrale. Allorché il cordone rituale diventa un elemento integrante dell'*upanayana*, requisito di ogni "nato due volte", la consuetudine comincia a mettere in pratica differenziazioni ulteriori e la norma si fa presto più articolata: le fasi di questo processo storico sono registrate nei *dharmasūtra*, dove il bisogno di salvaguardare la gerarchia sociale e la distinzione fra le classi si ripercuote sul modo di concepire la composizione materiale della stringa rituale. Coerentemente con il principio che sottende la composizione dei *dharmasūtra*, vale a dire il mantenimento di un'organizzazione sociale fondata sulla distribuzione dei compiti e garantita dall'aderenza ai precetti vedici, la stringa rituale comincia a variare a seconda della classe sociale dello studente: tre fili di erba generalmente utilizzata per le offerte (*muñja* o *kuśa*) per i brahmani, la classe preposta all'insegnamento religioso; una corda d'arco o fili di canapa per i *kṣatriya*, la classe preposta al governo; diverse tipologie di fibre (lana, fibre vegetali) per i *vaiśya*, la classe sociale preposta alle attività connesse all'agricoltura, all'allevamento e al commercio. Ma nelle diverse opere che fanno riferimento alla pratica, si menzionano altri materiali, a seconda della disponibilità della materia utilizzata[92].

92 Cf. Olivelle 1999, *infra*.

Infatti, benché i riferimenti fin qui riportati descrivano un assetto sociale proprio delle città o dei grandi villaggi dei secoli appena precedenti l'evo corrente, l'introduzione del cordone brahmanico nell'*upanayana* e la sua identificazione con i brahmani vengono ampiamente recepite nella tradizione giuridico-religiosa, inglobando delle piccole varianti.

Della fine del IX sec. è il commento di Medhātithi alla *Manusmṛti*, un'opera sul *dharma* che negli studi più recenti viene datata intorno al II sec., ma che ha avuto maggiore ricezione tra i commentatori indiani nei secoli successivi. Riferendosi al passo di *Manusmṛti* 2.44, nel quale si prescrive l'*upavīta*[93], Medhātithi spiega che il termine va inteso come un modo particolare di indossare un indumento o la sua particolare posizione. Dunque, seguendo Medhātithi, ancora nel IX secolo alcuni commentatori recepiscono il termine *upavīta* non come l'indumento in sé ma come il modo di indossarlo[94]. Spostandoci di qualche secolo, Lakṣmīdharabhaṭṭa (XII secolo) nel suo *Dānakāṇḍa* ("Libro sul dono"), riportando il testo del *Nandi Purāṇa*, restituisce un uso del termine *yajñopavīta* che sembra più precisamente indicare il filo brahmanico:

> colui che abbia donato un ornamento al sapiente e al dio, andrà nel mondo di Varuṇa adornato di vari ornamenti; dopo un lasso di tempo egli rinasce sulla terra come sovrano dell'intero Continente. E per mezzo del dono dello *yajñopavīta* [probabilmente qui "stringa rituale"] agli dèi e al brahmano, certamente egli diventa sapiente, conoscitore dei quattro Veda[95].

Per avvicinarci all'epoca in cui vissero Fernandes Trancoso e Nobili, prenderemo come ultimo esempio un'opera del XVII secolo, il *Saṃskāramayūkha*, dove il riferimento al filo brahmanico è piuttosto chiaro[96]. L'autore, di nome Nīlakaṇṭha, nota che gli *kṣatriya* (*élite* guer-

93 *Manusmṛti* 2.44. *kārpāsamupavītaṃ syādviprasyaurdhvavṛtaṃ trivṛt | śaṇasūtramayaṃ rājño vaiśyasyāvikasautrikam* || «Per un *brāhmaṇa* il filo rituale deve essere fatto di cotone, intrecciato tre volte verso l'alto. Per uno *kṣatriya* di fili di canapa, mentre per un *vaiśya* di fili di lana» (ed. Squarcini – Cuneo 2010).

94 Kane 1968-1977, vol. II.1: 291.

95 *Dānakāṇḍa* 19.97-98np: *alaṃkāraṃ tu yo dadyād viprāyātha surāya ca | sa gacched vāruṇaṃ lokaṃ nānābharaṇabhūṣitaḥ | jātaḥ pṛthivyāṃ kālena bhaved dvīpapatir nṛpaḥ* || 97 *yajñopavītadānena surebhyo brāhmaṇāya ca | bhaved vipraś caturvedaḥ śuddhadhīr nātra saṃśayaḥ* || 98 (cf. Brick 2009: 236).

96 Cf. Kane 1968-1977, vol. II.1: 292, nota 688.

riere) e i *vaiśya* (gente del popolo) usano l'*upavīta* di cotone, ma afferma che di questa pratica è ignota l'origine (*tatra mūlaṃ na vidmaḥ*), dunque, come suggerirebbe P.V. Kane[97], ignota era la fonte autorevole che ne aveva stabilito l'istituzione.

Materializzare l'idolatria brahmanica: Fernandes Trancoso contro la *linha*

La rivalità tra Fernandes Trancoso e Nobili è un fatto ben documentato dalla corrispondenza interna alla Compagnia, e la storiografia lo ha in parte attribuito alla diversa estrazione sociale dei due gesuiti[98]. All'epoca del loro incontro, Gonçalo Fernandes Trancoso (nato nel 1541) era «un anziano ex-soldato portoghese di dubbia istruzione»[99], che da anni predicava tra gli abitanti della Piscaria senza riuscire ad accedere alle alte sfere della società madurense; al contrario, Roberto Nobili (nato nel 1577) era «un giovane aristocratico romano istruito»[100], che metteva piede nella «molto bella e ricca» Madurai[101] con il benestare dell'alta gerarchia ecclesiastica. Tuttavia la rivalità tra il gesuita letterato e quello di umili origini sembra un canovaccio costante nella storia delle missioni gesuitiche. Sembra che anche il già citato Irmaõ Pedro de Basto fosse un esempio di grande umiltà, nel suo servizio costante dedito alla preparazione della mensa per i confratelli. Eppure la storiografia ci restituisce uno scenario di tensioni tra Basto e l'uomo di potere e letterato Fernaõ de Queyros, che alla fine redasse l'opera che ne narra la biografia[102].

Alcuni studiosi hanno rilevato l'impatto delle ostilità connesse ai nazionalismi, che pure avevano un peso sulle relazioni interne alla Compagnia[103]. D'altronde riscontriamo diverse occasioni in cui Nobili si lascia

97 *Ibidem*.

98 Cf. Županov 1999, *infra*; Sanfilippo 2008: 15 sgg.

99 Županov 1999: 44 (trad. mia); cf. Cronin 1959: 35.

100 Županov 1999: 44; Cronin: 35.

101 Così Nobili descrive la "metropoli" di Madurai nella lettera a Costanza Sforza Boncompagni (Maduré, 6 dicembre 1606), conservata nella Biblioteca Vaticana, *Fondo Boncompagni* E6, e ora pubblicata in Wicki 1968: 129-144.

102 Cf. Biedermann 2018: 49.

103 Questo è un fatto che già nel 1610 Nobili lamentava in una lettera al Generale Claudio Acquaviva, del 21 ottobre 1610, dove in più occasioni dichiara che manca uni-

andare a commenti di malcontento nei confronti dei soldati portoghesi[104], così come l'ex-soldato Fernandes Trancoso guardò subito con sospetto al modo in cui il trasformista Nobili si adoperò per convertire i suoi dotti interlocutori.

Va rilevato che le due missioni, sebbene fossero sorte con il medesimo scopo, si affacciavano su due contesti molto diversi fra loro: l'una in provincia, sulla costa, tra i pescatori di umili origini, l'altra nella metropoli, nell'entroterra, fra i ricchi mercanti e i tributari del *nāyaka* di Madurai; e furono gestite in modo differente fino a divenire esse stesse il campo di una "contesa"[105], nella quale gli interessi personali dei due gesuiti e il loro diverso temperamento si fusero con gli ideali di evangelizzazione della Compagnia, prendendo la forma di un esercizio retorico in nome della Verità.

Fernandes Trancoso è spesso descritto come un gesuita poco istruito, limitato nell'apprendimento delle lingue locali[106]; eppure il suo *Tratado* è tutt'altro che un esempio di mediocrità: è un'opera accurata che nasce dal bisogno di comprendere il contesto religioso madurense e che restituisce un acuto spirito d'osservazione, che trova riscontro in molti dettagli registrati nei *dharmasūtra* delle correnti dello *Yajurveda*[107]. In questa direzione vanno le parole di padre José Wicki, che ne ha curato l'edizione critica e che attraverso le carte studiate ricostruisce di Fernandes Trancoso l'immagine di un uomo «di temperamento flemmatico, poco espansivo»[108], ma in grado di «confessare e pregare» in lingua tamil già dagli anni Ottanta del Cinque-

formità tra i fratelli provenienti da varie nazioni e tra i fratelli e il Padre Visitatore. Cf. Županov 1999: 68-69.

104 Nobili accusa Fernandes Trancoso in una lettera indirizzata al Generale Claudio Acquaviva (Maduré, 21 ottobre 1610, ARSI, *Goa 61*, ff. 164-165) e si lamenta del comportamento dei soldati portoghesi con Paolo V (Maduré, 15 febbraio 1619, ARSI, *Goa 51,* ff. 286-290). Già in una lettera del 1582, Laerzio scriveva ad Acquaviva: «Et quel che in ciò non mi contenta è vedere che non si fa tanto caso della forza delle regole, quanto del costume et modo di procedere di Portugallo, il quale li anni passati in molte cose esteriori era molto differente di quello di Roma» (Alberto Laerzio a Claudio Acquaviva, Goa, 16 dicembre 1582; *Goa 13* I, f. 129v, in *Documenta Indica*, vol. XII, doc. 118: 674).

105 Županov 1999: 44.

106 Così lo descriveva Alberto Laerzio (*Goa 29*, f. 16v n. 46). Cf. Županov 1999: 44.

107 Si veda *supra*: pp. 236 sgg.

108 *Tratado sobre o Hinduísmo*, ed. Wicki 1973: xv.

cento[109]. Posto che lo sguardo di Fernandes Trancoso sia sempre quello di un missionario interessato a debellare l'idolatria e infondere i semi di quella che considerava l'unica religione, molte delle informazioni raccolte nel *Tratado* restituiscono un quadro complesso della società madurense e della pluralità religiosa in quella regione dell'India nel XVII secolo.

Sul perché il portoghese si sia schierato furiosamente contro l'italiano è stato scritto molto: questioni politiche, sentimenti nazionalisti, divergenze sulla modalità di convertire i locali e istruire i neofiti. Tuttavia c'è nella controversia fra Fernandes Trancoso e Nobili un elemento che non si risolve in nessuna di queste ragioni e che invece richiede uno sguardo più critico: com'è possibile che due missionari appartenenti al medesimo ordine, che con tempi diversi accumulano un'esperienza antropologica e culturale del territorio tale da potersi definire esperti del campo, giungano a conclusioni opposte in merito al modo di concepire una medesima pratica simbolica, fino a produrre una vera e propria controversia teologica che metteva a rischio il futuro stesso della missione?

La controversia non poteva risolversi con una mediazione, perché i termini del dibattito erano diametralmente opposti e l'una posizione negava l'altra: il filo brahmanico era idolatria o no? Se non lo fosse stato, il convertito avrebbe potuto continuare a indossarlo e al contempo abbracciare la verità cristiana; ma se il filo brahmanico era idolatria, come del resto era stato precedentemente affermato all'epoca del battesimo del Rāja di Tanor, allora il convertito che lo indossava compiva peccato. Nel caso del sovrano di Tanor prevalse il principio del male minore di fronte a un fatto politico di enorme importanza, ma nel caso di Nobili il male minore significava consentire a un missionario di piegare il cristianesimo a una convivenza sistematica con gli usi pagani.

I punti che Fernandes Trancoso rivolse contro l'operato di Nobili ruotavano intorno a due postulati portanti nell'intero apparato argomentativo della confutazione[110] delle tesi di Nobili: 1) il giovane italiano, per quanto istruito, non aveva capito la struttura della società indiana; 2) se, invece, aveva compreso il contesto locale, in tal caso, non conosceva fino in fondo la verità dottrinale. Dunque un doppio errore ne screditava il metodo e la stessa fede.

109 *Tratado sobre o Hinduísmo*, ed. Wicki 1973: XVI.

110 Come nota Županov (1999: 43-45, inoltre 6, 147), la disputa seguiva le regole retoriche degli esercizi ai quali i gesuiti venivano preparati.

Nella risposta di Fernandes Trancoso alle otto proposizioni di Roberto Nobili, scritta intorno al 1615[111], il portoghese contrasta il primo punto argomentando come segue:

> I brahmani non sono custodi dei templi o sacerdoti, e così i brahmani che fanno il lavoro di sacerdote sono bassi e plebei. Due cose sono contenute in questa proposizione: la prima, che i brahmani non sono custodi dei templi; la seconda è che i sacerdoti brahmani sono bassi e plebei. E di entrambe le cose mi preme che ci sia ragione per un uomo di stupirsi. Quanto al dire che non sono sacerdoti perché non sono guardiani dei templi, come se fosse cosa essenziale per il sacerdote vigilare sui templi: poiché nelle cattedrali ci sono guardiani che insieme le sorvegliano e nelle nostre chiese al sagrestano incombe di sorvegliare la chiesa.
>
> Seconda cosa, nel dire che quelli che praticano l'ufficio dei sacerdoti nei templi sono come plebei, e per questo non si deve mangiare con loro né parlare con loro come con gli altri brahmani, sembra pure che non ci sia alcuna ragione, perché allo stesso modo non si conversa né si mangia con i cantori o danzatori, né con coloro che conversano con gli *xuteres* [*śūdra* o *servi*], né con coloro che sono sfrenati con le donne, né con quelli che conversano con coloro che vendono carne; in più, per tutti loro non c'è dubbio alcuno che, se conoscono la legge e corrono come gli altri ai loro lavatoi e *mantra*, faranno l'*eiquião* [*yajña* o rito di offerta] e il *teivasam* [*tivaṣam* o rito per l'anniversario della morte], e ordineranno il *prachitão* [*prāyaścitta* o rito di penitenza] e i molti uffici che come sacerdoti fanno tutti i brahmani, e per tutte queste cose hanno lo stesso potere che usano tutti gli altri.
>
> E nel dire che fanno la *puguei* [l'offerta *pūjā*] come i laici, è vero ma loro la fanno con i *mantra* della legge e i laici con il dire certe sillabe[112].

111 *Goa 38*, ff. 310r-321r, pubblicata in Wicki 1973: 297-318.

112 *Tratado sobre o Hinduísmo*, ed. Wicki 1973: 298: «1.° Os *bramenes* não são guardas de templos ou sacerdotes, e assim o *bramane* que fas oficio de sacerdote hé baixo e plebeo. Duas cousas se contem nesta preposição: a primeira, não serem os *bramenes* guardas dos templos; a 2.ª, os sacerdotes *bramenes* serem baixos e como plebeos. E de ambas estas duas cousas cuido que hai rezão de homem se espantar. Quanto [310v] a diser que não são sacerdotes porque, porque não são guardas dos templos, como se fosse cousa essencial ao sacerdote vigiar os templos: que nas cés catedrais ai porteiros que juntamente as vigilão, e em nossas igrejas ao sancristão emcumbe vigiar a igreja. O segundo, diser que os que fazem officio de sacerdotes nos templos serem como plebeos, e por isso não se comer com elles nem os conversarem como com os outros *bramenes*, tambem parece que não tem alguma rezão, pois da mesma maneira se não conversa* [Wicki: *conserva*] nem come com

Poi prosegue distinguendo varie tipologie di praticanti, che identifica con una divinità o un culto: *Xivem* (Śiva), *Vixnu* (Viṣṇu), *Naraiana* (Nārāyaṇa, alias Viṣṇu), *Urutirem* (Rudra), *que tem cabeça de elefante* (Gaṇeśa). Nonostante le differenze Fernandes osserva che «a todo o *bramene* se lhe comete officio de sacerdote polia emposição da linha». E aggiunge: «vê-se claramente ser isto assim […]»[113]. C'è dunque la consapevolezza che quel gesto di indossare la *linha* non era un'opzione ma una pratica condivisa nella diversità religiosa che riconosceva l'autorevolezza della classe brahmanica.

Fernandes Trancoso descrive la cerimonia del conferimento del cordone brahmanico e mostra il significato rituale in ogni minimo dettaglio:

> Il filo che i brahmani devono portare deve essere fatto nel seguente modo, vale a dire: stando il brahmano seduto in un luogo pulito, prendendo un po' di cotone lo pulirà molto bene, o lo faranno sua moglie, o qualche donna vedova. Dai fili che qualcuna di loro tesserà si farà il *punomonul* [*pūṇūl*, *yajñopavīta*], che è il filo che i brahmani devono portare, il quale filo non deve essere né troppo spesso né troppo sottile. La ragione è che se fosse molto spesso ci sarà pericolo nella sua vita e se dovesse essere troppo sottile sarà causa di malattia, e così è necessario che non sia né troppo spesso né troppo sottile ed essendo in questo modo non ci sarà mancanza alcuna. E se mentre si tesse il filo, lo si colpisce e si rompe, è segno che ci sarà morte. Dopo che la *brahamanati* [donna *brahmāṇī*] tesse il filo, lo prenderà il brahmano e, dentro una *pagoda* o un luogo dove legano le mucche o in qualche fiume o in qualche altro luogo pulito, si dovrà avvolgere quel filo nelle quattro dita della mano dicendo il *mandirão* [*mantra*] e la sillaba *Oṃ*; si devono fare novantasei giri senza proferire parola ma contando i giri che si fanno, uno, due, tre, etc. E mentre si fa questo, si deve tenere il viso verso levante o verso il nord. Prendendo questo filo, togliendolo

os *bramenes* cantores ou bailadores, nem com os que conversão com *xuteres*, nem com os que sam devasos com molheres, nem ainda com os que conversão com os que vendem carne; e más todos elles não ai duvida alguma que se souberem a lei e correrem como os mais em seus lavatorios e *mandirões*, que farão o *eiquião* e o *teivasam*, e ordenarão a *prachitão* e os mais officios que como sacerdotes fazem todos os *bramenes*, e pera todas estas cousas tem o mesmo poder que usão os outros todos. E ao diser que fazem *puguei* como os seculares, hé verdade mas elles o fazem com os *mandirões* da lei e os seculares com diserem sertas silabas».

113 *Tratado sobre o Hinduísmo*, ed. Wicki 1973: 299.

dalle dita, – lo dovrà lavare molto bene più volte; dicendo tre volte il *mandirão* [*mantra*], lo toglierà dall'acqua e dicendo il *mandirão xabitri* [*mantra sāvitrī*][114] dieci volte, lo rimetterà ammollo in acqua. Togliendolo nuovamente dall'acqua lo avvolgerà attorno a un bastone nero, o [fatto col legno] di un albero che chiamano *ati* [*āśvattha*?][115], o dell'albero *arexu*, o a qualche resto di un bastone di *panha*, o resto di *bambu*[116] o di qualche legno con cui si fa l'*equiam* [*yajña*]. E crescerà in vita e con esso si dovranno riverire gli antenati, tenendo egli il suo filo sulla spalla destra[117].

114 Il verso *sāvitrī* accompagna i riti che segnano lo status di studioso del Veda, di asceta, il conferimento di alcuni *insignia* come lo *yajñopavīta*, pertanto viene a configurarsi come l'inizio di una nuova condizione nel Veda o nella rinuncia ascetica. Cf. *Gautama Dharmasūtra* 1.12: *ā ṣoḍaśād brāhmaṇasyāpatitā sāvitrī* | «Per il brahmano [il rito con la recitazione del] verso Sāvitrī non è giunto fino al sedicesimo anno». Cf. *Vasiṣṭha Dharmasūtra* 11.71-75; *Āpastamba Dharmasūtra* 1.2.38.

115 Cf. *Gautama Dharmasūtra* 1.22-23: *bailvapālāśau brāhmaṇadaṇḍau | āśvatthapailavau śeṣe* | «Il bastone del brahmano è fatto di legno di Bilva o legno di Palāśa e quelli degli altri due (*kṣatriya* e *vaiśya*) di Āśvattha o legno di Pīlu».

116 *Baudhāyana Dharmasūtra* 1.3.5.1-3: *atha snātakasya* ‖ *antarvāsa uttarīyam* ‖ *vaiṇavaṃ daṇḍaṃ dhārayet* ‖ «E adesso [le regole] per chi diventa *snātaka* [status acquisito dopo lo studentato]. Indossi un indumento sopra e sotto, porti un bastone di bambu […]».

117 *Tratado sobre o Hinduísmo*, ed. Wicki 1973: 43-44: «A linha que os *bramanes* an-de trazer á-de ser feita pollo modo seguinte, scilicet: estando ho *bramane* asentado em hum lugar limpo, tomando hum pouco de algudão o limpará muito bem, ou sua mollher, ou alguma molher viu[v] a, o fiarão. Das linhas que qualquer delles fiarem se fará o *punonul*, que hé a linha que os *bramanes* an-de trazer, a qual linha não á-de ser nem muito grosa nem muito delgada. A causa hé que sendo muito grosa averá perigo na vida e se for muito delgada será causa de aver doença, e asim á mister que seja nem muito grosa nem muito delgada, e sendo [d]este modo não averá falta alguma. E fazendo-se a linha, asertando e se quebrar hé sinall de aver morte. Depois de *brahmanati* fiar a linha, a tomará o *bramane* e, dentro de algum *pagode* ou no lugar onde amarrão as vaccas ou em algum rio ou em algum outro lugar limpo, há-de embrulhar quella llinha nos quatros dedos da mão dizendo o *mandirão* e a sillaba *Om*; á-de dar noventa e seis voltas sem fallar palavara mais que contar as voltas que vai dando, huma, duas, tres, etc. E quando estiver fazendo isto, á-de ter o rosto ou pera o nasente ou pera o norte. Tomando esta llinha, tirando-a dos dedos, a á-de llavar muitas vezes muito [18 v] bem; dizendo tres vezes o *mandirão*, a tirará da agoa, e dizendo o *mandirão Xabitri* des vezes, a tornará a botar de molho em agoa. Tirando outra ves da agoa a embrulhará em algum pao preto, ou da arvore a que chamão *ati*, ou da arvore *arexu*, ou em algum esgalho de pao de *panha*, ou esgalho de *bambu*, ou em algum de lenha com que se fas o *equiam*. E crescerá em vida e como a tal se an-de reverensiar os antepassados, tendo elle sua llinha no ombro direito».

Per dimostrarne la natura "pagana" Fernandes Trancoso riporta che il filo veniva "santificato" con il canto dei *mantra* per non essere più tolto:

> Dopo aver posto il filo, santificato con i soli *mandirões* [*mantra*], prima citati, non si deve in nessun momento toglierlo […][118].

La *linha* segnava la seconda nascita sul piano religioso ed era funzionale alla distinzione fra le "caste" che avevano accesso allo studio del Veda:

> Se nel tempo fissato coloro di queste tre caste hanno posto il *punonul* [*pūṇūl*, *yajñopavīta*], si dirà di loro che ognuno lo ha fatto in conformità alla sua casta; e se essi non lo hanno fatto nei tempi deputati, si dirà di loro che distruggeranno la loro casta. E tra queste tre caste i brahmani, che sono quelli che apprendono la legge e non sono sposati, non devono vestire panni bianchi lavati, perché a loro non si addicono galanterie, ma i panni che dovranno vestire sono: i *bramaxaris bramenes* [studenti della classe brahmanica], al posto del panno, la pelle di cervo, e i *bramaxaris raixos* [studenti della classe guerriera] devono vestire una pelle di gazzella e *bramaxaris vaixieres* [studenti della classe del popolo] devono vestire una pelle di un certo animale rosso che dicono essere una capra di quel colore[119].

È rilevante che Fernandes Trancoso usi la parola *casta* in luogo di *jāti* (nascita) o *varṇa* (classe sociale), perché il termine fu un'invenzione dei portoghesi e non viene mai utilizzato da Nobili, il quale parla di *stirps* per denotare la natura sociale della "linea"[120].

118 *Tratado sobre o Hinduísmo*, ed. Wicki 1973: 45: «Depois de posta a linha, santificada com so *mandirões* asima ditos, não hé bem em algun tempo torná-ila a tirar […]».

119 *Tratado sobre o Hinduísmo*, ed. Wicki 1973: 64: «Se em o tempo determinado os destas tres castas puserem o *punonul*, dira delles que cada hum o fes comforme a sua casta; e se elles não fizerem em os tempos deputados, se dirá delles que destruirão sua casta. E entre estas tres castas os *bramanes*, que são os que aprendem a llei e não são cazados, não an-de vestir panos brancos lavados, porque a elles não comvem *galandanas*, mas os panos que avião de vestir são: os *bramaxaris bramenes*, em lugar de pano, ha pelle de veado, e os *bramaxaris raixos* an-de vestir hum[a] pelle de gasella, e *bramaxaris vaixieres* an-de vestir hum[a] pelle de hum serto animal que ai vermelho, que dizem ser cabra daquella cor».

120 Francisco Bethencourt (2013: 178 sgg.) mostra come la semantica del termine *casta* tenda ad irrigidirsi fra i cronisti portoghesi a partire dal testo di Duarte Barbosa (1512-1515), indicando ora lo strato sociale, ora la professione, ora l'appartenenza religiosa, ma in realtà focalizzando i molti fattori sociali e religiosi che marcavano e legittimavano

Il *Tratado* dà una descrizione dettagliata dei riti connessi all'uso della corda brahmanica (tamil *pūṇūl*). E per contestualizzare la cerimonia del conferimento del cordone, Fernandes Trancoso fa costantemente riferimento agli autori delle "leggi" brahmaniche, menzionando nomi come Baudhāyana e Āpastamba, che rappresentano due importanti cerchie brahmaniche all'interno della tradizione rituale del *Kṛṣṇa Yajurveda*; e qualche volta cita anche Yājñavalkya, che è invece il fondatore della seconda grande corrente dello *Yajurveda*, cioè lo *Śukla Yajurveda*[121], e Manu, che è una delle più importanti figure della tradizione giuridica indiana, autore del *Mānava Dharmaśāstra* o *Manusmṛti*[122].

Non ci sono dubbi, nelle parole di Fernandes Trancoso, sul fatto che il cordone brahmanico sia un oggetto connesso alle divinità:

> Il filo del brahmano piegato con nove giri piace agli dèi. Si deve anche sapere che il filo, poiché si colloca in tre posizioni, ha tre nomi, vale a dire: quando si mette sulla spalla sinistra si chiama *ubavidão* [*upavīta*], e quando si mette sulla spalla destra si chiama *praxinavidão* [*prācīnāvīta*] e quando è posto al collo si chiama *nividão* [*nivīta*][123].

Una descrizione quasi identica si trova nella *Taittirīya Saṃhitā* (2.5.11.1), un'opera della tradizione del *Kṛṣṇa Yajurveda*:

> *nívītam manuṣyā̀ṇām prācīnāvītám pitr̥ṇā́m úpavītaṃ devā́nām úpa vyayate devalakṣmám evá tát kurute*
>
> Per gli uomini [lo *yajñopavīta*] si avvolge intorno al collo, per gli avi (*pitṛ*) sopra la spalla destra, per gli dèi sopra quella sinistra. Egli [il brahmano] lo pone sulla spalla sinistra; in verità, egli compie il segno degli dèi.

---

la distinzione sociale interna ed esterna ai gruppi – fatto che divenne tema di discussione anche in occasione del Concilio di Goa nel 1567, presieduto da Jorge Temudo. Tuttavia nella *relatione* di Duarte Barbosa riportata da Giovan Battista Ramusio, il termine è tradotto in italiano con "stirpe" o "lignaggio".

121 Per una ricostruzione storica della composizione dei *dharmasūtra* nell'ambito delle due tradizioni dello *Yajurveda*, si veda Olivelle 1999.

122 Per un quadro storico della fortuna di questa opera, si vedano Squarcini – Cuneo 2010.

123 *Tratado sobre o Hinduísmo*, ed. Wicki 1973: 40: «A llinha do bramane dobrada com nove voltas agrada aos deoses. Tãobem se á-de saber que a llinha, por se pôr en tres lugares, tem tres nomes, scilicet: quando se poem no ombro esqueredo se chama *ubavidão*, e quando se puzer no ombro dereito se chama *praxinavidão*, e quando estiver posta ao pescoso se chama *nividão*».

Dematerializzare l'idolatria: Nobili indossa lo *yajñopavīta*

Che Roberto Nobili abbia indossato per un lungo periodo lo *yajñopavīta* lo apprendiamo da diversi documenti, sia quelli di sua mano, sia quelli scritti da altri, tra ammirazione e disprezzo dei confratelli. È stato scritto molto sulla capacità di Nobili di mettersi nei panni dei suoi illustri interlocutori e di *travestirsi* da brahmano[124]. D'altronde Nobili aveva capito bene che, per poter relazionarsi con i dotti brahmani, bisognava porsi al loro stesso livello, assumendo lo stesso status sociale, dunque, apprendendo la lingua dei loro "libri", le loro leggi, tradizioni, costumi, seguendo le medesime diete alimentari e codici vestimentari. Come lo stesso Ignazio di Loyola affermava, il modello autorevole era offerto dall'apostolo Paolo, che nel noto passo di *1 Corinzi* 9:19-23 dice d'essersi fatto servo fra i servi, giudeo fra i giudei, senza legge fra i senza legge, debole fra i deboli per guadagnare tutti loro. Tra i missionari giunti in India, Nobili fu il primo a capire che per essere tenuto in adeguata considerazione dalle figure autorevoli doveva liberarsi dell'appellativo di *parangui*. Si conquistò il titolo di *saṃnyāsin*, *paṇṭāram* o *guru* a seconda dello status sociale dei suoi interlocutori[125]. Da questa posizione, come nota Savarimuthu Rajamanickam, Nobili comincia ad enunciare il *manifesto* che lo rese in effetti "distinto" dai gesuiti che lo avevano preceduto e da quelli che arrivarono dopo di lui, agli occhi sia dei catecumeni sia dei confratelli, attirando su di sé le critiche che poi confluirono nella disputa teologica[126].

Una volta in contatto con alcuni detentori delle "leggi" brahmaniche, Nobili si convinse di poter dimostrare che la linea brahmanica era un segno di status sociale e di lignaggio (*insigne stirpis*) che non aveva un significato connesso alla pratica rituale. Per giungere a questa dimostrazione, dovette tuttavia decostruire la natura "superstiziosa" dello *yajñopavīta* mostrando la pragmatica della distinzione sociale in classi: *quot sunt in India officiorum discrimina tot sunt discrimina gentium, sive stirpium* […][127]. Così inizia a descrivere i costumi della società indiana con una maggiore attenzione al *Brahmanum officium*, perché è dalla fun-

124 Tra altri, Pavone 2013: 236-240; Agnolin 2018.

125 Nardini 2017: 229.

126 Rajamanickam 1972: 31.

127 *Informatio*, *caput primum*, ed. Rajamanickam 1972: 5, § 1.6.

zione che Nobili prova a definire il facente funzione e le pratiche connesse al mantenimento della distinzione.

Pertanto Nobili comincia a illustrare il contesto e le logiche che regolano le differenze sociali: il brahmano è un uomo di grande stima, il cui compito è ricoperto in conseguenza dell'istruzione impartitagli fin dall'infanzia, un sapere che non ha eguali nella società in virtù di quanto viene insegnato da secoli e descritto nelle opere normative della *smṛti*. A queste opere[128] Nobili fa riferimento citando diffusamente precisi passi della *Manusmṛti*:

> viprāṇāṃ jñānato śraiṣṭhyaṃ[129] kṣatriyāṇāṃ tu vīryataḥ |
> vaiśyānāṃ dhānyadhanataḥ śūdrāṇāmeva janmataḥ || (*Manusmṛti* 2.155).
>
> …id est summitas Brahmanis est ipsa sapientia, summitas Regii est victoria, summitas Vaixeris hoc est mercatoris est copia divitiarum, summitas Plebeii est prorogatio ad multum tempus vitae (*Informatio*, *caput secundum*, ed. Rajamanickam 1972, p. 7, § 2.1).

Seguendo il testo sanscrito:

> Per i brahmani la superiorità si fonda sulla sapienza, per i regnanti (*kṣatriya*) sul valore, per il popolo (*vaiśya*) sulla ricchezza e soltanto per i servi (*śūdra*) sulla nascita.

Per dimostrare che l'*essentia* della classe brahmanica è la *sapientia* di cui si fanno carico, Nobili menziona ancora l'autorevole Manu:

> yathā kāṣṭhamayo hastī yathā carmamayo mr̥gaḥ |
> yaśca vipro 'nadhīyānastrayaste nāma bibhrati || (*Manusmṛti* 2.157).
>
> …Id est sicut ex ligno factus elephas elephas dicitur, sicut pellis alius cuiusvis brutae animantis animal nominator, ita Brahman qui sine disciplina est Brahman vocatur: hi tres nomen tantum substentant (intellige nomen elephantis, animalis, Brahmanis) (*Informatio*, *caput secundum*, ed. Rajamanickam 1972, p. 7, § 2.1).

128 La puntualità dei riferimenti alle opere sanscrite è stata verificata da Caland 1928. Sull'uso che Nobili fece della *Manusmṛti* per l'istruzione cattolica in merito al matrimonio, si veda Nardini 2017.

129 Nell'edizione critica della *Manusmṛti* a cura di P. Olivelle, si legge *jyaiṣṭhyaṃ*, "anzianità".

Seguendo il testo sanscrito:

> Un brahmano che non coltiva lo studio è come un elefante fatto di legno o un animale selvatico[130] fatto di pelle: tutti questi tre, di fatto, sono tali solo di nome.

L'attenzione sulla "natura" o "essenza" della funzione del brahmano produce nel discorso di Nobili la premessa per elaborare tutta una serie di considerazioni che dimostreranno, agli occhi dei suoi superiori, il fondamento delle sue affermazioni. Ma è anche l'argomento sul quale è stata costruita tutta la narrativa moderna sull'*ethos*[131] del gesuita-brahmano precursore del dialogo interreligioso e dell'interculturazione[132]. È stato ampiamente discusso l'uso della ragione e del tema della razionalità[133] quali basi su cui Nobili erige le sue argomentazioni circa la natura non "superstiziosa" della distinzione in classi, della superiorità sociale del brahmano, dello *yajñopavīta*, e di molti altri aspetti che stanno al centro delle accuse di Fernandes Trancoso e di chi lo appoggiava contro Nobili. L'apologia della superiorità del brahmano è la *pars construens* del metodo di Nobili, che gli consente poi di elaborare la dematerializzazione di ogni connotazione idolatrica o superstiziosa, intendendo con ciò ogni connessione della *sapientia* del brahmano (di cui l'uso dello *yajñopavīta* era simbolo) con i riti locali o con altre forme religiose, che agli occhi di un gesuita dell'epoca equivaleva a dire superstizione, idolatria, dunque falsità. Di qui la distinzione, fondamentale nelle argomentazioni di Nobili, tra *scientia* e *lex*, che egli identifica nella distinzione fra *jñāna* (conoscenza) e *karman* (azione), e che gli consente di distinguere, a sua volta, la conoscenza di Dio (*sapientia*), propria di ogni cristiano, dall'idea di Dio (*notitia*), che evidentemente per Nobili era presente nei brahmani versati nelle discipline del sapere[134]:

130 Squarcini – Cuneo 2010 traducono *mṛga* con "cervo", ma il termine può essere anche inteso come fa Nobili con "animale selvatico", in quanto il termine *mṛga* denota l'animale non addomesticabile che vive nella selva.

131 Bachmann 1972; Cronin 1959; Arokiasamy 1986; Amaladoss – Clooney 2000.

132 Si vedano le puntuali critiche di Aranha 2008 e 2010a alla storiografia pre- e post-conciliare su Roberto Nobili.

133 Halbfass 1988: 37-43; Rubiés 2005; Clooney 2010: 127, 161.

134 Nel capitolo terzo dell'*Informatio*, Nobili descrive lungamente e con ammirazione le diverse *Brahmanes scientiae*, tra le quali individua degli elementi in comune con la gram-

> Imo *ñānam* quae vox proprie sapientiam significat et dicitur esse summa officii Brahmanis non includit leges, neque notitiam horum falsorum deorum (cum proprie accipitur) sed significat sapientiam quae consistit in scientiis seu potius notitiam luminis naturae circa omnia et praecipue circa Deum unum atque unicum; scientiam vero legum contradistingunt a *jñānam* et vocant *karmam* (*Informatio*, *caput secundum*, ed. Rajamanickam 1972, p. 10, § 2.1).

Avendo illustrato con fermezza la premessa che i brahmani sono potenziali conoscitori di Dio e unico veicolo di trasmissione dei saperi più alti verso la società che ne riconosceva la superiorità, Nobili riporta una serie di proposizioni che dimostrano, con una logica disarmante, che i brahmani non sono meramente *Doctores legum superstitiosarum*, ma filosofi e teologi al pari delle autorità greche e cristiane, e che lo *yajñopavīta*, simbolo della loro superiorità, non è connesso ad alcuna *notitiam falsorum deorum*[135], bensì alla loro *sapientia*. Le "prove" della *pars destruens* che confutano ogni connessione fra il culto dei falsi dèi e l'uso dello *yajñopavīta* sono otto ma possono essere sintetizzate in cinque punti[136]:

a. lo *yajñopavīta* non è legato alla professione, perché sia i brahmani sia gli altri "gentili" di qualunque grado sociale lo indossano, ma è *insigne sapientiae* dei brahmani che per questo non lo tolgono più fino al momento stabilito;
b. non è indice dell'aderenza a un culto, perché sia i brahmani (che hanno diversi culti) sia gli atei (che non ne hanno) lo indossano;
c. non è indice dell'aderenza a una divinità specifica, perché tra i brahmani sia gli Śaiva (aderenti al culto di Śiva) sia i Vaiṣṇava (aderenti al culto di Viṣṇu) lo indossano; e perfino i Jñānin (letteralmente "possessori della conoscenza", che Nobili identifica come non aderenti a un culto, ma praticanti della conoscenza, chiamandoli *spirituales*), che hanno una visione monoteistica e si oppongono ai brahmani sotto molti aspetti, lo indossano;

matica, la poetica, la retorica, l'*ars fingendi*, la *scientia disputativa*, incluse la dialettica e la logica, la *philosophia naturalis,* ma è puntuale nel prendere le distanze dall'astrologia, anch'essa molto diffusa fra i brahmani (*Informatio*, ed. Rajamanickam 1972: 15-26).

135 *Informatio*, *caput secundum*, *infra*, ed. Rajamanickam 1972, § 2.0: 10 e 11.

136 *Informatio*, *caput septimum*, ed. Rajamanickam 1972: 64-74.

d. è invece un simbolo del mondo, perché gli asceti (i *saṃnyāsin* che rinunciano al mondo) lo tagliano quando si ritirano dalla società;
e. non è un segno della "religione dei padri della propria setta" (*patriam religionem propriae sectae*), perché i brahmani "idolatri" (*idololatrae Brahmanes*) o "pagani" (*ethnici*) tollerano che i brahmani convertiti al cristianesimo continuino a indossarlo[137].

Conclusioni

La vicenda della controversia madurense ebbe come protagonisti Roberto Nobili e Gonçalo Fernandes Trancoso, ma interessò da vicino anche le alte cariche ecclesiastiche che avevano appoggiato l'operato di Nobili (il Provinciale Alberto Laerzio, il Generale Claudio Acquaviva, in un secondo momento l'Arcivescovo di Cranganore Francisco Ros) o alimentato le accuse di Fernandes Trancoso (il Visitatore Nicolao Pimenta, Andrea Buccerio). Tuttavia la controversia si risolse, almeno nella fase che inizia e termina con Nobili, con la benevolenza di Paolo V e poi l'approvazione di Gregorio XV, che nel 1623 accoglie la lettura sociologica che Nobili fornisce dello *yajñopavīta* e di altri "segni" distintivi dei brahmani madurensi[138].

Mettendo a confronto la sofisticata elaborazione di Nobili e le opere sanscrite che sancivano gli usi descritti dal gesuita, è subito chiaro che Nobili opera una rimozione dell'uso religioso dello *yajñopavīta*, presentando l'oggetto dell'idolatria (così era dalla prospettiva del rivale Fernandes Trancoso) come un simbolo meramente politico e sociale, dunque indipendente dai culti e dalle credenze nei falsi dèi. La questione di con-

137 *Informatio*, *caput septimum*, ed. Rajamanickam 1972: 72, 73.

138 «Per lo che essendo a Noi stato esposto a nome del nostro caro Figlio il Procurator Generale della Compagnia di Gesù, che i Brammani, ed altri Gentili dell'Indie Orientali difficilmente si pieghino ad abbracciare la Fede di Cristo, perocché non vogliono dimettere certe *Linee*, e *Corumbini* (o siano cordoni), che sono presso loro un definitivo della Nobilità e della Prosapia, e delle civili respettive cariche: né astenersi da' *Sandali* e *Bagni*, che credono contribuire all'ornamento, e mondezza del corpo. […] col tenore delle presenti concediamo a i Brammani, e altri Gentili convertiti, o che si convertiranno alla Fede, che per distintivo della nobiltà, prosapia, e per segno del civile impiego possano ricevere e portare le dette *Linee*, o cordoni; e far uso de' Sandali e de Bagni per ornamento e mondezza del Corpo: purché, affine di proscrivere qualsivoglia ben minima superstizione, e toglier di mezzo quelle cose, che sono credute apportare scandalo, osservino le infrascritte Leggi e condizioni […]» (*Constitutio Gregorii XV*, ed. 1744: 22-23).

sentire ai neofiti di utilizzare lo *yajñopavīta* ha un precedente nell'ultimo quarto del Cinquecento, che coinvolge un convertito d'eccezione nella persona del Rāja di Tanor. Ma all'epoca nessuno del clero mise in discussione la natura idolatrica dello *yajñopavīta* e l'accettazione di lasciar indossare il cordone al re prevalse per i benefici politici che il battesimo del sovrano indiano avrebbe comportato per la politica portoghese e per la diffusione del cristianesimo in India. Lo scandalo di Nobili, agli occhi dei suoi rivali[139], fu di aver sottratto l'uso del cordone alla dimensione "pagana", fino a quel momento caratteristica indiscussa degli indiani, e di averne dimostrato con l'erudizione, piuttosto che con l'esperienza nel "mondo dei pagani", la natura sociale e politica. Ben più concretamente, facendo precisi riferimenti alle pratiche religiose locali, Fernandes Trancoso tentò in tutti i modi di dimostrare l'infondatezza delle proposizioni di Nobili, illustrando l'esclusiva aderenza dello *yajñopavīta* alla vita rituale della società maschile madurense.

Per spiegare i termini dello scontro alcuni studiosi moderni hanno posto l'attenzione sulla distinzione fra politico e religioso nel discorso di Nobili, sull'uso della dimostrazione logica della verità o falsità delle proposizioni, sempre attribuendo a Nobili la buona fede nell'aver lottato per un'idea nella quale credeva sinceramente. Tuttavia, posta la conoscenza che Nobili ebbe delle pratiche, dei costumi, delle filosofie e delle religioni studiate e trasmesse a Madurai[140], è ancora possibile oggi sostenere che il gesuita fosse davvero convinto che lo *yajñopavīta* fosse un simbolo sociopolitico e non religioso?

Un elemento che troppo poco è stato preso in considerazione è l'interpretazione che Nobili aveva della distinzione in gruppi sociali che in India veniva attribuita con la nascita (*jāti*). Il termine portoghese *casta*, che nel corso del Cinquecento troviamo sempre più diffusamente nelle cronache e nei documenti del *Padroado*, è la parola con cui i portoghesi intendevano la distinzione sociale data dalla nascita in una determinata famiglia e dall'acquisizione di tutti i tratti connessi attraverso le pratiche rituali, il codice d'abbigliamento, l'istruzione ecc. L'elemento del *sangue* viene carpito dalle *élite* portoghesi, che pure, come si evince dai dibattiti

139 Lo sconcerto per questa lettura "falsata" ritorna nel linguaggio dei cappuccini, quando la controversia viene riaperta. Si vedano i toni dei commenti alla *Constitutio Gregorii XV* nelle *Memorie* di Pierre Curel Parisot, noto come Père Norbert, del 1744. Cf. a tal proposito Aranha 2012.

140 Cf. Nardini 2017; Trento 2018.

del Cinquecento[141], erano sensibili al tema del lignaggio, della nobiltà e del *lustre do sangue*[142]. Proprio le associazioni fra nobiltà e purezza, lignaggio e nascita, facilitano la costruzione semantica della parola *casta*. In India, come nota Ângela Barreto Xavier, tali associazioni «iniziarono a riferirsi a un determinato universo di identificazione, distinzione ed esclusione nel quale il lignaggio aveva un ruolo centrale»[143].

Ma Nobili non era portoghese e i suoi natali non erano così illustri come si è a lungo ripetuto nella vulgata. Da figlio illegittimo costretto a una parca eredità dal padre[144], Nobili conosceva fin troppo bene, e a sue spese, le logiche del lignaggio e, una volta in India, comprese subito la logica della distinzione per nascita, tanto da rifiutare fortemente l'appellativo di *parangui* e presentarsi ai brahmani come un uomo dai natali illustri, usando l'analogia semantica fra il cognome *Nobili* e la denominazione di *kṣatriya*, assegnata al gruppo sociale da cui provenivano regnanti, sovrani, prìncipi, guerrieri, appunto i "nobili" della società. Non a caso egli traduce ciò che i portoghesi chiamavano *casta* con il latino *stirps*, mettendo, anche lui, in evidenza l'appartenenza familiare, la nascita, l'elemento *immutabile* del dato biologico.

Ma c'è un altro elemento che consente a Nobili di far trionfare la sua lettura non religiosa dell'uso dello *yajñopavīta* contro quella di Fernandes Trancoso, ben più aderente alla vita quotidiana di Madurai, ed è la diversa comprensione della relazione tra l'oggetto della disputa e il suo significato. Diremmo, con le parole di Birgit Meyer, «the empirical level on which religion happens in the world»[145]. Nella descrizione dei culti e delle pratiche "pagane", Fernandes Trancoso cerca costantemente di materializzare l'idolatria attraverso la descrizione dettagliata degli oggetti rituali, del loro uso, delle loro modalità di costruzione. A proposito dello *yajñopavīta*, Fernandes Trancoso spiega come la *linha* venga intrecciata e con quali materiali viene fatta a seconda delle differenze fra gruppi sociali, quando viene utilizzata, quali for-

141 Barreto Xavier 2011b e 2012a.

142 Barreto Xavier 2011b.

143 *Ivi*, 91: «passavam a remeter para um determinado universo de identificação, distinção e exclusão, no qual a linhagem tinha um papel central».

144 Gearóid Ó Broin (1999: 27) scova il testamento di Pierfrancesco Nobili, padre di Roberto Nobili, e dimostra che il gesuita era uno dei due figli illegittimi di Pierfrancesco, il quale invece apparteneva a una famiglia che per generazioni aveva dato i natali a uomini che ricoprirono importanti cariche ecclesiastiche tra Orvieto, Roma e Montepulciano.

145 Meyer 2003: 1.

mule (*mantra*) vengono pronunciate per sancirne la "santità". Al contrario, Nobili è attento a separare la pratica (il manufatto dell'idolatria) dalla teoria (la semantica del cordone), nel tentativo di rendere l'uso dello *yajñopavīta* indipendente dai culti o dalle cerimonie locali. Ponendo l'attenzione sul *medium* e sulla sua proprietà di mediare, dunque modificare e trasmettere materialmente i significati[146], si nota che Fernandes Trancoso materializza l'idolatria e in questo percorso identifica il manufatto con la trasmissione del falso sapere. Per interrompere l'indottrinamento brahmanico bisognava impedire l'uso dell'oggetto che era veicolo di trasmissione, memoria, tradizione[147]. Nobili invece propone l'operazione inversa, nel tentativo di far prevalere una lettura puramente sociologica dello *yajñopavīta*, a scapito (in termini di comprensione) dell'uso di questo oggetto, che in quanto parte costitutiva della vita religiosa brahmanica avrebbe restituito una comprensione più adeguata della società madurense. Ma nell'uno e nell'altro caso, come ricorda Wilhelm Halbfass[148], abbiamo modelli di evangelizzazione che, nelle loro differenze e somiglianze, sono accomunati dal medesimo obiettivo: la conversione degli indiani. E a questo intento fanno ecco le parole di Gregorio XV quando nella Costituzione apostolica del 1623 "concede" l'uso della *linea* a condizione che sia sempre conferita per mano di un sacerdote cattolico (*in manubis Sacerdotis*), recitando "pie orazioni" (*piis precibus*), e accompagnata da immagini raffiguranti la croce o la Vergine[149].

Resta il dubbio che Roberto Nobili fosse veramente convinto delle idee che ha arditamente difeso durante la controversia o se la sua tenacia rispondesse al principio di «"accomodarsi" alle urgenze delle circostanze»[150], come insegnava lo stesso Loyola[151]. Ma vista la gravità della sua condizione di fronte al Sant'Uffizio, la battaglia andava vinta ad ogni costo per la sopravvivenza della nuova missione di Madurai e forse per la sua stessa sopravvivenza.

146 *Ibidem*.

147 Sul rapporto fra idolatria, memoria e sopravvivenza si veda l'intramontabile studio in Bernand – Gruzinski 1988.

148 Halbfass 1988: 41.

149 *Constitutio Gregorii XV*, ed. 1744: 24, 27. Sul problema delle effigi da apporre su oggetti d'uso pagano, si vedano Pavone 2011 e 2018b.

150 Alfieri – Ferlan 2012: 8. Per una panoramica sui *modi di procedere* nell'intero *Padroado*, cf. Vu Thanh 2019.

151 Cf. Mongini 2016, *infra*.

Bibliografia

Fonti primarie

Albuquerque Affonso de, *Cartas de Affonso de Albuquerque, seguidas de documentos que as elucidam* [1500-1516], de Bulhão Pato R.A., *ed*., Lisboa 1803.

Albuquerque Brás de, *Commentarios do grande Afonso Dalboquerque capitão geral que foi das Indias Orientales em tempo do muito poderoso Rey D. Manuel o primeiro deste nome* [1557], Lisboa 1774.

Barbosa Duarte, *Livro em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente* [1516], Introdução e notas de Reis Machado Augusto, Lisboa 1946.

Barros João de, *Da Asia de João de Barros. Does feitos, que os Portuguezes fizeram no descubrimento, e conquista dos mares, e terras do Oriente* [1552], do Conto D., Nova Ediçao, 24 voll., Lisboa 1778-1788.

Corrêa Gaspar, *Lendas da India* [1497-1550], de Lima Felner R.J., *ed*., 4 tomi, Lisboa 1860.

Da Ásia de Diogo de Couto, Década sexta, parte segunda, Lisboa 1781.

Da Ásia de João de Barros, Década primeira, parte segunda, Lisboa 1777.

Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha, Eng. Tr., Olivelle P., Oxford 1999.

Documenta Indica, Wicki J., *ed*., Institutum Historicum Societatis lesu, Romae 1948-1988, 18 voll. (voll. XIV-XVI ed. Wicki J. – Gomes J.).

Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta. Nova editio ex integro refecta textibus, introductionibus, notis, appendicibus aucta. Ediderunt Georgius Schurhammer et Iosephus Wicki, Romae, Tomus 1 (1944), Tomus 2 (1945).

Fernandes Trancoso Gonçalo, *Tratado sobre o Hinduísmo (Maduré 1616)*, Wicki J., *ed*., Lisboa 1973.

Gonçalves Sebastião, *Primeira parte da Historia dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa sancta fee catholica nos reynos e províncias da India Oriental*, Wicki J., *ed*., 3 voll., Atlántida-Coimbra 1957 (vol. 1), 1960 (vol. 2), 1962 (vol. 3).

Lucena, João de S.J., *Historia da vida do padre Francisco de Xavier: e do que fizerão na India os mais religiosos da Companhia de Iesu, composta pelo padre Ioam de Lucena, da mesma Companhia, portugues, natural da Villa de Trancoso*, Lisboa 1600.

Memorie storiche intorno alle missioni dell'Indie Orientali dal R.P. Norberto Cappuccino presentate al Sommo Pontefice Benedetto XIV, Lucca 1744.

Monumenta Xaveriana Ex Autographis Vel Ex Antiquioribus Exemplis, 2 tomi, Matriti 1899-1900.

Nobili Roberto, *Informatio de quibusdam moribus nationis indicae*, 1613. Testo latino in Rajamanickam S., 1972, *Roberto de Nobili on Indian customs*, Palayamkottai.

Queyros Fernão de, S. J., *Historia da vida do venerável Irmão Pedro de Basto Coadjutor temporal da Companhia de Jesus, e da variedade de sucessos que Deos lhe manifestou, ordenada pelo Padre Fernão de Queyros da Companhia de Jesus*, Lisboa 1689.

Sousa Francisco de, *Oriente conquistado a Jesu Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa. Primeyra parte, Na qual se contèm os primeyros vinte, & dous annos desta Provincia, ordenada da Pelo P. Francisco de Sousa Religioso da mesma Companhia de Jesus*, Lisboa 1710.

Trattato della norma di Manu, trad. it. a cura di Squarcini F. – Cuneo D., Torino 2010.

Valignano Alessandro, *Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias orientales (1542-64)*, ed. J. Wicki, S.J., Roma 1944.

Viaggio di m. Cesare dei Fedrici nell'India Orientale et oltra l'India, nel quale si contengono cose dilettevoli dei riti et dei costumi di quei paesi et insieme si descriveno le spetiarie, droghe, gioie et perle che d'essi si cavano, con alcuni avertimenti utilissimi a quelli che tal viaggio volessero fare [1566], Venetia 1587.

Wicki J., S.J., *ed.*, 1968, "Sei lettere inedite del P. Roberto Nobili S.I.", in *Archivum historicum Societatis Iesu* 37, pp. 129-144.

Fonti secondarie

Agnolin A. 2009, "Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): Interpretações diferenciais da missionação jesuítica na Índia e no Oriente", in *Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica* 27-1, pp. 203-256.

Agnolin A. 2018, "Un gesuita «bramino» nell'India del XVII secolo: l'*accommodatio* gesuitica in Madurai e la polemica dei riti del Malabar", in *Civiltà e Religioni* 4, pp. 15-53.

Alden D. 1996, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford.

Alfieri F. – Ferlan C. 2012, *Storie di obbedienza negoziata*, in Alfieri F. –

Ferlan C., *cur.*, *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*, Bologna, pp. 7-17.

Amaladoss A., S.J. – Clooney F.X., S.J., *cur.*, 2000, *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises by Roberto De Nobili, S.J., Missionary and Scholar in 17th Century India*, Saint-Louis.

Appadurai A. 1977, "Kings, Sects and Temples in South India, 1350-1700 A.D.", in *The Indian Economic and Social History Review* 14/1, pp. 47-73.

Aranha P. 2006, *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*, Milano.

Aranha P. 2008, "Roberto Nobili e il dialogo interreligioso?", in Sanfilippo M. – Prezzolini C., *cur.*, *Roberto De Nobili (1577-1656): Missionario gesuita poliziano: Atti del convegno Montepulciano 20 ottobre 2007*, Perugia, pp. 137-150.

Aranha P. 2010a, "Sacramenti o *saṃskārāḥ*? L'illusione dell'*accommodatio* nella controversia dei riti malabarici", in *Cristianesimo nella Storia* 31, pp. 621-646.

Aranha P. 2010b, "*«Glocal»* Conflicts: Missionary Controversies on the Coromandel Coast between the XVII and the XVIII Centuries", in Catto M. – Mongini G. – Mostaccio S., *cur.*, *Evangelizzazione e Globalizzazione: Le Missioni Gesuitiche Nell'età Moderna Tra Storia e Storiografia*, Città di Castello, pp. 79-104.

Aranha P. 2012, "'Les meilleures Causes embarrassent les Juges, si elles manquent de bonnes preuves': Père Norbert's Militant Historiography on the Malabar Rites Controversy", in Wallnig T. – Stockinger T. – Peper I. – Fiska P., *cur.*, *Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession*, Berlin, Boston, pp. 239-268.

Arokiasamy S. 1986, *Dharma, Hindu and Christian According to Roberto de Nobili: Analysis of Its Meaning and Its Use in Hinduism and Christianity*, Roma.

Bachmann P. 1972, *Roberto Nobili, 1577-1656: Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit Hinduismus*, Roma.

Barreto Xavier Â. 2011a, "Les bibliothèques virtuelles et réelles des franciscains en Inde au XVIIe siècle", in de Castelnau-L'Estoile C. – Copete M.-L. – Maldavsky A. – Županov I.G., *cur.*, *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs: XVIe-XVIIIe siècle*, Madrid, pp. 151-169.

Barreto Xavier Â. 2011b, "'O lustre do seu sangue': Bramanismo e tópicas de distinção no contexto português", in *Tempo* 16, 30, pp. 71-99.

Barreto Xavier Â. 2012a, *Purity of Blood and Caste. Identity Narratives among Early Modern Goan Elites*, in Martínez M.E. – Hering Torres

M.-S. – Nirenberg D., *cur.*, *Race and Blood in the Iberian World*, Münster, pp. 125-149.

Barreto Xavier Â. 2012b, *Empire, Religion and Identity: The Making of Goan People in the Early Modern Period*, in Sindic D. – Barreto M. – Costa-Lopes R., *cur.*, *Power and Identity*, New York, pp. 13-30.

Barreto Xavier Â. – Županov I.G. 2015, *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th centuries)*, New Delhi.

Benat-Tachot L. – Gruzinski S. 2001, *Passeurs culturels: mécanismes de métissage*, Paris.

Bernand C. – Gruzinski S. 1988, *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*, Paris.

Bethencourt F. 2013, *Racisms: from the Crusades to the Twentieth Century*, Princeton.

Biedermann Z. 2018, "'Was it a Vision, or a Waking Dream?': Exploring the Oneiric World of a Seventeenth-Century Jesuit Visionary in Portuguese India", in Hart S.M. – Biedermann Z., *cur.*, *From the Supernatural to the Uncanny*, New Castel upon Tyne, pp. 43-70.

Bosu Babu M. 2018, *Material Background to the Vijayanagara Empire (A Study with Special Reference To Southern Āndhradēśa from A.D. 1300 to 1500)*, Guntur.

Bouchon G. 1973, "Les musulmans du Kerala à l'époque de la découverte portugaise", in *Mare luso-indicum: Études et documents sur l'histoire de l'océan Indien et des pays riverains à l'époque de la domination portugaise*, Tome 2, Genève-Paris, pp. 23-59.

Brick D.J. 2009, *The* Dānakāṇḍa *("Book on Gifting") of the* Kṛtyakalpataru*: A Critical Edition and Annotated Translation*, PhD Dissertation, The University of Texas at Austin.

Brockey L.M. 2014, *The Visitor: André Palmeiro and the Jesuits in Asia*, Cambridge (MA).

Caland W. 1928, "Roberto de Nobili and the Sanskrit Language and Literature", in *Acta Orientalia* 3, pp. 38-52.

Chandra S. 2007, *History of Medieval India (800-1700)*, New Delhi.

Clooney F.X., S.J. 2010, *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries Between Religions*, New York.

Cronin V. 1959, *A Pearl of India: The Life of Roberto De Nobili*, New York.

Danieluk R., S.J. 2019, "The Role and Significance of Father Visitor in the Society of Jesus", in McCoog T.M., S.J., *cur.*, *With Eyes and Ears Open: The Role of Visitors in the Society of Jesus*, Leiden, pp. 31-48.

de Silva C.R. 1978, "The Portuguese and pearl fishing of South India and Sri Lanka, South Asia", in *Journal of South Asian Studies* 1/1, pp. 14-28.

Dirks B.N. 1982, "The Pasts of a Pāḷaiyakārar: The Ethnohistory of a South Indian Little King", in *The Journal of Asian Studies* 41/4, pp. 655-683.

Dirks B.N. 1988, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge.

Gelders R. 2009, "Genealogy of Colonial Discourse: Hindu Traditions and the Limits of European Representation", in *Comparative Studies in Society and History* 51/3, pp. 563-589.

Halbfass W. 1988, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany.

Haridas V.V. 2016, *Zamorins and the Political Culture of Medieval Kerala*, Delhi.

Howes J. 2003, *The Courts of Pre-Colonial South India: Material Culture and Kingship*, London-New York.

Kane P.V. 1968-1977, *History of Dharmaśāstra. Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India*, 8 voll., Poona.

Lach D.F. – Van Kley E.J. 1998, *Asia in the Making of Europe, Volume 3: A Century of Advance*, Chicago.

Lorenzen D.N. 2007, "Gentile Religion in South India, China, and Tibet: Studies by Three Jesuit Missionaries", in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27/1, pp. 203-213.

Lubin T. 2018, "The Vedic Student: brahmacārin", in Olivelle P. – Davis D.R. Jr., *cur.*, *The Oxford History of Hinduism: Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*, Oxford, pp. 98-112.

Malekandathil P. 2013, *Maritime India: Trade, Religion and Polity in the Indian Ocean*, (revised ed.), Delhi (I ed. 2010).

Marcocci G. 2018, "Rites and Inquisition: Ethnographies of Error in Portuguese India (1560–1625)", in Županov I.G. – Fabre P.A., *cur.*, *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Leiden-Boston, pp. 145-164.

Markovits C., *cur.*, 2004, *A History of Modern India, 1480-1950*, London.

Meyer B. 2003, "Material Mediations and Religious Practices of World-Making", in Lundby K., *cur.*, *Religion Across Media: From Early Antiquity to Late Modernity*, New York, pp. 1-19.

Mongini C. 2016, *Maschere dell'identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*, Roma.

Moraes G.M. 1952, "St. Francis Xavier, Apostolic Nuncio, 1542-1552", in *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, New Series* 27 Supplement, pp. 279-313.

Narayana Rao V. – Shulman D. – Subrahmanyam S. 1992, *Symbols of Substance: Court and State in Nāyaka Period Tamilnadu*, Delhi-New York.

Nardini G. 2017, "Roberto Nobili's *Vivāha Dharma*. A Case of Cultural Translation", in Flüchter A. – Wirbser R., *cur.*, *Translating Catechisms, Translating Cultures. The Expansion of Catholicism in the Early Modern World*, Leiden-Boston, pp. 233-251.

Ó Broin G. 1999, "The Family Background of Robert Nobili S.J.", in *Archivium Historicum Societatis Iesu* 68, pp. 3-46.

O'Neill C.E., 2001, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: Infante de Santiago-Piatkiewicz*, vol. 3, Roma-Madrid.

Olivelle P. 1981, "Contributions to the Semantic History of *Saṃnyāsa*", in *Journal of the American Oriental Society* 101, pp. 265-274.

Olivelle P. 1993, *The* Āśrama *System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford.

Olivelle P. 1999, vedi Fonti primarie: *Dharmasūtras*.

Olivelle P. 2012, "Patañjali and the beginnings of *Dharmaśāstra*: an alternate social history of early *Dharmasūtra* production", in D'Intino S. – Guenzi C., *cur.*, *Aux abords de la clairière: Études indiennes et comparées en l'honneur de Charles Malamoud*, Turnhout, pp. 117-133.

Pavone S. 2010, "Tra Roma e il Malabar: il dibattito intorno ai sacramenti ai paria nelle carte dell'Inquisizione romana (secc. XVII-XVIII)", in *Cristianesimo nella Storia* 31, pp. 647-680.

Pavone S. 2011, "Inquisizione romana e riti malabarici: una controversia", in *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede: storia e archivi dell'Inquisizione (Roma, 21-23 febbraio 2008)*, Roma, pp. 145-161.

Pavone S. 2013, "Spie, mandarini, bramini: i gesuiti e i loro travestimenti", in *Il capitale culturale* 7, pp. 227-247.

Pavone S. 2018a, "Practices of Conversion in South India in the 16th and 17th Centuries", in Lavenia V. – Pastore S. – Pavone S. – Petrolini C., *cur.*, *Compel People to Come In: Violence and Catholic Conversion in the non-European World*, Roma, pp. 117-134.

Pavone S. 2018b, "Jesuits and Oriental Rites in the Documents of the Roma Inquisition", in Županov I.G. – Fabre P.A., *cur.*, *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Leiden-Boston, pp. 165-188.

Prange S.R. 2018, *Monsoon Islam: Trade and Faith on the Medieval Malabar Coast*, Cambridge.

Rajamanickam S., S.J. 1972, *Roberto de Nobili on Indian Customs*, Palayamkottai.

Rubiés J.-P. 2005, "The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization", in *Archivium Historicum Societatis Iesu* 74, fasc. 147, pp. 237-280.

Russell C., 2020, "Becoming 'Indians': The Jesuit Missionary Path from Italy to Asia", in *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme* 43/1, pp. 9-50.

Sanfilippo M. 2008, "Roberto De Nobili: un'introduzione", in Sanfilippo M. – Prezzolini C., *cur.*, *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano. Atti del convegno Montepulciano 20 ottobre 2007*, Siena, pp. 13-22.

Schurhammer G., S.J. 1935, "Die Bekehrung der Paraver (1535-37)", in *Archivium Historicum Societatis Iesu* 4, pp. 201-233.

Sewell R. 1900, *A Forgotten Empire* (*Vijayanagar*), London.

Silva Rego A. da 1949, *História das Missões do Padroado Português do Oriente. India, vol. 1 (1500-1542)*, Lisboa.

Sircar D.C. 1966, *Indian Epigraphical Glossary*, Delhi.

Squarcini F. – Cuneo D. 2010, vedi Fonti primarie: *Trattato della norma di Manu*.

Subrahmanyam S. 1998, "Dom Frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde", in *Archives de sciences sociales des religions* 103 [*L'indigénisation du christianisme en Inde pendant la période coloniale (1498-1947)*], pp. 21-42.

Subrahmanyam S. 2011, *Three Ways to Be Alien: Travails and Encounters in the Early Modern World*, Waltham.

Talbot C. 2001, *Precolonial India in Practice: Society, Region, and Identity in Medieval Andhra*, Oxford.

Trento M. 2018, *Śivadharma or Bonifacio? Behind the Scenes of the Madurai Mission Controversy (1608–1619)*, in Županov I.G. – Fabre P.A., *cur.*, *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Leiden-Boston, pp. 91-121.

Vu Thanh H. 2019, "The Jesuits in Asia under the Portuguese *Padroado*. India, China, and Japan (Sixteenth to Seventeenth Centuries)", in Županov G.I., *cur.*, *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford-New York, pp. 400-426.

Wicki J., S.J. 1973, vedi Fonti primarie: *Tratado sobra o Hinduísmo*.

Yule H., Sir 1903, *Hobson-Jobson: A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of Kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive*, New ed. edited by Crooke W., B.A., London.

Županov G.I. 1993, "Aristocratic Analogies and Demotic Descriptions in the Seventeenth-Century Madurai Mission", in *Representations* 41, pp. 123-148.

Županov G.I 1999, *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*, Oxford.

Il mio libro mondo…
La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali di Vittorio Lanternari

Michela Zago
Università degli Studi di Padova

Come tutto si fa strano e difficile,
come tutto è impossibile, tu dici.
La tua vita è quaggiù dove rimbombano
le ruote dei carriaggi senza posa
e nulla torna se non forse in questi
disguidi del possibile. Ritorna
là fra i morti balocchi ove è negato
pur morire; e col tempo che ti batte
al polso e all'esistenza ti ridona,
tra le mura pesanti che non s'aprono
al gorgo degli umani affaticato,
torna alla via dove con te intristisco,
quella che additò un piombo raggelato
alle mie, alle tue sere:
torna alle primavere che non fioriscono.

Eugenio Montale, *Il carnevale di Gerti*, vv. 53-67
(da *Occasioni*, 1928-1939)

Il mio primo incontro con *La grande festa* di Vittorio Lanternari fu del tutto casuale e arrivò piuttosto tardi. Per una sorta di regalo improvvisato, di cui sul momento non capii la portata né il significato, mi ritrovai tra le mani la seconda edizione del 1976: un libro dalle pagine ingiallite, annotato, piuttosto corposo. Vittorio Lanternari ci aveva lasciati da poco – era grossomodo il 2010 – e non appena mi trovai a sfogliare il volume, spinta più dalla curiosità che da uno specifico interesse, mi fu chiaro che si trattava di un libro fuori dal comune. La lettura proseguì ininterrotta, con l'accanimento e l'emozione che mi provocavano da ragazzina i grandi classici, ma che, a dirla tutta, raramente ho provato leggendo un saggio. *La grande festa* resta ancora oggi ai miei occhi un libro onesto, coerente, solido. Un libro demistificatore, da cui emerge forte l'uomo, con il suo lavoro, la sua quotidianità, le sue paure. Un libro che ha condizionato il mio modo di leggere il mondo.

Nell'introduzione alla seconda edizione, Lanternari si confrontava con la scomoda questione dell'attualità de *La grande festa*, a diciassette anni dalla sua prima uscita nel 1959, modificando peraltro la seconda parte del titolo da *Storia del Capodanno nelle società primitive* a *Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*. In quell'arco di tempo molti erano stati i cambiamenti nell'ambito degli studi etnologici dettati in primo luogo dai profondi rivolgimenti interni allo stesso oggetto di studio: quelle popolazioni prima definite impropriamente "primitive" avevano assunto un ruolo da protagoniste, stravolgendo i rapporti economici, politici, sociali e culturali con l'Occidente, ma al tempo stesso mutando profondamente le proprie strutture interne. «Ecco perché dunque, a proposito della scienza dei popoli extra-occidentali, possiamo parlare di quest'ultimo ventennio come di un'era»: è un Lanternari quasi impacciato nel rendere ragione dell'attualità di un libro «palesemente "datato"»[1]. Paradossalmente, nessuna titubanza emerge invece dalla terza e, per ora, ultima edizione de *La grande festa* nel 2004: nessuna ulteriore nota introduttiva, quasi l'ultimo trentennio fosse passato senza grandi implicazioni di ordine metodologico o epistemologico. Il compito fu svolto da Edoardo Sanguineti, che nell'aprire quella terza edizione con il suo *In margine a un capolavoro*, sottolineava l'urgenza ancora viva di rifondare un etnocentrismo critico di demartiniana memoria[2].

Proprio alla firma di Ernesto de Martino apparteneva infatti la *Nota introduttiva* alla prima edizione. Lo studioso evidenziava in quel suo breve contributo le due linee direttive che a suo parere informavano l'originalità del libro di Lanternari: l'argomento – la festa di Capodanno presso le società etnologiche, variamente declinata in rapporto ai diversi sistemi economici e sociali ivi riscontrabili –, di per sé foriero di suggestioni storiografiche in ragione della diversità e della varietà degli eventi critici e delle risplasmazioni mitico-rituali messe in atto per riscattarli; in secondo luogo, la prospettiva storica adottata da Lanternari come scelta consapevole e argomentata, le cui le linee e specificità sono chiarite dall'autore nella *Prefazione* e nella *Conclusione* e intorno a cui

1 Lanternari 1959: 13-14. E aggiunge: «*Habent sua fata libelli*. Non era meglio lasciar marcire il morto nella sua sepoltura, e non evocare evanescenti e conturbanti fantasmi?».

2 Lanternari 1959: 10. Sanguineti tornerà sulle ragioni della ripubblicazione de *La grande festa*, che ha rappresentato una fase imprescindibile non solo degli studi etnologici, ma delle scienze umane: Sanguineti 2008.

l'intero libro si costruisce con inflessibile coerenza. Quando *La grande festa* uscì nel 1959 l'approccio storico-comparativo di Lanternari si stagliava quindi, nel suo procedere rigoroso dal fondamento umano di ogni religioso operare, come strumento ermeneutico solido e netto, in chiara opposizione alla nebulosa di studi etnologici, storico-religiosi e fenomenologico-religiosi, che in vario modo sostenevano l'inverso primato della coscienza religiosa, del sacro, sull'esperienza umana. Probabilmente, in quel frangente nessuno meglio di Ernesto de Martino poteva cogliere e condividere il rovesciamento di prospettiva sostenuto con forza dal Lanternari, a cui lo univa un sodalizio di lunga data formatosi nel solco di uno "storicismo" tutto italiano[3]: «In realtà, però, il rapporto nel campo degli studi storici va rovesciato, o – se si vuole – rimesso sui piedi, in quanto il compito della ricerca storica è sempre di determinare le ragioni *umane* delle opere *umane*, e non si vede perché la storia delle religioni dovrebbe fare eccezione, lasciando posto, nel corso della narrazione, alle ragioni *divine*»[4].

La *Prefazione* de *La grande festa* chiarisce immediatamente la questione centrale, su cui Lantenari impernia il libro, e il suo modo di concepirlo e costruirlo:

> "capire" entro una visione globale della civiltà – di una civiltà "primitiva" quale che sia – quale valore culturale abbia, a quale esigenza risponda la grande Festa di Capodanno. Di qui il problema si amplia e, una volta affrontato in rapporto ad una particolare civiltà, s'impone di affrontarlo rispetto alle altre, molte altre civiltà[5].

Il punto di partenza dell'incessabile lavoro storico-comparativo di Lanternari è la festa «Milamala» dei Trobriandesi della Nuova Guinea[6]. «Un

3 Sull'entusiasmo che *La grande festa* suscitò in de Martino, in particolare in relazione al tema escatologico, si veda Lanternari 1997: 27 (una prima versione de "La mia alleanza con Ernesto de Martino" fu pubblicata l'anno precedente nella rivista *Belfagor*). Ne *La fine del mondo* compaiono infatti dei riferimenti agli Unambal australiani, per cui si veda *infra*, n. 21 (de Martino 1977: 85-86, 331-335).

4 Lanternari 1959: 26.

5 Lanternari 1959: 27. Nell'ultima edizione la *Prefazione* prende il titolo di *Premessa*.

6 La festa Milamala era stata oggetto di uno studio preliminare di Lanternari pubblicato nel 1955 nella *Rivista di antropologia* ("L'annua festa 'Milamala' dei Trobriandesi"); altri lavori preliminari usciti nel 1955 e negli anni immediatamente successivi costituiranno il materiale

inizio né necessario né insostituibile»[7], da cui si diparte a raggiera l'intera indagine, non tanto per cerchi concentrici, quanto, direi, per innesto di progressivi conglomerati. Se infatti l'*incipit* della *Prefazione* può trarre in inganno il lettore e condurlo incautamente a stabilire una relazione formale con il metodo strutturalista di Claude Lévi-Strauss – si pensi a mo' di esempio alla costruzione di una «nebulosa» potenzialmente infinita di trasformazioni mitiche a partire da un mito di riferimento arbitrariamente scelto nella sua *Ouverture* a *Il crudo e il cotto* –[8], la lettura delle seguenti pagine e poi dell'intero libro evidenzia una necessaria discrepanza tra i due approcci, direi per almeno tre motivi. Da un lato Lanternari chiarisce presto che l'«istanza comparativa e storico-culturale» che anima il suo libro, e che in parte riprende da Evans Pritchard, è inscindibile da un'«istanza propriamente storicistica» e da un'«istanza dinamistica», volta l'una a rapportarsi senza sosta alle «esperienze vitali» di una civiltà, l'altra a «*spiegare* i fatti storici nel loro svolgimento concreto», tenendo in debito conto i processi trasformativi tanto endogeni, quanto prodotti dall'urto con civiltà esterne[9].

D'altra parte, il movimento comparativo adottato dal Lanternari non è, e non può essere, potenzialmente infinito, in quanto è guidato da principi di omogeneità dei singoli fatti religiosi – come le singole feste di Capodanno

preparatorio de *La grande festa*: "Orgia sessuale e riti di recupero nel culto dei morti" nel 1955 (in *Studi e Materiali di Storia delle religioni* 24/25, 1953-1954, pp. 163-188); nel 1956 "Origini storiche dei culti profetici melanesiani" (in *Studi e Materiali di Storia delle religioni* 27, pp. 31-86) e "L'offerta primiziale in etnologia" (in *Rivista di Antropologia* 43, pp. 13-110); nel 1957 "Culti profetici polinesiani" (in *Studi e Materiali di Storia delle religioni* 28, pp. 55-78); infine, "La festa dei maiali" nel 1959 (in *Studi e Materiali di Storia delle religioni* 30, pp. 15-63). Si veda al riguardo il contributo di Colajanni, che peraltro racconta l'aneddoto del suo rinvenimento in biblioteca di un migliaio di minuziose schede utilizzate da Lanternari e scritte di suo pugno durante la redazione de *La grande festa* (Colajanni 2012: 92 e 102-103). D'altronde, Lanternari amava definirsi un etnologo «da tavolino» (Lanternari 1959: 29).

7 Lanternari 1959: 28.

8 Lévi-Strauss 1964: 10-11, in particolare p. 11: «Au fur et à mesure, donc, que la nébuleuse s'étend, son noyau se condense et s'organise». Il punto di partenza è costituito da un mito di grado zero (o mito uno), detto *mythe de référence*, scelto arbitrariamente per il suo carattere atipico e attorno al quale la materia mitica pare organizzarsi per movimento spontaneo e potenzialmente senza fine: «On a vu que le point de départ de l'analyse doit inévitablement être choisi au hasard, puisque les principes organisateurs de la matière mythique sont en elle, et ne se révéleront que progressivement», e ancora: «nous sommes dès à présent certain que l'étape ultime ne sera jamais atteinte».

9 Lanternari 1959: 29.

espressione di una specifica cultura con le sue caratterizzazioni locali – all'interno di una maggiore unità culturale individuata su basi economico-sociali: «*Al limite della storiografia, la più estesa unità culturale è quella che corrisponde ad una omogeneità di esperienze economico-sociali*, e cioè di sistema di produzione»[10]. Il limite che egli pone alla comparabilità dei prodotti religiosi, al di là della problematica più squisitamente lévi-straussiana, lo pone in antitesi con altre due prospettive caratterizzanti gli studi storico-religiosi e antropologici della prima metà del Novecento: il comparativismo astorico e unificatore di matrice fenomenologica, che prende avvio dal postulato di un universalismo religioso pseudoscientifico alla Mircea Eliade e, sul fronte opposto, un acomparativismo antistorico, che variamente si appella vuoi ad impulsi 'artistici' innati e irreducibili, specifici per ogni cultura (biopsicologismo della teoria americana dei modelli, a partire da Ruth Benedict), vuoi a un funzionalismo adinamico (prima *social anthropology* inglese), vuoi a teorie diffusioniste o a puntuali cronistorie.

Infine, l'attenzione che Lanternari riserva alle attività produttive di ogni singola civiltà come prima istanza vitale e come condizionamento storico dei prodotti religiosi sposta il baricentro dell'indagine sull'esperienza umana, sull'esistenza e sui bisogni di benessere, di redenzione, di salvezza, di libertà, laddove lo strutturalismo lévi-straussiano ha un'utilità limitata a «identificare certe strutture mitico-rituali ben delimitate»[11].

Farò solo una ricapitolazione sommaria degli argomenti trattati da Lanternari, per non annoiare il lettore sperimentato, a cui il libro è già noto, e per non togliere il piacere della sorpresa al lettore curioso, che si voglia avventurare nella lettura. È mia intenzione individuare il filo conduttore che si dipana nel volume al fine di evidenziare la coerenza metodologica e argomentativa che ne costituisce l'ossatura.

La grande festa annuale di *Milamala*, il Capodanno dei coltivatori trobriandesi, nota soprattutto attraverso le opere di Bronisław Malinowski,

10 Lanternari 1959: 553.

11 Lanternari 1959: 548. Si veda anche il limite di una parte dell'antropologia italiana consistente in un'«acritica accettazione dei canoni e dei principî dell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss» in Lanternari 1974: 336. Malgrado Lanternari veda nelle strutture formali lévi-straussiane delle «entità freddamente avulse dal dramma interiore dell'umanità» (ivi: 305) e preferisca di gran lunga l'approccio storico-comparativo dell'etnografo francese Roger Bastide, condivide con quest'ultimo la scelta di complementarità, anziché di opposizione, tra strutturalismi e storicismi, tra struttura e storia, tra sincronia e diacronia (ivi: 302-305). Sulla questione, si veda anche Colajanni 2012: 100.

cade alla fine di un ciclo lavorativo annuo: la raccolta degli ignami *taitu*. Coincide con un periodo di crisi, al tempo stesso creata e risolta dal tabu del lavoro: crisi innescata dal rischio di fame e carestia, in una parola di fallimento del lavoro futuro, e dal rischio del ritorno dei morti nella forma di spiriti *baloma*. Il tabu del lavoro si configura quindi come una paralisi culturale istituzionalizzata e periodica volta a scongiurare lo spettro angoscioso di una paralisi naturale e spontanea: l'inattività del «tempo sacro», tramite l'iterazione di modelli mitici fissi, libera l'adattabile e diversificata attività del «tempo profano», il quale tuttavia ha una precedenza esistenziale e condizionante sul primo:

> Il tabu di lavoro con i riti congiunti rappresenta il modo di "far uscire dalla storia" il lavoro, col ricondurlo ad un operare senza creatività e senza prodotto. Il "tempo sacro" rappresenta – con ciò – un divieto di "creare" o "far storia", mentre è insieme un obbligo a indulgere – onde riscattare l'angoscia – all'esaltazione fisica e psichica, secondo quella giustificazione metastorica che è il modello del mito[12].

Al tabu del lavoro, come «inerzia culturale organizzata» fanno eco il tabu alimentare o digiuno come «inedia culturale organizzata» e l'offerta rituale ai morti come «autodistruzione del prodotto o carestia culturale organizzata», con lo scopo di negare prima e accettare poi, liberandola, la libertà di un vivere profano fatto di lavoro, produzione e cibo[13]. La storia, temporaneamente cacciata dalla porta, finisce con rientrare prepotentemente dalla finestra.

Sono quindi poste le premesse che permettono di allargare l'indagine ai popoli coltivatori dell'intera Melanesia, la cui festa di Capodanno annuale è caratterizzata dal triplice rituale del ritorno collettivo dei morti, dell'offerta primiziale e dell'orgia alimentare, sessuale e in forma di danza. Ad essa si aggiunge un rito pluriennale di sacrificio dei maiali, collegato a una competizione gerarchica, espressione di un Capodanno degli allevatori. Si dipartono da qui tre linee direttive: l'analisi del Capodanno nelle civiltà di caccia e raccolta – a partire da quelle australiane –, che non conosce quel triplice istituto rituale, a eccezione della danza orgiastica, ma si configura come una cerimonia di incremento, una rifondazione del mondo attraverso un rito inaugurativo più che eliminatorio; lo studio

12 Lanternari 1959: 76-77.

13 Lanternari 1959: 104-105.

di società gerarchizzate e classiste in virtù di un consistente sovraprodotto alimentare, come quella polinesiana, in cui la festa di Capodanno acquista il valore insieme religioso e sociale di riscattare la società dal rischio di disgregazione da parte di forze sociali centripete[14]; una digressione sulla «festa dei maiali» in area melanesiana – un intero capitolo, assente nella prima edizione –, a cui si riconosce un valore di esibizione economica e di ascesa sociale[15].

La restante parte del libro è tesa a ricostruire la storia etnologica dei tre temi religiosi individuati nella festa di Capodanno melanesiana: offerta primiziale, ritorno dei morti, orgia. L'obiettivo è di «individuare storicamente, sul piano della comparazione per distinti livelli di civiltà, l'identità storico-culturale, il valore, la funzione, di ciascuno dei temi in questione in ogni contesto culturale»[16]. Se i tre temi appaiono collegati in relazione al Capodanno dei coltivatori, lo scopo di Lanternari è indagare il loro funzionamento anche nelle società di raccoglitori-cacciatori e di pastori nomadi, seguendone la dinamica storica specifica all'interno delle civiltà etnologiche.

Di quest'ultima parte mi limiterò a segnalare tre approdi teorici di grande spessore storico-religioso: il rapporto tra sacrificio e offerta primiziale; l'assenza dell'offerta primiziale come problema storico; il rapporto tra «tempo sacro» e «tempo profano» nei *cargo cults* melanesiani.

Lanternari intende sottrarre l'offerta primiziale, già di per sé eterogenea e culturalmente determinata dal regime economico e dalle esperienze esistenziali di ogni specifica civiltà, al contenitore ancor più eterogeneo e complesso che è il sacrificio[17]. D'altra parte dimostra che il sacrificio cruento come forma di uccisione rituale è un prodotto storico-culturale delle civiltà di allevatori[18]. Sia sacrificio che offerta primiziale tra le popolazioni etnologiche negano così di essere in alcun modo ri-

14 Intorno al capitolo dedicato alle civiltà coltivatrici della Polinesia si organizzano anche quello dedicato al Capodanno e alle associazioni cultuali di tipo iniziatico in Oceania e quello del capodanno cereagricolo, legato al culto solare, nell'antico Giappone.

15 Il tema del *Gâbé* o «follia porcina» presso i Fouyoughé della Nuova Guinea sarà ripreso da Marcello Massenzio, che però ne evidenzierà la portata di reciprocità economica allo base dello scambio intertribale (Massenzio 1997: 92-95) piuttosto che il potenziale di mobilità sociale messo in luce da Lanternari.

16 Lanternari 1959: 342.

17 Lanternari 1959: 346-347.

18 Lanternari 1959: 429-463.

ducibili a strutture religiose o a strutture psicologiche. Prova ne è l'anomala assenza di offerta primiziale tra gli aborigeni australiani, pur dediti alla caccia e alla raccolta[19]: «L'assenza di un elemento religioso per noi rappresenta un problema storico, tanto quanto la presenza e la variabile configurazione di esso presso altre culture»[20]. Quanto ai *cargo cults* melanesiani, essi riaffiorano a più riprese nel corso de *La grande festa*, a preannunciare la loro piena collocazione in *Movimenti religiosi di libertà e salvezza dei popoli oppressi*, pubblicato l'anno successivo, nel 1960[21]. I *cargo cults* si stagliano inoltre sullo sfondo di un breve, ma denso, *excursus* sul rapporto tra fatti religiosi e fatti non-religiosi: rapporto mai statico, ma semmai dialettico, che nei casi di una radicale resistenza religiosa registra l'eccezionale egemonia dei primi sui secondi:

> Da un lato i fatti non religiosi (momento «profano») hanno un ruolo egemonico e determinante rispetto ai fatti religiosi (momento del «sacro»), quando essi siano considerati nella loro genesi e nel loro sviluppo all'interno di una data cultura. Sta a provarlo la dinamica «interna» propria della festa di Capodanno ai vari livelli culturali.
> Quando, d'altro lato, tradizioni religiose e culturali di differente origine e livello vengano a incontrarsi urtandosi e unificandosi, i fatti religiosi interni assurgono a loro volta a un ruolo egemonico e determinante, verso l'esterno, anche rispetto ai fatti non-religiosi. È così che si giustificano e spiegano i limiti posti dalla tradizione religiosa di questa o quella civiltà «primitiva» all'introduzione e all'accettazione

19 Lanternari 1959: 426-427.

20 Lanternari 1959: 343.

21 Come riconosciuto dallo stesso Lanternari nell'*Introduzione alla seconda edizione*, ora *Introduzione alla nuova edizione*: Lanternari 1959: 23; cf. anche 160-161, 494, 504-505, 546. La grande festa di Capodanno melanesiana, con il ritorno collettivo dei morti, è oggetto di riplasmazione e valorizzazione sul piano messianico e cosmico nell'ambito di movimenti profetici, che figurano «fra i più sconcertanti esempi di ciò che l'urto fra civiltà indigene e Occidente possa produrre»: Lanternari 1960: 257. Il ritorno dei morti identificati con i bianchi, la nave dei morti, il culto delle merci e il messianismo ne costituiscono i tratti salienti: Lanternari 1960: 257-294. Come già visto per il *Gâbé* dei Fouyoughé, anche il tema dei *cargo cults* caro a Lanternari così come quello della specificità messianica australiana, priva di un profetismo locale, saranno ripresi da Massenzio: per quanto riguarda il culto Kurangara australiano: Massenzio 1976; sempre sugli Unambal australiani, nonché sui *cargo cults* melanesiani: Tullio-Altan – Massenzio 1998: 241-312; si veda infine il suo contributo sui *cargo cults* in Lanternari 1983: 305-348.

> di beni culturali d'odine profano «d'origine esterna», per esempio importati dalla civiltà bianca[22].

Cionondimeno, il «tempo sacro» non perde la sua funzione di «liberare» il tempo profano, riaprendo la società alla capacità produttiva e creativa, secondo la prospettiva di Angelo Brelich[23].

La festa di Capodanno nelle civiltà di coltivatori e cacciatori-raccoglitori costituisce l'argomento della «Seconda parte» de *La grande festa*, mentre la «Terza» e la «Quarta parte» sono dedicate rispettivamente all'offerta primiziale, l'una, e al ritorno dei morti e all'orgia, l'altra.

Non rimane che accennare alla «Prima parte», intitolata *L'irrazionalismo nell'etnologia*. Questa sezione introduttiva, infatti, conserva ancora preziosi spunti di attualità.

Lanternari muove una critica serrata a quelle correnti dell'etnologia e della storia delle religioni che non riconoscono alle società etnologiche la capacità razionale di produrre concetti economici sia pure empirici, attribuendo ai beni culturali profani un'origine irrazionale e sacrale. «Stando alle idee dello Hahn e dei suoi più o meno moderni prosecutori (Meinhof, Frobenius, Jensen) si concluderebbe che all'uomo "primitivo" sarebbe mancato – per una sorta di miracolo negativo – il senso dell'economico, scaturito solo più tardi per una sorta di miracolo, questa volta positivo»: una visione antistorica che finisce per accomunare l'irrazionalismo degli studiosi citati allo pseudorazionalismo teologizzante di Wilhelm Schmidt e Koppers e per «negare esplicitamente non solo la storia come avanzamento culturale, ma la stessa progredibilità dell'uomo in radice»[24]. E aggiunge: «È così che l'economia e la cultura dei "primitivi", per i suddetti teorici, diventa qualcosa di assolutamente e radicalmente "altro" dalla nostra moderna: e noi rischiamo, seguendoli, di non comprendere più nulla di essa né di noi stessi»[25]. Passando per Lévi-Bruhl, il cui prelogismo è per Lanternari espressione di un irrazionalismo francese, il passo che conduce alla fenomenologia di Mircea Eliade e di Gerardus van der Leeuw è breve: la supremazia archetipale del sacro sul profano assume in

22 Lanternari 1959: 539-540.

23 Brelich 1954; cf. Lanternari 1959: 65 e 69.

24 Lanternari 1959: 41.

25 Lanternari 1959: 42.

questi studiosi un valore psicologico e logico. La chiave di lettura risiede invece, per Lanternari, nella dialettica contraddittoria tra le trasformazioni culturali, sia profane che religiose, e la pretesa immutabilità del sacro: «Poiché il momento religioso tende di per sé a fermare, contraddittoriamente e nostalgicamente, la storia che nonostante tutto procede»[26].

Agli esempi citati da Lanternari potremmo aggiungere oggi un'altra categoria di strutture, che hanno il limite di considerare la religione come un fatto in sé, sottratto al farsi della storia e ridotto a dato naturale: le strutture mentali innate individuate dalle cosiddette «scienze cognitive della religione»[27]. Si tratta di una neanche tanto celata forma di fenomenologia religiosa. Sotto la cifra dell'universalismo e dell'apriorismo religioso si è arrivati persino ad accostare Jerry Fodor a Rudolf Otto[28].

Una postilla, a mo' di chiusura

Nella situazione attuale di pandemia globale da coronavirus *La grande festa* evidenzia ancora una volta, seppur in modo diverso, la sua attualità. L'Occidente globalizzato e scientificamente all'avanguardia contempla sbigottito la propria impotenza, in attesa di un riscatto esistenziale, di un ritorno alla normalità. Se una considerazione emerge evidente in questo frangente, specialmente per il nostro mondo occidentale, è che il centro del desiderio non è rappresentato dal momento evasivo, sia esso religioso o laico, ma dal recupero dell'ordinario, della quotidianità fatta di attività produttive e di rapporti sociali. Mai forse come in questo momento cogliamo che il nostro esserci nella storia è messo alla prova e sporge in una richiesta di senso; che la nostra operosità è ciò che innanzitutto vogliamo sottrarre a una crisi senza data di scadenza; che non intendiamo rinun-

26 Lanternari 1959: 48.

27 Rappresentate da autori come Stewart Guthrie, Pascal Boyer, Justin Barrett, Armin Geertz, Jerry Fodor, Harvey Whitehouse, per citarne alcuni.

28 «Tutto questo porta a dire che il sacro è rintracciabile a livello della mente umana in modo innato, come se esso avesse un *imprinting* nella mente/cervello. L'*apriori religioso* di R. Otto è, quindi, qualcosa di simile al modulo mentale di J. Fodor»: Terrin 2019a: 357. Si confronti la seguente affermazione dello stesso Terrin, che non manca di chiamare in causa Eliade e che mi trova totalmente in disaccordo: «A mio avviso, *la fenomenologia della religione potrebbe e dovrebbe ritrovare nuova vitalità sull'onda delle neuroscienze e dei postulati accertati dai nuovi metodi di indagine*, che abbiamo proposto»: Terrin 2019b: 211.

ciare a ciò che percepiamo di avere potenzialmente perso e che ormai ci appare recuperabile, per dirla con Montale, nei «disguidi del possibile».

Bibliografia

Brelich A. 1954, *Introduzione allo studio dei calendari festivi* (dispense universitarie); Roma 2015.

Colajanni A. 2012, "Vittorio Lanternari, grande studioso dei cambiamenti socio-culturali e religiosi", in *Anuac* 1/1, pp. 90-103.

de Martino E. 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Gallini C., Torino; nuova edizione a cura di Charuty G. – Fabre D. – Massenzio M., Torino 2019.

Lanternari V. 1959, *La grande festa. Storia del Capodanno nelle società primitive*, Milano-Bari 2004.

Lanternari V. 1960, *Movimenti religiosi di libertà e salvezza*; Roma 2003.

Lanternari V. 1974, *Antropologia e imperialismo*, Torino.

Lanternari V. 1983, *Festa, carisma, apocalisse*, Palermo.

Lanternari V. 1997, *La mia alleanza con Ernesto de Martino e altri saggi post-demartiniani*, Napoli.

Lévi-Strauss C. 1964, *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Paris.

Massenzio M. 1976, *Kurangara. Una apocalisse australiana*, Roma.

Massenzio M. 1997, *Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*, Milano.

Sanguineti E. 2008, "Antropologia e materialismo storico", in Lombardozzi A. – Mariotti L., *cur*., *Antropologia e dinamica culturale. Studi in onore di Vittorio Lanternari*, Napoli, pp. 141-144.

Terrin A.N. 2019a, "Scienze cognitive della religione e neuroscienze", in Filoramo G. – Giorda M.C. – Spineto N., *cur*., *Manuale di scienze della religione*, Brescia, pp. 310-372.

Terrin A.N. 2019b, *Introduzione alle scienze cognitive della religione*, Brescia.

Tullio-Altan C. – Massenzio M. 1998, *Religioni Simboli Società. Sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Milano.

Rassegna dei libri

Joel P. Brereton – Stephanie W. Jamison, *The Rigveda: a Guide*, 'Guides to Sacred Texts', New York: Oxford University Press, 2020, pp. i-ix + 271. ISBN 9780190633370 (paperback); ISBN 9780190633363 (hardback).

La collana «Guides to Sacred Texts» della prestigiosa Oxford University Press intende offrire al pubblico un'agile introduzione a fonti testuali divenute centrali nella pratica religiosa di una o più culture. Nel caso del *Ṛgveda*, una raccolta di 1028 inni organizzati in dieci *maṇḍala* («cicli») e tramandati oralmente a partire dal secondo millennio a.C., la trattazione è affidata a Joel Brereton e Stephanie Jamison, autori della più recente traduzione integrale del testo vedico in inglese (Jamison – Brereton 2014).

L'opera è in effetti ben più di una semplice introduzione al *Ṛgveda* e, in taluni casi, immaginiamo possa presentare notevoli difficoltà per un neofita. Ne è prova l'assenza di un qualsivoglia riferimento alle regole di traslitterazione e, soprattutto, una guida alla pronuncia. Gli autori, che derivano la struttura del testo dal capitolo introduttivo della loro traduzione (Jamison – Brereton 2014: 1-84), ci offrono un volume estremamente accurato che si presta a molteplici (ri)letture. Sebbene il testo possa essere di grande interesse anche per studenti e/o ricercatori di storia delle religioni, gli ultimi capitoli presuppongono un certo livello di conoscenze storico-filologiche senza le quali i lettori rischierebbero di non apprezzare l'erudizione della trattazione.

Il volume è diviso in dieci capitoli tematici, tanti quanti i *maṇḍala* del *Ṛgveda*: 1. Introduction; 2. Historical Context; 3. Dating and Authorship; 4. Structure of the Text; 5. Social and Political Context; 6. Ritual; 7. The Gods; 8. Eschatology; 9. Ṛgvedic Poetry and Poetics; 10. Canonical Status and the Reception of the Ṛgveda. A questi seguono un'importante appendice contenente la traduzione di dodici inni: I.1 (Agni); I.124 (Uṣas); I.32 (Indra); X.108 (Saramā e i Paṇi); V.58 (i Marut); IX.93 (Soma); VII.86 (Vasiṣṭha/Varuṇa); VII.103 (le rane); I.179 (Agastya e Lopāmudrā); X.159

(inno magico contro le mogli del proprio marito); X.90 (Puruṣa); X.129 (Cosmologia). Al proposito, gli autori spiegano di aver optato – come gli autori di precedenti antologie – per testi recenti, estrapolati dal primo e dal decimo *maṇḍala*, dove troviamo materiali più accessibili rispetto ai tecnicismi presenti nei testi ieratici più arcaici. Chiude il volume una bibliografia essenziale, un *index locorum* e un indice generale.

Come anticipato, si tratta di un lavoro che eccede quelle che sono le aspettative della serie. Sebbene Brereton e Jamison offrano una serie di dettagli di difficile comprensione per un pubblico generalista o di studenti (si veda in particolare il capitolo 9), riescono nell'intento di far parlare il *Ṛgveda*, restituendo all'opera, pur nella sua incredibile complessità, una freschezza che spesso si fatica a cogliere in lavori simili. Gli inni dei bardi e dei poeti vedici ci parlano di una realtà antica e distante che possiamo comunque cogliere immedesimandoci nel loro mondo. Ecco, dunque, che i cantori e le famiglie di poeti legate ai vari clan vedici ci appaiono nel celebrare i loro dèi, eroi e guerrieri. I capitribù, punto di riferimento dell'oligarchia guerriera vedica, sono altrettanto essenziali in quanto patroni di poeti e ospiti dei sacrifici che andavano a sugellare l'alleanza dei clan con gli dèi. Grande risalto viene giustamente dato al *modus vivendi* dell'uomo vedico, appartenente a una cultura inizialmente nomade che alterna periodi di stanzialità (*kṣéma*) a quelli in cui i carri da trasporto e da guerra venivano agganciati (*yóga*) a buoi e cavalli per l'inizio delle migrazioni stagionali, della transumanza o dei *raid* che denotavano la cultura bellica del tempo. Privi delle distinzioni castali tipiche del più tardo induismo, le tribù vediche si indentificavano come *jána* («genti») discendenti dalle cinque nazioni che per prime si stabilirono nel Pañjab, a cavallo del fiume Indo, accomunate da usi e costumi simili: principalmente la prassi sacrificale (*yajña*) e l'uso di una liturgia che, proprio grazie al *Ṛgveda*, è giunta sino a noi. Questo conglomerato di tribù – autodefinitesi Ārya («Nobili») – è descritto a partire dalle più remote origini, quando i loro antenati cominciarono a migrare dalle steppe centro-asiatiche, fino al fiorire di una civiltà che, pur nel suo continuo evolversi, continuerà a guardare al *Ṛgveda* come fonte di un pensiero religioso e filosofico che si articolerà nei modi più diversi. Gli autori concludono questo excursus con un dettagliato esame di come la poesia liturgica ṛgvedica sia divenuta canone, come questa sia stata trasmessa a partire dal periodo tardo-vedico fino all'induismo moderno e, infine, come il *Ṛgveda* sia stato studiato e tradotto al di fuori dell'India. Con una nota di rammarico, notiamo che insieme alle traduzioni, integrali o antologiche, più rappresentative del

Ṛgveda,[1] gli autori hanno scelto di ignorare la tradizione italiana che può contare eccellenti lavori come quelli di Valentino Papesso (1929-1931) e Vittore Pisani (1962) e, più di recente, Riccardo Ambrosini (1981) e Saverio Sani (2014).

Fonti citate

Ambrosini R., trad., 1981, *Dal X libro del Ṛgveda*, 'Orientamenti linguistici' 15, Pisa.

Jamison S.W. – Brereton J.P., trad., 2014, *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*, 'South Asia Research', New York.

Papesso V. 1929, *Religioni dell'India. Vedismo e Brahmanesimo. Inni del Rig-Veda: Rig Veda, I*, Vol. I, 'Testi e documenti per la Storia delle religioni', II, Bologna.

Papesso V. 1931, *Religioni dell'India. Vedismo e Brahmanesimo. Inni del Rig-Veda: Rig Veda, II-X*, Vol. II, 'Testi e documenti per la Storia delle religioni', IV, Bologna.

Pisani V. 1962, *Le più belle pagine della letteratura dell'India*. Milano.

Sani S., trad., 2014, *Ṛgveda: le strofe della sapienza*, 'Il Gange', Venezia.

Fabrizio Ferrari
Università degli Studi di Padova

1 R.T.H. Griffith in inglese (1889-1892), F. Geldner in tedesco (a partire dal 1920), H.D. Velankar in inglese (tra gli anni '40 e '60 del XX secolo), L. Renou in francese (1955-1969), W. Doniger O'Flaherty in inglese (1981), W. Maurer in inglese (1986), T.Ya. Elizarenkova in russo (1989-1999), S. Jamison e J. Brereton in inglese (2014), M. Witzel e T. Gotō in tedesco (in corso d'opera).

Thibaut D'Hubert, *In the Shade of the Golden Palace: Ālāol and Middle Bengali Poetics in Arakan*, 'South Asia Research', Oxford University Press, New York 2018, i-ix + 378 pp., ISBN 978-0-19-086033-2.

Sono poche le occasioni in cui chi si occupa, come lo scrivente, di letteratura bengali medievale può contare su novità editoriali. Il campo dei cosiddetti "Bengali studies" si presenta come interdisciplinare, essendo nato per raggruppare, spesso in modo piuttosto arbitrario, studi che indagano materiali in lingua bengali (*bāṅglā*) e/o le più disparate espressioni culturali legate al territorio compreso tra lo stato indiano del West Bengal e il Bangladesh, incluse le reciproche sfere di influenza nei territori circostanti (e.g. Sikkim, Assam, Odisha, Nepal, Myanmar, Andamane e Nicobare) e in quelli della diaspora (Gran Bretagna e Stati Uniti, principalmente). Ciò ha portato sempre più sovente a una costante ripetizione di temi e problematiche, e a una stagnazione della ricerca nell'ambito del pur ricchissimo panorama letterario. A una prima fase, in cui studiosi bengalesi appartenenti per estrazione sociale alle élite intellettuali e borghesi hanno aperto il campo grazie a studi di grande erudizione filologica, anche se in taluni casi segnati da agende nazionalistiche[2], seguì un processo in cui lo studio storico e filologico delle fonti, con poche eccezioni, è stato sempre più tralasciato a favore di lavori che in modo acritico, e persino senza le necessarie competenze linguistiche, approcciavano la cultura e la letteratura bengali principalmente da due prospettive: quella socio-antropologica, in cui si contrappongono alle principali tradizioni indiane forme di induismo, buddhismo e islam "bengalesi", e la tesi di una cultura "sincretistica" *per se*.

Lo studio di D'Hubert rientra invece in una ristretta produzione accademica di pregio che mira a ridefinire certa letteratura premoderna in lingua bengali come letteratura di frontiera e, al tempo stesso, come *milieu* raffinato in cui, all'interno delle corti (*sabhā*) urbane (Mrauk U), così come in ambiti rurali (Caṭṭagrām e Bhuluẏā in Bangladesh e Dhañña-vatī in Myanmar), si incontrano le tradizioni perso-arabica, induista e buddhista dell'Asia meridionale e sudorientale. Il volume, non a caso intitolato *In the Shade of the Golden Palace*, dove il «palazzo» indica la corte delle

2 Si tenga conto che tali intellettuali operavano in un'India occupata dalla Gran Bretagna e, nel post-indipendenza, in un momento storico in cui si voleva dimostrare la grandezza e l'originalità artistica e di pensiero delle varie tradizioni indiane.

capitali mentre l'«ombra» che esso getta è quella della sfera di influenza extraurbana dei suoi poeti, muove dallo studio dell'opera di Ālāol (*fl.* 1651-1671), un poeta che – a differenza di molti suoi pari – ci lascia una ricca produzione in versi legata a fonti letterarie diverse per tematiche e lingue di riferimento. La biografia di Ālāol è frammentaria e, purtroppo, D'Hubert non è riuscito a integrare i dati a nostra conoscenza: sappiamo che proveniva dalla regione di Faridpur (Bangladesh) e che fu catturato da razziatori luso-arakanesi (*hārmāda*) che lo portarono a Mrauk U, la capitale di un regno birmano indipendente da Arakan, intorno al 1645. È proprio nel contesto urbano e cosmopolita di Mrauk U che Ālāol diviene «cavaliere» (*rājāsoẏāra*) e si distingue come fine letterato presso Māgan Ṭhākur, primo dignitario della regina.

La produzione poetica di Ālāol, di cui D'Hubert ci fornisce alcune pregevoli traduzioni originali (con testo bengali traslitterato in nota a piè di pagina), permette una sofisticata analisi della letteratura bengali in una zona di frontiera, la cui ricostruzione troviamo nei primi tre capitoli: «Introduction: Poetics in the Margins», «The Formation of Bengali Literature in Arakan (ca. 1430-1638)» e «Literary Urbanity in Mrauk U». L'analisi della cultura letteraria in un'area geografica che fungeva da tramite tra il mondo indo-persiano e quello del sudest asiatico lungo le rotte marittime della via della seta permette di individuare nella letteratura bengali arakanese un continuum storico, culturale e geografico in cui la zona tra il Bangladesh meridionale e il litorale del Myanmar emerge come un'area cosmopolita e intellettualmente originale. In questo modo, la letteratura vernacolare dell'estrema periferia orientale dell'impero Moghul può essere letta superando le gabbie classificatorie del "folklore" e del "sincretismo" entro cui è stata spesso costretta.

In un contesto in cui i mercanti musulmani originari del Bengala, o di madrelingua bengali, fungevano da intermediari tra la nobiltà (buddhista) di Arakan, i mercanti e gli intellettuali hindu e gli avamposti mercantili olandesi e portoghesi, fiorisce una poesia di corte raffinata e cosmopolita. Ālāol in particolare si fa portavoce di una corrente letteraria in cui, per lo meno nella prima fase della sua opera, ritroviamo l'influsso tematico e stilistico della lirica sanscrita (*kāvya*) così come dei poemi in avadhī e brajbuli sviluppati in un modo che tiene conto sia del contesto arakanese che dell'eredità turco-afghana e persiana che tanto lo ha influenzato. Ecco, quindi, che l'opera di Ālāol, così come quella degli altri poeti in Mrauk U, si può leggere come quella di una letteratura che nasce periferica ma si pone centrale, dove il centro diviene la sintesi della corte araka-

nese. Così facendo, D'Hubert permette di evidenziare non solo nuove politiche letterarie ma anche il modo in cui i letterati musulmani del Bengala si ponevano all'interno dello spazio culturale di Mrauk U riflettendo, e aggiungerei reinterpretando, il concetto di cultura *deśi* («indigena») attraverso molteplici canoni estetici.

Il volume è arricchito da una ricca bibliografia e quattro appendici: (I) un riassunto della *Padmavātī* di Ālāol e de «La storia della moglie del fabbro», estrapolata dal *Sayḥphulmuluk Badiujjāmāl*; (II) una tavola analitica delle liriche di Ālāol, lavoro di grande utilità; (III) i testi in medio bengali e antico maithili (in traslitterazione) delle poesie di Ālāol analizzate nel volume; e (IV) una "valutazione" della vita e dell'opera di Ālāol in persiano con traduzione in inglese (non è chiaro perché, solo in questo caso, D'Hubert mantenga l'originale in caratteri arabo-persiani).

Nel complesso, il lavoro editoriale è accurato, anche se compaiono – occasionalmente – errori di battitura (e.g. p. 11, n. 37 «Muhammd Enamula Haq» invece di «Muhammad Enamul Haq») che, in un volume così lungo, riteniamo fisiologici. Sebbene a tratti appesantito da un'organizzazione del materiale non del tutto lineare che si presta a numerose ripetizioni, *In the Shade of the Golden Palace* è un libro di grande interesse per un pubblico di specialisti i cui interessi vanno dalla storia della letteratura indiana premoderna alla storia delle religioni dell'India e, più in generale, alla teoria letteraria. Proprio per l'importanza del volume in questione, si auspica che la casa editrice consideri seriamente la possibilità di un'edizione più economica. Il prezzo di copertina è un ostacolo non da poco per la diffusione dello studio di D'Hubert che rischia di rimanere limitato a una ristretta cerchia di specialisti strutturati e biblioteche universitarie, lasciando al di fuori studenti, ricercatori e, in particolar modo, parte del pubblico indiano, bangladeshi e birmano. Detto questo, studi come quello di D'Hubert contribuiscono con autorità e rigore a colmare le molteplici lacune ancora presenti nell'ambito della lingua e letteratura medio bengali.

Fabrizio Ferrari
Università degli Studi di Padova

Kālidāsa, *La storia di Śiva e Pārvatī (Kumārasambhava)*, tradotto da Giuliano Boccali, 'Letteratura universale/Il Gange', Marsilio, Venezia 2018, pp. 1-296. ISBN 978-88-317-2908-6.

Il volume che qui andiamo a presentare è di straordinaria importanza. Si tratta della prima traduzione integrale dal sanscrito in italiano del *Kumārasambhava*, *L'origine di Kumāra*, il nascituro figlio di Śiva e Pārvatī, poema lirico composto dal Kālidāsa (IV-V secolo d.C.). La traduzione si basa sull'edizione critica con il commento di Vallabhadeva, il più antico esistente, a cura di M.S. Narayana Murti (1980). Solo in pochi casi, opportunamente segnalati e giustificati (e.g. nota *ad* VI.86, p. 267), Boccali ricorre ad altre edizioni (e.g. Patel, 1986)[3]. Ogni *sarga* («canto») è minuziosamente esaminato attraverso un utilissimo commento in cui i singoli *śloka* («versi») sono analizzati dal punto di vista stilistico, contenutistico e storico-religioso. Notiamo tuttavia con dispiacere la mancanza del testo a fronte in sanscrito, una sfortunata scelta editoriale che, purtroppo, sempre più spesso è adottata dalle case editrici anche in caso di opere di pregio come la presente.

Giuliano Boccali, la cui lunga carriera di indologo è dedicata allo studio del *kāvya*, la lirica classica indiana, ci offre in questo volume una traduzione magistrale che riflette la ricchezza espressiva di Kālidāsa e, nei limiti della lingua di destinazione, gli stilemi tipici del *kāvya*. Lo sforzo è d'altra parte titanico: chiunque abbia familiarità con la lingua sanscrita, ben conosce la difficoltà nella resa di testi poetici, siano essi appartenenti all'epoca più antica (*Ṛgveda*, *Atharvaveda*) che al periodo successivo (*Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata*, *Bhagavadgītā*, ecc.). Ma se certo materiale fa del tecnicismo concettuale (*Sūtra*, *Vedāṅga*) il suo punto di forza mentre altri lavori in versi sono di difficile interpretazione in quanto letteratura per iniziati (*Brāhmaṇa*, *Tantra*), il *kāvya* – con le sue molteplici regole compositive – unisce all'erudizione del poeta, la capacità dello stesso di giocare con la lingua sanscrita per scatenare nel fruitore una serie di reazioni ed emozioni legate al «tema» principale, ai «motivi» e ai vari «livelli»[4]. In breve, a differenza dei testi sopra menzionati, che sono composti in versi ma assolvono finalità pratiche (letteratura sacrificale, sapienziale, scientifica, filosofica, devozionale, ecc.), il *kāvya* è il prodotto

3 Si veda in particolare l'appendice (291-292), dove sono tradotte una serie di strofe non incluse nell'edizione Murti.

4 Lienhard 1984: 22-24.

di raffinati artisti. Ecco, dunque, che la resa di un capolavoro come il *Kumārasambhava* è essa stessa un lavoro artistico, che richiede conoscenze vastissime.

Senza entrare nel merito dei tecnicismi della poesia lirica indiana, è opportuno segnalare come questo genere letterario possa essere di grande interesse per gli storici delle religioni. Pur non essendo letteratura religiosa, il *kāvya* attinge a piene mani dal mito. Spesso sono infatti i miti a essere fonte di ispirazione per i poeti, i quali – più che cogliere l'aspetto grandioso degli dèi – ne sottolineano l'umanità e le contraddizioni, utilizzando le loro imprese come mezzo per parlare in modo sublime e appassionato di sentimenti. E tra questi è l'amore, in tutte le sue forme e declinazioni, il tema più diffuso. Non a caso, Boccali apre il volume con un saggio introduttivo dal titolo «Eros e ascesi nel *Kumārasambhava*» (pp. 9-38).

L'irreconciliabile opposizione tra la vita del rinunciante (*saṃnyāsin*), dedito all'ascesi (*tapas*), e quella del capofamiglia (*gṛhastha*), l'unico stadio della vita (*āśrama*) in cui – pur nei limiti del *dharma* – può essere perseguito l'amore fisico (*kāma*), è d'altra parte uno dei temi principali della mitologia śivaita e, forse, il più difficile da comprendere[5]. Il mito, tuttavia, spiega come persino l'ascesi più estrema possa divenire un mezzo per conquistare un amore totalizzante. Prendendo spunto dalla vicenda secondo cui Śiva, per sfuggire al dolore lacerante causato dalla morte della sua prima moglie, Satī, scelse di dedicarsi all'ascesi rinunciando al mondo, Kālidāsa evoca il tema principale (amore) attraverso struggenti variazioni dei due motivi subordinati: distacco e desiderio, che sono – come nota Boccali – «posti in una condizione non tanto contraddittoria quanto speculare» (p. 19). Ed è proprio questa specularità che cogliamo nei versi di Kālidāsa quando, uno fra i molti esempi, Pārvatī decide di attrarre l'attenzione di Śiva rinunciando alla sua bellezza e dedicandosi all'ascesi. Leggiamo, dunque, alcuni versi nell'evocativa traduzione di Boccali:

> *visṛṣṭarāgād adharān nivartitaḥ stanāṅgarāgāruṇitāc ca kandukāt*
> *kuśāṅkurādānaparikṣatāṅguliḥ kṛto 'kṣasūtrapraṇayī tayā karaḥ //*[6]
> (KS v.10)

5 Doniger 2009.

6 Il testo sanscrito, in questa così come nelle citazioni seguenti, è tratto dal Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages (GRETIL), SUB Göttingen, ed è stato reso disponibile da Utz Podzeit a partire dal 31 luglio 2020: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpustei/transformations/html/sa_kAlidAsa-kumArasaMbhava.htm

Distolta dal labbro inferiore dove il rossetto era rimosso
e dalla palla che l'unguento sui seni colorava di rosa,
con le dita tagliuzzate per aver colto lame d'erba *kuśa*,
la sua mano fu da lei familiarizzata al rosario di *rudrākṣa*.

punar grahītuṃ niyamasthayā tayā dvaye 'pi nikṣepa ivārpitam dvayam
latāsu tanvīṣu vilāsaceṣṭitaṃ viloladṛṣṭaṃ hariṇāṅganāsu ca // (KS v.12)

Da lei, salda nelle discipline ascetiche, due cose
da recuperare in seguito furono depositate in due luoghi:
nelle liane snelle l'ancheggiare seducente,
lo sguardo ondeggiante nelle femmine di cervo.

Come si evince da questi due versi, la contrapposizione degli opposti che domina il *Kumārasambhava* è spesso accompagnata da mirabili descrizioni naturalistiche. Nelle parole di Boccali: «i poemi d'arte indiani sono costruiti, più che sui fatti e la trama, che però qui non mancano, sulle parvenze naturali, sulle situazioni emblematiche, su figure esemplari spersonalizzate: il fine è quello di evocare l'atmosfera dei diversi sentimenti estetici, chiamati in sanscrito *rasa*, "succhi, essenze" la cui degustazione da parte dei fruitori rappresenta per l'estetica indiana il fine dell'opera d'arte» (p. 19).

Le emozioni, che come abbiamo visto sono sapientemente introdotte e/o accompagnate da immagini cariche di contrasti, colori, riflessi e persino evocazioni di sensazioni olfattive e tattili, sono infine rese ancora più vivide grazie al non indifferente acume psicologico di Kālidāsa, che riesce a dar voce a una vasta gamma di umanissime emozioni. Si veda come il poeta interpreta la reazione emotiva di Śiva mentre si avvicina il momento del matrimonio, un momento di gioia e languore reso attraverso espressioni quali *prasannacetaḥsalilaḥ* (VII.14cd), che Boccali splendidamente rende con: «le acque della sua anima si illimpidirono». In un crescendo di dolcezza, leggiamo nel verso successivo:

tayoḥ samāpattiṣu kātarāṇi kiṃcidvyavasthāpitasaṃhṛtāni
hrīyantraṇāṃ tatkṣaṇam anvabhūvann anyonyalolāni vilocanāni //
(KS VII.75)

Gli occhi dei due, reciprocamente desiderosi,
imbarazzati quando si incontravano, un poco
fissandosi e poi distolti
provarono in quel momento la costrizione della timidezza.

L'ottavo *sarga* («capitolo»), testo celebrato per il genio artistico di Kālidāsa che non mancò di attrarre critiche in quanto troppo esplicito nel descrivere la passione dei due amanti divini (p. 27), narra secondo gli schemi tipici del *kāvya* la gamma di emozioni di una giovane coppia di sposi che si incammina verso la propria dimora tra ansia, trepidazione, scherzi e gelosie per giungere infine alla passione del talamo nuziale:

> *kliṣṭakeśam avaluptacandanaṃ vyatyayārpitanakhaṃ samatsaram*
> *tasya tac chiduramekhalāguṇaṃ pārvatīratam abhūn na tṛptaye //* (KS VIII.83)
>
> Tormentarle i capelli, levarle la pasta di sandalo,
> infiggere le unghie dove non è lecito,
> spaccarle i lacci della cintura – il suo avido
> piacere con Pārvatī non lo saziava.
>
> *kevalaṃ priyatamādayālunā jyotiṣām avanatāsu paṅktiṣu*
> *tena tatparigṛhītavakṣasā netramīlanakutūhalaṃ kṛtam //* (KS VIII.84)
>
> Quando le file delle stelle declinarono,
> solo per compassione della sposa amatissima
> si lasciò andare a chiudere gli occhi
> mentre lei abbracciava il suo petto.

Come Boccali ci spiega, il poema non si limita a creare le condizioni per fruire di specifici sentimenti estetici. La vicenda narrata è al contempo una storia esemplare coniugata attraverso le emozioni umane. Nello specifico, il *Kumārasambhava* spiega il passaggio ciclico del mondo «da uno stato di equilibrio, attraverso la minaccia e il disordine, a uno stato di armonia ancora più completa e diffusa» (p. 29), determinata dall'amore di Śiva e Pārvatī da cui nascerà il dio guerriero che sconfiggerà il demone del caos.

Il volume, oltre al saggio sopracitato, include un'utile introduzione su Kālidāsa e la sua opera (pp. 41-44), una nota sulla traduzione dei nomi divini (pp. 37-38) e una sulla pronuncia del sanscrito (pp. 39-40), facendone così uno strumento di grande utilità sia per il lettore esperto che per colui che si appresta ad avvicinarsi per la prima volta alla lirica classica indiana.

Fonti citate

Doniger W. 2009, *Śiva: l'asceta erotico*, trad. it. di Francesca Orsini, seconda edizione, 'Il ramo d'oro', Milano.

Lienhard S. 1984, *A History of Classical Poetry: Sanskrit - Pāli – Prakrit*, 'A History of Indian Literature', Volume III (Classical Sanskrit Literature), Fasc. 1, Wiesbaden.

Mahākavikālidāsaviracitam kumārasambhavam śryānandadevāyanivall abhadevaviracitayā pañjikayā sametam, sampādaka Gautama Paṭela, 1986, Śāstrīnagara, Amadāvāda.

Vallabhadeva's Kommentar (Śārada Version) zum Kumārasambhava des Kālidāsa, Narayana Murti M.S. unter der Mitarbeit von Janert Klaus L., *cur.*, 1980, 'Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland', Supplementband 20,1, Wiesbaden.

Fabrizio Ferrari
Università degli Studi di Padova

Bharatacandra Ray, *In Praise of Annada (Annadāmaṅgal)*, Volume 1, translated by France Bhattacharya, 'Murty Classical Library of India', 12, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2017, pp. i-xv + 518. ISBN 9780674660427.

Bharatacandra Ray, *In Praise of Annada (Annadāmaṅgal)*, Vol. 2, translated by France Bhattacharya, 'Murty Classical Library of India', 25, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2020, pp. ii-xxvi +677. ISBN 9780674970984.

Con il 2020, la prestigiosa 'Murty Classical Library of India' ci porta il secondo volume dell'*Annadāmaṅgal*, un poema composto dal letterato bengalese Bhārat͡candra Rāẏ (1712-1760) e dedicato alla dea Annapūrṇa («Piena di riso»), una manifestazione di Pārvatī, la moglie di Śiva.

L'edizione fa parte di una collana che si distingue per presentare la traduzione integrale in inglese di capolavori della letteratura indiana con testo a fronte nell'alfabeto originale. I volumi in questione includono una breve introduzione, un apparato di note (che sembrano rivolte a un pubblico generalista), una bibliografia essenziale, un utile glossario e un indice, in cui notiamo (solo nel volume 1) ripetute discrepanze tra i lemmi e le pagine di riferimento.

Molti dei titoli che fanno parte della 'Murty Classical Library of India' sono ignoti al grande pubblico e, aggiungerei, spesso anche agli specialisti. Si potrebbe pertanto dibattere su cosa renda un certo testo un «classico» e cosa no, e quali siano i criteri per cui, rimanendo nei limiti della letteratura medio bengali, l'*Annadāmaṅgal* è da considerarsi «classico» rispetto, ad esempio, a poemi lirici, epici e devozionali di straordinaria importanza e originalità quali lo *Śrīkr̥ṣṇakīrtan* di Baṛu Caṇḍidās (XIV/XV secolo), il *Rāmāẏaṇ* di Kr̥ttibās Ojhā (XV secolo), il *Padmāpurāṇ* di

Bijaẏ Gupta (XV/XVI secolo), il *Manasābijaẏ* di Bipradās Pipilāi (XV/XVI secolo), lo *Śibāẏan* di Rāmˈkr̥ṣṇa Kabicandra (1618-1684) o il *Śibˈsaṁkīrtan* di Rāmeśvar Bhaṭṭācārya (XVII/XVIII secolo).

L'opera di Bhāratˈcandra Rāẏ, composta tra il 1752 e il 1753, è sicuramente uno dei testi più noti al pubblico bengalese. France Bhattacharya utilizza l'edizione critica che troviamo inclusa nella *Bharatˈcandra-Granthābalī* (Bandyopādhyay – Dās 1350 BS) che, a sua volta, si basa su quella pubblicata nel 1847 da Ishwarcandra Vidyasagar. Come succintamente discusso nell'introduzione dalla traduttrice, l'*Annadāmaṅgal*, noto anche come *Annapūrṇamaṅgal*, rientra in quella che è nota come letteratura *maṅgal*, una forma poetica tradizionale del Bengala in cui – attraverso un sistema prosodico dipendente da due metri semplici (*paẏār* e *tripadī*) – vengono celebrate divinità locali quali Dharmarāj, Śītalā, Manasā, Ṣaṣṭhī, etc. La struttura del testo include: (i) la descrizione di uno *yātrā*, un «pellegrinaggio» verso uno o più luoghi sacri dedicati alla divinità centrale; (ii) un *brata*, un insieme di pratiche votive principalmente rivolte alle donne che include lievi forme di rinuncia (e.g. digiuno) accompagnate da (iii) *pūjā*, canti e narrazioni seguite da celebrazioni con annessi riferimenti a quella che potremmo chiamare una gastronomia sacra; (iv) *bāromāsī*, il «canto dei dodici mesi»; (v) *patinindā*, poemi dai contenuti piuttosto espliciti il cui tema è il «vilipendio del marito»; e (vi) il cosiddetto *aṣṭamaṅgalā*, un riassunto in versi dell'opera che serve a identificare i passaggi più significativi e edificanti.

I *maṅgalˈkābya* sono testi pensati per essere recitati, spesso in occasione dei festival celebrati a scadenze annuali nei centri urbani così come nei villaggi del Bengala, che mantengono una forte componente regionale sia nei temi che nella lingua (penso alle varianti dei dialetti *rāṛhīẏa* tipici di molti poemi *maṅgal* così come alle forme e le inflessioni del medio bengali). Questi ultimi aspetti, purtroppo, non sono trattati nell'introduzione al testo da France Bhattacharya, studiosa che peraltro si è occupata a lungo di questo genere letterario. Riteniamo pertanto si tratti di una scelta, infelice, a nostro avviso, della casa editrice che predilige il testo a dispetto del contesto. Bhattacharya, che avrebbe sicuramente potuto dirci molto sull'argomento, ha comunque il merito di presentarci per la prima volta la traduzione integrale di un poema di enorme popolarità permettendo così l'accesso al mondo della letteratura *maṅgal* a un vasto pubblico di studiosi e studenti (indologi, storici della letteratura, storici delle religioni), lettori generalisti e, come ci è capitato di osservare, bengalesi interessati alla

(ri)lettura di testi che continuano a essere recitati ma il cui registro linguistico può risultare di difficile comprensione.

L'*Annadāmaṅgal* si divide in tre parti (*khaṇḍa*): la prima, «In Praise of Annada (*Annadāmaṅgal*)», è tradotta nel primo volume dell'opera, pubblicato nel 2017. La seconda e la terza, «The Story of Vidya and Sundar» e «The Story of Man Singh (*Mān'siṁha*)», sono entrambe incluse nel secondo volume, uscito nel 2020. Si noti che mentre il primo e il terzo libro celebrano Annapūrṇa, il secondo, il cui titolo per esteso in bengali è *Vidyāsundar Kālikāmaṅgal*, è chiaramente una glorificazione della dea Kālī.

La traduzione di Bhattacharya dimostra non soltanto la familiarità con il testo di Bhārat'candra Rāẏ ma la conoscenza delle sottigliezze stilistiche di un genere letterario che troppo spesso è stato ridotto al rango di letteratura folkloristica. Bhārat'candra, in particolare, è poeta finissimo. Sebbene non sia stato possibile riproporre la prosodia dell'originale bengali, così come certe immagini e sonorità, il lavoro di Bhattacharya è di grande pregio. Restano tuttavia dubbi legati all'interpretazione di alcune scene. Vediamo, ad esempio, l'*incipit* del *pātinindā* nel primo *khaṇḍa*:

> আই আই ওই বুড়া কি
> এই গৌরীর বর লো ।
> বিয়ার বেলা এয়োর মাঝে
> হৈল দিগম্বর লো ॥ [7]
>
> Oh my God! This old man.
> Dear me, is he Gauri's groom?
> At the time of the wedding. He exposed himself
> right in front of the married women (p. 145).

In questo caso, Bhārat'candra vuole probabilmente giocare con l'immagine dello Śiva agreste (*kẏṣak* Śib) della tradizione bengali, un personaggio che – prima di essere redento da Pārbatī, e dalla pratica dell'agricoltura – si aggira nudo, con la chioma scarmigliata, confuso dall'uso di *bhāṅg* (marijuana) e circondato da poco raccomandabili amicizie:

7 āi āi oi buṛā ki
ei gaurīr bara lo |
biẏār belā eẏor mājhe
haila digamabar lo ||

বরযাত্র প্রেত ভূত দাঁড়াইয়া মূতে ।
ভাগ্যবলে এয়োগণে না পাইল ভূতে ॥ [8]

In the groom's party, hungry ghosts and ghosts of the deceased urinated while standing up.
Luckily the married women were spared from becoming possessed by them (p. 153).

Sempre nel medesimo canto, a partire dal v. 153 (p. 147), troviamo un breve quanto significativo riferimento all'uso rituale del *ḍhēki*, «husking pedal», che viene spiegato in nota come «a long wooden device for husking paddy» (n. 53, p. 482). A un lettore poco familiare con la cultura rurale del Bengala, risulterà impossibile comprendere il simbolismo di uno strumento agricolo come il *ḍhēki*, impiegato principalmente dalle donne per la mondatura dei cereali ma anche come strumento ritmico all'interno di riti di fertilità dove vengono cantati i cosiddetti *ḍhēkimaṅgal*.

Tornando al tema del *pātinindā*, Śiva è il tradizionale oggetto di scherno[9], ma tale approccio ha una doppia finalità. Da un lato, serve a mostrare la capacità di Pārvatī (= Gaurī/Umā/Annapūrṇa) di vedere oltre le apparenze tramite la forza dell'ascesi e, al contempo, dell'amore per lo sposo divino. Dall'altro, permette all'autore di giocare con uno stilema tipico della lirica classica sanscrita (*kāvya*) in cui l'uso di categorie opposte (attrazione/repulsione; ascesi/eros; distacco/unione; conformismo/anticonformismo, ecc.) permette di dare voce – e assaporare – i canoni estetici evocati dai personaggi.

Per quanto la traduzione di Bhattacharya sia fedele al testo originale, la complessità dei *maṅgal'kābya*, e in particolare quella della poesia di Bhārat'candra, è tale che per poterli apprezzare a fondo bisogna conoscere non solo la mitologia hindu e le teorie letterarie relative al *kāvya*, ma le varianti regionali e vernacolari dei miti in questione, così come l'evolversi di forme poetiche originali nel contesto della letteratura bengali. In questo senso, sarebbe stato utile dedicare uno spazio maggiore alla spiegazione e interpretazione dell'opera. Per quanto riguarda la tradu-

8 barayatre pret bhūt dā̃ṛāiẏā mūte |
bhagyabale eẏogaṇe nā pāila bhūte ||

9 Si veda al proposito la letteratura *Śibāẏan*, in cui si narrano, per l'appunto, le vicende di uno Śiva che rinuncia all'ascesi per amore della giovane moglie e condivide la dura vita nelle risaie con i contadini bengalesi.

zione dell'opera di Bhārat'candra Rāẏ, il lavoro di France Bhattacharya resta comunque un'opera destinata a diventare un punto di riferimento.

Fabrizio Ferrari
Università degli Studi di Padova

Glauco Sanga, *La fiaba. Morfologia, antropologia e storia*, 'Etnografia', 7, Cleup, Padova 2020, pp. 11-308. ISBN 9788854952805.

Finalmente la fiaba ritorna e ritorna grazie a un bel libro. Ma cosa rende bello un libro dedicato allo studio, alla ricerca antropologica, etnografica, ma pure storica, documentaria? e si potrebbe continuare in questo elenco che già da solo permette di capire la complessità della ricerca demo-etno-antropologica (e storico-religiosa, discipline inseparabili), la sua trasversalità e necessaria interdisciplinarità, i suoi attraversamenti, come si usava dire tra gli anni Sessanta e Settanta. Uno scritto di questa natura è bello quando è chiaro, organizzato, coerente, asciutto, semplice (non semplicistico o banale, *cela va sans dire*), non indulge alle mode, non si avvale di «parole d'ordine», come invece avviene in molta letteratura scientifica, soprattutto tra i giovani e tra le lobby accademiche; è, come avrebbero detto gli antichi, *concinnus*, e cioè risponde ai requisiti della *concinnitas*. E questo libro di Glauco Sanga gode di tutte queste qualità, ha una sua armonia nonostante la complessità del tema, del quale offre una sintesi ampia, efficace e completa. Preceduti da una breve introduzione e accompagnati da una ricchissima bibliografia, dieci capitoli densi e ricchi epperò, come dicevo, lucidi e chiari, scandiscono l'intero percorso storico-culturale e parimenti scientifico evocato dalla parola "fiaba". Etnolinguista per formazione, Glauco Sanga ci conduce con sicurezza lungo questo itinerario. E non ci resta che seguirlo. Non a caso il cap. I è dedicato a *La cultura orale*. Organizzato in sei paragrafi, descrive il percorso che conduce la narrazione orale alla trasmissione scritta dove non ricorre a materiali etnografici, bensì a una narrazione del *Trecentonovelle* di Franco Sacchetti, del sec. XIV, per esemplificare la differenza tra un testo composto e trasmesso per mezzo della scrittura e una composizione di tipo popolare, soggetta a variazioni e adattamenti, che peraltro sono pure condizionati dall'orizzonte d'attesa, dalla collettività. E così, esaminando il canale scritto, si apprende che la tradizione è *anche* scritta, in quanto la scrittura coesiste con l'oralità, mentre può esistere una cultura

solo orale. Contemporaneamente si viene a sapere che la «comunicazione orale presenta alcune caratteristiche specifiche: non si possono fare riferimenti indiretti, ma solo diretti, sincronici e contestuali; inoltre vi è il limite costituito dal meccanismo della memoria» (p. 21). E la memoria che dipende dalla trasmissione orale è omeostatica, in quanto «non conserva in maniera oggettiva, perché è sempre finalizzata al presente. La memoria conserva tutto ciò che attualmente è rilevante, rielaborandolo in base al presente mentre, attraverso il meccanismo dell'oblio, elimina tutto quello che non è rilevante» (pp. 21-22). Da qui è inevitabile trascorrere a un piccolo ma necessario accenno a ruolo e funzione del discorso mitico, che consiste nel «dare una fondazione nel passato a qualcosa di presente» (p. 23). Non manca il riferimento necessario alla tradizione classica, agli studi sull'oralità e sulla transizione dall'oralità alla scrittura in particolare di Eric A. Havelock e al suo *Preface to Plato* (1963), né manca il ricordo delle critiche rivolte alla scrittura da parte di Socrate nel *Fedro* di Platone (pp. 28-29). Impostato il tema della trasmissione orale, con il cap. II l'A. introduce a *La cultura popolare*, in quattro paragrafi, e alla nascita dell'idea di folklore nell'Inghilterra del Settecento, per poi approdare, con il cap. III, a *La narrativa popolare*, che appare stratificata su tre livelli: una narrativa tradizionale, sviluppatasi autonomamente e in forma del tutto orale; moderna, sorta per contatto con la cultura dominante scritta e parimenti per influenza dell'agiografia cristiana, egualmente scritta; contemporanea, affermatasi nel secolo scorso e soprattutto dopo la seconda guerra mondiale – però quest'ultima è prevalentemente un prodotto per il popolo e non del popolo (p. 54). Sono tre livelli nati in momenti storici diversi ma comunque compresenti. La narrativa popolare può essere suddivisa in base a criteri di contenuto. Resta in ogni caso che leggenda e racconto, rispetto al genere favolistico, a quello novellistico e alle storielle, che hanno una forma narrativa, sono più instabili e talora sono sprovvisti di una qualche forma narrativa. Non mancano esempi di novella (p. 56), di storiella (p. 61), di leggenda (p. 66) e di racconto (p. 69). *Fiabe e favole* è il titolo e l'oggetto del cap. IV. Per quanto i due termini si equivalgano, ché fiaba è l'esito popolare e favola l'esito semidotto del lat. *fabula* (che peraltro ricorreva anche per tradurre il gr. μῦθος), l'A. circoscrive opportunamente l'uso di fiaba alle favole di magia (magiche e di incantesimo) mentre favola concerne quelle di animali, infantili e a catena. La visione globale e comparativa conduce G.S. a inserire nelle favole di animali la figura mitica del *trickster*, l'imbroglione ovvero il briccone, che tra i pellerossa dell'America settentrionale è Coyote o Coniglio,

ma che nelle favole di animali italiane è la volpe (pp. 80-81). A loro volta le favole infantili presentano una struttura molto semplice, a carattere dialogante (p. 82), mentre le favole a catena o favole cumulative, dette anche *formula tales*, che pure hanno una struttura semplice, sono caratterizzate da una concatenazione di ripetizioni e di enumerazioni. Infine, ma sto semplificando questo complesso lavoro, le fiabe magiche e d'incantesimo conoscono un eroe cercatore, prevalentemente un uomo, ma non sono rare le donne, oppure un eroe vittima, colpito da un incantesimo, generalmente una fanciulla perseguitata (pp. 92 sgg.).

A questo punto l'A., nel cap. V, approda, né poteva essere altrimenti, a una figura centrale per gli studi etno-antropologici e soprattutto per gli studi dedicati alla fiaba e alle tradizioni folkloriche, Vladimir Jakovlevič Propp, che occuperà anche i capp. VI e VII, e cioè la parte centrale dell'intero volume. Il titolo di questo capitolo evoca immediatamente l'opera forse più importante di Propp, *La morfologia della fiaba*, uscita nel 1928 in russo, ma tradotta per la prima volta nel 1958 in inglese e in Italia solo nel 1966, con un intervento di Claude Lévi-Strauss e una replica dello stesso Propp. In Italia era invece stata tradotta quasi immediatamente nel 1949, nella «Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici», la famosa serie viola della Einaudi coordinata da Ernesto De Martino, l'altra grande opera di Propp uscita nel 1946, *Le radici storiche dei racconti di fate*. Se Lévi-Strauss era persuaso che Propp fosse per così dire un anticipatore dello strutturalismo, i folkloristi italiani e lo stesso Benedetto Croce non accolsero positivamente l'opera di Propp (pp. 112-13), atteggiamento oggi fortunatamente superato. Per Propp, dice G.S., la morfologia è una «scienza particolare», che studia le forme, non come «sommatoria di parti», bensì come «un insieme organizzato di parti in connessione funzionale, tale che se ne manca una la struttura deve essere riorganizzata». Il modello di questo principio euristico è per Propp rinvenibile in botanica – e per questo motivo si appella a Goethe del quale riporta alcune citazioni in epigrafe a non pochi capitoli. In botanica infatti la morfologia è lo studio delle parti che compongono il vegetale e delle reciproche loro relazioni in rapporto al tutto (p. 114). Dopo di che l'A. ci offre un'ampia sintesi e discussione del metodo proppiano, dalla necessità di procedere a una classificazione delle fiabe, al metodo adottato, alle trentuno funzioni operanti nella narrazione, poi sintetizzate in una lunga tabella (p. 131), alle trasformazioni, cioè gli elementi variabili della fiaba. Il capitolo si chiude con l'analisi delle obiezioni di Lévi-Strauss e con la replica di Propp. I capitoli successivi (VI e VII), incentrati sempre sull'opera di Propp, prendono in

esame, con ampie esemplificazioni e schemi di analisi, impossibili qui da riportare, la *Fiaba magica*, dove agisce l'eroe cercatore e dove le trentuno funzioni appaiono raggruppate, e *La fiaba d'incantesimo*, in cui l'eroe è vittima e dove si incontra un inventario delle funzioni, che sono trentatré, un inventario delle prove, dodici, e una analisi delle tipologie, sei. Non è poi banale che l'eroe cercatore (per lo più un giovane uomo) superi attivamente le prove, laddove l'eroe vittima (per lo più una giovane donna) le subisce, facendo intravedere se non uno schema ideologico, per lo meno un atteggiamento mentale, una *forma mentis* che vuole il maschio attivo e la donna passiva. Con il cap. VIII, *Filologia*, l'A. affronta il problema delle interpolazioni che caratterizzano soprattutto le prime raccolte di fiabe e di favole per opera dei folkloristi dell'Ottocento, che hanno taciuto i loro interventi, contrariamente alla riscrittura letteraria compiuta, per esempio, da Italo Calvino nel 1956, il quale appunto ha reso manifesti i propri. L'ambito filologico tuttavia investe anche la questione della lingua della narrativa popolare, che «non può essere assunta come documento del dialetto locale, senza cautele e verifiche» (p. 213), e insieme il problema decisamente complesso delle varianti (pp. 215 sgg.). Inoltre per «comprendere appieno lo statuto linguistico della narrativa popolare bisogna pensare ai processi di apprendimento e di trasmissione. I testi narrativi erano diffusi mediante la stampa e mediante la narrazione orale. I testi stampati […] venivano letti personalmente dai pochi alfabeti, più spesso venivano letti comunitariamente da un "lettore popolare" locale ai molti analfabeti durante le veglie invernali nelle stalle […] Oralmente i testi venivano diffusi da narratori professionali, appartenenti alle classi marginali – vagabondi, mendicanti, ambulanti – che battevano le campagne e si procuravano vitto e alloggio raccontando la sera a veglia le "storie"» (p. 214). Proprio queste figure itineranti, decisamente affascinanti, i marginali, aprono il cap. IX, il cui titolo, *Etnografia*, non poteva essere più appropriato. Sono figure che dal punto di vista del profilo economico non appartengono all'ambito delle attività produttive, dal punto di vista del profilo sociologico si collocano nell'ambito del vagabondaggio, e infine dal punto di vista culturale si caratterizzano per l'uso di una lingua speciale, il gergo. Sono senza fissa dimora ovvero hanno una dimora mobile, e si dedicano ad attività parassitarie (accattonaggio) o illecite (furto) o a una specie di terziario "superfluo" (cantastorie, fieranti), piccoli commerci (merciai ambulanti), servizi (arrotini, spazzacamini, ombrellai) (p. 239). La loro cultura «è ideologica, esprime una forte identità, basata sulla radicale alterità verso la società produttiva, disprezzata e parassitata […] e sull'inversione dei valori: lavo-

rano la festa (la domenica, alle sagre e alle fiere) e riposano […] gli altri giorni feriali […] sono prodotti e diffusi dai marginali i grandi temi mitici del mondo alla rovescia, dove i poveri diventano ricchi e i padroni diventano servi, e del Paese di Cuccagna […], dove chi meno lavora più guadagna». Lo stile di vita di queste figure, «definibile come "paleolitico"», caratterizzato dall'alternarsi di abbondanza e scarsità, «si traduce culturalmente nella propensione allo spreco, alla dissipazione, all'ostentazione e in una mentalità "festiva", "carnevalesca" […] a differenza dei contadini, che […] sono sedentari, hanno un regime esistenziale costante ("neolitico") […] e una mentalità piuttosto "quaresimale"» (p. 241). Ma ciò che maggiormente suscita interesse in questa analisi condotta decisamente con acribia, è la constatazione che i «marginali […] stanno all'origine della cultura operaia», come si può desumere, scrive G.S., anche «dallo stile di vita degli operai dell'Ottocento». I marginali, dunque, afferma G.S., sono fin dal Medioevo i professionisti della cultura popolare, sanno leggere e scrivere e «portano la cultura scritta urbana nelle campagne analfabete: i cantastorie producono e diffondono canzoni; i vagabondi producono e diffondono fiabe; i fieranti (burattinai, marionettisti, attori girovaghi …) producono e diffondono spettacoli» (p. 242). E che la diffusione delle fiabe di magia avvenisse per opera di mendicanti e vagabondi è confermata dalle loro formule finali, che si rivelano questue in forma esplicita o implicita (p. 249). Chiude questo ricco volume il cap. X, con un titolo non meno esplicito di tutti gli altri, *Antropologia*. Se il titolo rivela da solo l'approccio all'oggetto, si incontra anche una prospettiva storica, le radici storiche, ancora una volta con un richiamo Propp. È la prospettiva che consente di riconoscere la stratificazione presente nei racconti, che permette di far emergere le attività economiche così come gli istituti sociali, quali il matrimonio o i rituali iniziatici, ma anche la questione del rapporto tra mito e fiaba, presente nel dibattitto tra Lévi-Strauss e Propp. E secondo l'A. l'uso che Lévi-Strauss fa di mito e di fiaba riflette un concetto generico dei due termini dando vita a «un equivoco terminologico occultato da un'abile retorica» (pp. 260-63). Per quanto sia difficile se non addirittura impossibile stabilire l'origine di prodotti immateriali come le narrazioni popolari, la cui prima forma di trasmissione era stata orale, merita non poco interesse l'ipotesi proppiana che vuole la nascita della fiaba tra i cacciatori nomadi (p. 271) – gli antenati dei marginali secondo G.S. (pp. 282-83) –, «in seguito all'evoluzione lineare da cacciatori a coltivatori, con la perdita di senso dei miti iniziatici e la loro trasformazione in fiabe». Ipotesi non pienamente condivisa da G.S., per il quale invece la fiaba nascerebbe «dal

rapporto tra le società di caccia-raccolta e le società agropastorali», quale «prodotto culturale di questa simbiosi» (p. 281). Non è tuttavia improbabile che i cacciatori potessero scambiare i loro prodotti con i vicini sedentari, prodotti che non erano soltanto miele e selvaggina, ma pure capacità magiche, rituali, divinazione e, appunto, racconti (pp. 281-82). Avvicinandosi ora ai cacciatori comincia a prendere corpo anche un'altra possibilità, che cioè all'origine della narrazione favolistica si possa rintracciare il «mito iniziatico», da intendere come narrazione costruita sullo schema iniziatico o, forse, più correttamente, sul modello dei *rites de passage*, spogliato però «della sacralità di cui era rivestito nella propria società» e che perciò «poteva essere "venduto" dai cacciatori ai vicini produttori come racconto fantastico profano… e poteva essere narrato ai bambini dalle donne dei cacciatori che entravano come spose nei villaggi». E per saperne di più non resta che leggere questo libro, bello per le ragioni dette sopra.

Paolo Scarpi
Università degli Studi di Padova

Nathan Söderblom, *Il sacro*, a cura di Francesco Della Costa, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 5-43: *Introduzione* di F.D.C., pp. 47-95: *Il sacro* di N. S., pp. 97-103: *Bibliografia dei testi citati da Söderblom* a cura di F.D. C.

È questa, per quel che ne so io, la prima traduzione italiana della sezione *General and Primitive* relativa alla voce *Holiness*, curata da Lars Olof Jonathan Söderblom (ma conosciuto come Nathan Söderblom) per il vol. VI della *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (edited by James Hastings, Edinburgh 1913, New York 1914, pp. 731-41). Come non è precisato che si tratta della prima sezione della voce *Holiness*, è del pari difficile il reperimento di quest'ultima informazione, perché sepolta nella bibliografia dell'ampia introduzione (p. 43). Non vi sono dubbi che questa traduzione rappresenti una operazione culturale che senza dubbio permette di ricostruire la formazione e l'elaborazione di un modo di pensare i fatti religiosi oggi ormai ampiamente diffuso in contesti che risentono di una forte ipoteca teologica e confessionale cristianocentrica, dove alla storicizzazione si preferisce una fenomenologia acritica (si veda quanto scrivo in questa rivista: *Delimitations of the Sacred*, in «Civiltà e religioni» 2, 2015-16, pp. 13-44). D'altra parte, tuttavia, vi è evidentemente l'obiettivo di contribuire a diffondere quel medesimo assunto teologico,

che purtroppo viene troppo spesso recepito in maniera parimenti acritica anche al di fuori di quei contesti.

Articolato in due parti, questo breve libriccino offre un'introduzione, completa di specifica bibliografia, e il testo di Söderblom, corredato della bibliografia dei testi da lui citati, un elenco dei testi del *Vecchio* e del *Nuovo Testamento*, nonché un elenco delle traduzioni italiane, oppure in inglese se non disponibili in italiano, di testi classici non solo latini e greci ma anche ebraici, induisti, zoroastriani, buddhisti. Mentre l'originale non presenta intitolazione dei paragrafi, che sono diciassette, il curatore, opportunamente, attribuisce a ciascuno di essi un titolo, riducendo però i paragrafi a dodici, riorganizzandoli con dei sub-paragrafi: 1. Il sacro e la religione; 2. Declinazioni del sacro: il *mana*; 3. L'origine ambivalente del sacro; 4. Manipolare il sacro: i riti; 5. Difendersi dal sacro: il *tabu*; 6. "Non si può": divieti, infrazioni, punizioni; 7. Il *tabu* e la comunità; 8. *Tabu* continuo e intermittente (occasionale); 9. Il puro e l'impuro; 10. Il sacro e la morale; 11. Sacro e santo; 12. Conclusione.

Il sacro è dunque l'oggetto di questa voce enciclopedica, così tradotta seguendo una consuetudine inaugurata dalle traduzioni nelle lingue neolatine di *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917) di Rudolf Otto. E con l'opera di Otto, che il contenuto dei paragrafi pare anticipare, il testo di Söderblom va posto in stretta relazione, come afferma giustamente il curatore (p. 12 e sgg.). Del resto sembra che agli inizi del 1900 Söderblom avesse avviato una ricerca sull'origine dell'idea di divinità con Rudolf Otto, con il quale era di certo in contatto già dall'estate del 1900. Ma anche così non fosse, nella voce *Holiness* il teologo svedese elabora una nozione di sacro non meglio definita ma rimodellata su quella di *mana*, desunta dagli studi etnografici a lui contemporanei (p. 49 sgg.), che gli appariva come lo strumento più efficace per riuscire a individuare lo spazio naturale del divino proprio delle religioni «primitive», spazio che per lui era appunto il sacro. Un sacro che avrebbe dovuto sostituire la stessa nozione di Dio, per non escludere dall'indagine ambiti manifestamente religiosi, giacché «l'idea di Dio senza la concezione del sacro non è religione», dove cita direttamente Schleiermacher (p. 47). Ma il sacro, quando divenga oggetto della riflessione storico-critica, contrariamente a quanto riteneva Söderblom e dopo di lui ritennero tutti i fenomenologi, si rivela termine equivoco e ambiguo, al quale viene assegnato un valore semantico che gli è propriamente e originariamente estraneo (il problema è dibattuto in *Delimitations of the Sacred*, cit.). Del

resto, questo, come molti altri di Söderblom, è uno scritto di impianto teologico, nel quale si assume un concetto, *Holiness*, sacro, elaborato e formato in contesto culturale europeo e pertanto cristianocentrico – anche nella formulazione che prende avvio proprio con le riflessioni di Söderblom e Otto –, per estenderlo ad ambiti religiosi diversi e lontani sia geograficamente che storicamente nonché culturalmente, secondo uno schema che evidentemente deriva a Söderblom dai modelli della *Comparative Religion*. Lo schema peraltro si estende anche alle altre sezioni della medesima voce dell'*Encyclopaedia* immediatamente successive a quella curata da Söderblom: *Greek* (I. F. Burns, p. 741), *N. T. and Christian* (R. H. Coats, p. 743), *Roman* (J. S. Reid, p. 750), *Semitic* (O. C. Whithouse, p. 751).

È perciò difficile ritenere Söderblom uno storico delle religioni, benché abbia insegnato questa disciplina e benché abbia studiato aspetti significativi di altri sistemi religiosi, come per esempio *Les Fravashis*, pubblicato nel 1899 e *La vie future d'après le Mazdéisme*, nel 1901, con cui conseguì il dottorato. Né permette di ritenerlo tale l'osservazione che il comparativismo messo da lui a punto non aspirasse a «mettere in luce le somiglianze tra diverse esperienze religiose […] ma a evidenziarne il carattere *sui generis*» (p. 8 dell'*Introduzione*). Ciò vale a dire semplicemente che il sacro, ontologicamente dato, è declinato diversamente nelle altre e varie esperienze religiose, ma è pur sempre uno. Difficile perciò è accettare come approccio storico-religioso quanto Söderblom sostiene in *La religione della rivelazione,* del 1903, dove parla di «un concetto dinamico di rivelazione che rintraccia anche nei sistemi religiosi non-cristiani l'intervento rivelatore di Dio che nell'incarnazione del Cristo e, dunque, nella fede cristiana, assume il suo compimento più pieno e definitivo» (p. 9 dell'*Introduzione*). D'altronde, figlio di un pastore luterano revivalista, interessato sin da fanciullo alle Sacre Scritture e alla storia della Chiesa ed egli stesso arcivescovo di Uppsala, premio Nobel per la pace nel 1930, un anno prima della morte, tra i principali fondatori del discutibile e criticato *Ecumenical Movement* particolarmente vicino agli schemi ideologici della società capitalistica occidentale, e benché colpito dalle condizioni di povertà delle masse operaie parigine e dei marinai scandinavi di cui si occupava al porto di Calais quand'era giovane pastore, eppure in conflitto con le idee marxiste che allora circolavano negli ambienti sociali più poveri ed emarginati (p. 7 dell'*Introduzione*), Söderblom, in quanto teologo, aveva l'obiettivo «di dimostrare, attraverso il confronto con altre manifestazioni religiose, l'essenza storica, esperienziale e non

dogmatica della rivelazione cristiana», di certo influenzato dalle speculazioni di Albert Ritschl del quale assorbì «le palesi tendenze liberali e l'idea di una rivelazione divina manifestatasi nella Storia e non fuori di essa» (pp. 8-9 dell'*Introduzione*). Alla fine, per il teologo svedese il sacro è il fondamento indiscutibile di ogni espressione e manifestazione religiosa. Si tratta di un'esperienza religiosa universale e diffusa ch'egli chiama misticismo, «con la specificazione terminologica per la quale si può distinguere tra "misticismo di personalità" e "misticismo di natura" o, meglio, "misticismo di infinito"» (pp. 9-10 dell'*Introduzione*). E pure questa è prospettiva astorica, perché la formazione del concetto di misticismo, frutto di uno slittamento semantico che ne ha mutato radicalmente il valore originario, è fenomeno relativamente recente, senza trascurare il fatto che da un punto di vista morfologico la mistica insorge per reazione – rivoluzione nei confronti del sistema religioso dominante (si veda quanto scrivo in *Misticimo e mistero*, in «Prometeo» 97, marzo 2007, pp. 26-33).

In conclusione è difficile accogliere come strumenti di studio questo come altri testi analoghi e successivi alle opere di Söderblom; sono piuttosto esempi di una riflessione teologica, di uno sforzo di proselitismo, che possono e debbono essere oggetto di studio non diversamente da come uno storico studia il *Canone Buddhista* o il *Corano*, a prescindere dalle verità che per il seguace non sono negoziabili.

Paolo Scarpi
Università degli Studi di Padova

Libri ricevuti

Jacques Attali, *Cibo. Una storia globale dalle origini al futuro*, Edizione italiana a cura di Riccardo Antoniucci, Ponte alle Grazie, Milano 2020, pp. 333, ISBN 978-88-3331-350-4.

Angela Bernardo, *Ricostruire una comunità. La Chiesa copta ortodossa in Europa*, (Le religioni e la storia) Edizioni Quasar, Roma 2020, pp. 157, ISBN 978-88-5491-095-9.

Ignazio E. Buttitta, *I cibi della festa in Sicilia*, (Homo Edens – Alimentarsi tra cultura, paesi e regioni) CLEUP, Padova 2019, pp. 245, ISBN 978-88-5495 –162 – 4.

Laura Carnevale, *Obbedienza di Abramo e sacrificio di Isacco. La ricezione di un racconto violento tra Giudaismo e Cristianesimo antico*, (*Oi christianoi* – Nuovi Studi sul cristianesimo nella storia) Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2020, pp. 200, ISBN 978-88-6124-882-3.

Alberico Crafa, *Giuseppe Turrini. Kālidāsa, il Risorgimento e la polemica anticattolica tra Otto e Nocecento*, (Alti Studi di Storia intellettuale e delle Religioni) Società Editrice Fiorentina, Firenze 2020, pp. 160, ISBN 978-88-6032-572-3.

Chiara Cremonesi, *Le metamorfosi dell'acqua. Itinerari, spazi e pratiche tra antico e contemporaneo,* (Quaderni di Civiltà e Religioni) libreriauniversitaria.it edizioni, Padova 2020, pp. 178, ISBN: 978-88-3359-288-6.

Doralice Fabiano, *Senza Paradiso. Miti e credenze sull'Aldilà greco*, (Antropologia del Mondo Antico – Collana del Centro di Antropologia del mondo antico dell'Università di Siena) Il Mulino, Bologna 2019, pp. 278, ISBN 978-88-15-27996-5.

Pierpaolo Faggi, *Un odàr a pranzo. Camminando tra le tavole d'Armenia*, (Homo Edens – Alimentarsi tra cultura, paesi e regioni) CLEUP, Padova 2020, pp. 256, ISBN 978-88-5495 –210-2.

Danilo Gasparini, *Dalla campagna alla tavola. Sistemi alimentari della Terraferma veneta in età moderna*, *Introduzione* di Massimo Montanari, Cierre edizioni, Verona 2020, pp. 434, ISBN 978-88-8314-931-3.

Marcello Ghilardi-Arianna Palmieri (a cura di), *Meditazione, Mindfulness e Neuroscienze. Percorsi tra teoria e ricerca scientifica*, (Il caffè dei filosofi) Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2020, pp. 297, ISBN: 978-88-5755-763-2.

Raffaele Ghirardi, *Zuccheide mantovana. Dialogo tra un medico e una zucca*, (Homo Edens – Alimentarsi tra cultura, paesi e regioni) CLEUP, Padova 2020, pp. 112, ISBN 978-88-5495- 295-9.

Paola M. Rossi (a cura di), *Atharvaveda. Il Veda delle formule magiche*, (Abraxas) Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2020, pp. 286, ISBN: 978-88-5756-158-5.

Marina Scopel, *Patate in laguna e altrove …*, (Homo Edens – Alimentarsi tra cultura, paesi e regioni) CLEUP, Padova 2019, pp. 153, ISBN 978-88-5495-072-6.

Francesca Veronese (a cura di), *L'Egitto di Belzoni. Un gigante nella terra delle piramidi*, BIBLOS Edizioni, Cittadella (PD) 2019, pp. 328, ISBN 978-88-6448-142-5.