

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

# Civiltà e Religioni

VII

Civiltà  
e  
Religioni

2021

## 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 (Pontificia 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](http://libreriauniversitaria.it) Edizioni

fondata da Marcello Massenzio, Marino Niola e Paolo Scarpi

Registrazione Tribunale di Padova 2385

ISSN 2421-3152

N. 7 (2021)



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

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

# Sommario

EDITORIALE / EDITORIAL . . . . . 7

## LA CURA

“Sono un medico, vengo dalla terra di Babilonia”.  
Ideologie, pratiche di salute e terapie di salvezza nel manicheismo. . . 11  
Andrea Piras

Gundēšāpūr: frammenti di una farmacopea perduta. . . . . 39  
Paolo Delaini

Alchemy, medicine, and religion in Elias Ashmole’s *Theatrum  
Chemicum Britannicum*: an unproblematic *ménage à trois* . . . . 87  
Vittoria Feola

Lockdown dall’alto, comunità dal basso:  
ripensare la cura in tempo di pandemia . . . . . 123  
Martina Consoloni, Ivo Quaranta

La magia delle parole.  
Per un’antropologia degli scongiuri terapeutici . . . . . 137  
Giovanni Pizza

Allochronie della “cura”.  
Strategie e tattiche nei percorsi terapeutici per le dipendenze . . . . 159  
Giulia Nistri

La Tradizione delle *Signature*.  
Magia popolare e guaritori (non più) di campagna . . . . . 187  
Angela Puca

## VARIA

Negotiating religion: The «National Pact for an Italian Islam»  
between agency, security claims, legitimization and recognition. . . 215  
Angela Bernardo

«Grande era la differenza tra questo imperatore e alcuni altri sovrani». (Amm. Marc., xxv, 4, 6). L'imperatore Giuliano, Ammiano Marcellino e l'uso politico della memoria . . . . .	241
Dario Cellamare	
La città e la presenza "fisica" degli dèi nell'antica Mesopotamia . . .	267
Marinella Ceravolo	
Animali e natura in Giappone . . . . .	289
Donatella Failla	
Religione come agire comunicativo. Una ricerca etnografica a Guardia Sanframondi durante i Riti Settennali di Penitenza del 2017. . . . .	331
Rita Fusco	
Il cibo della memoria. Pratiche di definizione identitaria tra gli anziani della "comunità" del Cilento . . . . .	349
Rossella Galletti	
Vedere Bene: nota sullo sguardo antropologico . . . . .	369
Maria Luisa Sementilli	

RECENSIONI

IL MIO LIBRO MONDO... La questione antropologica e filosofica del corpo umano nell'Islam. Analisi di uno studio di Malek Chebel . . .	383
Gabriele Palasciano	
Rassegna dei libri . . . . .	401

## Editoriale / Editorial

La religione suscita interessi molteplici e vari: religione intesa come insieme di fenomeni particolari, oppure come componente essenziale di dinamiche sociali e politiche, o ancora come categoria interpretativa del reale. Gran parte dei discorsi sul fatto religioso oscilla tra due tendenze opposte e speculari. Da un lato predomina un atteggiamento di svalutazione, come se la religione fosse qualcosa di storicamente desueto, o perfino un tratto evolutivo residuale in via di esaurimento. Dall'altro se ne afferma la valenza assoluta ed eterna.

A partire dalla prima metà del secolo scorso gli studi neumanistici hanno messo in campo un modo diverso di guardare alle religioni. I fatti comunemente recepiti come religiosi – 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.

**La cura**



# “Sono un medico, vengo dalla terra di Babilonia”. Ideologie, pratiche di salute e terapie di salvezza nel manicheismo

Andrea Piras

*Alma Mater Studiorum Università di Bologna*

## Abstract

The Manichaean religion was characterized by a diffused medical symbolism, because of its practical concerns of salvation. For instance, Mani introduced himself with the epithet of “physician”, in order to explain his charismatic power of healing, especially for the soul but also with significant references to

the diseases of the body (fever, tremors, madness). Thus, many doctrinal aspects were imbued with a medical-surgical imagery, to describe within Manichaean texts the process of separation and purification of the Light from the Darkness, of the Soul from the Matter, and the final achievement of the redemption.

## Keywords

*Manichaeism, Medicine, Neurology, Healing, Exorcism, Magic, Salvation*

## Premessa

Gli ambiti di interazione tra la sfera religiosa e quella medica dipendono da ciò che sostanzialmente le accomuna: ovvero una concretezza e una praticità di intervento riguardo la vita biologica<sup>1</sup>. Una tale praticità emerge da un insieme di fattori esperienziali: quali l'osservazione, il giudizio, l'interpretazione e la soluzione tecnica di un dato problema

---

1 Come trattazioni d'insieme sui paralleli tra religione e medicina, si veda: H.J. VANDERPOOL, «Religion and Medicine: a Theoretical Overview», *Journal of Religion and Health* 19, no. 1 (1980): 7-17; H.Y. VANDERPOOL, J.S. LEVIN, «Religion and Medicine: How Are They Related?» *Journal of Religion and Health* 29, no. 1 (1990): pp. 9-20; D.S. GOLDBERG, «Religion, The Culture of Biomedicine, and the Tremendum: Towards a Non-Essentialist Analysis of Interconnection», *Journal of Religion and Health* 46, no. 1 (2007): 99-108.

dell'esistenza. A questa prima ricognizione possono subentrare poi altre forme di organizzazione della conoscenza: distinzioni, tassonomie e catalogazioni; riflessioni e rielaborazioni del dato concreto per estrarne valutazioni generali e quindi epistemiche, per farne casistiche e inventarii. In tutto ciò, l'ambito empirico e pragmatico di esigenze e urgenze si articola in saperi e mestieri che implicano l'uso del pensiero in tutte le sue facoltà intellettive (razionali-analitiche, intuitive, immaginative) e nel suo farsi comunicazione, quindi segno, parola (dialogica, discorsiva) e gesto. In una valutazione storico-antropologica di una data cultura, e delle sue esigenze primarie, possiamo dire che medicina e religione, in quanto forme sapienziali di interventi pratici nell'affrontare la vita, si incontrano e cooperano nella salvaguardia e nella conservazione del soggetto umano, individuale e collettivo, in ciò che riguarda la sua sopravvivenza, il suo stato di salute e di benessere (oggi si direbbe *wellness*). Ecco quindi le parole chiave, nelle loro modulazioni pratiche e etiche: star bene ed evitare le malattie, tendere al Bene e realizzarlo nella vita, di contro al Male e ai suoi malanni che insidiano la salute, prima, e la Salvezza poi, in una scala crescente di valori (terreni e ultraterreni) strettamente correlati. Quindi: Salvezza e salute, Bene e Male, sanità e malattia: il linguaggio, nei suoi significanti, è già di per sé evocativo di analogie, riplasmazioni e trasposizioni di significati interattivi, di una rete di corrispondenze che si intesse attorno a un soggetto principale, l'uomo, e quindi a un dato basilare di assoluta concretezza: il corpo, nella sua totalità anatomico-fisiologica e mentale (coscienza, intelletto, animo).

I saperi che si organizzano e diversificano in queste strategie di sopravvivenza e di reazione all'ambiente, e alle incognite della natura, sono quindi prodotti e motivati da fattori di rischio e di reazione a una perenne condizione di oscillazione e instabilità, dell'individuo e del gruppo, davanti a tale ignoto che ne minaccia l'esistenza. Ne conseguono tecniche (e antropotecniche), rimedi, armamentari, atteggiamenti, disposizioni tra loro simili: la purificazione (religione) e l'igiene (medicina), la macellazione/sacrificio e la chirurgia, la conoscenza di erbe commestibili o medicamentose, la preparazione di pozioni e la cucina. Già Ippocrate, non a caso, equiparava la medicina alla gastronomia, sancendo un passaggio dalla ferinità di natura alla civiltà/cul-

tura (dal “crudo” al “cotto”, quindi)<sup>2</sup>. Questo insieme di saperi implica tecnologie, manualità e arnesi che aiutano a modificare e trasformare la natura per addomesticarla, renderla utile e benefica per uno stato di salute e di benessere.

La scansione cronologica che muove dalle paleoscienze del Paleolitico alle mutate condizioni del Neolitico, con il passaggio dai raccoglitori-cacciatori all’agricoltura e all’allevamento, comportò, come è noto, l’insorgere di malattie infettivo-parassitarie e quindi la necessità di trovare nuove strategie di sopravvivenza che configurarono tecniche e comportamenti. Non ultimo quello sociale dell’organizzazione del gruppo, secondo criteri di ciò che potremmo chiamare gli albori della civiltà – per riprendere una nota definizione di Margaret Mead sui primi segni della civiltà preistorica: ovvero il ritrovamento di un femore rotto e curato, reperto del grado zero dell’afferinarsi di una coscienza comunitaria, fatta di attenzione, protezione, salvaguardia e soccorso. In ultima analisi: di “cura”. È il termine “cura”, in tutte le sue sfumature di preoccupazione (“prendersi cura”, “avere cura”), fino a quella più tecnico-medica di “curare” e “guarire”, che sintetizza tutte quelle valenze di costruzione di valori e di condivisione sociale che confluiscono nell’idea di civiltà: nel bene individuale e comune che è bene culturale, risposta e antidoto contro ogni male e contro il Male, negazione della vita, verso il quale ogni mentalità sviluppa le sue rappresentazioni simboliche nell’ambito del pensiero, della filosofia, della scienza, della religione e della teologia.

---

2 Il mondo ellenico non verrà qui affrontato ma solo accennato per l’importanza della sua documentazione – ad esempio Mario VEGETTI, *Il coltello e lo stilo. Le origini della scienza occidentale* (Milano: Il Saggiatore, 1996) – e per i suoi referenti mitologici, come Apollo, dio che presiede a pestilenze, divinazioni, medicine e usi sacrificali di macelleria, sui cui cfr. il libro di Marcel DETIENNE, *Apollo con il coltello in mano* (Milano: Adelphi, 2002), pp. 83-111; ma anche Bruce LINCOLN, «Sacrificio e creazione, macellai e filosofi», *Studi storici* 4 (1984): 859-874 e Jesper SVENBRO, «Il taglio della poesia. Note sulle origini sacrificali della poetica greca», *Studi storici* 4 (1984): 925-944 nel medesimo fascicolo di *Studi storici* dedicato al tema «Sacrificio, organizzazione del cosmo, dinamica sociale». Per la funzione e le caratteristiche del medico nella società greca, cfr. Jackie PIGEAUD, «Il medico e la malattia», in *I Greci. Storia Cultura Arte Società I: Noi e i Greci*, a cura di Salvatore SETTIS (Torino: Giulio Einaudi editore, 1996), pp. 771-814; Jacques JOUANNA, «Il medico tra tempio, città e scuola», in *I Greci. Storia Cultura Arte Società 2. Una storia greca II. Definizione*, a cura di Salvatore SETTIS (Torino: Giulio Einaudi editore, 1997), pp. 795-815.

## Una Mezzaluna Fertile di saperi e tecniche

Questi fondamentali della civiltà, presenti sin dagli albori della preistoria Neolitica, furono al centro dei dinamismi culturali di una vasta area geografica della Mezzaluna Fertile che andava dal Mediterraneo (Egitto) al Levante (Palestina, Siria, Libano) e alla Mesopotamia, fino alle due sponde del Golfo Persico. All'interno di spazi resi fertili da sistemi fluviali imponenti (Nilo, Tigri, Eufrate) si sviluppò l'agricoltura e l'allevamento; mentre nella sedentarizzazione e nell'urbanizzazione di città come Ninive e Babilonia si consolidavano strumenti e figure deputate alla conservazione di saperi e di mestieri, sistematizzati da tecnologie primarie: come quelle della scrittura. Gestì, utensili e pratiche impiegati nella scrittura o in analoghi procedimenti di codificazioni di segni<sup>3</sup>, ampliavano e potenziavano la dimensione cognitiva, promuovendo attitudini (letture, interpretazioni, divinazioni), diversificate conoscenze di misurazione, calcolo, previsione e probabilità (matematica, astronomia, astrologia, agronomia, fisica): fra queste figurano anche quelle mediche e terapeutiche che fiorivano in tale clima di elaborazione e codificazione delle scienze<sup>4</sup>. L'ambito in cui ci muoviamo, quello della Mesopotamia della tarda-antichità, compresa all'interno di organizzazioni politiche dell'Iran pre-islamico (della dinastia Arsacide e poi Sassanide) e conseguente a fenomeni di lunga durata, come l'Ellenismo, presenta una situazione di particolare vivacità nello scenario culturale e sociale di un'epoca ricca di fermenti e di sviluppi che possiamo comprendere tenendo presente (dopo Atene e Roma) centri di irradiazione, come Alessandria, Antiochia, Gerusalemme e Babilonia (sia la città che la regione).

---

3 Per una lettura comparata, circa sistemi di segni divinatori e inferenze diagnostiche, tra pensiero greco e pensiero mesopotamico, cfr. Giovanni MANETTI, *Teorie del segno nell'antichità classica* (Milano: Bompiani, 1987), pp. 9-26, 27-56, 57-79 (su segni e processi semiosi nella medicina greca).

4 La bibliografia sulla medicina mesopotamica è cospicua: cfr. la voce di repertorio di Robert D. BIGGS, «Medizin. A. In Mesopotamien» in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, D. O. EDZARD (Hrsg.), 6. Band (Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1987-1990), pp. 623-629 e la trattazione aggiornata di Fales 2018 che riunisce contributi di più studiosi su vari aspetti del sapere medico accadico e non solo (*Talmud*). Frederick Mario FALES, a c. di, *La medicina assiro-babilonese*, con la collaborazione di F. MINEM (Roma: Scienze e Lettere, 2018).

## Mani, profeta e medico che viene da Babilonia

Nel panorama culturale della tarda antichità medio-orientale<sup>5</sup>, la figura di Mani (216-276/277) e la sua dottrina – una religione di stampo gnostico, missionaria e universalistica – si situano dunque in un crogiolo di processi millenari, declinati secondo nuove esigenze e paradigmi culturali, riassumibili in una pratica ascetica di distacco dal mondo, quindi in un imperativo di dominio sul corpo. È il corpo che va conosciuto, nei suoi dinamismi psico-fisiologici, e nel gioco di corrispondenze tra macrocosmo/microcosmo, con l’urgenza di curare l’esistenza umana, inquinata dal Male, ovvero dalla Materia. La maturazione di tale consapevolezza e le pratiche di disciplina del corpo sono mezzi chirurgici di un intervento risanatore, descritto con un linguaggio metaforico-medico: in cui l’intelletto, la parola e la scrittura divengono farmaci per curare l’ignoranza, antidoti contro gli effetti (passioni, istinti) di una Materia che incatena l’anima alla prigione del “cadavere corporeo”. Come si vedrà, la autodesignazione di Mani come “medico”<sup>6</sup>, giunto per lenire le sofferenze del corpo e, ancor più, per propiziare la salvezza dell’anima, trae ulteriore legittimazione dalle sue origini mesopotamiche: da quella Babilonia di mil-

---

5 Per i rapporti fra medicina, magia e religione tra mondo classico e tarda-antichità, cfr. Giulia SFAMENI GASPARRO, «Medicina e magia: dalla Grecia classica al mondo tardo-antico. Esempi tra letteratura e prassi rituale» *La medicina allo specchio del sacro. Incontri e confronti tra scienza e religione*, a c. di Claudio MORESCHINI (Brescia: Morcelliana, 2020), pp. 97-122.

6 La storia della ricerca su questa tipologia medico-salvifica di Mani annovera contributi importanti: cfr. L.J.R. ORT, *Mani. A Religio-Historical Description of His Personality* (Leiden: E.J. Brill, 1967): pp. 95-101; W.B. OERTER, «Mani als Arzt? Zur Bedeutung eines manichäischen Bildes», in *From Late Antiquity to Early Byzantium. Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16<sup>th</sup> International Eirene Conference*, ed. Vladimir VAVŘÍNEK (Praha: Academia, 1985): pp. 219-223; H.-J. KLIMKEIT, «Jesus, Mani and Buddha as Physicians in the Texts of the Silk Road», in *La Persia e l’Asia Centrale. Da Alessandro al X secolo*, Atti dei convegni dei Lincei, 127 (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1996): pp. 589-595; Aloïs VAN TONGERLOO, «Saviour and Healer in the Old Uighur Religious Documents», in *Proceedings of the 38<sup>th</sup> Permanent International Altaistic Conference (PIAC)*, ed. Giovanni Stary (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1996): pp. 377-389; Id., «Manichaeus Medicus», in *Studia Manichaica: IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. juli 1997*, eds. R.E. EMMERICK, Werner SUNDERMANN, Peter ZIEME (Berlin: Akademie Verlag, 1996): pp. 613-620; John K. COYLE, «Hands and Imposition of Hands in Manichaeism», in *Manichaeism and its Legacy*, ed. J.K. COYLE (Leiden – Boston: Brill, 2009): pp. 89-99; Id., «Healing and the ‘Physician’ in Manichaeism», in *Manichaeism and its Legacy*, ed. John COYLE (Leiden – Boston: Brill, 2009): pp. 101-121.

lenaria civiltà di scienze e di saperi, tra i quali appunto quelli medici. Tale assunto di Mani si declinò poi in un fervore missionario, per estendere il suo annuncio a tutte le genti, riunendo in sé i carismi di precedenti mediatori di salvezza quali Buddha, Zarathustra e Gesù che diedero ascolto e conforto ai dolori delle loro epoche. Il manicheismo fu quindi una gnosi pratica, spinta da intenzionalità medico-terapeutiche e dalla ricerca di mezzi conformi a saggezza, per curare l'animo umano e il mondo dalle contaminazioni della Materia.

I termini appena usati – desunti dai testi e dalle narrazioni mitico-cosmologiche e dottrinali – rivelano un vocabolario medico e un livello metaforico del linguaggio, esemplato tuttavia su una dimensione pratica di concretezza materica e “materiale”. La Materia è infatti un dato di fatto ineliminabile dell'esistenza e dell'“essere nel mondo”. Una tale empirica e solida constatazione implica, tuttavia, una pari concretezza di interventi e di rimedi non certo astratti, anche se l'immaginario mito-poietico della letteratura manichea, e delle sue espressioni artistiche, rivelano una innegabile creatività metaforica, a cui sono stati dedicati pregevoli studi e trattazioni di insieme<sup>7</sup>. Ma ciò che si vuole qui ribadire – a fianco di tale ricchezza metaforico-immaginativa – è la concretezza tutt'altro che metaforica di attitudini, volontà e comportamenti di risoluta determinazione a controllare e ridurre, quando non superare e “sanare”, una condizione dell'essere nel mondo percepita come “inquinata” e “contaminata” dagli effetti di una Materia ipostaticamente concepita come Male, aggressivo e benefico.

## Miti di cosmologie chirurgiche

Una breve silloge del variopinto e barocco mito delle origini<sup>8</sup> può spiegare, a partire dalla cosmologia, quali sono i fondamenti dell'antropologia e dei suoi rimedi sanitari e soteriologici. All'inizio vi sono due principi distinti e separati, Dio/Bene/Luce e Materia/Oscurità; un “movimento disordinato” della Materia la porta vicino al regno della Luce e le suscita il desiderio insano di possedere questa luminosità divina. Ma aggressività,

---

7 Mi riferisco qui specialmente a Victoria ARNOLD-DÖBEN, *Die Bildersprache des Manichäismus* (Köln.-Döben: Brill, 1978).

8 Per la dottrina (mito cosmologico), cfr. Andrea PIRAS, *Manicheismo* (Brescia: La Scuola, 2015): pp. 82-91.

cupidigia famelica e violenza la spingono ad attaccare questa luce per distruggerla, introiettandola in una serie di tentativi volti a combattere il mondo divino. Allora Dio mette in atto delle contromisure per preservare la luce divina (se stesso): si può dire che vi è un atteggiamento di “cura”, improntato a provvidenza (πρόνοια) e compassione (οικτεῖραι) per una parte del mondo divino che viene aggredita e divorata, provocando un fatale “mescolamento” di tenebre e di luce, di Materia e Divinità<sup>9</sup>. Tutto il progressivo dispiegamento dell’universo nella cosmologia – dalla volta celeste ai luminari, e in moto digradante fino alla terra, alla flora, alla fauna e al vertice della creazione, l’uomo (Adamo) – non è altro che una risultante di attacchi e di difese contro la voracità della Materia e dei suoi Arconti che tentano di fagocitare la luce, provocando una continua mescolanza. Gli Arconti vengono quindi combattuti e “smembrati”, per recuperare la luce divorata. Nel linguaggio mitico notiamo due fattori importanti: la preoccupazione di Dio e lo stato di mescolanza, ovvero le forze spirituali e la condizione dell’essere nel mondo. Ciò che vale per la mitologia si applica alla antropologia. La preoccupazione (la cura) del mondo divino sarà, ugualmente, la disposizione d’animo di colui che segue l’insegnamento di Mani e che opera nel mondo per contrastare questo “miscuglio” onnipresente, dal cielo fino alla corporeità umana. Questa presa di coscienza implica una serie di acquisizioni, sia noetiche che volitive e quindi pratiche: se la diagnosi dell’essere nel mondo è realizzare che vi è questa mescolanza – che si riflette nel vissuto somatico e mentale (schizofrenia) – ne consegue che la pro-gnosi è una gnosi tradotta in gesti e comportamenti che hanno una efficacia “chirurgica”: per “separare”, “sradicare”, “tagliare”, “discriminare”, mentalmente e corporalmente, tale stato di miscuglio.

Questo spiega l’ampia diffusione di metafore dissettorie nelle testualità del manicheismo, applicate a dinamismi del pensiero e della volontà, messi in opera per realizzare delle continue separazioni, sulle quali agire poi ulteriormente: con operazioni di “filtraggio”, “drenaggio”, “purificazione”, “disinfezione”, “sanificazione”. Ciò che si verifica nel mito, quando le entità divine scendono in armi contro le potenze delle tenebre, parimenti avviene in ogni singolo uomo o donna che “de-cidano” di “in-

---

<sup>9</sup> Queste terminologie si ritrovano nel prologo della testimonianza di Alessandro di Lico-poli sul sistema di Mani (*Contra Manichaei opiniones disputatio*).

cidere” la Materia con le armi spirituali-noetiche<sup>10</sup> (“ascia del pensiero”, “spada dell’intelletto”, “pugnale dello spirito”) e comportamentali (dieta e digiuno, castità, non-violenza, preghiera) contro i lacci che imprigionano quella scintilla luminosa nel creato (e nel corpo). Il senso di *pietas* umana per tale scintilla è pari a quella cura di provvidenza e compassione di Dio all’origine del dramma cosmico di battaglie e contrattacchi; e questo determina una empatia verso tutto il cosmo dentro cui la luce è imprigionata e che necessità di essere filtrata, liberata e riconnessa a quel Regno delle Luce da cui proviene e dal quale è stata ghermita. Mondo umano e mondo divino cooperano in questo *opus* salvifico di filtraggio e l’intero universo, dal cielo (sole, luna) all’atmosfera e all’ambiente, funziona come un meccanismo di lavaggio (piogge, rugiada), drenaggio, recupero e rilascio di una dispersa moltitudine di frammenti che vanno restituiti alla loro origine (tramite la luna e il sole). Nel microcosmo umano ciò avviene tramite il corpo dell’Eletto, purificato e santificato dai regimi ascetici, abilitato quindi ad essere una “macchina gastrica” per digerire e assimilare la sostanza luminosa presente negli alimenti, che verrà poi rilasciata attraverso il canto, la preghiera, l’inno.

### Un’antropologia del corpo ‘sigillato’ e dominato

Parlare della Materia come principio e condizione dell’esistenza (seppur negativa) implica quindi considerare il corpo. Infatti, stabilita poco sopra una tale concretezza di pensiero, intenzioni e comportamenti, nel vivo di antropotecniche e di antidoti (contro vizi, passioni, desideri), bisogna quindi ridefinire quelle concezioni della corporeità che troppo spesso – nella *vulgata* che bolla ogni religiosità gnostica come pessimista e anti-cosmica – hanno sommariamente negato l’importanza del corpo. Grazie a un dibattito che nella storia della ricerca di questi ultimi decenni ha prodotto acquisizioni importanti sull’antropologia storica della tarda antichità, sono stati esaminati le forme, i codici, le rappresentazioni della vita quotidiana di personalità, ambienti, società e culture che a partire dal corpo (apprezzato o biasimato) hanno costruito ideologie, pratiche

---

10 Si noti la somiglianza con le metafore delle armi spirituali nel lessico paolino, autore molto presente nell’opera di Mani, nel suo fervore missionario universalistico e nella sua attività epistolare.

e immaginari<sup>11</sup>. Anche solo per minimizzarlo o negarlo: ma in ultima istanza per addomesticarlo e disciplinarlo in regimi ascetici, dietetici e purificatori.

Mani e il manicheismo rientrano pienamente in queste strategie che definiscono l'ambivalenza (e l'ambiguità) della natura umana, sospesa in una mescolanza che ha origine mitiche e che determina un senso dell'esistenza prigioniera, esiliata e “gettata nel mondo” in una prigione di viluppi (carne, ossa, tendini, nervi, sangue)<sup>12</sup>. Ma tuttavia è un corpo suscettibile di riscatto, purificazione e redenzione<sup>13</sup>. Ecco la ragione di un diffuso linguaggio medico-terapeutico, non astrattamente metaforico ma che anzi riflette una realtà empiricamente percepita, il corpo, da avvicinare con mezzi adeguati alla scienza preposta alla corporeità, la medicina. Quindi, è l'ambito dell'igiene, della purificazione, della decontaminazione che insieme al regime dietetico e a conoscenze anatomiche, circoscrive il modo di relazionarsi con un corpo controllato e disciplinato. Se il corpo è un dato di fatto, al pari della Materia, uguale dato di fatto è il potere della conoscenza messo in pratica nell'azione volitiva-comportamentale, che in una “presa di coscienza”, ferma e “chiude” i plessi corporei, istintuali ed

---

11 Rimando al noto libro di Peter BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo* (Torino: Einaudi, 1992); più di recente alla raccolta di contributi in Richard VALANTASIS, ed., *Religions of Late Antiquity in Practice* (Princeton: Princeton University Press, 2000), e Helen HUNT, *Clothed in the Body: Asceticism, the Body and the Spiritual in the Late Antique Era* (London: Routledge, 2012) per un approccio “olistico” alla corporeità.

12 Il libro di BeDuhn – Jason BEDUHN, *The Manichaean Body in Discipline and Ritual* (Baltimore: Johns Hopkins University Press 2000) – ha di certo segnato una tappa importante, anticipata da suoi lavori precedenti, come ID., «A Regimen for Salvation. Medical Models in Manichaean Asceticism», *Semeia*, 58 (1992), 109-134. Importanti anche le osservazioni di Concetta GIUFFRÉ SCIBONA, «Alle radici iraniche del manicheismo. Corpo, creazione e tempo come strumenti di salvezza» in *Terzo congresso internazionale di studi: “Manicheismo e oriente cristiano antico”*, a c. di Luigi CIRILLO; Aloïs VAN TONGERLOO (Lovanii: Brepols, 1997): pp. 100-102; Giulia SFAMENI GASPARRO, «Il corpo gnostico: tra demoni e astri», in *Il corpo in scena. Tecniche, rappresentazioni, performances*, a c. di Chiara CREMONESI, Ferdinando FAVA, Paolo SCARPI (Padova: Webster, 2018): pp. 344-347; Nicholas BAKER-BRIAN, «“Putrid Boils and Sores, and Burning Wounds in the Body” The Valorization of Health and Illness in Late Antique Manichaeism», *Harvard Theological Review* 109, no. 3 (2016): 422-446.

13 «Ma per Mani il corpo non era del tutto inservibile: quello del credente, santificato dall'astinenza, era necessario nientemeno che alla salvezza dell'universo». BROWN, *Il corpo e la società*, cit., p. 181.

emotivi in una triplice sigillatura (i *tria signacula* di cui parla Agostino) di mani, bocca-stomaco e addome: ovvero le tre sfere dell'attività manuale (da sigillare in una non-violenza), della funzione alimentare e digestiva (ma anche, in quanto bocca, della parola retta e priva di ingiuria) e di quella sessuale-procreativa (castità)<sup>14</sup>. Un approccio concreto alla diagnostica della condizione umana e alla prognosi che ne conseguiva (dominare il corpo) era la risultante di molteplici saperi e competenze, messe in relazione per il fine che si voleva raggiungere, in una *paideia* sapienziale che armonizzasse concezioni filosofiche, religiose e mediche, proprio a causa della praticità d'intervento di quest'ultima. In questo modo si potevano interpretare, in una prospettiva macrocosmica e microcosmica, un insieme di fatti che armonizzavano dottrine cosmologiche ed embriologiche, paragonando la nascita dell'universo a quella del genere umano; o sovrapponendo cognizioni anatomiche e fisiologiche con narrazioni che intrecciano aspetti mitologici, uranografici (astronomia, astrologia, zodiaco) e medico-antropologici. Una tale lettura ermeneutica, con intenti mitico-simbolici, non negava la scienza ma se ne serviva per costruire un proprio sistema di interpretazione del mondo e soprattutto per trovare dei rimedi contro gli effetti della Materia<sup>15</sup>.

## Eredità e innovazioni nelle pratiche di purificazione

Considerando Mani e la sua formazione in modo diacronico, ci troviamo di fronte a un campo smisurato di apporti. Di base, le cognizioni anatomiche, fisiologiche e mediche che si ritrovano nelle testualità del manicheismo lo posizionano nell'alveo di quel diffuso sapere che in epoca tardo-antica ricapitolava e trasmetteva un più antico lascito del mondo

---

14 Ho esaminato queste concezioni e pratiche ascetiche di 'sigillatura' corporea in Andrea PIRAS, «Sealing the Body: Theory and Practices of Manichaean Asceticism», *Religion in the Roman Empire* 4, no. 1 (2018): 28-44.

15 Michel TARDIEU, *Il Manicheismo* (Cosenza: Lionello Giordano, 1988): pp. 174-176. Tardieu ha evidenziato questo approccio simbolico-estetico che pregiudica una "scientificità" della dottrina manichea ma che era perfettamente consono alle esigenze soteriche di Mani. Per le modalità di osservazione e comprensione dei fenomeni naturali e per una considerazione emica di tale 'scientificità', il più delle volte indiretta e non esplicitata, cfr. Gábor KÓSA, «The Manichaean Attitude to Natural Phenomena as Reflected in the Berlin Kephalaia», *Open Theology* 1 (2015): 255-268.

greco, classico ed ellenistico, come è stato messo in risalto<sup>16</sup>. Insieme a queste bisognerà includere l’eredità mesopotamica (assiro-babilonese); inoltre, concezioni di un’area semitica inerente il mondo giudaico, e poi cristiano, erano presenti nell’ambiente della prima formazione del giovane Mani, nella comunità battista in cui visse con il padre. A ciò va aggiunto che all’epoca della sua attività missionaria, nel mondo persiano di religione zoroastriana, e poi in quello indiano di cultura jaina e buddhista, dovette incontrare delle concezioni medico-sapientziali che non potevano lasciarlo indifferente.

Iniziando dai primordi della giovinezza di Mani, nella comunità dei battezzatori della Mesopotamia del III secolo, notiamo subito delle circostanze importanti per lo sviluppo di un’indole evidentemente già predisposta a determinati incontri sovranaturali. Il testo greco del *Codice Manicheo di Colonia* (CMC d’ora in poi) è una biografia di Mani che ci guida nel suo apprendistato spirituale-vocazionale e nelle sue prime esperienze. Innanzi tutto la comunità dei battisti Elchasaiti implica un primo impatto con l’acqua, elemento di purificazione<sup>17</sup> che ebbe una notevole forza sulle intuizioni del giovane Mani, in merito al problema della contaminazione, anche se in seguito si distaccò dalle pratiche lustrali considerate inefficaci<sup>18</sup>. Infatti la vera potenza “lustrale” di purificazione è rappresentata da una epifania angelica del Gemello (*Syzygos*) che gli rivela i misteri divini della gnosi (di “discriminazione” e di “separazione”) e il loro potere “risanatore”, così come appare letteralmente da un dialogo tra l’Angelo e Mani, dove l’angelo afferma (CMC 40, 12-19): «mostrerò infatti con la mia mano ogni cosa e io sarò per te come uno specchio, in modo che la sapienza si manifesti in te e tu sia liberato dalla malattia (καὶ ὄσου ἀπολυθῆναι σε)»<sup>19</sup>.

16 BEDUHN, «A Regimen for Salvation», cit., pp. 115-116.

17 Sugli Elchasaiti, e i riti battesimali finalizzati alla rimozione dei peccati e alla guarigione di malanni fisici e della possessione diabolica, cfr. Luigi CIRILLO, *Elchasai e gli Elchasaiti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane* (Cosenza: Marra, 1984), p. 78.

18 Per importanti considerazioni sul cambio di paradigma antropologico e soterico, in relazione alla centralità del corpo e della gnosi per Mani, cfr. Jorunn Jacobsen BUCKLEY, «Tools and Tasks: Elchasaite and Manichaean Purification Rituals», *The Journal of Religion* 66, no. 4 (1986): 399-411.

19 Luigi CIRILLO, «La vita di Mani. Il Codice greco di Colonia», in *Il Manicheismo, vol. 1. Mani e il Manicheismo*, a c. di Gherardo GNOLI (con l’assistenza di Andrea PIRAS)

Il potere della conoscenza rivelata dall'angelo – in una condizione di speculare (κάτοπτρον) riconoscimento e autocoscienza – consiste quindi in una guarigione dal male (νόσος) insito nella condizione umana: il passo è emblematico non solo del potere risanatore dell'angelo ma di come la “malattia” (νόσος) designi la infezione del Male. Si evince dalla terminologia di questa comunicazione angelica come il meccanismo epifanico-rivelatorio fosse già di per sé veicolo di conoscenze salutari, ancor prima che redentrici e soteriologiche (nel senso escatologico); ed è infatti nella dimensione corporea del giovane Mani che questa esperienza si fa concreta e “segna” il destino di un'esistenza risvegliata da una gnosi carismatica e – si badi bene – non chiusa in se stessa, nell'isolamento di una dimensione rinunciataria, fuori dal mondo, fatta di continenza ascetica e di regimi alimentari. La comunità dei battisti elchasaiti non sarà il *claustrum* eremitico al cui interno Mani trascorrerà una vita contemplativa e austera: al contrario, il comando dell'angelo Gemello è quello di uscire e predicare nel mondo. E per questa missione Mani è attrezzato con una saggezza divina, fatta di segni e di opere, compiute con le proprie mani: in un senso tecnico-operativo, le mani sono vettori di una energia risanatrice e di una “imposizione delle mani” (χειροθεσία)<sup>20</sup> che accomunano il Gemello e Mani e che rinviano alla potenza del Padre:

(CMC 19-20, 1-7) «Egli [scil. il Gemello] portò a me la più bella speranza e la redenzione a coloro che soffrono, i più veri consigli e pensieri come anche l'imposizione delle mani da parte del Padre mio»;

(CMC 64, 8-15) «La verità e le cose ineffabili di cui parlo – l'imposizione delle mani che è con me – non li ho ricevuti da uomini o da creature di carne e neanche dalle spiegazioni delle Scritture»;

(CMC 70, 1-23) «E giunto presso di me [scil. il Gemello], mi portò la migliore speranza e la liberazione, quella che mira all'immortalità, i consigli veri e l'imposizione delle mani da parte del Padre mio. E quando egli venne, mi scelse dopo avermi giudicato, mi separò traendomi fuori da quella legge in cui ero cresciuto»<sup>21</sup>

---

(Milano: Mondadori, 2003), pp. 57-59.

20 Cfr. il dettagliato studio sulla *cheirothesia* di COYLE, «Hands and Imposition of Hands in Manichaeism», cit.

21 CIRILLO, «La vita di Mani», cit., pp. 49; 75; 79.

La frequenza del gesto (chiropratico) dell'imposizione delle mani propone un elemento caratteristico della mitologia manichea: le “mani” dei personaggi divini svolgono un ruolo di “trazione”, di “stretta”, di presa salvifica che “separa” l'entità divina del Primo Uomo dalla Materia; e in questa trazione si ricongiunge ciò che è caduto al divino, in un gesto che rimanda alla *dexiōsis* di amicizia divina, la “stretta delle destre” che suggella la vicinanza e il contatto tra uomo e dio. Inoltre, nel manicheismo la stretta è un segno di saluto tra confratelli (un “trarsi” a vicenda, in un saluto di reciproca *salus*) e rimanda, più in genere, a quella “separazione” e “discriminazione” che è all'origine delle intenzioni di una gnosi “dissettoria” che agisce nell'intrico di un miscuglio di luce/tenebra, all'origine del macrocosmo e del microcosmo e su cui esercitare pratiche terapeutiche di sanificazione che preparano una futura salvezza.

## Imperativo di una propagazione missionaria per curare il mondo

Questa è la cifra di una religione gnostica ma universalistica e missionaria: ed è nell'adempimento del comando angelico che Mani realizza il suo compito profetico di annunciatore di parole di salvezza (i *salubria verba* di cui sempre Agostino ci informa), tradotte in un carisma medico che gli permetterà di estendere un messaggio di speranza, e di elargire i suoi miracoli taumaturgici di guarigione. Si può infatti notare che il carisma medico-terapeutico si evidenzia per Mani solo dopo aver lasciato la sua comunità<sup>22</sup>, per inoltrarsi nella Mesopotamia dell'impero sassanide e di lì in poi iniziare una peregrinazione che lo porterà in India, poi nei diversi territori dell'impero persiano dei Sassanidi. Una volta uscito dalla comunità battista, procedendo verso la capitale Ctesifonte, e più oltre, è in un preciso momento, durante una tappa del suo viaggio nelle province della Media (Ganzak) che Mani si presenta ai suoi fratelli, che là dimoravano, e in un' emergenza che richiede una guarigione (per una fanciulla ammalata) si dichiara medico (*ιατρός*) a chi gli chiede chi sia e da dove venga:

---

22 Si potrebbe dire: dopo che il suo medico celeste, l'angelo Gemello (Syzygos) gli ha conferito quei carismi terapeutici che Mani eserciterà e diffonderà nel mondo. Il momento epifanico-rivelatorio fonda la successiva predicazione missionaria che opera mediante poteri di guarigione ricevuti dall'intelligenza angelica.

(CMC 122, 4-17) “Chi sei?” (o “quale capacità hai?”). Io dissi a lui: “Sono un medico (ιατρός)”. Egli mi rispose: “Se sei d’accordo, entra in casa mia: mia figlia infatti è agitata da una malattia”. Andai con lui e trovai la fanciulla paralizzata e ... da una malattia...<sup>23</sup>

La biografia del *Codice Manicheo di Colonia* ci presenta dunque, fin dagli esordi del cammino di predicazione, una varietà di poteri terapeutico-miracolistici di cui troviamo ulteriore testimonianza in una ricca casistica di narrazioni bio-agiografiche, a scopo confessionale e apologetico, che esaltano un fervido apostolato di guarigioni nella stessa casata reale Sassanide. Questo almeno avvenne nella prima parte della sua carriera, nel seguito (*comitatus*) del Re dei re Šābuhr I, dove rimase per diversi anni, accompagnando il sovrano nelle sue spedizioni contro l'impero romano, in concomitanza con un altro sapiente – Plotino – presente nelle fila imperiali romane, sotto Gordiano III. Non sappiamo se, oltre a una benevolenza e protezione di Šābuhr I, favorevole alla propaganda religiosa di Mani – almeno in un primo tempo, fino alla sconfitta di Roma nel 260 – vi fosse anche un apprezzamento (e un ingaggio professionale) per le sue doti mediche. E neanche sappiamo se tutto ciò presumesse una forma di compenso.

È più probabile che alcuni saperi medici, intensificati dai carismi terapeutici e taumaturgici di Mani, insieme alle sue doti intellettuali e culturali, concordassero a formare un prestigio e una competenza riconosciuta, in un quadro di pratiche guaritive non dissimili da quelle di tante altre figure di santi, sapienti e “uomini divini” itineranti (tipo Apollonio di Tiana) presenti nella tarda-antichità del Levante e del Medio-Oriente<sup>24</sup>. Questo sia nel regime pratico della salute che nelle aspirazioni ultraterrene di salvezza. Le narrazioni agiografiche su Mani e sui suoi vicari, l’apostolo dell’occidente Mār Addā e l’apostolo dell’oriente Mār Ammō, sono particolarmente attente a evidenziare questo tipo di prodigi. Un racconto che riguarda la missione di Mār Addā nell’impero romano e nel regno limitrofo di Palmira, inscena una apparizione terapeutica di Mani:

---

23 CIRILLO, «La vita di Mani», cit., pp. 113.

24 E prima ancora, nel mondo ellenico, in quelle figure di iatromanti operatori di catarsi e di guarigioni da miasmi e pestilenze, quali Abaris, Aristeia, Pitagora, Epimenide, su cui cfr. Ioan Petru COULIANO, *Esperienze dell'estasi dall'ellenismo al medioevo* (Roma-Bari: Laterza, 1986), pp. 19-38.

il Signore Mani, l’Apostolo, discese alla presenza di tutti e anche alla presenza di Nafšā, e impose la mano su di lei, e subito Nafšā fu risanata, e fu completamente priva di dolore. E tutta la gente fu meravigliata di fronte al grande miracolo.<sup>25</sup>

È da notare la compresenza di imposizione delle mani, miracolo e guarigione: il miracolo (*warz*, in sogdiano) è il carisma soprannaturale di Mani che si effonde sulla umanità per risanarla e che fa riconoscere Mani in quanto medico, un medico che – come lui dice – proviene da Babilonia. In un altro testo agiografico-missionario in partico, pervaso da forti tinte buddhiste – in quanto riferito a quelle contrade dell’Iran orientale, più prossime alla cultura e agli idiomi del buddhismo – il sovrano del regno del Tūrān (attuale Balucistan) si rivolge così a Mani: «Il re disse: “Da dove vieni”. Io dissi: “Sono un medico, vengo dalla terra di Babilonia”»<sup>26</sup>.

Il contesto di tale dialogo riguarda ancora una volta una situazione di infermità, di una fanciulla che una volta risanata si rivolge a Mani con questa frase: «da dove vieni, mio dio e mio salvatore?», una frase che esalta il potere divino di Mani e il suo ruolo di veicolo di salvezza, di salvatore-revificatore (*anjūwag*), epiteto che si attaglia perfettamente all’onomastica aramaica di Mani, cioè *Mani-ḥayyā* (da cui il greco *Manichaios* e il latino *Manichaeus*), ovvero “Mani il vivente”, laddove l’aggettivo “vivente” (*ḥayyā*) – e altri termini semitici omorganici alla radice *hjh* – designa, in un ambito biblico, vetero- e neo-testamentario<sup>27</sup>, il potere di riportare alla vita, di risanare, di rivitalizzare: è questa una serie lessicale e semantica che configura un insieme di energie gestite ed elargite da esseri divini o da intermediari carismatici di salvezza. Dopo il vocabolo *iatrós* visto più sopra – che denota una permanenza di nozioni mediche diffuse nel greco neo-testamentario come lessico condiviso in età elleni-

---

25 Enrico MORANO, «Testi iranici: Vita di Mani; Attività missionarie», in *Il Manicheismo*, vol. 1. *Mani e il Manicheismo*, a c. di Gherardo GNOLI (con l’assistenza di Andrea PIRAS) (Milano: Mondadori, 2003), p. 214.

26 *Ibi*, p. 223.

27 Cfr. il lemma *hjh* in Ernst JENNI, Claus WESTERMANN, a c. di, *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento* (Torino: Marietti, 1978): coll. 475-482.

stica<sup>28</sup> – è ora un termine iranico (partico) che designa il medico (*bizešk*)<sup>29</sup> e che si presenta nella autodesignazione di Mani; *bizešk* appartiene a una ricca semantica delle lingue iraniche<sup>30</sup>, e alla più ampia famiglia indo-iranica, che denota quelle concezioni mediche e terapeutiche di un ambito, quello iranico, in cui Mani esercitò il suo apostolato missionario. Tuttavia la carriera di Mani si concluse, tragicamente e con accuse pretestuose, proprio nel merito di un discredito verso le sua capacità medico-terapeutiche. Il testo è interessante quindi non solo dal punto di vista delle vicende politico-religiose che portarono alla prigionia di Mani, ma in quanto ci consente di notare alcune terminologie della pratica medica, come febbri e tremori. Il re sasanide Wahrām I, in un’udienza di accusa contro Mani lo apostrofa per la sua incapacità nel mestiere della guerra e della caccia (due attività peculiari della aristocrazia persiana) e in più, per le sue presunte doti di medico<sup>31</sup>. Mani cerca di difendersi dalle accuse del re Wahrām I con queste parole:

E il Signore così replicò: “Non ti ho fatto alcun male. Sempre ho fatto del bene a te e alla tua famiglia. E molti e numerosi sono i tuoi servitori che ho liberato da demoni e streghe. E molti furono coloro che ho fatto risorgere dalle loro malattie. E molti furono coloro che

28 Per un’indagine sulla continuità del lessico greco medico da Omero al Nuovo Testamento, cfr. Louise WELLS, *The Greek Language of Healing from Homer to New Testament Times* (Berlin: DeGruyter, 1998).

29 Sul partico *bizešk* (“medico”), l’astratto *bizeškīft* “cura”, medio-persiano *bišāz-* “curare”, *bišāz* “medico”, astratto *bišāzīh* “cura”, cfr. le ricorrenze nel dizionario di Desmond DURKIN-MEISTERERNST, *Dictionary of Manichaean texts. Vol. III, Texts from Central Asia and China / Part 1, Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian* (Turnhout: Brepols, 2004), pp. 122-123.

30 In ambito indo-iranico e indo-europeo, cfr. di recente Ginevra 2019 per una analisi comparativa di termini, come il vedico *bhišáj-* «healer», la cui semantica di «curare» appare secondaria rispetto a “uno che guida alla luce (di vita)”, come si evince da una serie di lessemi correlati [LIGHT; LIFE; HEALING; SALVATION]. Riccardo GINEVRA, «Vedic *bhišáj-* ‘healer’ (\**b<sup>h</sup>h<sub>2</sub>s-h<sub>2</sub>éǵ* – ‘the one who leads to the light’), the Indo-European poetics of [LIGHT] as [LIFE] and the mythology of the *Aśvins*», *Incontri Linguistici* 42 (2019): 67-85. Sulle concezioni mediche indo-iraniche di malattia (fondamentalmente provocata da entità sovranaturali) e di cura, cfr. Ronald E. EMMERICK, «Indo-Iranian Concepts of Disease and Cure», *Journal of the European Ayurvedic Society* 3 (1993): 72-93.

31 Forse vi è qui un’accusa per una mancata guarigione di una sorella del re, come sembra evidenziarsi da un confronto con un testo copto, un’*Omelia* (III 46, 25-8) in cui si evince, pur nella lacunosità del passo, che una dama di corte non si era ripresa da una malattia.

ho allontanato da diversi tipi di febbre. E molti furono coloro che, giunti in punto di morte sono stati da me risanati”<sup>32</sup>

A completamento dei testi precedenti, in cui Mani si presentava come medico (*iatrós, bizišk*), qui abbiamo alcuni dettagli sulle diverse tipologie dei suoi interventi, sia nell’ambito esorcistico (*dēw ud druxš*: demoni e streghe), sia in quello medico (febbri) che, infine, in un prodigioso evento di rivivificazione.

La terminologia iranica della febbre prevede due vocaboli: *tab* “febbre” (letteralmente “calore”) e *rarz* “brivido” (forse una febbre malarica) da una radice verbale che denota il tremore<sup>33</sup>. È l’unico passo in cui oltre a generici poteri taumaturgici (esorcismi e rivivificazioni), notiamo un riferimento preciso a due tipologie di malanni, diffusi e comuni, al punto che vi sono anche testimonianze manichee di amuleti protettivi che dimostrano commistioni tra medicina e pratiche magico-profilattiche<sup>34</sup>. Questo consente di interpretare i poteri terapeutici di Mani nella duplice categoria dei professionisti medici della cultura babilonese più antica (Asû e Āšipu)<sup>35</sup> e di leggere nella sua duplice competenza, di esorcista e guaritore, l’eco di una lunga durata di ideologie, tecniche e conoscenze,

---

32 MORANO, «Testi iranici», cit., pp. 202-203.

33 Il medio-persiano *rarz* è un hapax ma il verbo partico *larz-* comporta più attestazioni, cfr. DURKIN-MEISTERERNST, *Dictionary of Manichaean Texts*, cit., p. 222.

34 È il caso dei due testi M 781 (medio-persiano) e M 1202 (partico), studiati da Henning 1947, di notevole interesse per le concezioni demonologiche, angelologiche, simbolico-apatropaiche e magiche. W.B. HENNING, «Two Manichaean Magical Texts, with an Excursus on the Parthian Ending –*ēndēh*», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12, no. 1 (1947): 39-66. Su tali interazioni e sulle valenze e le prassi magiche del manicheismo, in un esteso ambito tra Mediterraneo, Medio Oriente e Asia Centrale, si veda l’importante studio in Matthew P. CANEPA, «The Art and Ritual of Manichaean Magic: Text, Object and Image from the Mediterranean to Central Asia», in *Objects in Motion: The Circulation of Religion and sacred Objects in the Late Antique and Byzantine World*, ed. Hallie MEREDITH (Oxford: Archaeopress, 2011), pp. 73-88. Sulle coppe magiche manichee, originarie dell’ambiente mesopotamico del periodo sassanide, si veda il libro di Marco MORIGGI, *La lingua delle coppe magiche siriache* (Firenze: Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di linguistica, 2004), pp. 279-289, per lo studio di 5 coppe (dal n. 33 al n. 36) con relative iscrizioni di formule apotropaiche e nomi di angeli, demoni e divinità.

35 Su questi due operatori terapeutici della cultura mesopotamica, cfr. Ulla KOCH, «The Āšipu – Healer and Diviner?», articolo non pubblicato consultato in: [https://www.academia.edu/591778/The\\_Ashipu\\_Healer\\_and\\_Diviner](https://www.academia.edu/591778/The_Ashipu_Healer_and_Diviner) (20/03/2021).

anche di tipo neurologico (paralisi, epilessia, catalessi)<sup>36</sup>, che potevano aiutarlo nella diagnosi e nella cura dei malati che gli si presentavano. Il portato mesopotamico è quindi essenziale per cogliere lo specifico della attività taumaturgica di Mani, nei nuovi assetti delle culture e delle società del Medio Oriente e in un patrimonio ereditario che riguardò non solo il manicheismo ma anche esperienze a lui coeve e affini, come il cristianesimo che specialmente nella sua variante siriana riconferma tratti di una antica eredità mesopotamica<sup>37</sup>. A questo insieme si aggiungevano concezioni e pratiche mediche di origine greco-ellenistiche presenti nella multiculturale Babilonia del terzo secolo, in un'ecumene indo-mediterranea di lunga durata. Il timbro ellenistico nella terminologia di molte nozioni presenti nei testi manichei (*nous*, *enthýmesis*, *hýle*) conferma tale componente, e di certo non si può dubitare che l'eclettismo di Mani abbia escluso delle possibilità conoscitive e diagnostiche che permettevano di analizzare l'esistenza umana e i suoi problemi. Tuttavia i saperi e le pratiche mediche di Mani e del suo sistema appaiono come ancillari<sup>38</sup>, e di corollario a un repertorio sapienziale essenzialmente votato a una *paideia* di gnosi e di disciplina del corpo, per renderlo strumento di un filtraggio realizzato dagli Eletti, coadiuvati dagli Uditori che si occupavano del loro sostentamento e in special modo del pasto.

---

36 La varietà terminologica dei casi neurologici, elencati nei testi medici cuneiformi assiro-babilonesi, è davvero significativa dell'alto grado diagnostico raggiunto. Cfr. Silvia SALIN, «Words for loss of sensation and paralysis in Assyro-Babylonian medical texts: some considerations», *Journal des médecines cunéiformes* 31 (2018): 26-37.

37 Al pari dell'Asù accadico visto più sopra, Gesù è chiamato *âsyâ* nella letteratura cristiana siriana, a designare le sue facoltà di medico dell'anima e vincitore della morte. Su tale ricco immaginario ("Albero di vita" = "Legno della Croce" "Acqua di vita"; "pianta medicinale", "vigna", "vino" come farmaci) cfr. le pagine di Robert MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Easrly Syriac Tradition* (London-New York: T&T Clark, 2006), pp. 199-204.

38 E talvolta anche ambivalenti, dato che cogliere erbe e farne dei preparati implicava il peccato della violenza contro la natura e il mondo vegetale, fosse anche per ragioni mediche. Così appare dal rigorismo di una lettera sogdiana (M 112+), in cui si critica una Eletta per aver sradicato erbe curative. Tuttavia si deve presumere che certi oltranzismi dottrinali fossero ammorbiditi in una pratica quotidiana di buon senso e di attenzione per i bisogni primari dei fedeli.

## Testi come bisturi. Dalle pratiche alle metafore mediche

La constatazione di una dimensione pratica che traduceva la gnosi in comportamenti e gesti taumaturgico-sanitari, con innegabili effetti persuasivi di consenso nelle società in cui il manicheismo si diffuse, si accompagna con un fertile immaginario riplasmato su tale concretezza. Questo ci è utile nell’analisi testuale di varie narrazioni comprese nella eterogenea e multilingue letteratura del manicheismo e che presentano una vivace creatività metaforica di una “lingua di immagini”, una *Bildersprache* per citare l’utile libro di Victoria Arnold-Döben e la sua articolata rubricazione dei simboli più ricorrenti. Un esempio dell’immaginario medico applicato a strumenti culturali come il libro – mezzo primario di comunicazione religiosa, usato da Mani stesso e continuato poi, serialmente, dai suoi discepoli – ci permette di individuare l’efficacia culturale-terapeutica del *medium* scritto: il libro di Mani è infatti equiparato a una cassetta di rimedi (βάροθηξ) – metafora farmacologica molto usata anche dagli apologeti cristiani, e riferita a scritti religiosamente adatti a guarire le “infezioni” dell’eresia<sup>39</sup> -.

È uno dei Salmi copti (“Salmo al Padre della Grandezza”) che utilizza questa metafora per descrivere l’intelletto e la sapienza che albergano nei cinque libri santi scritti da Mani e i loro “rimedi”, una “manna dei cieli” per l’umanità. I Salmi copti abbondano di tale immaginario, specialmente rivolto a Gesù, il “medico di coloro che sono stati feriti” (Salmo IV), e questo si accorda con la forte componente cristiana dell’esperienza di Mani<sup>40</sup>, e della sua autodesignazione come “Mani, Apostolo di Gesù Cristo”: una ulteriore dichiarazione (ispirata a Paolo) che, significativa-

---

39 Cfr. Richard FLOWER, «Medicalizing Heresy: Doctors and Patients in Epiphanius of Salamis», *Journal of Late Antiquity* 11, no. 2 (2018): 251-273, sul *Panarion* («cassetta di farmaci») di Epifanio e il suo linguaggio medico-zoologico contro le eresie.

40 Sulle concezioni del “Cristo medico”, cfr. Rudolph ARBESMANN, «The Concept of ‘Christus Medicus’ in St. Augustine», *Traditio* 10 (1954): 1-28. Sugli appellativi medici riferiti all’evangelista Luca, cfr. Susan R. GARRETT, «Beloved Physician of the Soul? Luke as Advocate for Ascetic Practice», in *Asceticism and the New Testament*, ed. L.E. VAAGE (London: Routledge, 1999), pp. 71-95. Sfamini Gasparro ha ben evidenziato come il messaggio cristiano si affermi in ragione della preminenza della salute e dei prodigi terapeutici comuni non solo a Gesù di Nazareth ma a tutto un ambiente giudaico e rabbinico. (SFAMINI GASPARRO, « Medicina e magia », cit., pp. 103-104). In modo simile – aggiungo – il manicheismo condivideva idee, pratiche e intenzioni comuni a una eterogenea e interattiva zona di esperienze e di culture.

mente, proprio nell'epiteto di "messia"<sup>41</sup> si accorda con quello di "medico", volendo riferirsi a quei carismi consolatori del Paraclito che Mani rivendicava nella sua opera missionaria, venuto nel mondo per sanarne le ferite (πληγή). Ma il Salmo copto che maggiormente sviluppa questo immaginario medico, in un articolato elenco di strumenti abbinati ai libri, è sicuramente il Salmo del Bema 241, che è stato al centro di uno studio accurato di Madeleine Scopello<sup>42</sup>. Mani con la sua cassetta dai molti rimedi è giunto per accogliere i malati; egli sa come curare una ferita e apporvi un balsamo rinfrescante; egli incide e pulisce, poi cauterizza e calma il dolore: il tutto in un solo giorno. Egli possiede l'antidoto contro ogni patologia, dotato di ventidue ingredienti (μῆγμα), ovvero il suo *Vangelo Vivente* che è la buona novella, il *Tesoro di Vita* che è il bacile d'acqua (λακάνη), mentre la spugna (σπόγγος) che allevia e sana le ferite è il libro della *Pragmateia*; il bisturi (ἀκμάδιον) per incidere è il *Libro dei misteri*. Si menzionano poi altri oggetti di ambito affine, come tamponi e erbe medicamentose.

Questo immaginario medico-chirurgico raffigura icasticamente quelle valenze terapeutiche implicite nella antropologia manichea, e nella sua mirata intenzionalità di operare nei malanni della Materia con tutti gli strumenti possibili della conoscenza redentrice: una gnosi sostanziata di una praticità che viene qui applicata ai beni culturali librari, *media* di insegnamento e di consapevolezza. Considerato il sostrato aramaico-semitico, sotteso alla composizione dei testi copti manichei, tale passo si presta a considerazioni multiple che chiamano in causa di nuovo l'antichità della cultura mesopotamica e le sue mitologie di divinità custodi della vita che armeggiano medesimi strumenti (coltelli/bisturi e libri). Ad esempio, la dea della salute Gula<sup>43</sup> porta con se dei testii/ricettari (*maštaru*) medicamentosi che riguardano la scienza dell'applicazione dei bendaggi. Il fatto che il bisturi e la tavoletta scritta siano parimenti attributi della

---

41 Quindi nella azione di «ungere» (ebraico *mšh*) che implica «cura» e «balsamo», oltre a «consacrazione», cfr. JENNI, WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, cit., coll. 786-787.

42 Madeleine SCOPELLO, «Images et métaphors de la médecine dans les écrits manichéens coptes», in *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, eds. Véronique BOUDON-MILLOT, Bernard Pouderon (Paris: Beauchesne, 2005), pp. 247-249.

43 Si rimanda estesamente a Barbara BÖCK, *The Healing Goddess Gula. Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine* (Leiden, Boston: Brill, 2014).

dea Gula<sup>44</sup> ripropone la simmetria tra utensili adatti sia all’arte medico-chirurgica sia alla scrittura, mezzi di intervento pratico che rinviano a una serie di attività cognitive (segni), congetturali (sintomi, indizii), artigianali (gesto dissettorio; gesto scrittorio) e sapienziali. Si tratta di un quadro culturale che rispecchia molte pagine del noto libro di Mario Vegetti (*Il coltello e lo stilo*)<sup>45</sup>, dedicato alla scienza medica greca e che di certo ripropone corrispondenze e analogie tra semiologie e pratiche affini. A conferma di ciò, si tenga presente il ruolo della scrittura in Mani stesso, sistematizzatore di repertori alfabetici e autore dei propri libri (e delle pitture che ne spiegavano i contenuti<sup>46</sup>): di nuovo, stilo e pennello, “bisturi” per incidere e segnare culturalmente dei materiali – come il papiro<sup>47</sup> e la pergamena – sono “armi” simili a quelle dell’Uomo Primordiale e dello Spirito Vivente – e vengono menzionate per spiegare, anatomicamente e fisiologicamente, un organismo (il corpo umano) che va indagato, conosciuto e dominato. Ma il paragone col *grapheion* (stilo, calamo, pennello) e con le attività scientifiche del pensiero greco, così magistralmente descritte da Vegetti, non è certo l’unico<sup>48</sup>.

---

44 *Ibi*, pp. 15-21.

45 Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, cit., pp. 56-58.

46 Le pratiche scrittorie e quelle pittoriche erano concepite come arti di edificazione spirituale nel manicheismo: su cui cfr. Andrea PIRAS, «Icône di salubrità. Dottrine e prassi dell’immagine nel manicheismo», *Genealogia dell’immagine cristiana. Studi sul cristianesimo antico e le sue raffigurazioni*, a c. di Daniele GUASTINI (Lucca: La Casa Usher, 2014), pp. 271-291, specialmente per le valenze della pratica pittorica come “iconoiatria”, terapia dell’immagine eseguita per costruire, introspektivamente, una immagine ideale e trasfigurata del proprio Sè.

47 Il valore del papiro come materiale scrittorio e come pianta medicamentosa (*Cyperus papyrus* L.) è stato argomento di un interessante lavoro di Isabella Andorlini (2015) sulla ginecologia di Sorano di Efeso. Isabella ANDORLINI, «Egypt and the Medicinal Use of Papyrus According to Soranus and Other Physicians», in *The Frontiers of Ancient Sciences. Essays on Honor of Heinrich von Staden*, eds. Brooke HOLMES, Klaus-Dietrich FISCHER (with the assistance of Emilio CAPETTINI) (Berlin, Boston: De Gruyter, 2015), pp. 1-18. Si rimanda anche all’insieme dei suoi scritti sulla medicina antica raccolti in Isabella ANDORLINI, Πολλά ιατρῶν ἐστὶ συγγράμματα. *Scritti sui papiri e la medicina antica*, a c. di N. REGGIANI (Milano: Mondadori, 2017).

48 In questa predisposizione dissettorica per un corpo che i manichei consideravano, al pari del cosmo, come un “cadavere” da ispezionare e da “leggere”, potremmo cogliere una somiglianza con il pensiero medico ellenistico di Galeno descritto da Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, cit., pp. 56-58.

Oltre alla già citata dea Gula, nell'antica Mesopotamia sumerica (2200 a.C.), abbiamo dei precursori emblematici di tali attitudini e pratiche segniche: la dea Nanše ha in mano uno stilo d'argento e tiene sulle ginocchia una tavoletta con le stelle del cielo; il dio Nindub ha una tavoletta di lapislazzuli su cui disegna la pianta del tempio<sup>49</sup>. E ancora, a proposito di pratiche anatomiche e divinatorie, dice un passo: «o dio Šamaš...tu che scrivi l'oracolo e segni la sentenza divinatoria nelle interiora della pecora»<sup>50</sup>. Una comparazione tra il testo del Salmo copto e l'inno a Gula denota così un ulteriore elemento di continuità dell'eredità mesopotamica più arcaica nelle concezioni religiose appartenenti a scenari differenti di una tarda-antichità in cui nuove esigenze di messaggi di salvezza (cristianesimo, gnosticismo, manicheismo, giudaismo) riproponevano, secondo analoghi paradigmi di salute e di salvezza, le stesse preoccupazioni e attenzioni del mondo antico e delle sue concezioni del divino. Un divino sollecito nell'elargire al mondo i propri doni medicamentosi di balsami, bendaggi, erbe curative, lavacri e pozioni: ora amministrate e concesse – nelle mutazioni religiose della tarda-antichità<sup>51</sup> – da mediatori di salvezza come profeti, sapienti e uomini divini.

## La dimensione terapeutica della confessione

Si è quindi visto come la formazione sapienziale, religiosa e culturale di Mani affondasse nell'*humus* di millenarie concezioni ora declinate secondo nuovi linguaggi e pratiche: tra queste, le cognizioni mediche articolatesi in immaginari di metafore medico-terapeutiche esprimevano la concreta, fattiva, risposta verso esigenze primarie di consolazione, ristoro, pace, salute e benessere; a ciò si aggiungeva la salvezza e la cura dell'anima oltre che il corpo, sempre presente e solo in apparenza screditato e lasciato ai margini di quella che invece appariva una completa *paideia* di cure e attenzioni totali. È quindi ovvio che, trattando di aspetti spirituali,

---

49 Giovanni PETTINATO, *La scrittura celeste. La nascita dell'astrologia in Mesopotamia* (Milano: Mondadori, 1998), p. 41.

50 Jean BOTTERO, *Mesopotamia. La scrittura, la mentalità e gli dèi* (Torino: Einaudi, 1991), p. 141.

51 Mi riferisco qui all'importante libro di Stroumsa e ai capitoli sulla nuova cura del Sé e sull'importanza del libro per le comunità scritturali. Guy G. STROUMSA, *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità* (Torino: Mondadori, 2006).

le metafore mediche che si intersecavano nella composita esperienza di Mani, e del suo annuncio, si declinassero in valori che trasfiguravano la dimensione fisica in quella immateriale e che le malattie venissero riplasmate secondo un Male ipostatico, quindi in meccanismi di personificazione demoniaca, dal malanno fisico al Male metafisico. Tutto ciò implica la centralità di una presenza divina che essa sola può sanare e guarire dai mali trasfigurati in Male, Colpa, Peccato. Questo spiega il ricorso a dispositivi morali che prevedevano la confessione, il pentimento e l'assoluzione, facendo assurgere la divinità a entità giudice e consolatoria. In tale ambito si capisce come il ruolo del mediatore umano di salvezza risulti in secondo piano rispetto all'agente primario della salvezza, Dio (il Padre o il Padre della Grandezza)<sup>52</sup>, lo spirito e il mondo divino di presenze angeliche come il Gemello che libera dalla malattia (cfr. supra) o altri angeli medicamentosi come Raphael<sup>53</sup>, ereditati dall'ambiente giudaico e reimpiegati in pratiche magico-protettive di amuleti e talismani.

Espressioni ricorrenti nell'immaginario biblico vennero riprese nel manicheismo: i toni dei Salmi biblici – «Egli risana i cuori affranti e fascia le loro ferite» (Salmo 146, 3); «Perdona le colpe, guarisce le tue malattie» (Salmo 102, 3) – spiegano non solo l'attinenza del linguaggio religioso alle intenzionalità terapeutiche, ma descrivono, nell'impianto dei formulari di confessione, la consapevolezza della inadeguatezza umana e l'ammissione di molteplici colpe, insieme agli stati d'animo connessi<sup>54</sup>. E a conferma di quanto abbiamo detto sul valore del corpo – a dispetto di un apparente pessimismo di stampo gnostico – è ancora una volta a proposito del corpo, come possibilità concessa ad ogni individuo e alla scommessa delle scelte religiose che lo portino a dominarlo, che si legge quanto riportato in un formulario manicheo di confessione<sup>55</sup>:

---

52 Nel mondo biblico Jahvé è il medico per eccellenza (*Jahvé rôphē*): “io Jahvé sono il tuo medico» (*Esodo* 15, 26).

53 Dalla radice ebraica *rp'* “guarire, accomodare, ricucire”, quindi *rôphē'* “medico”, *terûfâ* “farmaco”, cfr. JENNI, WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, cit., coll. 724-730.

54 In determinati contesti vetero-testamentari si possono evidenziare stati d'animo depressivi e malinconici, provocati dalla consapevolezza della colpa e dal desiderio del perdono, su cui cfr. Dorota HARTMAN, «Il male di Saul: *rûah ra'ab* fra malinconia, depressione e demonologia nell'Antico Testamento e nel giudaismo postbiblico», *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei* 3 (2010): 79-96.

55 Walter BELARDI, «Da un formulario di orazioni e di confessioni per Eletti», in *Il ma-*

ricevetelo [scil. il corpo: *tambār*] come oro e trasmettetelo al suo proprietario, uguale e intero, onde evitare contrasti! Proteggetelo con cura e conservatelo con grande fermezza! Onde non si sporchi di sangue secco e umido, così che vi renda lieti e felici [...] Cominciate [a riflettere]: il corpo di ciascuno di voi, di quali segni è adorno e da quali è deturpato? Al servizio di chi si trova?

## Il Sigillo di un annuncio universale di guarigione e di salvezza

In questo approccio etico-comportamentale si percepisce maggiormente il ruolo della presenza divina e gli echi di molteplici aspetti confluiti nel sistema di Mani e provenienti, oltre che dalla mesopotamia assiro-babilonese, da un mondo semitico monoteistico, da una sensibilità giudeo-cristiana, poi battista e quindi gnostica, mirante a una interiorizzazione più efficace nel rendere le pratiche del culto adatte a una trasformazione del sè individuale, quindi del corpo e della coscienza. In tutto ciò, e nel compimento di un portato cristiano, dichiarato non solo nella affermazione di essere l'apostolo di Gesù il Messia, ma in quella più ecumenica e universalistica di essere un "Sigillo dei Profeti", si realizzava una compiutezza che racchiudeva in sé i carismi di una trafila indo-mediterranea di salvezza che da Buddha a Zarathustra a Gesù (più una linea biblica: Adamo, Seth, Enosh, Noè, Sem, Henoch) convergeva in Mani il vivente, apportatore di una parola di vita. E proprio nel dichiararsi sigillo di questa trafila universalistica Mani accolse, nella sua opera di predicazione quei tratti medico-terapeutici che i suoi precursori avevano testimoniato. Se ci concentriamo sulla prospettiva medico-terapeutica e miracolistica di tali predecessori è facile capire come l'epiteto di "sigillo della profezia" potesse tradursi nel "sigillo della salute/salvezza".

Si è accennato più sopra alle concezioni del "Cristo medico" ma non diversa era la percezione del Buddha e del suo insegnamento come una sapienza medica che curava i mali del mondo (la "sofferenza" dell'esistenza) con determinazione chirurgica, di diagnosi e prognosi spirituali<sup>56</sup>. La conoscenza del buddhismo nel primo viaggio di Mani verso l'India, negli anni tra 240/242, deve quindi essere compresa, verosimilmente,

---

*nicheismo. Antologia dei testi*, a c. di Aldo MAGRIS (Brescia: Morcelliana, 2000), p. 266.

56 Sugli aspetti (pratiche e immaginari) medico-salvifici della dottrina buddhista cfr. Phyllis GRANOFF, «The Buddha as the Greatest Healer: the Complexities of a Comparison», *Journal Asiatique* 299, no. 1 (2011): 5-22.

anche in questa prospettiva di incontri con un pensiero e una pratica di salute e di salvezza. Stessa cosa dicasi per la figura di Zarathustra, profeta del mazdeismo – religione principale dell’impero sassanide – che Mani conobbe, nella sua trentennale peregrinazione nell’impero persiano e nei suoi conflitti col sacerdozio dei Magi. Mani conobbe, presumibilmente, non tanto le credenze sullo Zarathustra riflesse nelle speculazioni del rituale e nelle testualità a lui attribuite (racchiuse nel corpus dell’Avesta), quanto una sua più allargata percezione di eroe culturale mitizzato, operatore di miracoli e di guarigioni, come si può notare da certe narrazioni di testi pahlavi zoroastriani quali il *Dēnkard* VII e lo *Zādspram*<sup>57</sup>. La forte tensione dualistica e bellicosa dello zoroastrismo, per curare il mondo dalla presenza venefica di Ahriman e dei suoi demoni, implica non solo un’interessante letteratura medica<sup>58</sup>: ma è lo stesso dio supremo, Ahura Mazdā, che è chiamato il “guaritore della vita” (*ahūm.biš-*) e che si erge a difesa della propria creazione, coinvolgendo l’umanità in un progetto di sanificazione contro il Male.

Se le intenzionalità di Mani il medico potevano ricapitolarsi in questa effigie-sigillo di operatore di salvezza, non diversamente accadde nella continuazione del suo messaggio, nella propagazione che dall’Africa alla Cina si innervò in una ramificata progressione delle comunità manichee, al cui interno tali aspetti medico-terapeutici vennero trasmessi e anzi interagirono con le realtà culturali incontrate in questa opera missionaria, sia in nuove pratiche che negli immaginari testuali di mitologie e nella mitizzazione del fondatore: Mani il Vivente, il Medico, l’Apostolo di Gesù Cristo; oppure il Messaggero della Luce, il Buddha di Luce, Il Supremo Re Medico nelle espressioni di lingue (iraniche, turche, cinesi) dell’Asia Centrale<sup>59</sup>. In tutto ciò il buddhismo nelle sue più versatili formulazioni,

---

57 Queste tematiche sulla figura di Zarathustra nei testi pahlavi sono state recentemente esaminate nella tesi di dottorato di Massimiliano VASSALLI, *La figura di Zarduxšt sul percorso della storia sacra: traslitterazione, trascrizione, traduzione del Dēnkard VII e analisi della struttura narrativa*, Tesi del Dottorato di Ricerca in Filologia e Storia del Mondo Antico (Roma: Sapienza Università di Roma, Facoltà di Lettere e Filosofia, 2021).

58 Sulla medicina zoroastriana cfr. Paolo DELAINI, *Medicina del corpo, medicina dell’anima. La circolazione delle conoscenze medico-filosofiche nell’Iran sassanide* (Milano-Udine: Mimesis, 2013); ID., *La medicina nell’Avesta. Widēwdād 7, 20, 21, 22. Studio filologico, traduzione e commento dei testi avestici e medio-persiani* (Milano-Udine: Mimesis, 2016).

59 Sulla permanenza di questi immaginari medico-terapeutici riferiti a Gesù, Mani e Buddha lungo le Vie della Seta, cfr. KLIMKEIT, «Jesus, Mani and Buddha as Physicians»,

come pure il taoismo e le sue concezioni terapeutiche e alchemico-farmacologiche, dovettero trovare un *humus* già ben predisposto, dissodato nelle sue origini più medio-orientali e pronto a nuovi innesti e gemmazioni, parimenti inclini a curare la sofferenza mediante pratiche fisiche e mentali (concentrazione, meditazione) che concepivano la saggezza come un farmaco, un *elisir* di lunga vita e di immortalità. È nel monachesimo manicheo centro-asiatico, di stampo turco e cinese, che troviamo un compimento di una lunga tradizione, estesa nel tempo e nello spazio.

Le regole per la costruzione del monastero manicheo nelle zone di cultura cinese sono molto esplicite a riguardo delle diverse sale (*tang*) dove si espletano le attività dei religiosi: il fatto che una sala fosse deputata alla cura degli Eletti malati dimostra come la sapienza medica fosse adoperata all'interno della comunità<sup>60</sup>. Ma questa non è l'unica spiegazione delle "sale di cura" presenti nel monastero. Vi è un'altra ragione che determina il nome del monastero, questa volta nella lingua turca del regno di Qočo in cui il manicheismo trovò condizioni favorevoli e pacifiche, sotto i regnanti uiguri. Il termine *otačılık* designa il monastero come un "ospedale": non tanto come luogo di ricovero ma davvero come un *sanatorium* al cui interno si dispiegano tutte quelle attività rituali (ascesi, pasto comunitario, canti e inni delle assemblee) che hanno lo scopo di "curare" con metodica e giornaliera dedizione il "malato cosmico", l'universo inquinato dal miscuglio, il mondo e l'individuo che vanno quindi "mondati". Lo stesso mondo, similmente al monastero taoista, è chiamato "erbario" (*yaotang*), ovvero sala delle erbe medicinali, di cui si dice: «E così il mondo fu l'erbario per curare e guarire i cinque corpi luminosi, e insieme fu la prigione per tenere costretti e legati i demoni del buio»<sup>61</sup>.

Il manicheismo appare quindi come un interessante fenomeno prismatico di interferenze che richiamano varie testualità e culture dell'Asia Centrale. Si può infatti notare una circolazione di nozioni che afferivano a dottrine scientifiche (mediche e farmacologiche) 'secolari' e a una

---

cit.; e per la diffusione di questi temi anche nei testi uiguri buddhisti, manichei e cristiani: VAN TONGERLOO, «Saviour and Healer in the Old Uighur Religious Documents», cit. e ID., «Manichaeus Medicus», cit. 2000,

60 Quinto articolo del *Compendio* («regole sulla costruzione dei monasteri»).

61 *Rotolo manicheo di Pechino*, traduzione commento in Antonello PALUMBO, «Testi cinesi. Il rotolo manicheo di Pechino», in *Il Manicheismo, vol. 3. Il mito e la dottrina: testi manichei dell'Asia Centrale e della Cina*, a c. di Gherardo GNOLI (con l'assistenza di Andrea PIRAS) (Milano: Mondadori, 2008), p. 318.

loro declinazione in immaginari multiconfessionali (manichei, cristiani, buddhisti) che compendiano medicina, magia e religione. Testi cristiani in turco uiguro sui Magi evangelici riproponevano quelle concezioni (di ascendenza siriana) del Gesù medico, riconosciuto e salutato dai Magi, per questo suo carisma, col dono della mirra<sup>62</sup>. Alcuni lapidari buddhisti sogdiani<sup>63</sup> abbinavano la mineralogia con l’astrologia e con formule apotropache (per il parto, le emorroidi, la febbre, punture e morsi di animali); testi bilingui sanscriti e sogdiani di natura oftalmologica<sup>64</sup>, oppure testi sogdiani sulla febbre e su malattie dell’apparato urinario, si rifacevano ai principi della medicina indiana ayurvedica<sup>65</sup> che si diffuse nelle geografie della Serindia e dell’Asia Centrale<sup>66</sup>. Il prestigio delle tradizioni indiane era dunque un fattore areale che poteva anche essere al centro di trafilte di testi: è il caso di prescrizioni e trattamenti ginecologici sogdiani che per mediazione araba potevano ritrovarsi in opere latino-medievali (la *Trotula*) della Scuola medica Salernitana<sup>67</sup>; e ancora, testi frammentari in neo-persiano<sup>68</sup> di manuali farmacologici rivelavano connessioni con una importante tradizione siriana cristiana (“Libro siriano della medicina”) che in alcuni casi non disdegnava, parimenti, quelle combinazioni

---

62 Cfr. le sempre belle pagine di Ugo Monneret de Villard, *Le leggende orientali dei Magi evangelici* (Studi e Testi 163. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana), 1952, pp. 90-96.

63 È il caso del testo sogdiano P.3, riedito da Samra AZARNOUCHE, Frantz GRENET, «Thaumaturgie sogdienne: nouvelle édition et commentaire du texte P.3», *Journal Asiatique* 39 (2010): 31-37.

64 Dieter MAUE, Nicholas SIMS-WILLIAMS, «Eine Sanskrit-Sogdische Bilingue in Brāhmī», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 54, (1991): 486-495.

65 Bi BO, «A Sogdian Medical Text from Turfan», *Journal of the Royal Asiatic Society* 31, no. 3 (2021): 463-477.

66 Per l’influsso dei trattati (*śāstra*) medici indiani sulla letteratura tocharia cfr. Georges-Jean PINAULT, «The formation of Buddhist languages as exemplified by the Tocharian evidence» in *Tocharian Texts in Context*, eds. Melanie MALZAHN *et alii* (Bremen: Hempen, 2015), pp. 161-162; per gli apporti indiani (*Siddhasāra*) e cinesi nei testi turchi uiguri cfr. Peter ZIEME, «Notes on Uighur Medicine, Especially on the Uighur *Siddhasāra* Tradition», *Asian Medicine* 3, (2007), pp. 308-322.

67 Christiane RECK, Adam BENKATO, «‘Like e Virgin’: A Sogdian Recipe for Restoring Virginity and the Sanskrit Background of Sogdian Medicine», *Written Monument of the Orient* 4, no. 2 (2018): 67-91.

68 Nicholas SIMS-WILLIAMS, «Early New Persian in Syriac script: Two texts from Turfan», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74, no. 3 (2011): 361-367.

magico-religiose di rimedi-incantesimi<sup>69</sup>. Questa molteplice tradizione (greca, siriana, indiana, iranica) ebbe poi ulteriori sviluppi in epoca islamica, quando l'arabo si aggiunse a tali idiomi per sviluppare quelle tendenze *Islamicate* che nel fiorire di traduzioni avrebbero contribuito a una maggiore circolazione di scienze, tecniche e prassi<sup>70</sup>.

In conclusione, la storia della ricerca sugli aspetti medici del pensiero religioso di Mani conferma non tanto una specializzazione professionale in tale ruolo, quanto una certa abilità nella gestione di pratiche terapeutiche (*cheirothesía*), oltre a rimedi e conoscenze diagnostiche di pronto intervento (febbri, tremori; forse stati neurologici di perdita di coscienza). Le cognizioni anatomiche e fisiologiche, e il controllo dei plessi corporei, si traducono in antropotecniche (digestive e respiratorie [voce e canto]) e impieghi simbolici, commisurati all'intento primario di salvezza elaborato dal manicheismo, più che a un'oggettiva epistemologia e a una codificazione tassonomica di saperi e casistiche nosografiche, benché compaiano indizi e riferimenti a tradizioni e saperi diffusi lungo un'ampia fascia del continente indo-mediterraneo.

---

69 Cfr. lo sconfiggiamento cristiano-nessoriano per l'emigranismo studiato da Kostantine PANEGRYS, «Notes on a Nestorian Spell against Headaches», *Mnemosyne* 69, no. 3 (2016): 491-502.

70 Il vettore islamico di tale composta proliferazione e trasmissione di conoscenze è ben analizzato in: Anya KING, «The New *materia medica* of the Islamicate Tradition: the Pre-Islamic Context», *Journal of American Oriental Society* 135, no. 3 (2015): 499-528.

# Gundēšāpūr: frammenti di una farmacopea perduta

Paolo Delaini

*Alma Mater Studiorum Università di Bologna*

## Abstract

Starting with the letters of the patriarch Timothy I in the cultural milieu of Gundēšāpūr, this paper presents some literary sources which seem to attest to the existence of a strong tradition developed within a long chain of medical transmission in south-western Iran during late-antiquity. This paper will present some excerpts from the medical *Compendium* of Ğūrġīs ibn Bokhtīšo‘ (a combination of Greek and Indian traditions preserved in the *Comprehensive Book* of ar-Rāzī), from the medical *Compendium* of the

Ḥūz (the so-called “physicians of Gundēšāpūr”), from the texts that represent an interface between Greek and Indian medical learning such as the *Qahramān* or *The Indo-Persian Medical Compendium* of al-Fārisī, and from the medical *Compendium* of Ğibrīl ibn Bokhtīšo‘ quoted in the work of Bar Bahlūl. The paper also touches upon the references to Khūzistān medicine in aṭ-Ṭabarī’s *Firdaus al-ḥikma*, and to the Barmakids’ hospital in Baghdad, where Sanskrit medical texts were translated and transmitted.

## Keywords

*Syriac medicine, Sasanian history, Late antique and Byzantine studies, History of ancient and medieval pharmacy and materia medica*

L’area iranica in età tardoantica rappresentò uno dei luoghi storici più densi di eventi, vettori e fermenti per la storia delle religioni, delle culture e delle scienze euroasiatiche.<sup>1</sup> Questa terra, posta all’incrocio tra i continenti,

---

1 Sul profondo influsso che il modello greco ebbe nelle concezioni e nel lessico della letteratura medio-persiana si veda Antonio PANAINO, «L’influsso greco nella letteratura e nella cultura medio-persiana», in *Autori classici in lingue del Vicini e Medio Oriente*, a c. di Gianfranco FIACCADORI (Roma: Istituto Poligrafico e Zecca Dello Stato – Archivi di Stato, 2001), pp. 29-45. Il periodo sasanide è caratterizzato da una spiccata apertura nei confronti delle tradizioni esogene, in particolare quelle greche e indiane. Nell’ambito di

vide l'irradiarsi del cristianesimo siriano, il fiorire di scuole e tentativi di riforma all'interno dei confini imposti dallo zoroastrismo, la nascita e la persecuzione del manicheismo, il tramonto del regno sasanide e l'imporre del dominio arabo-islamico, la costruzione del califfato abbaside e la fioritura dell'islam classico. Una immensa produzione intellettuale e letteraria contraddistinse la cultura del cristianesimo siriano che, cresciuta entro una vasta area comprendente l'entroterra della Siria, la Mesopotamia e le regioni prospicenti il Golfo Persico, articolò la sua attività a fianco delle molteplici forme letterarie assunte da altre lingue e culture come quella ebraica, greca, copta, iranica, araba, caucasica e armena.<sup>2</sup>

Intorno all'ottavo secolo la regione del Khūzistān persiano fu sede di una intensa attività medico-scientifica, i cui caratteri spaziano dalla stesura di compendi e ricettari, cioè di testi utili alla pratica quotidiana, alla consultazione di testi medici antologici, molto diffusi nello stile dell'epoca, fino alla didattica e alla pratica scolastica.

L'influenza di quegli studi travalicò i confini del proprio ambito. Perfino gli scritti di carattere teologico, nati in quella sede della cristianità siriano-orientale, fanno frequentemente ricorso a metafore mediche che nascono, come lasciano intendere gli stessi autori, dall'abitudine ad un dialogo aperto che amava valicare i confini solitamente imposti dalle singole discipline.

Ma la storia dei protagonisti di questa tanto celebrata epopea si confonde con i tratti leggendari della loro fama, mentre della loro produzione letteraria, ancora avvolta nel mistero, non restano che alcuni, ma significativi, frammenti.<sup>3</sup>

---

questo atteggiamento eclettico, il pensiero iranico mantiene una sua autonomia aderendo fortemente alla dottrina religiosa zoroastriana che in questo periodo si caratterizza come religione di stato. Per essere accolte all'interno di questo compatto fronte di pensiero religioso, le teorie scientifiche di provenienza occidentale o orientale, i sistemi filosofici e quelli astrologico-astronomici ma anche le più svariate categorie concettuali, subirono una rielaborazione che permise loro di essere integrati e tradotti nei testi pahlavi.

2 Vittorio BERTI, «Il cristianesimo siriano. Protagonisti, stagioni e nodi problematici dalla prima evangelizzazione all'esordio del V secolo», *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'Imperatore del cosiddetto Editto di Milano, 313-2013*, vol. I, a c. di Alberto MELLONI (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013), p. 849.

3 Grigory KESSEL, «Syriac Medicine», *The Syriac World*, ed. Daniel KING (New York: Routledge, 2019), p. 446.

Già da tempo in questa regione il sincretismo tra sapienza medica e interpretazione del dettato biblico aveva dato vita ad uno stile di argomentazione pastorale del tutto originale dove medicina e filosofia naturale fungono da sistema interpretativo e diventano al tempo stesso il marcante identitario di una cerchia intellettuale.<sup>4</sup> Nel settimo secolo un mistico come Simone di ʿTaibutheh si era formato nelle conoscenze medico-anatomiche,<sup>5</sup> mentre un sacerdote-medico di nome Marway aveva ricevuto una lettera da parte di Iṣḏ‘yahb III (patriarca dal 650 al 658 e autore di un ricco epistolario) dove si discutevano importanti problemi di natura ecclesiastica.<sup>6</sup> Ancora, una traduzione in siriano di un testo medico appartenente alla collezione ippocratica era stata richiesta da un committente, probabilmente un vescovo, che, come si legge nel colofone del manoscritto, risiedeva a Susa.<sup>7</sup> Nel nono secolo, negli scritti di Šeharbokht, un dottore elamita formatosi a Gundēšāpūr (la città siriana di Bet Lapaṭ, centro amministrativo e seggio metropolitano dell’Elam, rinomata città ospedaliera situata nella parte nord della provincia del

---

4 Vittorio BERTI, *Vita e studi di Timoteo I patriarca cristiano di Baghdad* (Parigi: Association pour l’Avancement des Études Iraniennes, 2009), p. 250. Sulla familiarità con la cultura medica maturata in ambito monastico siro-orientale si veda: Vittorio BERTI, «L’intreccio tra fisiologia e vita spirituale in Simone di Taibuteh, medico e mistico cristiano siriano del secolo VII», *L’anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, a c. di Isabella ADINOLFI, Giancarlo GAETA, Andreina LAVAGETTO (Genova: Il Melangolo, 2017).

5 Simone di Taibutheh (il nome *ṭaibūṭeh* significa “sua grazia”) è un medico che si è formato nell’ambiente dell’Elam cristiano. Grazie all’opera di Simone conosciamo alcune delle teorie mediche seguite da lui stesso e dai suoi affiliati. Nel trattato *Spiegazione dei misteri della cella*, Simone afferma con decisione l’importanza delle conoscenze anatomiche e come esse siano al servizio della vita spirituale. Simone è debitore di sintesi greche anteriori. Nella sua opera si ritrovano tracce del *De opificio hominis* di Gregorio di Nissa e del *De natura hominis* di Nemesio di Emesa. Si veda: Grigory KESSEL, «La Position de Simon de Taibuteh dans l’éventail de la tradition mystique syriaque», in *Les Mystiques syriaques*, éd. Alain DESREUMAUX (Paris: Paul Geuthner, 2011), pp. 139-146.

6 Jean Maurice FIEY, *Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552* (London: Variorum Reprints, 1979), IIIa: 253, con nota 159.

7 Il manoscritto è noto come *Syriac Epidemics MS D – Damasco* (Ma‘arat Sīdnāyā), Syrian Orthodox Patriarchate MS 12/25. Si tratta di un commentario al sesto libro delle *Epidemie*, più precisamente una traduzione siriana probabilmente eseguita da Sergio di Reš‘aynā (m. 536) di un commentario dello iatrosafista alessandrino Gessio (seconda metà del quinto secolo). Si veda: Grigory KESSEL, «The Syriac Epidemics and the Problem of Its Identification», in *Epidemics in Context. Greek Commentaries on Hippocrates in the Arabic Tradition*, ed. Peter E. PORMANN (Berlin: De Gruyter, 2012), p. 97.

Khūzistān) la medicina teoretica diviene scienza ausiliaria dell'interpretazione delle scritture.<sup>8</sup>

Nel tempo questa convergenza di competenze, mediche e teologiche, diventò uno strumento di dialogo utile per governare i delicati rivolgimenti socio-economici che accompagnavano i rapporti dell'Islam con le chiese locali, spesso divise da logiche partigiane. L'importanza per i teologi cristiani di costruire un dialogo paritario con le élites mediche palatine, fondamentali per l'appoggio politico e il reperimento di fondi per i loro progetti, divenne una necessità quando le complessità degli equilibri di potere fecero emergere le difficoltà dei medici, chiamati da Gundēšāpūr a Baghdad a seguito della loro fama, nel costruire una *leadership* alla corte califfale tra contrasti, sospetti e reciproche ostilità.

Proprio il prestigio che circondava il nome della scuola, a fronte di una scarsità delle fonti documentarie, è stata la ragione della stigmatizzazione che oggi la circonda: la storiografia recente ha sposato l'idea della percezione della scuola di Gundēšāpūr come di una mitologia inventata, basata sull'edificazione di un complesso edificio celebrativo ed evocativo i cui caratteri convergevano nella creazione e nella difesa di un'eccellenza ovunque riconosciuta.<sup>9</sup> Tuttavia, la recente pubblicazione di un certo numero di frammenti, risalenti all'epoca della scuola di Gundēšāpūr e preservati all'interno dell'opera di ar-Rāzī (*Rhazes*, 865 - 925 oppure 935) *Kitāb al-Hāwī*, il "Libro comprensivo [della medicina]" (il *Continens* degli autori latini), ha riaperto il dibattito sull'esistenza e sull'attività della scuola dove, secondo la tradizione, si sarebbero formate generazioni di medici illustri.<sup>10</sup>

---

8 Gerrit J. REININK, «Theology and Medicine in Jundishapur: Cultural Change in the Nestorian School Tradition», in *Learned Antiquity: Scholarship and Society in the Near-East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West*, eds. Alasdair A. MACDONALD, Michael W. TWOMEY, Gerrit J. REININK (Louvain: Peeters, 2003), pp. 168-174.

9 La debolezza di certe tradizioni tarde, legate alla fondazione della scuola, è stata sottolineata da Vivian NUTTON, «From Galen to Alexander. Aspects of Medicine and Medical Practice in Late Antiquity», in *Symposium on Byzantine Medicine*, ed. John SCARBOROUGH, *Dumbarton Oaks Papers*, 38 (Washington: Dumbarton Oaks, 1984), pp. 12-13. Si veda l'articolata demolizione del tradizionale punto di vista sulla scuola proposto da Michael W. DOLS, «The Origins of the Islamic Hospital: Myth and Reality», *Bulletin of the History of Medicine* 61, no. 3 (1987): 381-390.

10 Si veda: Oliver KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources in the 'Comprehensive Book' of Rhazes*, Islamic Philosophy, Theology and Science 93 (Leiden: Brill, 2015).

Questa ricca serie di materiali trasmessi da ar-Rāzī, in buona parte narrati nelle fonti medioevali e solo in piccola parte preservati, è giunta a noi sotto forme e contenuti che potrebbero approssimativamente essere ricondotti ad un ambito accademico quale quello di Gundēšāpūr. Di “scuola” tuttavia si deve parlare con prudenza, perché, se pure esistita nei modi narrati dalla tradizione, questa rappresenta un contenitore evidentemente troppo stretto per abbracciare tutta l’operosa attività di cui ci è giunta notizia. Questa, solo per citarne qualche carattere generale, andava dalla stesura di trattati medico-farmacologici agli scambi epistolari, dalle traduzioni di testi medici indiani alle note sulla tradizione di medicina popolare mesopotamica o all’ascolto degli evidenti echi della medicina cinese provenienti dai prodromi delle vie carovaniere.<sup>11</sup>

La vasta produzione di testi storici a carattere anedddotico, fiorita ai margini di una stagione tardoantica dai confini incerti, ha diviso il mondo degli studi. Si trattava di decidere se prestare o meno fede, nelle ricostruzioni storiche, alle articolate narrazioni di testi come il *Fihrist* di An-Nadīm<sup>12</sup> o la *Storia dei medici* di Ibn Abī Uṣaybi‘a,<sup>13</sup> cioè a scritti che contengono liste di autori (medici, filosofi, farmacisti) dove il ruolo di figure insigni può essere omesso o abbreviato, oppure oltremodo celebrato, e che insistendo nel riportare aneddoti di varia natura sottolineano, come verosimili, episodi biografici che venivano ricordati anche

---

11 Il ruolo dei monaci nel convogliare conoscenze mediche lungo le vie carovaniere è testimoniato dai frammenti in siriano ritrovati a Turfan e da testimonianze letterarie. Sullo scambio di conoscenze botaniche trasmesse in Cina, in lingua siriana, va ricordato come lo *Youyang zazu*, un’opera enciclopedica compilata da Duan Chengshi (803-863), contiene una lista di piante con la descrizione delle loro proprietà e dei loro nomi nelle lingue di Bosi (Persia) e Fulin (la traslitterazione del pahlavi Hrōm/Frōm “Roma”). Molti dei nomi indicati come Fulin appaiono come traslitterazioni di nomi in siriano. Hidemi TAKAHASHI, «Syriac as a Vehicle for Transmission of Knowledge Across Borders of Empires», *Horizons* 5, no. 1 (2014): 45-46. Sulle vie carovaniere come veicolo di conoscenze e la diffusione della conoscenza medica lungo la via della Seta si veda: Ronit YOELI-TLALIM, «The Silk Roads as a Model for Exploring Eurasian Transmissions of Medical Knowledge», in *Entangled Itineraries. Materials, Practices, and Knowledges across Eurasia*, ed. Pamela H. SMITH (Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2019), pp. 47-62.

12 Muḥammad ibn Ishāq AN-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist. Mit Anmerkungen herausgegeben von Gustav Flügel*, 1-2 (Leipzig: Vogel, 1871-1872).

13 Aḥmad ibn al-Qāsim IBN ABĪ UṢAYBI‘A, *‘Uyun al-anba’ fi ṭabaqat al-aṭibba’* («Le fonti di informazione sulle classi dei medici»), 2 vols., hrsg. von August MÜLLER (Cairo, Königsberg: Selbstverl., 1884).

per soddisfare la curiosità di chi era attento agli aspetti grotteschi e ai titoli altisonanti. Questi testi sono chiaramente intessuti di informazioni preziose, ma dal punto di vista della ricostruzione storica rappresentano un terreno scivoloso.

L'aspetto aneddotico di questi testi diventa invece interessante se pensiamo che nel mondo iranico di età tardoantica, percorso dai tragitti apostolici del cristianesimo siriano, la figura di alcuni autori dediti allo studio della scienza sia stata in parte oscurata proprio attraverso un processo di ricostruzione narrativa. In un tempo e un luogo dove la scrittura della storia era una pratica rara e diffusa prevalentemente in ambienti ecclesiastici-cristiani e poi islamici, la narrazione agiografica come le cronache e le biografie in lingua araba non garantivano la permanenza nei secoli del ricordo storico di figure indipendenti, la cui fama poteva essere offuscata facilmente dal giudizio di autori contemporanei.<sup>14</sup>

Per questo è importante, per quanto riguarda il tempo e il luogo dove fiorì l'ambito di studi a noi noto come "scuola di Gundēšāpūr", attingere alla testimonianza di chi visse in prima persona il momento storico degli

---

14 Un esempio più evidente della difficoltà di alcune figure di essere ricordate senza che la loro immagine venisse adombrata nel flusso di inesatte polemiche che agitava le cronache narrative del tempo è quello di Sergio di Reš'aynā (m. 536), originale figura di studioso e traduttore che seppe mantenere una condotta indipendente da politiche confessionali e aperta al dialogo con gli ambienti nestoriani. Le accuse di immoralità che ne tratteggiano la figura nelle testimonianze dei contemporanei sono probabilmente legate al suo atteggiamento di indipendenza che apparve intollerabile agli occhi della corrente monofisita nel cui ambito si era formato. Si vedano: Paolo BETTILOLO, «Lineamenti di patrologia siriana», in *Complementi Interdisciplinari di Patrologia*, a c. di ANTONIO QUACQUARELLI (Roma: Città Nuova, 1989), pp. 561-564; Henri HUGONNARD-ROCHE, *La logique d'Aristotele du grec au syriaque: études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004), pp. 123-231; Emiliano FIORI, «La cultura filosofica e scientifica greca nella Chiesa siriano-occidentale (VI-VIII secolo): un tentativo di interpretazione e uno sguardo d'insieme», in *Atti del 6° incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana*, a c. di E. VERGANI (Milano: Centro Studio Ambrosiano, 2012), pp. 126-129; ID., «Un intellectuel alexandrin en Mésopotamie. Essai d'une interprétation d'ensemble de l'œuvre de Sergius de Reš'aynā», in *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, éd. Cecilia MARTINI BONADEO, Elisa CODA (Paris: Vrin, 2014), pp. 59-90; Siam BHAYRO, Robert HAWLEY, «La littérature botanique et pharmaceutique en langue syriaque», in *Les Sciences en Syrie*, as. Études Syriaques, 11, éd. Émilie VILLEY (Paris: Geuthner, 2014), pp. 313-314. Sulla scrittura della storia in ambito siriano si veda: Muriel DEBIÉ, *L'écriture de l'histoire en syriaque: transmission interculturelle et construction identitaire entre hellénisme et islam* (Leuven: Peeters, 2015).

avvenimenti. Il patriarca Timoteo I (m. 823), in un epistolario scandito da un'attività febbrile, fornisce un quadro preciso degli accadimenti, e definisce i passaggi di una narrazione storica altrimenti deformata nei suoi momenti salienti. Ci restituisce così una memoria a noi altrimenti confiscata: quella di autori che avevano affidato ai propri rivali il compito di essere ricordati.

Partendo dall'insieme di queste testimonianze, questo articolo si propone di affrontare un aspetto poco esplorato della storia della scuola, quello delle opere redatte dai suoi protagonisti e poi dimenticate. Farmacopee, dispensari, strumenti per la pratica medico-farmacologica quotidiana possono essere parzialmente ricostruiti a partire dai frammenti testuali preservati nell'opera di altri autori. Nelle testimonianze offerte da questi scritti si ricompono un quadro abbastanza nitido dell'opera dei suoi autori. Questa va giudicata nella continuità del suo statuto conoscitivo. L'opera di questi autori trasmette e sintetizza conoscenze legate ad una farmacopea che nasce al crocevia della tradizione mesopotamica, iranica, greca e indiana. Ma essa guarda molto più lontano. Si intravedono i riflessi di una capillare rete di contatti fatta di ambascerie, commerci, viaggi, ma anche dell'andirivieni di monaci, chierici, dottori e della convergenza di flussi culturali.

Attraverso la lettura di questi frammenti si compone il quadro di una quotidianità restaurata, dove l'attività scolastica, definita "modesta" dalla recente storiografia, si colloca sullo sfondo di una vasta rete di attività mediche che di "modesto" non hanno nulla.<sup>15</sup> Al contrario, offrono un ritratto che parla alla modernità, dominate come sono dall'interesse personale, dalla competizione per raggiungere posizioni privilegiate, dalle campagne di raccolta di fondi per la costruzione di ospedali. Se l'immagine della scuola emersa attraverso la lettura di questi frammenti può risultare diversa da quella che ci attendiamo leggendo le tarde, aneddotiche, fonti medioevali, questo non giustifica alcuna operazione di rimozione di interi segmenti di storia oggi ingiustamente consegnati ad una sfera leggendaria cui non appartengono.

---

15 Peter E. PORMANN, Emilie SAVAGE-SMITH, *Medieval Islamic Medicine* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2007), p. 20.

## Ricollocazioni elusive di una scuola medica

Nel mondo scolastico siro-orientale l'educazione primaria, sul modello di scuole ebraiche o delle madrase musulmane, veniva ospitata nelle chiese dei villaggi o nei monasteri vicini e conduceva gli allievi a un'alfabetizzazione basata sulla lettura dei Salmi. L'istruzione superiore invece presentava, nell'ottavo secolo, uno scenario di poco mutato rispetto all'età sasanide. Le scuole di studi superiori erano quelle di Nisibi (sorta nel quinto secolo in seguito all'uscita da Edessa di alcuni teologi), di Seleucia-Ctesifonte (Al-Mada'in), Al-Hira, Gundēšāpūr, Kaškar e Ba Šoš/Mossul.<sup>16</sup> Tali scuole, organizzate in modo non diverso da quelle del tardo platonismo alessandrino, veicolavano cultura letteraria e filosofica mantenendola però all'interno delle pratiche di una comunità di fede, cioè incardinando tali discipline nel processo di analisi esegetica della letteratura biblica.

Tra sesto e ottavo secolo, la traduzione in siriano di importanti segmenti del sapere greco di età classica, eseguita prevalentemente nei centri eruditi del monachesimo siro-occidentale, aveva ampliato le conoscenze e diffuso materie come la logica e la medicina accanto alla storia, alla geografia e alle scienze naturali.<sup>17</sup> In alcuni monasteri della

16 BERTI, *Vita e studi di Timoteo*, cit., p. 78.

17 L'arrivo della medicina galenica nel mondo iranico potrebbe essere attestato dalla testimonianza della *Storia Ecclesiastica (Cronaca di Zaccaria retore o Pseudo-Zaccaria)*, che risale al 569. Qui un anonimo autore (probabilmente un monaco giacobita vissuto nella seconda metà del sesto secolo) descrive come il re sasanide Khusraw I avrebbe sostenuto la costruzione di uno *xenodocheion* edificato secondo il consiglio dei medici cristiani che frequentavano la corte sasanide. Zaccaria retore, *Storia ecclesiastica: Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, ed. e trad. latina a c. di Ernest W. BROOKS, CSCO 83-84, 87-88; *Scriptores Syri ser. 3, 5-6* (Paris: e Typographeo Reipublicae, 1919-24). Rist. Louvain: L. Durbecq, 1953 (CSCO 83-84, Scr. Syri 38-39); Louvain: L. Durbecq, 1953-54 (CSCO 87-88; Scr. Syri 41-42). Si veda CSCO 84, pp. 217-218 (testo siriano); CSCO 88, p. 147 (trad. latina). Trad. ingl.: *The Syriac Chronicle Known as that of Zachariah of Mitylene*, ed. by Frederick J. HAMILTON and Ernest W. BROOKS (London: Methuen, 1899), pp. 331-332. Secondo Reinink si tratta dello stesso *xenodocheion* edificato alla scuola Nisibi e di cui si comincia ad avere notizia qualche anno più tardi (REININK, «Theology and Medicine in Jundishapur», cit., p. 166 con note 20, 21, 22). Di questi medici cristiani, che erano tenuti in alta considerazione da Khusraw I, il testo cita i nomi: Tribuno, medico bizantino, Giuseppe, un *katholikòs* nestoriano, Birway, Qišway e Gabriele, medico cristiano di Nisibi. Procopio cita Tribuno tra i medici che circondavano Khusraw quando cadde malato al tempo dell'insurrezione di suo figlio Anōšagzād (*De bello persico*, II, 28).

cristianità siriana, vere fucine di intellettuali, lo studio di scienze complesse ed estremamente specialistiche come l'astronomia attrasse un numero crescente di discepoli, come accadde nel monastero di Qennešre, sulla riva sinistra dell'Eufrate.<sup>18</sup>

Proprio il successo della medicina come materia di studio e la costruzione a Nisibi (la prima delle scuole a fiorire come centro formativo di eccellenza) di uno *xenodocheion*, un ricovero per poveri e viandanti probabilmente utilizzato come infermeria per curare gli studenti, sembra aver creato, già dalla fine del sesto secolo, qualche problema di conflittualità interdisciplinare all'interno della scuola.<sup>19</sup> Ne sono testimonianza i canoni I, XIX e XX del nuovo statuto di Ḥenana di Adiabene, redatto, come si intuisce dalle fonti, anche per regolare alcune dinamiche sorte in seguito all'ingresso dello studio della medicina negli

---

Qīšway viene menzionato anche da Barḥadbšabbā, nella sua *Storia ecclesiastica*, a proposito della vita di Abraham di Bet-Rabban (m. 569). Barḥadbšabbā descrive Qīšway come «il medico del re» Khusraw che ottenne per Abraham uno spazio a Nisibi destinato alla costruzione dei nuovi edifici della scuola. Cfr. Paolo BETTILOLO, «Le scuole nella Chiesa siriana-orientale: *status quaestionis* e prospettive della ricerca», in *Le vie del sapere in ambito siriano-mesopotamico dal III al IX secolo*, Atti del convegno internazionale, a c. di Carla NOCE, Massimo PAMPALONI, Claudia TAVOLIERI (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2013), pp. 28-35. Secondo lo Pseudo-Zaccaria Qīšway avrebbe curato il sovrano con una profilassi dietetica. Quanto al medico Giuseppe, venne nominato *katholikòs* direttamente per intervento di Khusraw I, forse per averlo guarito (FIEY, *Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552*, cit., p. 48) oppure perché amareggiato per la vicenda che aveva coinvolto il precedente *katholikòs* Mār Abā (LABOURT 1904: 192-197). Giuseppe si rivelò, tuttavia, indegno della carica che ricopriva.

18 Émilie VILLEY, «Qennešre et l'astronomie aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles», in *Les Sciences en Syrie*, éd. Émilie VILLEY (Paris: Geuthner, 2014), pp. 149-156.

19 Lo statuto della scuola di Nisibi risale al 590, essendo stato redatto nel dodicesimo anno della vittoria di Hormuzd, cioè nel dodicesimo anno dalla sua ascesa al trono del 579. Durante la direzione di Ḥenana gli statuti della scuola di Nisibi dedicavano ben tre canoni alle regole per l'amministrazione dello *xenodocheion* e al controllo della pratica medica che vi veniva esercitata: si discuteva infatti su chi ne avesse la giurisdizione e si disciplinavano i comportamenti degli studenti di medicina in relazione a quelli di teologia. Il primo canone del nuovo statuto di Nisibi regolava i doveri e le responsabilità dello ξενοδόκος, chiamato 'aksenādākrā, che amministrava l'ospedale provvedendo all'accoglienza dei confratelli bisognosi di cure mediche. Il testo precisava che nulla avrebbe dovuto mancare loro ed elencava anche le sanzioni che sarebbero state applicate in caso di trasgressione alle regole. Si veda: Arthur VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, Corpus scriptorum christianorum orientalium, 266, Subsidia 26 (Louvain: Secrétariat du CSCO, 1965), pp. 272-275 e pp. 285-286.

equilibri della scuola. Il diciannovesimo canone dello statuto vietava agli studenti di teologia di vivere insieme con gli studenti di medicina, in modo che i libri sacri non venissero mescolati, in modo inopportuno, con i libri della professione medica.<sup>20</sup> Un diverso trattamento, quasi a sottolineare il rango minore della disciplina prescelta, è riservato agli studenti di medicina e sancito dal ventesimo canone dello statuto che proibisce agli studenti che hanno abbandonato lo studio della teologia in favore della medicina di prendere parte alle letture nella scuola teologica.

Il caso di Nisibi potrebbe essere divenuto un modello comune anche ad altre scuole cristiane come quella di Gundēšāpūr. Di Gundēšāpūr si comincia a parlare dopo un evento, narrato nell'opera di al-Qiftī (1172-1248), che inaugura un periodo di intensa attività nello studio della medicina in questa regione: un convegno medico-filosofico indetto dal re Khusraw II. Il simposio di Gundēšāpūr, tenutosi nel ventesimo anno del regno del re (circa 610), sarebbe stato presieduto dal medico Gabriele di Singār (Gabriele Drustbad – Gibrīl Dorostābād).<sup>21</sup>

Nel ventesimo anno del regno di Khusraw [Khusraw II] i medici di Gundēšāpūr si riunirono per ordine del re. Essi sollevarono interrogativi e trovarono risposte adeguate. [Il convegno] fu un evento di grande importanza. La sessione venne presieduta da Gabriele *dorostabad*, poiché era il medico di Khusraw; il secondo era il Sofista e tra i medici vi erano i suoi colleghi insieme con Giovanni e un gran numero di altri. Se il lettore potesse contemplare le questioni [dibattute] e le definizioni [trovate] potrebbe aver prova del loro merito e della grandezza della loro conoscenza. Questa eccellenza continuò fino al regno del califfo al-Manšur che cadde malato dopo aver edificato la città della pace [Baghdad] e fece venire qui Giorgio ibn Bokhtīšo' da questa città [Gundēšāpūr].<sup>22</sup>

Il racconto di al-Qiftī è oggi considerato relativamente verosimile, da un punto di vista storico, con l'atteggiamento di prudenza che circonda

---

20 Arthur VööBUS, *The Statutes of the School of Nisibis*, Papers of the Estonian Theological Society in Exile, 12 (Stockolm: ETSE, 1962), pp. 100-101.

21 È probabile che la carica di *dorostābād*, relativa al medico del re, si riferisca al termine pahlavi *drustabad*, «medico di corte, archiatra».

22 La notizia ci viene da Jamal al-Din 'Alī ibn Yūsuf Qiftī (AL-QIFŪTĪ) nella sua opera *Ta'riḥ al-Ḥukamā'*, ed. Julius LIPPERT 1903: 133.17-23.

le tante leggende che circolano su Gundēšāpūr, dove i nomi dei medici citati nelle fonti non trovano, apparentemente, riscontro nelle vicende della scuola e, nella rielaborazione trasmessa dai racconti, non si riesce a distinguere tra leggenda e verità storica.<sup>23</sup>

Ma i fatti narrati da al-Qiftī si collocano in perfetta antitesi all'idea di una mitografia delle origini.<sup>24</sup> Perché lo storico avrebbe inventato la dettagliata vicenda di un simposio medico di grande fama affidando il merito di un simile evento a una figura invisibile alla Chiesa di Persia, quella di Gabriele di Singār?<sup>25</sup> L'ipotesi di tradizioni giacobite infiltratesi nel testo trasmesso da Ibn al-Qiftī, che giustificerebbero lo sguardo neutrale dell'autore sulla figura di Gabriele di Singār, non restituiscono la giusta considerazione a questa testimonianza, così importante per la storia della scienza, sulla diffusione di conoscenze mediche nel Khūzistān persiano.<sup>26</sup> Il testo trasmesso da al-Qiftī non fa riferimento ad una scuola, che probabilmente ancora non esisteva, ma a uno standard di eccellenza nel campo degli studi medici che, raggiunto grazie a quel congresso, proseguì fino al regno del califfo al-Manṣūr (754-775), quando i primi esponenti della

---

23 Alexey MURAVIEV, «La Médecine thérapeutique en syriaque (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)», in *Les Sciences en Syrie*, éd. Émilie VILLEY (Paris: Geuthner, 2014), p. 261.

24 Vittorio BERTI, *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps: Approches d'anthropologie chrétienne de la mort dans l'Église syro-orientale* (Fribourg: Academic Press, 2015), pp. 22-23.

25 In quegli anni la corte sasanide era teatro delle lotte tra il partito dei cristiani miafisiti e quello dei difisiti per contendersi il posto più influente sulle decisioni del sovrano e sostenere il ruolo del loro gruppo nell'elezione del *katholikòs*. Gabriele, che sosteneva la corrente miafisita, era riuscito a diventare intimo della regina Šīrīn alla quale aveva salvato il figlio Mardānšāh, al momento del parto, e si era conquistato una posizione di favore nei confronti del re Khusraw II. Quale archiatra di corte, Gabriele poté esercitare la sua influenza favorendo, grazie al suo influsso nel circolo della regina Šīrīn, la cacciata di molti difisiti e ostacolando la nomina di una guida ufficiale per la Chiesa di Persia. Florence JULLIEN, «Le monachisme chrétien dans l'empire iranien (IV<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)», in *Chrétiens en terre d'Iran: implantation et acculturation*, Studia Iranica Cahier, 29, éd. Rika GYSELEN (Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 2006), p. 177. Basterà ricordare a questo proposito la vicenda dell'anatema gettato dal *katholikòs* Sabrišo' contro Gabriele quando questi era già medico del re Khusraw II e di come, nonostante le pressioni dello stesso sovrano, Sabrišo' non avesse ritirato la scomunica neppure in punto di morte.

26 Cfr. Lutz RICHTER-BERNBURG, «Boḳtišū'», in *Encyclopædia Iranica*, vol. 4, fasc. 3, ed. Ehsan YARSHATER (London, New York: Routledge, 1991), pp. 333-336.

famiglia Boktišo', un clan di medici di Gundēšāpūr, giunsero a Baghdad.<sup>27</sup>

A corroborare l'ipotesi di un'attività medico-scientifica intorno alla città di Gundēšāpūr nel corso del settimo e ottavo secolo, sviluppatasi in un ambito a maggioranza cristiana ma più probabilmente interreligioso, ci sono alcune testimonianze tratte dall'epistolario del patriarca Timoteo I (780-823).

La lettera (la numero 13 nell'epistolario del patriarca) è indirizzata a Sergio, metropolita "nestoriano" di Gundēšāpūr, e testimonia l'esistenza in questa città di una "casa d'istruzione" (*bēt mardūtā*) dedicata alla medicina. Timoteo invia a Sergio (dottore di Mossul, metropolita e buon amico) il giovane Gabriele per avviare allo studio della medicina questo studente evidentemente privo di mezzi economici.

Ti ho inviato un altro giovane da istruire, il nostro Gabriele. Anch'egli desidera apprendere l'arte della medicina. Accompagnalo presso Zistaq e alla sua scuola (*bēt mardūtā*), e ordina che abbia cura di lui secondo il costume della tua benignità. A ciò infatti ci ha costituiti nostro Signore, affinché avessimo cura dei poveri.<sup>28</sup>

La scuola medica, cui Timoteo fa riferimento, era evidentemente una istituzione cristiana posta sotto il controllo del metropolita.<sup>29</sup> Questa scuola doveva godere già di una certa fama, altrimenti Timoteo avrebbe inviato gli studenti presso la scuola di Seleucia-Ctesifonte, la vecchia sede del patriarcato che venne trasferita a Baghdad nel 780. Proprio a Seleucia-Ctesifonte Timoteo, esperto nella ricerca di fondi per realizzare i suoi progetti, riuscì a raccogliere la somma di 20.000 *zūzē* per la costruzione di un *bīmāristān*, un ospedale. Questo potrebbe indicare che una si-

---

27 All'inizio del settimo secolo i medici cristiani che prestavano servizio alla corte sassanide provenivano quasi tutti da Nisibi: Timoteo l'archiatra (*Chronicum anonymum*, ed. Ignazio GUIDI, Paris: e Typographeo Reipublicae 1903, p. 17 [ed.]; p. 16 [trad.]); Abramo il medico (Cronaca di Seert: *Histoire Nestorienne inédite (Chronique de Séert)*, *Seconde partie, fasc. II*, ed. Addai SCHER et Robert GRIVEAU, 1919, p. 521); Mar Aba (*ibi*, p. 522); Giovanni al-Sanduri (*ibi*, p. 525). Questo significa che nella regione dell'Elam non vi era ancora una scuola di formazione ben strutturata.

28 Dalla parte introduttiva della lettera 13, Oscar BRAUN, *Timothei Patriarchae Epistulae I*, CSCO 74, *Scriptores Syri* 30 (Paris, Leipzig: e Typographeo Reipublicae, 1914), p. 108 (testo siriano); ID., *Timothei Patriarchae Epistulae I*, CSCO 75, *Scriptores Syri* 31 (Rom, Paris: De Luigi, Gabalda, 1915), p. 71 (traduzione latina). Si veda: BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, cit., p. 262; ID., *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps*, cit., p. 24.

29 REININK, «Theology and Medicine in Jundishapur», cit., p. 164.

mile istituzione ancora non esistesse nella vecchia sede patriarcale.<sup>30</sup> In un altro passaggio di una sua lettera indirizzata a Sergio, la lettera numero 44 nell'epistolario del patriarca, Timoteo descrive il nuovo *bīmāristān* di Seleucia-Ctesifonte:

Abbiamo costruito uno *xenodocheion*, cioè un *bimaristan*, nella città reale, e abbiamo speso più o meno 20.000 [zūzē]. È stato già ricoperto e completato. Io prego perché nostro Signore lo renda adatto a guarire i malati e quelli che soffrono nel corpo e nello spirito.<sup>31</sup>

Entrambi i passaggi qui presentati, tratti dall'epistolario del patriarca, risalgono all'incirca all'anno 800. Va precisato che, qualche anno prima, quando Sergio, divenuto metropolita, assunse la responsabilità diretta della scuola teologica di Gundēšāpūr si trovò a fronteggiare una rivolta di natura esegetica e canonica, nata negli ambienti accademici. Tale rivolta era in qualche modo sostenuta (o comunque non certo osteggiata) dalla cerchia dei Boktišo', un clan di medici e notabili, una delle famiglie più influenti negli equilibri della scuola. Per controllare gli insorti e domare la ribellione, il patriarca Timoteo, che sosteneva Sergio, adottò disposizioni drastiche come la sospensione *a divinis* dei chierici ribelli e l'espulsione dalla scuola dei dottori in rivolta con divieto di risiedere nella città (lettera 10).<sup>32</sup>

---

30 *Ibi*, pp. 164-65. È interessante notare che il salario di un artigiano esperto corrispondeva a circa 60-70 zūzē (equivalenti a 60-70 *dirham*) al mese (BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, cot., p. 173).

31 Dalla lettera 44 di Timoteo I. BRAUN, *Timothei Patriarchae Epistulae I*, CSCO 74, cit. p. 73 (testo siriano); ID., *Timothei Patriarchae Epistulae I*, CSCO 75, cit., p. 56 (traduzione latina). Si veda BERTI, *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps*, cit., p. 33.

32 BRAUN, *Timothei Patriarchae Epistulae I*, CSCO 74, cit. p. 100 (testo siriano); ID., *Timothei Patriarchae Epistulae I*, CSCO 75, cit., p. 65 (traduzione latina). Raphaël BIDAWID, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I. Étude critique avec en appendice la lettre de Timothée I aux moines du couvent de Mar Maron* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1956), p. 22. BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, cit., pp. 247-248. Timoteo godeva di buone relazioni con il califfato, già al tempo del regno di al-Mahdī (775-785). L'interesse scientifico del patriarca e i buoni rapporti che intercorsero tra lui e il califfo al-Mahdī sono testimoniati dal fatto che questi, intorno al 781, commissionò a Timoteo una traduzione in arabo dei *Topici* di Aristotele che fu realizzata, attraverso la mediazione della lingua siriana, con l'aiuto di Abū Nūh al-Anbari. Questi, compagno di studi di Timoteo e più tardi suo segretario personale, era un intellettuale con cui il patriarca amava intrattenere conversazioni e che si fece carico della parte più onerosa della traduzione. Un secolo dopo quella di Timoteo, Ḥunayn Ibn Ishāq (m. 877) eseguì

Negli anni del califfato di al-Mahdi (m. 785), figlio e successore di al-Manšur, Timoteo trasferì la sede del patriarcato da Seleucia-Ctesifonte a Baghdad, dove poteva contare sulla protezione della moglie del califfo, Hayzuran, e sull'amicizia di un medico influente come Abū Qurayš 'Īsā. Con al-Mahdī e con i suoi successori (al-Hadi, Hārūn ar-Rašid, al-Amin e al-Mamun), Timoteo sembra aver avuto un confronto aperto e aver coltivato il gusto per il dibattito pubblico e conversazioni eleganti, come era in uso alla corte abbaside.

A Baghdad, i rapporti di Timoteo con i medici influenti a corte, i medici di Gundēšāpūr alla corte dei califfi, seguono gli alti e bassi della loro fortuna, le rivalità e gelosie nate intorno al loro rango e alle loro inferenze negli affari del patriarcato e della chiesa.<sup>33</sup> Nella Baghdad del tempo queste famiglie costituivano una società chiusa e protettiva, un clan di medici e farmacisti che, oltre a praticare la medicina a corte, si occupava della ricerca, della scrittura di testi e commissionava traduzioni, celebrando matrimoni tra loro e proteggendo l'esclusività del proprio monopolio culturale.<sup>34</sup> Nella lettera 23 del suo epistolario, Timoteo scrive ad un celebre medico, Giorgio ibn Māsawayh, che sembra aver obbedito ad una richiesta del patriarca.<sup>35</sup> La lettera numero 2 nell'epistolario del patriarca è invece rivolta da Timoteo ad un altro celebre medico, Boktišo', figlio di Giorgio ibn Boktišo', anch'egli archiatra alla corte califfale. Tale lettera viene redatta tra il 787, data della nomina del destinatario ad archiatra regale, e l'801, data di morte dello stesso Boktišo'.<sup>36</sup> A Baghdad, Boktišo' ricopriva il ruolo

---

una nuova traduzione in siriano dei *Topici* di Aristotele. Questa versione servì come base per la traduzione araba del filosofo cristiano Yahyā Ibn 'Adī (893/4-974). Francis E. PETERS, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus* (Leiden: E.J. Brill, 1968), p. 21; Dimitri GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsī Society (2<sup>nd</sup>-4<sup>th</sup>/8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries)* (London, New York: Routledge, 1998), pp. 61-74; Henri HUGONARD-ROCHE H., «La tradizione della Logica aristotelica», in *Storia della Scienza*, vol. IV: *Medioevo, Rinascimento*, a c. di Sandro PETRUCCIOLI (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2001), pp. 22-23.

33 FIEY, *Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552*, cit., IIIA, pp. 252-267.

34 GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture*, cit., pp. 118-119.

35 BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, cit., p. 178.

36 Boktišo', il destinatario della lettera, arrivò a Baghdad per curare Harun ar-Rašid nel 787 e vi restò fino alla sua morte nel 801. Il padre, Giorgio (Ġūrġīs) ibn Boktišo', direttore della scuola di medicina di Gondēšābūr, era stato il primo della casata ad essere chiamato a Baghdad (nel 765) come archiatra.

di archiatra del califfo e dirigeva una serie di medici di corte tra cui Abū Qurayš ‘Īsā, ‘Abd Allah aṭ-Ṭayfuri e Da’ud figlio di Serapione. Boktišo‘ è autore di una serie di opere: il *Kitāb al-taḍkira*, composto per suo figlio Gabriele e oggi perduto, alcune opere a carattere medico (*Kunnaš*) e un lessico medico chiamato “La spiegazione dei nomi”.<sup>37</sup>

La lettera che Timoteo invia a Boktišo‘, impostata secondo formule di cortesia tradizionali, sviluppa un tema di argomento teologico, ma anche medico-filosofico: si tratta di un trattato sull’anima in sette sezioni, che viene esplicitamente richiesto al patriarca dallo stesso Boktišo‘. Nella lettera, infatti, Timoteo dichiara di accondiscendere al “comando” ricevuto dall’anziano e potente medico.<sup>38</sup>

Tuttavia, i rapporti di Timoteo con la famiglia dei Boktišo‘ non sono stati sempre sereni, ma hanno seguito l’andamento delle relazioni tra il patriarca e i maggiorenti delle famiglie elamite che, a seconda delle situazioni, sostenevano le sue iniziative oppure vi opponevano resistenza.

Boktišo‘ si era schierato contro un altro medico potente, amico di Timoteo: Abū Qurayš ‘Īsā (‘Īsā il medico), che aveva favorito, data la influenza sul califfo, il sinodo elettivo e l’elezione di Timoteo che portò alla sua consacrazione a Seleucia-Ctesifonte nel maggio del 780.<sup>39</sup> Il medico Abū Qurayš ‘Īsā si era dimostrato una figura chiave nelle mediazioni tra le fazioni opposte della chiesa elamita, convincendo all’obbedienza Efreem, metropolita dell’Elam, un intellettuale vicino alla famiglia dei Boktišo‘, che si era mostrato ostile all’elezione di Timoteo.<sup>40</sup>

Con la successione di Efreem si forma, negli ambienti della scuola di

---

37 BERTI, *L’au-delà de l’âme et l’en-deçà du corps*, cit., p. 37.

38 BRAUN, *Timothei Patriarchae Epistulae I*, CSCO 75, cit., pp. 21-47; BIDAWID, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I*, cit., pp. 19-20; BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, cit., pp. 178-179.

39 Abū Qurayš ‘Īsā non va confuso con ‘Īsā ibn Šahlupa un altro medico potente che operava alla corte del califfo al-Manšur e che viene ricordato per la sua sete di potere e denaro tanto da aver perseguitato i suoi stessi confratelli ed essere stato estromesso dal proprio incarico durante il regno dello stesso al-Manšur. Si veda Jean Maurice FIEY, *Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552* (London: Variorum Reprints 1979): 32-33; BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, cit., pp. 148-149 con nota 468.

40 Per dare un’idea del potere e dell’influenza del medico Abū Qurayš ‘Īsā basterà ricordare che rimproverò Efreem e lo convinse a partecipare ad un incontro pacificatore con Timoteo a Baghdad nella chiesa dei Greci (Dar ar-Rum). Si veda BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, cit., p. 168.

Gundēšāpūr, un partito, sostenuto dal clan Boktišo‘, contrario alle proposte di Timoteo. In questo clima non facile, Timoteo riesce a trovare, dopo un periodo di ostilità, un nuovo alleato con cui stabilisce un rapporto abbastanza stabile di stima e fiducia: il figlio di Boktišo‘, Gabriele ibn Boktišo‘ (m. 828).

Come sottolinea Vittorio Berti, una figura di grande autorità come quella di Timoteo si trova “in ostaggio” della stessa cerchia di cortigiani con cui ha cercato di stringere alleanze. Il suo magistero infatti dipende dall’apoggio di una rete di nobili cristiani influenti a corte.<sup>41</sup> Uno strumento nelle sue mani, che egli sembra utilizzare, è quello della scomunica “temporanea”. Se guardiamo alle ragioni di questa scomunica (che veniva inflitta, e poi ritirata), a medici cristiani come Gabriele, sembra sia stata dovuta al fatto di aver preso con sé delle concubine: «Riconciliatevi alle leggi della cristianità e recedete dal paganesimo e dalle leggi del mago Zarathustra».<sup>42</sup>

Sebbene la narrazione delle vicende legate al clan Boktišo‘ sia stata influenzata dal ruolo ricoperto e dall’interesse personale, il fatto che alcuni loro scritti di carattere scientifico siano in parte ancor oggi preservati nel *Kitāb al-Ḥāwī*, il “Libro comprensivo” di ar-Rāzī (Rhazes, m. circa 865-925 oppure 935) ci permette di gettare uno sguardo obiettivo sul carattere dei testi e sulle fonti utilizzate da questi autori. Le dottrine mediche dei Boktišo‘, così come appaiono documentate nel *Kitāb al-Ḥāwī* di ar-Rāzī, l’approccio medico descritto e i riferimenti al repertorio terapeutico sono in accordo con la tradizione medica della Chiesa dell’Est.

### Gli scritti di Giorgio ibn Boktišo‘ nel *Kitāb al-Ḥāwī* di ar-Rāzī

Il *Kitāb al-Ḥāwī*, il *Libro comprensivo* di ar-Rāzī (Rhazes) preserva, tra i materiali di autori siriaci, frammenti testuali riconducibili a sette gruppi di fonti siriache:<sup>43</sup> al compendio medico di Yūḥannā ibn Sarābiyūn (194

41 *Ibi*, pp. 180-181.

42 Timoteo I, lettera 4. BRAUN, *Timothei Patriarchae Epistulae I*, CSCO 74, cit. p. 79 (testo siriano); ID., *Timothei Patriarchae Epistulae I*, CSCO 75, cit., p. 50 (traduzione latina). BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, cit., pp. 251-252.

43 Qui viene considerato con il termine fonte “siriana” un testo che è stato originariamente concepito in lingua siriana (non il prodotto di qualsivoglia traduzione) e la cui classificazione possa essere dedotta dall’evidenza cronologica o ricostruita attraverso dati di conferma attinti dalla letteratura primaria o secondaria. Si veda: KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources in the ‘Comprehensive Book’ of Rhazes*, cit., p. 30.

citazioni),<sup>44</sup> all'opera di un certo Shem'ōn (74 citazioni; questo autore non va confuso con Simone di Ṭaibutheh - Shem'ōn d-Ṭaybūtēh),<sup>45</sup> a una fonte non identificata riferita come *Hūzāyē* (un compendio medico prodotto in Khūzistān, 228 citazioni), al compendio medico di Giorgio ibn Boktišo' (68 citazioni), a un compendio medico sconosciuto di un autore chiamato Shlēmōn (19 citazioni)<sup>46</sup>, a un'opera di Giobbe di Edessa (Iyōḅ Urhāyā) *Sull'urina* (tre citazioni), e al libro *Sull'idropisia* di Sergio di Rēš'aynā (una sola citazione). Come nota Grigory Kessel, con la sola eccezione del compendio di Yūḥannā ibn Sarābiyūn, nessuna di queste opere è giunta a noi, né in traduzione siriana né araba.<sup>47</sup> Questa è la ragione dell'importanza del *Kitāb al-Ḥāwī* di ar-Rāzī, con tutta la cautela dovuta al fatto che le fonti possano essere state da lui rimaneggiate, quale testimonianza unica della letteratura medica del suo tempo.

Riguardo all'opera di Giorgio ibn Boktišo' la maggior parte delle citazioni (67) contenute nel *Kitāb al-Ḥāwī* sono riferite al suo *Compendio medico* (*al-Kunnāš*, sir. *Kunnāšā*), originariamente composto in siriano. Una sola citazione è riservata, invece, al suo *Libro sugli umori*, del quale la scarsità di testimonianze non permette di farci un'idea generale. Come nota Oliver Kahl, il *Compendio medico* era un'opera voluminosa, che ricopriva quasi tutti gli aspetti della medicina, con particolare enfasi per l'eziologia e la terapia, con digressioni nel campo delle implicazioni relative all'influsso climatico nelle malattie epidemiche e che attingeva a

---

44 Yūḥannā ibn Sarābiyūn (seconda metà del nono secolo) compose un compendio medico (*Kunnāšā*) in sette libri che, perduto nell'originale siriano, sopravvive nelle traduzioni araba, latina ed ebraica. Si veda: Peter E. PORMANN, «Yūḥannā Ibn Sarābiyūn. Further Studies into the Transmission of his Works», *Arabic Sciences and Philosophy* 14, no. 2 (2004): 233-262. Yūḥannā ibn Sarābiyūn è anche autore di una farmacopea (*al-Aqrabādīm*) alcuni passaggi della quale sono preservati nell'opera di ar-Rāzī. L'edizione di questi frammenti (compendio medico e farmacopea) citati da ar-Rāzī non è ancora stata pubblicata da Oliver KAHL perché, come spiega lui stesso, Peter Pormann ne ha annunciato l'edizione in una imminente pubblicazione. Si veda KAHL 2015: 47-48.

45 Si veda l'opinione di Grigory Kessel riportata in KAHL 2015: 45-46.

46 Shlēmōn viene citato una volta anche nel *Libro siriano dei medicamenti* (*Syriac Book of Medicines*) e tre volte nell'opera di Yūḥannā ibn Māsawayh (m. 857) dedicata all'oftalmologia. La citazione del *Libro siriano dei medicamenti* costituisce un *terminus ante quem* che ci aiuta a collocare la sua attività intorno al sesto secolo. Si veda Budge 1913 vol. 1: 306 ss. (testo); vol. 2: 345 ss. (traduzione). Si veda: KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources in the 'Comprehensive Book' of Rhazes*, cit., p. 31.

47 KESSEL, «Syriac Medicine», cit., p. 447.

piene mani nel repertorio farmaceutico greco-siriaco e indo-iranico.<sup>48</sup> Il *Compendio*, così come ci viene presentato nell'opera di ar-Rāzī, mostra una prevalenza della medicina terapeutica su quella teorica, un particolare interesse per i trattamenti dermatologici (uso di lozioni, linimenti, bagni in decotti floreali, utilizzo di olii, trattamenti cosmetici), una certa inclinazione all'uso di rimedi del repertorio medico-magico e un'attenzione per le manifestazioni sintomatiche della patologia.<sup>49</sup>

In un frammento del *Compendio* di Giorgio ibn Boktišo' (*al-Hāwī* I, 138,3-11) compare la descrizione di una malattia chiamata "madre dei bambini" (*umm aš-šibyān*). Questo termine arabo (derivato da un termine intermedio siriano) sembra rappresentare una nozione collettiva che indica una varietà di demoni femminili che nella tradizione medico-magica indiana si credeva prendessero possesso dei bambini (nei testi originali i demoni sono indicati come "madri" *mātrkā*).<sup>50</sup>

Ĝūrġīs dice: «La malattia chiamata "madre dei bambini" non è altro che una forma convulsiva che si manifesta con febbre acuta, bruciante, secca, aspra; l'urina è bianca; solitamente sono i piccoli ad essere affetti da questa [condizione] perché i loro nervi contengono [molta] umidità – [un bambino] che ha passato i sette anni di età [e] che presenta l'uno o l'altro di questi preoccupanti [sintomi] non è [normalmente] colpito da [questa malattia]. Tu devi [trattare il bambino affetto] con una tinozza, con gocce di latte sulla [sua] testa, con inalazioni di olio di rosa, [olio di] zucca, [olio di] violetta, latte di balia, non smettere di [esporre il suo] cranio all'olio e al latte, e coprire tutte le vertebre della [sua] colonna vertebrale, comprese [quelle del] collo, di un impasto tiepido [fatto] di altea (*Althaea officinalis*), olio di violetta dolce e farina di semi di lino; se [il bambino] ha freddo, massaggia[lo] con l'olio tiepido della viola mammola, e riscalda i vestiti e rimettili addosso; date[gli] da bere, o lasciate che la balia [gli] dia ciò che viene dato [ai bambini] nelle malattie acute; e il luogo dove [il bambino] è [accudito] dovrebbe avere una cantina, o qualche [stanza] che sia altrettanto fresca e umida». <sup>51</sup>

48 KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 34-36.

49 Questi riferimenti trovano corrispondenza nelle narrazioni delle fonti islamiche che descrivono la medicina generalmente praticata a Gundēšāpūr come una combinazione di tradizioni greche e indiane adattate ai bisogni e alle tradizioni locali. Si veda RICHTER-BERNBURG, «Boḳtišū'», cit., pp. 333-336.

50 KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 174 con nota 43.

51 *al-Hāwī*I, 138,3-11. Si veda KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 174-175.

Lo stesso termine, *umm aš-šibyān* «madre dei bambini», si ritrova nell'opera di 'Alī ibn Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī *Firdaus al-Ḥikma fī 'l-ṭibb* («Il paradiso della saggezza in medicina», completata nell'anno 850), all'interno del suo compendio di medicina indiana, in un capitolo dedicato alle entità spirituali che attaccano i bambini.<sup>52</sup>

Il fatto che questo stesso termine ricorra nel *Firdaus al-Ḥikma* e nella versione araba di un testo siriano della metà dell'ottavo secolo suggerisce la circolazione di tradizioni relative alla medicina indiana nell'ambiente di Gundēšāpūr. Come nota Oliver Kahl, in un altro frammento del *Compendio* di Giorgio ibn Boktišo' (*al-Ḥawī* I, 173,17-174,20) ricorre un altro termine indiano: «l'olio (chiamato) *kalkalānaḡ*» (sanscrito *kalkakalyāṇaka* «eccellente pasta oleosa»). Questo termine viene considerato come introdotto nella farmacopea araba dal medico indiano Mankah (che raggiunse l'apice della sua attività intorno all'anno 800), e la sua presenza in un testo siriano della metà dell'ottavo secolo conferma l'esistenza di conoscenze mediche indiane nella regione del Khūzistān persiano, trasmesse per tradizione orale o testuale, e forse influenzate da un'altra forma intermedia in pahlavi.<sup>53</sup>

Nell'ambito di una ricerca di corrispondenze sull'origine di alcuni rimedi che ricorrono nel *Compendio* di Giorgio ibn Boktišo' è interessante osservare che il testo anonimo conosciuto come *aqrabādīn qadīm*, la *Vecchia farmacopea (aqrabādīn* «ricettario, piccolo scritto [di farmacologia], farmacopea»), un testo citato molte volte da ar-Rāzī nel *Kitāb al-Ḥawī*, ricorre una volta come citazione secondaria da parte di Giorgio ibn Boktišo': «[Ḡūrḡīs] dice: 'Assumi olio di ricino secondo le seguenti indicazioni della *Vecchia farmacopea*: per la prima settimana bevi due *miṭqāl* [di questo] il primo giorno, aggiungi mezzo *miṭqāl* il secondo, [...]».<sup>54</sup>

Secondo Oliver Kahl, che ha isolato e tradotto quindici frammenti dell'*aqrabādīn qadīm* trasmessi da ar-Rāzī nel *Kitāb al-Ḥawī*, questo passaggio dimostra che l'anonimo testo della *Vecchia farmacopea (aqrabādīn qadīm)* precede la produzione letteraria di Giorgio ibn Boktišo' e quindi,

52 Alfred SIGGEL, *Die indischen Bücher aus dem Paradies der Weisheit über die Medizin des 'Alī ibn Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī*, übersetzt and erläutert von Alfred Siggel, *Abhandlungen der Geistes- und Sozial Wissenschaftlichen Klasse* Jahrgang 1950 n. 14 (Wiesbaden: F. Steiner, 1950), pp. 1141-1143.

53 KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 176-177 con nota 53.

54 *al-Ḥawī* VIII, 138,12-139,4. KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 189-190. Un *miṭqāl* corrisponde a 4.46 grammi.

se consideriamo che questi venne chiamato nel 765 alla corte califfale come archiatra, il testo deve essere stato reperibile, al più tardi, nel 750.<sup>55</sup>

Se consideriamo che ar-Rāzī cita le sue fonti in modo esplicito e con grande accuratezza e che nel *Kitāb al-Ḥāwī* egli non fa alcun riferimento all'autore della *Vecchia farmacopea*, questo è una chiara indicazione che al tempo di ar-Rāzī l'opera era già conosciuta come anonima. Ora, il problema si pone in questi termini: cosa intende ar-Rāzī quando usa il termine “vecchio”?<sup>56</sup> Nella parte iniziale di un frammento (il frammento 4 nella sequenza proposta da Oliver Kahl),<sup>57</sup> ricorre una citazione della *Vecchia farmacopea* che fa riferimento (come citazione secondaria) ad un altro diverso testo, il cui autore è finalmente citato e porta il nome di Sābūr: «La *Vecchia farmacopea* [contiene] una prescrizione di siero di latte [citata qui] secondo [la ricetta di] Sābūr».<sup>58</sup>

La figura di Sābūr qui citata, corrisponde a quella del medico e farmacologo Sābūr ibn Sahl (m. 255/869). La prescrizione descritta qui non ricorre in alcuna delle attuali versioni dell'opera farmacologica principale di Sābūr ibn Sahl, cioè la “farmacopea” (*aqrābādīn*) composta dopo il 236/850 e trasmessa in una versione più estesa e una più breve, ma di migliore tradizione manoscritta, che chiameremo *Piccola farmacopea*.<sup>59</sup> Secondo Kahl, non si può verificare se la prescrizione facesse parte o meno di un altro degli scritti medico-farmacologi attribuiti a Sābūr, poiché questi scritti sono perduti o inaccessibili.<sup>60</sup> Ad ogni modo, l'anonimo testo della *Vecchia farmacopea* precede l'attività letteraria di Giorgio ed è necessariamente anteriore all'attività scientifica di Sābūr.<sup>61</sup>

55 *Ibi*, pp. 51, 190 con nota 101.

56 Oliver KAHL, «Fragments of an Anonymous *Old Dispensatory* in ar-Rāzī's *Kitāb al-Ḥāwī*», *Journal of Semitic Studies*, 49 (2004): 289-290.

57 *Ibi*, p. 294.

58 *al-Ḥāwī* VI, 126. Traduzione KAHL, «Fragments of an Anonymous *Old Dispensatory*», cit., p. 294.

59 Oliver KAHL, ed., *Sābūr ibn Sahl. Dispensatorium parvum (al-Aqrābādīn al-ṣaghīr)*, *Islamic Philosophy, Theology and Science* 16 (Leiden: Brill, 1994). ID., tr., *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, *Islamic Philosophy, Theology and Science* 53 (Leiden: Brill, 2003).

60 *Ibi*, p. 290.

61 Si veda KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 190 con nota 101 e p. 51. La *Vecchia farmacopea (al-Aqrābādīn al-qadīm)*, un testo imbevuto di concetti della dottrina umorale greca, comprendente pesi e misure, potrebbe corrispondere con l'*Antica*

Come nota ancora Kahl, il testo della *Vecchia farmacopea*, un riferimento fondamentale nel repertorio bibliografico di Giorgio ibn Boktišo‘, si colloca tra le più antiche testimonianze testuali di farmacologia araba che possediamo, insieme alla versione ridotta della farmacopea di Sābūr, e accanto alle relative sezioni del testo di ‘Alī ibn Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī *Firdaus al-Hikma* (completato nell’850),<sup>62</sup> all’opera di al-Kindī (m. poco dopo l’870) chiamata *al-Aqrābādīn*, e ai passaggi che fanno riferimento all’opera di Ḥunain (m. 873 oppure 877) chiamata *al-Aqrābādīn*.<sup>63</sup>

Tornando ora alle altre fonti degli scritti di Giorgio ibn Boktišo‘ (trasmessi nel *Libro comprensivo* di ar-Rāzī), in un altro frammento del *Compendio medico* di Giorgio (*al-Hāwī* XXIII.1, 107,5-108,2), Giorgio cita Galeno di Pergamo (m. circa 216),<sup>64</sup> mentre in un’altra citazione secondaria (*al-Hāwī* XI, 293,6) Giorgio viene citato da Ḥunayn: «[Questa è] una [procedura] ben sperimentata che è stata trasmessa a Ḥunayn da Ğūrġīs». <sup>65</sup>

È importante notare che alcuni preparati della tradizione siriana vengono citati nel *Compendio medico* di Giorgio, come il rimedio chiamato *šiltā* (< siriano *šeltā*) “richiesta, domanda (di guarigione)” (*al-Hāwī* I, 173,17-174,20), una sorta di ‘panacea’. Questo rimedio è attestato anche nel testo

---

*farmacopea* (*al-Aqrābādīn al-‘atīq*) che a sua volta, secondo lo stesso Rhazes (*al-Hāwī* VI, 246,13), è la stessa cosa del libro chiamato *la Vecchia medicina* (*aṭ-Ṭibb al-qadīm*) e quindi un testo di carattere farmacologico.

62 Si veda Werner SCHMUCHER, *Die pflanzliche und mineralische Materia Medica im Firdaus al-Hikma des Ṭabarī*, Bonner Orientalistische Studien, Neue Serie, 18 (Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1969). Il fatto che aṭ-Ṭabarī sia stato in grado di utilizzare una varietà di fonti relative alla medicina indiana può darci un’idea della circolazione di questi testi prima dell’850. Si veda Oliver KAHL, «On the Transmission of Indian Medical Texts to the Arabs in the Early Middle Ages», *Arabica* 66 (2019): 88.

63 KAHL, «Fragments of an Anonymous *Old Dispensatory*, cit., p. 291.

64 Sulle citazioni dell’opera di Galeno “*Methodus Medendi*” in Rhazes, si veda Ursula WEISSER, «Zur Rezeption der *Methodus medendi* im *Continens* des Rhazes», in *Galen’s Method of Healing. Proceedings of the 1982 Galen Symposium*, Studies in Ancient Medicine, Volume 1, eds Richard DURLING, Fridolf KUDLIEN (Leiden: Brill, 1991), pp. 123-146. EAD., «Die Zitate aus Galen *De Methode Medendi* im *Hāwī* des Rāzī», in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drosaart Lulofs on his Ninetieth Birthday*, eds Remke KRUK, Gerhard ENDRESS (Leiden: Research School CNWS, 1997), pp. 279-318.

65 KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 197.

anonimo *Libro siriano dei medicinali* (*Syriac Book of Medicines*),<sup>66</sup> e nel compendio farmaceutico di Sābūr.<sup>67</sup>

Nel *Compendio medico* di Giorgio ibn Boktišo‘, nei frammenti trasmessi da Rhazes, sono attestati anche preparati della tradizione iranica. In un passaggio (*al-Hāwī* VII, 41,12-18), vengono citati un rimedio (uno stomachico) chiamato *Kisrā*, cioè il nome arabizzato di “Khosrov” (nome di due re sasanidi), e un rimedio chiamato *qubād al-malik*, cioè “re Kavād” (un re sasanide). Dobbiamo considerare che l’uso del nome *Khosrov* in un testo arabo di questo periodo connotava l’elemento “iranico” e l’appartenenza “reale”: non è raro che autori arabi del tempo identifichino con questo nome tutta la dinastia sasanide.<sup>68</sup> Secondo Oliver Kahl, il rimedio chiamato con questo nome potrebbe corrispondere al *Kisrā-ambergris*, uno stomachico descritto nella farmacopea di Sābūr.<sup>69</sup>

Un rimedio chiamato *Teodoreto* ricorre in un altro frammento del *Compendio medico* di Giorgio (*al-Hāwī* I, 173,17-174,20). Teodoreto è il nome di un medico citato nell’opera di Aezio di Amida, un autore che raggiunge l’apice della sua attività alla metà del sesto secolo. Questo rimedio viene descritto anche nel ricettario di Sābūr.<sup>70</sup>

Per avere un’idea della varietà dei preparati citati nel *Compendio medico* di Giorgio ibn Boktišo‘ e dell’amalgama di conoscenze medico-farmacologiche di provenienza diversa che emerge da queste preparazioni magistrali,<sup>71</sup> ma anche per meglio collocare l’opera di Giorgio nella letteratura medico-farmacologica del suo tempo, dobbiamo citare ora sistematicamente i rimedi elencati da Giorgio, la cui preparazione (o quantomeno il relativo prototipo arabo) ricorre anche nella farmacopea di Sābūr o in altri testi di carattere farmacologico: *qūqāyā* “piccola pillola” (un rimedio somministrato in forma

66 E.A. Wallis BUDGE, *The Syriac Book of Medicines: Syrian anatomy, pathology and therapeutics in the early Middle Ages; or “The Book of Medicines”*, (London: St. Helier, 1913; Reprint Amsterdam 1976), vol. 1, pp. 263,14 - 264,13 (testo); vol. 2: 298-300 (trad.). Cfr. KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 176 con nota 51.

67 ID., tr., *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., preparato n. 57, pp. 61-63.

68 ID., *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 184 con nota 81.

69 ID., *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., preparato n. 244, pp. 126-127.

70 *Ibi*, preparato n. 67, pp. 68-69.

71 Cfr. ID., *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 60.

di pillola),<sup>72</sup> il *semecarpus anacardium* (uno stomachico),<sup>73</sup> *iyārağ* *Hirmis* cioè il rimedio ‘divino’ [*iyārağ* < ἱερά] chiamato ‘Ermete’ (Trismegisto), un elettuario famoso nella tradizione farmaceutica araba,<sup>74</sup> l’olio chiamato *kalkalānağ* una pasta oleosa (citata sopra),<sup>75</sup> il rimedio chiamato *Teodoreto* (citato sopra), il rimedio ‘divino’ chiamato *Galeno*,<sup>76</sup> il rimedio chiamato *šīlā* (citato sopra), il rimedio detto *muschio* (aroma ricavato da ghiandole di mammiferi),<sup>77</sup> il rimedio chiamato *Filonio* (*Filūnīya*, *Philonium romanum*) inventato da Filone di Tarso, medico, poeta e farmacista del periodo tardo ellenistico, preparato secondo la tradizione greca,<sup>78</sup> il *Filonio persiano* (*Philonium persicum*) o la tradizione iranica della preparazione del rimedio chia-

---

72 *al-Ḥāwī* I, 35,10-14 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 172-173). *Piccola farmacopea* di Sābūr preparato n. 125 (KAHL, tr., *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 88).

73 *al-Ḥāwī* I, 35,10-14 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 172-173). *Piccola farmacopea* di Sābūr preparato n. 235 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 123).

74 *al-Ḥāwī* I, 35,10-14 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 172-173). *Piccola farmacopea* di Sābūr preparato n. 38 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 51). Come nota KAHL, *iyārağ* “divino” è un termine usato per indicare molti rimedi della farmacopea greca e araba (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 173 con nota 37). Sui riferimenti a Ermete Trismegisto nel mondo islamico si veda Manfred ULLMANN, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Ergänzungsband 6,2 (Leiden: E.J. Brill, 1972), particolarmente alle pagine 368-378. Sul nome di Ermete Trismegisto nei testi a carattere farmacologico della letteratura siriana si veda Emiliano FIORI, «A Hitherto Unknown Medical Fragment in Syriac. Evidence of Recipes and Prescriptions from the Qubbet el-Ḥazne of the Umayyad Mosque in Damascus», *Aramaic Studies* 15 (2017): 222-225.

75 *al-Ḥāwī* I, 173,17-174,20 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 175-177). *Piccola farmacopea* di Sābūr preparato n. 54-55 (KAHL, tr., *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., pp. 60-61).

76 *al-Ḥāwī* I, 173,17-174,20 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 175-177). *Piccola farmacopea* di Sābūr preparato n. 70 (KAHL, tr., *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 70).

77 *al-Ḥāwī* I, 268,17-269,16 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 178-180). *Piccola farmacopea* di Sābūr preparato n. 25 (KAHL, tr., *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 45).

78 *al-Ḥāwī* I, 268,17-269,16 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 178-180). *Piccola farmacopea* di Sābūr preparato n. 7, secondo la tradizione greca (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 36).

mato *Filonio*,<sup>79</sup> la pastiglia chiamata *kaukab* (*kaukab al-arḍ* “stella terrae”, un sinonimo dell’arabo *talq* “polvere di talco”),<sup>80</sup> il rimedio chiamato *iyārağ* (*iyārağ fīqrā* [ $< \text{ἱερά πικρά}$ ] “divino amaro”, il nome di un famoso antidoto nella tradizione farmaceutica greco-siriaca e araba),<sup>81</sup> il rimedio chiamato *bāsīlīqūn* (*bāsīlīqūn* [ $< \text{βασιλικόν}$ ] “regale, degno di un re”, un nome utilizzato per diversi colliri, linimenti e altre preparazioni complesse sia nella tradizione farmaceutica greca che in quella araba,<sup>82</sup> i così detti rimedi [*cenere*] della [pianta dei] *nidi di rondine*,<sup>83</sup> l’infuso di *aloe*,<sup>84</sup> il rimedio chiamato *šahriyārān* ( $<$  persiano *šahr-yārān* “amici della città” cioè “principi, re, imperatori”),<sup>85</sup> il rimedio (uno stomachico) chiamato *Kisrā* e il rimedio chiamato *qubād al-malik* “re Kavād” (citati sopra), il cataplasma detto *stomachico*,<sup>86</sup> l’acqua

79 *al-Ḥawī* VIII, 45,1 e seg.; *al-Ḥawī* VIII, 75,16 e seg. (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 188-189). *Piccola farmacopea* di Sābūr preparato n. 8 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 37).

80 *al-Ḥawī* I, 268,17-269,16 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 178-180). *Piccola farmacopea* di Sābūr preparato n. 171 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 102).

81 *al-Ḥawī* I, 173,17-174,20 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 175-177). Il rimedio è citato anche in *al-Ḥawī* I, 31,7-31,13 tra i frammenti relativi all’opera di un medico di nome Šlēmōn (si veda: *Ibi* pp.160-161). *Piccola farmacopea* di Sābūr preparato n. 72 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 72).

82 *al-Ḥawī* II, 154,9 e seg. (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 180-181). *Piccola farmacopea* di Sābūr preparato n. 361 “più largo” (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit. p. 165); preparato n. 362 (“più piccolo”), *ibi* p. 165; preparato n. 363 “secondo la tradizione persiana”, *ibi* p. 166.

83 *al-Ḥawī* III, 241,15-242,1 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 181-182). *Piccola farmacopea* di Sābūr preparato n. 20 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 42).

84 *al-Ḥawī* III, 241,15-242,1 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 181-182). La preparazione dell’infuso di aloe è descritta anche nella *Farmacopea* di Ibn at-Tilmīd, frammento 234. Si veda Oliver KAHL 2007, *The Dispensatory of Ibn at-Tilmīd*, *Islamic Philosophy, Theology and Science* 70 (Leiden: Brill, 2007), p. 254. Si veda anche la descrizione che compare nella recensione della *farmacopea* di Sābūr preparata dai medici dell’ospedale ‘*Aḡudī* a Baghdad: Oliver KAHL, ed. e tr., *Sābūr ibn Sahl’s Dispensatory in the Recension of the ‘Aḡudī Hospital*, *Islamic Philosophy, Theology and Science* 78 (Leiden: Brill, 2009), preparato n. 164 nella Recensione dell’ospedale ‘*Aḡudī* a Baghdad.

85 *al-Ḥawī* VII, 41,12-18 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 183-184). *Piccola farmacopea* di Sābūr preparato n. 252 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 129).

86 *al-Ḥawī* VII, 82,17 e seg. (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 185).

di radice (un decotto diuretico e depurativo),<sup>87</sup> la pillola di *melograno*,<sup>88</sup> le pastiglie chiamate *ileo* (per le ostruzioni intestinali),<sup>89</sup> il rimedio detto *Isaiab* (*Yiša 'yā* “Isaiah”, il profeta dell’Antico Testamento),<sup>90</sup> la cosiddetta pillola *malodorosa*,<sup>91</sup> il decotto di *prugna*,<sup>92</sup> le pastiglie di *rosa*,<sup>93</sup> le pastiglie di *agrimonia*,<sup>94</sup> le pastiglie di resina di *asafoetida*,<sup>95</sup> la teriaca detta *Ezra* (‘*Azra* “Ezra”, lo scriba ebreo-persiano che raggiunse l’apice della sua attività

---

*Piccola farmacopea* di Sābūr preparato n. 263 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 133).

87 *al-Ḥāwī* VII, 114,4-10 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 185). *Piccola farmacopea* di Sābūr preparato n. 78 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 74).

88 *al-Ḥāwī* VIII, 171,9-12 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 191). *Piccola farmacopea* di Sābūr, preparato n. 131 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit p. 90).

89 *al-Ḥāwī* VIII, 191,14-17 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 191). *Piccola farmacopea* di Sābūr, preparato n. 176 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 104).

90 *al-Ḥāwī* X, 326,11- 327,3 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 194-195). *Piccola farmacopea* di Sābūr, preparato n. 134 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 91).

91 *al-Ḥāwī* XI, 247,4 e seg. (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 196). *Piccola farmacopea* di Sābūr, preparato n. 114 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 84).

92 *al-Ḥāwī* XV, 84,1-9 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 198-199). *Piccola farmacopea* di Sābūr, preparato n. 328 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 153).

93 *al-Ḥāwī* XVI, 73,15-74,2 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 201). *Piccola farmacopea* di Sābūr, preparati n. 179 e 180 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 105).

94 *al-Ḥāwī* XVI, 73,15-74,2 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 201). *Piccola farmacopea* di Sābūr, preparato n. 193 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 109).

95 *al-Ḥāwī* XVI, 111,7 e seg. (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 202). *Piccola farmacopea* di Sābūr, preparato n. 137 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 92).

alla metà del quinto secolo a.C.),<sup>96</sup> il rimedio detto *zolfo* (un elettuario),<sup>97</sup> il rimedio *piccante* (*falāfīlī*, uno stomachico),<sup>98</sup> il *cumino*<sup>99</sup> (*kammūnī*, uno stomachico) e la *resina di asafoetida* (*Hiltīī*, uno stomachico),<sup>100</sup> la *teriac dei quattro* [ingredienti],<sup>101</sup> il rimedio chiamato *saḡḡiznāyā* (< siriano *saggī znayyā* “multiforme”, un famoso elettuario).<sup>102</sup>

Il *Compendio medico* di Giorgio ibn Boktišo‘ costituisce un’opera importante, che ricopre tutti gli aspetti della medicina e attinge alla tradizione greco-siriaca come a quella indo-iranica. Quest’opera rispecchia la conoscenza più autorevole del suo tempo e rappresenta una testimonianza essenziale della letteratura medica siriana. Il nome del clan dei Boktišo‘ è generalmente considerato, nel campo degli studi, con la prudenza che si accompagna al carattere leggendario della scuola di Gundēšāpūr, il cui nome sarebbe stato da loro enfatizzato, custodito e promosso per ragioni di propaganda professionale, di tutela della propria identità e tradizione.

La solidità delle conoscenze mediche di Giorgio, sottolineata in queste pagine, non permette da sola di superare del tutto lo statuto di ipoteti-

96 *al-Ḥāwī* XVI, 125,13-17 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 207).

La preparazione della teriaca detta *Ezra* compare descritta anche nell’opera di Al-Ḥusain ibn ‘Abdallāh IBN SĪNĀ: *al-Qānūn fī l-ṭibb*, 3 vol. (Bairūt: Dār Šādīr, n.d., ristampa dell’edizione Būlāq [1294/1877]), 3/315,31-316,18. Si veda KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 202, con nota 144.

97 *al-Ḥāwī* XVI, 125,13-17 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 202-203). *Piccola farmacopea* di Sābūr, preparato n. 10 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 38).

98 *al-Ḥāwī* XVI, 125,13-17 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 202-203). *Piccola farmacopea* di Sābūr, preparato n. 216 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 116).

99 *al-Ḥāwī* XVI, 125,13-17 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 202-203). *Piccola farmacopea* di Sābūr, preparato n. 217 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., pp. 116-117).

100 *al-Ḥāwī* XVI, 125,13-17 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 202-203). *Piccola farmacopea* di Sābūr, preparato n. 245 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 127, riferito sotto il sinonimo di *anḡudān[ī]*).

101 *al-Ḥāwī* XIX, 268,6-9 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 207). *Piccola farmacopea* di Sābūr, preparato n. 2 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 33).

102 *al-Ḥāwī* XIX, 268,6-9 (KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 207). *Piccola farmacopea* di Sābūr, preparato n. 6 (KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., p. 36).

cità della “scuola” in quanto istituzione, ma il suo *Compendio* rappresenta una testimonianza ricca di elementi caratterizzanti. Il *Compendio* di Giorgio ibn Boktišo‘ è un testo di rilevanza storica, un inventario della tradizione medico-farmaceutica risorto dagli archivi di una scuola leggendaria, una base solida contro ragionamenti ipotetici. I frammenti oggi conservati del *Compendio medico* di Giorgio ibn Boktišo‘ suggeriscono l’idea di un forte legame di questo testo con una tradizione sviluppatasi nel corso di una lunga catena di trasmissione medico-farmaceutica.

## Il compendio medico degli *Hūz*

Alcuni frammenti provenienti da una fonte non identificata, un compendio medico chiamato *Hūzāyē* (cioè con il nome siriano degli abitanti della città di Ahwāz) e prodotto nel Khūzistān sono stati preservati nel *Kitāb al-Hāwī*, il *Libro comprensivo* di ar-Rāzī (Rhazes), nel quale questo compendio viene citato in 228 passaggi.<sup>103</sup> Come nota Oliver Kahl, nella letteratura medico-farmaceutica araba il termine *al-Hūz* denota, in senso stretto, “i medici di Gundēšāpūr”.<sup>104</sup> Sebbene ricorra, nella letteratura medica, una forma al singolare *al-Hūzī* “uno degli Hūz”, un consenso generale è stato raggiunto sul fatto che *al-Hūz* debba essere inteso come un nome collettivo. Potremmo ipotizzare che, nell’ambito di una produzione letteraria congiunta, contributi di singoli autori (come ad esempio affermazioni contraddittorie)<sup>105</sup> possano essere stati originariamente indicati con un nome proprio, ma che questi scritti siano poi stati recepiti dagli autori più tardi come un’opera collettiva. È possibile che autori successivi abbiano rimosso questi nomi sostituendoli con un nome collettivo. Il termine *al-Hūz* nella letteratura medico-farmaceutica araba denota un non meglio specificato, e presumibilmente piccolo, consesso di medici associati con l’ambiente di Gundēšāpūr.<sup>106</sup>

La gran parte di queste brevi citazioni (217) sono prese da un’opera degli *Hūz* che viene menzionata una sola volta con il titolo di *(al-)Ġāmi’* «la Collezione», della quale l’originale siriano è andato perduto. Secondo

103 KESSEL, «Syriac Medicine», cit., p. 447.

104 KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 36-40.

105 Esempi di integrazioni o deviazioni dal consenso sono (forse) attestati nella *Collezione* degli *Hūz* nei frammenti 40 e 159. Si veda *Ibi*, pp. 222 e 256.

106 *Ibi*, p. 38.

Oliver Kahl, a giudicare dai frammenti rimasti, la *Collezione*, basata su sostanze di utilizzo professionale medico, deve aver costituito un trattato di tipo farmaceutico.

Gli *Hūz* dicono: ‘Un sostituto per la *teriaca* quando (si trattano) morsi di vipera o l’ingestione di un veleno (potenzialmente) letale è l’estratto chiamato *zedoary* – importato dall’India (dove) cresce tra (le piante di) aconito, essa neutralizza (anche) l’effetto (intossicante) di questo. L’animale chiamato salamandra è un antidoto molto (vigoroso)’.<sup>107</sup>

Potremmo ipotizzare che quest’opera, un trattato farmaceutico, abbia costituito una sorta di *vademecum* all’attività clinica dei medici di Gundēšāpūr. Per un’interpretazione corretta della data di composizione (o delle sue revisioni successive), dobbiamo ricordare che, come nota Kahl, ar-Rāzī ci fornisce nella sua opera un sicuro *terminus ante quem* attraverso una citazione secondaria di Yūḥannā ibn Māsawayh (m. 243/857).<sup>108</sup> Questa citazione suggerisce che la *Collezione* degli *Hūz* possa risalire alla prima metà del nono secolo oppure (nel caso di un’opera trans-generazionale) alla seconda metà dell’ottavo secolo.<sup>109</sup>

La frase «Gli *Hūz* sono d’accordo...» rappresenta infatti una citazione secondaria di una frase di Yūḥannā ibn Māsawayh: «Ho visto molti [medici] e anche gli *Hūz* sono d’accordo [...]».<sup>110</sup> La frase riportata da ar-Rāzī è la seguente: «Gli *Hūz* sono d’accordo che se (una donna) porta un pesario (fatto) di sterco di elefante preverrà la gravidanza ogni volta e per sempre».<sup>111</sup>

Tornando alle altre opere degli *Hūz* preservate nell’opera di Rhazes, dobbiamo citare il «Glossario» (*Buššaqšimāhī* < siriano *Puššāq-šmāhē* «Spiegazione dei nomi») che viene menzionato otto volte, e il “Registro” menzionato tre volte come (*at-Tabat* (< siriano ?)).<sup>112</sup> Secondo Manfred Ullmann, la pro-

107 Frammento dalla *Collezione* degli *Hūz*, *al-Hāwī* XIX, 287,2-5. Edizione e traduzione *Ibi*, p. 241.

108 *Ibi*, p. 27 con nota 210.

109 *Ibi*, p. 39.

110 *Ibi*, p. 227 con nota 210.

111 Frammento dalla *Collezione* degli *Hūz*, *al-Hāwī* IX, 145,8 ss. Edizione e traduzione *Ibi*, p. 227.

112 *Ibi*, p. 39.

duzione glossografica degli Ḥūz rappresenta una delle più antiche testimonianze di questo genere letterario nella storia della letteratura islamica.<sup>113</sup>

Grazie all'opera di Oliver Kahl, che ha curato l'edizione dei frammenti degli Ḥūz citati nel *Kitāb al-Ḥāwī*, il *Libro comprensivo* di ar-Rāzī, possiamo trarre alcune considerazioni sull'utilizzo pratico di questi altri due, diversi, testi. Il *Glossario* deve essere stato un dizionario monolingue siriano, una lista che serviva a spiegare le proprietà dei semplici: «E nel *Glossario* degli Ḥūz ho trovato questo: l'oppio intorpidisce, e attenua l'ubriachezza». <sup>114</sup> Nel *Glossario* compaiono interessanti rimandi alla medicina popolare: «[Il] rimedio *retem* è un farmaco utilizzato dalla gente dei villaggi per [il suo effetto] purgativo». <sup>115</sup>

D'altra parte, il *Registro* deve aver costituito originariamente un lessico di nomi propri, bilingue (greco-siriano) oppure trilingue (greco-siriano-arabo), disposto su colonne seguendo l'ordine delle voci greche: <sup>116</sup> «*qūnīūn* – aconito indiano; nel *Registro* degli Ḥūz, contrariamente [al termine greco], ho trovato [la spiegazione] *melaspina* [*Datura metel*], che è parimenti [velenoso]». <sup>117</sup>

Gli scritti degli Ḥūz (la *Collezione*, il *Glossario* e il *Registro*) sono la testimonianza di strumenti destinati alla pratica medico-farmacologica quotidiana. Appartenevano ad un gruppo di individui, impegnati in un lavoro d'*equipe*, che avevano la necessità di consultare e discutere le proprietà mediche dei semplici e confrontare le indicazioni terapeutiche della farmacopea greco-siriana e indiana. Come nota Kahl, un rimedio chiamato *Hūzāyā* (uno stomachico) ricorre anche nel *Libro siriano dei medicinali* (*Syriac Book of Medicines*), un trattato che contiene testi diversi, non 'geneticamente' correlati. <sup>118</sup> È importante precisare che il nome gre-

113 Manfred ULLMANN, *Die Medizin im Islam*, Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Ergänzungsband 6,1 (Leiden-Köln: E.J. Brill, 1970), pp. 235 ss.

114 Frammento del *Glossario* degli Ḥūz, *al-Ḥāwī* XX, 412,5 ss. Edizione e traduzione KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, p. 272.

115 Frammento del *Glossario* degli Ḥūz, *al-Ḥāwī* XX, 541,3 ss. Edizione e traduzione KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, p. 272. Il rimedio *retem* (arabo *ratam*) è un termine vago che si riferisce a diverse varietà botaniche tra cui i generi *Cytisus*, *Genista* e *Spartium*.

116 *Ibi*, pp. 39-40.

117 Frammento del *Registro* degli Ḥūz, *al-Ḥāwī* XXII, 290 (colonna 1-4),9 and 2-6. Edizione e traduzione KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, p. 275.

118 BUDGE, *The Syriac Book of Medicines*, vol. 1, cit., pp. 307- 308 (testo); ID., *The Sy-*

nerico attribuito alle sostanze curative e ai semplici normalmente non si rifà a una fonte reale ma a un'origine presunta e che questa menzione del *Libro siriano dei medicinali* non ha relazione con gli *Hūz* citati da Rhazes. Ciò che è certo è che il nome di questa sostanza, citata nel *Libro siriano dei medicinali*, può essere messo in relazione con i medici di Gundēšāpūr. D'altra parte, lo stesso rimedio è stato adottato da Sābūr ibn Sahl (m. 255/869) e incorporato nella sua farmacopea alla voce *Hūzī*.<sup>119</sup> Nella ricetta di Sābūr, che descrive la preparazione dello *Hūzī*, viene impiegata una unità metrologica specifica chiamata *qafīz di Gundēšāpūr*.<sup>120</sup>

L'abitudine ad evocare un gruppo di medici insigni, come quello di Gundēšāpūr, potrebbe essere un'indicazione della sua importanza, oppure del fatto che questi medici tenevano sé stessi in grande considerazione.

### Scritti originati al crocevia tra le conoscenze greche e indiane

Come nota Oliver Kahl, il nome *Qahramān* compare citato nel *Libro comprensivo* di ar-Rāzī (*Kitāb al-Hāwī*) dove 36 frammenti vengono attribuiti ad un autore chiamato al-*Qlhmān* (o *al-Qhlmān*, o *al-Fhlmān*, oppure ad un libro detto *Krhmān*). Secondo Manfred Ullmann, il nome *Qlhmān* potrebbe indicare un testo (oggi perduto) in Pahlavi, il cui titolo potrebbe essere stato *Qhrmān*, al quale poi ci si riferiva come *Qahramān* (utilizzando un termine ibrido arabo-persiano) o, forse, *Kubram*.<sup>121</sup> Oliver Kahl ritiene che quest'opera abbia costituito un trattato farmaceutico, basato su sostanze ed estratti vegetali, semplici e composti.<sup>122</sup> Una nota importante è fornita dalla citazione del *Qahramān* nell'enciclopedia medica di Ibn Sīnā (Avicenna).<sup>123</sup>

Nei frammenti riportati nel *Kitāb al-Hāwī* compaiono alcuni riferimenti alla medicina greca come il termine *mālīhūliyā / mālīnūliyā* <

---

*riac Book of Medicines*, vol. 1, cit., pp. 347-348 (traduzione). Si veda KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 39 con nota 216; KESSEL, «Syriac Medicine», cit., p. 444.

119 KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 39 con nota 216.

120 KAHL, *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory*, cit., preparato n. 218, p. 117.

121 ULLMANN, *Die Medizin im Islam*, cit., p. 18.

122 Frammenti 8, 33, 36 dal *Qahramān*, KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 367, 373-374.

123 IBN SĪNĀ: *al-Qānūn fī ṭ-ṭibb*, cit., 3/393,1-4. Si veda KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 55, con nota 304.

μελαγχολία,<sup>124</sup> o l'uso di unità di misura greche,<sup>125</sup> una certa familiarità con le teorie di Galeno dei 'gradi' nella classificazione dei medicinali.<sup>126</sup> Vi ricorrono termini sanscriti, come *balādur* < *bhallāta* (*Semecarpus anacardium*),<sup>127</sup> *sukk* < *śuka* (rimedio aromatico di origine indiana generalmente preparato con cardamomo, chiodi di garofano, noci di galla),<sup>128</sup> *mauz* < *moca* (banana).<sup>129</sup> Si trovano anche nomi di droghe vegetali di origine iranica, come le diverse specie di *origanum vulgare*, ad esempio il rimedio di *Ardashir* (Ardashir I era un re sasanide, fondatore della dinastia), oppure il *dārmā* < persiano *dārmak*, *marmāhūyah* (variante di *marmāhūz* < persiano *marw-māhōz* "origano"), o il *mīšbahār* < persiano *hamīšah-bahār* "sempre fiorito".<sup>130</sup>

Secondo Kahl, potremmo ipotizzare che il *Qabramān*, un testo che rappresenta un'interfaccia tra termini e concetti medici greci e indiani, sia stato preparato nell'Iran sasanide, al crocevia delle conoscenze greche e indiane, nel settimo secolo della nostra era.

Altri testi, forse concepiti nell'Iran sasanide, suggeriscono un'origine concettualmente vicina all'ambito delle tradizioni mediche indo-iraniche. Tra questi, l'opera di un uomo chiamato *Ibn Abī Ḥālīd al-Fārisī*, citata (e trasmessa esclusivamente) nel *Kitāb al-Ḥāwī*, il *Libro comprensivo* di Rhazes dove 30 frammenti vengono riportati e riferiti al libro dell'autore, chiamato *al-Kunnās al-fārisī wal-hindī* "Il compendio medico indo-persiano" o, più brevemente, *al-Kunnās al-fārisī* "Il compendio medico persiano". È importante notare che, come ha sottolineato Oliver Kahl, un certo *ʿĪsā ibn Abī Ḥālīd* è citato nella storia dei medici di Ibn Abī Uṣāibi'a (m. 668/1270), nella parte riguardante la biografia di Sahl al-Kausaḡ (m.

---

124 Frammenti 1, 5 dal *Qabramān*, KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 365, 366.

125 Frammenti 2, 8 dal *Qabramān*, KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 365, 367.

126 Frammenti 29, 30, 32 dal *Qabramān*, KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 372, 373.

127 Frammento 2 dal *Qabramān*, KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 365.

128 Frammento 7 dal *Qabramān*, KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 367, con nota 5.

129 Frammento 31 dal *Qabramān*, KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 373.

130 Frammento 30 dal *Qabramān*, KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 372-373.

833, il padre di Sābūr ibn Sahl). *ʿĪsā ibn Abī Ḥālīd* viene elencato in un gruppo di medici non cronologicamente contemporanei che lavoravano in un contesto culturale vicino a quello di Gundēšāpūr, come Giorgio ibn Boktišoʿ, Yūḥannā ibn Māsawayh, e Yaʿqūb “il direttore dell’ospedale”.

Secondo Kahl, potremmo ipotizzare che *ʿĪsā ibn Abī Ḥālīd*, citato da Ibn Abī Uṣaibiʿa, corrisponda alla stessa figura menzionata da Rhazes. La *nisba* “*al-Fārisī*” sembra identificare *Ibn Abī Ḥālīd* come uno studente persiano, mentre l’uso di *ʿĪsā* indica che si trattava probabilmente di un cristiano. A giudicare dal frammento riportato da Rhazes *Il compendio medico indo-persiano* era basato sui farmaci semplici e sulle preparazioni composte. Nel testo ricorrono referenze alla medicina greca, come il termine *maṣṭakā* < μαστίχη (mastiche di Chios, resina ottenuta dal lentisco, *Pistacia lentiscus*),<sup>131</sup> *tiryāq* < θηριακή (antidoto, teriaca),<sup>132</sup> oppure l’impiego di unità metrologiche greche.<sup>133</sup> D’altra parte, come nel caso dell’opera detta Qahramān, ricorrono termini sanscriti, come *sukk* < *śuka* (preparato aromatico),<sup>134</sup> oppure *tabāšīr* < *tavakšira* (resina di bamboo).<sup>135</sup>

Secondo Kahl, potremmo concludere che il *Compendio medico indo-persiano* di *Ibn Abī Ḥālīd al-Fārisī* abbia costituito un testo che poneva a confronto concetti e termini greci e indiani. Esso potrebbe essere stato concepito nel mondo iranico, cioè in un punto di incontro delle tradizioni greche e indiane, alla fine dell’ottavo o all’inizio del nono secolo.

131 Frammento 7 dall’opera di *Ibn Abī Ḥālīd al-Fārisī*, KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 379.

132 Frammento 27 dall’opera di *Ibn Abī Ḥālīd al-Fārisī*, KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 384.

133 Frammento 6 dal *Compendio medico (indo-)persiano* di *al-Fārisī*, KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 378; frammento 10 dall’opera di *Ibn Abī Ḥālīd al-Fārisī*, KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 379-380; frammento 15 dall’opera di *al-Fārisī* qui citata come *Compendio medico (indo-)persiano*, KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., pp. 381-382.

134 Frammento 5 dal *Compendio medico (indo-)persiano* di *al-Fārisī*, KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 378.

135 *Ibidem*.

## Gli scritti di Gabriele ibn Boktišo‘

Gabriele (Ġibrīl) ibn Boktišo‘ (m. 828) lavorò come archiatra a Baghdad alla corte califfale. Gabriele portò avanti una collaborazione con il patriarca Timoteo I che divenne fondamentale per la storia della Chiesa dell’Est.<sup>136</sup> Secondo Ḥunayn ibn Ishāq, Gabriele commissionò a Giobbe di Edessa (760-832) la traduzione siriana dell’opera di Galeno *Sulle procedure anatomiche*.<sup>137</sup> Considerato l’interesse di Gabriele in campo anatomico, potremmo ipotizzare che la famiglia dei Boktišo‘ abbia favorito un approccio diretto e obiettivo allo studio del corpo umano.<sup>138</sup> L’opera di Galeno *Sulle procedure anatomiche* è stata tradotta in arabo da Ḥunayn ibn Ishāq (in collaborazione con suo nipote e con suo figlio) proprio a partire da una propria versione siriana del testo. Come nota Emilie Savage-Smith, questa versione in siriano era stata richiesta a Ḥunayn per l’utilizzo personale di Yūḥannā ibn Māsawayh, che era particolarmente interessato alle traduzioni delle opere anatomiche di Galeno.<sup>139</sup> Entrambe le versioni siriane sono andate perdute, ma, riguardo alla traduzione araba, è importante notare che Ḥunayn e i suoi collaboratori traducono un passaggio riguardante la dissezione, cambiando una frase. Nella traduzione araba (o forse nella versione intermedia in siriano oggi perduta), il traduttore rende un passaggio delle *Procedure anatomiche* di Galeno con precisione e senza esitazioni, ma cambia il testo greco da “sezionando molti bambini che erano morti dopo essere stati esposti” in “feti abortiti”. Secondo Emilie Savage-Smith, rimane a noi sconosciuto cosa, nella sensibilità del traduttore, avrebbe consentito la relativa accettabilità della dissezione di un feto abortito piuttosto che del corpo di un bambino esposto. D’altra parte, un chiaro e non ambiguo riferimento ad una procedura di dissezione del corpo umano nella Baghdad del nono secolo e nella comunità di medici cristiani, implica il fatto che tale idea non sia risultata ripugnante o non discutibile.<sup>140</sup>

Gabriele ibn Boktišo‘ è autore anche di un compendio (*kunnāš*) in arabo, oggi perduto, nel quale, come nota Peter Pormann, cita spesso

---

136 BERTI, *Vita e studi di Timoteo I*, cit., p. 180.

137 Ḥunayn ibn Ishāq, *Risala*, n. 21; 19-20; 15-16.

138 BERTI, *L’au-delà de l’âme et l’en-deçà du corps*, cit., pp. 110-115.

139 Emilie SAVAGE-SMITH, «Attitudes Toward Dissection in Medieval Islam», *Journal of History of Medicine and Allied Sciences* 50 (1995), pp. 87-90.

140 Si veda la discussione relativa alla dissezione in BERTI 2015: 110-115.

Dioscoride, Galeno, e Paolo di Egina su questioni di medicina.<sup>141</sup> Nel compendio di Gabriele compaiono diversi estratti della *Pragmateia* di Paolo di Egina. La tradizione glossografica siriana, intimamente legata al grande movimento di traduzione, conserva alcune tracce dell'opera di Gabriele ibn Boktišo' come glossografo.

Come nota Immanuel Löw, Bar Bahlül, una figura insigne nella tradizione della glossografia siriana che raggiunse l'apice della sua attività intorno al 963 e i cui scritti glossografici sono giunti fino a noi, cita Gabriele ibn Boktišo' nel suo lavoro.<sup>142</sup> Secondo Peter Pormann, Bar Bahlül, che utilizza sia il siriano che l'arabo nel suo dizionario, si riferisce ai suoi precursori come Ḥunayn ibn Ishāq, spesso citandoli senza riferimenti alla fonte. Altre volte, indica che sta citando Ḥunayn semplicemente annotando: "secondo il nostro maestro". Bar Bahlül cita l'opera di Paolo di Egina, sia direttamente che indirettamente. Come nota Pormann, quando cita Paolo apertamente, Bar Bahlül spesso dice: "secondo Paolo". Quello che è interessante è che quando le sue citazioni di Paolo di Egina sono indirette, esse sono tratte da un'opera di Gabriele ibn Boktišo' chiamata *Compendio medico* e da un anonimo commentario alla *Pragmateia* di Paolo citato come "il commentatore di Paolo" oppure "il traduttore di Paolo".<sup>143</sup>

È importante notare come tutto il settimo libro della *Pragmateia* sia dedicato alle droghe vegetali, ai semplici, e alle preparazioni magistrali. In un certo numero di casi, Bar Bahlül cita proprio il capitolo 7.3 dell'opera di Paolo.<sup>144</sup> Grazie all'opera di Immanuel Löw, che ha raccolto tutte le voci che menzionano Paolo di Egina nel dizionario di Bar Bahlül, possiamo farci un'idea di come Bar Bahlül utilizzi il lavoro di Paolo. Riguardo ai semplici, dobbiamo considerare che il settimo libro della *Pragmateia* costituisce più di un quarto dell'opera intera. Considerato che il capitolo 7.3 di Paolo, *Sui semplici*, corrisponde ai passaggi n° 69-119 del lavoro di Löw su Bar Bahlül, possiamo facilmente isolare un passaggio dove Gabriele viene citato, da Bar Bahlül, come fonte intermedia per citare l'o-

---

141 Peter E. PORMANN, *The Oriental Tradition of Paul of Aegina's Pragmateia*, Studies in Ancient Medicine, 29 (Leiden, Boston: Brill, 2004), pp.14-20.

142 Immanuel Löw, review of *Thesaurus syriacus* (fasc. 9, Oxford, 1893) von R. PAYNE SMITH, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 47, no. 3 (1893): 520.

143 PORMANN, *The Oriental Tradition of Paul of Aegina's Pragmateia*, cit., p. 16.

144 *Ibi*, pp. 205-207.

pera di Paolo di Egina: «Ἐλξίνη: secondo Paolo [di Egina]: *edera* [pianta rampicante, parietaria] *in greco; questo è quanto riporta Ġibrīl*». <sup>145</sup>

Bisogna anche considerare che, come ha notato Jennifer Bryson, ar-Rāzī (Rhazes), nel suo *Libro comprensivo* (*Kitāb al-Hāwī*), probabilmente utilizzava opere compilative che raccoglievano alcune delle fonti da lui citate, senza menzionarle esplicitamente. <sup>146</sup> Dobbiamo premettere che le citazioni di Paolo di Egina contenute nel *Kitāb al-Hāwī* di ar-Rāzī rappresentano una quantità consistente di materiali testuali. Considerato che, secondo Ibn an-Nadīm (m. 380/990), <sup>147</sup> Ḥunayn ibn Ishāq ha realizzato una traduzione della *Pragmateia* di Paolo e che Gabriele ibn Boktišo‘ ha scritto un compendio dove erano stati raccolti molti estratti della *Pragmateia*, potremmo ipotizzare che ar-Rāzī abbia fatto ricorso a questi sommari quando cita Paolo di Egina. <sup>148</sup> D'altra parte, come nota Peter Pormann, Ibn Samağūn (che visse a Cordova nella seconda metà del decimo secolo), nell'unica sua opera giunta a noi (il *Libro completo dei medicinali semplici*), attinge alla stessa traduzione della *Pragmateia* di Paolo di Egina utilizzata da ar-Rāzī nel suo *Kitāb al-Hāwī*. <sup>149</sup> Potrebbe essere allora interessante confrontare la voce Ἐλξίνη (che illustra le proprietà di una pianta rampicante) nell'opera di Ibn Samağūn con quella, già citata, del dizionario di Bar Bahlūl, e con la parte corrispondente contenuta nella *Pragmateia* di Paolo. La voce compilata da Ibn Samağūn è la

145 Löw, review of *Thesaurus syriacus*, cit., p. 531, review n° 94 (Hassan BAR BAHLŪL, *Lexicon Syriacum*, ed. Rubens DUVAL: 634, 17-18). La prima parte della voce (Ἐλξίνη: secondo Paolo) è scritta in siriano, la seconda parte in arabo. Si veda PORMANN, *The Oriental Tradition of Paul of Aegina's Pragmateia*, cit., p. 209. Sergio di Rēš‘aynā, nell'ambito della sua traduzione al sesto libro dei *Semplici* di Galeno, elenca la voce «Ἐλξίνη che è la περδικιά » in una lista di fitonimi greci che costituiva un glossario e nello stesso tempo un sommario per aiutare il lettore a ritrovare più rapidamente la voce cercata. Si vedano BHAYRO, HAWLEY, «La littérature botanique et pharmaceutique en langue syriaque», cit., pp. 296-297.

146 Jennifer S. BRYSON, *The Kitāb al-Hāwī of Rāzī (ca. 900 AD): Book One of the Hāwī on Brain, Nerve, and mental Disorders. Studies in the Transmission of Medical Texts from Greek into Arabic into Latin*, unpublished Ph.D. dissertation (Ann Arbor, Michigan: Yale University, 2001), pp. 67-73. Si veda anche KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 15 con nota 36.

147 Muḥammad ibn Ishāq AN-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist. Mit Anmerkungen herausgegeben von Gustav Flügel*, band 1 (Leipzig: Vogel, 1871), pp. 293,3-5.

148 PORMANN, *The Oriental Tradition of Paul of Aegina's Pragmateia*, cit., pp. 62-63.

149 *Ibi*, p. 206.

seguinte: «Paolo dice: Il potere di ἐλξίνη è depurativo e un po' astringente con una umidità leggermente fredda».<sup>150</sup>

Mentre Paolo si dilunga a spiegare come alcuni sinonimi dal significato non chiaro (περδίκιον, παρθένιον, σιδηρίτις, Ἡρακλεία),<sup>151</sup> che incontriamo nella letteratura farmacologica greca a partire da Dioscoride, siano caduti in disuso, Bar Bahlūl e Ibn Samağūn li escludono, presumibilmente per questa ragione.<sup>152</sup> Come nota Peter Pormann, il dizionario o glossario di Bar Bahlūl costituisce anche la sola fonte, ancor oggi preservata, del testo siriano della *Pragmateia* di Paolo di Egina.<sup>153</sup>

Considerato l'interesse di Bar Bahlūl per la *Pragmateia* e il suo frequente ricorso per citarne il testo a Gabriele o a un commentatore di Paolo, risulta evidente che il lavoro di Gabriele come glossografo veniva letto, consultato e utilizzato negli scritti di medicina dal nono all'undicesimo secolo.

A Baghdad Gabriele ibn Boktišo' divenne sincello (σύγκελλος, "consigliere, segretario") del califfo. Secondo Vittorio Berti, è probabile che egli ricevette questo incarico solo dopo la morte di Ğa'far ibn Yahyā (m. 803), il vizir di Hārūn ar-Rašīd. Gabriele donò tremila *zuze* a Timoteo I per il restauro di un monastero. Il medico fece anche dono a Timoteo di una trascrizione della siro-esaplare, una sinossi della Bibbia molto influente presso i padri della Chiesa dell'Est e che, 'riscoperta' da Timoteo, venne certamente utilizzata nel corso del nono secolo. Quando Timoteo costruì il *bīmāristān* (ospedale) di Seleucia-Ctesifonte (descritto a Sergio, dottore e buon amico, nella lettera 44 dell'epistolario del patriarca), è probabile che abbia raccolto una parte ingente dell'ammontare complessivo (20.000 *zuze*) proprio da Gabriele e altri mecenati alla corte califfale.<sup>154</sup>

In base ai materiali presentati risulta evidente che il compendio di Gabriele ibn Boktišo' rappresenti un'opera che è stata conosciuta, consultata e trasmessa sia dagli autori siriani che arabi.

150 Ibn Samağūn, *Kitāb al-adwiya al-mufrada*, Oxford, Bodleian Library, MSS Hunt 159, 62b7-8; MSS Bruce 47, 19b13-14. Si veda: PORMANN, *The Oriental Tradition of Paul of Aegina's Pragmateia*, cit., p. 209.

151 Paolo di Egina, ed. Heiberg, CMG 9.2, p. 210, 13-15.

152 PORMANN, *The Oriental Tradition of Paul of Aegina's Pragmateia*, cit., p. 209.

153 *Ibi*, p. 14.

154 DOLS, «The Origins of the Islamic Hospital», cit., p. 380.

## Ṣharbokht

Nel nono secolo, un sacerdote di nome Ṣharbokht, insegnante e autore di commentari biblici, si è formato nella regione del Khūzistān come teologo e medico. L'opera di Ṣharbokht è conosciuta per via indiretta, grazie al fatto che l'autore dell'opera esegetica *Gannat Būssāmē* utilizza Ṣharbokht come fonte principale per l'esegesi degli scritti del *Nuovo Testamento* e proprio tramite questi commentari possiamo formarci un'idea più chiara del carattere letterario del lavoro di questo autore. L'esegesi biblica di Ṣharbokht è imbevuta di conoscenza medica.<sup>155</sup> Ṣharbokht apparteneva ad una famiglia di medici: suo padre era un medico chiamato Mesargis, che probabilmente corrisponde al medico cristiano Masarjawaih di Gundēšāpūr, noto nella tradizione araba come un contemporaneo del poeta Abū Nuwās (m. ca. 815). Lo stesso Ṣharbokht non è solo noto nella tradizione siriana come autore di testi esegetici, ma è conosciuto anche nella tradizione araba, sotto il nome arabizzato di Ṣahārbukht, come autore di un compendio medico, un commentario al *Compendio medico* (*Kunnāš*) di Giorgio ibn Boktišo'. Sempre secondo la tradizione arabo-islamica Ṣahārbukht ha studiato e insegnato a Gundēšāpūr.<sup>156</sup>

Come nota Reinink, il fatto che Ṣharbokht fosse un sacerdote formato in teologia e medicina non è sufficiente a spiegare l'unicità della sua posizione quale studioso di esegesi biblica confrontata con gli esegeti del suo tempo. Secondo Reinink, già dalla seconda metà dell'ottavo secolo e durante il nono, vi era una relazione stretta tra i circoli medici di Gundēšāpūr, l'ambiente culturale arabo-islamico e la corte abbaside a Baghdad. Durante il regno di al-Ma'mūn (813-833) il grande movimento

---

155 I principali esponenti di questa famiglia di medici erano Ṣharbokht (conosciuto nella tradizione araba come Ṣahārbukht), suo padre Mesargis e suo figlio 'Īsā bar Ṣhārbokht. Secondo la tradizione arabo-islamica Ṣharbokht si formò nel IX secolo a Gundēšāpūr dove ricevette una formazione teologica e medica. Egli rappresenta un esempio di sintesi delle due discipline che venivano insegnate alla scuola. Durante il regno del califfo al-Ma'mūn (813-833), nella città di Baghdād, l'attività di traduzione dei testi scientifici e filosofici greci venne portata avanti con tale impiego di risorse da divenire uno dei motivi d'orgoglio del califfato e una sorta di strumento di propaganda per rivendicare il ruolo dell'Islam come erede della cultura greca. I cristiani di lingua siriana giocarono un ruolo fondamentale in questo processo e di pari passo crebbe l'interesse per la medicina all'interno delle loro scuole. Ṣharbokht sottolinea, nei suoi commentari alle letture bibliche, come la scienza greca e la medicina siano utili all'interpretazione delle scritture.

156 REININK, «Theology and Medicine in Jundishapur», cit., pp. 168-174.

di traduzione “greco-[siro]-arabico” divenne uno strumento delle politiche di propaganda politica e religiosa secondo cui il califfo si presentava come il vero erede dell’antica scienza e saggezza greca, inaugurando così un nuovo stile propagandistico che, progressivamente, sminuiva l’importanza delle traduzioni in siriano e offuscava il ruolo dei cristiani di lingua siriana quali veri iniziatori di questo movimento.<sup>157</sup>

Secondo Šeharbokht, religione e medicina sono pratiche complementari. I cristiani, dice Šeharbokht, guariscono con la preghiera, con l’imposizione delle mani, con il segno della croce e l’unzione con lo *henānā* (un miscuglio di olio, polvere ed acqua mescolate con le reliquie dei santi o la terra proveniente da luoghi sacri). I cristiani ottengono buoni risultati anche nella guarigione tramite la prescrizione dietetica. Riguardando queste prescrizioni dietetiche, è interessante guardare agli esempi menzionati da Šeharbokht: un certo Boktišo‘ d-Miles, che era solito curare le febbri prescrivendo il consumo di noci, il recluso Adaršābur (forse un monaco del monastero di Rabban Šābur in Khūzistān), che purificava e guariva i malati di idropisia prescrivendo di cibarsi di pane ammuffito, e la sua stessa guarigione dalla febbre terzana (*tritaïos* è il prestito greco utilizzato da Šeharbokht nel testo) mangiando pesce salato e favo d’api.<sup>158</sup> Seguendo l’opera di Galeno *Sulle proprietà degli alimenti*, Šeharbokht sottolinea le proprietà della barbabietola e dell’uva passa.<sup>159</sup>

Tra le tradizioni mediche legate a Šeharbokht, e riportate nel *Gannat Būssāmē*, emergono anche tendenze apologetiche. Nel testo Cristo è presentato non semplicemente come un esorcista che guarisce le persone scacciando i demoni, ma come un “vero medico” che guarisce i disturbi fisici causati dall’attività demoniaca o da altre circostanze.<sup>160</sup> In un passaggio, discutendo il nome siriano del demonio che colpisce il ragazzo epilettico (Mt 17,15) viene citato il nome di una malattia: «Signore, abbi pietà di me; mio figlio ha un *bar ’eggārā* (lett. *figlio del tetto*) ed è gravemente malato». Šeharbokht aggiunge una spiegazione medico-fisiologica

---

157 SIAM BHAYRO, SEBASTIAN BROCK, «The Syriac Galen Palimpsest and the Role of Syriac in the Transmission of Greek Medicine in the Orient», *Bulletin of the John Rylands Library* 89, no. 1 (2013): 41-42. Un diverso punto di vista è quello di GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture*, cit., pp. 83-95.

158 REININK, «Theology and Medicine in Jundishapur», cit., p. 173 con nota 62.

159 KARL GOTTLÖB KÜHN, *Claudii Galeni Opera Omnia*, vol. VI, Leipzig 1823: 581-582 (uva passa); 629-630 (barbabietola).

160 REININK, «Theology and Medicine in Jundishapur», cit., pp. 171-171.

della malattia detta “figlio del tetto” a una spiegazione puramente demonologica: «La malattia si chiama *bar 'eggārā* [lett. *figlio del tetto*] perché chi ne è affetto (*metnassyānā*) è preda di allucinazioni e pensa che uno spirito dal tetto si precipiti su di lui, per molestarlo».<sup>161</sup>

Come nota Gerrit J. Reinink, l'esegesi tradizionale siro-orientale spiega il *bar 'eggārā* come il nome del demone che getta le sue vittime dal tetto o da altri luoghi alti. Secondo la spiegazione di Šeharbokht, invece, la malattia è dovuta ad attività demoniaca ma il demone provoca una vera e propria malattia del cervello che colpisce la facoltà visiva del paziente e lo conduce a soffrire di allucinazioni.

Non possiamo essere certi che Šeharbokht stia parlando qui della propria esperienza, come insegnante e come medico praticante. Quello che è certo è che il testo chiamato *Gannat Būssāmē*, con tutti i riferimenti all'insegnamento di Šeharbokht, divenne il commentario standard alle letture bibliche nella scuola teologica di Gundēšāpūr, e questo suggerisce che una simbiosi tra scienze teologiche e mediche fosse divenuta una pratica usuale nella tradizione della scuola. Anche nella tradizione esegetica siriana più tarda, fiorita alla scuola teologica di Gundēšāpūr, è attestato l'impiego della conoscenza medica nell'approccio ermeneutico al Nuovo Testamento.<sup>162</sup>

## Oltre Gundēšāpūr: l'ospedale dei Barmecidi e le traduzioni dei testi medici indiani

La famiglia dei Barmecidi aveva un ospedale a Baghdad. Secondo Michael W. Dols, a Baghdad venivano tradotti testi medici sanscriti, dal sanscrito in arabo, e quest'opera di traduzione gravitava intorno a questo ospedale.<sup>163</sup> Secondo Kevin van Bladel, l'interesse dei Barmecidi per la

---

161 Si veda: Gerrit J. REININK, «Der Dämon *Sohn des Daches* in der syrischen exegetischen Literatur», in *Studia patristica. Vol.16, Papers Presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1975, Part 2: Monastica et Ascetica, Orientalia, e Saeculo Secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine*, ed. E.A. LIVINGSTONE (Berlin: Akademie-Verlag, 1985), pp. 105-113.

162 Emiliano FIORI, «Jundishapur», in *Encyclopedia of Islam Three*, eds Kate FLEET, Gudrun KRÄMER, Denis MATRINGE, John NAWAS, Everett ROWSON (Leiden-Boston: Brill, 2015), p. 141.

163 La famiglia dei Barmecidi è ben conosciuta agli storici: comprendeva alcuni dei più autorevoli segretari e governatori durante il primo periodo della dinastia abbaside (750-803). DOLS, «The Origins of the Islamic Hospital», cit., p. 383.

lingua e la letteratura indiana è probabilmente dovuto alla loro provenienza battriana e all'importanza del sanscrito nella cultura del Tokharistan, loro terra natale.<sup>164</sup> Yaḥyā ibn Ḥālid al-Barmakī (m. 190/806), tutore del figlio del califfo al-Mahdī, Hārūn, probabilmente crebbe lontano dal Tokharistan, in una corte imperiale prevalentemente musulmana, dove si parlava arabo. Yaḥyā al-Barmakī divenne vizir di Hārūn nel 786, quando egli divenne califfo. Per i successivi settanta anni a Yaḥyā al-Barmakī e ai suoi due figli venne affidata, virtualmente, la guida dell'impero.

Una conferma della grande attività di traduzione che essi patrocinarono viene dal fatto che, dal momento in cui i Barmecidi vennero rimossi dai loro incarichi per volere del califfo ar-Rashīd nell'803 (Yaḥyā al-Barmakī morì in prigione nell'anno 190/806), non sono note successive traduzioni dal sanscrito in arabo fino al tempo di al-Bīrūnī, che operava due secoli dopo in India e in circostanze completamente diverse.

Ritornando al gran vizir Yaḥyā al-Barmakī, secondo le fonti fu un mecenate che patrocinò gli studi, con un interesse particolare per le religioni indiane e per la medicina. An-Nadīm scrisse:

Colui che si occupava di cose indiane sotto la dinastia araba era Yaḥyā ibn Khālid ibn Barmak, così come i Barmecidi in generale. Questa storia è probabilmente vera, quando la mettiamo in relazione con ciò che sappiamo dalla storia dei Barmecidi, il loro interesse per l'India e il fatto che hanno convocato scienziati medici e filosofi indiani.<sup>165</sup>

An-Nadīm ha riportato alcuni frammenti di uno scritto sulle religioni dell'India composto per Yaḥyā al-Barmakī. Ne venne a conoscenza in una copia del manoscritto preparata da al-Kindī. Secondo le fonti di al-Kindī, Yaḥyā inviò una missione in India per raccogliere piante medicinali e informazioni sulle religioni locali<sup>166</sup>. Come nota Van Bladel, la parte a noi giunta di questa relazione, preservata nel *Fihrist* di an-Nadīm, cita la strada

---

164 Kevin VAN BLADEL, «The Bactrian Background of the Barmakids», in *Islam and Tibet: Interactions along the Musk Route*, eds Anna AKASOY, Charles BURNETT, Ronit YOELI-TLALIM (London, Routledge, 2011), pp. 43-46.

165 Muḥammad ibn Ishāq AN-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist*, ed. Riḍā TAJADDUD (Tehran: Maktabat al-Asadī, 1981), p. 409. Si veda VAN BLADEL, «The Bactrian Background of the Barmakids», cit., p. 75.

166 *Ibidem*.

per l'India da Balkh e menziona le grandi statue del Buddha a Bāmiyān.<sup>167</sup> Secondo Vladimir Minorsky, molti dei successivi racconti di viaggio che circolavano nella tarda letteratura araba e persiana seguono il modello proposto da questo libro, oggi perduto, composto per Yaḥyā al-Barmakī. Così ad esempio i racconti sull'India composti da Ibn Khurradādhbih, al-Maḡdisī, al-Marwazī, Gardīzī, al-Shahrastānī, e altri.<sup>168</sup>

Yaḥyā impiegò medici indiani come traduttori nell'ospedale dei Barmecidi a Baghdad. Due medici che lavorarono qui vengono citati con apparenti abbreviazioni o troncature di nomi indiani: Ibn Dahn e Mankah (Mānikya).

Ibn an-Nadīm, in un paragrafo relativo ai traduttori indiani, racconta che a Ibn Dahn l'indiano venne affidata la direzione dell'ospedale: «Ibn Dahn, l'indiano, che amministrò il *bīmārīstān* (hospital) della famiglia dei Barmecidi. Egli tradusse dalla lingua dell'India in arabo».<sup>169</sup>

Come direttore (*ṣāhib*) dell'ospedale dei Barmecidi a Baghdad, Ibn Dahn preparò una versione del libro di Ravigupta *Siddhasāra* “Perfetta quintessenza [della medicina]”. Il libro di Ravigupta (ca. 650), un lavoro sistematico di contributo alla letteratura medica indiana, viene citato da Ibn an-Nadīm: «Il libro *Sindhašār* che significa *Quintessenza del successo*; reso da Ibn Dahn, il direttore dell'ospedale».<sup>170</sup>

Come nota Oliver Kahl, l'autore di cronache storiche e mediche Ibn Abī Uṣaibi'a (m. 668/1270) cita ‘il libro *Sindhašār*, che significa *Immagine del successo*’ nella sua lista di opera indiane tradotte in arabo. La lettura *ṣūra* “immagine” invece di *ṣafwa* “quintessenza” è un vecchio errore trasmesso dagli autori. Il libro *Sindhašār* è menzionato anche nel compendio farmacognostico di Ibn al-Baiṭār (m. 646/1248),<sup>171</sup> ma, stranamente, non viene citato da Ibn Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī (m. poco dopo il 240/855) nella sua opera *Firdaus al-Ḥikma fī ṭ-ṭibb*. Come nota Oliver Kahl, Rhazes cita, nel suo *Kitāb al-Ḥāwī*, 48 passaggi brevi tratti dalla

167 Muḥammad ibn Iṣḥāq AN-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist. Mit Anmerkungen herausgegeben von Gustav Flügel*, vol. 1 (Leipzig: Vogel, 1871), p. 345, 18 ss.

168 Vladimir MINORSKY, *Sharaf al-Zamān Ṭāhir Marvazī on China, the Turks and India* (London: Royal Asiatic Society, 1942), pp. 6-11; 125-142.

169 AN-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist* (hrsg. von Flügel), vol. 1, cit., p. 303,9. DOLS, «The Origins of the Islamic Hospital», cit., p. 383. Sul significato del nome «Ibn Dahn» si veda KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 22 con nota 126.

170 AN-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist* (hrsg. von Flügel), vol. 1, cit., pp. 303,8 ss.

171 KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 23, con nota 139.

traduzione araba del *Siddhasāra* dei quali 20 possono essere ricondotti al testo sanscrito originale.<sup>172</sup>

Secondo la tradizione, Ibn Dahn tradusse l'opera di Vāgbhata chiamata *Aṣṭāṅgahr̥dayasamhitā* "Raccolta del cuore delle otto parti [della medicina]". Ibn an-Nadīm conferma: «Il compendio *Astānkar*, reso da Ibn Dahn».<sup>173</sup>

Ibn Abī Uṣaibi'a (m. 668/1270) citò "Il compendio *Astānkar*" in una lista di opere indiane tradotte in arabo. Come nota Kahl, Rhazes cita, nel suo *Kitāb al-Hāwī*, otto passaggi dalla traduzione araba dell'*Aṣṭāṅgahr̥dayasamhitā*, al quale si riferisce come *Astankarh*,<sup>174</sup> usualmente accompagnando questo titolo con la qualifica "l'indiano". Cinque di questi otto passaggi sono riconducibili al testo sanscrito originale.<sup>175</sup>

Secondo Ibn an-Nadīm, Mankah l'indiano faceva parte dell'entourage di Ishāq ibn Sulaimān ibn 'Alī al-Hāšimī, il terzo governatore arabo del Sind durante il califfato di Hārūn ar-Rashīd: «Mankah [*Kankah*] al-Hindī, che era uno del gruppo [impiegato da] *Isḥāq* ibn Sulaimān 'Alī al-Hāšimī. Tradusse dalla lingua indiana in arabo».<sup>176</sup>

Ibn Abī Uṣaibi'a aggiunge qualche informazione in più su Mankah:

Mankah l'indiano era un medico esperto [...] (e) un filosofo [...]; abile nella lingua degli indiani e in quella dei persiani, è stato lui a tradurre il *Libro sui veleni* di Šānāq l'indiano, dalla lingua sanscrita in pahlavi [...]; in un libro ho trovato che Mankah l'indiano [...] era solito tradurre dalla lingua sanscrita in pahlavi e arabo [...]; [quando Hārūn] ar-Rashīd cadde gravemente malato e non riusciva a trovare sollievo da questa malattia [nonostante] fosse curato dai [suoi] medici [...], mandò qualcuno a condurre Mankah [a Baghdad], e aggiunse un dono per aiutarlo nel suo viaggio; Mankah venne, trattò ar-Rashīd, e grazie alle sue cure [il califfo] si riprese

172 *Ibi*, pp. 24-25, con nota 150.

173 AN-NADĪM, *Kitāb al-Fibrīst* (hr̥g. von Flügel), vol. 1, cit., p. 303,7.

174 Come nota Kahl, *Astankarh* è il risultato di un'emendazione unificata, effettuata su un certo numero di varianti nella trasmissione manoscritta. KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 22 con nota 128.

175 *Ibi*, p. 22, con note 128, 129, 130.

176 DOLS, «The Origins of the Islamic Hospital», cit., p. 383; KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 15.

completamente e lo ricompensò con un ricco reddito e possedimenti sufficienti [...]<sup>177</sup>

Secondo Oliver Kahl, il libro citato da Ibn Abī Uṣaybi‘a corrisponde al *Kitāb as-Sumūm* dello Pseudo-Cāṇakya, la cui versione originale in sanscrito, se mai ne è esistita una, rimane da scoprire.<sup>178</sup> Le informazioni raccolte da Ibn Abī Uṣaybi‘a su Mankah sono probabilmente basate su *topoi* letterari come il racconto del medico venuto da lontano che salva il sovrano malato.<sup>179</sup>

Provando a riassumere le informazioni raccolte, attraverso le fonti arabe, su Mankah l'indiano, con la cautela dovuta al possibile influsso di luoghi comuni letterari, possiamo ipotizzare che un medico indiano (presumibilmente chiamato Māṇikya) abbia viaggiato in Iraq all'inizio del regno del califfo abbaside Hārūn ar-Rashīd arrivando a Baghdad, probabilmente con una delegazione inviata dal governatore arabo del Sind.<sup>180</sup> Possiamo ipotizzare che egli abbia portato con sé alcuni libri ayurvedici e che sia stato accolto a palazzo a Baghdad, servendo il califfo e il suo vizir Yahyā ibn Ḥalīd. Tra il 786 e l'803, Yahyā ibn Ḥalīd gli commissionò la traduzione della *Suśrutasaṃhitā*, il compendio medico del medico indiano Suśruta, che Māṇikya tradusse dal sanscrito in Pahlavi e/o in arabo, personalmente o, forse, con l'aiuto di qualcuno. Come nota Kahl, nel corso di questo lavoro di traduzione la struttura formale dell'opera originale venne alterata. Questi cambiamenti sono probabilmente dovuti al tentativo di condensarne i contenuti e questo processo di sintesi dissolse la struttura metrica del testo originale.<sup>181</sup>

Rhazes cita, nel suo *Kitāb al-Ḥāwī*, sette passaggi dalla traduzione araba della *Suśrutasaṃhitā*. Due di questi passaggi sono attestati solo

---

177 Ibn Abi Uṣaybi‘a, 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā', 2/33,15-33,24. Si veda KAHL 2015: 15-16.

178 *Ibi*, p. 15 con nota 90. Il *Kitāb as-Sumūm* era un testo ibrido che raccoglieva estratti di varie opere, di argomento tossicologico, in sanscrito, greco e arabo. Si veda: *Ibi*, p. 91.

179 La storia sulla malattia del califfo è riferita anche da Muḥammad ibn Ġarīr at-Ṭabarī (d. 310/923) *Ta'rīḥ ar-rusul wal-mulūk*, ed. 1964, 3.2: 747 ss. Come nota KAHL, l'aneddoto, riferito da Ibn Abī Uṣaybi‘a, dell'incontro di Mankah con un ciarlatano, camminando per le strade di Baghdad, potrebbe essere interessante solo perché descrive un episodio sulla sua conoscenza della lingua.

180 KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 16.

181 *Ibi*, p. 17.

nella traduzione latina the *Kitāb al-Ḥāwī* preparata dal medico ebreo Faraḡ ibn Sālim (latinizzato *Faragut*) per re Carlo di Angiò nel 1279.<sup>182</sup> La traduzione latina si sarebbe basata su un manoscritto arabo più antico di (e/o diverso da) quello che ci è giunto. Nella versione latina *Suśruta*, l'autore del testo, è riferito con i nomi di *Sanasrad* e *Sisud*. Secondo Kahl, entrambi questi nomi sono translitterazioni risultanti da un errore di lettura della forma araba *Ssrd*. Il nome è riferito anche come *Sesirid* e questa è una testimonianza cruciale che ci permette identificare ed emendare con certezza questo passaggio che nell'edizione araba è originariamente (ed erroneamente) introdotto come citazione 'da un libro persiano'. Gli altri passaggi sono attestati in arabo come anonimi ed introdotti da frasi come 'da un libro indiano'.<sup>183</sup>

Tornando alla figura di Yaḥyā al-Barmakī (m. 190/806), egli incoraggiò quest'opera di traduzione della quale uno dei maggiori risultati fu la traduzione della *Suśrutasaṃhitā*. Secondo Ibn an-Nadīm e Ibn Abī Uṣaybi'a, la *Carakasamhitā* venne tradotta dal pahlavi in arabo da 'Abdallāh ibn 'Alī, poiché essa era stata prima tradotta dal sanscrito in pahlavi.<sup>184</sup> Non abbiamo elementi per riconoscere nella figura di Mankah l'indiano l'ignoto traduttore che compì questa prima opera di traduzione.

Al-Bīrūnī (m. dopo il 442/1050) riferisce che la *Carakasamhitā* era stata tradotta in arabo per i principi della casa dei Barmecidi.<sup>185</sup> Secondo Oliver Kahl, in aggiunta alla testimonianza di al-Bīrūnī, possiamo considerare quella di at-Ṭabarī che utilizzò il "il libro di Ġarak" per preparare un libro che completò nel 325/850.<sup>186</sup> Questo significherebbe che la traduzione araba sia stata accessibile ben prima di quella data. Potremmo allora ipotizzare che questa prima traduzione, promossa dai Barmecidi, possa risalire all'anno 800.

182 Una delle migliori edizioni in latino è quella, veneziana, del 1509 intitolata *Continens*. Si veda KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 17 con nota 96.

183 *Ibi*, p. 18.

184 AN-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist* (hrsg. von Flügel), vol. 1, cit., p. 303,7 ss.; Ibn Abi Uṣaybi'a, 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā', vol. II, 32,20 ss. Si veda KAHL, *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources*, cit., p. 19 con nota 104.

185 Si veda: Eduard C. SACHAU, *Alberuni's India*, vol. 1, Edited with Notes and Indices (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1973), p. 159.

186 Ibn Sahl Rabban at-Ṭabarī, *Firdaus al-Ḥikma fī ṭ-ṭibb*, ed. Muḥammad Zubair aṢ-Ṣiddīqī, 557,11.

Un altro libro indiano, il *Nidāna* del medico indiano Mādhava, venne tradotto in arabo. La traduzione araba è citata una volta nell'opera di Rhazes' *Kitāb al-Ḥāwī*, sotto il nome di "l'indiano *Nidān*". Come nota Oliver Kahl, sebbene non ci vengano fornite informazioni sul traduttore, giudicando dall'ambiente socio-culturale e dalla cronologia delle traduzioni dal sanscrito in arabo, sembra probabile che il *Nidāna* sia stato tradotto a Baghdad intorno all'anno 800.

Quando Rhazes giunse a Baghdad, nel tardo 890, trovò (per quanto ne sappiamo) un solo ospedale, fondato circa un secolo prima, dai Barmecidi, durante il califfato di Hārūn ar-Rašīd. Veniva chiamato *ospedale dei Barmecidi* o, successivamente, semplicemente *vecchio ospedale*. Un secondo ospedale, noto come *Mu'taḍidī* venne costruito intorno al 900. Tra il 914 e il 925 vennero fondati altri quattro ospedali.

Non esistono ragioni per mettere direttamente in relazione le traduzioni in arabo dal sanscrito, patrocinata da Yaḥyā al-Barmakī presso l'ospedale dei Barmecidi a Baghdad, con l'ospedale di Gundēšāpūr. Ma le notizie storiche sulle opere realizzate da Ibn Dahn e Mankah non possono essere omesse dalla nostra ricostruzione sulle farmacopee di quel tempo. Queste traduzioni restano a testimoniare un momento importante per la circolazione di conoscenze mediche e ci offrono la possibilità di comprendere meglio i percorsi seguiti dalle opere della letteratura indiana e le strade attraverso cui esse vennero conosciute, lette ed eventualmente assorbite nella conoscenza medica araba.

## Conclusioni

Una cospicua quantità di materiali di carattere medico-farmaceutico è stata raccolta e trasmessa da diversi autori, tra il settimo e il nono secolo nell'Iran sud-occidentale. Alcuni dei redattori di questo *corpus* di letteratura scientifica appaiono legati all'ambiente della provincia del Khūzistān. La grande maggioranza di questo materiale è stato trasmesso nella sua forma originale, di compendio (*al-kunnāš*, termine di origine siriana e questo testimonia l'importanza dell'ambito culturale che questo articolo si ripropone di indagare) oppure di farmacopea (*aqrabādīn*). Questi scritti costituiscono un insieme di strumenti per la pratica quotidiana, disciplinano la preparazione di rimedi farmacologici e sono una testimonianza importante dell'opera di chi operava al crocevia delle conoscenze mediche greche, indiane e mesopotamiche. Per questi medici la consultazione di compendi e farmacopee era una necessità quotidiana

che rendeva necessaria la disponibilità di lessici e glossari per capire e confrontare tradizioni lontane tra loro.

Nell'opera dei lessicografi siriaci di età abbaside si recupera il lavoro dei traduttori in siriano delle opere greche dedicate ai semplici. La presenza, nelle opere greche di Galeno e Dioscoride, di un vocabolario tecnico in campo farmaceutico è la ragione della fortuna di queste raccolte di lessici elaborati dai sapienti di lingua siriana tra il sesto e il decimo secolo. Esse sortivano lo scopo di facilitare il lavoro dei traduttori davanti a termini ed espressioni greche che designavano una pianta o un prodotto farmaceutico raro.

Queste liste di equivalenti ad uso dei traduttori costituivano non tanto dei dizionari quanto dei pro-memoria ad uso interno che si proponevano di adattare i fitonimi greci alle lingue locali e di armonizzare le traduzioni. Una volta stabilita l'equivalenza della pianta tra il fitonimo in lingua greca (lingua il cui prestigio, in campo medico, era ancora intatto all'epoca di Sergio di Rēš'aynā, ma sarebbe andato scemando nei secoli successivi) e quella siriana, essa veniva generalmente accolta e trasmessa. Come notano Bhayro e Hawley, se consideriamo che il vocabolario farmaceutico di Galeno non era certo adatto alle realtà botaniche e commerciali del mondo mesopotamico dobbiamo notare come la prudenza dei traduttori del sesto secolo nel segnalare i loro frequenti dubbi sulle identificazioni botaniche incerte sia andata nel tempo a decadere: le glosse contenenti dubbi o incertezze vengono difficilmente trasmesse dai traduttori successivi in quanto la sicurezza nella proprie affermazioni concedeva più autorità alla propria opera.<sup>187</sup>

Proprio questi glossari conservano tracce del lavoro di autori oggi dimenticati. Gli studi sull'evoluzione della pratica medica all'interno delle comunità cristiane siriane e, in particolare, l'attività della scuola di medicina di Gundēšāpūr nello sviluppo della medicina araba, sono stati

---

187 Le raccolte di testi farmaceutici, farmacopee e ricettari, presentano un forte carattere pratico perché rappresentano la messa in opera del sapere botanico teorico al servizio dell'uomo e in particolare della sua cura. Nell'opera dei traduttori in siriano delle opere greche sui semplici (Galeno, Dioscoride) si nota il tentativo di adattare i fitonimi greci citati dagli autori alle lingue locali. Le glosse alla traduzione siriana della parte botanica (libri VI-VIII) del trattato galenico *Sulle facoltà dei medicinali semplici*, preparata da Sergio di Rēš'aynā, costituiscono il più antico glossario siriano conosciuto dei nomi di piante. Si vedano BHAYRO, HAWLEY, «La littérature botanique et pharmaceutique en langue syriaque», cit., pp. 291-296 e 309-314.

sottoposti, negli ultimi decenni, a una profonda revisione storiografica che se da una parte ha invitato alla prudenza nell'approccio alle fonti, dall'altra ha sortito l'effetto di prendere le distanze da questa tradizione come frutto di una attenta campagna promozionale. È vero però che, da un punto di vista storico, ridurre la tradizione della scuola Gundēšāpūr, nella sua integralità, a un'operazione di propaganda non è meno problematico che accettarla nella sua interezza.<sup>188</sup>

La scarsità delle fonti documentarie sull'attività della scuola coincide con la drammatica perdita di manoscritti di carattere medico che ha caratterizzato questa stagione della tarda antichità. Questo non significa, come invece è stato arguito, che non vi fosse attività medica nel Khūzistān persiano come in altri centri della cristianità siriana. È invece dovuta a ragioni diverse, non ultimo il cambiamento occorso a partire dal nono secolo quando gli autori cominciarono a preferire l'utilizzo dell'arabo a quello del siriano. Risulta quindi evidente che la scarsità di fonti a noi sopraggiunte non testimonia il fatto che l'attività medica in questa regione sia solo frutto di leggende nate intorno alla vicina città di Gundēšāpūr. A confermarlo ci sono fonti indirette e diverse testimonianze che sono state esaminate in quest'articolo.

Molte delle fonti esaminate rimandano alla lettura dell'attività del consesso di medici e farmacisti di Gundēšāpūr come quella di un gruppo di lavoro impegnato in una intensa attività nel campo medico e nella preparazione di rimedi. Questo collettivo era sistematicamente organizzato nella consultazione di strumenti utili alla pratica quotidiana come alla trasmissione di conoscenze professionali quali farmacopee, glossari, compendi enciclopedici e registri, e gravitava probabilmente intorno all'attività di un centro ospedaliero. Dobbiamo quindi considerare la possibilità che l'idea di "scuola" intesa come istituzione tradizionale possa aver costituito un ostacolo nella ricerca di un modello di riferimento.

Lo scopo di questo articolo non è quello di difendere il mito trasmesso dagli autori islamici di una scuola cui i medici cristiani si vantavano di appartenere, né quello di trattare eventuali ipotesi al riguardo come fatti storici. Il rischio di dare un peso eccessivo agli aneddoti raccontati dalle fonti tarde è evidente. Questo articolo vuole sottolineare come un approccio decostruzionista alla storia della scuola di Gundēšāpūr abbia ottenuto il risultato di chiudere, frettolosamente, una pagina ricchissima

---

188 BERTI, *L'au-delà de l'âme et l'en-deçà du corps*, cit., p. 16.

di contributi per la storia della medicina nati in quella regione. Un patrimonio di conoscenze sulle farmacopee e sugli strumenti per la pratica medico-farmacologica quotidiana rischia di andare perduto e con esso un insieme di conoscenze legate ad una farmacopea che nasce al crocevia di tradizioni lontane.

# Alchemy, medicine, and religion in Elias Ashmole's *Theatrum Chemicum Britannicum*: an unproblematic *ménage à trois*

Vittoria Feola

*Università di Padova*

## Abstract

Regardless of time, place, and culture, alchemy has enjoyed a *ménage à trois*. On the one hand it has boasted the ability to find the *panacea*, that is, a universal cure for the body, thus claiming parentage to medicine. On the other hand, by declaring perfect knowledge of nature as its ultimate goal, the alchemical quest has been seen as a mystical way to find a cure for the soul, too. The aim of this essay is to shed light on the relationship of alchemy to medicine and religion through the case study of Elias Ashmole's *Theatrum Chemicum Britannicum*. Published in London in 1652, the *Theatrum* is an early modern bestseller as well as the

largest anthology of alchemical poetry in the English language. I will show that alchemy had both practical as well as spiritual connotations which only apparently could be regarded as incompatible with one another. After a short biographical introduction, this essay will consider, first, the historiography of alchemy; secondly, the practical uses of alchemy according to Ashmole; and, thirdly, the relevance of alchemy to his religious beliefs. Thus, the *Theatrum Chemicum Britannicum* will elucidate some of the reasons for which the relation of alchemy, medicine and religion was an unproblematic *ménage à trois*.

## Keywords

*Alchemy, Medicine, Religion, England, Familism*

## Introduction

Regardless of time, place, and culture, alchemy has enjoyed a *ménage à trois*. On the one hand it has boasted the ability to find the *panacea*, that is, a universal cure for the body, thus claiming parentage to medicine. On the other hand, by declaring perfect knowledge of nature its ultimate goal, the alchemical quest has been seen as a mystical way to find a cure for the soul, too. The aim of this paper is to shed light on the relationship

of alchemy to medicine on one hand, and religion on the other hand, through the case study of Elias Ashmole's *Theatrum Chemicum Britannicum*. Published in London in 1652, the *Theatrum* is an early modern bestseller as well as the largest anthology of alchemical poetry in the English language.<sup>1</sup> Ashmole thought that alchemy was the key to achieving true learning, to acquiring the philosophy known and understood by Adam before the Fall, to freeing human bodies and souls from the corruption introduced because of the pride of the First Man. It was not just a means of making gold. I will show that Ashmole regarded alchemy as so important in three sections on, first, the historiography of alchemy and the debate about practical and spiritual alchemy, secondly, the practical uses of alchemy according to Ashmole, that is medicine and natural magic, and, finally, the relevance of alchemy to his religious beliefs.

### Elias Ashmole and his world

Elias Ashmole was born in 1617 in Lichfield, Staffordshire, where he attended the local grammar school.<sup>2</sup> He then went to Brasenose College, Oxford and completed his education with legal practice at the Temple. During the Civil Wars he fought for the King and as a result Commonwealth authorities sequestrated his lands. At the beginning of the 1650s, therefore, Ashmole had a financial problem to solve. He did, in typically early modern fashion, by marrying a widow twenty years his senior, who was renowned for her money more than for her looks. This allowed him to devote his life to what he loved most: the pursuit of learning. He thus became a great collector, especially of English manuscripts relating to natural philosophy and history. Ashmole is best remembered for the eponymous museum which he founded in Oxford in 1683. He is sometimes credited with alchemical knowledge, meaning that he was an accomplished lab practitioner. In fact, this is inaccurate. Ashmole published three alchemical editions – in other words, he edited other people's alchemical writings. Such editorial endeavour is not enough to qualify him as a practising alchemist. His personal papers, which are kept in roughly

---

1 The *Theatrum* is hereafter referred to as *TCB*.

2 This biographical survey is based on the most recent monograph about Ashmole's life, Vittoria FEOLA, *Elias Ashmole. The Quartercentenary Biography* (Roma: L'Erma di Bretschneider, 2017).

700 volumes of manuscripts in the Bodleian Library, Oxford, reveal Ashmole's philological interest in the language and religious metaphors of alchemy, while only a handful substantiate the claim of Ashmole the lab worker, and this is especially connected to his amateur medical practice.

In 1650, as a result of his marriage, Ashmole moved to Swallowfield, Berkshire, where he joined the circle of antiquaries and natural philosophers around his new neighbour, William Backhouse. There, he delved among like-minded, empirically-bent men who participated in the Interregnum debate about educational reforms on the side of the Moderns and against Scholastic learning. Backhouse was an Oxford-educated antiquary and natural philosopher, he was interested in mathematics and in favour of the use of English for the circulation of knowledge. He organised a sort of translation workshop in his house, where Ashmole and their fellows turned Latin and French alchemical texts into English, and then published them in London. I am going to use one such publication as a case study about alchemy, medicine, and religion in seventeenth-century England.

Ashmole published in London, in 1652, a Backhouse-inspired and –promoted undertaking: the *Theatrum Chemicum Britannicum*. *Containing severall poetick pieces of our famous English philosophers, who have written the Hermetique mysteries in their owne Ancient language. Faithfully collected into one volume, with annotations thereon*. It contained Ashmole's *Prolegomena*, twenty-nine poems by different authors, a number of fragments and shorter works by anonymous writers, and Ashmole's *Final Annotations*, which is a fifty-page biographical essay about the authors of the poems.<sup>3</sup> They were Thomas Norton, George Ripley, Geoffrey Chaucer, John Gower, John Lydgate, John Dastin, Pearce the Black Monk, Abraham Andrewes, Thomas Robinson, Richard Carpenter, Walter Redman, William Backhouse, Edward Kelly, and John Dee. Apart from two of them, they were all Catholic clergymen; most had lived and worked before the Reformation. The significance of their clerical status will be considered shortly. The *Theatrum* has been popular, both in the seventeenth century and later; though, revealingly, with radically different readers. Among Ashmole's contemporaries who owned

---

3 I have considered the *Theatrum* as an example of metaphysical poetry in Vittoria FEOLA, «Elias Ashmole's *Theatrum Chemicum Britannicum*. The relation of antiquarianism to science in seventeenth-century England», *Renaissance Medievalisms*, ed. Konrad EISENBICHLER, (Toronto: University of Toronto Press, 2009), pp. 321-343.

and annotated the *Theatrum* we find experimental natural philosophers such as Isaac Newton and Constantin Huygens. In the eighteenth century, instead, Horace Walpole used it as a source of inspiration for the new literary genre that he was inventing, the Gothic novel. Among Victorian occultists, like Frances Arthur Waite, the *Theatrum* became a source of inspiration for their so-called spiritual alchemy.

### The historiography about the meanings of alchemy

Most of the alchemists whose works were collected by Ashmole were engaged in both practical and spiritual alchemy. In other words, they regarded alchemy as a means to achieve physical ends like the creation of gold or medicinal cures and as a way to supply spiritual needs, for example to achieve salvation. Thus Ashmole's collection allows us to approach the historiographical debate over the nature of alchemy in the early modern period. Indeed, if we are to get to grips with Ashmole's own thoughts we must interpret his collection in the context of alchemy generally. It will be argued, on the basis primarily of Ashmole's collection, that recent discussions of alchemy in the early modern period have been based upon the inaccurate suggestion that alchemy was entirely non-spiritual. This contention, in its turn, is based upon flawed interpretations of the language of alchemy and, in particular, incorrect derivations of the word alchemy and a failure to appreciate its religious and Catholic contexts. In this section, therefore, I will provide a historiographical context in which to consider Ashmole's collections and thinking with reference, first, to the debate over practical and spiritual alchemy, and, secondly, its religious contexts. The first part of this section will include a discussion of the derivation and meaning of the word alchemy; the second will relate this to religious terminology used in alchemical texts.

William R. Newman and Lawrence M. Principe's article entitled «Alchemy vs. Chemistry: the etymological origins of a historiographic mistake»<sup>4</sup> can be considered as a manifesto for a practically-oriented historiography on alchemy. The purpose of their paper is to show that the

---

4 William R. NEWMAN, Lawrence M. PRINCIPE, «Alchemy vs. Chemistry: the etymological origins of a historiographic mistake», *Early Science and Medicine* III (1998): pp. 32-65. Cfr. Vittoria FEOLA, *Elias Ashmole and the Uses of Antiquity* (Paris: Blanchard, 2012), pp. 146-153.

existence of two different words – that is, alchemy and chemistry – has misled historians into thinking of two different phenomena, because they are not aware of the true origins of both words. Hence the mistake is to regard alchemy and chemistry as two chronologically sequential phenomena, the first involving chrysopoeia only – that is, the production of gold - the latter coinciding with modern chemistry.

Newman and Principe, in contrast, maintain that ‘alchemy’ and ‘chymistry’ were used in the seventeenth century as total synonyms. They described the same set of non-spiritual practices and experiments. There were, they acknowledge, different stages in these processes – ranging from *chrysopoeia* and *argyropoeia* (the production of gold and silver) to *iatrochemia* and *chemiatria* (referring to the medical domain of chemistry) – but these in fact confirm that alchemists were interested in practical, non-spiritual experiments and processes.<sup>5</sup> Attempts to understand alchemy which include differentiating between alchemy and chemistry are, in their opinion, necessarily flawed. To prove that the terms alchemy and chemistry described the same physical processes, Newman and Principe examine a number of sources and finally point to B. J. T. Dobbs’ description of George Starkey, alias Eireneus Philalaethes, as «the last great philosophical alchemist of the seventeenth century». In fact, they maintain, he was a simple chemist pursuing corpuscular transmutation.<sup>6</sup> Thus the perceived difference between alchemy and chemistry has led his-

---

5 *Ibi*, pp. 44-63.

6 *Ibi*, pp. 33-37. Cf. Betty J.T. DOBBS, *The Foundations of Newton's Alchemy, or The Hunting of the Green Lyon* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975); William R. NEWMAN, review of *The Janus Faces of Genius* by B.J.T. DOBBS, *Isis* 84 (1993): pp. 578-579; ID., «Prophecy and alchemy: the origin of Eirenaeus Philaethes», *Ambix*, 37 (1990): pp. 97-115; ID., *Gehennical Fire. The Lives of George Starkey, an American Alchemist in the Scientific Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), pp. 92-114, 141-169; Scott H. MANDELBROTE, review of *Gehennical Fire* by W.R. Newman, *British Journal for the History of Science*, 28 (1995): pp. 470-471; William R. NEWMAN, «The Corpuscular Transmutational Theory of Eireneus Philalaethes» in *Alchemy and Chemistry in the 16<sup>th</sup> and the 17<sup>th</sup> centuries*, eds. Antonio CLERICUZIO, Piyo RATTANSI (Amsterdam: Kluwer Academic Publishers, 1994), pp. 161-182; ID., «The Corpuscular Theory of Joan Baptista van Helmont and its Medieval Sources», *Vivarium* 31 (1993): pp. 161-191; ID., «Boyle's Debt to Corpuscular Alchemy» in *Robert Boyle reconsidered*, ed. Michael HUNTER (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 107-118; ID., «The Alchemical Sources of Robert Boyle's Corpuscular Philosophy», *Annals of Science* 53 (1996): pp. 567-585; Antonio CLERICUZIO, «A Redefinition of Boyle's Chemistry and Corpuscular Philosophy», *Annals of Science* 47 (1990): pp. 561-589.

torians to think of different processes, when in fact the terms were used of the same – practical and non-spiritual – processes.

Furthermore, Newman and Principe suggest the adoption of a different terminology, according to the historical period under consideration. When talking about the Middle Ages, the Latin terms *chemia*, or *chymia*, or *chimia* will serve the purpose. After the Reformation and the spread of Paracelsianism, they advocate the use of the archaically-spelt word *chymistry*, to express what others would refer to as either alchemy or chemistry. The modern word chemistry should be used, instead, to describe the very same phenomenon but not earlier than the eighteenth century.<sup>7</sup>

In fact, in Ashmole's huge collection of alchemical manuscripts, the spellings suggested by these two historians do not occur often or consistently enough to justify their claim, and Ashmole's papers include works by the most important alchemists from the Middle Ages until the seventeenth century. It seems very anachronistic to insist on referring to the practices of alchemists by terms which are different from – and frequently seem to contradict – the terms they used themselves. And, after criticising the identification of chronologically sequential phases in the development of alchemy, Newman and Principe seem just to substitute a different chronological sequence in terminology, and one that bears little relation to a sequential development in the nature of alchemy itself. I would also maintain that Newman and Principe were themselves mistaken in their understanding of the uses and of the derivation of the word 'alchemy'.

First, Newman and Principe's hypothesis does not take into account the possibility that alchemy, or chymistry, might have had a symbolic meaning. Allison Coudert has provided a detailed account of this issue in her paper «Henry More, the Kabbalah, and the Quakers».<sup>8</sup> She infers that the spiritual or esoteric side of alchemy came from Gnostic and Neoplatonic ideas that had been suppressed in orthodox Christianity. Those who wrote the *Hermetica*, and in particular the *Tabula Smaragdina*, were clearly Greek Gnostic practitioners. They also stated the fundamental

---

7 NEWMAN, PRINCIPE, «Alchemy vs. Chemistry», cit., p. 41.

8 Allison P. COUDERT, «Henry More, the Kabbalah, and the Quakers», eds. Richard KROLL, Robert SHCRAFT, Perez ZAGORIN, *Philosophy, Science, and Religion in England 1640-1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 31-67.

alchemical doctrine that every created thing stems from a single divine substance that takes up numerous forms in the course of a series of never-ending mutations. The alchemical belief that all matter is one, or «ex uno omnia», was visually displayed through the image of the *ouroboros*, or taileating serpent.<sup>9</sup> Coudert explains how the alchemical target of transmutation was based on the Aristotelian law that everything in nature strives for perfection. The function of the adept was, therefore, to help nature along by performing chemical operations.<sup>10</sup> But these had a very strong spiritual significance and content, built, as they were, upon the belief in a single divine substance.

Secondly, by drawing attention to primary sources different from those quoted by Newman and Principe, Coudert also underlined the idea that many alchemists shared the Gnostic view of man as potentially divine. For example, some alchemists drew a parallel between Christ and the philosopher's stone, as in the case of Robert Fludd.<sup>11</sup> This comparison is a recurring theme in many of Ashmole's manuscripts and will be considered below.

Thirdly, Coudert notices that the alchemical concept of transmutation as a regenerative experience for both matter and the alchemist bears remarkable similarities with the cabalistic concept of *tikkun*, or restoration. Likewise, the Hermetic belief in the alchemist's power to transform base matter has a striking analogy with the extraordinary powers attributed to man by the Lurianic kabbalah.<sup>12</sup> This observation is, however, problematic. The evidence she quotes, for example, does not show that seventeenth-century alchemists knew these Gnostic and cabalistic texts. Actually, François Secret, in his book *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance* has argued that only very rarely did Renaissance and seventeenth-century alchemists have cabalistic texts whereby to operate a synthesis of alchemy and Jewish cabala.<sup>13</sup> This does not, however, lessen the importance of her claim that alchemy had a spiritual dimension.

Finally, Coudert finds noteworthy the similarity between the goal of

---

9 COUDERT, «Henry More, the Kabbalah, and the Quakers», cit., pp. 34-35.

10 *Ibi*, p. 39.

11 *Ibi*, p. 41.

12 *Ibi*, pp. 40, 42-45.

13 François SECRET, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (Paris: Dunod Éditeur, 1964).

internal transmutation pursued by mystical alchemists and the Quakers' internalised idea of Christ's death and resurrection. Actually, the Quakers' belief in man's capacity to transcend sin, with its emphasis on «Christ within» seems to imply the Hermetic view of man as God's emanation, or microcosm. Similarly, the doctrine taught by Hendrik Niclaes, the founder of the Family of Love, in the 1540s, shared a great deal with later Quaker thought. Indeed, the very concept of the “begodded” man, able to conquer sin by becoming divine, shows Neoplatonic-Hermetic influences.<sup>14</sup> Coudert, however, has not shown the ways in which Familism and Quakerism might have exerted a practical influence on particular alchemists. Yet, the author of the first English translation from the Latin of Hermes Trismegistus' *Pymander* and *Asclepius*, two fundamental Hermetic texts, was in fact a Familist: John Everard (1575?-1650?) a Cambridge divine and good friend of Ashmole's. Everard was a Neoplatonist and a mystic. In his works, Everard quotes from Plato, Plotinus, Proclus, and many early Christian writers.<sup>15</sup> Ashmole added Everard's translation of Jean d'Espagnet's *Arcanum Hermeticae Philosophiae* to his own translation of Arthur Dee's *Fasciculus Hermeticus*. Besides, Everard supplied Ashmole with an annotated copy of an anonymous work, which Ashmole published as *The Way to Bliss* (London, 1658).<sup>16</sup> Thus the contexts of much alchemical thought which Coudert provides are probably correct. The relationship between alchemy and Familism will recur later.

Newman and Principe were also mistaken in their beliefs not just about the uses of the term alchemy but also in their suggestions about its derivation. The word alchemy stems from the Arabic prefix *al* (the definite article), and the Greek noun *chymia*, or «art of alloying metals». The earliest records of alchemical practices date back to Hellenistic Egypt in the first century AD, at a time when Alexandria was the most important cultural centre. The Greek word *chymia* was first applied to pharmaceutical chemistry, which was chiefly concerned with infusions and juices of plants. Nevertheless, it also had the practical goal of transmuting base metals into gold and silver, as well as the spiritual goal to set the matter

14 COUDERT, «Henry More, the Kabbalah and the Quakers», cit., pp. 46-47.

15 For a full biography of John Everard, see *Oxford Dictionary of National Biography*.

16 Carl H. JOSTEN, ed., *Elias Ashmole. His Autobiographical and Historical Notes, his Correspondence, and Other Contemporary Sources Relating to his Life and Work*, 5 vols, (Oxford: Clarendon Press, 1967), vol. I, p. 122.

free, in order to purify the alchemist's soul.<sup>17</sup> Newman and Principe overlooked the Alexandrian phase in the development of 'alchemy' with the result that they did not appreciate that from the beginning the term had spiritual as well as practical connotations.

Also, the sources employed by early alchemists provided a very clear spiritual content and agenda for later alchemists. Early alchemists used Egyptian mythology, Aristotelian, Stoic and Gnostic thought, and Babylonian astrology. I will examine each of these influences in turn. From Egyptian mythology, alchemy took the concept of creation as a holy event. Also, the Egyptian Isis-Osiris myth formed the basis of the fundamental alchemical doctrine of the philosopher's stone's cycle of life. Alexandrian alchemists applied to metals the birth, life, death and rebirth theme; indeed, through the death of the matter, the alchemist could obtain his soul's regeneration.<sup>18</sup>

The spiritual dimension of alchemy is reinforced by a consideration of Aristotle's matter theory. This provided the distinction between matter and form, along with the existence of the four elements, fire, water, air, and earth. Aristotle's theory underpinned the alchemists' conviction that it would be possible to change the state of matter by altering the proportions of the elements of which it was made. Similarly, as in Stoic matter theory, form was given to matter by *pneuma* (God's vital breath), so the alchemist distinguished between the body and soul of matter.<sup>19</sup>

Greek Gnosticism provided the hermetic component of early modern alchemy. Alchemy was also called *ars hermetica*, the hermetic art. It was thus termed after Hermes Trismegistos, the mythical founder of the art, a wise man, who was thought to have lived in Moses' time, and considered the author of magical and alchemical texts. In fact, these were composed by Greek Gnostic thinkers. Yet, the *Corpus Hermeticum* was far more concerned with spiritual alchemy than with alloying practices.<sup>20</sup>

Babylonian astrology, by way of Greece and Rome, influenced Alexandrian - and spiritual - alchemy insofar as the latter adopted the planet correspondence system. Each planet ruled over the properties of the

---

17 Carl PRIESNER, Carin FIGALA, hrg. von, *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft* (München: C. H. Beck, 1998).

18 *Ibi*, pp. 22-23.

19 *Ibi*, p. 24.

20 *Ibi*, p. 25.

seven metals, which thus came to be recognised by the correspondent astrological symbol. Thus, astrology became an essential auxiliary art for alchemists. The necessary premise was that there were precise correspondences between the visible and the invisible worlds, the worlds of matter and spirit. Everything contained a «seed» of divinity, which could be developed through the application of certain principles. The material world was a reflection of the spiritual one and should work according to the same principles.<sup>21</sup> In a long section of his final annotations to the *Theatrum*, Ashmole spoke of the importance of calculating astrologically the most propitious time to start the alchemical work. Ashmole distinguished between a «Calculatory part» of the art, which was astronomy, and a «Judiciary part», which was astrology.<sup>22</sup>

Some Alexandrians ascribed transmuting practices and hermetic beliefs to classical authors who had in fact never meant *chymia* in that particular way. An entire corpus of spurious works was formed, for example those of the Pseudo-Aristotle. From the Alexandrians the art and name were adopted by the Arabs, who altered the original meaning and transmitted the new word *al-kimiya* to Europe by way of Spain. The Muslims came in contact with Greek culture at Alexandria and in Syrian and Mesopotamian towns through Aramaic and Syrian texts. The Magian converts to Islam, in addition, brought Indian and Persian influences.<sup>23</sup> These influences, particularly in the writings of Jabir ibn Hayyan (Geber) and Muhammed ibn Zakariyya al-Razi (Rhazes), cannot be considered in detail here, but confirm that in all of its main influences, alchemy had both spiritual and practical dimensions. They influenced particularly the medieval *Pseudo-Lullian Corpus* and Renaissance Paracelsian alchemy.<sup>24</sup>

Hence, from what we have seen so far, it seems legitimate to follow E.J.

21 CLERICUZIO, RATTANSI, *Alchemy and Chemistry*, cit., pp. 2-4; Allen G. DEBUS, ed., *Science, Medicine and Society in the Renaissance: Essays to honor Walter Pagel*, 2 vols. (New York: Heinemann, 1972), pp. 167-182.

22 TCB, *Annotations*, p. 450.

23 Francis S. TAYLOR, *The Alchemists. Founders of modern chemistry* (New York: Heidemann, 1958), pp. 76-94, 109-144; Charles BURNETT, «The astrologers' assay of the alchemists: early references to alchemy in Arabic texts», *Ambix* 39 (1992): pp. 103-109. Also, S.M. IMAMUDDIN, *Muslim Spain 711-1492. A sociological study* (Leiden: Brill, 1965), pp. 7-8.

24 PRIESNER, FIGALA, *Alchemie*, cit., pp. 224-227.

Holmyard's distinction between an outward or exoteric and a hidden or esoteric alchemy. The former aimed at producing a substance, called the philosopher's stone, or simply the stone, an elixir, tincture, or medicine, capable of transmuting the base metals (tin, copper, iron, lead, and mercury) into silver and gold. The latter was characterised by the belief that the elixir could be obtained only by divine grace.<sup>25</sup>

Holmyard's distinction may be slightly misleading, in that it seems to suggest that alchemy could be either entirely concerned with the practical goal of transmutation, or entirely devoted to achieving salvation. Daniel Merkur has gone so far as to ask:

First, if the reader had already to have been initiated orally into the secret of gold-making, if she or he were to be able to make sense of the texts – then, why write at all? Secondly, one Hellenistic gold-making recipe was rephrased in thousands upon thousands of texts, when a single tract would have sufficed the needs of gold-makers. Why write so many texts in so many different ways? Alchemical literature is a type of cypher. The secret chemistry of the Great Work was its pre-supposition. Whatever in an alchemical text refers to gold-making, is *not* the secret message of the text, but only its place of concealment.<sup>26</sup>

Merkur's view may be correct in that alchemical language, I will argue, was frequently a cypher, but he misses the point that religious language could also be used to describe physical processes. He did not, in fact, take into account the Catholic roots of European alchemy. When the art reached the West, in the Middle Ages, the people who began to practice it were, for the most part, clerics.<sup>27</sup> Hence, the adoption of a religious terminology to discuss both alchemy's spiritual processes and its practical applications. This can be seen clearly in the examples provided by the authors who can be found in Ashmole's collection.

---

25 Eric J. HOLMYARD, *Alchemy* (Harmondsworth: Penguin Books, 1968), pp. 15-16.

26 Daniel MERKUR, «The study of spiritual alchemy: mysticism, gold-making, and esoteric hermeneutics», *Ambix* 37 (1990): p. 43.

27 PRIESNER, FIGALA, *Alchemie*, cit., pp. 26-29.

There are a number of manuscript copies of works by Roger Bacon in Ashmole's collection.<sup>28</sup> Bacon, himself a Franciscan friar, wrote of two sorts of alchemy: *alkimia operativa*, which teaches the making of the noble metals, and *alkimia speculativa*, which touched the secrets of God. Indeed, alchemy was from the origin a secret as well as a sacred art. Since the alchemist's job was to reproduce God's act of creation, the *opus* was given a religious meaning; hence the necessity for an obscure language, which would prevent direct revelation. The alchemical secrets could not be passed on but from one master to a single, chosen adept, wider revelation being regarded as a sin.<sup>29</sup>

Writers on alchemy used a metaphorical language to describe chemical processes as well as something else. One can draw the distinction very neatly: among the many alchemical manuscripts Ashmole collected, some are operative texts, that is the reader immediately understands that he or she is looking at a practical recipe for the production of gold and silver. In this case, the author is employing a metaphorical language, in which chemical elements are referred to with symbols (sulphur as «the red king», for example). One is left with the impression, therefore, that the author was in fact working in a laboratory; and, if one wanted, the same experiment could be reproduced by following the recipe. The fact that the modern names for the chemicals they were working with had not been standardised explains why the medieval monks adopted a different religious terminology in order to describe their operations. Being clerics, however, they naturally interpreted what they were doing, according to their theological beliefs. The Christian influence on European alchemy, therefore, was vital and explains the language alchemists continued to use even after the Reformation.

The authors of the poems contained in Ashmole's *Theatrum* show the Catholic roots of alchemy and its language. The «neglected philosophers» were Thomas Norton, George Ripley, Geoffrey Chaucer, John Dastin, Pearce the Black Monk, Abraham Andrewes, Thomas Charnock,

---

28 For a complete list of Roger Bacon's works in Ashmole's collection, William D. MACRAY, *Index to the catalogue of the manuscripts of Elias Ashmole, formerly preserved in the Ashmolean Museum, and now deposited in the Bodleian Library, Oxford* (Oxford: Oxford University Press, 1866).

29 Gareth ROBERTS, *The Mirror of Alchemy. Alchemical Ideas and Images in Manuscripts and Books from Antiquity to the Seventeenth Century* (Toronto: University of Toronto Press, 1994), pp. 65-67.

William Bloomefield, Sir Edward Kelley, Dr. John Dee, Thomas Robinson, Richard Carpenter William Backhouse, John Gower, John Lydgate, Walter Redman. Among these, Andrewes and Redman remain unidentified; all the others, with the exception of Kelly, Dee, and Backhouse, were Catholic and most were members of religious orders. Actually, Dee and Kelley behaved as if they were Catholic during their sojourn in Prague, in 1583-84. Norton, Ripley, Dastin, Pearce, Charnock, Carpenter, Gower, and Lydgate were clerics. Charnock and Carpenter, the only ones who lived through the break with Rome, remained Catholic after the Reformation. A striking characteristic shared by most of the authors Ahmole singled out, therefore, was their Catholic faith.<sup>30</sup>

This is clearly reflected in the terminology employed by the majority of the authors in the *Theatrum*. Norton, for example, calls the transmutation «transubstantiation».<sup>31</sup> The pure king, in the work of John Dastin, works miracles on earth, clearing eyesight and making the lame walk, and later prays to his father to take away «the Challice of hys passion», as Christ does in the agony in Gethsemane.<sup>32</sup> Ripley, in the Prologue to his *Compound of Alchymy* speaks of the philosopher's stone in terms of the mystery of Godhead.<sup>33</sup> Bloomefield's *Blossoms* portrays Trinitarian aspects of the alchemical elements, salt, sulphur, and mercury: the alchemist in his dream-vision is enlightened by God, who gives him the stone, which is «three in Substance, and one in Essence».<sup>34</sup> Ripley paralleled sulphur with the Holy Ghost, for it was «quick» and raised the body from death to life,<sup>35</sup> thereby making an allusion to the Holy Spirit's description in the creed as *vivificantem*. Similarly, the metaphor usually

---

30 Ashmole was clearly aware of this Catholic feature of his book, which he does not address directly, though. Instead, when he refers to a poem called *Hermes Bird*, he describes the manuscript in which he had found it, by saying: «In it is conteyn'd the Grand *Misteries* of the *Philosophers Stone*, and not more *Popish* or *Superstitious* than' *Flamell s Hieroglyphicks* portraid upon an *Arch* in *St. Innocents Church-yard* in *Paris*; Notwithstanding it has pleased some, to wash the *Originall* over ... As also... to break in *Pieces* the *Glasse Window*...wherein was fairely *Painted* (but unhappily mistaken for a *Popish Story*) the whole *Processe* of the *Worke*». *TCB, Annotations*, p. 466.

31 *TCB*, p. 86.

32 *Ibi*, pp. 263-4.

33 *Ibi*, p. 82.

34 *Ibi*, p. 306.

35 *Ibi*, p. 383.

deployed in order to describe the processes of growth, improvement and ennoblement was that of the germination of wheat. This was drawn from John 12:24-5, as well as I Corinthians 15:36-8. We can see this in Dastin's *Dream*: «The graine of Wheate which on the ground doth fall, But it be dead it may not fructifie».<sup>36</sup>

The alchemists whose works were collected by Ashmole demonstrate then that religious language was used firstly, because it provided obvious parallels to physical processes and in the absence of a physical language was a good way to describe these processes, but also because alchemy had both a number of practical applications and an important religious and spiritual dimension. This will be seen in the next two sections in which I will consider first, alchemy's relevance to medicine, and, secondly, angelology and the importance of alchemy in Ashmole's religious thinking.

### Ashmole's cure for the body

Ashmole believed that the «angelical stone» could cure the body. He also held that true learning could have other practical benefits as well as helping medicine. The reason why man's health could be improved by a supernatural remedy lay in the religious origin of the decay of man's body: Adam's sin of pride and the Fall. According to Ashmole, people died of two kinds of diseases: the ones they had inherited from their ancestors, and the «transplanted» ones. The latter were caused by Adam's Fall. Ashmole provided the following explication:

*Divine malediction* lodged in created things, is removed from them into our *Bodies*, and there grow up and multiply till (having heightened the *Sal*, *Sulphur* and *Mercury*, into an irreconcilable *Contestation*, through the impurities wherewith they are loaded and burthened) they introduce a miserable *decay*, which consequently become a *Death*.<sup>37</sup>

The «red stone» (another way to call the «angelical stone») was the remedy, that could prolong man's life. Even some of «the *Autients* before

---

36 *Ibi*, p. 259. For a broader discussion of the religious tone in most alchemical works, with special reference to particular one in the *Theatrum*, see ROBERTS, *The Mirror of Alchemy*, cit., pp. 78-86.

37 *TCB, Annotations*, p. 448.

the *Flood*» took it, in order to live for more than a thousand years.<sup>38</sup> The point about Adam's Fall suggests a way in which the spiritual and practical non-spiritual aspects of alchemy were closely related. Ashmole thought that Adamitic knowledge would allow him to achieve salvation; in this chapter I will hold that the same Adamitic knowledge would result in the cures for the body which would improve medicine and allow Ashmole to practise natural magic. Thus the quest for Adam's knowledge was a quest for uncorrupted truth and philosophy which would bring about better earthly medicine and allow us to approach God. I will reveal the background to Ashmole's ideas about medicine, before looking at his own beliefs about first, medicine and, secondly, natural magic.<sup>39</sup>

The way in which Ashmole described Adam's Fall shows that he embraced a Paracelsian view of the alchemical elements. By mentioning «salt, sulphur, and mercury», Ashmole employed a terminology, which had first been used by the German alchemist Johann Bombast von Hohenheim, alias Paracelsus (1493-1541). For him, alchemy was the art, which brought to completion what nature had left in an immature state. Every useful device created by man had been conceived because he had been able to imitate nature and make use of its constituents. Furthermore, for Paracelsus, medicine alone had not been able to perfect itself and was therefore awaiting its alchemical reform. In order to achieve such reform, that is for natural substances to be turned into medicines, they must undergo a process of putrefaction, lose their first life and attain rebirth. Since nothing is generated from seed without its first decomposing and dissolving into the earth, natural substances, too, must rot and perish before their intrinsic therapeutic properties can be deployed. The process of decay and rebirth was central to both spiritual and non-spiritual alchemy.

This theme of alchemical death and regeneration implied the separation theory: by separating the pure from the impure, the useful from the useless, the good from the bad, alchemy might purify bodies from the poison they contained and transform them into efficacious medicines. Hence, Paracelsus aimed at separating what was already present in matter rather than at the creation of something that did not exist in nature. His pharmacological procedures were the very opposites of those

---

38 *Ibi*, p. 449.

39 *Ibidem*.

employed by Galenic doctors.<sup>40</sup> They also parallel the process of purifying knowledge and natural philosophy which Ashmole would identify in spiritual alchemy.

Paracelsus employed an additional element, salt, as well as the sulfur and mercury of the traditional alchemists, and he applied his theory to all natural substances, including the human body. Thus, he did not follow the classical theory of the elements (air, fire, earth, and water), nor did he agree with the Pseudo-Aristotelian «dyad theory», which had been introduced into Western alchemy by Jabir Ibn-Hayyan, and further developed by the Latin pseudo-Geber in his *Summa perfectionis*. Basically, according to Geber, all metals were composed of the same two substances, that is mercury and sulphur. This provided the basis for the belief in the transmutation of metals, because metals were thought to be distinguished only by accidents. The alchemist could, therefore, achieve transmutation by bringing sulfur and mercury to the proper state of proportion.<sup>41</sup> On the other hand, Paracelsus stated that he had no skill in the preparation of the philosopher's stone, and that he named his compounds after the alchemists' elixir, only because these had the same effect on the human body as that which the alchemists claimed their stone had on the bodies of metals.<sup>42</sup>

Ashmole provided an explanation of human diseases which was, then, in line with that of Paracelsus, but, unlike the German reformer, he insisted on the existence of the philosopher's stone.

Yet this *Medicine* is the remedy for the particular *corruption of Man*. [...] *The Brevity of Life* came in with the *Fall of Adam*, and though some of the *Autients* before the *Flood* lived almost a thousand yeares, yet certainly their lives were *prorogued* by the use of this *Medicine*.<sup>43</sup>

It was the Fall of Adam that resulted in the corruption of man. In itself, this was not an unorthodox claim. But, as will be seen, Ashmole set himself the task of achieving the pre-Fall Adamitic knowledge, as the alchemists whose he collected had, he said, also done.

---

40 CLERICUZIO, RATTANSI, *Alchemy and Chemistry*, cit., pp. 17-31, 51-73.

41 LAWRENCE M. PRINCIPE, *The Aspiring Adept. Robert Boyle and his alchemical quest. Including Boyle's "Lost" Dialogue on the Transmutation of Metals* (Princeton: Princeton University Press, 1998), pp. 36-42.

42 CLERICUZIO, RATTANSI, *Alchemy and Chemistry*, cit., p. 24.

43 TCB, *Annotations*, p. 449.

Not only did Ashmole believe in the medical properties of the red stone, but he also empirically verified them. This has to do with his practical endeavours as an amateur physician. «I my selfe have prepared, made and Experimentally verified.»<sup>44</sup> Indeed his medical practice began on 21 December 1649, when he first dissected a body, and in his diary he recorded on a number of occasions the chemical remedies he made for curing various diseases.<sup>45</sup> He collected many anatomical treatises by diverse authors, and at different times.<sup>46</sup> Moreover, most of the previous owners of the alchemical manuscripts he assembled were physicians as well as clerics. These were Nicholas Bowden, William Flood, Nicholas Fiske, Thomas Napier, Simon Forman.<sup>47</sup> Ashmole was given some alchemical manuscripts by his friends and astrologers, William Lilly and Christopher Wharton. We do not know whether Lilly and Wharton<sup>48</sup> owned alchemical papers because they were actively attempting to achieve the philosopher's stone or because they were studying alchemy for its links with astrology. Yet, it has to be pointed out that astrology was also related to medicine, for it established certain correspondences between the body's humours and the stars.<sup>49</sup>

Ashmole's beliefs in the properties of the red stone as a cure for the body were reflected in his comments on the College of Physicians. «The *Progresse* [of] this Science...but to contract the Rayes of my Prospective to our own *homes*, the *Phisitians Colledge of London* doth at this day nourish most noble and able Sons of *Art*».<sup>50</sup> Ashmole saw in the red stone the means by which to reconcile Galenic and Paracelsian medicine. Paracelsus had reacted sharply against the traditional learning practised

---

44 *Ibi*, p. 462.

45 *Josten*, II, p. 499.

46 Ashm.MSS. 391, f. 8v; 399, arts. 2, 5, 9, 10; 789, f. 365; 1393, f. 60; 1398, p. 172; 1435, pp. 29-59, 67-103; 1462, ff. 5, 8, 10; 1468, p. 7; 1476; 1481, ff. 25v, 35v; 1499, f. 215; 1500, p. 351; 1827, art. I.

47 Napier's papers are contained in Ashm.MSS.204, 356, 972, 1407, 1421, 1441, 1488, 1490, 1494.

48 Lilly supplied Ashmole with MS.242. This is a collection of astrological data by John Dee, which previously belonged to the mathematician Sir Christopher Heydon. Lilly presented Ashmole with it in 1666. Wharton gave him MS.1420.

49 Patrick CURRY, *Prophecy and Power* (Oxford: Oxford University Press, 1989), pp. 35-40.

50 *TCB, Annotations*, p. 460.

in the universities, and advocated reforms aimed at teaching chemistry.<sup>51</sup> He considered that to be the essential basis for a new medicine as well as a new philosophy, which should be based on the scriptures and nature rather than on Greek philosophy<sup>52</sup>. In England, during the Civil War and the Interregnum, chemistry continued to be regarded as strictly associated with medicine. The university curriculum was still based on the *trivium* (grammar, rhetoric, and logic), and the *quadrivium* (arithmetic, geometry, astronomy, and music). The influence of Paracelsian-Helmontian medicine increased in the 1650s, when this approach was promoted by some of the members of the Hartlib circle.<sup>53</sup> One reason why Paracelsian reforms were not put into practice was that they had been urged by Puritan radicals. While most members of the College of Physicians were in favour of traditional Galenic medicine, the Society of Apothecaries advocated a new type of pharmacopoeia, based on Paracelsianism.<sup>54</sup> In Ashmole's understanding such an approach was an attempt to purify knowledge and medicine, as well as human bodies, and to get back to Adam's true philosophy.

In the terms of the polemic between the College of Physicians and the Society of Apothecaries, Ashmole's position was a conciliatory one. «And albeit I magnifie *Chemicall Phisique*, yet I do not lessen the due commendations that belong to *Galenicall*: nor dare I, when so great an *Hermetick Philosopher* as *Arnoldus de villa Nova* has taken so much paines to Joine them.»<sup>55</sup> We can see a reflection of Ashmole's Paracelsianism in his late request to the University of Oxford to set up a laboratory for the performance of chemical experiments. Another element that emerges from the previous passage is Ashmole's respect for the 'authority' of Arnoldus de Villanova. Ashmole's respect for tradition and authority finds here another testimony.

---

51 Charles WEBSTER, *The Great Instauration* (London: Duckworth, 1967), pp. 267-270.

52 On Greek thought and its influences on the Western medical tradition, see George E. R. LLOYD, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966); Paul VEYNE, *Did the Greeks believe in their myths?* transl. by Paul WISSING (Chicago: Chicago University Press, 1988); Heinrich VON STADEN, «Affinities and Ellisions: Helen and Hellenocentrism», *Isis* (1992), 578-595.

53 WEBSTER, *The Great Instauration*, cit., pp. 283, 276.

54 P. RATTANSI, «The Helmontian-Galenist controversy in Restoration England», *Ambix* XII, no. 1 (1964): 11-14.

55 *TCB, Annotations*, p. 461.

The validity of the medical properties of the cure for the body, however, ultimately depended on the Scriptures; again, the parallel and links between medicine and practical learning or alchemy, and religion are very important. Ashmole equated medicine with theology by pointing out that the ten fathers before the flood, together with Solomon and Moses, were «the great *Physitians* in former *Ages*». <sup>56</sup> Abraham brought this natural knowledge into Chaldea, whence it passed into Egypt and Greece, and, «Augmented, by the stupendious paines of *Arabians*»<sup>57</sup> eventually reached Europe. The Flood, like the Fall, though of less significance, was nevertheless an important moment in history when God intervened.

With regard to this definition of the physicians, Ashmole's indiscriminate use of the expression «sons of art» for both alchemists and doctors is significant. He stressed the religious role of the physician, by referring to Eccles:3.8, and underlined common people's duty to honour the physician, as «*God* has appointed us». <sup>58</sup> Ashmole relied on the authority of the Bible, therefore, to support his views, according to which the alchemist is enlightened by God, and thus becomes God's medium to cure man - exactly like the Persian magi.

The practical knowledge which alchemy would give Ashmole was not just restricted to medicine, however. The influence of Paracelsus and of Persian ideas can be seen in his use of natural magic, which was, presumably, another aspect of Adam's knowledge that had been lost. Indeed, «*Natural Magick* [is] the *Doore* that leads to this *Blessed Stone*». <sup>59</sup> The relationship between natural magic, alchemy and religious knowledge will be shown below. Now I will talk about the practical uses of natural magic which complement Ashmole's beliefs about medicine and which reflect the influence of Paracelsus and Persian learning.

Ashmole's beliefs in natural magic underpinned all his practical activities, like casting talismans and making magical mirrors, as well as his attempts to purify medical learning. In his *Ephemerides* of March 1651, Samuel Hartlib noted that Ashmole «contrived an Astrological or Magical Remedy from the last great conjunction with Saturne & whereby hee hath driven away all fleas out of his house &. Which Dr. Child promised

---

<sup>56</sup> *Ibi*, p. 459.

<sup>57</sup> *Ibi*, p. 460.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ibi*, p. 443.

to learn m(ore). fully from him». <sup>60</sup> The information about the astrological or magical remedy against fleas throws light on Ashmole's main activities while he was preparing the *Theatrum*. Indeed, he was basically concerned with the casting of horoscopes and magic sigils, as his diary's numerous references to these two activities demonstrate. He also diligently recorded all the times he attended the Astrologers' feast in London. <sup>61</sup> This means that Ashmole's main interests were astrology and natural magic. On the other hand, he only rarely recorded the acquisitions of new manuscripts, which he was collecting for his editorial practices. This shows that Ashmole's most important experimental practices were related to natural magic, whereas Ashmole's speculations were devoted to alchemy. Practically speaking, then, Ashmole carried out experiments in natural magic and thought about the other aspects of alchemy.

Another practical application of this natural magic and, presumably Adamitic knowledge, was the belief in specula. This also shows the influence of Paracelsus. Ashmole often recorded his dreams in his diary and cast horoscopes in order to understand them. He also believed he would have eventually made a magical speculum, which would have enabled him to see the images of people who lived in the past, as well as foretelling future events. <sup>62</sup> He owned – and, most probably, used – a work by Paracelsus, which described the best ways to build magical specula. <sup>63</sup> The help of judicial astrology was necessary, in order to set off the operation at the right time. <sup>64</sup> An astrological election and the invocation of certain angels were also essential in the preparation of sigils. Ashmole

---

60 Quoted in *Josten*, II, p. 565.

61 Ashmole did not record in his diary when he joined the Astrologers' Club. The earliest entry in his diary about the Astrologers' annual Feast in London is dated 1 August 1649. *Josten*, II, p. 492.

62 *Ibi*, II, p. 537.

63 Ashmole had a copy of Paracelsus' *Theophrastus Bombast, ab Hohenheim, dicti Paracelsi, Operum Medico-Chimicorum sive Paradoxorum, Tomus Genuinus Undecimus, Et Philosophici vero Quartus, continens Astronomiam Magnam cum Artibus incertis, transmutationibus Metallorum, Magic adversus morbo figuris, et planetarum sigillis* (Frankfurt, 1650), Ashm.MS.1609. The specula-making procedures are on pp. 143-149.

64 Astrology is divided into natural and judicial practices. Natural astrology concerned astral influences on natural phenomena, such as epidemics, as well as human events, like wars. Judicial astrology embraced predictions about specific individuals. For a broad discussion about astrology in Ashmole's time, CURRY, *Prophecy and Power*, cit.

thoroughly annotated his copy of Jean Gaffarel's *Unheard-of Curiosities Concerning the Talismanicall Sculptures of the Persians, the Horoscopes of the Patriarkes, And the Reading of the Stars* (London, 1650).<sup>65</sup> Natural magic was thus related to Persian learning.<sup>66</sup>

This book may be taken for the earliest testimony of Ashmole's interest in Persian culture – an interest that he might have developed later to the extent of learning the language. He did not actually record in his diary when he did so, as in the case of his first lesson of Hebrew, with Rabbi Solomon Franck, on 26 February 1652<sup>67</sup> (after the publication of the *Theatrum*, therefore). However, among his manuscripts, some of them, which Ashmole personally transcribed, contained some marginalia in Persian. Ashmole's long-lasting friendship with Thomas Hyde, who was Bodley's librarian from 1665 until 1701, may also be seen as a collateral consequence of his fascination with Middle Eastern cultures. Having become interested in Persian angelology, he also went on to research Persian and Arabic sources for his *History of the Order of the Garter* as well as for his ideas about natural magic and alchemy.

Ashmole was aware of the Persian etymology of the word *magus*, with its magical and spiritual connotations, which he gathered from Marsilio Ficino's «*Contemplator of Heavenly and Divine Sciences, a studious Observer, an expounder of Divine things, a name...gratious in the Gospell*».<sup>68</sup> Indeed, the Median magi were a magico-priestly caste, whose main powers were healing and prophecy making through the interpretation of dreams. The Persian magus par excellence was Zoroaster, a medicine-man who derived most of his knowledge from various angelic conferences. These were eminently practical occasions, on which the magus, who had the power to summon angelic creatures, was told medical truths, in order to promote the prosperity of the people. The theme of a universal knowledge was also inherent to the angelical wisdom of the Persian magi; this encompassed the study of the four elements and paid

---

65 Ashm.MS.327. Ashmole refers to both Paracelsus' and Gaffarel's works in the *Annotations* to the *Theatrum*, in the paragraph he devoted to the medical properties of sigils and talismans, whose art was developed by Persians and Arabics. See *TCB*, p. 463.

66 Vittoria FEOLA, «Talismans as automata. Jacques Gaffarel's Curiositez and the mechanisation of nature in seventeenth-century France», *Society and Politics* 13, no. 2(26) (2019): 61-86.

67 *Josten*, II, p. 607.

68 *TCB*, *Annotations*, p. 444.

particular attention to mineralogy and gold-making.<sup>69</sup> As will be seen in the next section, angelology was a vital part of Ashmole's beliefs. It was, as the example of Zoroaster and the Persian influences which moved Ashmole shows, also connected to practical learning like medicine and natural magic. Together with these, it would help to achieve the true natural philosophy which had been lost with the Fall.

Ashmole found the final confirmation of this belief in the stars. The conjunction of two planets, which began in 1603, had been God's sign of the beginning of a new era of progress in physics, when the «philosophers by fire» would receive the angelical wisdom.<sup>70</sup> This was related to Ashmole's belief in prophecy, which he expressed, by way of Biblical quotations, in the following terms. «Ther is a Gift of Prophesie hid in the Red Stone, having a Fore-knowledge of the Resurrection, Incarnation of Christ, day of Judgement».<sup>71</sup> Ashmole's definition of the red stone sounds more like a religious metaphor, than what one would expect from a medical expert.

*This is the Stone which some builders up of life have refused, when in truth it was the chiefe Stone in the Corner; It being produced from that undefiled vertue which is yet left with the Creature (as a small reminder of the First Blessing) and able to make a perfect union between the Body, Soule and Spirit, whilst our lively Fire, (that Medium between Body and Spirit), by receiving this Aetheriall Medicine consisting of heavenly vertues (that consume the Impurities and Superfluities of the Body).*<sup>72</sup>

As well as again using a Biblical language and imagery – and thus again linking practical and spiritual alchemy and natural magic with religion – Ashmole was convinced of the medical properties of the red stone, which may be thus described as a cure for the body. He also ascribed

---

69 Eliza M. BUTLER, *The Myth of the Magus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1948; Cambridge: Canto ed. 1993), pp. 15-28; John WILSON, *The Parsi Religion: as Contained in the Zand-Avasta, and Propounded and Defended by the Zoroastrians of India and Persia, Unfolded, Refuted, and Contrasted with Christianity* (Bombay: Bombay American Mission Press, 1843), pp. 447-450.

70 TCB, *Annotations*, pp. 460-461.

71 TCB, *Prolegomena*, Sig.B2r.

72 TCB, *Annotations*, p. 448.

to «the medicine» the power to converse with angels and subjugate demons, however. This may be regarded as the other power of the «blessed stone» he was seeking after: the cure for the soul, an extraordinary means whereby to summon and talk with angels. Thus, alchemy provided the means of purifying learning and philosophy and curing bodies and souls. In short, it allowed people to get back to Adam's pure knowledge and escape from the corruptions of the intervening ages; that it also allowed Ashmole to get rid of all the fleas in his house was an added advantage.

### **Ashmole's cure for the soul. The spiritual aspects of Ashmole's alchemy**

That alchemy had important spiritual connotations as well as practical non-spiritual relevance is evident in Ashmole's comments upon the manuscripts he collected. He regarded alchemy as being a key to religious knowledge and even to achieving salvation. In fact, it will be argued that, not only did his alchemical interests include the belief that alchemy was a spiritual process, but also that his particular interests in angelology and John Dee make it likely that his own peculiar religious beliefs were somewhat unorthodox.<sup>73</sup> We will see that although it impossible to describe Ashmole's religious beliefs with any certainty, there are indications that he may even have been interested in ideas associated with Familism. The importance of his religious understanding of alchemy may be seen in a discussion of, first, the significance of the knowledge which he believed alchemy conveyed, secondly, his own understanding of angelology and, thirdly, his interest in John Dee and his understanding of angelology and ideas related to Familism.

Ashmole equated the true alchemist, who was able to achieve angelical knowledge, with the Apostles: «So, that what our Saviour said to his *Disciples*, may... be spoken to the Elected *Sons of Art*; *Unto you it is given to know the Mysteries of the Kingdome of God; but to others in Parables, that seeing they might not see, and hearing they might not understand.*»<sup>74</sup> This is a reference to Mark's Gospel, chapter 4, 10-12. Indeed, when Ashmole gave three reasons for choosing poetry as the language of the *The-*

---

73 Vittoria FEOLA, «Elias Ashmole's collections and views about John Dee», *Studies in History and Philosophy of Science* 43 (2012): 530-538.

74 TCB, *Prolegomena*,

*atrum*, the third was that it was most suitable for the important type of knowledge he wished to convey. He was actually referring to his belief in the angelical wisdom, which he regarded as the same as the deep meaning of alchemy. He maintained that the metaphorical nature of the language, which was inherent to the genre, made it the best way to conceal what only those enlightened by God will be able to understand.<sup>75</sup> In other words, in the same way that the original hearers of Christ might hear but not understand, so too, those who read the alchemical texts might read but not understand unless God chose to illuminate their minds.

Indeed, it would appear that the wisdom contained in the alchemical texts was suitable for only a few to understand. Alchemists had to work out a means of preserving their ideas without allowing them to become common knowledge. In Ashmole's words: «[English alchemists'] *Wisdom* and *Policy* was, First to finde out a way to *Teach*, and then an *Art* (which was *This*) to *Conceale*.»<sup>76</sup> Secrecy was needed, because «*Angelicall wisdom* is to be obteyned by it.»<sup>77</sup> This is related to the way in which alchemy teaches, that is, to scatter information throughout the text, so that the poem would become a virtual map. This concept is crucial in Norton's *Ordinall of Alchimy*, which Ashmole took as the perfect example of the way to «teach and conceale» alchemy.<sup>78</sup> In the fifth chapter of his poem, Norton's argument was that the reader should regard his poem as a reference book: by mentioning various philosophers, he was actually telling the skilful reader where to look for the missing information.<sup>79</sup> This was the main difference between an alchemical recipe, whose meaning was straightforward, and which could be practically employed for the «great work», and a text on spiritual alchemy. It could be inferred, therefore, that this was the way Ashmole regarded his *Theatrum Chemicum Britannicum*. It was a guide to alchemical wisdom, but it could not set it out in a straightforward manner, because the knowledge that it contained was not to be understood by everyone. Rather, it would be

---

75 TCB, *Prolegomena*, Sig. B3v. «Nor did the *Ancients* wrap up their *Chiefest Mysteries*, any where else, then in the *Parobolical & Allusive* part of *Poetry*, as the most *Sacred*, and *Venerable* in their *Esteeme*, and the securest from *Prophane* and *Vulgar Wits*».

76 *Ibi*, B3v.

77 TCB, *Annotations*, p. 447.

78 *Ibi*, pp. 437-40.

79 TCB, pp. 52-90, in particular pp. 53-57.

understood by those illuminated by God. We might almost say that it would be understood by those selected by God, or even 'the elect' or 'the elected sons of art' – the knowledge described was, as will be seen, about how people could achieve the philosophers stone or, in a way, be saved.

Ashmole advocates the authority of the Bible to support the oath of secrecy, by referring to Judgement:13:18, where an angel told Manoah not to ask further questions about the miraculous conception of Samson. What is interesting about Ashmole's decision to quote this passage is that the Bible does not mention, on purpose, the name of the divine messenger. Ashmole, instead, knew it: «*His name was Peli, to wit, admirable and secret.*»<sup>80</sup> This is significant, because, as I will demonstrate later, it shows Ashmole's study of angelology, well before he began to study Hebrew, as well as before he could have seen Dee's angelical manuscripts.

The knowledge which Ashmole thought alchemy could convey was partly to do with salvation, as will be seen, but also to do with Adamitic knowledge. It may be that the two can be equated, since Adam before the Fall lived in a state of total but innocent knowledge, and in paradise. Ashmole was aware that the suggestion that he was aspiring towards Adamitic knowledge was a great claim. He defended the aim by saying that «*Adam, who before his Fall was so absolute a Philosopher, that he fully understood the true and pure knowledge of Nature (which is no other then what we call Naturall Magick) in the highest degree of Perfection.*»<sup>81</sup> There can be no offence or sin in the alchemists' endeavours «(were it possible) to arrive at his *Perfection*», for «*Adams transgression (for which he fell) was of a higher Nature, [even that proud inquiry into the knowlede of good and evill, with no lesse intent then to make a totall defection from God, and depend wholly upon himselfe and his free will.]*»<sup>82</sup> Thus Ashmole rejected the sin of pride embodied in the Fall. It has to be borne in mind that the idea of man seeking after the perfect Adamitic knowledge was a recurrent theme in Renaissance thought. Ashmole was familiar with philosophers like Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Heinrich Cornelius Agrippa who were all hermeticists and thought that such knowledge could be achieved.<sup>83</sup> It is difficult to evince from Ash-

---

80 *TCB, Annotations*, p. 437.

81 *Ibi*, p. 445.

82 *Ibid.*, p. 446.

83 In his *Annotations*, Ashmole quotes from these thinkers; see in particular pp. 444-451.

mole's words, however, how far that perfect pre-Fall knowledge is important in the process of justification.

How far the knowledge which alchemical texts could convey was about salvation is difficult to establish, but he did have a highly religious attitude towards his *prima materia*. Ashmole's ideas about the knowledge to be conveyed by the alchemical texts can be seen particularly in his life-long interest in John Dee, with special reference to his angelology. Indeed, Ashmole's insistence on equating alchemical knowledge with angelical wisdom, without making alchemical experiments, gives the impression that alchemy had for him deeply theological connotations.

Ashmole believed in the property of the stone to put the alchemist in contact with God; and we can see that he considered the achievement of such special relationship the ultimate and true goal of alchemy. Ashmole pointed this out, when he stated:

For they being lovers of *Wisdome* more than *Wordly Wealth*, drove at higher and more *Excellent Operations*: And certainly He to whom the whole *Course of Nature* lyes open [that is, the successful alchemist] rejoyceth not so much that he can make *Gold* and *Silver*, or the *Divells* to become *Subject* to him, as that he sees the *Heavens* open, the *Angells* of *God* Ascending and Descending, and that his own Name is fairely written in the *Book of life*.<sup>84</sup>

Indeed, Ashmole's view of the alchemist as a natural philosopher who gets in contact with God by way of manipulating nature and is rewarded with the perfect knowledge of both worlds, below and above, finds here its best formulation. Alchemy was, it would seem, a way to win salvation and, since this passage is found in the same text which claims that alchemy aspires towards Adamitic knowledge, it would seem that Adamitic knowledge, or complete knowledge of true natural philosophy is a way to achieve salvation.

If this is the ultimate goal of alchemy for Ashmole it is possible to argue that his religious beliefs about grace can be illustrated by reference to his ideas about alchemy. Indeed, the statement about what alchemists can achieve lends itself to a deeper analysis, for it implies a consideration of God's intervention in the alchemical process, and by extension a definition of what grace and salvation meant for Ashmole. Did alche-

---

84 TCB, *Prolegomena*, Sig. A4v.

mists achieve the stone by themselves or was God's help needed? The point that the texts would only be understood by the illuminated suggests that God's help was needed. Finally, when Ashmole refers to «angels ascending and descending», he was actually hinting at a cabalistic concept, that is Jacob's ladder, according to which man can reach God and ascend and descend from earth to heaven because he has been able to become like God.

Furthermore, Ashmole speaks of the degrees of importance he attached to the powers acquired by the alchemist: first, the chemical transmutation; then, the subjugation of demons; and then, the power of conversing with angels. As a non-practising alchemist, Ashmole seems here to believe in the possibility that practical alchemists attained an immense power through the performance of chemical experiments, which was made possible by the intervention of God's grace. Indeed, we can interpret Ashmole's words either metaphorically or literally. In the first case, the metaphor works really well, according to classical Christian thought. The alchemical transmutation, that is the success of chemical operations performed according to given cosmological beliefs, is successful as a result of the behaviour of the pious adept. He has defeated the demons, that is to say he has been able to conquer earthly desires, and can now talk with angels: this is the Lord's reward for becoming good enough to attain the *opus*. If we are to take Ashmole literally, his belief in the powers of the stone may still be seen within the domain of Christian orthodoxy. A man can subjugate demons with God's help, as is the case with exorcisms, and there is a sound scriptural basis for the possibility of contacts with angels. But as will be mentioned it might also give rise to some doubt.

In the introduction to his first alchemical publication, the *Fasciculus Chemicus*, Ashmole had already made clear that «The *Philosophers* tell us, *One Glass, One Furnace, one Fire*, (and that an *immaterial* one, not to be found in the *Furnace* of the *Chymists*) is sufficient to perfect the work.»<sup>85</sup> B.J.T. Dobbs has argued that the seventeenth-century epithet «philosopher by fire» was actually used to distinguish the serious alchemical philosopher from the charlatans or the amateur «chymists».<sup>86</sup> Indeed, Ashmole adopted the definition of «philosopher by fire» in opposition to the chymists, whose natural philosophy was far inferior to the

---

85 ELIAS ASHMOLÉ, *Fasciculus Chemicus* (London, 1650), n.p., but first page.

86 DOBBS, *The Janus faces of genius*, cit., p. 1

great mysteries of that natural magic – to which alchemical knowledge pertained – was able to uncover.

*The Magick here intended, and which I strive to Vindicate, is Divine, True, of the Wisdom of Nature, & indeed comprehendeth the whole Philosophy of Nature, being a Perfect Knowledge of the Works of God and their Effects. It is that, which reduces all natural philosophy from variety of Speculations to the magnitude of workes, and whose Misteries are far greater then the naturall Philosophy now in use and reputation will reach unto.*<sup>87</sup>

Ashmole explains that this perfect knowledge may be achieved by the true «philosophers by fire» thanks to the propitious moment he was able to find out astrologically:

*The Circuit of that great and Sabbathicall conjunction of the two Superiour Planets which began An. 1603. Is in the Fiery Triplicity, will Illustrate, Enlarge, and Refine Arts like the tryed Gold, It shall produce more pregnant and famous Philosophers by Fire, (I meane such as is Etheriall).*<sup>88</sup>

The alchemist can, then, work out how to contact angels and find true knowledge. This seems to place more emphasis on the ability of alchemists to «save themselves» than we might expect.

The «Etheriall Stone» was the one, which gave the alchemist the power to summon angels and subjugate demons. Ashmole insists on this concept, which he had touched upon in the *Prolegomena* to the *Theatrum*, by saying in the annotations that the philosophers by fire will be made «ingenious *Inquisitors*...fit *Mettall* for *Angells* to Project on.»<sup>89</sup> Indeed, more specifically, the «Angelical stone» is

*so subtile...that it can neither be seen, felt or weighed; but Tasted only...It hath a Divine Power, Celestiall and Invisible above the rest; and endowes the possessor with Divine Gifts. It affords the Apparition of Angells, and gives a power of conversing with them, by Dreams and Revelations.*<sup>90</sup>

---

87 *TCB, Annotations*, p. 444.

88 *Ibi*, p. 460.

89 *Ibi*, p. 461

90 *TCB, Prolegomena*, Sig. B1v.

This proves the point that Ashmole was a non-practising alchemist, for his interest in the philosopher's stone was due to its angelical properties, that is, its capacity to turn the alchemist into a superior being, able to talk with angels. This relates to two important aspects of Ashmole's thought. First, since the alchemist is concerned with the furnace, the glass and the fire «immaterial», and the stone «etheriall», it follows that the ultimate goal of the alchemist, who is the «philosopher by fire», is to get in contact with God in a spiritual sense. Secondly, in a number of different passages in the *Theatrum*, which will be discussed later, Ashmole pointed out that the stone was in fact a thing, whose main usefulness has to do with medicine. It might be argued that Ashmole was not consistent, in that he seems to have subscribed to different interpretations of the meanings of alchemy. If one looks at it more closely, however, one will see Ashmole's religious beliefs underpinning these contradictory aspects. Without God's illumination, the alchemist will not find the stone. Without God's help in setting out a propitious time, which can be astrologically determined, the great work may not be accomplished. Without God's intervention, therefore, alchemy would be worthless and impossible to practice. In that short sentence in his first alchemical edition, Ashmole had already made clear that he was searching for knowledge in a mystical way. It seems that the way to get the perfect knowledge is the same as the way to get salvation: humans can do a great deal themselves, they have to work out when to carry out experiments to summon the angels, but God also is vital, because he gives them the means whereby to work out when to carry out the experiments.

Angels were clearly very important in Ashmole's beliefs about achieving salvation and about alchemy; they also relate to his lifelong interest in John Dee, which will now be considered. Among his collection of alchemical papers, Ashmole gathered, over the years, nineteen volumes, containing original manuscripts and transcriptions of texts by or belonging to John Dee.<sup>91</sup> He even told Anthony Wood that he wanted to publish a biography of Dee.<sup>92</sup> The only manuscripts to which Ashmole added some marginalia, are those referring to Dee's conversations with angels, along

---

91 Ashm.MSS.174, ff. 439-45; 179, pp. 1-66; 204, f. 145; 242, ff. 139-53b; 337, ff. 65b-71b; 356, ff. 1-34; 422, ff. 1-80; 423, f. 294ab; 424, ff. 3-355; 487, 580, 972, artt. 31-3; 1420, ff. 271-327; 1423, ff. 23-7b; 1442, ff. 31-2; 1451, ff. 1-66; 1486, pp. 2, 61; 1788, 1790.

92 Ashm.MS.1790, ff. 74-75.

with Dee's cabalistic speculations on the meanings of the angels' names, and many «Enochian tables» containing numbers and letters, which were probably to be interpreted cabalistically. Furthermore, Ashmole also appears to have studied Dee's transcripts in the angelical language, that is, pages and pages written in an incomprehensible idiom, without a hint of their actual meaning.<sup>93</sup> It is to these particular manuscripts, and only to these, that somebody added various marginalia in Persian. At the stage when Ashmole acquired most of Dee's manuscripts, it would appear that Ashmole copied everything by himself; it seems likely, therefore, that he was also the author of the notes. The manuscripts belonged to Sir John Cotton's library. Besides, it should be borne in mind that the job of transcribing such lengthy texts, and, above all, copying so many cabalistic tables, must have required a long time and a substantial effort. Furthermore, in the 1670s, once he had secured his financial position and his *History of the Order of the Garter* had earned him fame of learned antiquary, Ashmole could have hired a number of people to help him with the transcriptions of manuscripts. Ashmole's decision to carry out the task of transcribing the tables by himself may be taken, therefore, as the measure of the significance he attached to those angelical manuscripts.

Ashmole finished the transcription of the *Liber Mysteriorum, Sextus et Sanctus*<sup>94</sup> on 20 August 1673. It has been catalogued as Edward Kelly's transcript of a book presented to him by an angel in 1583<sup>95</sup>, but Ashmole has annotated that that was in fact Dee's transcript.<sup>96</sup> The manuscript contained «Enochian tables». These were tables made up of letters and numbers, preceded by pages written in the «Enochian language», that is, Adam's language before the Fall. Dee claimed to have received those tables from various angels, who also taught him to understand «Enochian». Under an Enochian table Ashmole has annotated «A medio aquarum, et flumine, misteriarum naturarum, exaudi nos deo omnipo-

93 Ashm.MSS. 422, 580, 1788, 1790.

94 Ashm.MS.422

95 William H. BLACK, *A Descriptive, Analytical, and Critical Catalogue of the Manuscripts Bequeathed unto the University of Oxford by Elias Ashmole, Esq., MD, FRS, Windsor Herald, also of Some Additional MSS. Contributed by Kinglsey, Lhuyd, Borlase, and Others* (Oxford: Clarendon Press, 1845)

96 Ashm.MS.422, f. 15r.

tens, propter laude nomini tui, multa sunt enim peccata nostra.»<sup>97</sup> Under another table, one reads «Soli deo, laus, et honor sempiternus».<sup>98</sup> Next to other tables there are short sentences in Persian.<sup>99</sup>

It can be inferred that Ashmole was particularly interested in Dee's cabalistic skills in relation to the way he used the angelical knowledge in order to find out angels' names. Indeed, Ashmole somehow managed to offer an interpretation for the Enochian tables. He wrote down a solution, and, on 16 August 1673 (which suggests that he was reflecting on this topic using all the angelical writings by Dee) included it into another manuscript.

I found out the Composition of the Angells from the Tables to be thus. BALIGON is thus composed: being the Name of the first Angell. The Midle of these 7 Tables containes the first Letters of the Names of all the Angells (signified by the Number (i) at the head of each Square) & the other numbers direct to each B in order. The 2<sup>nd</sup> Letter of BALIGON (which is A) is taken out of the 2 Table, where you finde A with the figurer (i) before it; noting that it is to be applied to the first Angells name. The 3<sup>rd</sup> Letter (which is L) is taken out of the 3<sup>rd</sup> Table where you find L & the Number (i) before it this Number still noting this letter L belongs to the first Angells Name. The forth Letter (I), is found in the 4<sup>th</sup> Table with the Number (i) before it. The fift Letter (G) is found in the 5 Table, with the Letter (i) before it. The sixt Letter (O) is found in the 6 Table, with (i) before it. Lastly the letter (N) is in the 7 Table, with (i) set before it. And so are the other Angells names composed.<sup>100</sup>

This is the longest annotation Ashmole included in his alchemical papers. He thought he had understood the angelical language which was also the language of Adam before the Fall.

Ashmole also copied the prayers John Dee used before setting off for his alchemical and cabalistic undertakings. Their tone is mystical, and revealed Dee's beliefs in the power of prayer, as a means by which to summon the right angel, who would give him knowledge:

---

97 «Through water and thunder, mysteries of nature, grant our wishes, God almighty, in praise of your name, many are our sins», f.48v.

98 «Praise and honour to God forever and ever», f.42v.

99 Cf. ff. 37r, 48r, 49v, 54r.

100 Ashm.MS.1790, f. 48r.

Prair is the key that opens all things. Enlighten the darkness of my imperfections with the light of the good Spirit. O Sone Lighten my imperfections, & glorify my minde to the sight of innumerable most holy & unspeakable Misteries. Things are not revealed without praier.<sup>101</sup>

This emphasises the point that the unilluminated might look but not see and hear but not understand. Only those chosen by God might understand the mysteries of alchemy and, we may presume, salvation through that knowledge.

On 22 September 1687 Ashmole was still reflecting on the meanings of angels' names:

5:H.PM. Inquere for the famous and rich discoveries (at: Sir John Cottons) written by Dr Dee, & obserue whether Annael, which is praepositus orbis veneris (that is, the «guardian angel of planet Venus»), be not there written with a double n.<sup>102</sup>

This is a further testimony of Ashmole's life-long interest in Dee, which also means interest in alchemy, as a part of the angelical knowledge after which he was seeking. On the same page, Ashmole added a few more notes. «Ed: Talbot [ie. Edward Kelly] came to Dr: Dee at Mortlake (10 May 11:H A.M.) with the intention to introp him.» And immediately afterwards: «Uriell spake plainely (to the hearing of E. T.). Michail is the Interpreter of the Book of Soyga.»<sup>103</sup> The explanation of these three short sentences could provide a key to understanding Ashmole's beliefs. It may also correct the most recent historiographical interpretation of Dee's angelology. The second sentence implies Ashmole's distrust of Kelly, who acted as a sryer for Dee during his and Dee's sojourn in Eastern Europe, in 1583-1586.<sup>104</sup> Dee employed four sryers in the course of his life-long conversations with angels, but none seem to have had Dee's comprehensive knowledge of alchemy and cabala. Nevertheless, the angelical writings are characterised by a homogeneous tone and repetition of the same

---

101 *Ibi*, f. 38r.

102 Ashm.MS.1790, f. 54b.

103 *Ibidem*.

104 Ashmole pointed out in the Annotations that Kelly had broken the oath of alchemical secrecy, hence his bad luck, given the religious meaning of the art. *TCB, Annotations*, p. 465.

ideas. It may be inferred, therefore, that those writings reflect Dee's ideas. This is significant because Ashmole was always very interested in Dee. It is, perhaps, important that, as Deborah Harkness says, Dee faced each discrepancy between angelic and traditional alchemy with a firm belief that he was receiving Adam's «true alchemy.»<sup>105</sup> Ashmole, like Dee, thought that he was aspiring to Adamic knowledge. Exactly what the nature of Dee's conversations with angels was is not known: did his scribes simply trick him? Did he just write about his own beliefs in dialogue form, and if so, why did he write so many pages in the incomprehensible 'angelical language'? These are questions that cannot be answered satisfactorily. Dee also provides a final point about Ashmole's beliefs which shows that they might not have been totally orthodox.

It has been suggested that Dee could have been an adept of the Family of Love, whose agenda was to reunify Christianity on the basis of a few, fundamental dogmas, but who also emphasised direct contact with God through illumination, and adopted Nicodemite behaviour in order to gain followers.<sup>106</sup> This means that Familists were encouraged to behave according to the religion of the place in which they lived, provided they secretly worshipped God in the manner which had been taught by the original founder of the sect, the Dutch merchant from Emden, Hendrik Niclaes. Familists were harshly persecuted in Protestant countries, whereas, despite their condemnation, they did not cause much concern to Catholic inquisitors. This seems to have been due to the Familist denial of predestination, which was the main Protestant argument for the process of salvation.<sup>107</sup> The point about individual illumination may be related to Ashmole's claims about the impossibility of understanding alchemical texts without God's help. Only those whom God chose to illuminate might understand the mysteries of alchemy, and avoid looking but not seeing and hearing but not understanding. It is possible that Ashmole

---

105 Deborah E. HARKNESS, *John Dee's Conversations with Angels. Cabala, Alchemy and the End of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press), p. 201.

106 Elie BARNAVI, Miriam ELIAV-FELDON, *Le périple de Francesco Pucci. Utopie, hérésie et vérité religieuse dans la Renaissance tardive* (Paris: Hachette, 1988), p. 142.

107 Alistair HAMILTON, *The Family of Love* (Cambridge: James Clarke & Co., 1981); Charles W. MARSH, *The Family of Love in English Society, 1550-1630* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994). The link between the Order of the Garter and Familism in Elizabethan England has been explored by Jan VAN DORSTEN, *Garter Knights and Familists*, reprinted from *Journal of European Studies*, 1974 (Leiden: Brill, 1982).

regarded the 'elected sons of art' as those illuminated by God. This would be similar to a Familist position.

Frances Yates has contentiously defined John Dee's religious outlook as «religious Hermetism».<sup>108</sup> As has been pointed out, Ashmole had a lifelong interest in Dee. Ashmole might be described in the same way as Dee, according to Yates' criteria. At the risk of an oversimplification, these were: the belief in Hermes Trismegistus' doctrine, and the pursuit of knowledge through alchemy, astrology, and natural magic. Deborah Harkness has criticised Yates' view,<sup>109</sup> but without really supplying a suitable alternative definition for that kind of religious beliefs. Both historians misunderstand hermeticism, in that neither of them saw the basic concept, that is, that religious hermetism was not a theological system as such, but its spiritual roots were to be found in various unorthodox currents in Christian thought. Consequently, Ashmole, like Dee, as well as many other «hermetic philosophers», cannot be regarded as devout members of a particular denomination by virtue of being hermeticists. Besides, it would be an unjustified oversimplification that somebody who believed it was possible to summon an angel thanks to the alchemical wisdom, might then be called a devout Christian. Angels are God's messengers; God chooses when and to whom he wants to send them. People cannot even dare to think they can summon them. The powers alchemists were meant to acquire by the time they succeeded in producing the red stone, that is, the angelical stone, as Ashmole calls it, are just not contemplated in orthodox Christianity.<sup>110</sup> This would suggest that it is right to regard Ashmole as holding unorthodox religious beliefs. Alchemical texts were a good way to express them because they could, as Merkur said, express ideas as if they were in cypher.

Ashmole had several contacts with another Familist, John Everard. While Ashmole was reflecting on Dee's angelical conferences, he acquired Everard's gloss upon Hermes Trismegistus' *Smaragdine Table*.<sup>111</sup> On the

---

108 Frances A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London: Taylor & Francis, 1964), p. 188.

109 HARKNESS, *John Dee's Conversations with Angels*, cit., p. 56.

110 For an introduction to Christian theology, Alistair MCGRATH, *Christian Theology. An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

111 Ashm.MS.1440, on the first page Ashmole annotated: «The copy whence I transcribed this was lent me by Mr. Britton, 22 Oct:1678». Everard's gloss is dated Fulham, 9 August 1640.

same occasion, he also copied a manuscript of Ripley's *The Marrow of Alchemy*.<sup>112</sup> Ashmole underlined in red ink some key-sentences of Everard's gloss.

There being one universall matter & form of all things, differenced only by accidente, and particularly by the greate mystery of Rarification and Condensation. [...] Mercury to shew the great variety and deuersity of operations wrought by the Spirit it worketh all things in all things. God having created all things [...] in number, weight, & measure, for wisdome builde her owne house. The Father of this one thing, is the Sun, or the which he useth instead of an Agent, in all the Operations thereof, and the Mother thereof, which supplies the place of a Female and Patient, is the Moone; the Nurse thereof receiving in her Lappe all the influences of heate & moysture, the Sulphur and Mercury of Nature (for the Spirit of GOD moveth not but upon the face of the water) is the Earth. As one of the links in the chayne, it the Superiour thinges to them it are below. This is the Father, originall & fountaine (of all perfectiones), and all the Secret and miraculous thinges done [...] to performe these miracles and many mo; that is from a Volatile & unfixt thing as it was both before & in the preparacion, a most fixed Earth, but quintessential, wherein all the Virtues are both concentrated & doubled, nay infinitely increased. [...] for to every thing is there as an appointed tyme, & for this production of all animalls, vegetables & Mineralls [...] Thus was the world created.<sup>113</sup>

Thus, in the case of the first English translator of the writings of the legendary founder of alchemy, Familism provided the ideal religious beliefs to sustain the idea of God's enlightened adepts. It cannot be proved that Ashmole was in any real sense a Familist, but he appears to have held views similar to those maintained by members of the family of Love.

Ashmole's cure for the soul was, as has been seen, the etherial or the angelical stone. According to his definition, it was «so subtill, that it can neither be *seen, felt, or weighed*».<sup>114</sup> This means that it was purely spiritual. Ashmole's deep interest in John Dee's angelical tables, therefore, may be understood as Ashmole's practical attempt to attain the cure for

---

112 Ashm.MS.1440, ff. 205-207.

113 *Ibi*, ff. 18-19.

114 TCB, *Prolegomena*, Sig. B1v.

the soul. The fact that he did not «set himself into the manual practice» of the philosopher's stone may be regarded as the logical consequence of his belief in the spiritual meaning of the angelical wisdom. He did believe in the actual possibility of turning base metals into gold, but his aim was to achieve angelical wisdom, that is salvation. The fact that Ashmole reflected on Dee's angelical papers for so many years may suggest that he was trying to gain angelical wisdom, because he believed that Dee had succeeded in receiving the Enochian tables. Ashmole worked out a system whereby to interpret Dee's angels' names. According to his ideas about «God's elected sons of art», it is possible that he regarded that achievement as the proof of God's illumination. A Familist would have described the same process as the manifestation of 'God's within'. On the basis of the evidence available, it is possible to suggest that Elias Ashmole's religious beliefs may have been at least partly unorthodox, despite his claims to be a devout High Church Anglican. Surely, Ashmole's cure for the soul has never been preached from the pulpit.

# Lockdown dall'alto, comunità dal basso: ripensare la cura in tempo di pandemia\*

Martina Consoloni, Ivo Quaranta

*Alma Mater Studiorum Università di Bologna*

## Abstract

The aim of this article is to analyze community participation as a form of health protection and promotion by focusing on the grassroots actions that emerged in Bologna during last year's lockdown period in the context of the COVID-19 emergency. In so doing, both the concepts of health and care will be problematised. Specifically, health will be

presented as a cultural construct (as it depends on what gives value to people's lives) that is socially generated (through the involvement of social actors); care will leave the conceptual space of biomedicine to move towards a collective definition of agency. Participation will thus emerge as crucial both for the definition of needs and their care.

## Keywords

*Community participation, Social movements, Care, Pandemic, Collective agency*

## Introduzione

Sono trascorsi più di 40 anni dalla Dichiarazione di Alma Ata, la quale enunciò la partecipazione comunitaria tra i principi chiave della *Primary Health Care* (PHC)<sup>1</sup>. Il ruolo della partecipazione delle comunità si intagliava in una visione ampia della salute (quella della Dichiarazione), su

---

\* Il presente articolo è stato ideato ed elaborato assieme dai due autori. La stesura dell'introduzione, del primo paragrafo ("Lockdown dall'alto") e delle conclusioni è di entrambi; il secondo paragrafo ("Comunità dal basso") è attribuibile a Consoloni; il terzo paragrafo ("Cura, partecipazione e agenzialità") a Quaranta.

1 La PHC, spesso tradotta come "assistenza sanitaria di base", "assistenza primaria" o "cure primarie", non trova un immediato corrispettivo nella lingua italiana. Ciò accade perché il termine non rimanda a un assetto organizzativo predefinito, bensì rappresenta l'insieme di valori e caratteristiche che un modello assistenziale dovrebbe possedere per essere equo, democratico e sostenibile.

cui erano riconosciuti incidere diversi fattori (come ad esempio il reddito, l'istruzione, il livello di coesione sociale), ridimensionando la centralità dei servizi di assistenza sanitaria nella produzione della cura e invitando ad approcci cooperativi per il contrasto alle disuguaglianze e la promozione del benessere collettivo.

Nelle prospettive antropologiche, il termine “comunità” è spesso considerato molto vago e troppo variamente utilizzato (una *buzzword*), tanto da risultarne compromessa la validità euristica. In un saggio dedicato a problematizzare la scivolosità del concetto, Amit e Rapport ritengono che il suo utilizzo persista perché il termine «evoca un fitto assortimento di significati, presupposizioni e immagini»<sup>2</sup>, andando ben oltre il significato richiamato dalle più classiche definizioni di “gruppo” o “popolazione locale”.

La valenza positiva e, per questo, suggestiva che ammantava il concetto di “comunità” si è talvolta prestata a fraintendimenti e strumentalizzazioni. Infatti, sul finire del xx secolo (in seguito anche alla Conferenza di Alma Ata), la nozione di “comunità” è divenuta largamente impiegata nelle agende politiche e la partecipazione è stata spesso confezionata e venduta come “soluzione magica” per lo sviluppo e la pianificazione sanitaria<sup>3</sup>. Gli interventi messi in campo sulla base di questo modello – quello della partecipazione come “strumento”, calato dall'alto e principalmente improntato al contenimento dei costi<sup>4</sup> – hanno mostrato tutta la loro inefficacia<sup>5</sup>.

---

2 Vered AMIT, Nigel RAPPORT, *The Trouble With Community: Anthropological Reflections on Movement* (Londra: Pluto Press, 2002), p. 13.

3 Cfr. Lynn MORGAN, *Community participation in health: the politics of primary care in Costa Rica* (New York: Cambridge University Press, 1993); Susan B. RIFKIN, «Paradigms lost: toward a new understanding of community participation in health programmes», *Acta tropica* 2, no. 61 (1996): 79-92.

4 Cfr. Nici NELSON, Susan WRIGHT, *Power and participatory development: Theory and practice* (Londra: ITDG Publishing, 1995). Secondo gli autori, in opposizione ad approcci in cui la partecipazione è invece considerata come un processo lungo il quale le persone acquisiscono le competenze per controllare le proprie risorse e il potere per incidere sulle decisioni che le riguardano (partecipazione come “fine”).

5 A proposito dell'inefficacia degli interventi messi in campo dopo la Conferenza di Alma Ata si vedano le differenze che intercorrono tra gli approcci “selective” e “comprehensive” della PHC. Cfr. César ABADIA-BARRERO, Mary BUGBEE, «Primary health care for universal health coverage? Contributions for a critical anthropological agenda», *Medical Anthropology, Cross-Cultural Studies in Health and Illness* 5, no. 38 (2019): 427-435.

Ancora oggi, per compensare la carenza di risorse pubbliche a fronte di bisogni di salute sempre più complessi, le comunità vengono chiamate a “contribuire” più che a “partecipare”.<sup>6</sup> A causa della crisi che attualmente investe il nostro sistema di welfare, il “mercato sociale” è divenuto parte integrante del sistema di protezione sociale<sup>7</sup>, dove le forme di conflittualità possono risultare ampiamente depotenziate<sup>8</sup> e le pratiche partecipative divenire funzionali al consolidarsi del neoliberalismo.<sup>9</sup> Conseguentemente, anche l’ambizioso progetto di costruire degli spazi di effettiva partecipazione nell’ambito della salute – in Italia inaugurato dalle diverse mobilitazioni che informarono l’istituzione del Servizio Sanitario Nazionale<sup>10</sup> – sembra essere destinato a una sconfitta.

Considerato lo scenario fin qui delineato, che cosa significa oggi “partecipazione in salute”? In un contesto storico e culturale in cui i legami comunitari vanno incontro a un indebolimento<sup>11</sup> e la ricerca di un senso di appartenenza verso forme di esclusione sociale<sup>12</sup>, è ancora possibile riconoscere un ruolo “salutogenico” alle comunità? Il presente articolo, a partire da una disamina dei processi di auto e mutuo aiuto che, nel contesto dell’emergenza COVID-19, sono stati attivati dal basso nella città di Bologna, intende offrire un contributo antropologico alla riflessione sulla partecipazione comunitaria in salute.

Prendendo spunto da quanto recentemente proposto da Campbell e Cornish<sup>13</sup> nel loro tentativo di mettere in luce come le letture classiche

---

6 Angelo STEFANINI, Chiara BODINI, «Salute e partecipazione della comunità. Una questione politica», *Sistema Salute* 3, no. 58 (2014): 308-315.

7 Cfr. Valentina PORCELLANA, «Alle radici di una crisi. Riflessioni antropologiche sul welfare italiano», *Illuminazioni. Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione*, no. 53 (2020): 202-227.

8 Cfr. Sandro BUSO, Enrico GARGIULO, «Una ‘società armoniosa’? Il posto del conflitto nelle pratiche e nel discorso sul Terzo Settore», *Cartografie sociali. Rivista di sociologia e scienze umane*, no. 3 (2017): 137-154.

9 Cfr. Giulio MOINI, *Teoria critica della partecipazione. Un approccio sociologico* (Milano: Franco Angeli, 2012).

10 Cfr. Chiara GIORGI, Ilaria PAVAN, «Le lotte per la salute in Italia e le premesse della riforma sanitaria. Partiti, sindacati, movimenti, percorsi biografici (1958-1978)», *Studi storici* 2, no. 60 (2019): 417-456.

11 Cfr. Marco AIME, *Comunità* (Bologna: Il Mulino, 2019).

12 Cfr. Zygmunt BAUMAN, *Voglia di comunità* (Roma: Gius. Laterza & Figli Spa, 2001).

13 Catherine CAMPBELL, Flora CORNISH, «Public health activism in changing times: re-

dei movimenti sociali non riescano a catturare tutte le possibili modalità attraverso cui prendono corpo le trasformazioni sociali, in questa sede mostreremo come sia possibile estendere il concetto di “cura” a tali forme di agentività. Le esperienze di attivazione dei movimenti sociali prese in esame emergeranno infatti come cruciali sia per la definizione dei bisogni, sia per la cura delle comunità di cui sono parte.

Sosterremo anche che le misure istituzionali messe in campo per fronteggiare l'emergenza, poiché incentrate sui comportamenti individuali, hanno considerato le persone solo in virtù del loro potenziale ruolo di vettori nella diffusione del virus, perdendo di vista che, come già accaduto in altri contesti epidemici<sup>14</sup>, un loro attivo coinvolgimento nei processi che le riguardano avrebbe potuto fare la differenza. Questo perché, come argomenteremo, la salute è anzitutto un costrutto culturale (dipende da ciò che dà valore alla vita delle persone) da generare socialmente (attraverso il coinvolgimento degli attori sociali).

Infine, questo contributo affrancherà la partecipazione comunitaria dallo spazio concettuale dell'assistenza muovendosi verso una definizione relazionale dell'agentività e, sulla base di queste premesse, mostrerà come, anche in ottica di una futura *preparedness*<sup>15</sup>, sia indispensabile una cultura istituzionale capace di sostenere un'azione partecipativa a livello locale.

---

locating collective agency», *Critical Public Health*, no. 31 (2021): 125-133.

14 Cfr. Randall M. PACKARD, *A history of global health: interventions into the lives of other peoples* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2016); Paul RICHARDS, *Ebola: how a people's science helped end an epidemic* (Londra: Zed Books Ltd, 2016).

15 Per *preparedness* intendiamo il processo attraverso il quale, a livello sovranazionale, nazionale o locale, vengono pianificate in anticipo le diverse azioni e il coordinamento tra di esse per far fronte a un'emergenza. Seguendo Lakoff, distinguiamo la *preparedness* dalla “valutazione dei rischi” in quanto diverse modalità per pensare e affrontare un futuro incerto: mentre la “valutazione dei rischi” presuppone che un evento catastrofico sia controllabile e perciò evitabile mediante una serie di tecniche progettate dagli esperti, la *preparedness* è improntata a generare conoscenze sulle potenziali conseguenze di una catastrofe e si avvale di pratiche immaginative per valutare nel presente le vulnerabilità di un sistema. Cfr. Andrew LAKOFF, *Unprepared: Global Health in a Time of Emergency* (Oakland: California University of California Press, 2017).

## **Lockdown dall'alto**<sup>16</sup>

Il 9 marzo 2020, quando il virus che immaginavamo confinato in paesi lontani aveva portato a saturare i posti letto degli ospedali delle Regioni italiane più colpite, tramite una conferenza stampa da Palazzo Chigi viene annunciato un decreto che, per la gestione dell'emergenza, dispone restrizioni per l'intero paese. L'11 marzo è il primo giorno di *lockdown* sul territorio nazionale: non si può uscire se non con una "autocertificazione" e unicamente per motivi di comprovata necessità, ossia lavoro, salute o per fare la spesa. Vengono chiusi bar, ristoranti, negozi, palestre, cinema, teatri, musei, discoteche. Laddove possibile, il lavoro viene svolto da casa; le scuole e le università attivano la didattica a distanza.

Attraverso campagne informative, vengono diffuse le pratiche da adottare per ridurre i rischi di contagio: mantenere il distanziamento fisico, lavarsi frequentemente le mani, tossire nel gomito, indossare mascherine e guanti. Il decreto che inasprisce le misure per tutto il paese viene ufficialmente accompagnato dall'*hashtag* #iorestoacasa, rivolgendo alle persone l'invito a rimanere il più possibile all'interno delle mura domestiche.

Nonostante sia stato principalmente attraverso il *lockdown* che l'emergenza è stata tenuta sotto controllo, durante il confinamento le persone non sono state considerate come una possibile risorsa nella gestione della crisi. Piuttosto che porre le basi di un loro coinvolgimento in una risposta trasversale per la gestione dell'emergenza di COVID-19<sup>17</sup>, le comunità sono state ridotte a "mera popolazione" da controllare e fatte oggetto di una comunicazione del rischio incentrata sulle condotte individuali.

Tra la primavera e l'estate del 2020, con il progressivo attenuarsi dell'emergenza sanitaria e il conseguente allentamento delle misure restrittive, le istituzioni locali e nazionali hanno lavorato a nuovi piani di emergenza per essere adeguatamente preparate a una possibile seconda ondata della pandemia (come effettivamente si è verificato dal mese di settembre). Tali piani erano principalmente progettati per migliorare la capacità dei servizi sanitari di assistere i/le pazienti, di immagazzinare le attrezzature per

---

16 Il titolo dell'articolo, ripreso nei primi due paragrafi, è stato mutuato dal nome di un'iniziativa che ha avuto luogo *online*, il 06/11/2020, organizzata dall'Assemblea per la Salute del Territorio, un movimento nato a Bologna dopo il *lockdown*.

17 Cfr. Rene LOEWENSON, Christopher J. COLVIN, Felipe SZABZON *et alii*, «Beyond command and control: A rapid review of meaningful community-engaged responses to COVID-19», *Global Public Health* 8-9, no. 16 (2021): 1439-1453.

i test e i trattamenti, e di assicurare un'adeguata fornitura di dispositivi di protezione individuale. Quasi nessuna attenzione è stata data a quelle dinamiche che hanno reso più o meno resilienti i contesti locali specifici: così, anche nella seconda fase dell'emergenza, le strategie di *preparedness* hanno spogliato la pandemia di COVID-19 dalle sue dimensioni sociali e la risposta è stata più improntata alla patologia, piuttosto che alla realtà di cui la patologia si iscrive<sup>18</sup>.

Seppur il *lockdown* si sia dimostrato una misura ampiamente efficace per rallentare la diffusione del virus, al contempo ha esacerbato le disuguaglianze sociali e configurato nuove forme di vulnerabilità<sup>19</sup>. Infatti, durante i mesi in cui erano in atto le misure più restrittive, mentre per molte persone le abitazioni private hanno rappresentato il contesto in cui riconfigurare quasi interamente le proprie pratiche quotidiane e proteggersi dal virus, purtroppo per altre la casa è divenuto il luogo di un violento confinamento.

Tra i fenomeni innescati dal *lockdown*, vi sono le condizioni di sovraffollamento e, in generale, di disagio abitativo; l'aumento della violenza domestica e del carico di cura; oppure il completo isolamento per persone che vivono sole. Anche per chi dimorava in strutture talvolta il perimetro ritagliato dalle mura è ciò che ha esposto a un pericolo, come nel caso dei focolai nelle residenze sanitarie o socio-sanitarie, in particolare per anziane/i, o quello dei drammatici episodi verificatisi in alcune carceri italiane. C'è chi, per proteggere i propri familiari dai rischi di infezione, nelle abitazioni non è tornato per molto tempo, come le lavoratrici e i lavoratori impiegati in ambiti che li vedeva particolarmente esposti al contagio (ad esempio, coloro che prestavano servizio nel comparto sanitario); e c'era anche chi, invece, un lavoro lo aveva perso o un tetto sotto al quale proteggersi non lo aveva.

Di fronte a una crisi di questa portata, per la quale nessuno disponeva di risposte valide e complete in anticipo, diversi gruppi formali e informali della società civile si sono auto-organizzati e, ridefinendo le proprie

---

18 Cfr. Chiara BODINI, Ivo QUARANTA, «COVID-19 in Italy: a new culture of healthcare for future preparedness», in *Viral Loads. Anthropologies of urgency in the time of COVID-19*, eds. Lenore MANDERSON, Nancy J. BURKE, Ayo WAHLBERG (Londra: UCL Press, 2021), pp. 443-455.

19 Cfr. Clare BAMBRA, Ryan RIORDAN, John FORD, Fiona MATTHEWS, «The COVID-19 pandemic and health inequalities», *J Epidemiol Community Health* 11, no. 74 (2020): 964-968.

pratiche in base all'evolversi delle misure di contenimento, hanno avviato diverse campagne mutualistiche.

In particolare, nel Comune di Bologna si è assistito a una forte attivazione da parte dei movimenti sociali<sup>20</sup>, di cui il tessuto cittadino è storicamente e profondamente innervato. Queste forme di supporto dal basso sono state nei momenti più difficili le uniche in grado di fare la differenza per coloro che, già intrappolati dalle disuguaglianze socio-economiche, erano (e sono tuttora) i soggetti più vulnerabili e colpiti dalla pandemia. Anche nella città di Bologna, con una tradizione secolare di buon governo e politiche di welfare, ci sono volute diverse settimane, persino mesi, affinché il sistema pubblico riconoscesse e sostenesse tali sforzi. Nel frattempo, queste attività rimanevano completamente volontarie e largamente sconesse dalle strategie elaborate dalle istituzioni pubbliche.

## Comunità dal basso

Tra le forme di attivazione portate avanti in pandemia dai movimenti sociali del contesto bolognese, vi sono le Staffette Alimentari Partigiane (oggi Staffette Solidali), organizzate da Ya Basta, Làbas e TPO<sup>21</sup>, le quali hanno percorso le strade della città per distribuire cibo, coperte, mascherine e gel disinfettante a persone senza fissa dimora. Le Staffette hanno ricevuto numerose adesioni, sia da parte di attiviste/i già coinvolti, sia di volontari/e che, prima dell'emergenza, non avevano mai attivamente frequentato le realtà promotrici dell'iniziativa, portando in luce la capacità che i movimenti sociali hanno di convogliare le istanze di solidarietà e di potenziare anche attraverso di esse le reti di supporto.

I movimenti sociali, sulla spinta del rinnovato e più che mai urgente interrogativo "che fare?", si sono perciò rafforzate e hanno visto ulteriori articolazioni. Questo è il caso del Laboratorio di Salute Popolare, nato nel 2018 a Làbas, che durante l'emergenza ha messo in campo l'iniziativa del "tampone sospeso", pensato in primis per i *riders*, lavoratrici e lavoratori senza tutela e continuamente esposti al contagio nelle diverse

---

20 Oltreché di numerose realtà del Terzo settore. A questo proposito si veda Teresa CARLONE, «Un-locking communities. Ripensare l'attivazione civica e la partecipazione nell'era post-pandemica», in *L'impatto sociale del Covid-19*, a.c. Anna Rosa FAVRETTO, Antonio MATURO, Stefano TOMELLERI (Milano: FrancoAngeli, 2021), pp. 101-110.

21 Rispettivamente, un'associazione e due centri sociali, da tempo attivi nella città di Bologna.

fasi della pandemia, ma che ha incontrato anche i bisogni di studentesse e studenti fuori sede, i quali, non avendo il medico di famiglia a Bologna, non avevano diritto al tampone gratuito in farmacia e che hanno trovato nel Laboratorio uno spazio accessibile e accogliente.

Alcune esperienze sono scaturite proprio nel solco dell'emergenza, come l'Assemblea per la Salute del Territorio, impegnata in varie forme di mobilitazione, dai *flash mob* di denuncia per le condizioni in cui riversava il comparto sanitario alle iniziative virtuali che miravano alla costruzione di un punto di vista politico e collettivo sulla pandemia. Tra le inedite forme di attivazione, ci sono inoltre le Brigate di Mutuo Soccorso del TPO, le quali, attraverso una campagna di cofinanziamento e le donazioni di diversi negozi e supermercati della città, si sono occupate di preparare e distribuire i pacchi alimentari per le famiglie che ne facevano richiesta. In caso di bisogni specifici e grazie alle competenze di alcune/i attiviste/i coinvolte/i, hanno anche offerto un supporto per ragazze/i a rischio dispersione scolastica, e, con l'istituzione di assemblee, hanno pensato ai momenti di distribuzione alimentare come occasioni di presa di parola e di soggettivazione politica per gli/le abitanti del quartiere maggiormente marginalizzati.

Tra le varie raccolte fondi, il B-Side Pride<sup>22</sup> ha lanciato la campagna "Pane, Paillettes e connessione", un *crowdfunding* per offrire un supporto economico a soggettività lesbiche, gay, trans e *queer* che, a causa dell'emergenza, si sono trovate in difficoltà. La loro "cassa mutua" era principalmente rivolta a coprire le necessità che, nella gestione della pandemia, sono rimaste sommerse, come ad esempio quelle di *sex workers*, che hanno visto venir meno la possibilità di lavorare o di poterlo fare in sicurezza e che ancora oggi non hanno beneficiato di nessuna forma di supporto statale specifica. Riconoscendo come essenziali anche quei bisogni che, poiché immateriali, sono solitamente percepiti come meno urgenti (come i *devices* digitali e le connessioni a internet, distribuiti alle persone rifugiate che vivono in strutture), il B-Side Pride nello stesso periodo ha avviato la "Sondaggiona", un'auto-inchiesta sulle difficoltà che le persone stavano affrontando e le risorse che mettevano o desideravano vedere messe in campo. I bisogni ai quali era urgente e necessario dare una risposta non sono stati solo raccolti dai movimenti sociali, ma quindi anche co-costruiti con le comunità.

---

22 Un movimento che dal 2019 mette in rete diversi collettivi, associazioni e soggettività *queer*.

La Campagna “Primary Health Care Now or Never”, un movimento nazionale di professioniste/i dell’ambito della salute e con un solido nucleo radicato nella città di Bologna, ha invece costruito collaborativamente una serie di strumenti operativi per chi, durante le prime fasi dell’emergenza (in cui ancora non erano disponibili linee guida), lavorava nelle cure primarie: tra questi, un protocollo di gestione domiciliare dei pazienti vulnerabili o con patologie pregresse, oppure una *checklist* di azioni da compiere prima e dopo ogni visita domiciliare che tenesse conto dei rischi di infezione. Un medico di famiglia, intervistato a proposito della sua esperienza lavorativa nell’aprile 2020, ha raccontato:

Una cosa di cui avrei avuto bisogno era una formazione sui DPI [dispositivi di protezione individuale], perché non sono mai stata sicura di come la facevo [...] Ma la formazione ormai si fa nei gruppi Whatsapp e Telegram. Ho imparato tutto da lì. Tutto quello che mi serviva era nel gruppo Whatsapp di amici e in quello con le colleghe del corso di Medicina Generale.

La pandemia ha mostrato che le comunità che durante l’emergenza hanno resistito, ossia che sono state capaci di mettere in campo risposte sensibili alle nuove necessità che nel nuovo scenario si stavano configurando, sono quelle che già da tempo e ben prima di questa crisi si trovavano in rete. I legami comunitari, poiché implicano un certo grado di conoscenza reciproca, di visioni condivise e di fiducia, non possono essere innescati se precedentemente non sono stati accuratamente intessuti. In questo senso, la partecipazione è emersa come praticabile solo laddove vi fossero già delle forme di reciproco riconoscimento, in grado di sostanziare delle forme di appartenenza collettiva.

La rivendicazione politica trasversale alle diverse forme di attivazione bolognesi è stata quella di rinunciare all’idea di un “ritorno alla normalità”<sup>23</sup>, poiché quest’ultima viene considerata come ciò che a diversi livelli (sociale, economico, sanitario, climatico) ha anzi innescato l’emergenza. Piuttosto, i movimenti sociali, impegnandosi in modo diretto, hanno suggerito che questa crisi possa – e debba – essere trasformata in un’opportunità per immaginare assieme società più eque e sostenibili.<sup>24</sup>

---

23 L’espressione è mutuata da un celebre slogan comparso nelle mobilitazioni del 2019 in Cile (“Non torneremo alla normalità perché la normalità era il problema”).

24 Cfr. Goeffrey PLEYERS, «The Pandemic is a battlefield. Social movements in the

All'interno di questa rivendicazione trova spazio anche un'istanza "autoriflessiva" avanzata da parte dei movimenti, relativa alla "stanchezza della partecipazione"<sup>25</sup>. Come infatti ha già ampiamente messo in luce Boarelli<sup>26</sup>, le amministrazioni bolognesi negli anni hanno largamente impiegato il concetto di "partecipazione", spesso tradendo i principi di autonomia e autogestione che invece lo informano. Talvolta i dispositivi di partecipazione hanno funzionato come una macchina per la produzione di consenso<sup>27</sup>, a scapito di un reale decentramento dei poteri. Per questo, nel contesto della pandemia, i movimenti hanno avvertito il rischio che la loro solidarietà fosse "sfruttata" per coprire le carenze del welfare cittadino<sup>28</sup>. Le esperienze pregresse in cui l'enunciata "partecipazione" non ha trasformato ma riprodotto i rapporti di potere possono infatti plasmare i futuri modi in cui le comunità si avvicinano alla cura dei beni pubblici, incluso determinando la scelta delle persone di auto-escludersi da ulteriori contesti che provano a cercare un loro coinvolgimento<sup>29</sup>.

### Cura, partecipazione e agentività

I casi di studio sopra presentati hanno ripercorso le diverse forme di attivazione che, dal basso, hanno preso piede nella città di Bologna durante la prima fase della pandemia di COVID-19, accomunate dal tentativo di mitigare le disuguaglianze esacerbate e prodotte dalle misure di contenimento. Negli ultimi anni, alcuni contributi, richiamando l'attenzione sui limiti degli approcci classici per pensare l'attivismo<sup>30</sup>, hanno sfidato la

---

COVID-19 lockdown», *Journal of Civil Society* 4, no. 16 (2020): 295-312.

25 Andrea CORNWALL, «Unpacking 'Participation': models, meanings and practices», *Community development journal* 3, no. 43 (2008): 269-283, p. 280.

26 Mauro BOARELLI, «Partecipazione senza potere» in *A che punto è la città? Bologna dalle politiche di «buongoverno» al governo del marketing*, a.c. gruppo bolognese della rivista Gli Asini (Roma: Edizioni dell'Asino, 2018), pp. 24-38.

27 *Ibidem*.

28 Alessandro BLASI, «Sussidiarietà non fa rima con solidarietà», *Redattore Sociale*, 12 maggio 2020, <[https://www.redattoresociale.it/article/notiziario/sussidiarieta\\_non\\_fa\\_rima\\_con\\_solidarieta](https://www.redattoresociale.it/article/notiziario/sussidiarieta_non_fa_rima_con_solidarieta)> (19/05/2021).

29 CORNWALL, «Unpacking 'Participation'», cit., pp. 279-280.

30 Cfr. John HOLLOWAY, *Crack capitalism* (New York: Pluto Press, 2010); Adrienne Maree BROWN, *Pleasure activism: The politics of feeling good* (Edinburgh: AK Press, 2019).

distinzione binaria tra processo (attivismo) e risultato (prove concrete di redistribuzione o cambiamenti visibili nella struttura sociale), portando in luce come, in contesti segnati da un progressivo indebolimento dei legami comunitari, il processo stesso (in questo caso, il fatto di prendere parte a relazioni di auto e mutuo aiuto) rappresenti già in sé un risultato. All'interno di questo filone di studi, Campbell e Cornish<sup>31</sup> riconoscono un'ampia gamma di attività attraverso le quali i movimenti sociali contribuiscono alla promozione della salute, suggerendo di declinare il concetto di "agentività" (intesa come "capacità di agire") in termini relazionali e collettivi.

A partire da uno sguardo antropologico è possibile osservare come, nel campo della biomedicina, l'agentività del/la paziente molto spesso rimanga relegata in una sfera privata, lontana dai processi sociali che chiamano in causa le complesse attività, politiche e pubbliche, di negoziazione. Infatti, le logiche assistenziali si articolano in termini eminentemente diadici e rigidamente contrapposti, dove da una parte c'è chi presta assistenza e dall'altra chi la riceve. La centralità che ancora oggi le procedure terapeutiche rivestono nella biomedicina, oltre a occultare i rapporti di forza, tende a rappresentare e riprodurre l'agentività come capacità intrinsecamente individuale.<sup>32</sup>

La necessità di mettere in luce come nella cura ci sia ben altro in ballo rispetto alle procedure terapeutiche (che, anzi, ne rappresentano solo un aspetto e spesso minimo) e di guardare alle molteplici relazioni di interdipendenza entro cui si danno le capacità di agire è ciò che, anche in ambito antropologico, ha nutrito la distinzione fra "care" e "cure".<sup>33</sup> Secondo queste prospettive, è nelle pratiche di cura (*care*) che possono emergere i bisogni delle persone: lungi dall'essere degli oggetti naturali, i bisogni si costruiscono nelle relazioni che rendono la vita possibile e degna di essere vissuta, anche (e forse soprattutto) quando la malattia e la sofferenza la attanagliano. È in questo senso che può essere riconosciuto un potenziale "salutogenetico" ai processi di auto e mutuo aiuto attivati a Bologna, ossia in quanto essi stessi si configurano come il terreno pratico della

---

31 CAMPBELL, CORNISH, «Public health activism in changing times», cit., pp. 125-133.

32 Massimiliano MINELLI, Veronica REDINI, «Il "caso", la vita e le sue condizioni: Per una antropologia politica del welfare state in Italia», *Anuac* 1, no. 4 (2015): 145-169.

33 Ivo QUARANTA, Massimiliano MINELLI, Sylvie FORTIN, eds., *Assemblages, Transformations, and the Politics of Care* (Bologna: Bononia University Press, 2018).

produzione intersoggettiva del significato della propria esperienza e della definizione dei propri bisogni.

Affrancando il concetto di “cura” dall’ambito biomedico diviene allora possibile comprendere i nessi tra partecipazione comunitaria e promozione della salute, e perciò esplorare la produttività analitica e politica della cura in quanto forma di agentività relazionale. Se infatti i bisogni non sono costruiti da individui isolati, ma nelle relazioni che le persone intessono e dalle quali sono intessute, la partecipazione (del/la paziente così come degli attori sociali in genere) diviene centrale in ciò che pensiamo debba essere la cura: la partecipazione non potrà che implicare un impegno esperienziale capace di generare una trasformazione nella realtà vissuta.

Tuttavia, occorre premunirsi davanti a due possibili equivoci. Da un lato, la “cura” è un concetto analitico fragile: non solo perché corriamo costantemente il rischio di cadere nelle opposizioni biomediche che intendiamo superare e problematizzare (“salute” VS “malattia”, “care” VS “cure”), ma anche perché, se ci riferiamo ad essa solo nei termini dell’impegno reciproco e della relazionalità coinvolti nella trasformazione dell’esperienza, la cura risulta più come una categoria “acchiappatutto” che si riferisce alle costitutive dimensioni intersoggettive dell’esistenza umana *tout court*. Dall’altro lato, come abbiamo già sottolineato, anche il concetto di “comunità” è ambiguo e scivoloso<sup>34</sup>: in un’ottica antropologica occorre guardare alle “comunità” non già come entità naturali dell’ordine sociale, ma in quanto forme di relazione radicate in pratiche simboliche di processuale definizione di appartenenza. La partecipazione comunitaria, quindi, dovrebbe essere intesa come il contesto attraverso cui si costruiscono relazioni significative, a partire dalle quali le persone articolano i propri bisogni e trovano le risorse per soddisfarli. Detta in altri termini: la partecipazione è precisamente la pratica sociale attraverso cui gli attori entrano in relazione e tessono trame di riconoscimento e di appartenenza comune.

Il tema della partecipazione comunitaria va dunque ripensato radicalmente: non si tratta (solo) di creare arene politiche in cui le comunità locali possano prendere parte a processi decisionali, ma di immaginare forme di relazionalità in cui possa ingenerarsi un senso di appartenenza. Le istituzioni, in questo quadro, dovrebbero accogliere e fare affidamento

---

34 Cfr. AMIT, RAPPORT, *The Trouble With Community*, cit., pp. 13-26.

sulle forme di appartenenza simbolica che sono emerse a livello di base (soprattutto se si sono dimostrate resistenti nell'affrontare le circostanze critiche prodotte dalla pandemia). Altrimenti, quando la partecipazione comunitaria sarà necessaria, correremo il rischio di non avere comunità su cui contare.

In ogni caso, nemmeno la partecipazione comunitaria è una panacea per affrontare complessivamente la situazione che stiamo vivendo (la "soluzione magica" di cui già si parlava negli anni Novanta<sup>35</sup>): come ogni altra pratica sociale, la partecipazione infatti è localmente determinata (dipende dai contesti in cui viene esercitata) e fortemente contraddittoria (ad esempio, perché in ogni esperienza di partecipazione comunitaria c'è chi da questa partecipazione rimane escluso).

## Conclusioni

In questo articolo, abbiamo sostenuto che le risposte istituzionali all'emergenza non hanno considerato le persone come una possibile risorsa nella gestione della pandemia di COVID-19. Le amministrazioni nazionali e locali hanno trascurato e forse sottovalutato il ruolo fondamentale che le persone possono giocare nel far emergere i bisogni, inclusi quelli inediti e più sommersi, delle comunità a cui prendono parte, così come di ingaggiarsi in diversi modi per farvi fronte. Per questo, è anzitutto venuta meno la possibilità rappresentare la crisi come condizione collettiva da affrontare in termini cooperativi.

Il contesto della pandemia, al contempo, ci ha posto di fronte a numerose strategie innovative attraverso cui l'attivismo ha preso forma. I casi brevemente passati in rassegna hanno mostrato come i movimenti sociali del territorio bolognese si siano organizzati per sostenere le fasce più fragili della popolazione locale, consegnando loro generi alimentari, farmaci, computer, chiavette per l'accesso a internet, e impegnandosi in processi di continua co-ridefinizione dei bisogni ai quali era più urgente dare risposta. Realtà sociali che nel contesto pre-pandemico erano state talvolta percepite pubblicamente come oppositive durante l'emergenza si sono perciò rivelate portatrici di pratiche resilienti.

---

35 RIFKIN, «Paradigms lost», cit., p. 89; MORGAN, *Community participation in health*, cit., pp. 62-82.

Tuttavia, come i casi presentati hanno dimostrato, la partecipazione è praticabile solo laddove vi siano già delle forme di reciproco riconoscimento che sostanziano forme di appartenenza collettiva. Contro gli approcci centrati sul comportamento individuale è emersa quindi la necessità di andare oltre una visione dell'agentività intesa come capacità del singolo di agire, a vantaggio di una sua declinazione relazionale. Se, in termini antropologici, consideriamo la *preparedness* come un mezzo attraverso il quale si produce uno specifico ordine sociale – specialmente in un momento critico in cui le forme abituali di relazione sono compromesse e devono essere ripensate – dovremmo quindi tutte/i impegnarci in forme di relazionalità creative, capaci di sostenere un'esistenza collettiva significativa.

L'impegno istituzionale dovrà dispiegarsi nel favorire la partecipazione come fine in sé (ossia per creare spazi di praticabilità per la tessitura di relazioni che abbiano un significato per gli attori coinvolti), anziché come mezzo per dare efficienza ed efficacia alle misure di sanità pubblica. L'attivazione di processi partecipativi sembra infatti non essere un utile mezzo per perseguire altri fini: piuttosto può essere assunta essa stessa a fine di una politica sociale radicata in un'ottica necessariamente non sussidiaria del coinvolgimento comunitario. In questi termini la dimensione della cura può assurgere a cornice concettuale della politica, intesa come azione sulle relazioni di cui siamo costitutivamente parte e da cui dipende il nostro rapporto con il mondo.

La pandemia di COVID-19 ha messo a nudo le molte tensioni che i nostri sistemi di salute e di welfare hanno accumulato nei decenni passati. Eppure l'analisi sembra non poter essere ridotta al solo impatto delle misure di austerità, ma deve anche affrontare i più ampi presupposti culturali delle politiche istituzionali. Per progettare la futura *preparedness* abbiamo dunque bisogno di una cultura istituzionale capace di considerare la salute come un costrutto culturale da generare socialmente, dove la partecipazione è il mezzo per rendere operativi entrambi i concetti: il coinvolgimento delle persone nella definizione del loro migliore interesse e il loro impegno in azioni trasformative.

# La magia delle parole. Per un'antropologia degli scongiuri terapeutici

Giovanni Pizza

Università di Perugia

A Marino Niola

## Abstract

This paper is divided into two parts. In the first, theoretical part, it deals with the anthropological analysis of the effectiveness of language, from Bronislaw Malinowski, a “classic” which laid innovative and foundational ground for the study of magic in the mid-thirties of the twentieth century, returning a ponderous ethnographic analysis of Trobrianders’ coral gardens. The notions of *realtà dei poteri magici*, by Ernesto de Martino (1948), and that of *efficacité symbolique*, by Claude Lévi-Strauss (1949), will be then examined in order to reach the more recent work by Stanley Jeyaraja Tambiah and that one by Carlo Severi, on the same theme. In the second part, ethnographic, we will reconsider some results of an ethnography of *scongiuri*, based on a research carried

out by the author in Campania (Southern Italy) on women’s bodies, and compared throughout Italy and Europe. We will refer also to more recent ethnographies – conducted in Romania after those carried out in Northern France by Jeanne Favret-Saada – on the processes of communication of deadly or soothing words. The conclusion opens with a critical reading of Italian philosopher Giorgio Agamben’s essay, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, published in 2008, which constituted the contribution II, 3 to his monumental work *Homo Sacer*, published in twenty years and in seven volumes. The main aim of this paper is to show how we can start from a *non-symbolic effectiveness* of the words spoken to relaunch a new medical anthropology of healing spells.

## Keywords

*Language, Word, Magic, Medical anthropology, Spell*

*E che parlando io non scongiuro la morte ma  
la determino?*

Michel Foucault

## **Frammenti per una genealogia teorico-pratica (non una “storia degli studi”) dell’antropologia socioculturale**

Nel suo saggio dei primi anni Ottanta del Novecento, *Ce que parler veut dire*<sup>1</sup>, il socioantropologo francese Pierre Bourdieu sostenne che

la scienza sociale deve prendere atto dell’autonomia della lingua, della sua logica, delle sue proprie regole di funzionamento [...]. Il discorso giuridico è una parola creatrice che fa esistere ciò che essa enuncia. Questa parola rappresenta il limite al quale tendono tutti gli enunciati performativi, benedizioni, maledizioni, ordini, auguri o insulti: cioè la parola divina<sup>2</sup>.

Alla considerazione di Bourdieu non avrebbe sfigurato aggiungere, tra i performativi, le formule terapeutiche tradizionali: implorazioni, incantesimi, scongiuri, devozioni, “inciarmi” per dirla *à la* napoletana. Parole magiche che hanno come modello quella giurisdizionalità del cristianesimo-cattolicesimo di cui ci ha parlato nell’antropologia italiana Berardino Palumbo, esaminando il fazionalismo religioso in Sicilia Orientale<sup>3</sup>. Senza soffermarmi sulla disarticolazione della categoria di “medicina po-

---

1 Pierre BOURDIEU, *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, trad. Silvana Massari (Napoli: Guida, 1988 [1982]).

2 *Ibi*, pp. 16-17.

3 Berardino PALUMBO, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia* (Firenze: Le Lettere, 2009). Cfr anche: ID., *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale* (Roma: Meltemi, 2003) e ID., «“The War of the Saints”: Religion, Politics, and the Poetics of Time in a Sicilian Town», *Comparative Studies in Society and History* 46, no. 1 (2004): 4-34. Massimiliano MINELLI, nel suo saggio «Scambi e devozioni nella ricerca di guarigione», apparso su *Umbria Contemporanea. Rivista di studi storico-sociali* 10-11 (2008): 289-307, ha rievocato la particolare reinterpretazione antropologica e performativa della nozione religiosa e giuridica di giurisdizionalità proposta in antropologia da Palumbo [in storia la aveva utilizzata Angelo TORRE, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime* (Venezia: Marsilio, 1995)].

polare”, cosa che ho più volte fatto altrove<sup>4</sup>, in questo scritto intendo affrontare lo studio dell'efficacia magica delle parole medico-tradizionali in due tempi: un primo momento storico-teorico e un secondo etnografico, anche se spero che la distinzione non si componga agli occhi di chi legge in una totale scissura, men che meno in una dicotomia, cioè auspico che non si noti troppo la separazione. Essa è infatti ideale e comporta, senza qui evocare un'amplissima bibliografia sull'antropologia del linguaggio, una genealogia teorica da me proposta che va da alcuni classici fino a oggi per attraversare e lambire anche la filosofia e la storia degli enunciati giuridici. L'obiettivo è duplice: 1) dopo anni di lunghi dibattiti cercare di ripartire dall'efficacia delle parole pronunciate e 2) provare a rilanciare un'antropologia medica degli scongiuri terapeutici.

Per far questo, considerando che il libro di John L. Austin *Come fare cose con le parole* uscì solo nel 1962<sup>5</sup>, postumo di un anno, e che i lavori di Alessandro Duranti e di Flavia Cuturi<sup>6</sup> sull'antropologia degli eventi linguistici erano di là da venire, Bronislaw Malinowski è senz'altro da considerarsi pionieristico.

Forse *Coral Gardens and Their Magic*<sup>7</sup> non aveva finito di dire ciò che aveva da dire, d'altronde perciò si tratta di un'opera “classica”, come peraltro è stato scritto molto autorevolmente<sup>8</sup>. In quei due volumi sui giardini corallini delle allora isole Trobriand del Pacifico occidentale (oggi Kiriwina), il fondatore dell'antropologia socioculturale nonché riferimento primario della precisione etnografica, era riuscito a conferire una

---

4 Cfr. tra l'altro Giovanni PIZZA, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo* (Roma: Carocci, 2005), cap. V; ID., *La vergine e il ragno, Etnografia della possessione europea* (Lanciano: Quaderni di Rivista Abruzzese, 2012), cap. 1, e ID., «Medicina popolare, Una nota di servizio», *AM. Rivista della società italiana di antropologia medica* 21, no. 49, (2020): 163-179.

5 John L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole* (Bologna: Marietti, 1987 [1962]).

6 Allievi entrambi di Giorgio Cardona (cfr. *infra* nn. 16, 18); cfr. Alessandro DURANTI, *Etnografia del parlare quotidiano* (Roma: Carocci, 1992); ID., *Antropologia del linguaggio* (Roma: Meltemi, 2005); ID., *Etnopragmatica. La forza nel parlare* (Roma: Carocci, 2007); Flavia G. CUTURI, a c. di, *Etnografie degli eventi comunicativi. Dialoghi e monologhi tra udibile e visibile, Etnosistemi. recessi e dinamiche culturali*, anno IV, no. 4 (Roma: CISU, 1997).

7 Bronislaw MALINOWSKI, *Coral Gardens and Their Magic. A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Island* (London: Allen & Unwin, 1935).

8 Italo CALVINO, *Perché leggere i classici* (Milano: Mondadori, 1991).

notevole importanza alla lingua per comprendere la magia operativa nei giardini corallini. La quarta parte, con la quale si apre il secondo volume, è esplicitamente teorico-metodologica ed è intitolata *An Ethnographic Theory of Language and Some Practical Corollaries*<sup>9</sup>. Essa è divisa in sette capitoli che vale la pena qui elencare: I. *Language as Tool, Document and Cultural Reality*; II. *The Translation of Untranslatable Words*; III. *The Context of Words and the Context of Facts*; IV. *The Pragmatic Setting of Utterances*; V. *Meaning and Function of Words*; VI. *The Source of Meaning in the Speech of Infants*; VII. *Gaps, Gluts and Vagaries of a Native Terminology*<sup>10</sup>. Malinowski rivela un precipuo interesse per il linguaggio considerandolo pertinentemente lo strumento principe dell'etnografia. È a partire da questo che egli pone una serie di problemi: la questione dell'evidenza linguistica sul campo, le affermazioni volontarie e le risposte alle domande, le formule magiche connesse alle attività rurali, la funzione pragmatica del linguaggio come mezzo di commento o educativo, il "discorso in azione", le forme espressive come risultati efficaci, i colloqui come azioni negoziate, i pragmatismi degli incantesimi magici, le narrazioni performative e gli enunciati rituali e giuridici, le difficoltà etnografiche dovute sia all'uso dialettale della lingua, che contrasta con gli elementi convenzionali della parlata, sia alla necessità di ulteriori commenti e traduzioni.

La questione dell'intraducibilità di alcuni termini gli offre poi l'occasione per una più ampia riflessione sull'ineffabilità del linguaggio e talora degli eventi linguistici, a cominciare dalla grammatica e dalle paronomie corporee trobriandesi le quali tendono a dipendere dal contesto culturale collettivo. Certo, come ha scritto Stanley J. Tambiah, i linguisti hanno esercitato proprio su questo punto una loro critica a Malinowski, imputandogli di aver confuso il contesto con la pertinenza, cioè «la situazione con gli altri livelli di analisi relativi alla lingua in quanto tale»<sup>11</sup>. Il fatto è che Malinowski affronta di petto un'esigenza di contestualizzazione, tipica dell'antropologia etnograficamente fondata, cioè la necessità di "situare", nei testi scritti e nelle specifiche congiunture, parole apparentemente isolate, mettendo accanto al contesto linguistico quello fattuale

9 MALINOWSKI, *Coral Gardens and Their Magic*, cit., pp. 1-74.

10 *Ibidem*.

11 Stanley J. TAMBIAH, «The Magical Power of Words», *Man* 3, no. 2 (1968): 175-208, p. 185, trad. dell'autore.

ed evidenziando in tale intreccio performativo l'efficacia del discorso magico. Ci troviamo dinanzi a un'ampia dissertazione a carattere teorico, che esprime il procedimento malinowskiano nell'affrontare l'analisi della magia: un metodo integralmente etnografico votato all'osservazione partecipante, alla descrizione e all'interpretazione del linguaggio, dalla poetica alla pragmatica delle parole. Tale analisi attraversa tutta l'opera sui giardini corallini e in particolare si palesa nella parte sesta che precede quella conclusiva sulle formule: *An Ethnographic Theory of the Magical Word*<sup>12</sup>, che è quasi interamente dedicata, in un paradosso solo apparente, al funzionalismo del “nonsense” della parola magica. Fornendo un “supplemento linguistico” al suo testo, l'antropologo spiegava: «Ho intrecciato i dati linguistici – termini, frasi e testi – in una narrazione continua che, necessariamente, è cresciuta fino a una lunghezza quasi paragonabile alla parte descrittiva»<sup>13</sup>.

La ponderosa opera di Malinowski fu pubblicata nel 1935, quattordici anni prima dell'articolo sull'efficacia simbolica di Claude Lévi-Strauss, saggio questo di poco più di venti pagine, ma influentissimo<sup>14</sup>. Vero è che lo stesso grande maestro francese dell'antropologia mondiale, aveva usato le leggi della linguistica per dialogarvi nello studio dei miti americani, in quattro volumi<sup>15</sup>. La linguistica è dunque una scienza cruciale per lo sviluppo dell'antropologia mondiale.

---

12 *Ibi*, pp. 211-250.

13 *Ibi*, p. 3, trad. dell'autore.

14 Claude LÉVI-STRAUSS, «L'efficacité symbolique», *Revue d'Histoire des Religions* 135, no. 1 (1949): 5-27; trad. di Paolo Caruso, *L'efficacia simbolica*, in ID., *Antropologia strutturale* (Milano: Il Saggiatore, 1966), pp. 210-229.

15 Sull'analisi lévi-straussiana dei miti e sull'attenzione della sua “antropologia strutturale” alla linguistica vi è una bibliografia immensa che naturalmente non può non esaminare i quattro volumi levistraussiani delle *Mitologiques*, apparsi sempre per le edizioni Plon di Parigi, dal 1964 al 1971 e subito tradotti in italiano (dal 1966 al 1974: *Il crudo e il cotto, Dal miele alle ceneri, Le origini della buone maniere a tavola, L'uomo nudo*, per Il Saggiatore di Milano da Andrea Bonomi per i primi due volumi, e da Enzo Lucarelli, per il terzo e il quarto). Per una lettura sintetica e particolarmente brillante rimando qui unicamente al saggio di Marino NIOLA che fa da «Introduzione» a Claude Lévi-Strauss, *Antropologia* (Roma: Treccani, 2021), pp. 7-27 (è la riproposizione in volume da parte di Treccani della voce omonima che Lévi-Strauss pubblicò nel 1975 nell'*Enciclopedia del Novecento*).

In Italia il geniale Giorgio Cardona<sup>16</sup>, maestro di antropologia per Alessandro Duranti, Flavia G. Cuturi e molti altri<sup>17</sup>, aveva fondato la sua scuola italiana su tali basi, portandola avanti negli anni Settanta e Ottanta del Novecento<sup>18</sup>. Del resto, anche i lavori odierni su Ernesto de Martino, Antonio Gramsci, Ferdinand de Saussure, Ludwig Wittgenstein<sup>19</sup>, o le numerose etnografie linguistiche correnti<sup>20</sup>, sono da considerarsi un vero e proprio rilancio per l'antropologia socioculturale contemporanea. Il confronto fra Gramsci, Saussure e de Martino lo è sicuramente, in particolare per la tradizione italiana di questa scienza sociale per la quale anche il filosofo del linguaggio c'entra molto. All'Università di Torino, tra il 1911 e il 1915, Gramsci fu allievo e collaboratore di Matteo Bartoli, il grande glottologo, e successivamente fu segnalato al filosofo austriaco dal comune amico Piero Sraffa, che spesso incontrava Wittgenstein nella quotidianità del King's College dove i due studiosi erano colleghi. D'altronde il benestante economista aveva messo a disposizione dell'amico comunista di alcuni anni più grande di lui, conosciuto a Torino nel 1919 e ora prigioniero nel carcere fascista, un conto librario aperto, perché ordinasse alla ditta Sperling & Kupfer di Milano qualsiasi testo avesse voluto leggere in prigione. È una vicenda molto studiata<sup>21</sup> che qui riprendo perché se è vero che Gramsci e de Martino hanno costituito un "asse"<sup>22</sup> per l'antropologia italiana, ciò

---

16 Cfr. almeno Giorgio R. CARDONA, *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza* (Roma-Bari: Laterza, 1985).

17 Cfr. *supra* n. 6. e cfr. *infra* n. 18.

18 Un profilo di Giorgio R. Cardona è nella voce omonima redatta da Valerio Petrarca nel 2017 per l'aggiornamento Treccani di Roma del *Dizionario biografico degli italiani*, online al seguente indirizzo (consultato, il 10 settembre 2021): [https://www.treccani.it/enciclopedia/giorgio-raimondo-cardona\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giorgio-raimondo-cardona_%28Dizionario-Biografico%29/).

19 Daniel FABRE, Marcello MASSENZIO, «Vite parallele. Ferdinand de Saussure e Ernesto de Martino», *La Ricerca Folklorica* 67-68 – *Ernesto de Martino: etnografia e storia*, a c. di Amalia SIGNORELLI e Glauco SANGA (2013): 161-171. Cfr. inoltre Alessandro CARLUCCI, *Gramsci and Languages. Unification, Diversity, Hegemony* (Boston-Leiden: Brill, 2013); Amartya SEN, «Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci», *Journal of Economic Literature* 41 no. 4 (2003): 1240-1255.

20 Tra queste il volume di Aurora DONZELLI, *One or Two Words. Language and Politics, in the Toraja Highlands of Indonesia* (Singapore: Nus Press, 2020).

21 Cfr. fra gli altri il saggio di SEN, «Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci», cit.

22 Su Gramsci e de Martino cfr. Giovanni PIZZA, «Gramsci e de Martino. Appunti per

a mio avviso si deve anche alla grande attenzione che il politico sardo ha avuto per le efficacie linguistiche, in un'ottica attenta all'ironico, al sarcastico, al comico, e perciò anticrociana e transculturale. Wittgenstein fu molto influenzato dal pensiero di Gramsci sulle lingue, al punto da segnare un *turning point* importante, una vera e propria novità definita "svolta antropologica"<sup>23</sup> (a mio avviso non a caso), tanto che si parla ancora oggi di un primo e secondo Wittgenstein, una distinzione che qualcuno suggerisce di superare<sup>24</sup>.

Anche la filosofia, come l'antropologia, è molto influenzata dalla linguistica. Ciò è più che comprensibile. A mio avviso, tutte le scienze, e non solo quelle sociali o umane, potrebbero trarre un gran beneficio se si confrontassero con le discipline che si occupano di linguaggio, in un'ottica consiliente. Cioè se si occupassero della "magia" del linguaggio.

### **Realtà dei poteri magici ed efficacia simbolica: de Martino e Lévi-Strauss**

Nati nel medesimo anno, il 1908, coetanei di spicco nelle rispettive antropologie (quella francese, caratterizzata dalla longevità del maestro, quella italiana segnata dalla prematura scomparsa di de Martino) sul tema dell'efficacia magica delle parole de Martino e Lévi-Strauss avevano ampiamente riflettuto, entrambi alla fine degli anni Quaranta del Novecento, rispettivamente nel 1948 e nel 1949<sup>25</sup>. Lo studioso italiano in quello che, a mio avviso, resta il suo libro esemplare: *Il mondo magico* in cui prendeva le distanze dalla filosofia di Benedetto Croce, tanto che il filosofo napoletano prima lo recensì bene, e brevemente; poi, in una nota

---

una riflessione», *Quaderni di teoria Sociale* 13 (2013): 77-121, ripreso con modifiche in ID., *I due mondi: Gramsci e de Martino*, cap. 5, in ID., *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura* (Roma: Carocci, 2015).

23 Cfr. Alice MORELLI, «Nel tempo e nello spazio. Linguaggio e natura nella filosofia di Ludwig Wittgenstein», in *Le varietà del naturalismo. Incontri Ca' Foscari-Paris 1*, a c. di Gaia BAGNATI, Melania CASSAN e Alice MORELLI (Venezia: Edizioni Ca' Foscari – Philosophica 4, 2019), pp. 139-154.

24 Cfr. Luigi PERISSINOTTO, *Introduzione a Wittgenstein* (Bologna: Il Mulino, 2018).

25 Ernesto DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (Torino: Einaudi, 1948), sugli scongiuri con *historiolae* de Martino rifletterà anche nel libro di undici anni successivo, *Sud e magia* (Milano: Feltrinelli, 1959); per "l'efficacia simbolica" di Claude LÉVI-STRAUSS cfr. *supra* n. 14.

più meditata, lo stroncò<sup>26</sup>. In quel saggio de Martino dibatteva criticamente Immanuel Kant e l'idealismo filosofico, elaborando in chiave del tutto autonoma, creativa e non docile (rispetto alla filosofia esistenziale europea, inclusa la nozione heideggeriana di *Dasein*) le sue note categorie di "presenza" e "crisi della presenza" e manifestando l'intenzione di aprire a una visione radicalmente critica del pensiero occidentale. Nel capitolo primo, *Il problema dei poteri magici* dove tale magia è ripresa da una serie di fonti etnografiche incluse quelle sullo sciamanismo tunguso, de Martino affrontava dialetticamente la critica della «categoria giudicante»<sup>27</sup> ovvero lo stesso concetto di *realtà* occidentale e rispondeva così alla domanda da lui stesso posta sulla realtà dei poteri magici:

Il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà, e [...] l'indagine coinvolge non soltanto l'oggetto del giudizio (i poteri magici) ma anche la stessa categoria giudicante (il concetto di realtà)<sup>28</sup>.

Si trattò di un esercizio riflessivo, condotto con la modalità metodologica nuova dell'antropologia che mette in discussione «il sistema nel quale siamo nati e cresciuti»<sup>29</sup> e che adotta strumenti di autoscrutinio, per osservare criticamente la propria stessa educazione. La distinzione tra religione e magia è posta sui piani della (ir)razionalità, considerando forse la religione la più razionale fra le due poiché prevede una totale adesione al rito e al mito da parte del fedele che crede, mentre la magia risulta più tecnica, in quanto implica la volontà di agire sulle persone e sulle cose per variare il loro destino.

---

26 Le due recensioni al libro *Il mondo magico* di Ernesto de Martino (cit., cfr. *supra* n. 25) scritte da Benedetto Croce, sono apparse rispettivamente: la prima, breve, nella rivista *Quaderni della Critica* 10 (1948): 79-80 (e anche in *Nuove pagine sparse*, Laterza, Bari, 1966, II voll., pp. 77-79, nonché nell'appendice all'edizione Boringhieri, Torino, 1973, del *Mondo magico*, pp. 277-278); la seconda, un po' più lunga, fu pubblicata con il titolo «Intorno al magismo come età storica» nel volume *Filosofia e storiografia* (Bari: Laterza, 1949), pp. 193-208 (ed è parimenti consultabile nella medesima edizione Boringhieri, Torino, 1973, del *Mondo magico*, alle pp. 279-291).

27 DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 22.

28 *Ibidem*.

29 Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristi tropici* (Milano: Il Saggiatore, 1960 [1955]), p. 364.

Nel suo saggio del 1949 *L'efficacité symbolique*<sup>30</sup>, Claude Lévi-Strauss cerca di comprendere come i simboli possano produrre un'efficacia reale e lo fa a partire dall'analisi del noto rito cuna che ha come obiettivo l'eliminazione del dolore di una partoriente e che è officiato da uno sciamano. In questo testo il grande antropologo francese propone un'analogia tra sciamano e psicoanalista che risulta piuttosto suggestiva e interessante, poiché si dice che anche se il primo parla e il secondo preferisce ascoltare, entrambi perseguono un'"abreazione": lo sciamano, facendo sì che la paziente possa comprendere il linguaggio che egli le offre, e configurarvi la sua malattia («Lo sciamano fornisce alla sua ammalata un linguaggio nel quale possono esprimersi immediatamente certi stati non formulati, e altrimenti non formulabili»<sup>31</sup>); lo psicoanalista, auspicando che ricostruisca fino all'origine la genesi dell'evento traumatico incorporatosi in lei.

Carlo Severi, che negli anni Settanta del Novecento svolge la sua etnografia tra i Cuna di Panama<sup>32</sup>, pone una innovativa questione sull'efficacia simbolica: e se la paziente non comprendesse le parole del canto sciamanico<sup>33</sup>? Nessun problema: ella potrà sempre "proiettare" la sua efficacia, poiché coglie i suoni ed è in grado di seguire quell'"altro chiamare" che, come sostenuto da Gaetano Roy<sup>34</sup> a proposito dell'autismo, rende tutto sommato inutile la comprensione letterale delle parole del mago.

A rilanciare il ruolo agentivo delle parole nell'azione rituale fu Stanley J. Tambiah nel suo importante saggio del 1968<sup>35</sup>, apparso sulla rivista allora denominata *Man* e pronunciato come Malinowski Memorial Lecture alla London School of Economics and Political Science, il 20 febbraio di quell'anno. In quell'articolo il noto antropologo studiava le parole rituali usate in un esorcismo contro i demoni nell'isola allora detta Ceylon (oggi Sri Lanka). Egli rifletteva sul fatto che noti etnologi (probabilmente includeva sé stesso) chiedevano ai loro informatori perché un rituale è efficace,

---

30 Cfr. *supra* n. 14.

31 *Ibi*, p. 222.

32 Carlo SEVERI, *La memoria rituale. Follia e immagine del bianco in una tradizione sciamanica amerindiana* (Firenze: La Nuova Italia, 1993).

33 *Ibidem*.

34 Gaetano ROI, *La bellezza dell'invisibile. L'ombra poetica del sintomo* (Milano: Franco Angeli, 1998).

35 TAMBIAH, «The Magical Power of Words», cit.

ricevendone spesso la generica risposta che l'efficacia (simbolica?) risiede nel pronunciare le giuste "parole" (come è stato affermato anche per l'Europa<sup>36</sup>), quelle di un incantesimo o di uno scongiuro, appunto. Il contributo di Tambiah fu innanzitutto quello di revocare in dubbio la dicotomia religione/magia, stabilitasi in antropologia religiosa fin dalla monumentale opera di sir James G. Frazer, *The Golden Bough* (1890). Tambiah riusciva a mettere in dubbio la validità generale di questa dicotomia dimostrando come in una singola classe di rituali si usasse una varietà di forme verbali in una particolare sequenza e che la logica stessa del rito dipendesse da ordine e distinzione. Procedendo con la minuta descrizione etnografica del rituale singalese assunto come esempio, egli poneva una particolare attenzione a tali forme verbali osservando come il rituale esaminato fosse costituito da una progressione di parole che andava dall'uso di preghiere, rivolte a demoni e dei, all'impiego di retoriche esorcistiche, veri e propri scongiuri pronunciati in forma di comando. In tal modo egli giungeva a sostenere che la logica enigmatica dell'incantesimo, dello scongiuro, è tale solo in quanto troppo raffinata, non perché sia un irragionevole nonsense: quindi non è per il fatto che non la comprendiamo che si debba rinunciare a interpretarla in un'ottica magico-religiosa.

Credo che in questa linea si muovesse anni prima anche lo storico delle religioni italiano post-demartiniano Alfonso Maria di Nola, allorché a proposito della preghiera stabiliva un momento di trasformazione dell'orazione da testo personale a forma di composizione storica, elaborata dunque tra persona e liturgia:

La preghiera personale, sia esso scongiuro o invocazione o inno o giuramento, diviene così formula, non nel senso che si svuoti della sua primitiva energia emozionale, ma nel senso che viene solidificata e cristallizzata in forma tipica<sup>37</sup>.

---

36 Giordana CHARUTY, «Le fil de la parole», *Ethnologie Française* 15 (2): 123-152.

37 Alfonso M. DI NOLA, *Premessa a La preghiera dell'uomo. Antologia delle preghiere di tutti i tempi e di tutti i popoli* (Parma: Guanda, 1963 [1958]), pp. XIV-XV.

## «Torna al tuo posto». Gli scongiuri terapeutici in un'etnografia suditaliana<sup>38</sup>

A partire dalle suddette consapevolezze esporrò ora alcuni risultati di uno studio svolto diversi anni fa su uno specifico aspetto magico-religioso della medicina popolare che includeva la questione degli scongiuri magici e le metafore animali anatomiche del ragno-utero<sup>39</sup>. Dopo aver lavorato sulla disarticolazione della medicina popolare<sup>40</sup> ho svolto una ricerca sul corpo delle donne dell'appennino in Campania, in particolare sul tema del *mal di matre*<sup>41</sup>. La donna, cioè, vivendo un destino simbolico riflesso nella propria anatomia di “spostata a vita”, risulta essere l'oggetto di una mobilità fisiologica, una fluidità del corpo e dei suoi organi interni soprattutto concentrata sull'utero. Il *mal di matre* è una versione locale della “isteria” classica: sono le teorie dell'utero vagante, visto ora come un'«idra» (Umbria)<sup>42</sup> ora come «nu cristianø chø tønimmø 'ncuorpø, nu cristianø / che quannø n'av 'o'ssuoia sò votø sott' e 'ngoppø» (Campania)<sup>43</sup>. Nelle pratiche di cura connesse a tale malessere figurano diversi scongiuri terapeutici. L'utero è dotato di una mobilità eccessiva, talora comunicata in forma di animalità. Ciò costituisce l'unica qualità che lo distingue da altri organi interni che, nelle rappresentazioni della malattia come caduta, abbandonano la loro sede naturale<sup>44</sup>. L'utero si caratterizza proprio per la sua mobilità eccessiva che lo spinge addirittura a fuoriuscire dal corpo, a lasciare non solo la sua sede, ma anche il suo

---

38 In questo paragrafo riprendo con modifiche alcune parti dal mio seguente libro: Giovanni PIZZA, *La vergine e il ragno*, cit. (le trad. degli scongiuri sono dell'autore).

39 *Ibidem*.

40 *Ibi*, pp. 15-37.

41 PIZZA, «“Così siamo composte noi...”. Figure della corporeità femminile in un'area appenninica della Campania», in *Id.*, a c. di, *Figure della corporeità in Europa, Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali*, Anno v, no. 5 (Roma: CISU, 1998): pp. 73-93, poi in *Id.*, *La vergine e il ragno*, cit.

42 Zeno ZANETTI, *La medicina delle nostre donne: studio folk-lorico premiato dalla Società Italiana di Antropologia* (Città di Castello: S. Lapi Tipografo editore, 1892), p. 81; rist. con introduzione di Paola FALTERI e Paolo BARTOLI (Foligno: Il Formichiere, 2020).

43 Così sosteneva la guaritrice Zi'Ntunetta, interrogata dall'autore. Per un inquadramento della figura di tale operatrice (risalente al 1998), cfr. *supra* n. 41.

44 Per una possibile comparazione europea sugli “organi caduti”, cfr. Victor LIS QIBÉN, *La medicina popular en Galicia* (Madrid: Akal, 1980).

regno di appartenenza. Non a caso fuori dal corpo diventa oggetto di un'immediata "metamorfosi" in animale: all'aria aperta è percepito sotto forma di ragno o, come accade in altri contesti locali, di rospo<sup>45</sup>. Nell'intimare all'organo ribelle di ristabilire l'ordine corporeo, gli scongiuri campani raccolti, rivolgendosi alla *matre*, recitano: «Torna al posto dove sei sempre stata / Torna dove eri nata / Torna al posto che Dio ti ha dato»<sup>46</sup>.

Nella tipologia proposta da Josep Martí i Pérez<sup>47</sup>, tali frasi andrebbero collocate nella categoria degli "scongiuri imperativi", per il comando finale che intima all'organo spostato di tornare al proprio posto. Questa caratteristica – intimare alla *matre* di tornare al suo posto – è in effetti costante negli scongiuri europei e appare legata a un unico schema somatico tipico dell'anatomia simbolica delle donne.

Nelle forme discorsive magiche connesse alla *matrazza* in Sicilia, torna spesso alla fine il motivo del rimettere al posto: «Litivinni a vostra gnuni»<sup>48</sup>, e ciò è una costante in analoghi scongiuri europei. Osserviamoli da vicino. Francia: «Madre del ventre madre del ventre, Dio ti comanda, che tu non salga né che discenda, né più in alto né più in basso, che tu ritorni al tuo riposo»<sup>49</sup>. «La matrice ha dodici rami, da 12 a 11, da 11 a 10... da tre a 2, che la matrice torni al suo posto»<sup>50</sup>. «Matrice che stai qui, fra il mio fegato e il mio cuore, tra la milza e il polmone, io ti fermo, ti tiro e ti ritiro, nel nome dello spirito santo torna al tuo posto»<sup>51</sup>. Spagna: «Matrice spostata, tieni nove rami, / da nove a otto [... etc.]. Matre spostata, tieni due rami né per destra né per sinistra, né per

45 Sul tema del rospo-utero cfr. tra gli altri Giordana CHARUTY, *Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale* (Paris: Seuil, 1997), pp. 82-102.

46 PIZZA, *La vergine e il ragno*, cit.

47 Josep MARTÍ I PÉREZ, «El ensalmo terapeutico y su tipologia», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 44 (1989): 161-186.

48 «Tornate al vostro angolo», da Giuseppe PITRÈ, *Medicina popolare siciliana* (Torino-Palermo: Clausen, 1896), p. 359.

49 Hélène AVRIL-FABRE, «Guérison magiques populaires en Roussillon», *Folklore. Revue d'ethnographie méridionale fondée par le Colonel Fernand Cros-Mayrevieille* xxiii, no. 2 (1970): 1-24.

50 Jacqueline GAY, «Autres rèmes et conjurations de deux notables campagnards au XVIII siècle», *Aguiane* xix, (marzo-aprile 1985): 87-98.

51 Raphaël DE WESTPHALEN, «Petit dictionnaire des traditions populaires messines», gravures de C. Kieffer, préface du chanoine Ritz, impr. du journal *Le Lorrain*, Metz (1934).

sopra né per sotto, resta lì dove la Vergine ti ha posata»<sup>52</sup>. Italia (Lazio): «Madre maligna, ci hai novantanove radici, ci hai na centra me sembra nu gallu, fai nu passu me sembra 'n cavallo, vattenne addietro, né va più avanti, me raccomandano a Dio e allo spirito santo»<sup>53</sup>. Germania: «Piccola madre non andare su, non andare giù. Rimani al tuo posto, riposa nel tuo letto, quello che Dio ti ha segnato»<sup>54</sup>. Si tratta di scongiuri sottoposti a interpretazione antropologica in alcuni importanti studi europeisti, penso soprattutto ai lavori di Elsa Guggino<sup>55</sup> e di Giordana Charuty<sup>56</sup>. In tutta la casistica del continente, e in particolare nell'Europa del Sud alla quale appartengono gli scongiuri terapeutici raccolti dall'autore, la questione della mobilità degli organi e del posto al quale l'utero deve tornare è centrale nelle azioni terapeutiche tradizionali.

Dov'è "il posto"? Qual è la sede naturale della matrice nel corpo della donna? Osservando la tecnica terapeutica della guaritrice nel nostro caso si può forse dare subito una risposta. Il massaggio terapeutico, condotto finché l'utero non "risponde", si fa a partire dai "nodi" o *uozzi* osservati sul corpo della donna: «Strofinando strofinando, allora, si lascia stare quando essa, la *matre*, quel *uozzo* faceva così: "Bruuuu!", si ritirava, si metteva al posto suo e quella stava bene», sosteneva la guaritrice<sup>57</sup>. La manipolazione del ventre tende dunque a spingere la matrice verso il suo luogo e ciò avviene seguendo alcuni movimenti che partono dal *uozzo*, individuato nella parte alta o in quella bassa del ventre, e spingono verso l'ombelico, come a disegnare croci. Sull'ombelico e in bocca viene posta inoltre un'erba selvatica, la *nepeta*, quando si voglia scongiurare l'ascesa dell'utero verso l'alto, così come lo stesso vegetale è posto sul sesso per impedirne la discesa.

La mano della guaritrice indica dunque nell'ombelico la sede nella quale attrarre o respingere l'utero mobile con l'aiuto degli scongiuri e delle manipolazioni. Il suo gesto ripete un movimento mitico, esemplare:

---

52 *Ibidem*.

53 Patrizia RITAROSI, *La "madre"*, "Storia e Medicina Popolare" VII, no. 3 (1989): 51-61.

54 DE WESTPHALEN, *Petit dictionnaire des traditions populaires messines*, cit.

55 Elsa GUGGINO, *Un pezzo di terra di cielo. L'esperienza magica della malattia in Sicilia* (Palermo: Sellerio, 1986).

56 Giordana CHARUTY, «Le mal d'amour», *L'Homme* 103 (1987): 45-72.1987; EAD., *Folie, mariage et mort*, cit.

57 È ancora Zi'Ntunetta a parlare.

è la mano di Dio ad avere stabilito quale debba essere il “posto” dell’utero. Lo affermano nettamente gli scongiuri campani, lo confermano in maniera ancora più articolata scongiuri analoghi nel folklore europeo. In particolare, uno scongiuro francese: «Matre matrice, che hai cinquantadue radici e una più di quel che dici. Torna al tuo posto. Questi non sono i tuoi luoghi. Portati all’ombelico, dove la Vergine portò il suo caro figlio»<sup>58</sup>. Così in Catalogna perché la *matre* non esca dal suo luogo si pone un rimedio sull’ombelico. Qui la *matre* è detta anche *margota*, *margassa*, *maregassa*:

Per combattere questo male, si massaggia il ventre con l’*oli d’histeri* e si fa una specie di massaggio per riportare la parte carnosa del ventre verso l’ombelico; quando si è riusciti a riportare il ventre al suo punto centrale, si applica sull’ombelico una scodella di terra rossa della più piccola forma esistente conosciuta con il nome di *cassoletta del mal di matre* e la si usa come una ventosa; la cassoletta deve aderire molto forte al ventre e ricoprire tutta la prominenzza che il massaggio ha respinto verso l’ombelico<sup>59</sup>.

Come emerge in particolare nei lavori di Giordana Charuty<sup>60</sup>, la Vergine Maria costituisce, dunque, la figura esemplare sulla quale si àncora l’anatomia simbolica del corpo delle donne. Il quadro, ricostruito per l’Europa cristiana da Charuty, costituisce un sistema simbolico di riferimento all’interno del quale assumono un senso anche gli scongiuri della guaritrice campana: la mobilità rivela, attraverso il linguaggio del corpo, un difetto nell’accesso a una femminilità socialmente costruita. Il “posto” non è dunque unicamente il segno di un ordinamento topografico del corpo, ma anche il luogo di una gerarchia sociale: lo spostamento dell’utero è la metafora dello “spostamento” della donna rispetto al suo ruolo e alla costruzione sociale della sua identità.

---

58 DE WESTPHALEN, *Petit dictionnaire des traditions populaires messines*, cit.

59 Joan AMADES, *Folklore de Catalunya: costums y creences* (Barcelone: Biblioteca Penrenne, Selecta, 1980), p. 1016, trad. dell’autore.

60 CHARUTY, *Le mal d’amour*, cit.

Tu ti chiammè matrə (è 'a *Maronnə*) ie ti chiamme Santa Matre. Commə nu vermə ti hai nturcigliatə, mittətə o postə commə si nnatə [negli scongiuri l'utero è associato alla figura della Madonna]. Perché quella è la Matre, perciò si chiama Matre. È la Madonna in cielo: 'a Maronnə sta 'n cielə e 'a matrə 'n terrə. La Madonna comanda e lei lo ha creato questo che teniamo sotto, non lo abbiamo creato noi<sup>61</sup>!

Alcuni tratti che caratterizzano il *mal di matre*, così come emergono nei colloqui etnografici<sup>62</sup>, ritornano formalizzati negli scongiuri terapeutici: riferimenti animali come metafore privilegiate per descrivere il corpo e i suoi malesseri; particolare associazione fra corpo femminile e animali; il simbolismo utero-serpe; il male avvertito come l'effetto di uno spostamento che tende a modificare un ordine precedente. In tutti gli scongiuri terapeutici raccolti sul *mal di matre* si osserva uno schema formale costante. L'associazione metaforica dell'utero a un animale – gallo, serpente, verme – l'identificazione della Madonna con la *matre* – Santa Madre – e il “comando” finale «mettiti al posto che Dio ti ha dato».

Si tratta di una sequenza non casuale, che ci parla insieme di una fisiologia simbolica di corpi umani e animali, una modalità di conoscenza e descrizione dell'invisibile interiorità del corpo centrata sulla mobilità e l'animalità di un organo, di una concezione del corpo come cosmo ordinato e della malattia come disordine; infine, ma in primo luogo per importanza, di una ricostituzione simbolica dell'ordine modellata sul particolare statuto che il cristianesimo assume nella cultura popolare campana così come in quella europea.

La dimensione religiosa della medicina popolare è fondante, coniuga superstizione e medicina popolare<sup>63</sup>, salute e salvezza<sup>64</sup>, e informa di sé il carattere di “comando”, autorevole/autoritario che caratterizza la potenza dello scongiuro, il suo stampo performativo e perciò “efficace”.

---

61 Sono sempre le parole della guaritrice Zi'Ntunetta (parzialmente tradotte dall'autore). Nel 2006, il regista Luigi DI GIANNI compose un suo documentario su tale scongiuro terapeutico: *La Madonna in cielo, la "matre" in terra*, Ethnosfilm, digitale, 53', 2006.

62 Cfr. PIZZA, *La vergine e il ragno*, cit.

63 José M. COMELLES, «Da superstizione a medicina popolare», *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica* 1, no. 1-2 (1996): 57-87.

64 Sulla nozione di efficacia nell'antropologia medica di Tullio Seppilli, cfr. Pino SCHIRIPA, «L'efficacia tra simbolo e condizioni materiali di esistenza», *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica* 21, no. 49 (2020): 181-193.

Non si tratta di credenze condivise quanto di un rapporto di forza tra tensioni differenti che tendono a configurarsi in profonde e antiche disuguaglianze di genere. È un'efficacia “non” simbolica.

### Antropologia e storia (degli scongiuri)

Questi aspetti peculiari degli scongiuri ci spingono a svolgere una riflessione sul dialogo tra antropologia e storiografia intorno al tema degli enunciati di magia, nociva o benigna che sia. Ci viene in soccorso un'etnologa francese. Proprio sul rapporto tra parola e aggressione magica ha lavorato Jeanne Favret-Saada, nel suo studio etnografico sulla stregoneria in Normandia prodotto osservando le procedure comunicative<sup>65</sup>. In virtù di una sua implicita critica dello strutturalismo dei simboli, Favret-Saada ci dice che la comunicazione può essere efficacemente benigna o nociva a seconda della modalità di inclusione/esclusione dell'antropologa nel/dal setting terapeutico e nella/dalla scena etnografica. È la questione annosa della stregoneria: è un sistema di simboli o un gioco di forze? Certamente entrambi i significati risulterebbero coinvolgenti ed è indubbio che, con tale suo approccio, l'etnologa francese abbia rinnovato un terreno che risultava fermo da quarant'anni<sup>66</sup>, dando una lezione di aggiornamento alle ricerche storiche e antropologiche condotte fuori dall'Europa e soprattutto a quelle relative all'efficacia delle parole e, quindi, degli scongiuri terapeutici.

Forse è paradossale, ma a me pare che su questi temi tra storia e antropologia raramente vi sia stato un dialogo “interdisciplinare” (a meno che non si intenda evocare il semplice confronto tra le due discipline). Anche se nelle intenzioni metodologiche si è spesso cercato di perseguire questo obiettivo, il risultato è stato tutt'altro e la procedura, spesso molto auspicata, non è sempre andata a buon fine. A fronte di questa convinzione personale, direi che “interdisciplinarietà” è stata un'espressione talora un po' sovradimensionata, forse più una celebrazione (*dire*) che una pratica (*fare*).

---

65 Jeanne FAVRET-SAADA, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage* (Paris: Gallimard, 1977); cfr. anche EAD., Josée Contreras, *Corps pur corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage* (Paris: Gallimard, 1981) e EAD., *Désorcèler* (Paris: Éditions de l'Olivier, 2009).

66 Almeno al 1937, penso a Edward E. EVANS-PRITCHARD, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, con una *Nota alla traduzione italiana* di Bernardo Bernardi, trad. Vito Messina (Milano: Franco Angeli, 1976 [1937]).

Una reale interdisciplinarietà è stata condotta nel campo degli studi storico-religiosi e antropologici, con un discreto successo, da studiosi/ungheresi, quali Éva Pócs<sup>67</sup> e le sue/i suoi /allieve/i formate/i esattamente fra le due discipline, facendole/i cioè lavorare a numerosi convegni misti e poi pubblicati in volume. Ciò è avvenuto tra l'Università di Pécs e l'Istituto di studi avanzati di Budapest (Collegium Budapest) diretto dallo storico Gábor Klaniczay, in Ungheria, avvantaggiat\* entrambi\* – Pócs e Klaniczay – dalla considerazione che maggiormente in quel Paese tali studi antropostorici (non saprei come definirli altrimenti) dispongano di una base di lunga durata documentaria, fonti davvero notevoli.

Sul tema degli scongiuri dall'epoca di Giuseppe Pitrè si sono fatti certamente molti passi in avanti<sup>68</sup>, eppure anche quando si è cercato di “dialogare”, mi pare si sia sempre andato evidenziando un colpevole *scarto cronologico*, soprattutto da parte degli storici e delle storiche, per i quali, forse andava bene (era studiato e citato) il lavoro di Edward E. Evans-Pritchard su *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande* (un “classico” antropologico del 1937)<sup>69</sup> e invece non veniva neanche letto lo studio di

---

67 Éva Pócs, *Between, the Living and the Dead. A perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age* (Budapest-New York: CEU Press, 1998); cfr. anche Agnes Hesz, *Élők, holtak és adósságok. A halottak szerepe egy erdélyi faluközösségben (The Dead, the Living, and their Debts. The Role of the Dead in a Village Community)* (Budapest: L'Harmattan, 2012). Cfr anche i tre volumi che pubblicano il convegno *Demons Spirits and Witches* tenutosi nel 1999 a Budapest, a c. di Gabor KLANICZAY e Éva PÓCS, apparsi per CEU Press a Budapest-New York, rispettivamente nel 2005, 2006 e 2008 rispettivamente intitolati: *Communicating with Spirits; Christian Demonology and Popular Mythology e Witchcraft, Mythology and Persecutions*.

68 Dal volume del 1910 di Giuseppe PITRÈ, *Proverbi, motti e scongiuri del popolo siciliano*, pubblicato a Torino-Palermo nel 1910 da Carlo Clausen, ventitreesimo contributo della “Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane” (1870-'71/1913), si arriva al lavoro più moderno di Giuseppe BONOMO, *Scongiuri del popolo siciliano* (Palermo: Palumbo, 1978), fino agli studi recenti citati nelle altre note di questo scritto; cfr. anche dal versante storico-antichistico e sul motivo di una sorta di continuità che si registra sugli scongiuri, il saggio di Henk S. VERSNEL, *The Poetics of the Magical Charm. An Essay on the Power of Words, in Magic and Ritual in the Ancient World*, a c. di Paul MIRECKI, Marvin MEYER (Leiden: Brill, 2002), pp. 105-158, l'antologia critica di Marcello BARBATO degli scongiuri medievali e della prima età moderna: *Incantamenta latina et romanica. Scongiuri e formule magiche dei secoli V- XV* (Roma: Salerno Editrice, 2019) e il saggio di Giovanni STRINNA, dell'Università di Sassari, «Scongiuri alla terra tra antico e medioevo, un caso di continuità culturale», *Carte Romanze* 9, no. 1 (2021): 93-113.

69 EVANS-PRITCHARD, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, cit.

Jean Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, (un “classico” antropologico del 1977<sup>70</sup>),

Nondimeno Favret-Saada ha rivoluzionato gli studi sulla stregoneria, consentendo una critica non “andersoniana”<sup>71</sup> alle microstorie, favorendo cioè quegli studi di storici e storiche critici/he con Carlo Ginzburg, ad esempio (penso meno a Perry Anderson e più a Jean Boutier e Philippe Boutry<sup>72</sup>), anche se in tal caso le critiche “di destra” o di “sinistra”, per così dire, rischiavano di apparire analoghe. Dopo Favret-Saada (44 anni fa) non solo non si distinse più tra stregoneria e fattucchieria, essa diventò una questione di politica, poteri e comunicazione, ovvero di enunciati discorsivi che potevano includere o no l’antropologa. Si tratta di considerazioni che tra colleghi e colleghe antropologi/he circolano ormai spesso proprio nei discorsi di corridoio<sup>73</sup>. Mi sembra, infatti, che molti storici e molte storiche, forse la gran parte, non siano disponibili a mettere in discussione la correttezza istituzionale del loro lavoro e considerino l’interdisciplinarietà nel dialogo con l’antropologia una necessità asincronica da risolvere al massimo con Evans Pritchard & co. Possiamo anche accontentarci. Vero è che la collana *Microstorie* di Einaudi, emblema di un dialogo fruttuoso tra storia e antropologia, sembra essere stata una stagione lontana, ancorché molto felice, e purtroppo nulla ci suggerisce che sia destinata a tornare. Sepolta dalle critiche, talora anche fondate, quella fase fu messa in mora – tutto sommato ingiustamente a mio avviso – non solo dagli avversari, ma a volte dagli stessi protagonisti “pentiti”. Carlo Ginzburg<sup>74</sup> è sempre molto effi-

70 Cfr. *supra* n. 65. Il fatto che il libro di Jeanne Favret-Saada non sia stato mai tradotto in Italia è da rubricare tra i seri errori editoriali del nostro Paese.

71 Cfr. Perry ANDERSON, «Il mito della natura umana», *Micromega*, no. 3 (1991): 205-225.

72 *Ibidem*; Jean BOUTIER, Philippe BOUTRY, «L’invention historiographique. Autour du dossier Menocchio», *Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie*, no. 3 (1996): 165-176. Sull’opera di Carlo Ginzburg cfr. *infra* n. 74.

73 Cfr. il volume apparso nel 2006 per Viella, un’Editrice di storiografia con sede Roma, a c. di Jacques REVEL, *Giochi di scala. La microstoria alla prova dell’esperienza*; esso include in questa versione italiana il contributo di Berardino PALUMBO che elabora un’ampia riflessione sul rapporto tra storia e antropologia dal titolo *Scuola, scala, appartenenza. Problemi di identità tra storia e antropologia*, pp. 251-300. Per un inquadramento dei “discorsi di corridoio” dell’antropologia cfr. *infra* n. 74 e Berardino PALUMBO, *Lo strabismo della Dea. Antropologia, accademia e società in Italia* (Museo Pasqualino, Palermo, 2018).

74 Di Carlo GINZBURG cfr. l’intera opera, e anche «Microstoria: due o tre cose che so di

cace antropologicamente, perché cerca di rispondere alla domanda brechtiana: «Chi costruì Tebe dalle sette porte?». La risposta è quasi impossibile, ma proprio per questo l'enigma risulta etnograficamente rilevante<sup>75</sup>.

## **Conclusioni: scongiuro/giuramento?**

Per accedere a una conclusione che veda lo scongiuro come una parola efficace e ritualmente performativa, si deve trattare dell'analogia tra scongiuro e giuramento. La storiografia e la filosofia hanno riflettuto molto sull'efficacia rituale delle parole. È il caso di Paolo Prodi<sup>76</sup> e di Giorgio

---

lei», *Quaderni Storici*, Nuova serie 29, no. 86 (2), (1994): 511-539; recentemente Ginzburg è intervenuto più volte sulla felice stagione della microstoria e sul rapporto tra storiografia e antropologia. Anche se non si volesse tenere conto dell'originalità geniale dell'intera opera di Ginzburg, dai *Benandanti* del 1967, si potrebbe evocare il lavoro di Mary DOUGLAS, *Stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici e antropologi* (Torino: Einaudi, 1980 [1970]) che non stava a sottolineare tanto il carattere interdisciplinare nello studio del fenomeno, ma fu utile proprio perché intuì che la stregoneria aveva a che fare con le scelte discorsive fondate sul binomio dicibilità/indicibilità; cfr. inoltre il volume a c. di Angelo D'ORSI e Francesca CHIAROTTO, *Il diritto alla storia. Saggi, testimonianze, documenti per «Historia Magistra»* (2009-2019) (Torino: Accademia University Press, 2021) e il saggio di Lucia CARLE, «L'antropologia storica fra antropologia e storia», *Scienze del territorio. Rivista di studi territorialisti – Storia del territorio* 5 (2017): 69-79.

75 Cfr. l'ampia rassegna di antropologia della stregoneria che copre soprattutto gli ultimi quindici anni di ricerche, apparsa sull'*Annual Review of Anthropology* quattro anni fa (nel 2016) con il titolo, «The Regulation of Witchcraft and Sorcery Practices and Beliefs», o anche il volume a c. di (nel 2004) Pamela J. STEWART e Andrew STRATHERN sulle voci e il pettegolezzo da corridoio, come forme di stregoneria extraterritoriale o “accademica”: *Witchcraft, Sorcery, Rumours, and Gossip* (Cambridge: Cambridge University Press). Come diceva Thomas O. Beidelmann, nella sua conclusione al volume collettivo a c. di Mary DOUGLAS (*Stregoneria*, cit.), già nel 1970 tutti gli studi ospitati in quel libro suggerivano di andare verso interpretazioni teoriche più aperte della nozione di stregoneria e non solo attraverso una metodologia comparativa. L'apertura dei concetti di stregoneria e di magia costituisce, infatti, l'orizzonte teorico e di metodo al quale forse dovrebbero guardare tutti gli scienziati sociali che affrontano tali tematiche dal punto di vista comunicativo. Un argomento in grado di gettare ponti tra il dire e il fare, tra la teoria e la pratica. Esattamente come è accaduto con l'antropologia dello sciamanismo e della possessione spiritica: cfr. su questo Giovanni PIZZA, «Politiche degli spiriti. La possessione tra religione e medicina», *Annali di Studi Religiosi* 22 (2021): 47-60.

76 Paolo PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente* (Bologna: Il Mulino, 1992).

Agamben<sup>77</sup>. In particolare, tale riflessione congiunta si è andata rivolgendo alla funzione giuridica degli enunciati, quindi al tema politico-linguistico del giurare. Esaminando le parole magiche implicate nell'esercizio rituale della cura, emerge che lo scongiuro, come modalità specifica del linguaggio terapeutico, agisce in analogia con quella del giuramento in campo giuridico. È in questa riflessione sul rapporto tra linguaggio e giuramento, su tale performatività, che si gioca anche la vicinanza tra filosofia, storia e antropologia. Come sostiene Agamben:

È forse tempo di mettere in questione il prestigio di cui il linguaggio ha goduto e gode nella nostra cultura, in quanto strumento di potenza, efficacia e bellezza incomparabili [...]. La riflessione occidentale sul linguaggio ha impiegato quasi due millenni per isolare, nell'apparato formale della lingua, la funzione enunciativa, l'insieme di quegli indicatori o *shifters* ("io", "tu", "qui", "ora" ecc.) attraverso i quali colui che parla assume la lingua in un atto concreto di discorso. Ciò che la linguistica non è, però, certamente in grado di descrivere è l'ethos che si produce in questo gesto e che definisce l'implicazione specialissima del soggetto nella sua parola. È in questa relazione etica, il cui significato antropogenetico abbiamo cercato di definire, che il "sacramento del linguaggio" ha luogo. Proprio perché a differenza di altri viventi, l'uomo per parlare deve mettersi in gioco nella sua parola, egli può, per questo, benedire e maledire, giurare e spergiurare<sup>78</sup>.

A proposito degli studiosi della lingua, anche in questo lavoro Agamben si appoggia a una rilettura di Émile Benveniste<sup>79</sup> senza per questo farsi "linguista" egli stesso. Nondimeno proprio rieditando un classico del grande studioso francese, Paolo Fabbri ha commentato tale tendenza agambeniana nella lettura di Benveniste contrapponendola a quella di altri autori:

---

77 Giorgio AGAMBEN, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (*Homo sacer* II, 3), (Roma-Bari: Laterza, 2008).

78 *Ibi*, pp. 97-98.

79 *Ibi*, p. 7 (cfr. "Benveniste" in *Indice dei nomi*: pp. 107-108).

La novità teorica della ricerca di Émile Benveniste lo ha esposto a una lettura schizoide. È comprensibile e forse scusabile che la sua doppia competenza – di «grammatico di primo piano tra gli indoeuropeisti senza rinunciare a essere un etimologista ispirato» – abbia condotto a singolari divergenze di giudizio.

[Alla nota 3]

È il senso del lavoro di Giorgio Agamben, che si serve delle etimologie del *Vocabolario* per un proprio progetto filosofico di antropogenesi. Lo svolgimento semiotico del pensiero di Benveniste e il fondamento saussuriano del metodo gli è deliberatamente estraneo. Tenuto conto delle distinzioni di EB [Émile Benveniste] tra enunciato ed enunciazione e tra semiotica e semantica, non suona davvero sorprendente l'affermazione che «il giuramento non concerne l'enunciato come tale...» e che «in questione, in esso, non è la funzione cognitiva e semiotica del linguaggio come tale...» [qui Fabbri cita la p. 7 del volume di Agamben<sup>80</sup>].

Benveniste è l'onorato ostaggio di una riflessione poetica e filosofica – o meglio la pedina di un gioco di linguaggio – in cui la dimostrazione linguistica è priva di valore. Un esempio probante è il trattamento heideggeriano delle etimologie [qui Fabbri inserisce una citazione dall'antichista francese Marcel Detienne<sup>81</sup> contrapponendolo ad Agamben]. «Heidegger ha detto e poi scritto che la parola *polis* viene da *polein*, una forma antica del verbo essere. Etimologia del tutto gratuita: *polis* non ha nessun “vero senso” plausibile o verificabile. Ma queste informazioni elementari non riescono a ritardare lo slancio del pensiero: la città, la *polis* fondata sul verbo essere, proprio questo verbo, anzi, designa chiaramente il luogo dello svelamento totale dell'essere» (cfr. Detienne, 1994, p. 20-21, trad. nostra [di Fabbri]).

Per Agamben, d'altronde, anche il pensiero semiotico di Lévi-Strauss – un'eccedenza del significante sul significato, che EB vede invece come rapporto di necessità – non sarebbe che una variante su Max Müller, le cui etimologie hanno nutrito la speculazione heideggeriana. Questa filosofia predilige i vulcani spenti<sup>82</sup>.

---

80 *Ibidem*.

81 Marcel DETIENNE, *Retour sur la bouche de la vérité*, in: *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (Paris: Maspero, 1994).

82 Paolo FABBRI, *Introduzione a Émile BENVENISTE, Essere di Parola*, a c. di Paolo FABBRI (Milano: Bruno Mondadori, 2009), è la nuova edizione di *Problemi di linguistica generale*: <https://www.paolofabbri.it/saggi/introduzione-a-essere-di-parola-di-emile-benveniste/> (consultato il 2 marzo 2021).

Conclude Fabbri.

D'altronde proprio Paolo Prodi, insieme al suo metodo storico, è criticato fin dall'avvio in questo importante lavoro di Agamben<sup>83</sup>. Questo proprio perché Prodi nel suo volume, cui questo testo del grande filosofo della politica deve molto, ha affrontato la questione del "sacramento del potere", richiamando decisamente l'attenzione scientifica sul tema dell'efficacia giuridica degli enunciati. Certamente il suo lavoro è una ricerca a carattere storico e questa però, secondo Agamben non si porrebbe il problema di costituire una dottrina del giuramento stesso, evocando, talora e superficialmente, solo qualche «definizione dal punto di vista antropologico»<sup>84</sup>. Il sospetto è che simili critiche possano essere indirette, ma chi stabilisce che sia la filosofia a definire l'antropologia? Alla fine del suo saggio Agamben afferma che «la filosofia è, in questo senso, costitutivamente critica del giuramento: essa mette, cioè, in questione il vincolo sacramentale che lega l'uomo al linguaggio, senza per questo parlare a vanvera, cadere nella vanità della parola»<sup>85</sup>.

Senza volere far questo neanche per le scienze sociali, non direi però che è dalla filosofia che «può venire [...] l'indicazione di una linea di resistenza e di svolta»<sup>86</sup>.

Potrà l'antropologia?

---

83 AGAMBEN, *Il sacramento del linguaggio*, cit., p. 4.

84 *Ibidem*.

85 *Ibi*, p. 98.

86 *Ibidem*.

# Allochronie della “cura”

## Strategie e tattiche nei percorsi terapeutici per le dipendenze

Giulia Nistri

*Università di Perugia*

### Abstract

In the field of addictions specific attention is more or less directly focused on the rehabilitation and therapeutic paths offered by the designated structures of the National Health Service. This paper, based on a still ongoing research conducted in Tuscany, aims to explore the readings and interpretations of addiction treatments, expressed by different kinds of social actors involved and operating

in the therapeutic field: operators, doctors and patients. The analysis of their narratives and practices allows us to reflect on specific themes and frames characterizing the “cure” relationship, sometimes full of tensions, especially for what concerns the treatment. Moreover, the ethnography enables to intersect the representations reproduced by social actors, showing their allochronic nature.

### Keywords

*Allochronies, Addiction, Treatment, Methadone, Drugs*

### Circuiti e cortocircuiti del piacere

Il presente contributo prende le mosse da una ricerca ancora in corso sul territorio toscano, un’indagine condotta prevalentemente con persone che usano sostanze e volta a indagare le dinamiche che articolano le esperienze di “dipendenza”. Nello specifico, intendo qui esplorare quegli “spazi di irriducibilità” che si vengono a creare nell’ambito delle “prese in carico” di chi “sviluppa” una dipendenza, incrociando le narrazioni e le esperienze degli interlocutori di ricerca, “pazienti” e operatori dei Servizi per le Dipendenze (Ser.D.). All’interno di uno di questi ultimi ho potuto condurre alcune interviste che hanno visto sino ad oggi il coinvolgimento di una psicologa, due medici, un’assistente sociale, tre educatrici

e l'addetta al lavoro di portineria. La scelta specifica degli intervistati è sempre stata guidata dalla Direzione del servizio che ha accompagnato ed ancora accompagna da vicino il mio lavoro all'interno della struttura: le relazioni con chi vi lavora, dunque, sono nate nell'ambito di un percorso "tracciato". La mia permanenza e i miei movimenti all'interno della struttura – e dunque le occasioni di osservazione – si sono modellati e si modellano nei limiti spaziali e temporali dettati dagli appuntamenti con medici e operatori o, al massimo, dalle attese di questi ultimi. È importante sottolineare che la maggior parte dei professionisti e delle professioniste del servizio, a dispetto delle fitte agende, si è resa disponibile a concordare anche più incontri, occasioni che in alcuni casi hanno contribuito a dare maggiore respiro alle relazioni sul campo e ad ampliare le possibilità di osservazione. Inoltre, vale la pena aggiungere che, al momento del mio primo accesso nella struttura, avevo già da tempo iniziato una frequentazione con consumatori e consumatrici di sostanze, alcuni dei quali si trovano anche "in carico" al servizio al centro dell'etnografia.<sup>1</sup>

Sono varie le professionalità chiamate a intervenire nella "cura" dei pazienti secondo differenti approcci – medico, psicologico, educativo– in un dialogo multidisciplinare che tenta di intercettare e informare alcuni frammenti delle esperienze di vita di chi si rivolge ai servizi. Approssimarsi ai contesti di cura porta necessariamente a interrogarsi sulle interpretazioni e i "modelli" che orientano, in maniera più o meno condivisa, gli interventi "riabilitativi" condotti da questi professionisti. Come suggerito ormai da tempo da studi di respiro internazionale<sup>2</sup> il modello neurobiologico sembra avere acquisito un ruolo fondamentale nel codificare la dipendenza nei contesti di cura. Disturbo inguaribile, sovente ad andamento cronico e recidivante, la dipendenza patologica è una malattia del cervello con la quale una larga parte dei pazienti dovrà con-

---

1 Le persone che hanno partecipato alla ricerca sono sempre state tutelate dall'anonimato e le loro parole e storie sono "richiamate" nel presente testo ricorrendo all'uso di pseudonimi. È importante segnalare che nessuno tra gli *user* che hanno scelto di partecipare alla ricerca è stato contattato attraverso il Servizio per le Dipendenze.

2 Nancy D. CAMPBELL *Discovering Addiction: The Science and Politics of Substance Abuse Research* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2007); Nancy D. CAMPBELL, Anne M. LOVELL «The history of the development of buprenorphine as an addiction therapeutic», *Annals of the New York Academy of Sciences* 1248, no.1 (2012):124-39; Eugene RAIKHEL, William GARRIOTT (eds) *Addiction Trajectories* (Duke University Press: Durham and London, 2013)

frontarsi, "senza abbassare la guardia"<sup>3</sup>, per il resto della propria vita. Da alcuni anni tale orientamento viene riproposto anche dal National Institute on Drug Abuse (NIDA), tra i più rinomati istituti, a livello globale, nello studio sulle dipendenze; uno "sponsor" imponente che ha certamente contribuito ad accrescere l'autorevolezza di tale paradigma<sup>4</sup>. A tal proposito il sociologo e filosofo Scott Vrecko, ispirandosi al concetto di biopolitica di matrice foucaultiana, ha parlato di una "neropolitica della dipendenza"<sup>5</sup> per evidenziare il ruolo centrale che le neuroscienze si sono ritagliate a partire dagli anni Sessanta del Novecento, creando nuovi campi di produzione ed esercizio di verità, nuove professionalità, nuovi approcci nella lettura e nel trattamento delle *addiction*. Queste ultime abbracciano da qualche anno non solo le dipendenze da sostanze ma anche quelle connesse ad alcuni comportamenti – considerati nelle loro "derivate patologiche" – come, ad esempio, nel caso del disturbo da gioco d'azzardo, entrato come "dipendenza comportamentale" nell'ultima edizione del Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali (DSM V, 2013). Ciò è accaduto proprio dal momento che i meccanismi di tali "disturbi" sono stati assimilati a quelli innescati nelle dipendenze da sostanze, riconoscendone un funzionamento comune per ciò che concerne il sistema di ricompensa cerebrale, il *brain reward system*. Tali meccanismi mi vengono spiegati dal medico tossicologo del servizio presso il quale conduco alcune interviste:

MT: Il nostro cervello sperimenta gli effetti di una sostanza, da questa sperimentazione possono derivarne due tipi di effetti: uno gratificante e uno non gratificante e questo avviene con tutte le sostanze... succede anche con la pizza margherita... è la famosa dopamina, no? quindi la sperimentazione di una sostanza produce effetti gratificanti, dopamina à gogo, la sostanza del piacere, non solo quella ovviamente ma dico quella per capirci... oppure, produce dicevo degli effetti non gratificanti. Ma, negli effetti gratificanti, il cervello tende a ripetere l'esperienza! ma anche quando andiamo al cinema, ci piace e tendia-

---

3 Formula che più volte ritorna nelle narrazioni dei partecipanti alla ricerca, sia consumatori di sostanze sia professionisti della cura.

4 David T. COURTWRIGHT «The NIDA Brain Disease Paradigm: History, Resistance and Spinoffs», *BioSocieties* 5, no.1 (2010): 137-147.

5 Scott VRECKO, «Birth of a Brain Disease: Science, the State and Addiction Neuropolitics» *History of the Human Sciences* 23, no. 4 (2010): 52-67.

mo a tornare a vedere un film bello... quindi noi tendiamo a ripetere l'esperienza gratificante proprio come genere umano. Ma la ripetizione dell'esperienza gratificante quando determinata da una sostanza con una sua attività intrinseca, perché ha una sua chimica, una sua modalità di azione, dei luoghi di azione e degli stimoli che produce – dall'esterno però – non ce li stiamo producendo noi, e che quindi che è intrinseca agli effetti di quella sostanza, gli effetti desiderabili quindi... qui la ripetizione di uso, si dice, altera l'omeostasi, ovvero altera quell'equilibrio nella comunicazione fra cellule per produrre un effetto gratificante. Nel momento in cui lo altera arriva un punto in cui il cervello ha necessità per sentire quel tipo di gratificazione di avere nuovamente l'incontro con quella sostanza. Quindi è una gratificazione, dico io, farmacologicamente indotta, non si vive più quello stesso livello di gratificazione come una condizione che esisteva precedentemente, si è in una condizione diversa: se non assumi la sostanza non riuscirai più a vivere momenti di gratificazione! ed ecco perché chi dipende da sostanze non si gratifica guardando un tramonto o mangiando una pizza... è rarissimo che una persona tossicodipendente trovi gratificazione negli stimoli cosiddetti, "ordinari", "naturali". C'è una forte alterazione biochimica a volte irreversibile in alcuni centri del nostro cervello... significa, cioè, che potresti anche andare incontro alla perdita definitiva della capacità di provare quel tipo di gratificazione, quelle emozioni da stimoli che non siano indotte farmacologicamente. Perché dico farmacologicamente? Perché ogni sostanza è un farmaco, no? e quindi farmacologicamente indotto... questo è uno dei motivi della dipendenza, perché quando si sviluppa la dipendenza in assenza di quella sostanza tu ti vivi i cosiddetti sintomi da deprivazione, non solo fisici ma anche comunque, quasi sempre associati, anche a quelli psicologici.

G: Ma non c'è il piacere nell'uso di sostanze? nemmeno in quello definito "ricreativo"?

MT: L'effetto intrinseco di una sostanza fa sì che, per esempio per l'alcol – dove noi definiamo differenti effetti dose-dipendenti – a seconda del numero di molecole di alcol che si legano a recettori su cellule del sistema nervoso e in un crescente quantitativo di legame, cambi l'effetto, cambi la stimolazione. Allora c'è un effetto euforico ed euforizzante disinibente iniziale, che determina pian piano un calo della reazione a stimoli esterni e, continuando, provoca una sorta di euforia, disinibizione e continuando ancora...e quindi questi sono gli effetti cosiddetti "eccitanti" dell'alcol.

G: Ecco, ma possiamo qui trovarci del piacere?

MT: Eh certo! lo sto dicendo! possiamo trovarci del piacere in questi effetti, appunto certo che ci possiamo... ce li possiamo trovare perché l'alcol... è l'alcol che mi sta determinando piacere, non sono io che provo piacere! è un effetto dell'alcol, il piacere non lo sto provando io, lo sta provando la combinazione cellula-alcol, se non ci fosse questa combinazione, io non proverei proprio nulla di quell'effetto che in quel momento sto provando! E a questo punto allora dobbiamo, come posso dire, stabilire se è opportuno per la nostra biologia ed è opportuno per la nostra etica e psicologia provare sempre quel tipo di piacere nella combinazione di sostanza-cellula, opportuno eh, oppure no.

Qual è il problema della tossicologia? quello che io dico sempre è che le sostanze danno una botta di vita... ma a caro prezzo! Oppure, in parole più semplici, devi prendere tutto il pacchetto nell'effetto intrinseco della sostanza: c'è sì la stimolazione di cellule che mi dà un effetto che io ritengo piacevole ma c'è anche la stimolazione di quelle stesse cellule o di altre cellule che hanno fisiologicamente funzioni differenti dove ho l'effetto negativo, i cosiddetti effetti tossici. L'MDMA è paradigma di questo: il momento in cui nel soggetto che usa MDMA la sostanza arriva al cervello e si lega alle cellule serotonergiche, determina una condizione che si chiama neuro-eccitotossicità. Cioè le cellule che sono a contatto con l'MDMA in una altissima probabilità saranno distrutte. In questo senso il benessere corrisponde alla tossicità dell'MDMA.

In realtà non c'è un piacere nell'uso di sostanze. C'è una "finzione del piacere" perché in quel contesto l'uso di sostanze è attribuito a comportamenti piacevoli, individuali o di gruppo. È il contesto di uso che associa il benessere che mi provoca una sostanza... (Marzo 2021)

*Ogni sostanza è un farmaco*, sottolinea il medico, ricordando a più riprese nel corso della nostra conversazione che ogni *pharmakon* può essere cura, ma anche veleno. Il tema dell'ambiguità del farmaco<sup>6</sup>, più volte intercettato nel corso dei miei incontri con operatori e medici dei servizi, getta luce su una tendenza diffusa volta a restituire una neutralità utile a prendere le distanze dai toni "moralizzanti" che si riproducono nel dibattito pubblico e politico sulle droghe, diviso tra "buone e cattive

---

6 Jacques DERRIDA, *La Farmacia di Platone* (Milano: Jaca Book, 1985).

sostanze”<sup>7</sup>. Una tale narrazione consente di sottrarsi, più o meno preventivamente, alle accuse che a volte alcuni pazienti, sentendosi giudicati per il proprio “stile di vita”, rivolgono di riflesso ai servizi. In questo senso la “neutralità” è un artificio utile a riprodurre la “trasparenza della scienza” e a rendere la diagnosi un processo “asettico”<sup>8</sup>.

La lettura del medico tossicologo è rivolta a sottolineare la centralità delle reazioni specifiche che si verificano nella “scatola nera” di chi utilizza una sostanza. In questi casi, il soggetto può provare piacere attraverso una “gratificazione farmacologica” contrapposta a quella procurata, per usare le parole del mio interlocutore, dagli stimoli “naturali”. Il potere trasformativo della sostanza è evocato dal mio interlocutore nelle sue capacità di provocare un cortocircuito nei meccanismi fisiologicamente preposti all’esperienza del piacere a causa dei suoi esiti frequentemente dannosi e neuro-tossici (sempre dose-dipendenti) e, al contempo, di arrecare un piacere “artificioso”. Stando a quanto illustrato in merito alla sperimentazione occasionale delle sostanze, l’effetto piacevole riconosciuto come effetto desiderabile dall’individuo e/o “dal gruppo” di consumatori, sarebbe inscindibile dagli effetti tossici provocati – spesso ma non sempre – della sostanza stessa (paradigmatico in questo senso il funzionamento dell’MDMA). Diversamente, nel caso della persona tossicodipendente, il piacere sarebbe invece riconoscibile solo in relazione all’esperienza di deprivazione, ovvero l’individuo proverebbe piacere nell’assumere la sostanza dal momento che quest’ultima gli consentirebbe di non avvertire i sintomi dell’astinenza, secondo i meccanismi di un sistema di gratificazione ormai “compromesso”<sup>9</sup>. In questo caso, dunque, le fonti ordinarie di piacere che il medico individua in azioni come “mangiare una pizza” o “guardare un tramonto”, non basterebbero più a innescare quei circuiti di gratificazione che la medicina riconosce come “non patologici” in quanto fisiologici; meccanismi rispondenti a standard e costrutti statistici

---

7 CAMPBELL, cit.

8 Angel MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, «Rendere visibile l’invisibile. L’antropologia e la trasparenza del potere biomedico», *AM Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica* 9-10, (2000): 9-34.

9 Tale lettura appare condivisa da più professionisti del servizio, con qualche eccezione nel caso di chi ha espresso una prospettiva simile ma in maniera più sfumata. Nel corso di un incontro il medico psichiatra del servizio, ad esempio, ha parlato del piacere provato da una persona dipendente come un piacere «sempre più breve».

di “normalità” costruiti nel tempo<sup>10</sup>. In tal modo, il medico sottolinea la capacità prevalente delle sostanze di danneggiare il complesso sistema dei centri del piacere, sia nel caso dell’assunzione puntuale di sostanze che in quella continuativa.

In definitiva, il desiderio di vivere una determinata esperienza piacevole che ritorna frequentemente nelle narrazioni di consumatori e consumatrici sarebbe principalmente frutto di un immaginario condiviso relativo al mondo delle sostanze. Benché tale lettura sia utile per porre l’accento su alcuni importanti elementi di contesto<sup>11</sup> come, ad esempio, la forza esercitata dalla condivisione di narrazioni comuni di “approvazione o disapprovazione” relative alle esperienze vivibili grazie alle sostanze<sup>12</sup>, questo tipo di proposta rischia, in sintesi, di svalutare l’esperienza di chi usa attraverso una trasposizione che la rende inconsistente.

Inoltre, nel caso degli *users* definiti “patologici”, il vissuto di consumatori e consumatrici sarebbe frutto più di una necessità che di una ricerca del piacere: anche tale lettura sembra così svuotare di potenza l’esperienza con la sostanza. Una potenza che Regina, giovane consumatrice che partecipa alla ricerca, racconta così:

Tutte le cose intorno a te le percepisci in modo diverso quando sei “sotto roba<sup>13</sup>”, tipo adesso: sono in giro e sono nella strada vicino alla stazione ed è quasi del tutto vuota perché siamo in *lockdown*, quindi ci sono quasi solo io ed è buio e ci sono queste luci e questo vento che mi passa tra i capelli... che io non percepisco come lo percepirei se fossi, diciamo [risolino] “normale” [...] È tutto annebbiato, sembra quasi magico, ma non lo è, in realtà è tutto finto, ma nella mia testa è bellissimo!<sup>14</sup>

---

10 Margaret M. LOCK, Vinh-Kim NGUYEN, *An Anthropology of Biomedicine* (Hoboken: John Wiley & Sons Inc., 2018).

11 Norman E. ZINBERG, *Droga, set e setting Le basi del consumo controllato di sostanze psicoattive* (Torino: EGA-Edizioni Gruppo Abele, 2019).

12 Giulia NISTRI, Filippo LENZI GRILLINI, «Uso di sostanze nei Contesti di divertimento. Strategie metodologiche e di collaborazione con i servizi di Riduzione del Danno», *Antropologia Pubblica* 7, no.1 (2021): 1-13.

13 Espressione gergale per indicare l’eroina.

14 Diario di Campo, Novembre 2020. Parole di Regina, 19 anni, fumatrice di eroina.

Realtà o finzione, esterno o interno, uso “ricreativo” o dipendenza, per Regina, l’importante è che nella sua testa sia tutto “bellissimo!”. Ma quando, nelle parole del medico, il “benessere” finisce per sovrapporsi e sostituirsi al “piacere”, quest’ultimo è reso intangibile, incorniciato accessoriamente nella dimensione sociale e gerarchicamente filtrato in termini neuro-bio-chimici attraverso scale di valori e norme di funzionalità. È in questi termini che dovremmo chiederci, suggerisce il tossicologo, se è *opportuno* sul piano “biologico, psicologico ed etico” provare *sempre* un certo tipo di piacere che scaturisce dal legame cellula-sostanza. La chiave di lettura proposta lavora, dunque, attraverso una traduzione della dimensione “esterna”, quella del piacere attribuito a dinamiche “sociali”, in un sistema di stimoli più o meno identificabili da una variazione dei parametri fisiologici del paziente: in tal modo il discorso può essere disciplinato<sup>15</sup> intorno ai meccanismi “patologici” della dipendenza, come anche intorno ai danni che le sostanze possono provocare nel nostro cervello.

### **(Non) Fare un buon programma**

Mi capita spesso, nel corso del lavoro sul campo, di intercettare le forti tensioni che si innescano tra servizi per le dipendenze e “pazienti” in relazione al percorso terapeutico, in particolare per ciò che concerne la cosiddetta “terapia sostitutiva”, proposta nel caso di dipendenza da oppioidi. Tale terapia, valutata e prescritta dal medico che opera nei servizi, agisce sostituendo, appunto, l’uso di determinate sostanze (quelle individuate quali fonti del problema della dipendenza) con altre, ad esempio il metadone e la buprenorfina. Queste ultime sono state pensate per tenere sotto controllo i sintomi dell’astinenza e lavorano inibendo direttamente i meccanismi di *craving*, – ovvero l’”irrefrenabile” tendenza a ripetere (una determinata azione o l’assunzione della sostanza) – nel tentativo di generare una condizione psico-fisica che favorirebbe il percorso terapeutico di “decondizionamento” o, per meglio dire, di “ricondizionamento” del paziente e di uscita dalla dipendenza. Vale la pena ricordare che tale tipo di intervento, di carattere “sostitutivo” appunto, non ha incontrato da sempre il favore unanime di medici e di altre professionalità del campo biomedico, bensì, si tratta di un approccio terapeutico

---

15 Michel Foucault, *L'ordine del discorso e altri interventi* (Torino: Einaudi Editore, 2004)

criticato ciclicamente fin dai suoi esordi. Ciò avvenne già, ad esempio, negli Stati Uniti, nei primi decenni del Novecento poiché si riteneva che la cura e “il mantenimento”<sup>16</sup> delle persone dipendenti da oppiacei attraverso l’uso di narcotici fosse un metodo eccessivamente blando, una sorta di “condono” all’uso di sostanze<sup>17</sup>, incapace di risolvere il problema in maniera definitiva e anzi, intervento potenzialmente in grado di favorire la reiterazione della dipendenza. Tale preoccupazione era scaturita anche dal fatto che la sostituzione avveniva spesso con sostanze che rischiavano di innescare un “viraggio” della dipendenza da una sostanza a un’altra, generando una “cronicizzazione iatrogena”<sup>18</sup>.

La possibilità di accedere ai primi programmi di mantenimento con metadone – introdotti in Italia nella seconda metà degli anni Settanta – è stata condizionata per lungo tempo da un’“alta soglia” che richiedeva, ad esempio, che il “paziente” avesse alle spalle una lunga storia di dipendenza da oppiacei e un precedente “fallimento” dal punto di vista terapeutico<sup>19</sup>. Inoltre, in passato, il mantenimento era applicato con la finalità di raggiungere l’obiettivo dell’astinenza in tempi non troppo prolungati e, per far ciò, i medici progredivano rapidamente attraverso un sistema di “scalaggio” del farmaco che avrebbe dovuto condurre il o la paziente a una vita *drug-free*. Non è possibile qui approfondire e ripercorrere le riflessioni che hanno accompagnato nel tempo, dall’introduzione del farmaco, i cambiamenti nell’ambito della cura delle dipendenze ma è importante ricordare che ad oggi il dibattito relativo alle terapie sembra essersi risolto ormai prevalentemente a favore di una soglia più bassa (rispetto al passato) di accesso ai servizi e di lunghi periodi di mantenimento metadonico. Con il tempo questo tipo di intervento sembra divenuto la prassi – pur nella discrezionalità che permane nell’orientamento di ciascun servizio – e, oggi, secondo quanto suggeritomi da uno dei medici del servizio, uno dei suoi obiettivi è proprio quello di riuscire a mantenere

---

16 Terapia di durata variabile che consiste nella somministrazione giornaliera del farmaco.

17 David T. COURTWRIGHT, *Forces of Habit: Drugs and the Making of the Modern World* (Harvard: Harvard University Press, 2001)

18 A tal proposito basti ricordare che la stessa eroina fu inizialmente accolta con entusiasmo poiché si pensava di aver trovato una sostanza capace di contrastare la dipendenza da morfina: cfr Antonio ESCOHOTADO, *Piccola storia delle droghe dall’antichità ai giorni nostri* (Roma: Universale Donzelli, 1996).

19 Giovanni STEPPAROLA a c. di, *Curare gli eroinomani. L’uso del metadone nel panorama italiano ed europeo*, (Milano: Franco Angeli, 2005).

un contatto costante con i pazienti, anche grazie alla distribuzione del farmaco, evitando che si verificino troppi *drop out* e lavorando anche su un piano di “riduzione del danno”<sup>20</sup>. A questo proposito il medico psichiatra del servizio riflette:

MP: La terapia sostitutiva è una terapia, tant'è vero che quando noi diciamo disintossicazione da metadone è un concetto proprio erroneo, perché non ci si disintossica da una medicina... ci si disintossica da una sostanza tossica! L'eroina, purtroppo, non ha le caratteristiche di un buon farmaco, il metadone ha le caratteristiche di un ottimo farmaco, questo è il punto. Si può dire “ma ti dà dipendenza” certo! Anche la morfina ti dà dipendenza, tutti gli analgesici oppioidi danno dipendenza, questo non toglie che in determinate condizioni cliniche siano un farmaco eccellente: l'obiettivo della terapia sostitutiva degli oppioidi è quello di eliminare la dipendenza da sostanze oppioidi diverse dai farmaci. Perché quelle implicano una serie di rischi per la salute, al di là di una serie di modalità con cui sono acquistate e dello stile di vita che viene a costituirsi quando uno ne fa uso. E quando uno ne fa uso soprattutto fuori dal controllo medico perché è questo l'aspetto fondamentale! Il metadone ha delle caratteristiche opposte rispetto all'eroina, ma l'eroina è stata immaginata come un farmaco! Sai perché è stata immaginata? Era stata immaginata come un farmaco che potesse avere una valenza terapeutica come lo ha il metadone nel disassuefare le persone dalla dipendenza da morfina... poi si sono resi conto che non poteva funzionare. Perché ha un indice terapeutico molto basso, cioè il rapporto tra la dose efficace e la dose letale è sfavorevole... e quando tu raggiungi la dose efficace per un eroinomane, cioè quella del *flash*<sup>21</sup>, è molto vicina alla dose letale...  
[...] Noi siamo costantemente impegnati con persone che continuano a usare e che non fanno buoni programmi terapeutici, a rincorrerli per dargli appuntamento, a ridare loro l'appuntamento quando saltano, a concordare il momento, a tenerli in un colloquio dal momento che o hanno il cane legato fuori, oppure la macchina in doppia fila...

---

20 In questo senso il servizio opererebbe nell'ottica di un miglioramento delle condizioni di vita del paziente, senza necessariamente perseguire l'unico e solo obiettivo dell'astinenza. Vale la pena sottolineare che all'interno di uno stesso servizio possono coesistere più “sensibilità” relativamente agli approcci che dovrebbero orientare la cura.

21 *Flash* è il termine che sta a indicare l'esperienza vissuta dai consumatori che usano eroina per via inettiva e ne riassume in particolare la rapidità, la vertiginosità, il piacere della “salita” dell'effetto.

è difficile riuscire a fare un colloquio con calma per riuscire a capire come sta la persona.

Le parole riportate richiamano ancora una volta il tema dell'ambiguità del *pharmakon* nelle sue potenzialità di essere cura e al tempo stesso veleno. Per il mio interlocutore l'elemento fondamentale chiamato a fare la differenza tra eroina e metadone, oltre ad alcune specifiche proprietà intrinseche che ne determinano gli effetti e il funzionamento, è proprio il controllo *sulla e della* sostanza. A legittimare il farmaco metadone – sostanza legale e che quindi non richiederebbe determinati "stili di vita" – oltre alla sua "purezza" in termini di composizione, è il suo essere sostanza amministrata sotto controllo medico. L'ambiguità intrinseca a ciascuna sostanza, la sua capacità di essere veleno e al tempo stesso cura, e, nel caso specifico del metadone, di provocare dipendenza, è dunque risolta dall'intervento del sapere biomedico che, oltre a garantire la sicurezza del farmaco, ne dovrebbe assicurare il corretto dosaggio e utilizzo.

Difficilmente il farmaco viene prescritto ad alto dosaggio, soprattutto all'inizio della terapia, fatto che puntualmente scatena l'insofferenza dei pazienti, i quali, come vedremo, non si sentono "coperti". Ciò avviene non solo perché inizialmente si cerca di "prendere le misure" relativamente alla o al paziente ma anche per evitare il rischio di malesseri o di overdose che potrebbero verificarsi nel caso, come spesso accade, il paziente continuasse ad utilizzare anche altre sostanze.

Ma, secondo quanto emerge dall'indagine etnografica, una buona parte di persone che giungono al servizio, vi arrivano non necessariamente con la volontà di interrompere il proprio consumo bensì perché, dal punto di vista di medici e operatori, ne avrebbero perso il controllo e sarebbero in cerca di un modo per "ritrovare un equilibrio" e/o anche di alcuni benefici che i servizi possono offrire. Non è raro, dunque, che una parte di consumatori continui ad utilizzare "parallelamente" sia metadone sia eroina: pazienti che, dalla prospettiva del medico, «non fanno un buon programma».

Il metadone offre infatti una serie di vantaggi – "secondari" secondo quanto osservato nel corso di una delle nostre conversazioni dal medico, "primari" dal punto di vista delle abitudini di alcuni consumatori – tra i quali la possibilità di mantenere, ad esempio, una certa tolleranza rispetto al proprio consumo e, quindi, di non aumentarlo (rischiando magari un'overdose). Ciò consente anche di limitare la spesa economica, spesso crescente, per le sostanze come anche i rischi dell'assunzione. Inoltre, svolgere un pro-

gramma, offre anche benefit di altro tipo, come ad esempio quello di poter esibire una “certificazione” della propria condizione di “malato”, più o meno riconosciuta e condivisa, o, per meglio dire, di “persona in carico ai servizi”. Ciò si concretizza, ad esempio, nel piano terapeutico, documento che identifica la terapia di ciascun paziente, e strumento che – secondo quanto emerge dall’etnografia – si rivela utile ad alcuni consumatori per attraversare quei “campi di visibilità”<sup>22</sup> che si intrecciano nell’operare del reticolato dei dispositivi di potere. Come mi è stato spiegato da Fabio, trentacinquenne fumatore di eroina, in caso di fermo da parte delle forze dell’ordine, si rivela utile esibire il piano terapeutico e dichiarare di “essere in carico ai servizi”, in primis per cercare di non essere accusati di spaccio. Con tale strategia l’uomo, dimostrando di essere in qualche modo già inserito in un percorso riconosciuto dal legislatore e di star già lavorando sulla propria “condizione”, testimonierebbe al contempo la propria “buona volontà” di paziente desideroso di uscire dal “giro della droga”. In questo senso la prescrizione è sfruttata in quanto “propaggine” del medico<sup>23</sup> e, più in generale, dei servizi per le dipendenze, ma al tempo stesso è valida per affermare tatticamente la propria ostinata “problematicità” di tossicodipendente: «Che mi possono fare? Lo sanno che sono un tossico che va al SerD»<sup>24</sup>. Una domanda che sembra cavalcare in parte tatticamente anche le retoriche, spesso stigmatizzanti, sui “tossici”, destinati a reiterare le proprie abitudini “devianti” di cui mai si libereranno davvero. Una lettura che risponde a una logica di cronicità, riprodotta frequentemente anche nei luoghi di cura<sup>25</sup>, in cui non sembra esserci altra via d’uscita per “un tossico” se non quella di ripercorrere all’infinito la stessa strada, solcare continuamente il percorso già scritto, in cui, come suggeriscono le parole di Fabio, gli unici punti di approdo “naturali” e legittimi divengono le strutture come il Ser.D. o le comunità terapeutiche. Come osserva Jarrett Zigon<sup>26</sup>, affrancarsi dallo status di tossicodipendente

---

22 Michel FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (Torino: Einaudi, 1976).

23 Sjaak VAN DER GEEST, Susan Reynolds WHYTE, Anita HARDON, «The Anthropology of Pharmaceuticals: A Biographical Approach», *Annual Review of Anthropology* 25, no.1(2003) :153-178.

24 Diario di Campo, Ottobre 2020. Parole di Fabio, 35 anni, fumatore di eroina.

25 Angela GARCIA, «The Elegiac Addict» in Eugene RAIKHEL, William GARRIOTT (eds) *Addiction Trajectories* (Duke University Press: Durham and London, 2013).

26 Jarrett ZIGON, *A war on people: drug user politics and a new ethics of community*, (Oakland: University of California Press, 2019)

è pressoché impossibile anche quando il percorso terapeutico appare compiuto, potendo aspirare, al massimo, ad essere riconosciuti in quanto "ex tossicodipendenti" o, secondo il paradigma dei Narcotici Anonimi, sempre e per sempre un/una dipendente in riabilitazione: «The suspicion remains, and the question remains: "Is she really clean"?».

## **Alleanze impossibili**

Come ho potuto mostrare i vantaggi a volte guadagnati da chi si rivolge ai servizi non hanno dunque necessariamente solo a che vedere con la ricerca di un equilibrio che riguarda unicamente il consumo ma, molto spesso, anche quelle complesse e intricate situazioni esistenziali e relazionali al centro delle quali i consumatori si trovano a vivere quotidianamente. In uno dei nostri primi incontri, Fabio, dopo avermi raccontato parte della sua storia mentre risistemava il magazzino della sua officina, si lamenta in maniera sconsolata:

Il fatto è che quelli del Ser.D. con quelli come me non sanno come fare, io non sono il tossicodipendente disperato che sta per strada. Ho una vita, un'attività da mandare avanti. Mi tengono lì con il metadone, non so nemmeno più da quanto tempo lo prendo... tralasciando che poi lì nessuno capisce che hai una vita, degli impegni lavorativi, quindi la flessibilità degli orari non sanno nemmeno che è. Per avere l'affido<sup>27</sup> poi, non ne parliamo neanche. Ma è una schiavitù, per andare in vacanza, ad esempio, è un casino, a volte mi tocca fare scorta e comprarlo per strada... sennò non posso mica decidere così all'ultimo, domani parto e vado tre giorni a trovare un amico!<sup>28</sup>

Comprando il metadone al mercato grigio, Fabio può gestirlo secondo le proprie necessità, aggirando così in parte il meccanismo di distribuzione "originario", strettamente connesso alle dinamiche del servizio e al controllo medico. In un'altra occasione, sempre lui, nel corso di uno dei nostri pomeriggi passati insieme, mi aveva raccontato di aver fatto "un ripigliano di 'metano'" prima di andare a prendere "la roba" perché sentiva salire i sintomi dell'astinenza.

---

27 Affidamento per più giorni di un quantitativo maggiore di farmaco che consente al paziente di non dover tornare quotidianamente al servizio.

28 Diario di Campo, Ottobre 2020. Parole di Fabio, 35 anni, fumatore di eroina.

Vale la pena aggiungere che il metadone può essere utilizzato, inoltre, come fonte di guadagno o scambio per ottenere altre sostanze o soldi per comprarle, risultando una merce particolarmente “sicura” non solo per la sua composizione controllata (benché a volte soggetta a manipolazioni da parte di chi la vende) ma anche per il suo statuto di legalità, che in parte può garantire una certa tranquillità per ciò che concerne i controlli della polizia. In alcuni casi è lo stesso farmaco ad essere fonte di dipendenza, utilizzato a volte per via iniettiva, e comprarlo al mercato grigio consente di gestirsi autonomamente le proprie dosi, che frequentemente superano quelle suggerite dal servizio. In tal modo, si verifica quindi la “fuga farmaceutica”<sup>29</sup> del metadone da un contesto di cura riconosciuto (e legale) al contesto delle economie informali e illegali, in cui la sostanza si carica di nuovi significati, trasformando il proprio status di “prodotto” e mutando radicalmente la propria biografia. Un transito che valica le frontiere di dispositivi, norme e relazioni, contribuendo a metterne in crisi i confini rigidamente riprodotti e svelandone i paradossi.

Acquistare il metadone attraverso questi canali consente, in sintesi, dal punto di vista di alcuni dei miei interlocutori e interlocutrici, di soddisfare necessità che insorgono per differenti motivi, molti dei quali connessi alla ricerca di una forma di maggiore libertà di quella proposta dai meccanismi, ritenuti troppo stringenti, che caratterizzano il funzionamento dei servizi per le dipendenze. Si tratta di una strategia che consentirebbe, almeno in parte, di “aggirare” la dipendenza dei pazienti dal servizio: si può dunque ricorrere al mercato illegale per non dover necessariamente dipendere dall’orario di distribuzione della terapia, o anche per evitare di rivolgersi a tali canali istituzionali, come suggerito dalle parole di una donna che riporta le proprie perplessità online, su un portale creato per scambiare informazioni su sostanze psicotrope, stupefacenti e d’abuso<sup>30</sup>.

---

29 Anne M. LOVELL «Addiction Markets: The Case of High-Dose Buprenorphine in France», in *Global Pharmaceuticals: Ethics, Markets, Practices*, eds. Adriana PETRYNA, Andrew LAKOFF, Arthur KLEINMAN (Durham: Duke University Press; 2006), pp.136-170.

30 La scelta di orientare una parte della ricerca anche “in rete” è stata dettata da più fattori. In primis, le condizioni imposte dalle misure adottate dal governo italiano, a partire da Marzo 2020, per far fronte alla pandemia di Covid 19. Quest’ultima ha avuto una inevitabile ricaduta sul metodo d’indagine e sulla ricerca stessa che si è quindi orientata, in parte, online. In questo senso internet e i *social network* si sono rivelati interessanti campi e strumenti di indagine grazie ai quali ho potuto mantenere i contatti e accompagnare, nei momenti più rigidi di *lockdown*, la vita di alcuni interlocutori. Nel caso specifico del por-

Ire, questo il nome con cui si firma, chiede consiglio preoccupata per il suo fidanzato che, dopo un periodo di disintossicazione da eroina, "ha ripreso a farsi":

Ora, è da un po' di tempo che prova a togliere l'eroina sostituendola con il metadone, che però si procura da spacciatori di strada, prova, prova ma dopo poco torna a farsi l'eroina... Quanto può essere valida questa "tattica" (secondo me è follia, ma non vuole assolutamente rivolgersi al Sert) da lui usata? [...]<sup>31</sup>

Sullo stesso portale Anonimo scrive:

Prendo il metadone dal 1994, sono iscritto al sert dal 1990. Dopo tanti problemi sono arrivato a 30 mg (6ml di quello nuovo). Sono stanco, non posso andare all'estero a vivere perché è un vero inferno, non ce la faccio più ad andare in quel sert di merda, ne ho girati tanti. Ora sono iscritto a quello di Cesena anche se sono in appoggio qui a Napoli. I dottori non vogliono sentire nemmeno parlare di farla finita quindi io sto facendo come mi sento. Sono diventato schiavo di questo sistema che (io ne sono più che certo) vuole persone sedate che non reagiscono e non combattono più. Il metadone dopo tanti anni credo renda le persone croniche, ma io non accetto questa realtà combatterò anche se per me superare i 30 sarà un evento. Non so come fare ho paura. Ho 43 anni vorrei vivere il resto della vita senza questo veleno. A tutti i medici dei sert a quelli coinvolti moralmente in questa schifezza auguro di diventare dipendenti di qualcosa che veramente li distrugga mentalmente. Non possono condannare un essere umano in questo modo. Anni fa era davvero difficile farsi dare l'affido, aumentare i dosaggi etc. Oggi basta dire a e subito si è serviti. Mi vergogno, come diceva anche una ragazza qui nei commenti è umiliante. Per farla breve ora cercherò una clinica privata sperando

---

tale qui citato la scelta è stata orientata dal fatto che si tratta di uno spazio in cui possono intervenire, oltre agli utenti, diverse professionalità di area medica, psicologica, sociale, legale (ambiti di interesse della ricerca). Numerosi *users* da tutta Italia, coperti dall'anonimato, pseudonimi o nickname, si confrontano e intervengono liberamente sul portale con domande specifiche relative alle sostanze, alle modalità di consumo, ai percorsi di cura, a questioni politiche e legali connesse all'uso e al possesso. Inoltre, ho ritenuto che la ricerca dovesse necessariamente interrogarsi sui contenuti condivisi e riprodotti, da parte di alcuni interlocutori e interlocutrici di ricerca, sui social network e sul loro utilizzo, dal momento che questi ultimi ricoprono un ruolo importante nella loro quotidianità.

31 <<https://www.sostanze.info/discussione-libera/assunzione-metadone>> (18/04/2021).

di trovarne una che possa, davvero, aiutarmi. Non si parla mai di questa piaga... perché? Chiediamolo alle ditte farmaceutiche, di cui non faccio il nome perché qui sappiamo tutti chi sono, e dei loro amici politici. Non immaginate quale possa essere il mio augurio. Gli spacciatori sono meglio in un certo senso, almeno li è chiaro il tutto da una parte e dall'altra. Ciao.<sup>32</sup>

Alcune e alcuni pazienti, anche a fronte delle incomprensioni che si generano nella “presa in carico”, scelgono di fare “come si sentono” con la terapia, come suggerito dalle parole di Anonimo: il suo intervento ricalca in maniera esemplare parte delle paure, della diffidenza e della conflittualità che contraddistinguono, in alcuni casi, il rapporto tra pazienti e servizi per le dipendenze.

Il “mantenimento”, ovvero la cura basata sulla terapia metadonica, emerge, dalle parole di Anonimo come da quelle di Fabio, come qualcosa di sfiancante con il quale si è faticosamente costretti a fare i conti tutti i giorni. Nell'intervento di Anonimo il metadone è inoltre descritto come un “veleno” capace di rendere “le persone croniche”. La capacità trasformativa del metadone è tradotta in questo caso come qualcosa di negativo e dannoso, che crea una condizione di schiavitù, condannando chiunque si rivolga ai servizi. Tali effetti sarebbero la spia della poca trasparenza sulla quale si costruirebbe la proposta terapeutica, differentemente da quanto avverrebbe nella relazione con gli spacciatori in cui “tutto è chiaro da una parte e dall'altra”. Inoltre, è attraverso il farmaco metadone, controllato, amministrato e distribuito dai medici e dai laboratori dei servizi che si avverterebbe il “guinzaglio” soggiogante del “sistema” che vuole “persone sedate”. Benché frequentemente alcuni partecipanti alla ricerca si dimostrino insofferenti rispetto alla scarsità della terapia e degli affidi, le parole di Anonimo suggeriscono invece che l'eccessiva elargizione del farmaco di cui è stato oggetto sia quasi la rete di un tranello pianificato in cui lui è caduto il giorno in cui ha scelto di affidarsi alla terapia. Adesso, a guadagnare sulla sua dipendenza, non sono più gli spacciatori, ma le case farmaceutiche e, come mi è capitato di udire da altri pazienti, «i servizi che ricevono soldi dallo Stato e su di noi ci guadagnano»<sup>33</sup>.

Ad alimentare il tipo di lettura appena illustrato concorre il fatto che il metadone è, come mi spiega lo psichiatra del servizio all'interno del quale

---

32 <<https://www.sostanze.info/domande/come-smettere-metadone>> (15/04/2021).

33 Diario di Campo, Febbraio 2020. Parole di Ines, 19 anni, fumatrice di eroina.

conduco la ricerca: «uno dei pochi strumenti che abbiamo a disposizione per contrattare con i pazienti», una formula che trova la sua applicazione nella pratica dello “scalaggio” delle dosi della terapia. È importante ricordare che tale pratica è agita spesso per contrastare e “ricondizionare” il comportamento di pazienti “resistenti”, che non aderiscono quindi in maniera desiderata al programma terapeutico. È il caso di chi, come ho accennato, continua ad utilizzare eroina pur trovandosi in carico ai servizi e pur seguendo una terapia sostitutiva. Un esempio è offerto dalle parole di Marzia, giovane fumatrice di eroina:

Mi danno veramente poco, devo risolvere sta storia, me l'hanno abbassato [il metadone] a venti al giorno... io prendevo... insomma cinquanta sarebbe la dose giusta di metadone per me, ormai lo so perché ci vado da talmente tanto... venti è nulla, non mi sento coperta per nulla... in più devo farmi metà città tutti i giorni per non avere l'affido, lo so benissimo che non mi daranno mai l'affido... venti mi copre solo per due ore poi... cazzo, mi stai chiedendo di fare una cosa praticamente così, solo per obbedirti... perché a me così cosa me ne viene? Allora mi vado a comprare una busta di roba scusami eh, infatti io ci vado solo quando proprio ci devo andare, perché proprio non ho alternative. E poi si sorprendono al SerD, cavolo mi dai venti, ti chiedo l'affido mi dici “no no no” e poi mi dici “eh ma non sei venuta il sabato e la domenica” certo che non sono venuta che cavolo... cioè vienimi incontro anche te se vuoi che io ti venga incontro. Se mi devo fare tutti 'sti sbattimenti per venti di metadone, almeno dico, mi dessero l'affido il fine settimana. Ma neanche quello, allora che lo faccio a fare? Ho provato di tutto, cambiare servizio, cambiare medico ma non so che pesci prendere, posso solo subire. Ed è una cosa importante, oggi ci sono andata, cioè domani ho lezione... cavolo dammelo l'affido, loro pensano che io domani, ad esempio, devo essere alle nove laggiù dove si trova l'accademia, vivo dall'altra parte della città, e loro pensano che io mi sveglio alle sette, prendo i mezzi, vado a prendere il metadone in centro città, riprendo i mezzi e vado alla scuola. Cioè sono fuori di testa, cavolo aiutami! Quindi mi hanno detto “Guarda la prossima volta che vieni te lo scendiamo a 15...” Io li vorrei denunciare ti giuro... invece di aiutarmi, mi puniscono...<sup>34</sup>

---

34 Diario di Campo, Gennaio 2021. Parole di Marzia, 22 anni, fumatrice di eroina.

Tali parole, cariche di frustrazione e rabbia, riassumono alcuni elementi ricorrenti nelle narrazioni di consumatori e consumatrici che incontro nel corso della ricerca. Si tratta di narrazioni che, quando mi capita di affrontare il tema della cura, richiamano spesso le dimensioni della menzogna, dell'incomprensione, della coercizione, fino all'accusa di un abbandono da parte del servizio. Nelle parole di alcuni *users* i tentativi di negoziazione messi in atto appaiono vanificati da un sapere/potere che richiede obbedienza incondizionata e adesione indiscutibile alle regole. Le opposizioni e le resistenze sono spesso "punite", dal punto di vista di alcuni dei pazienti, attraverso sanzioni che mirerebbero a un loro ri-condizionamento, una trasformazione che passa, *in primis*, dall'accettazione della terapia e dalla fedele adesione al programma. La terapia metadonica, infatti, per esprimere al meglio la propria efficacia, prevede una regolarità nell'assunzione, e una costanza nel presentarsi ai servizi per ricevere il farmaco, a meno che non si ottenga un "affido" di qualche giorno, che comunque prevede un'assunzione "consapevole". La distribuzione del farmaco è parte, dunque, del processo di ri-condizionamento della paziente, che viene quindi chiamata a rispettare le regole del servizio, gli orari, gli appuntamenti e, ovviamente, la terapia. Tutto ciò prevede un monitoraggio continuo dei pazienti, del loro livello di *compliance* e delle reazioni alla cura, dei loro "umori", in senso psico e biologico, come nel caso del controllo delle urine: quest'ultima, forma per eccellenza di obbligatione alla veridizione<sup>35</sup>.

Non è un caso che spesso gli appuntamenti mancati o i ritardi siano motivi di discussione tra professionisti dei servizi e pazienti, come illustrato anche dalle parole di Marzia. In parte ciò accade perché, frequentemente, chi usa eroina (e non solo) conduce un'esistenza più o meno "presa" nei meccanismi di quello che viene a volte chiamato, da alcuni medici e pazienti, "sbattimento"<sup>36</sup>, che richiede che buona parte delle energie quotidiane vengano dedicate alla ricerca della sostanza o dei mezzi per ottenerla. Inoltre, come nel caso di Marzia, esistono altri impegni – studio, lavoro, passioni – che vengono deliberatamente anteposti alla terapia, a maggior ragione se quest'ultima è vissuta come un'impo-

---

35 Michel FOUCAULT *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio* (Torino: Einaudi, 2013).

36 Salvatore GIANCANE, *Eroina. La malattia da oppioidi nell'era digitale* (Torino: EGA-Edizioni Gruppo Abele, 2014)

sizione. In questi casi l'appuntamento con il medico o con la psicologa finiscono dunque in fondo all'agenda di una parte delle persone che si trovano in carico ai servizi. Qui, la prescrizione del farmaco e la sua gestione, piuttosto che essere espressione dell'interessamento del medico nei confronti del paziente<sup>37</sup>, possono creare spazi di tensione nell'ambito dei quali prende forma e si riproduce quella che, secondo lo stesso tossicologo del servizio, si configurerebbe come l'"impossibilità di un'alleanza terapeutica". Quest'ultima è generata in primis dalla discrasia, come ho mostrato, tra obiettivi del servizio e scopi di alcuni dei consumatori: una discrasia che rivela la sua densità in particolare quando si entra nelle dinamiche relative all'uso del farmaco. Il metadone, in termini strumentali, è un farmaco capace di placare le compulsioni della dipendenza e gettare le basi di una ri-costruzione delle soggettività dei pazienti, proposto dal servizio come una delle vie di accesso al percorso riabilitativo e a una vita potenzialmente *drug-free*; descritto dal medico del servizio come uno dei pochi strumenti a disposizione per "destabilizzare" le abitudini degli utenti "non collaboranti". Per questi ultimi il farmaco si connota invece, come ho mostrato, come una sostanza utile a gestire più agilmente il proprio consumo, da sfruttare come risorsa per garantirsi "un guadagno", da usare spesso funzionalmente per la gestione dei momenti "di calo" e "di emergenza", per mantenere la propria tolleranza e, in sintesi, per perpetrare il mantenimento delle proprie abitudini e, soprattutto, delle proprie "libertà".

## Tempi del sé

Secondo quanto emerso dall'osservazione e da alcune interviste svolte con medici e operatori, la diffidenza frequentemente espressa nei confronti del metadone, sembra investire in forme simili la maggior parte dei farmaci prescritti dal Ser.D.. Nel corso di un'intervista, ad esempio, una delle educatrici del servizio si è detta particolarmente colpita dall'atteggiamento diffuso di sfiducia esibito da alcuni pazienti verso i medicinali proposti dai medici dal servizio. Può accadere infatti che, oltre al metadone, agli "utenti" vengano prescritti anche degli stabilizzatori dell'umore, ansiolitici o antidepressivi. In effetti, in diverse occasioni, alcuni *users* hanno raccontato di aver rifiutato in passato questa tipologia di

---

37 VAN DER GEEST et al., cit.

farmaci – spesso richiamati sotto l’etichetta generica di “psicofarmaci” – perché, per usare le parole di Regina, diciannovenne fumatrice di eroina: «il farmaco ti dà l’illusione che sia innocuo, mentre la droga, se la prendi, lo sai già la prima volta che la prendi che ti fa male! te lo insegnano da sempre, mentre invece uno psicofarmaco o comunque un farmaco te lo dà il dottore... e ti sembra innocuo, ma ti fa anche più male della droga stessa!»<sup>38</sup>.

Tali parole evocano ancora una volta il tema dell’“illusorietà” della proposta terapeutica e, indirettamente, dell’inganno che si nasconderebbe dietro al farmaco somministrato su prescrizione medica, una sostanza descritta come potenzialmente più pericolosa della droga stessa. Quest’ultima, diversamente dal metadone o dagli altri farmaci prescritti dai medici dei servizi, si connota come “sincera” pur nella sua ambiguità, dal momento che non sembra mascherare la propria dannosità dietro a una falsa promessa di benessere e guarigione rendendo, per ricorrere alle parole di Anonimo, “tutto chiaro da una parte e dell’altra”. Inoltre, benché a volte gli “psicofarmaci” vengano utilizzati a scopo “sperimentale e ricreativo” da alcuni interlocutori di ricerca, sono frequentemente osservati con circospezione se non disprezzo quando prescritti, per la loro capacità di “rallentare” e “addormentare”, descritti come sostanze che disabilitano e «non ti fanno fare più nulla se non dormire»<sup>39</sup>. Similmente mi è capitato in alcune occasioni di sentir parlare della terapia metadonica come cura che, se prescritta ad alto dosaggio, sarebbe capace di “abbatterti”, oltre a costituirsi come potenziale innesco per una nuova o ulteriore dipendenza dalla quale sembra ancora più difficile uscire.

Più frequentemente, il metadone si connota, nelle parole di consumatori e consumatrici, come una sostanza della quale è difficile avvertire l’effetto o che “non fa nulla”, oltretutto incapace di contrastare i sintomi dell’astinenza se usato, come spesso avviene, secondo un dosaggio considerato “troppo basso” (come suggerito dalle parole di Marzia).

Se assunto secondo le modalità suggerite dai servizi, il funzionamento del metadone appare esemplare per evidenziare il tipo di trasformazione che la terapia propone ai pazienti. Il farmaco è infatti un agonista dei recettori oppioidi che funziona secondo una lunga emivita, che esprime cioè il proprio effetto su una lunga durata nell’arco del tempo, tanto da

---

38 Diario di Campo, Marzo 2021. Parole di Regina, 19 anni, fumatrice di eroina.

39 Diario di Campo, Marzo 2021. Parole di Michele, 26 anni, fumatore di eroina.

dover essere assunto una sola volta al giorno. Il corpo stesso necessita di tempo per metabolizzarlo e il suo effetto, quando avvertito, è percepito da alcune persone in maniera “ritardata”, nel giro di qualche ora dall’assunzione. Non a caso, il metadone si dice che “copra” il paziente, potendo garantirgli di non provare i sintomi dell’astinenza e del *craving*. Inoltre, come ho già illustrato, la terapia si inserisce in un orizzonte di cura che appare, agli occhi di medici e pazienti, di lungo periodo, e che può anche rivelarsi una cura “a vita”. Divenire dipendenti da metadone – chiamato a volte “droga di Stato” – può essere considerato il punto più basso dell’esistenza di un consumatore, proprio per il valore simbolico che il farmaco ricopre: il metadone, «ti porta via il cuore»<sup>40</sup>, costringendoti ad un’altra vita.

Diversamente, l’eroina funzionerebbe secondo un andamento per “picchi” che porta il consumatore nel giro di un breve, a volte immediato (nel caso del cosiddetto *flash*), lasso di tempo a sperimentare gli effetti della sostanza: euforia, senso di pace, tranquillità, calore. Tenuto conto delle specifiche diversità tra i tempi delle possibili modalità di assunzione – via orale (poco praticata), intranasale, attraverso il fumo, iniettiva – la “salita” è piuttosto rapida come anche la discesa che si risolve nell’arco di alcune ore (Tabella 1). La soddisfazione è pressoché immediata.

Tabella 1. Comparsa e durata degli effetti nelle diverse vie di assunzione dell’eroina<sup>41</sup>

Via di assunzione	Effetto massimo	Durata totale
Ingestione	60 minuti	5-6 ore
Intranasale	5-10 minuti	Circa 4 ore
Inalazione	1 minuto	Meno di 4 ore
Endovenosa	Pochi secondi (con effetti molto più intensi per circa 30 minuti)	Meno di 4 ore

È emblematico, a mio avviso, il fatto che più di una persona da me incontrata nel corso del lavoro sul campo si chieda a volte come sia possibile, dopo aver vissuto una vita “a centocinquanta chilometri orari”,

40 Dana E. HUNT, Douglas S. LIPTON, Douglas S. GOLDSMITH, David L. STRUG, Barry SPUNT, «“It Takes Your Heart”: The Image of Methadone Maintenance in the Addict World and Its Effect on Recruitment into Treatment», *The International Journal of the Addictions* 20, no.11/12 (1985-1986):1751-1771.

41 GIANCANE, cit.

tornare a vivere “solo a cinquanta”, come i servizi sembrano richiedere. Tale narrazione può essere ricondotta a quella che il sociologo Philip Lalander<sup>42</sup>, nel suo studio dedicato alla vita di alcuni giovani consumatori di eroina svedesi, ha chiamato “estetica del tempo”. Questa estetica contraddistingue e si riproduce nell’ambito del mondo degli *users* attraverso pratiche e linguaggi che richiamano l’azione e al movimento. Non a un caso quando si parla di sostanze: “ci si fa”, si va a “svoltare”, ci si “spara” in vena la roba, la pasticca si “cala”, l’effetto “sale”, la botta “arriva” o “scende”. Ma ciò non ha a che vedere unicamente con le esperienze che si sperimentano con le sostanze, bensì con tutto quel complesso di pratiche e retoriche che riproduce un universo di significati e valori condivisi da una parte dei partecipanti alla ricerca. In questo senso, non è un caso che alcuni di loro si riconoscano *in* e conducano un’esistenza sull’onda dell’azione instancabile e del movimento necessario a “occuparsi degli affari”<sup>43</sup> cui riescono ad affiancare (a volte) altre attività, ben più ordinarie, del quotidiano. Si tratta di una quotidianità che prevede, in misura maggiore o minore, un movimento costante e un’organizzazione per incontrare “contatti” e “soci”, “spostare oggetti”, “trovare cose”, guadagnare il necessario per assicurarsi le dosi giornaliere ma anche, spesso ma non sempre, un lavoro regolare e il tempo per coltivare alcune passioni. Benché, dunque, una parte degli sforzi di consumatori e consumatrici siano dedicati al reperimento delle risorse necessarie a mantenere ed esibire un determinato “stile di vita” distintivo<sup>44</sup>, tali attività si intrecciano ad altre dimensioni del quotidiano animate da lezioni di musica, scuole, corsi professionali, gestione di attività commerciali, lavoro dipendente, volontariato. L’eroina, nello specifico, si connota per gli interlocutori e le interlocutrici di ricerca come un importante polo attrattore intorno al quale costruire la propria corporeità, la propria storia, la propria narrazione di sé e del mondo che si vive. La sostanza è in questo senso un ingrediente fondamentale e indispensabile alla costruzione della propria soggettività (sebbene per alcune persone non sia l’unico). Ci si chiama “tossici”, ma mai riconoscendosi completamente nel termine, distin-

42 Philip LALANDER, *Hooked on Heroin: Drugs and Drifters in a Globalized World* (Oxford: Berg, 2003).

43 Edward PREBLE, John J. CASEY, «Taking Care of Business—The Heroin User’s Life on the Street», *The International Journal of the Addictions* 4, no.1 (1969): 1-24.

44 Pierre BOURDIEU, *La distinzione. Critica sociale del gusto* (Bologna: Il Mulino, 2001).

guendosi – come si evince dalle parole già citate di Fabio – dal “tossicone disperato che sta in strada”, incapace di gestire il proprio consumo nell’ambito di una vita “normale”, come anche prendendo le distanze dai “benpensanti borghesi” colpevoli di rifiutare, almeno apparentemente, qualsiasi uso di sostanze illegali.

Per mantenere il difficile equilibrio richiesto da una vita divisa tra impegni lavorativi/passioni e il proprio consumo si sviluppano le competenze necessarie a muoversi rapidamente in alcuni “canali”, la capacità di reagire all’imprevisto e di risolvere velocemente problemi: il più rapidamente possibile, non solo per garantirsi di non soccombere alla “scimmia”<sup>45</sup> ma anche perché il tempo a disposizione deve essere abilmente distribuito nelle ventiquattro ore a disposizione cercando di rispettare, ad esempio, gli orari di lavoro. Sebbene le attese dei contatti si rivelino spasmodiche, spesso a causa del “calo” e talvolta per l’accavalarsi di urgenze e appuntamenti, non sempre, nel complesso, tutto ciò è narrato e vissuto dagli *users* solo con ansia, sofferenza e disagio. Anzi, nel corso del lavoro sul campo mi capita di incrociare un divertimento tangibile miscelato al desiderio crescente di raggiungere con successo i propri obiettivi. È una montagna russa emotiva ed esistenziale che, per alcuni consumatori, alterna momenti di euforia, trepidazione e tranquillità a momenti di ansia, sconforto e sofferenza. In questo senso, la lettura, già accennata, di “sbattimento” diviene quindi parziale se osservata alla luce delle esperienze di vita di certi *users* e soprattutto della loro ricerca di piacere e di azione, dimensioni che, come ho mostrato, vanno ben oltre il momento dell’uso e si connotano come esperienza di produzione del sé.

## Conclusioni

Come ho mostrato le sostanze sono potenti attanti, capaci di intrecciare ordine simbolico e materiale. Il loro potere trasformativo si carica a seconda dei contesti di uso, degli attori che sono chiamati in gioco nell’amministrarle e manipolarle. Nell’uso puntuale di sostanze, l’esperienza del piacere è ricondotta dal medico tossicologo a dinamiche contestuali e sociali, la cui consistenza è rapidamente svuotata da una traduzione in-

---

45 Formula utilizzata per indicare i sintomi dell’astinenza, ispirata dal testo “La Scimmia sulla Schiena” di William Burroughs: William S. BURROUGHS, *La scimmia sulla schiena* (Milano: Rizzoli, 1962).

teressata al piano strettamente organico dell'esperienza con la sostanza. Disarticolando organi, corpi e significati, il consumo di sostanze diviene quindi una pratica prettamente dannosa che, reiterata nel tempo, può arrivare a compromettere in maniera importante la capacità di provare piacere, dando alla luce il "dipendente patologico". La dipendenza informata da tale paradigma sembra lasciare poco margine di manovra ai pazienti, soggetti che emergono frequentemente come individui schiacciati dal triste "sbattimento" e imprigionati negli ingranaggi di meccanismi "neuro-bio" ormai compromessi e difettosi. Se la dipendenza, come più volte mi è stato ripetuto, è «una patologia dei centri del piacere», il dipendente patologico è un malato sostanzialmente incapace di riconoscere e rispettare i confini e i "canali" delle dimensioni edoniche.

Ma, verrebbe da chiedersi, quale piacere? Nel campo biomedico, interessato alle «dimensioni anatomico-fisiologiche dell'organismo individuale, pensato in termini bio-psichici»<sup>46</sup>, la logica del "benessere" sembra imporsi come unica cifra utile a definire il piacere al quale è legittimamente consentito anelare: un piacere non dannoso per il corpo e la mente, che ne rispetti il "naturale" e fisiologico funzionamento. L'incapacità che caratterizzerebbe i dipendenti patologici, ricordata dal tossicologo, di provare il piacere provocato dagli stimoli "naturali" è fortemente messa in discussione da alcune delle abitudini condivise dagli *users* che partecipano alla ricerca: pranzi e cene a base di carne pregiata, di sushi, di poké; un pomeriggio passato sul fiume con gli amici o a esplorare fabbriche abbandonate, una serata a mangiare pizza sul letto col fidanzato mentre si guardano i cartoni animati. Al di là della dimensione performativa che possiamo incontrare nella condivisione di tali azioni, specialmente quando divengono "contenuti" nella rete dei social network – aspetto sul quale non intendo soffermarmi in questa sede –, le foto e i video condivisi da alcuni consumatori scalfiscono apertamente l'idea che sia "difficilissimo per un tossicodipendente" godersi una pizza o la bellezza di un tramonto.

Come suggerito da alcune delle narrazioni che ho qui riportato, la terapia metadonica è percepita da alcuni pazienti come "un cappio" che i servizi possono allentare o stringere a seconda del grado di resistenza (o di adesione) al programma. Per alcuni il farmaco è "troppo poco" o, talvolta,

---

46 Ivo QUARANTA, «La trasformazione dell'esperienza. Antropologia e processi di cura», *Rivista di studi antropologia e teatro* 3 (2012): 264-290.

è talmente troppo e assunto troppo a lungo da causare una dipendenza. I sintomi dell'astinenza da metadone e la disintossicazione dal farmaco sono spesso descritti dai pazienti come qualcosa che ti accompagna per mesi e di cui è quasi impossibile liberarsi. Difficilmente la dipendenza sembra avere una via d'uscita; una via d'uscita rapida, poi, è praticamente impossibile. In questo senso è emblematico a mio avviso che tra le testimonianze di consumatori e consumatrici incontrate sul web sia facile trovare richieste di informazioni relative alle cliniche in cui è possibile "disintossicarsi nel sonno". Questo tipo di disintossicazione prende il nome di Ultra-Rapid Opioid Detoxification (UROD): un metodo che promette di interrompere nel giro di pochi giorni le sofferenze che i pazienti spesso adducono all'uso prolungato del metadone (insieme al quale, a volte, si è mantenuto l'uso di eroina) o ai sintomi connessi all'astinenza da sostanza (farmaco compreso) che, dalle parole di alcuni, sembrerebbero protrarsi per mesi. La disintossicazione ultra rapida, agirebbe dunque in maniera indolore attraverso il connubio tra sedazione e farmaci, ma in un lasso di tempo assai ridotto. La rapidità della soluzione e l'annullamento della sofferenza sembrano essere ingredienti allettanti se raffrontati alle lunghe e faticose terapie proposte dai servizi. Dai forum online si evince che si tratta di un modello molto contestato dal momento che, richiamando le parole riportate in rete da un medico di un servizio «i metodi rapidi ed ultrarapidi sono soltanto una illusione. Una disintossicazione lenta è un metodo molto più efficace».<sup>47</sup> La lunga durata, come ho mostrato, è un tratto distintivo del percorso di riabilitazione e cura, un percorso per "ritrovarsi" – come suggerisce un cartello affisso nella sede del servizio al centro dell'etnografia – e per "lavorare su di sé", un paradigma che trova la sua massima espressione in alcune esperienze di "riabilitazione"<sup>48</sup>.

La terapia, con il suo lungo "mantenimento", le sue sostanze "decele-ranti", i suoi tempi "lenti", con i suoi sforzi "regolatori" – spesso tatticamente<sup>49</sup> profanati da una buona parte dei pazienti – traccia un solco pro-

---

47 Sostanze.info. Il portale della percezione. Risposta della redazione alla domanda: "Vorrei sapere se il metodo Urod funziona per una persona che non assume più eroina e prende 2mg di suboxone al gg." <<https://www.sostanze.info/domande/vorrei-sapere-se-metodo-urod-funziona-persona-che-non-assume-piu-eroina-prende-2mg-suboxone>> (30/04/2021).

48 Jarrett ZIGON, *HIV is God's Will. Rehabilitating Morality in Neoliberal Russia* (Berkeley: University of California Press, 2011).

49 Michel DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano* (Roma: Edizioni Lavoro, 2001).

fondo, difficilissimo da attraversare. La proposta dei servizi nell'ambito delle dipendenze non solo sembra parlare un linguaggio prevalentemente di sofferenza –lo “sbattimento” – e di danno, che offusca e derubrica la dimensione del piacere ricordata dai consumatori, ma collocandosi sul versante opposto a quello dell’“azione” costruisce un sistema di maglie troppo stretto, che per alcuni consumatori diventa insopportabile. Nelle esperienze dei partecipanti alla ricerca, sia medici sia pazienti, ciò che più sembra andare in scena in questi casi è il forte scollamento tra le dimensioni richiamate nei processi di cura e che concorrono all’(in-)efficacia<sup>50</sup> dell'intervento terapeutico. Tale scollamento mette in luce la complessità della sfida di costruire un orizzonte di senso utile e possibile per lo spazio dialogico della terapia.

Johannes Fabian ha osservato che «affinché vi sia comunicazione umana è necessario creare coevità. La comunicazione, insomma, riguarda la creazione di un Tempo condiviso»<sup>51</sup>. L'Autore osserva che la funzione distanziante espressa da alcuni “usi” del Tempo in antropologia, ha posto i nostri referenti in un Tempo Altro rispetto al “nostro” presente. Tale operazione, suggerisce lo studioso, non può essere considerata neutrale, bensì si tratta di un atto politico, che conserva una precisa pregnanza ideologica. Gli antropologi, spiega Fabian, hanno spesso liquidato le esperienze di coevità attraverso l'uso del presente etnografico e il riferimento all'osservazione partecipante, mantenendo però nella scrittura gli espedienti di un discorso allocronico, che rifiuta un tempo condiviso. In modo non troppo dissimile consumatori e professionisti del servizio sembrano collocarsi vicendevolmente “in un altro mondo”, fuori da un tempo rilevante per la comunicazione e il riconoscimento reciproco. La frustrazione connessa alle difficoltà di incontrarsi per creare uno spazio e un tempo della cura emerge come elemento convergente delle prospettive sia di chi opera nel servizio sia di alcuni pazienti. Coabitare lo stesso spazio e lo stesso tempo sembra quasi impossibile. Il più a cui si può aspirare, ascoltando le parole di medici e operatori, è incrociarsi in maniera intermittente. Il paziente, se e quando si presenta al servizio, “vuole tutto e subito”, se si è fortunati si riesce a trattenerlo per cinque minuti, se non si è già esibito nell’ “arte che lo contraddistingue, afferrare il metadone e sparire”. Dal canto loro

---

50 Claude LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale* (Milano: Il Saggiatore, 1966).

51 Johannes FABIAN, *Il tempo e gli altri Come l'antropologia costruisce il proprio oggetto* (Milano: Meltemi, 2021)

“i dottori fanno perdere tempo”, “sono fuori dal mondo” e non capiscono che “uno ha anche una vita”.

Soprattutto *non capiscono*. Questa incomprendione è un divario profondo che si apre in quello scarto che si verifica tra la proposta trasformativa dei servizi e l'esperienza esistenziale, anch'essa trasformativa, dei consumatori. È uno scarto animato da *loro* e *noi*, da bugie e finzioni, da aperture e rifiuti intermittenti. Ed è in questo scarto che prende forma quell'impossibilità di un'alleanza terapeutica individuata dal tossicologo del servizio. Un'impossibilità che trova espressione e si rinnova nelle produzioni discorsive dei partecipanti alla ricerca, medici e pazienti, che ripropongono significati e significanti che non sembrano poter coesistere se non in differenti ecosistemi. Le dicotomie interno-esterno, biologico-sociale, si ripropongono e articolano i confini, gerarchicamente definiti, tra questi mondi. L'etnografia, guardando attentamente attraverso le narrazioni e le pratiche, è in grado di far emergere le reciproche rappresentazioni all'opera nel negare la temporalità storica dell'Altro, medico e paziente, secondo ostinate prospettive allocroniche. Il lavoro etnografico consente, dunque, di svelare la natura ideologica della negazione di uno spazio e un tempo comuni: una rivelazione indispensabile a gettare le basi per un'ipotesi di coevità *nella cura*.



# La Tradizione delle *Segnature*. Magia popolare e guaritori (non più) di campagna

Angela Puca

*Leeds Trinity University*

## Abstract

The Italian regions have a long history of local healers and folk witches, also known as *Segnatori*. Shrouded in folklore and secrecy, these traditions are still alive and practised across the country, especially in the countryside. Data collected during four years of fieldwork between 2016 and 2020 suggest that folk magic has been concealed within and reshaped by the boundaries dictated by the dominant religious system and the cultural framework, I will argue

that this practice is ingrained in the life of local Italian communities, somehow framing the way people explain their sense of religiosity or lack thereof. The matter of an evolving syncretism\* – from Catholicism to Paganism\*\* – will also be addressed as a key element to confirm the resilience of such traditions. Lastly, I will analyse the significance of their enduring core for the conceptualisation of magic found in the cultural fabric.

## Keywords

*Segnature, Segnatori, Witchcraft, Italian folk magic*

---

\* Per sincretismo in questo articolo si intenderà la commistione di elementi provenienti da religioni percepito come nettamente distinte dagli attori sociali.

\*\* Per 'paganesimo' in questo studio si intenderà il nuovo movimento religioso, anche noto come neopaganesimo, che si ispira ai culti politeisti precristiani ed è presente su tutto il territorio italiano. La tradizione pagana più popolare in Italia è la Wicca. Il termine viene anche adoperato da ricostruzionisti di tradizioni precristiane, quale quella romana, ellenica, etrusca, e da seguaci di tradizioni nordiche come l'Ásatrú e l'Odinismo. Preferirò qui il termine 'Paganesimo' o 'paganesimo contemporaneo' poiché il termine 'neopaganesimo' è spesso considerato denigratorio da molti pagani e perché nel campo di ricerca internazionale di *Pagan Studies* l'etichetta di 'paganesimo contemporaneo' viene sempre più prediletta in quanto maggiormente informativa e priva di connotazioni pregiudizievole.

## Introduzione e metodologia

Quanto di seguito riportato è il frutto di quattro anni di ricerca etnografica ed antropologica condotti per il conseguimento del dottorato di ricerca presso l'università di Leeds, nel Regno Unito.<sup>1</sup>

La metodologia utilizzata per tale ricerca si compone (1) di una parte etnografica *multi-sited*, che include lavoro sul campo a contatto diretto con i praticanti, (2) di una parte 'netnografica' – dall'inglese *netnography* – che include l'osservazione delle dinamiche e dei discorsi prodotti dai praticanti sul web, ed infine (3) dell'utilizzo di sondaggi, interviste e questionari per la raccolta dei dati.

Per quanto concerne il lavoro sul campo, ho effettuato in media due o tre viaggi all'anno tra il 2016 e il 2020 di almeno un mese ciascuno in cui ho avuto modo di viaggiare in diverse regioni italiane<sup>2</sup> e avere un contatto diretto con i praticanti. In tale contesto, ho utilizzato ciò che nel mondo anglofono viene chiamato *participant observation*, seguendo il quale ho potuto prendere parte a riti e pratiche<sup>3</sup> per la comprensione del fenomeno in analisi, nel rispetto delle normative

---

1 La mia ricerca di dottorato è intitolata *Indigenous and Trans-cultural Shamanism in Italy* e analizza sia lo sciamanesimo trans-culturale che quello autoctono. In quel contesto, dopo aver sistematizzato le pratiche di magia popolare con la denominazione 'tradizione delle segnature' procedevo ad argomentare che quest'ultima può essere considerata una forma di sciamanesimo italiano autoctono. Il presente articolo si soffermerà solo sulla emersione ed identificazione della tradizione delle segnature, tralasciando gli altri oggetti di studio della mia ricerca dottorale.

2 Le regioni principali da cui ho avuto modo di raccogliere dati sono Campania, Sardegna, Sicilia, Calabria, Emilia Romagna, Piemonte. Sebbene abbia anche raccolto risposte a sondaggi e interviste da altri praticanti residenti nella maggior parte delle regioni italiane, sono certa che ci siano molte variazioni regionali che non sono emerse a causa della scarsità di un focus regionale che rappresenta un limite della mia ricerca.

3 Luoghi e contesti sono stati scelti in base ai contatti che, nel corso degli anni in cui questo studio è stato effettuato, si sono instaurati. Come sarà spiegato in seguito, chiunque mostrasse il desiderio di condividere o mi invitasse a partecipare a riti a scopo di ricerca, è stato incluso nella mia raccolta dati. L'unica discriminante è che essi si identificassero in quanto praticanti di gesti e parole qui raccolti sotto il nome di segnature. L'osservazione partecipante ha avuto una durata variabile a seconda del caso, da un minimo di mezza giornata ad un massimo di tre giorni. Sono stata coinvolta sia nelle pratiche studiate sia, in taluni casi, nella vita quotidiana dei miei intervistati. Con questi ultimi, ho instaurato rapporti estemporanei ed occasionali in alcuni casi e più duraturi in altri.

etiche stabilite dall'università di Leeds<sup>4</sup> e previo consenso degli altri partecipanti.

Il bacino netnografico di raccolta dei dati si è rivelato di grande utilità per la comprensione, non solo delle dinamiche sociali e delle rappresentazioni dei riti online, ma anche di quanto esse trovino riscontro nella realtà vissuta dei praticanti al fuori del mondo virtuale. Ad oggi, infatti, le interazioni dentro e fuori al web non presentano soluzione di continuità e si influenzano vicendevolmente. Come si spiegherà più avanti nel presente studio, una delle caratteristiche della magia popolare italiana è stata in passato il suo manifestarsi in modo isolato. Sia i praticanti che i fruitori di tali pratiche erano esposti solo a ciò che accadeva nelle immediate vicinanze e c'era una mancata percezione di una visione più ampia del fenomeno, che non si sapeva essere presente su tutta la penisola. Questa consapevolezza è recentemente emersa grazie alle interazioni tra praticanti di magia popolare italiana sui social media, in particolare Facebook.

Inoltre, la raccolta dei dati è stata anche effettuata tramite interviste singole con praticanti e fruitori della pratica, interviste di gruppo e questionari con domande chiave su riti, credenze ed aspetti della tradizione.

La selezione dei partecipanti è stata effettuata su base volontaria, accettando chiunque manifestasse la volontà a prendere parte allo studio e si indentificasse come praticante di *Segnature* o di magia popolare e/o riportasse di essere stato iniziato a tali pratiche. In totale sono state raccolte all'incirca duemila testimonianze sul territorio italiano, che mi hanno consentito di identificare dei modelli reiterati sottesi alla tradizione che mi accingo a presentare.<sup>5</sup>

---

4 La mia ricerca ha ottenuto l'*ethical approval* dalla University of Leeds. Per ottenere tale approvazione è stato necessario chiarire le norme di comportamento con i partecipanti alla mia ricerca che garantissero la protezione della loro privacy, il loro diritto ad essere a conoscenza che io fossi lì in qualità di ricercatrice ed il loro diritto a sottrarre il materiale da loro fornito in qualunque momento fino alla consegna della tesi di dottorato alla commissione esaminatrice.

5 Le duemila testimonianze circa raccolte comprendono testimonianze di diversa natura. Dalle interviste all'osservazione partecipante *in loco* alle conversazioni estemporanee nelle zone più rurali ai dibattiti avvenuti online nelle comunità descritte nel testo. Essendo la mia una ricerca di tipo qualitativo e non quantitativo, l'emersione sistematica di comportamenti rituali e le relative attribuzioni di senso rivestono un peso maggiore rispetto al numero crudo. Detto ciò, posso stimare le testimonianze a mezzo interviste, questionari e sondaggio intorno ai centocinquanta; l'osservazione partecipante è stata effettuata

È necessario sottolineare che, essendo il mio studio di natura antropologica, esso si propone come obiettivo principale quello di raccogliere e analizzare in modo qualitativo<sup>6</sup> gli sviluppi contemporanei della magia popolare sul territorio italiano. Di conseguenza, i dibattiti storico-religiosi sul tema hanno una rilevanza marginale, in quanto ciò che i praticanti *de facto* fanno e ciò in cui credono non è influenzato dagli studi del secolo scorso. L'impianto teorico, tuttavia, ricopre un ruolo centrale nell'analisi dei dati, in quanto qualunque analisi necessita di un paradigma teorico-interpretativo di riferimento. A tal proposito, il pilastro teorico per l'analisi dei dati in questo studio è rappresentato dall'analisi del discorso – *discourse analysis* in inglese – di stampo Foucaultiano,<sup>7</sup> che cerca di comprendere un fenomeno vissuto nel presente analizzando i modelli di significato che emergono dai discorsi che la comunità stessa crea. Partendo dal presupposto che le pratiche religiose siano costrutti sociali e che sia le denominazioni sia i riti siano, di per sé, privi di senso finché i datori di senso – i praticanti – non ve ne attribuiscono uno, l'analisi del discorso si rivela estremamente utile nell'identificare tale processo in relazione alle pratiche qui discusse. Tale lente interpretativa è di particolare aiuto nella comprensione di fenomeni religiosi non centralizzati e che mancano di un sistema dogmatico o autoritario. La fluidità e permeabilità sociale di pratiche religiose quali quelle della magia popolare italiana necessitano di una particolare attenzione nell'ottenere una com-

---

con all'incirca decina di persone, almeno un centinaio di conversazioni estemporanee che hanno arricchito la conoscenza della pratica sul territorio e fornito ulteriori contatti mentre il restante delle testimonianze è stato raccolto tramite forum e comunità online. Tre sono le segnatrici con cui ho avuto un contatto prolungato e duraturo negli anni: una donna campana residente a Napoli, una calabrese residente in Piemonte e una sarda residente in Toscana. Questi ultimi saranno pubblicati come *case studies* in separata sede.

6 Mi riferisco qui all'adozione di un'analisi qualitativa, anziché quantitativa. Di conseguenza, i numeri esatti dei partecipanti e delle interviste rivestono un'importanza secondaria rispetto alla creazione di significato che emerge come dato sistematico e trasversale dai dati raccolti.

7 Michael ARRIBAS-AYLLON, Valerie WALKERDINE, «Foucauldian Discourse Analysis», in *The Sage Handbook of Qualitative Research in Psychology*, eds. Carla WILLIG, Wendy STAINTON ROGERS (London: Sage, 2017), pp. 110-123; Gordon WAITT, «Doing foucauldian discourse analysis-revealing social realities», in *Qualitative Research Methods in Human Geography*, ed. Iain HAY (Oxford, Oxford University Press, 2010) pp. 217-240; Teemu TAIRA, «Making space for discursive study in religious studies», *Religion* 43, no. 1 (2013): 26-45.

preensione quanto più accurata possibile che non snaturi forzatamente un fenomeno che somiglia solo a sé stesso.

Sulla base della metodologia qui discussa, procederò a tracciare i contorni della magia popolare italiana al fine di far convergere i punti in comune per una comprensione d'insieme. Analizzando queste pratiche vernacolari, sosterrò che fanno tutte parte di una stessa tradizione poiché condividono un nucleo comune sia nell'uso della segnatura e delle parole di potere quanto nelle modalità modi di iniziazione. Affronterò poi la questione di come tali pratiche convivono, nascoste in bella vista, con una religione dominante e una visione del mondo che ostacolano la loro stessa esistenza<sup>8</sup>. Verrà inoltre affrontato il tema del sincretismo, mettendo in luce il netto cambiamento avvenuto tra la vecchia generazione, che fonde queste pratiche con il cattolicesimo, e la nuova generazione, più incline al paganesimo. Infine, affronterò cosa ci dice sulla società contemporanea la sopravvivenza di tali pratiche magiche e come il permanere della credenza nella magia rimodella la visione del mondo della comunità analizzata.

Come menzionato, lo scopo del presente studio non è una ricostruzione storica delle pratiche qui presentate, ma un'esposizione ed analisi di ciò che accade e delle pratiche vissute nel presente. Tuttavia è rilevante menzionare due studiosi che hanno apportato un contributo essenziale al dibattito storico sulla magia popolare italiana: Carlo Ginzburg, che ha investigato una tradizione popolare risalente al sedicesimo secolo, ritenendola simile ad una forma di sciamanesimo,<sup>9</sup> ed Ernesto De Martino, etnografo italiano del novecento, che ha studiato la magia e le sue manifestazioni nel Sud Italia.<sup>10</sup>

Nell'Italia contemporanea il quadro presentato da tali pratiche si è decisamente distanziato da quanto riportato da De Martino all'incirca

---

8 Tullio SEPPILLI, «La medicina popolare in Italia: avvio a una nuova fase della ricerca e del dibattito», *La Ricerca Folklorica*, no. 8 (1983): 3-6.

9 Carlo GINZBURG, *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013); Jun SATO, «European Shamanism in context: the case of the “Benandanti”», *Cambridge Anthropology* 25, no. 3 (2005): 17-37.

10 Ernesto DE MARTINO, *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo* (Torino: Bollati Boringhieri, 2007); Ernesto DE MARTINO, *Sud e magia*, Storia d'Italia Einaudi (Milano: Feltrinelli, 1982); Ernesto DE MARTINO, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud* (Milano: Il Saggiatore, 2015).

mezzo secolo fa, in quanto queste tradizioni sono diffuse, non solo al Sud, ma in tutto il paese e si ritrovano con piccole variazioni in ogni regione.<sup>11</sup> Non solo hanno superato le difficoltà generate dalla pervasività del cattolicesimo, ma hanno anche definito o ridefinito il sistema di credenze per coloro che riconoscono la loro esistenza.

Pur avendo un forte nucleo comune, dette pratiche non sono unificate sotto alcuna etichetta comune, ma piuttosto caratterizzate come un insieme di rituali eterogenei a cui solo di recente, grazie al crescente utilizzo dei social media, si è cercato di attribuire un nome unico. Analizzando i dati raccolti, ho concluso che si può di fatto parlare di una tradizione unitaria, seppur nell'apprezzamento delle variazioni locali. Seguendo questa tendenza e cercando di favorire una migliore comprensione e una rivalutazione di pratiche al momento relegate al regno della superstizione, le ho sistematizzate sotto l'etichetta di 'tradizione delle signature'.

## Il ruolo delle etichette nelle tradizioni eterogenee contemporanee

I guaritori vernacolari italiani eludono l'uso di denominazioni; sta infatti a chi ne riconosce il ruolo cercare di categorizzarli nel riferirsi a loro. Le persone che si rivolgono a costoro solitamente non li identificano con nomi specifici, sebbene vengano spesso associati al folklore locale, che presenta variazioni da regione a regione. È così che abbiamo le *janare* in Campania, la *masca* (femmina) e il *mascun* (maschio) in Piemonte o ancora la *maggiara* in Sicilia. Questi termini sono solitamente legati ad una tradizione folklorica che spesso non mette in buona luce dette figure.<sup>12</sup>

Esemplificativo il caso delle *janare* in Campania. L'etimologia della parola *janara* non è chiara ma nel folklore popolare si ritiene che abbia le sue radici nel latino *ianua* (porta) o *dianara*, che significa seguace della

---

11 Antonella BARTOLUCCI, *Le streghe buone. I simboli, i gesti, le parole. Come muta la medicina tradizionale nell'era di Internet* (Reggio Emilia: Compagnia Editoriale Aliberti, 2016); Maddalena DE BERNARDI, «Segnare la guarigione: etnosemiotica di un atto magico : lettura semiotica della pratica delle "signature" nella prospettiva transculturale relativa alla zona degli Appennini della regione italiana dell'Emilia Romagna» (Toulouse: Université Toulouse le Mirail, 2015); Sabina MAGLIOCCO, «Italian Cunning Craft: Some Preliminary Observations», *Journal of the Academic Study of Magic*, no. 5 (2009): 103-133.

12 Bonaventura NATALE, *Saggio storico delle antichità di Capoa sive Spicilegium campanum del dottor Bonaventura Natale* (dalla tipografia della intendenza, 1829), p. 7.

dea Diana.<sup>13</sup> Molte sono le storie che circondano le *janare*, la più famosa delle quali si trova nella città di Benevento, conosciuta anche come la ‘città delle streghe’ per l’antica tradizione che circonda la città.<sup>14</sup> Nel folklore campano, si crede che le *janare* siano in comunicazione con il diavolo, dal quale traggono il potere della vita e della morte. Le leggende suggeriscono che durante i sabba queste streghe si ungessero con uno specifico unguento che permettesse loro di «volare» verso il noce sacro dove si riunivano con le altre streghe e danzavano con il diavolo stesso.<sup>15</sup>

Come suggerisce questo breve excursus, questi non sono personaggi ai quali si vorrebbe essere associati, poiché sono radicati nell’immaginario popolare con una connotazione negativa e dannosa. Secondo i miei informatori campani, le *janare* non sono le streghe malvagie raffigurate nelle storie spettrali, ma piuttosto guaritrici e ostetriche che aiutano le persone nella loro comunità locale.

Celeste B,<sup>16</sup> una giovane donna iniziata dalla nonna, mi ha spiegato durante un’intervista che culturalmente i guaritori vernacolari in Campania sono associabili alle *janare* ma nessun praticante si identificherebbe come tale. Celeste ha molto apertamente condiviso che sua nonna era esperta sia nei rituali per rimuovere che per lanciare il malocchio ma ha espresso reticenza nel rivelare il suo “potere” a persone esterne alla famiglia poiché parlarne potrebbe portare a perdere quel potere. Elemento, quest’ultimo, riportato da numerosi praticanti provenienti da diverse regioni italiane.

Il termine *janara* è inoltre associato a quello di strega ed entrambe le parole sono culturalmente utilizzate per riconoscere le praticanti di magia vernacolare della regione Campania. Da notare, tuttavia, che questi termini non vengono utilizzati dal praticante stesso per definire la propria pratica o il proprio ruolo. Ciò è dovuto sia alla connotazione negativa acquisita nel corso dei secoli sia al fatto che i guaritori preferiscono mante-

---

13 PIEDIMONTE, *Nella terra delle janare*, cit., p. 18.

14 Stefano BORGIA, *Memorie storiche della pontificia città di Benevento dal secolo 8. al secolo 18. divise in tre parti raccolte ed illustrate da Stefano Borgia: Dal secolo 8. ai principi del secolo 11. dedicate alla santità di n. s. Clemente 13. 1* (dalle stampe del Salomoni, 1763), p. 212.

15 Antonio Emanuele PIEDIMONTE, *Nella terra delle janare. Viaggio nell’Irpinia segreta, tra leggende, magia e misteri* (Napoli: Intra Moenia, 2016), p. 125.

16 Pseudonimo adottato allo scopo di proteggere l’identità dell’informatrice.

nere segreta la loro pratica. Solo se si è membri della comunità sarà possibile apprezzarne l'esistenza. Nelle parole di Celeste, nessuno direbbe: «C'è una strega in X paese che può aiutare» o «Abbiamo una Janara che toglie il malocchio». Il consiglio sarebbe piuttosto formulato come: «C'è una donna nella città X che aiuta le persone con problemi Y».

Quando l'individuo stesso entra nel discorso, tutte le etichette vengono rimosse e ci si concentra sulle sue azioni per la comunità. Come afferma Sabina Magliocco in riferimento all'ambito sardo, la parola strega non è mai stata usata in riferimento a questi praticanti, se non per insultarli. Tali figure sono solitamente ritenute curatori o curatrici, guaritori o guaritrici, o semplicemente come *praticis* («i ben informati»), simili ai furbi inglesi.<sup>17</sup>

Un modello simile si trova in tutto il paese per quanto riguarda le streghe vernacolari tradizionali. Una tendenza più recente, favorita dalla diffusione del paganesimo contemporaneo, mostra una crescente disposizione a definirsi streghe, nelle tradizioni popolari così come nei nuovi movimenti religiosi. Paganesimo e Wicca hanno promosso un'attiva battaglia per il recupero della loro identità religiosa e delle relative pratiche magiche, con annessa riappropriazione di termini legati alla stregoneria e precedentemente aventi connotazioni negative. Questo processo di rivalutazione è stato coadiuvato dalla sistematizzazione di tradizioni eterogenee ma affini sotto un'etichetta comune; perché a un nome segue un'identità e solo le identità possono interfacciarsi con la comunità e ottenere i relativi diritti.

Un interessante esempio del ruolo svolto da alcune etichette nell'ambito religioso è stato offerto da Vanth Spirit Walker, presidente di Pagan Pride Italia, nel corso di un'intervista. Vanth ha spiegato che, il concetto di «pagano» ha senso in riferimento ai diritti civili piuttosto che da un punto di vista spirituale. Il motivo addotto è che tale termine deriva dalla definizione di ciò che non si è piuttosto che di ciò che si pratica. «Pagano», spiega Vanth, «dice semplicemente che non sei un cristiano. Ragion per cui, anche il parlamento delle religioni del mondo sta ora preferendo la definizione di spiritualità indigena europea».

Secondo il presidente di Pagan Pride Italia, anche se essere pagano non definisce in modo esaustivo la tua identità spirituale e ciò che implica la

---

17 Sabina MAGLIOCCO, «Witchcraft, Healing and Vernacular Magic in Italy», in *Witchcraft Continued: Popular Magic in Modern Europe*, eds. Willem DE BLECOURT, Owen DAVIES, (Manchester, New York: Manchester University Press, 2004), p. 162.

tua pratica personale, l'esistenza stessa di questa etichetta è vantaggiosa per la comunità ed è utile per le persone identificarsi come tali per le implicazioni sociali di riconoscimento e la conseguente idoneità ai diritti riservati a un gruppo spirituale/religioso.

Questo processo di progressiva formazione e identificazione sotto un'etichetta comune è avvenuto per i pagani italiani intorno ai primi anni 2000,<sup>18</sup> ed è ancora in corso per le streghe vernacolari. Tale processo è stato confermato da numerose interviste. È interessante notare che Paola, segnatrice di Messina, ha riferito che il termine *segnature* non era in uso in Sicilia decenni fa, ma sta diventando più noto ora grazie a internet e alla necessità di persone provenienti da diverse regioni di comprendere di cosa si sta parlando attraverso l'uso di un termine comune.

Seguendo e favorendo una tendenza esistente all'interno della comunità, la mia ricerca mira ad aiutare questo processo di sistematizzazione raccogliendo sotto un'etichetta significativa le manifestazioni comuni e tuttavia variegiate di quella che appare di fatto una tradizione dal sostrato uniforme.

## **La tradizione delle segnature**

Segnatura (singolare) o *segnature* (plurale) denota specifici 'segni, gesti' e si riferisce ai simboli disegnati con le mani, accompagnati da parole di potere. Gli esecutori di tali pratiche sono noti come *segnatori* o *segnatrici*.

In letteratura, questa etichetta è stata utilizzata principalmente in riferimento alla regione Emilia-Romagna poiché è soprattutto in quella regione che il termine è stato usato per riferirsi alle loro streghe locali. A differenza di altre definizioni regionali, come *maggiari* in Sicilia o *masche* in Piemonte, l'etichetta utilizzata in Emilia-Romagna risulta essere la più rappresentativa della tradizione popolare italiana. Ciò è dovuto al fatto che la segnatura è il denominatore comune che si trova attraverso le diverse regioni. L'atto di disegnare simboli, di solito croci, sulla parte malata del corpo o su olio e acqua per rimuovere il malocchio, sembra essere la pratica centrale che designa tali riti di cura.

---

18 Francesca HOWELL CIANCIMINO, «Goddess Returns to Italy: Paganism and Wicca Reborn as a New Religious and Social Movement», *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies* 10, no. 1 (2008): 5-20.

La pratica della segnatura sembra avere una storia lunghissima in Italia, difficile da tracciare con esattezza. Secondo quanto sostengono i miei informatori, queste pratiche potrebbero risalire almeno al 1800, sebbene non ci siano evidenze chiare di tale affermazione nella storia o nella letteratura accademica. Certamente, una caratteristica di questa tradizione che rende difficile studiare e datare con precisione è la segretezza impiegata da coloro che ne sono direttamente o indirettamente coinvolti. Le ragioni che sostengono tale comportamento risiedono nel conflitto con il cattolicesimo e l'ostracismo sociale esercitato dalla visione del mondo vigente e dai rappresentanti della comunità medica.<sup>19</sup>

Il ruolo del segnatore è quello di guaritore e protettore della comunità. Non ci sono indizi che essi si oppongano attivamente al ruolo alla medicina tradizionale, in quanto dimostrano piuttosto cooperazione con essa.<sup>20</sup> Un informatore di San Potito Sannitico, in Campania, ha condiviso con me durante una sagra la storia del guaritore del paese che viveva lì e aiutava le persone con malattie, malocchio e altri problemi. Nonostante questi fosse collaborativo con il medico locale, quest'ultimo lo denunciò alle autorità, citandolo in giudizio per aver esercitato la professione medica senza una formazione adeguata. L'informatore ha detto che il guaritore decise dunque di trasferirsi altrove e che da allora non si è più avuto un medico così talentuoso nella cura delle malattie. Dato che questo accadimento è avvenuto decenni fa, ho chiesto se avessero avuto un altro guaritore della città. A questa domanda l'informatore ha lanciato uno sguardo alla moglie, che ha scosso la testa come per impedirgli di rispondere, e poi si è voltato a guardarmi confessando che, no, da allora non hanno più avuto un altro guaritore. Questo episodio, emerso dal mio lavoro sul campo, è riportato in quanto esemplificativo del conflitto tra guaritori vernacolari e medici qualificati. Ciò non avviene in ogni caso, in quanto ho riscontrato circostanze (specialmente in Sicilia e Sardegna) in cui la classe medica si è dimostrata collaborativa verso questi guaritori, al punto da suggerire ad un paziente di chiedere aiuto ad uno di questi per rimuovere il 'Fuoco di Sant'Antonio' *et similia*. Tuttavia, è emerso dalla mia analisi che, nella maggioranza dei casi, è di fatto presente un conflitto tra il paradigma culturale-religioso dominante e tali tradizioni magico-popolari. Ne consegue un'ulteriore motivazione per mantenere la segretezza su tali pratiche da parte dei praticanti.

---

19 SEPPILLI, «La medicina popolare in Italia», cit., pp. 3-6.

20 DE BERNARDI, «Segnare la guarigione», cit., p. 9.

Superare la reticenza a parlarne è stata la principale difficoltà che ho incontrato durante la mia ricerca. Nel presentarmi in qualità di ricercatrice, è emerso il preconconcetto che io fossi lì come giudice ed esponente di una comunità scientifica percepita come ostile. Il mio lavoro sul campo ha dimostrato che il modo migliore per trovare informatori e raccogliere dati è di entrare a far parte della loro rete di contatti, guadagnando la fiducia dei praticanti, i quali sono tendenzialmente restii a condividere le proprie pratiche e credenze soprattutto se appartenenti alla vecchia generazione.<sup>21</sup> Inoltre, grazie alla crescente condivisione delle conoscenze attraverso i social media, sono sempre più numerosi i gruppi online che sotto l'etichetta 'segnature' dispensano esperienze e rituali di magia popolare. Facebook sembra essere il social media che ospita la maggior parte di questi gruppi online, probabilmente perché esso rappresenta anche la piattaforma di aggregazione più utilizzata in Italia da diverse fasce d'età.<sup>22</sup> Attraverso l'analisi del più popolare di questi gruppi di magia popolare, ho potuto raccogliere dati rilevanti per comprendere l'evoluzione contemporanea di questa tradizione.<sup>23</sup>

Sono tre i gruppi popolari che usano «segnature» nel loro nome che, combinati, contano più di ventimila membri. Questi gruppi mostrano una dinamica di condivisione dei rituali simile a quella riscontrata in presenza.

Tra le principali innovazioni che questi gruppi online hanno prodotto per la comunità di praticanti vi è l'adozione di un linguaggio condiviso per descrivere le loro pratiche. Come ho precedentemente accennato, il termine «segnatura» è stato a lungo usato solo in Emilia-Romagna in riferimento ai gesti e alle parole di potere usati durante i rituali. In altre regioni, sebbene questi gesti e queste parole fossero ugualmente eseguiti con piccole variazioni, nella maggior parte dei casi sembravano rimanere senza nome. Ora che migliaia di praticanti provenienti da diverse regioni sono in comunicazione tramite il web, è emersa la necessità di un linguaggio condiviso ed il termine *segnatura* è stato progressivamente più compreso e adottato in diverse aree italiane sia nel Nord che nel Sud.

In questi gruppi Facebook, la maggior parte dei membri condivide i propri problemi di salute fisica o mentale o quelli di familiari e amici.

---

21 Il divario generazionale nella tradizione delle *segnature* sarà affrontato in seguito.

22 Giuseppe FATTORI, *Social media e promozione della salute* (Milano: Mondadori 2014), pp. 20-40.

23 Non citerò i nomi esatti di questi gruppi per rispettarne la privacy.

C'è un nucleo di segnatori, solitamente amministratori dei gruppi, che accetta o rifiuta le richieste fatte dai singoli. Quando uno dei guaritori si fa avanti per offrire aiuto, alla persona bisognosa viene chiesto di inviare un messaggio privato con nome, data di nascita e una foto del paziente. Un'altra attività comune è la condivisione di segnature. Tradizionalmente si crede che ogni curatore possieda la facoltà di guarire una o due malattie ma, grazie alla divulgazione sui social, chi possiede segnature per curare un mal di testa può scambiare le proprie conoscenze con chi sa curare una distorsione. Tale alterazione della tradizione ha portato ad un ampliamento delle capacità che ogni guaritore possiede.

## Il divario generazionale

La tradizione delle segnature presenta una disparità significativa, nella sua manifestazione, tra quella che chiamerò la nuova generazione e la vecchia generazione. Un divario generazionale è già stato evidenziato, con alcune varianti, in una precedente ricerca. Nello studio di De Bernardi si spiega che i segnatori sopra i quarant'anni tendono a seguire alla lettera quanto è stato loro insegnato, senza interrogarsi o domandarsi quali possano essere le ragioni per svolgere una pratica in modo specifico. Diversamente, gli individui più giovani sono più eclettici e personalizzano la pratica, cercando di trovare un significato nel ritualismo che è stato loro tramandato.<sup>24</sup>

Per trasmettere le differenze emerse dai miei dati, classificherò in modo diverso le due generazioni a confronto. Per vecchia generazione intendo praticanti di età superiore ai sessanta anni e/o abitanti delle campagne; coloro che non hanno mai condiviso la loro pratica attraverso i social media né l'hanno resa di pubblico dominio. Questa generazione è caratterizzata più dalla segretezza associata alla propria pratica che dall'effettiva età biologica, sebbene sia comune che un approccio così riservato sia per lo più adottato da praticanti in una fascia di età più avanzata. Con nuova generazione mi riferirò le persone di età inferiore ai sessanta anni e/o gli abitanti di città di medie e grandi dimensioni. Rispetto alla vecchia generazione, questa tipologia di praticanti è definita dall'apertura con cui essi condividono la propria pratica e l'uso dei social media per divulgare esperienze e informazioni.

---

24 DE BERNARDI, «Segnare la guarigione», cit., pp. 139-149.

Un rappresentante della vecchia generazione è tipicamente il guaritore di paese che i membri della comunità riconoscono come la persona da cui recarsi quando la medicina convenzionale delude le aspettative o, in alcuni casi, come prima risorsa. I guaritori vivono spesso in zone appartate e conducono una vita semplice e privata. La capacità di guarire è solitamente trasmessa da un parente stretto (spesso dalla nonna) in un rituale che andava eseguito nel periodo compreso tra il tramonto del 24 dicembre e l'alba del 25, più comunemente intorno alla mezzanotte. Da quel momento in poi, il neo praticante conosce i gesti e come eseguirli in combinazione con le parole di potere da proferire mentre si esegue la segnatura. Tradizionalmente, solo un parente di sangue può passare la segnatura e solo un membro della famiglia può essere iniziato. I diversi rituali vengono eseguiti utilizzando il dialetto locale e un forte sincretismo con figure di culto cattolico, soprattutto attraverso l'uso di croci e incantesimi che includono riferimenti alla trinità e ai santi.

La nuova generazione mostra tipicamente un approccio più aperto e sincretico. Coloro che rientrano in questa tipologia tendono a mescolare aspetti della tradizione con interpretazioni legate a nuovi movimenti religiosi. Sebbene infatti si manifesti ancora l'inclusione di elementi cattolici da parte di numerosi praticanti, ho riscontrato un crescente riadattamento e sincretismo con il neopaganesimo.

Una delle comuni variazioni rispetto alla tradizione adottate dai guaritori della nuova generazione è quella di continuare ad eseguire le iniziazioni alla vigilia di Natale, ma non più esclusivamente con i membri della propria famiglia. Spesso questi praticanti preferiscono i membri di un gruppo che guidano o di cui fanno parte alla trasmissione all'interno della famiglia. In alcuni altri casi, come ha spiegato Federica durante un'intervista, spostano la data dell'iniziazione al solstizio d'inverno per adattare meglio il rito al loro sistema di credenze pagane. L'incontro tra cattolicesimo e paganesimo nella nuova generazione di segnatori è percepito talvolta in modo armonico, senza percezione di conflitto – come avviene per Federica – mentre in altri casi stimola un dissidio interiore nel praticante. Quest'ultimo è il caso di Celeste B., iniziata dalla nonna e insicura su come gestire ed incorporare questa pratica in modo che essa sia coerente con le sue credenze da pagana. In più di un'intervista, Celeste ha riportato un attaccamento affettivo alla ritualità trasmessale ed un concomitante rispetto per questa tradizione popolare. Tuttavia, di rado utilizza questa pratica a causa della sua percezione che essa sia in contrasto con la religiosità che sente sua.

Un'altra discrepanza interessante è l'estensione del campo di azione delle segnature. Mentre la vecchia generazione le usava solo per scopi tradizionali (guarigione di herpes, cadute, distorsioni, perdita di oggetti e alterazione del tempo), la nuova generazione sta incorporando, in alcuni casi creando, segnature per affrontare difficoltà della vita contemporanea, come l'ansia o la paura.

Un'altra differenza tra vecchia e nuova generazione è che ogni guaritore possedeva tradizionalmente solo il potere di curare una o una serie di malattie mentre la nuova generazione, di natura più eclettica, crede che sia possibile acquisire segnature per ogni problematica, a condizione che qualcuno in possesso di quella conoscenza la trasmetta per mezzo dei necessari riti. Questa estensione del numero e tipologia di malattie che possono essere curate è accompagnata da un'estensione geografica dell'esecuzione della guarigione stessa. Per le nuove generazioni non è necessario guarire in presenza poiché la guarigione può anche avvenire a distanza, effettuando il rituale con l'aiuto di una foto della persona e/o della parte del corpo che necessita di guarigione, inviata tramite messaggio privato su Facebook o WhatsApp.<sup>25</sup> Un'ulteriore variazione rispetto a quanto suggerisce la tradizione è il processo di iniziazione, che può ora avvenire a distanza e utilizzando piattaforme social. In questo caso, c'è un interessante sincretismo di elementi tradizionali e nuove interpretazioni. Secondo la tradizione, l'iniziazione (altrimenti nota come «passaggio della segnatura») avviene alla mezzanotte che precede il giorno di Natale. Interessante notare che questo elemento è mantenuto anche quando l'iniziazione avviene a mezzo dei social media. Nei gruppi Facebook che ospitano il passaggio delle segnature, le procedure per effettuare l'iniziazione e le segnature stesse vengono caricate sul gruppo intorno alla mezzanotte del 24 dicembre e rimosse dopo poche ore. Tutto ciò che è descritto deve essere eseguito in quell'arco di ore poiché si crede che solo in quel momento possa verificarsi l'incarnazione di quelle abilità.

## Tipi di rituali e iniziazioni

C'è un numero considerevole di problemi di salute che possono essere curati dalla segnatura. I più tradizionali sono: herpes, cadute, distorsioni, perdita di oggetti, rimozione del malocchio e alterazione del clima. Tut-

---

25 BARTOLUCCI, *Le streghe buone*, cit., p. 52.

tavia il campo di azione delle segnature si è oggi giorno ampliato, come accennato nella sezione precedente.

Il rapporto tra il segnatore e la persona bisognosa di aiuto inizia con una malattia o un problema che il guaritore locale è ritenuto in grado di curare. È più comune cercare prima l'aiuto di un medico e nelle grandi città questa appare spesso essere l'unica opzione. Nelle piccole città e nei paesi, specialmente nel Sud Italia, ho riscontrato casi in cui fosse più comune chiedere aiuto ad un segnatore o segnatrice che alla medicina convenzionale. Ciò accade soprattutto quando il segnatore specifico si è costruito una buona reputazione e gode di buona fiducia nella comunità. Inoltre, una situazione di questo tipo può verificarsi quando la persona ha perso fiducia nella medicina convenzionale o ha tentato quella strada in passato senza ottenere il risultato sperato.

Una volta che la persona ha deciso di sottoporsi a questo tipo di trattamento, contatterà il segnatore per ottenere un incontro. Durante il primo incontro, il segnatore può decidere di accettare, declinare o deferire la persona a qualcun altro con maggiore esperienza o competenza specifica sulla malattia.

A seconda della regione, la segnatura può essere eseguita in modi diversi. I gesti eseguiti sono per lo più croci, disegnate sulla parte del corpo che necessita di cure, in numero dipendente dalla condizione e, solitamente, in un multiplo del numero tre o in modo continuo dall'inizio alla fine della preghiera proferita. Queste croci possono essere disegnate sul corpo direttamente con le dita o accompagnate dall'uso di un olio. Durante l'esecuzione della segnatura, vengono pronunciate parole segrete, spesso in modo «internalizzato», in modo che il paziente non possa udirle. Queste parole sono considerate sacre e vengono trasmesse attraverso il processo di iniziazione e non possono essere rivelate ad altri né possono essere scritte su carta per aiutare la memoria dell'iniziato. Queste parole vengono ripetute numerose volte durante l'iniziazione finché il guaritore neofita non le ha memorizzate correttamente.

La forza o energia che permette ad un segnatore di guarire è stata spesso chiamata «il potere» dalla stragrande maggioranza degli intervistati. Da dove provenga questo potere il più delle volte non è messo in discussione dalla vecchia generazione e interpretato in modi diversi secondo il sistema di credenze personali dalla nuova generazione di segnatori. Questo potere si trasmette attraverso l'iniziazione e sembra essere legato alla segretezza della loro pratica. Secondo i praticanti della vecchia generazione, se ci si vanta del proprio potere o lo si rivela ad altri, esso

verrà perso. Il segnatore è autorizzato a rivelare la propria capacità solo se c'è uno scopo, quale una persona bisognosa di aiuto. La maggior parte dei membri della nuova generazione non condivide questa convinzione e sembra che stia lentamente scomparendo dal sistema di credenze dei praticanti più giovani ed eclettici.

I guaritori possono essere sia maschi che femmine. La questione del genere può presentare variazioni da regione a regione e a seconda che l'intervistato appartenga alla vecchia o alla nuova generazione di segnatori. Ad esempio, la maggior parte dei membri della vecchia generazione crede che se la segnatrice è una donna potrà iniziare solo un'altra donna, mentre ho raccolto resoconti da praticanti donne della nuova generazione che hanno iniziato volentieri anche uomini. Ciononostante, i segnatori sul territorio italiano sembrano essere ancora donne in numero maggiore. Ciò potrebbe essere correlato al ruolo delle donne nella società, la presunta connessione che le donne hanno con il proprio corpo e con il corpo degli altri potrebbe favorire la credenza in un accesso preferenziale ai misteri che portano alla guarigione.<sup>26</sup>

Il metodo di compensazione nella tradizione delle segnature sembra essere piuttosto coerente tra le diverse regioni e tra le due generazioni a confronto. Tutti i miei informatori sostengono l'idea che il guaritore non debba chiedere denaro, anche se una qualche forma di compenso spontaneo è ritenuta auspicabile da alcuni e necessaria dai più.

Come chiarisce Bartolucci,

Il paziente deve fare un'offerta, in denaro o in natura, anche irrisoria, quindi simbolica, al guaritore, il quale non può rifiutarsi dall'accettare, ma non può neppure richiederla. Il motivo di questa offerta, come viene spiegato sia dai pazienti che dai guaritori intervistati, poggia sulla certezza che, senza di essa, la segnatura, non può avere l'esito sperato, cioè non è completa.<sup>27</sup>

Paola e Mariachiara, due donne siciliane che hanno ricevuto la capacità di Segnare dalla nota Zia Checchina di Milazzo, hanno fornito un significativo resoconto sull'argomento. Paola ha affermato che Zia Checchina «aveva uno spirito» che le diceva di non prendere mai soldi per l'aiuto che dava alle persone. Quindi, quando qualcuno le dava un

---

26 DE BERNARDI, «Segnare la guarigione», cit., p. 2.

27 BARTOLUCCI, *Le streghe buone*, cit., p. 82.

dono sotto forma di beni o cibo lei accettava mentre quando cercavano di ripagarla con denaro andava subito in chiesa e lo donava alla carità. Nessuno degli intervistati conosceva il motivo di questa regola deontologica, solo che questo è ciò che «lo spirito» le aveva detto ed è quello che lei faceva e tramandava.

Del resto Zia Checchina diceva a Paola: «Se non lo fai con il cuore, farai del male a te stessa e agli altri». Così diceva Zia Checchina come monito e incoraggiamento. Non si segna per ottenere denaro né gratitudine, ma per servire.

## **Rapporto con il sistema religioso dominante**

La vita degli italiani è stata condizionata per secoli dalla religione cattolica.<sup>28</sup> Eppure, in tempi più recenti e con il calo di interesse da parte dei giovani, gli studiosi ci si è chiesti se gli italiani possano ancora essere considerati cattolici. Enzo Pace riprende il punto di vista di Benedetto Croce nell'affermare che gli italiani non possono considerarsi altro che cattolici perché non possono essere pensati al di fuori dei confini socio-culturali definiti dalla lunga storia col cattolicesimo.<sup>29</sup>

Anche le tradizioni magiche popolari sembrano far parte del tessuto sociale da più tempo di quanto possiamo ricostruire, nonostante siano in contrasto con ciò che la Chiesa ritiene accettabile per chi si identifica come cattolico, poiché tutte le pratiche legate alla magia, inclusi oroscopi e cartomanzia, faranno deviare le persone dal loro percorso religioso.<sup>30</sup>

La nota rivista *Famiglia Cristiana* affronta in un articolo l'uso popolare di elementi legati alle credenze cattoliche per scopi magici, come la benedizione domestica con l'acqua santa per rimuovere la negatività. Viene qui chiarito tali credenze sottendono la tentazione di elevarsi al pari di Dio e che nessuno dovrebbe credersi in grado di eseguire simili forme di magia perché anche la più benigna comporterebbe una sorta di comunione con il maligno.

---

28 Franco GARELLI, *La Chiesa in Italia* (Bologna: Il Mulino, 2007).

29 Enzo PACE, «I paradossi del cattolico “medio”», *Studi di Sociologia* 34, no. 4 (1996): 389.

30 Leoluca PASQUA, *L'inganno della magia. Come liberarsi dai falsi profeti* (Roma: Città Nuova, 2007), pp. 26-28.

Tuttavia, il “pagano” che è sempre latente in ciascuno di noi, di fronte alle avversità dell’esistenza quotidiana, tende a scaricare le responsabilità su incontrollabili forze occulte e a risolvere i problemi attraverso l’illusoria scorciatoia della “magia” piuttosto che con l’impegno personale. È l’antica tentazione descritta dalla Genesi dove si tende a scaricare sul serpente le disastrose conseguenze della propria pretesa di essere come Dio.

Questo mondo non è il regno di Satana e tanto meno di altre forze negative non meglio identificate. Non esistono “luoghi maledetti”. Siamo piuttosto noi che, con la nostra cattiveria, permettiamo al maligno di essere presente e operante rendendo “infernale” questo mondo.<sup>31</sup>

Ciononostante, ci sono sacerdoti e membri ordinati dalla Chiesa che eseguono rituali per allontanare ciò che si crede essere entità malvage, quali i demoni. L’esempio più famoso è quello di Gabriele Amorth, meglio conosciuto come Padre Amorth, un ben noto sacerdote che pare abbia eseguito più di 160.000 esorcismi nella sua vita. Padre Amorth ha inoltre dichiarato in numerose interviste che ciò che guida l’esorcismo è la forza della fede e quindi è l’intercessione di Dio che rende efficace il rito.<sup>32</sup> Sebbene inquadrato all’interno di una visione cattolica del mondo, queste pratiche appaiono ancora in qualche modo «magiche» all’italiano medio, tanto che la maggior parte dei miei informatori cattolici che eseguono le Segnature si giustificano citando esorcismi e altri «miracoli» compiuti da membri della Chiesa come esempi di pratiche magiche di natura cattolica.

Un’interpretazione di questo fenomeno è fornita da De Martino. Citando Theodor Trede<sup>33</sup> e le sue ricerche sulla vita religiosa e sociale nel regno di Napoli, concluse che non era il cattolicesimo a vincere contro il paganesimo, ma piuttosto il contrario. Le tradizioni e le credenze pagane sono sopravvissute e ora sono semplicemente mascherate sotto un’eti-

---

31 Antonio RIZZOLO, «Acqua benedetta contro il malocchio?», *Famiglia Cristiana* <<http://www.famigliacristiana.it/articolo/acqua-benedetta-contro-il-malocchio.aspx>> (15/11/2010)

32 Gabriele AMORTH, Paolo RODARI, *L’ultimo esorcista* (Milano: Edizioni Piemme, 2012); Marco TOSATTI, Gabriele AMORTH, *Memorie di un esorcista* (Milano: Edizioni Piemme, 2010).

33 Theodor TREDE, «Paganism in the Roman Church», *The Open Court* 13, no. 12 (Chicago: The Open Court Publishing Company, 1899).

chetta diversa.<sup>34</sup> De Martino continua poi a spiegare queste tradizioni popolari, spesso etichettate come superstizioni, in quanto non riscontrabili esclusivamente a Napoli ma ovunque in Italia. Di conseguenza, ciò che accade è una sincretizzazione del cattolicesimo e del paganesimo dove l'uno fornisce il quadro teorico e l'altro l'interpretazione applicata che interessa la vita quotidiana.

Un esempio di tale sincretismo si trova nella concettualizzazione e nelle pratiche che riguardano i santi. Secondo Sallmann, la stessa Chiesa ha dato potere, da un punto di vista spirituale, al culto dei santi e ciò che le testimonianze raccolte suggeriscono è che i santi sono percepiti come custodi dell'equilibrio all'interno di una comunità che potrebbe essere minacciata da avversità di diversa natura. Si crede che il santo possieda poteri che influiscono sull'ordine naturale; un santo può calmare una tempesta in mare e aiutare le navi in lotta. Lui o lei può indurre o dissipare la pioggia se necessario e predire il futuro. Ma ciò per cui tutti i santi sono più conosciuti e venerati è la loro capacità di guarire le malattie, al punto che la loro importanza è proporzionale all'efficacia mostrata su tale materia.<sup>35</sup> Poiché i santi operano all'interno di un quadro teorico cattolico e possono dunque compiere «magie» sotto la guisa di miracoli, assumono il ruolo di modello per i guaritori vernacolari i quali credono che, utilizzando simboli cattolici (le croci) e preghiere durante l'esecuzione dei loro rituali, non stiano facendo nulla che possa essere considerato in contrasto con la loro identità di cattolici.

Lucà Trombetta, nel tentativo di analizzare la discrepanza tra ciò che dice la Chiesa cattolica e ciò che effettivamente fanno i cattolici, esplora quella che chiama la «condizione postmoderna». Tale condizione apre l'individuo alla possibilità di un'esperienza religiosa non dettata dalle istituzioni, poiché vi è un crescente riconoscimento dei limiti radicati sia del linguaggio che della comprensione razionale. Questo fa sì che Trombetta si chieda se siamo di fronte a una «rottura epistemologica» in senso Foucaultiano, dove un nuovo rapporto tra parole e cose non permette di trarre conclusioni sul comportamento umano basate su un'obsoleta presupposizione di coerenza tra ciò che si dice/deve e ciò che si compie.<sup>36</sup>

---

34 DE MARTINO, *Sud e magia*, cit., p. 124.

35 Jean-Michel SALLMANN, «Il santo e le rappresentazioni di santità. Un problema di metodo», *Quaderni storici* 14, no. 41 (2) (1979): 593.

36 Pino LUCÀ TROMBETTA, *Il bricolage religioso: sincretismo e nuova religiosità* (Bari:

Quello che è emerso dal mio lavoro sul campo e dalle mie interviste è che tutti i Segnatori della vecchia generazione sono cattolici e non percepiscono alcuna discrepanza tra le loro credenze e pratiche di cura. Nessuno degli intervistati ha mostrato alcuna preoccupazione al riguardo e la maggior parte di loro sono apparsi sorpresi dalla mia domanda. Per quanto riguarda i Segnatori della nuova generazione, essi tendono ad essere cattolici o pagani o si auto-identificano come «spirituali». Nessuno dei praticanti cattolici della nuova generazione ha espresso la necessità di essere cattolici per eseguire la Segnatura. Eppure, come ha spiegato Paola da Messina, esserlo aiuta perché le preghiere ed i gesti sono attinti dal cattolicesimo. Tuttavia, se un non credente si sente a suo agio nell'usarli, Paola (in linea con gli altri intervistati) crede che sarebbero ugualmente efficaci.

### **La sopravvivenza della magia. Incorporare la malattia nel mito**

Sulla base della tradizione portata avanti dalla vecchia generazione, è possibile identificare tre ambiti principali in cui rientrano le malattie curabili: fisico, psichico e atmosferico. Esempi di problemi relativi al regno fisico sono l'herpes zoster (chiamato «il fuoco di Sant'Antonio») e la lombalgia («il colpo della strega»). Allo psichico possiamo associare problemi come il colpo di sole e la rimozione del malocchio mentre «tagliare le trombe del mare» può essere correlato al regno atmosferico.

Nella tradizione popolare italiana alcune malattie hanno un nome simbolico, che spesso rappresenta in senso figurato l'effetto prodotto sul corpo. Tutte le malattie dell'Italia contemporanea hanno nomi stabiliti dalla comunità medica e tuttavia quelle curabili con la Segnatura sembrano mantenere i loro descrittori simbolici. Questa discrepanza mi ha portato a indagare ulteriormente quali potrebbero essere le ragioni per cui parte della popolazione resta legata ad una definizione simbolica nell'etichettare quelle malattie specifiche.

La prima ragione potrebbe essere che si tratta di problemi di salute comuni e secolari, antecedenti a un servizio sanitario nazionale istituito solo nel 1978.<sup>37</sup> L'assenza di un accesso diffuso all'assistenza medica potrebbe aver facilitato e persino richiesto lo sviluppo di altre forme di cura,

---

Dedalo, 2004), pp. 8-12.

37 Ugo ASCOLI, Emmanuele PAVOLINI, «Ombre rosse. Il sistema di welfare italiano dopo venti anni di riforme», *Stato e mercato* 96, no. 3 (2012): 429-464.

soprattutto nelle campagne dove l'accesso ai medici era ancora più difficile. Da quella prima esigenza potrebbe essersi sviluppata la Segnatura che poi è stata tramandata di generazione in generazione perché, secondo i miei informatori: «funzionano davvero, li ho visti lavorare con i miei occhi».

In secondo luogo, per creare una dimensione magica che in qualche modo sovrascrive la struttura mondana, la malattia stessa deve entrare nel «mito» e diventare parte di quella dimensione. Mitizzare la malattia e permettere a quest'ultima di entrare a far parte di una dimensione in cui la magia può e deve accadere, aiutando il guaritore e il guarito a prendere parte ad una narrazione coerente in cui avviene un passaggio fluido dalla realtà ordinaria a quella non ordinaria.

Questa necessità di passare a una percezione non ordinaria del mondo ordinario è particolarmente rilevante per una tradizione che non utilizza particolari tecniche rituali per entrare in tale stato. Nei rituali della tradizione delle segnature non c'è nessun tempio, nessun abito speciale, nessuna apertura del cerchio. I praticanti usano spesso gli strumenti quotidiani nello stesso luogo in cui cucinano e consumano la cena.

Per comprendere meglio la manifestazione di queste pratiche magiche, illustrerò un tipico rituale di malocchio come spiegato da Celeste B. durante un'intervista. La famiglia di Celeste è originaria di Ceppaloni, un paese in provincia di Benevento ma lei ora vive e studia a Napoli. È stata iniziata da sua nonna, che le ha insegnato come rimuovere il malocchio. Nel Napoletano c'è la credenza popolare che una serie di eventi sfortunati o un persistente mal di testa possano essere segni che qualcuno ha lanciato il malocchio. Come ha spiegato Celeste, non è necessario eseguire un rituale per «gettare il malocchio» su qualcuno, poiché si crede che l'invidia o altre emozioni dannose nei confronti di una persona siano sufficienti per esercitare tale potere dannoso. La comprensione dell'esistenza effettiva del malocchio costituisce dunque la prima parte del rituale, che è costituito da una forma di divinazione. Il segnatore, in presenza della persona, farà colare qualche goccia di olio extra vergine di oliva in un po' d'acqua versata in un piatto. Se l'olio si dissolve nell'acqua la persona è maledetta mentre se l'olio e l'acqua rimangono separati nessun malocchio è stato lanciato sulla persona. Come ha sottolineato Celeste: «Ha senso perché l'atto magico che provoca e rivela l'esistenza di malocchio è qualcosa di straordinario e non è fisicamente e chimicamente normale che l'olio si dissolva nell'acqua mentre è naturale che l'olio e l'acqua si separino!» Nel caso in cui il malocchio venga confermato, verrà eseguita

la segnatura, sotto forma di croci e preghiere sul piatto contenente l'olio disciolto.

Come mostra questo rituale esemplificativo, il mondo ordinario (il piatto, l'olio da cucina) entra in un'interazione non ordinaria, dato che nessun particolare allestimento ritualistico al di fuori dell'uso dei succitati oggetti è stata creata per innescare questo cambiamento.

Con una tale cornice ad inquadrare il rituale, sorge il dubbio di cosa possa distinguere l'atto magico da quello mondano; ciò che separa il vivere ordinario dal non ordinario. Secondo ciò che la tradizione manifesta e come vengono eseguiti i rituali, sembra che non ci sia separazione per i praticanti. Come spiega Fabrizio Ferrari nel suo lavoro su De Martino, «Magical practices are not extraordinary for those belonging to the cultural system that generates them. In fact, they are often not even considered magic at all».<sup>38</sup>

Mentre la nuova generazione tende ad interessarsi maggiormente ad una comprensione speculativa delle segnature e al meccanismo di funzionamento, la vecchia generazione le esegue con la stessa ordinarietà con cui si segue la ricetta della torta tramandata dalla nonna. Poiché la magia vernacolare non contempla una netta separazione tra un mondo magico e uno non magico, i due si intrecciano e convivono nella sovrapposizione di simbologie mitiche ad elementi altrimenti banali della realtà.

Questa assenza di alterità tra magico e mondano è stata già evidenziata dagli studi di Ernesto De Martino sulla magia e sul suo ruolo nella società italiana del Novecento. La magia, per De Martino, non è una caratteristica di un'era prerazionale, come è raffigurata in *The Golden Bough* di James Frazer.<sup>39</sup> Gli studi precedenti avevano, infatti, inteso le pratiche magiche popolari in Italia come residui di un sistema di credenze precristiane e primitivo sull'orlo della scomparsa.<sup>40</sup> A differenza dei suoi predecessori, per De Martino la magia costituisce un elemento onnipresente nella storia umana, che cambia continuamente ma non cessa di esistere. Da storicista e allievo di Benedetto Croce,<sup>41</sup> De Martino inter-

---

38 Fabrizio FERRARI, *Ernesto De Martino on Religion: The Crisis and the Presence* (Sheffield, Oakville: Routledge, 2012), p. 78.

39 James George FRAZER, *The Golden Bough* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001).

40 FERRARI, *Ernesto De Martino on Religion*, cit., p. 78.

41 Benedetto CROCE, «Intorno al "magismo" come età storica», *Quaderni della «Critica»* 4, no. 12 (1948): 53-63.

preta ogni elemento dell'impresa umana in relazione al momento storico della sua manifestazione. Non esiste quindi una cultura contadina al di fuori della storia e sospesa in un tempo mitico come viene descritta nelle opere di Carlo Levi,<sup>42</sup> poiché ogni avvenimento deve essere interpretato in quanto legato al suo tempo e non come se appartenesse a un'epoca leggendaria al di fuori della storia.

Antonio Gramsci offre un altro interessante sguardo sulle tradizioni magiche popolari e sul loro rapporto con la storia. Sabina Magliocco spiega che per Gramsci,

Folklore was not a 'survival' that was quickly disappearing, but an integral part of the cultures of rural Italian peasants, and a product of particular historical and cultural circumstances, and worthy of study in its own right alongside literature and history.<sup>43</sup>

Allo stesso modo, l'efficacia della magia deve essere compresa nel contesto storico. Come suggerisce De Martino, la magia rappresenta un modo per risolvere la "crisi della presenza". Questa crisi si verifica quando l'agire dell'individuo è minacciato da una dicotomia soggetto-oggetto indebolita. Di conseguenza, il soggetto passa dall'essere agente all'essere agito, da un agire intenzionale ad un agire intenzionato. La persona non è più il soggetto agente, ma l'eco del mondo.<sup>44</sup> Secondo Farnetti e Stewart,

In the crisis of presence individuals experience "dehistoricification." Since everything is historical, losing presence – being cut off from synthesizing process of historical becoming – is equivalent to losing history, or losing society [...] Like cauterizing a wound, the resort to ritual (or "religious reintegration") exaggerates the initial crisis on the way to healing it. An unfortunate individual falling out of history is conscripted, through ritual, into a larger step out of history, which reopens the person to values, and enables the reacquisition of everyday historicity.<sup>45</sup>

---

42 Carlo LEVI, *Cristo si è fermato a Eboli*, (Torino: Einaudi, 2014).

43 MAGLIOCCO, «Witchcraft, Healing and Vernacular Magic in Italy», cit., p. 155.

44 DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., pp. 74-75.

45 Tobia FARNETTI, Charles STEWART, «An introduction to "Crisis of presence and religious reintegration" by Ernesto De Martino», *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2, no. 2 (2012): 432.

Di conseguenza, il ruolo svolto dal mondo magico non è quello di comprendere o modificare il mondo circostante ma di affermare la sua stessa esistenza. La sopravvivenza della magia vernacolare tra gli italiani sembra quindi essere il prodotto della storia, favorita da due fattori trainanti endemici all'interno del tessuto culturale: la tradizione (in particolare quella familiare) e il distacco dall'autoritarismo.

La tradizione porta ad attribuire valore a tutto ciò che è 'antico' e tramandato di generazione in generazione, che comprende sia la Segnatura che il quadro cattolico, mentre il distacco dall'autoritarismo potrebbe essere un indizio per comprendere il motivo per cui i praticanti di magia non percepiscono conflitto tra le loro pratiche e la loro identificazione come cattolici. Interpretazioni individualizzate dei quadri teorico-religiosi dominanti sembrano di fatti essere al centro della sopravvivenza di tali pratiche. Il cattolicesimo vi è incorporato tramite l'utilizzo di trinità, preghiere e santi nei rituali mentre l'antagonismo al pervasivo positivismo che dipinge la magia come mera illusione viene risolto con il «Non è vero ma ci credo».<sup>46</sup> Quest'ultima giustificazione è la risposta più adottata da un italiano quando gli venga chiesto perché legge l'oroscopo nonostante egli affermi la fallacia dei suoi presupposti. Simile risposta si ottiene in merito alla ricerca di letture di tarocchi in concomitanza alla negazione della veridicità del possibile responso. Come sottolinea Sabina Magliocco, una visione incantata del mondo non esiste isolata dai discorsi culturali dominanti. Come chiarisce Ernesto De Martino ne *La terra del rimorso*, il suo noto studio sul tarantismo, ogni successivo strato di interpretazione, dal cristianesimo ai paradigmi illuministi, lascia una traccia sulle tradizioni magiche.<sup>47</sup>

In conclusione, la tradizione delle segnature sembra essere caratterizzata da una fluidità radicata nel tessuto culturale, dove le etichette esistono ma non vengono utilizzate, il rapporto tra teorico e pratico è labile e le appartenenze religiose sono oggetto di interpretazione individuale. La dimensione che queste pratiche creano sfugge spesso a una comprensione dogmatica basata sul principio aristotelico di non contraddizione, in un continuo processo di rinegoziazione della natura e campo d'azione delle pratiche tra vecchia e nuova generazione. In un quadro in cui non c'è distin-

---

46 Sabina MAGLIOCCO, «Beyond Belief: Context, Rationality and Participatory Consciousness», *Western Folklore* 71, no. 1 (2012): 3-13.

47 EAD, «Italian Cunning Craft», cit., p. 111.

zione tra un mondo magico e uno non magico, ciò che persiste è la pratica stessa; un insieme di rituali per aiutare la comunità, che essa sia composta da due persone o da un'intera regione, indipendentemente dal fatto che l'aiuto venga esteso nelle immediate vicinanze o a distanza, online o offline. «Essere al servizio» è ciò che conta, direbbe Zia Checchina.

## **Osservazioni conclusive**

Per concludere il presente studio, ritengo essenziale chiarire che la ricerca sulla tradizione delle segnature è ancora ai suoi albori ed è dunque necessaria la raccolta di un numero maggiore di dati per comprendere ulteriormente e appieno tali pratiche. Questo articolo è il prodotto di quattro anni di studio sul campo e raccolta dati, ma non è esaustivo poiché sarebbero necessarie ulteriori ricerche, sia da parte mia che da parte di coloro che intenderanno approfondire questo argomento in futuro, per ampliare la letteratura accademica su un fenomeno la cui l'indagine è ancora agli inizi.

Sulla base dello stato attuale della ricerca, i dati suggeriscono che i punti in comune tra le manifestazioni regionali sono notevolmente più forti delle loro differenze, per lo più limitate all'uso del dialetto locale per le preghiere e di piccole variazioni nei riti. Quanto tali variazioni diventano più significative, esse non sembrano essere legate all'appartenenza regionale ma soprattutto alla generazione a cui il praticante può essere associato. Di conseguenza, concludo che queste pratiche possono effettivamente essere considerate come parte di una tradizione coerente.

Mi aspetto che questa tradizione si evolverà piuttosto rapidamente e che un interesse accademico in merito possa favorire tale progressione. Da un punto di vista socio-culturale, i guaritori vernacolari sono ancora visti come persone che agiscono sulla base di credenze superstiziose arretrate. Questa visione del mondo, insieme all'opposizione da parte della Chiesa cattolica, ha spinto i praticanti a mantenere la segretezza sulle proprie pratiche ed ha portato la popolazione a respingere apertamente queste pratiche o a riconoscerle (e utilizzarle) in segreto. È auspicabile che l'interesse accademico per lo studio di tali manifestazioni del folklore popolare, libero da pregiudizi di sorta, possa abbattere lo stigma sociale e gettare luce su un aspetto significativo della cultura italiana.



## Varia



# Negotiating religion: The «National Pact for an Italian Islam» between agency, security claims, legitimization and recognition\*

Angela Bernardo

*Sapienza Università di Roma*

## Abstract

This paper aims to analyze the «*National Pact for an Italian Islam, expression of a community which is open, integrated and compliant to the values and principles of the State system*», which was negotiated by the Council for Relations with Italian Islam, on the initiative of the Italian government, with some of the Islamic communities in Italy, to create the framework of a widespread action for fighting radicalization. Starting from the reconstruction of the environmental background and through the analysis of the pro-

visions of the «*Pact*», this paper aims to examine the political and religious agendas of the subjects (institutions, religious communities) which brought this agreement to life. This will be done in order to verify: 1. what is the theoretical and practical framework which characterizes the agreement, 2. how the «*Pact*» can be conceived as a kind of mediation within a specific framework of state-religious communities relations, and 3. which developments can enrich the process in terms of legitimization and recognition.

## Keywords

*State-religious communities relations in Italy; Islam; Biographies and discourses; Religious pluralism; Legitimization and recognition*

\* This work develops on a paper presented during the 2017 Annual Meeting of the American Academy of Religion, which was held from 18<sup>th</sup> to 21<sup>st</sup> November 2017 in Boston, Massachusetts-U.S. It was included in the section «*Islam and Muslims in Western States*» of the Religion and Politics Unit, which was chaired by Vincent Biondo. The original title of the paper was the same of this version. It should be noted that the quotations taken from the Italian version of the documents, the volumes and the other sources cited in this paper were translated into English by the author of this article. The texts of the «*National Pact for an Italian Islam*» is cited from the English version provided by the Italian Minister of the Interior. I would like to thank my friend and colleague Dr. Rinaldo Zucca for his kind help in the revision of the English language.

## Theoretical Framework

Islam represents one of the most widespread religious minorities in Europe, whose presence results from a historical migratory process that has increased over the last centuries [a part from some fringe realities were Islam has a longer history and/or dominant position, Author's Note]. As the Pew Research Center showed in 2016, Islam makes up roughly 5% of the European population, in some European countries this share is higher, and it is expected more than double in the next decades.<sup>1</sup> In the European states, Islam is articulated in several local communities with a certain degree of heterogeneity. This heterogeneity is determined by the combination of two factors: the Islamic internal division in different groups such as the Sunnis, the Shiites, the Sufis, and the Salafis, which branches Islam in various antagonistic traditions, and the variety of the countries of origin of migrants, which gives Islam specific geographical characteristics. Furthermore, the countries of origin of migrants have preserved peculiar relations with the Islamic communities abroad. In some immigration countries, these relations have produced the establishment of associations based on the interests of the countries of origin. This fact fostered the fragmentation of the Islamic communities abroad and made their integration in the immigration countries difficult. At the same time,

---

1 Conrad HACKETT, «5 facts about the Muslim population in Europe», *Pew Research Center*, November 29, 2017, <<https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/11/29/5-facts-about-the-muslim-population-in-europe/>> (10/10/2021); Michael LIPKA, «Europe's Muslim population will continue to grow – but how much depends on migration», *Pew Research Center*, December 4, 2017, <<https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/12/04/europes-muslim-population-will-continue-to-grow-but-how-much-depends-on-migration/>> (10/10/2021); PEW RESEARCH CENTER, «Europe's Growing Muslim Population», *Pew Forum*, November 29, 2017, <<https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>> (10/10/2021). In Italy, the case study of this paper, the Islamic communities constitute about one-third of all foreign residents in the country, i.e. 1,764,000, equal to 33.2% of the total. For more information on the numbers of Islamic immigration in Italy see: CENTRO STUDI E RICERCHE IDOS, «Dossier Statistico Immigrazione 2020», <<https://www.dossierimmigrazione.it/wp-content/uploads/2020/10/SCHEDA-DEF.pdf>> (10/10/2021); ID., «Osservatorio Romano sulle Migrazioni 2020», <[https://www.dossierimmigrazione.it/wp-content/uploads/2020/06/Scheda-di-Sintesi\\_ORM\\_XV.pdf](https://www.dossierimmigrazione.it/wp-content/uploads/2020/06/Scheda-di-Sintesi_ORM_XV.pdf)> (10/10/2021); Stefano ALLIEVI, «Sociology of a Newcomer: Muslim Migration to Italy – Religious Visibility, Cultural and Political Reactions», *Immigrants & Minorities. Historical Studies in Ethnicity, Migration and Diaspora* 22, no. 2-3 (2003): 141-154.

this fact affected the possibility to create relationships with the state in the immigration countries.<sup>2</sup>

In Europe, the relations between state and religions – actually, religious communities – are characterized by a variety of national models historically and culturally shaped over time and space by several elements, which differ from country to country. According to a traditionally accepted legal classification, three basic types of relations can be recognized: a) the model of “state churches” or “established churches”; b) the separationist model with a tendency to stipulate concordats; c) the separationist model *tout court*. The first model comprises mainly Protestant-oriented countries, including the Anglican Church, and Greece, which is placed in the Orthodox area. The second model includes almost exclusively “continental” European countries, in which the Catholic Church constitutes the majority religion. These countries regulate the relations between state and religious communities by means of concordats, which are a kind of international treaties, or corresponding agreements. The third model contains all the countries that cannot be included in the two previous models. This model can be defined as a residual category.<sup>3</sup>

---

2 Anna Sveva MANCUSO, «La presenza islamica in Italia: forme di organizzazione, profili problematici e rapporti con le Istituzioni», *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* 32 (2012): 6-7, <<https://www.statoechiese.it/en/contributi/la-presenza-islamica-in-italia-forme-di-organizzazione-profilo-problematici>> (10/10/2021). For more information on Islam in Europe and related issues see: ‘Aziz AL-AZMEH, Effie FOKAS, eds., *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); Samir AMGHAR, Amel BOUBEKEUR, Michael EMERSON, eds., *European Islam: Challenges for Public Policy and Society* (Brussels: Centre for European Policy Studies, 2007), <<https://www.ceps.eu/download/publication/?id=5737&pdf=1556.pdf>> (10/10/2021); Felice DASSETTO, Silvio FERRARI, Brigitte MARÉCHAL, eds., *Islam in the European Union: What's at Stake in the Future?* (Brussels: European Commission, Directorate General for Internal Policies of the Union, 2007), <[https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/etudes/join/2007/369031/IPOL-CULT\\_ET\(2007\)369031\\_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/etudes/join/2007/369031/IPOL-CULT_ET(2007)369031_EN.pdf)> (10/10/2021); Oliver ROY, *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam* (Milan: Feltrinelli, 2003). For a cross-disciplinary analysis on the way in which contemporary societies engage with religions in Europe see also François GUESNET, Cécile LABORDE, Lois LEE, eds., *Negotiating Religion. Cross-disciplinary perspectives* (Abingdon-New York: Routledge, 2017).

3 Tiziano RIMOLDI, «I rapporti Stato-Chiesa nell'Europa dei Quindici», *Osservatorio delle Libertà ed Istituzioni Religiose*, January 2005: 2. For an in-depth analysis of the models of relations between state and religious communities in Europe see Gerhard ROBERS, ed., *State and Church in the European Union* (Baden Baden: Nomos, 1996); Silvio

In Italy, the relations between the state and religious communities are regulated by the Republican Constitution of 1948. The Italian Constitution recognizes all religions as «equally free before the law». Nevertheless, it preserves for the Catholic Church a privileged position, by virtue of the so-called “constitutionalization” [the inclusion of an international treaty in the state Constitution, Author’s Note] of the Lateran Pacts of 1929, whose Concordat was later revised by the Agreement of 1984.<sup>4</sup> In

---

FERRARI, «The Western European Model of Church and State Relations», *Fides et Libertas* (2001): 55-63, <<https://www.irla.org/fides-2001.pdf>> (10/10/2021); Marco VENTURA, *La laicità dell’Unione europea. Diritti, mercato, religione* (Turin: G. Giappichelli, 2001).

The classification of the European countries into countries with a national established church(es), with a concordat or corresponding agreements, and with a separationist model *tout court* is somewhat outdated and seems to be inadequate to analyze the current state of the art of the relations between state and religious communities in Europe. However, in this paper it is used to clarify the basis on which the European debate on the role and place of religions in public space has developed and to what extent it has been influenced by the majority-minority dichotomy. In this sense, it has to be noted how outdated and inadequate the formula «state-church(es) relations» also is. This formula assumes that the typical organization of a religious community is a church and that Europe is exclusively divided into Catholic, Protestant and secular states. In the background of the discourse on state-church(es) relations, which seems to neglect the changes occurred in the last thirty years in Europe, the Catholic Church plays the role of a majority religion. Marco PARISI, «Il sistema europeo di relazioni tra gli Stati e le organizzazioni religiose: conservazione o innovazione nella prospettiva della Costituzione dell’Unione Europea?», in *Le organizzazioni religiose nel processo costituente europeo*, a c. di Marco PARISI (Naples: Edizioni scientifiche italiane, 2005): 1-3.

For further information about other possible classifications of the relations between state and religious communities in Europe see, among others, Germana CAROBENE, «I rapporti tra Stato e Chiese in Europa: modelli possibili e specificità del modello italiano», *Coscienza e Libertà* 56 (2018), <<https://coscienzaeliberta.it/coscienza-e-liberta/rivista-n-56/i-rapporti-tra-stato-e-chiese-in-europamodelli-possibili-e-specificita-del-modello-italiano-germana-carobene-n-56-anno-2018/>> (10/10/2021). For a specific analysis of the Italian model of relations between state and religious communities see Alessandro FERRARI, Silvio FERRARI, «Religion and the Secular State: the Italian Case», in *Religion and the Secular State: National Reports/La religion et l’État laïque: Rapports nationaux*, eds. Javier MARTÍNEZ-TORRÓN, W. Cole DURHAM, Jr.; Donlu D. THAYER (Madrid: Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, 2015): 445-465.

4 The Lateran Pacts of 1929 are the agreements signed between the Kingdom of Italy and the Holy See to settle the long-standing so-called “Roman Question”, which originated in 1870 after the annexation of Rome to the Italian state. These Pacts included two agreements: a Treaty and a Concordat. The Treaty founded the Vatican City State and

particular, to regulate the relations with the various religions other than Catholicism, the Italian state provides the understanding instrument of the so-called *intesa* (art. 8(3) It. Const.). The recognition process through the *intesa* is realized by stages.<sup>5</sup> The first stage of this process starts from

---

recognized the independence and sovereignty of the Holy See. A financial statement which compensated the Catholic Church for the loss of its territories was attached to this Treaty. The Concordat defined the civil and religious relations between the Italian government and the Catholic Church. In 1948, the Lateran Treaty was recognized in the Constitution of the Italian Republic as regulating the relations between the Italian Republic and the Holy See. In 1984, a new Agreement was signed, which revised the Concordat included in the 1929 Pacts. Among other things, the Church's position as the sole state-supported religion of Italy was ended and the state financing was replaced with the so-called «otto per mille» («8x1000»), a personal income tax to which other religious communities also have access. For a brief history of the religious freedom in Italy, the relations between the state and the Catholic Church and other issues such as the so-called “constitutionalization” of the Lateran Pacts of 1929 see Alessandro FERRARI, *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto* (Rome: Carocci, 2012). For the texts of the Lateran Pacts of 1929, of the Agreement of 1984 and of the ongoing version of the Italian Constitution see: «Inter Sanctam Sedem et Italiae Regnum Conventiones Initae die 11 februarii 1929», *Acta Apostolicae Sedis Commentarium Officiale*, XXI, no. 1 (MDCCCCXXIX): 1-828, <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-21-1929-ocr.pdf>> (10/10/2021); *Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Italiana che apporta modificazioni al Concordato Lateranense*, signed by Card. Agostino CASAROLI, On. Bettino CRAXI (Rome: Curia romana, Segreteria di Stato vaticana, February 18, 1984) <[https://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/archivio/documents/rc\\_seg-st\\_19850603\\_santa-sede-italia\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19850603_santa-sede-italia_it.html)> (10/10/2021); SENATO DELLA REPUBBLICA, *Costituzione della Repubblica Italiana* (Rome: Tipografia del Senato, 2012 [2009]), <<https://www.senato.it/documenti/repository/istituzione/costituzione.pdf>> (10/10/2021).

5 As of in article 8 of the Constitution of the Italian Republic an *intesa* is an agreement between the Italian state and a non-Catholic religious community. This agreement consists of contractual acts of public law between subjects in a non-equal position: the state and the religious communities as its subordinate subjects. For more details on the recognition process of non-Catholic religious communities through an *intesa* and the theoretical interpretation of the religious freedom as in article 8 of the Italian Constitution see: GOVERNO ITALIANO, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Servizio per i rapporti con le confessioni religiose e per le relazioni istituzionali, «Le intese con le confessioni religiose» (Rome, n.d.), <[http://presidenza.governo.it/USRI/confessioni/intese\\_indice.html](http://presidenza.governo.it/USRI/confessioni/intese_indice.html)> (10/10/2021); Pierluigi CONSORTI, «1984-2014: le stagioni delle intese e la «terza età» dell'art. 8, ultimo comma, della Costituzione», *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1 (2014): 90-120; Jlia PASQUALI CERIOLO, «Accesso alle intese e pluralismo religioso: convergenze apicali di giurisprudenza sulla «uguale libertà» di avviare trattative ex art. 8 Cost., terzo comma», *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* 26 (2013): 1-29, <<https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/3149>>

the attribution of legal personality (Law 1159/1929) to the communities that have requested it. The government of the Italian Republic has the responsibility to start the negotiations. It can decide to proceed with them, after hearing the favorable opinion of the Ministry of Interior-Central Directorate of Religious Affairs and the Council of State. When a consensus on the details of the agreement has been found, the *intesa* must be ratified by law to be implemented. This procedure arises from principles of constitutional guarantee aimed to safeguarding religious freedom. However, over the years, such procedure has highlighted a number of issues related to the requirements for accessing to the recognition. The difficulties connected, on the one hand, to the non-reducibility of the non-Catholic communities to the paradigmatic model constituted by the Catholic Church and, on the other hand, to the conceptual and organizational peculiarities of some religious communities, have resulted in deadlocks. While representing numerically the second religion in Italy after Christianity, Islam is not among the 12 religious communities that have already signed an *intesa* with the Italian state in the thirty-seven years of the institution's functioning.<sup>6</sup> Divided into a variety of non-recognized

---

(10/10/2021); Giuseppe CASUSCELLI, *Concordati, intese e pluralismo confessionale* (Milan: A. Giuffrè, 1974).

6 The religious communities that have entered into an *intesa* ratified by law pursuant to article 8 of the Italian Constitution are: the Waldensian Table (Law 11.8.1984, no. 449, and Law 5.10.1993, no. 409); the Italian Union of Seventh-day Adventist Christian Churches (Law 22.11.1988, no. 516, and Law 20.12.1996, no. 637); the Assemblies of God in Italy (Law 22.11.1988, no. 517); the Union of Italian Jewish Communities (Law 8.3.1989, no. 101, and Law 20.12.1996, no. 638); the Christian Evangelical Baptist Union of Italy (Law 12.4.1995, no. 116, amended with Law 12.03.2012 no. 34); the Evangelical Lutheran Church in Italy (Law 29.11.1995, no. 520); the Sacred Orthodox Archdiocese of Italy and Exarchate for Southern Europe (Law 30.07.2012, no. 126); the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (Law 07.30.2012, no. 127); the Apostolic Church in Italy (Law 30.07.2012, no. 128); the Italian Buddhist Union (Law 31.12.2012, no. 245); the Italian Hindu Union Sanatana Dharma Samgha (Law 31.12.2012, no. 246), and the Italian Buddhist Institute Soka Gakkai (Law 28.06.2016 no. 130). Among the *intese* signed but not yet approved by law is the *intesa* with the Italian Congregation of Jehovah's Witnesses in 1999, revised in 2007, and the *intesa* with the Association «Church of England» in 2019. The website of the Department for Civil Liberties and Immigration of the Italian Ministry of the Interior does not mention these two *intese*. The Presidency of the Council of Ministers only mentions the *intesa* stipulated with the Association «Church of England». For a comparison see: GOVERNO ITALIANO, Presidenza del Consiglio dei Ministri, «Confessioni diverse da quella cattolica che hanno stipulato intese con lo Stato»,

associations (sometimes neither counted nor countable), among which the only exception is constituted by the Islamic Cultural Center of Italy (CICI),<sup>7</sup> Islam has experienced a complex relationship with society and the Italian state.<sup>8</sup> Only at the beginning of 2017, 10 Islamic associations

---

(Rome, n.d.), <<http://www.libertacivilimmigrazione.dlci.interno.gov.it/it/confessioni-diverse-quella-cattolica-hanno-stipulato-intese-stato>> (10/10/2021).

7 The first step to enter into an *intesa* with the Italian state is the acquisition of the so-called “legal personality”, which is the capacity to have legal rights and duties within a certain legal system. Legal persons are of two kinds: natural persons as people and judicial persons as groups of people, which are treated by law as if they were persons. People acquire legal personality by their birth. Judicial persons acquire legal personality by the law. In Italy, non-Catholic religious communities acquire legal personality under the Law 1159/1929 on the so-called *culti ammessi* («admitted cults») and the Royal Decree 289/1930. Among the religious communities which have acquired the legal personality is the Islamic Cultural Center of Italy (CICI). For the procedures though which non-Catholic religious communities acquire legal personality in Italy and the list of the religious communities which have it see: MINISTERO DELL'INTERNO, Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione, «Riconoscimento della personalità giuridica» (Rome, n.d.), <<http://www.libertacivilimmigrazione.dlci.interno.gov.it/it/riconoscimento-della-personalita-giuridica>> (10/10/2021) and MINISTERO DELL'INTERNO, «Annuario delle statistiche ufficiali del ministero dell'interno. Provvedimenti emanati in materia di culti» (Rome: Ufficio Centrale di Statistica, 2020), <[http://ucs.interno.gov.it/FILES/AllegatiPag/1263/INT00034\\_PROVVEDIMENTI\\_EMANATI\\_IN\\_MATERIA\\_DI\\_CULTI\\_ed\\_2020.pdf](http://ucs.interno.gov.it/FILES/AllegatiPag/1263/INT00034_PROVVEDIMENTI_EMANATI_IN_MATERIA_DI_CULTI_ed_2020.pdf)> (10/10/2021).

8 For a profile of the Islamic communities in Italy, an overview of their organization, and a mapping of their associations see: Stefano ALLIEVI, *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese* (Turin: Einaudi, 2003); Maurizio AMBROSINI, Paolo NASO, Claudio PARAVATI, a c. di, *Il dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione* (Bologna: Il Mulino, 2019); Maria BOMBARDIERI, «Mappatura dell'associazionismo islamico in Italia», in *Islam e integrazione in Italia*, a c. di Antonio ANGELUCCI, Maria BOMBARDIERI, Davide TACCHINI (Venice: Marsilio, 2014): 11-34; Maria BOMBARDIERI, *Moschee d'Italia. Il diritto al culto. Il dibattito sociale e politico* (Bologna: EMI, 2011); Giovanni BRAMBILLA, «Le associazioni islamiche in Italia», *Paper ISMU* (Milan: ISMU, 2020): <[https://www.ismu.org/wp-content/uploads/2020/10/Paper\\_Brambilla\\_Associazioni-islamiche-Italia.pdf](https://www.ismu.org/wp-content/uploads/2020/10/Paper_Brambilla_Associazioni-islamiche-Italia.pdf)> (10/10/2021); Paolo BRANCA, *Yalla Italia! Le vere sfide dell'integrazione di arabi e musulmani nel nostro paese* (Rome: Edizioni Lavoro, 2007); Carlo, CARDIA, Giuseppe DALLA TORRE, a c. di, *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche* (Turin: G. Giappichelli, 2015); Paolo CUTTITTA, «Mandatory Integration Measures and Differential Inclusion: The Italian Case», *International Journal of Migration & Integration* 17, no. 1 (2016): 289-302; Silvio FERRARI, a c. di, *Musulmani in Italia: la condizione giuridica delle comunità islamiche* (Bologna: Il Mulino, 2000); Khalid RHAZZALI, Massimiliana EQUIZI, «I musulmani e i loro luoghi di culto», in *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole*, a c. di Enzo PACE (Rome: Carocci, 2013), pp. 47-72.

in the country<sup>9</sup> have reached an agreement with the state, which is the object of this paper.

The «*National Pact for an Italian Islam*» (the «*Pact*») is a document drawn up in collaboration with the Council for Relations with Italian Islam,<sup>10</sup> and it was adopted by the Italian Ministry of the Interior to de-

---

9 According to the Italian and English official texts of the «*National Pact for an Italian Islam*» (the «*Pact*»), the agreement to which I refer, the Islamic associations that have signed it are 10: the Italian Islamic Religious Community (COREIS), the Union of Islamic Communities and Organizations of Italy (UCOII), the Italian Islamic Confederation (CII), the Islamic Cultural Center of Italy (CICI), the Cheikh Ahmadou Bamba Association of the Senegalese Murids, the Union of Muslim Albanians in Italy (UAMI), the Association of Somali Mothers and Children, the Islamic Association of Imams and Religious Leaders, the Pakistani Islamic Association «*Muhammadiah*» and the Association of Muslim Women of Italy (ADMI). At first signing, however, these associations were 9. The ADMI, which together with the Palermo Mosque had participated in the work for drafting the agreement, added its signature at a later time. Its name is not among the official signatories of the Arabic version of the «*Pact*». For a comparison, see: MINISTERO DELL'INTERNO, *I documenti del Consiglio per le Relazioni con l'Islam Italiano. Patto nazionale per un Islam italiano. Dal riconoscimento informale alla formalità del diritto* (Rome: Ufficio Comunicazione Istituzionale, 2017): 22, 28, 33, <[https://www.interno.gov.it/sites/default/files/pubblicazione\\_patto\\_islam.pdf](https://www.interno.gov.it/sites/default/files/pubblicazione_patto_islam.pdf)> (10/10/2021) and Alberto FABBRI, «Il Patto nazionale per un islam italiano come condizione preliminare per la stipula di intese con l'islam, le fasi costitutive», *Federalismi.it. Rivista di diritto pubblico italiano, comparato, europeo* 10 (2017): 2, note 2 <[https://www.federalismi.it/nv14/articolo-documento.cfm?Artid=34015&content=&content\\_author=](https://www.federalismi.it/nv14/articolo-documento.cfm?Artid=34015&content=&content_author=)> (10/10/2021).

10 The Council for Relations with Italian Islam is an advisory committee which supports the Italian Minister of the Interior on issues relating to Muslim communities in Italy. This committee was established in 2005 by the Italian Minister of the Interior Giuseppe Pisanu, it was reformed in 2010 and reconstituted in 2016, each time with different names. I decided not to provide the names of the members of the Council at the time of signing the «*Pact*» because the information on its composition cannot be completely verified. For an overview on the history and activities of the Council for Relations with Italian Islam and its composition at the time of signing the «*Pact*» see: Paolo NASO, «Tra vecchio e nuovo pluralismo religioso», in *Roma città plurale. Le religioni, il territorio, le ricerche*, a c. di Alessandro SAGGIORO, Carmelo RUSSO (Rome: Bulzoni, 2018), pp. 34-37; FABBRI, «Il Patto nazionale per un islam italiano», cit.: 2-6 and notes 3 ff.; Claudia MORUCCI, «I rapporti con l'islam italiano: dalle proposte d'intesa al Patto nazionale», *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* 38 (2018): 4-11 and notes 13 ff. <<https://www.statoe chiese.it/en/contributi/i-rapporti-con-lislam-italiano-dalle-proposte-dintesa-al-patto-nazionale>> (10/10/2021). At the end of 2020, the composition of the Council for Relations with Italian Islam changed. Current members of this committee are: Francesco Alicino, professor of Public Law and Religion and Constitutional Law at the LUM-Libera Università Mediterranea [Free Mediterranean University], Stefano Allievi, professor of

velop the relations with the Islamic communities in Italy. The aim of the «*Pact*» is to be the «expression of an open and integrated community, adhering to the values and principles of the Italian legal system».<sup>11</sup> On this ground, it embodies a kind of specific negotiating activity between the state and one of the most representative religious minorities in Italy. This document is included in a framework, which contemplates a widespread action for fighting radicalization based on the Italian Constitution. At

---

Sociology at the University of Padua, Pasquale Annicchino, researcher in Law at the Cambridge Institute on Religion and International Affairs, Rosaria Maria Domianello, professor of Canon and Ecclesiastical Law at the University of Messina, Alessandro Ferrari, professor of Canon and Ecclesiastical Law at the University of Insubria (Varese), Maria Chiara Giorda, professor of History of Religions at the Roma Tre University (Rome), Shahrzad Houshmand Zadeh, professor of Islamic Studies at the Pontifical Gregorian University and at the Pontifical Theological Faculty «Marianum» (Rome), Paolo Naso, professor of Political Science at the Sapienza University of Rome, Vincenzo Pace, professor of Sociology of Religions at the University of Padua, Younis Tawfik, professor of Arabic Language and Literature at the University of Genoa, Francesco Zannini, professor of Arabic Language and Culture at Lumsa-Libera Università degli Studi Maria Ss. Assunta [Free University of Maria Ss. Assunta] (Rome), Ida Zilio Grandi, professor of Arabic Literature at the Ca' Foscari University (Venice). The information on the current composition of the Council for Relations with Italian Islam have been collected by matching the data available in Barbara BATTAGLIA, «Consiglio per le relazioni con l'Islam, un nuovo inizio», *NEV-Notizie Evangeliche. Agenzia Stampa della Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia*, December 3, 2020, <<https://www.nev.it/nev/2020/12/03/consiglio-per-le-relazioni-con-lislam-un-nuovo-inizio/>> (10/10/2021) and online. This has been done particularly through the websites of the universities linked to the members of the Council in the article of Battaglia. In some cases, however, I found a lack of data. Some information was incomplete and out of date. The absence of data on the institutional websites of the Italian government did not help. Furthermore, some inconsistencies are to be noted between the previous composition of the Council available in FABBRI, «Il Patto nazionale per un islam italiano», cit. and its current composition in BATTAGLIA, «Consiglio per le relazioni con l'Islam», cit. A more complete and reliable list of the members of the Council at the time of signing the «*Pact*» is available in MORUCCI, «I rapporti con l'islam italiano», cit.

11 The complete title of the «*Pact*» is «*National Pact for an Italian Islam, expression of an open and integrated community, adhering to the values and principles of the Italian legal system*» see MINISTERO DELL'INTERNO, *I documenti del Consiglio per le Relazioni con l'Islam Italiano*, cit.: 17, 23, 29, <<https://www.interno.gov.it/it/stampa-e-comunicazione/pubblicazioni/patto-nazionale-islam-italiano>> (10/10/2021). Unless otherwise indicated, all the quotations of the «*Pact*» inserted in this paper are taken from the source above. The data from online sources used in this paper were saved and archived in special offline folders in the latest version examined online. The author of this paper has full access to them.

the same time, it prefigures the beginning of a collaboration between the joining communities and the Italian institutions, on the level of the protection of rights and respect of the democratic order.

This paper aims to reconstruct the environmental (historical, political, cultural and religious) background in which the «*National Pact for an Italian Islam*» was conceived and to examine both, the biographies (nature/activity) and the agendas (discourses/rhetorical strategies) of the subjects that have given life to the «*Pact*». To this end, this paper will analyze official/unofficial documents (text of the agreement, communicational and institutional news, statements, press releases) as well as newspaper articles, radio and television programs related to the signing of the «*Pact*». This will be done to verify: 1. what motivations led to the choices that brought the «*Pact*» to life, in order to individuate the theoretical and practical framework in which the agreement is framed; 2. what are the consequences and reactions produced in the Italian public opinion by the acceptance of the «*Pact*», with specific attention to the claims of both, leaders/spokespersons/members of Islamic communities that had not signed this agreement and of other religious communities, and 3. how the «*Pact*» can be configured as an example of negotiation/media(tiona)l activity, in terms of legitimacy and recognition of the subjects (religious communities, representatives of institutional bodies) involved in the signature of the «*Pact*» within the contemporary public space in relation to the issues of security and the protection of civil rights.

In theoretical terms, the «*National Pact for an Italian Islam*» is placed at the intersection of three main research areas: the freedom of religion or belief and the study on religious minorities, the concept of religious pluralism, and the construction of normative systems.

### **The freedom of religion or belief and the study on religious minorities**

Religious freedom is a hot topic which has a central role in the ongoing debate on the future of Europe. The debate on this topic started a complex discussion on the place and role of religious communities, including religious minorities, in Europe and on the relations existing between religious communities and the European states in which their members live and work. Despite the diversity of the labels used to name models of relations between state and religious communities, the analysis of these relations shows that in all Western European countries there is a triple trend: a) the

full recognition of the individual and collective right to religious freedom; b) the attribution of organizational autonomy to all religious communities, to which the duty of non-interference by public bodies in matters of a “spiritual” nature is connected; c) the creation of forms of collaboration between the state and religious communities.<sup>12</sup> The Italian legal system provides for religious communities three different paths: a) a path regulated by the so-called *diritto specialissimo* [«very special law», Author’s Note], b) a path regulated by the ordinary law and c) a path regulated by the special law. A typical pattern of «very special law» is the bilateral legislation, which provides concordats and agreements with the Catholic Church and *intese* with religious non-Catholic «confessions».<sup>13</sup> The patterns of ordi-

---

12 PARISI, «Il sistema europeo di relazioni », cit.: 3-4. For an in depth analysis of these trends see: Marco PARISI, «Laicità europea. Riflessioni sull’identità politica dell’Europa nel pluralismo ideale contemporaneo», *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* 1 (2018): 1-16, <<https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/9468>> (10/10/2021); Giuseppe CASUSCELLI, «Stati e religioni in Europa: problemi e prospettive», *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (June 2009): 1-16, <<https://www.statoechiese.it/en/contributi/stati-e-religioni-in-europa-problemi-e-prospettive>> (10/10/2021).

13 In the Italian legislation on the *intese*, all non-Catholic or minority religious communities are defined as “confessions”. However, the use of the term “confessions” raises issues. These issues are similar to those raised by the use of the expression “faith”, if this expression is used, indistinctly and uncritically, as a synonym for the adjective “religious” to designate any religious community. The terms “confession” and “faith” have a history. Although in common usage they are treated in a non-historical perspective, these terms not only have their origin in a precise historical moment but are also placed in a Christian area. Extending the use of the term “confession” to religious fields different from the Christian area risks producing indiscriminate homologation and fueling dynamics of power and anachronisms. Within these dynamics, the gap between majority and minority risks increasing and crystallizing, to the detriment of that principle of secularism that the Italian institutional system ought to protect and promote. The choice of language is not an ancillary fact. It creates areas of meaning and shapes the cognitive network through which we experience things. Furthermore, it produces definitions that classify facts and objects. A similar observation could be made for the term «cult» as in Law no. 1159/1929. For an in-depth analysis on the origins of the terms “faith” and “confession” and the issues related to their use in the public sphere see: Dario SABBATUCCI, *La prospettiva storico-religiosa* (Rome: Seam, 2000): 7-10, 15; Dario SABBATUCCI, *Sommario di Storia delle Religioni* (Rome: Bagatto Libri, 1991): 52-67; Nicola MAPELLI, *Storia delle religioni. Una prima introduzione alla disciplina* (Rome: Bulzoni, 2009): 71-72; Angela BERNARDO, *Ricostruire una comunità. La Chiesa copta ortodossa in Europa* (Rome: Quasar, 2020): 23, 138-139.

nary law depend on the provisions of the Italian Civil Code, which protects the freedom of association and organizational autonomy, also religiously oriented. The patterns of special law derive from the legislation on the so-called *culti ammessi* [«admitted cults», Author's Note] of 1929-1930, which affects every religious community without an *intesa* with the state and, therefore, also Islamic communities.<sup>14</sup> Italy lacks a general legislation capable of considering the right to religious freedom in a global way.

## The concept of religious pluralism

“Pluralism” is a multifaceted concept, which in discourses on diversity has been approached from two distinct perspectives: the descriptive notion of “plurality” and the normative notion of “pluralism”.

In democratic and liberal societies, a normative commitment to pluralism means that we do not only observe that citizens disagree about many different issues, but also that we believe that such disagreement is not problematic in itself and that the state should not impose on all citizens one single view or way of doing things. [...] Pluralism is therefore the result of conditions of freedom, and it limits the authority of the state.<sup>15</sup>

“Religious pluralism” is, however, something special, because it emerges at three different levels: a) «religious pluralism refers to the coexistence of different religious traditions [...] disagreements focus on what the “true” religion is» and on what contributes to defining «the unalterable “essence” of a belief» (inter-religious pluralism); b) «religious pluralism refers to the fact that particular religious traditions are themselves internally pluralistic [...] disagreements occur concerning the true interpretation of a particular text, event, ritual or traditional practice» (intra-religious pluralism); c) «religious pluralism refers to the coexistence of religious and non-religious individuals and worldviews. Religion, whether it is understood as living a

---

14 Cf. *Supra* note 7.

15 Aurélia BARDON, Maria BIRNBAUM, Lois LEE, Kristina STOECKL, «Introduction. Pluralism and Plurality», in *Religious Pluralism: A Resource Book*, eds. Kristina STOECKL, Aurélia BARDON, Maria BIRNBAUM, Lois LEE, Oliver ROY (Florence: European University Institute, 2015): 1-9, <[http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/37704/Ebook\\_Rel\\_Pluralism2015.pdf?sequence=3&isAllowed=y](http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/37704/Ebook_Rel_Pluralism2015.pdf?sequence=3&isAllowed=y)> (10/10/2021).

religious life, having religious beliefs or having a religious conception of the good, is only “one option among others”». <sup>16</sup>

The «*National Pact for an Italian Islam*» presents interreligious dialogue as a good practice. However, it is unclear if religious diversity is approached from the descriptive notion of “plurality” and/or from the normative notion of “pluralism”. In the «*Preface*» to the collection of documents including the «*Pact*», Marco Minniti, the Minister of the Interior who signed this agreement, states:

It was an important day that marked a decisive step for the present and the future of our country in the development of interreligious dialogue. The «*Pact*» [...] guarantees [...] an effective openness to dialogue with other religions, on the assumption that it is possible to have different religions and to profess different religions despite being all Italians. <sup>17</sup>

## The construction of normative systems

Normativity is a concept which has received particular attention in theoretical studies. The normative thought is the kind of thought concerned with what ought to be or what we ought to do or think. The analysis of normative thought assumes that humans are justificatory beings. The rules and institutions they follow rest on justification narratives which

---

16 For further considerations concerning the different, often overlapping, uses of the concept of “pluralism” see: Thomas BANCHOFF, *Democracy and the New Religious Pluralism* (Oxford-New York: Oxford University Press, 2007); James A. BECKFORD, *Social Theory and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003): 73 ff.; James A. BECKFORD, «Re-Thinking Religious Pluralism», in *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, eds. Giuseppe GIORDAN, ENZO PACE (Cham-Heidelberg-New York-Dordrecht-London: Springer, 2014): 15-29; James V. SPICKARD, «Diversity Versus Pluralism? Notes from the American Experience», in *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, eds. Giuseppe GIORDAN, ENZO PACE (Cham-Heidelberg-New York-Dordrecht-London: Springer, 2014): 133-144. For a broader overview of the issues related to “religious pluralism” see: Giuseppe GIORDAN, ENZO PACE, eds., *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World* (Cham-Heidelberg-New York-Dordrecht-London: Springer, 2014); Steven VERTOVEC, «More Multi, Less Culturalism: The Anthropology of Cultural Complexity and the New Politics of Pluralism», *Revista d’Etnologia de Catalunya* 15 (1999): 8-21.

17 MINISTERO DELL’INTERNO, *I documenti del Consiglio per le Relazioni con l’Islam Italiano*, cit.: 5. Cf. *Infra* note 24.

have evolved over time. Taken together, these rules and institutions constitute a dynamic and tension-laden normative order,<sup>18</sup> which creates structured normative systems.

Human activity is permeated by norms of all sorts: moral norms provide the ‘code’ for what we ought to do and how we ought to behave, norms of logic regulate how we reason (or ought to), scientific norms set the standards for what counts as knowledge, legal norms determine what is lawfully permitted and what isn’t, aesthetic norms establish the canon of beauty and thus shape artistic trends and practices, and socio-cultural norms provide the criteria for what counts as tolerable, just, praiseworthy, or unacceptable in a cultural milieu. These and similar phenomena are to a high degree responsible for the structure and configuration of our shared world, which is a multi-faceted normative space that allows or encourages certain behaviors and practices and disallows and discourages others.<sup>19</sup>

The nature of normative thought, which is not restricted to moral thought, has been studied in different fields and various ways. Several disciplines, from Philosophy and Ethics to Psychology, from Law to Linguistic and the Social Sciences, have dealt with normativity and its related topics.

In the field of studies on cultural processes which include religions, the analysis of normative systems has focused on topics such as the distinction between “normativity” and “normativeness” as a state of norms, the closeness between normativity and power, which rests on the capacity to influence, determine and restrict the space of justifications for others, and the relations between cultural normativity and ethics, whose study is useful to examine the contemporary criticism of essentialism, the primacy of the culturalist position in humanities and the relevance of difference in social sciences.<sup>20</sup>

---

18 Rainer FORST, *Normativity and Power: Analyzing Social Orders of Justification* (Oxford-New York: Oxford University Press, 2017): 55-67, 131-139.

19 Maxime DOYON, Thiemo BREYER, eds., *Normativity in Perception* (New York: Palgrave Macmillan, 2015): 1. For a general theory of normativity and a socio-anthropological and cognitive analysis on the functioning of institutions see: Ralph WEDGWOOD, *The Nature of Normativity* (New York: Clarendon, 2007); Judith J. THOMSON, *Normativity* (Chicago-La Salle: Open Court, 2008); Mary DOUGLAS, *How Institutions Think* (Syracuse: Syracuse University Press, 1986): 55-67, 91-109.

20 For and in-depth analysis of these topics see: FORST, *Normativity and Power*, cit.: 37-

Normativity also involves a more general methodological issue related to the attitude of the scholars with respect to their objects of study and the way in which they analyze them. This issue concerns at least three aspects: the way in which the object of study is conceptualized, the way in which it is studied and the position taken by things, people and groups among themselves and in relation to each other.<sup>21</sup> These aspects are linked to a normative issue depending on the nature and/or goals of the research. This normative issue affects and could be affected by the choice of the methodology and sources used to collect data, it answers to the question about the relations between observation and normativity – and, therefore, on which observation the “norm” is built –, and it results particularly relevant in the studies that address sensible topics such as religion.

In the public sphere, normativity affects the way in which public actors, who in many cases are scholars and/or act like scholars, construct their discourses, their methodology and the sources to collect data<sup>22</sup> and to create normative systems. Among other topics, the construction of normative systems is a process, which involves how the otherness, the relation majority-minority and the concept of negotiation/mediation are theorized.

As every object of study, the «*National Pact for an Italian Islam*» embodies many issues and offers numerous research insights. For this reason, it could be studied by taking into account other perspectives and

---

51; Maria GOŁĘBIEWSKA, «Introduction, or the Cultural Conditioning of Normativity», in *Cultural Normativity: Between Philosophical Apriority and Social Practices*, ed. Maria GOŁĘBIEWSKA (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2017): 7-15.

21 For an in-depth analysis of the theoretical-methodological issues related to the attitude of the scholars with respect to their objects of study, particularly in the study of religions, see: Russell T. MCCUTCHEON, ed., *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader* (London: Continuum, 1999); ID., *Critics not Caretakers. Redescribing the Public Study of Religion* (Albany: State University of New York Press, 2001); Thomas N. HEADLAND, Kenneth L. PIKE, Marvin HARRIS, *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate* (Newbury Park-London-New Delhi: Sage, 1990).

22 In this paper, the term “data” is assumed in a broad sense. It refers to quantitative and qualitative data but also to all the information arisen from primary and secondary literature which are considered useful for a scientific work. The concept of “data” depends on several elements such as the nature and goals of the research, the methodologies and sources used to implement the scientific work, and the attitude of the scholars with respect to their objects of study.

the intersection of different research areas. However, I consider that the approach I propose in this paper deserves particular attention for its originality. Indeed, it combines three relevant research areas rarely considered together and with a high potential to highlight the relation between observation-description and classification-normativity, which is at the core of much research on contemporary religious communities in the public space. Furthermore, according to the theoretical framework I choose, I decided to distinguish the description of my object of study from its critical analysis. This choice will allow the reader to acquire information not influenced by my assessments and to evaluate them as independently as possible. To make this approach more effective, the analysis of the «*Pact*» will be developed cautiously by referring only to information and description of facts strictly related to it.

### **The «National Pact for an Italian Islam»: biographies and discourses on «securitization» and «recognition»**

On February 1<sup>st</sup>, 2017 the «*National Pact for an Italian Islam*» was signed. The «*Pact*», which is not the natural prelude to the stipulation of an *intesa* and constitutes a legal «*sui generis* model»<sup>23</sup> of relations between a state and religious communities, is composed of three conceptual sections.

The first and the second sections refer to «the representatives of Islamic Associations and Communities called upon to participate in a round-table discussion at the Ministry of the Interior». These sections are designed to remind the constitutional and normative framework of the religious freedom in Italy and to formalize a number of commitments that the representatives at the round-table discussion assume as duties, aiming to demonstrate that these representatives are active subjects in facilitating, promoting, and guaranteeing the establishment of an «Italian Islam». The third section is linked to the commitment of the Ministry of the Interior in giving expression to the guidelines to be adopted for the implementation of the «*Pact*». The Islamic associations which joined the

---

23 FABBRI, «Il Patto nazionale per un islam italiano», cit.: 6. For an overview on the «*Pact*», the socio-cultural environment in which it is born and the political and legal framework in which it is inscribed see MORUCCI, «I rapporti con l'islam italiano», cit.: 1-32.

«*Pact*» declare their undertaking, by «recalling the supreme principle of secularity of the State as a “guarantee to safeguard freedom of religion in a context of cultural and religious pluralism”», which recognize and protect «“the inviolable rights of the person, both as an individual and in the social groups where human personality is expressed”» as well as the stipulation that «“all religious denominations are equally free before the law” and “have the right to organize themselves in accordance with their own statutes”». <sup>24</sup>

The main issues concerned by the «*Pact*» are: a) the engagement in «dialogue», in the double meaning ( $a_1$ ) of «dialogue and debate» with the Italian institutions in a panorama of «“new religious pluralism”», which includes numerous associations, citizens and residents that refer to the Islamic religion», and ( $a_2$ ) of «intercultural dialogue», which «valuing the contribution of the spiritual and cultural heritage of Islamic tradition to the life of Italian society», continues to organize public events attesting its effectiveness; b) the commitment «to counter religious radicalism» and «fanaticism», not only «through forms of cooperation that provide authorities and institutions with suitable instruments for interpreting a phenomenon which poses a threat to the community’s security, including citizens and residents professing the Islamic faith», but also «by building pathways for the integration of Muslim migrants», which take into particular account «the role of younger generations»; c) the assurance to «foster a process of legal organization of Islamic associations under the existing legislation on religious freedom and in accordance with the principles of the State legal system».

Specifically, this latter point should have been achieved by:  $c_1$ ) promoting «the training of Imams and religious leaders»,  $c_2$ ) ensuring that «the places of prayer and worship maintain decent standards in compliance with the existing legislation (on security and building) and that these sites can be accessible to non-Muslim visitors»,  $c_3$ ) «publishing the names and addresses of Imams, religious leaders and personalities»,  $c_4$ ) «making concrete efforts to guarantee that Friday sermons are delivered or translated into Italian», and  $c_5$ ) providing «utmost transparency in the management and documentation of funds, received from Italy or abroad». According to the signatories of the «*Pact*», these arrangements would have contributed to «favor the conditions for starting negotiations aimed

---

24 Cf. *Supra* note 11.

at reaching agreements [actually the *intese*, Author's Note] pursuant to Art. 8, par. 3 of the [Italian] Constitution».

Among others, the following points appeared as matters of non-secondary relevance: 1. the statement which attributes to the «Imams and religious leaders and personalities» an effective «mediation role between their community and the existing social and civil reality» in order to guarantee «the full implementation of civil principles of coexistence, secularity of the State, legality, equality of rights between men and women», 2. the commitment to the intercultural/interreligious dialogue, to which also the Italian state would have been engaged on the basis of the provisions of the third part of the «*Pact*», and 3. the obligation about the transparency of the funds received, in particular «for the construction and management of mosques and places of prayer». This last point recalls for example the relations existing between the UCOII, one of the most numerically representative Islamic community in Italy, and the Qatar Charity Foundation, a well-known organization close to the Muslim Brotherhood as well as the Bill and Melinda Gates Foundation.

The Ministry of the Interior, on its own, confirmed the intentions to: a) «support and promote» all the previous commitments assumed by the Islamic communities which have joined the «*Pact*»; b) «encourage specific pathways to support Islamic associations in putting in place statutory models consistent with the Italian legal system, also in view of possible requests for their legal recognition»; c) «consolidate the training experiences for the religious Ministers professing faiths that are not included in any agreement» and «foster the organization of training courses for Muslim religious Ministers, in concert with the Islamic associations and communities participating in the round-table discussion, the Council for Relations with Italian Islam and some Universities», and d) «start a programme for preparing and distributing basic information kits, available in different languages, on the rules and principles of the Italian legal system as well as the existing legislation on the freedom of religion and worship».

Furthermore, considering also in this case «the importance of the new religious pluralism» present in Italy due to the migratory fluxes of the recent years, a specific attention was given to the intercultural/interreligious dialogue. For this purpose two are the provided activities: the dissemination across Italy of «the experience of setting up “interreligious tables” within the Immigration Territorial Councils of the Prefectures, thus providing Italian Islam with a forum for exchanging views with

local institutions» and the planning of «one or more national and public meetings between institutions and young Muslims on the theme of active citizenship, intercultural dialogue and fight against Islamophobia, fundamentalism and violence, etc.».

Finally, the promotion of «a conference with the National Association of Italian Municipalities (ANCI) on the issue of Islamic places of worship, in order to recall the right to religious freedom, which is also guaranteed through the availability of adequate premises and areas suitable for building or opening places of worship» was expected.

Marco Minniti, the Minister of the Interior who signed the «*Pact*»,<sup>25</sup> expressed satisfaction for the work that was done and declared:

The «*Pact*» is an extraordinary investment on the future of our country that will also produce concrete advantages. This is a particularly important act which starts from the assumption that there are different religions but we are all Italians. In perspective, the document alludes to an *intesa*. The associations which have signed it [and which account for about 70% of the Muslims living in Italy, Author's Note] have different histories and feelings and, at other times, would not have signed a common document. All the signatories are committed to rejecting any form of war and terrorism.<sup>26</sup>

Also, Stefano Allievi, sociologist, director of the master on Islam in Europe and a member of the Council for Relations with Italian Islam, stated:

The «*Pact*» marks a milestone because, unlike when Amato [Minister of the Interior in the period 2006-2008 and promoter of a controversial «*Charter of Values of Citizenship and Integration*», Author's Note] asked only Muslims to sign up for values, today the state engages in turn to recognizing the interlocutor.<sup>27</sup>

---

25 Cf. *Supra* note 17.

26 Maria Antonietta CALABRÒ, «Accordo Islam-Italia al Viminale passo verso la trasparenza dei soldi della Qatar Charity per la costruzione delle moschee», *Huffington Post*, February 2, 2017, <[https://www.huffingtonpost.it/2017/02/02/accordo-islam-italia\\_n\\_14572256.html](https://www.huffingtonpost.it/2017/02/02/accordo-islam-italia_n_14572256.html)> (10/10/2021).

27 Francesca PACI, «Il Patto per un islam italiano: Minniti firma gli “impegni” con le comunità musulmane», *La Stampa*, February 2, 2017, <<https://www.lastampa.it/rubriche/oridente/2017/02/02/news/il-patto-per-un-islam-italiano-minniti-firma-gli-impegni-con>>

According to Izzeddin Elzir, the president of the Union of the Islamic

---

le-comunita-musulmane-1.37246062> (10/10/2021).

The «*Charter of Values of Citizenship and Integration*» (the «*Charter*») was adopted on April 23<sup>rd</sup>, 2007 and published in eight languages, including the English official translation, which is used in this note. «*The Charter*» is constituted by a preamble and is divided into six sessions devoted to specific topics such as human dignity, rights and duties, social rights, family, secularism and religious freedom, Italian international commitments. It represents «a report of a political nature that contains [...] a set of principles and values, on which the Italian Republic is founded, which must be respected by all those who, as immigrants, decide to move permanently to Italy». Some of these topics are particularly interesting as recurring topics of the European and Italian public discourse on religions. Among others, there is the reference to the classical Greek and Roman roots of Europe and the «Jewish-Christian tradition» of Italy, that addresses in a rhetorical and ahistorical way the multilayering process of the construction of the European and Italian identity, as well as the meaning and role of pluralism in contemporary society. In this framework, the «*Charter*» embodies topics that will be developed by the «*National Pact for an Italian Islam*» as, for example: (a) the promotion by the Italian state of «inter-faith and inter-cultural dialogue in order to increase the respect for human dignity and contribute to overcoming prejudices and intolerance» (art. 21); (b) the protection by the Italian legal system of religious freedom, including «the freedom of research, criticism and debate, even in religious matters» and the prohibition of «offences to any faith or religious sentiment» (art. 23). This article of the «*Charter*» also states that «it is not accepted to cover the face because this impedes the person's recognition and hinders establishing relations with the others», which is a clear reference to Islam, and (c) the «Italy's policy [...] in favour of peace and respect of all peoples in order to promote coexistence of nations, and to defeat war and terrorism» (art. 27), which is the most eloquent reminder to the «*Pact*». Although the «*Charter*» received widespread support upon its publication among the members of the Italian Parliament, of the immigrant communities, particularly Islamic associations, the legal doctrine has conflicting opinions on it. The «*Charter*» was rejected as a «legislative act with a specific constitutional interest». Indeed, it reworks the Italian constitutional principles mixed to principles and norms of different nature thus degrading the Constitution «from a higher law to a partial order» and causing a so-called «*svisamento costituzionale*» – i.e. a «constitutional distortion». The «*Charter*» recalls the third section of art. 8 of the Italian Constitution, which provides for the *intesa* as a tool to safeguard the religious communities in their relations with the state. At the same time, however, it provides a specific section devoted to religious freedom. In this way and through some explicit references to the Islamic world and its assumptions and practices such as the prohibition of covering the face or polygamy, this approach creates a mixture of principles and rules of different legislative nature, a confusion between different constitutional levels of state intervention and an overlap of different consultative bodies. Therefore, it gives rise to a «sectorial ordering of confessions», that excludes the so-called «new cults», particularly the Islamic communities. In the framework of this process which I would call a «legislative bricolage», these communities are considered «first of all as a problem of public order, therefore as an object of care for the administration of the Minister of the Interior, and they must be reserved as much religious freedom as it is compatible

Communities and Organizations of Italy (UCII) who signed the agreement [the UCII current president is Yassine Lafram, Author's Note], the «*Pact*» is «an important basis [...] which still lacks some parts like a law on religious freedom. [...] The state knows that it can rely on Muslims faithful to Italy and knows that it can count on our strength to fight the battle against extremism».<sup>28</sup> Yahya Sergio Pallavicini, president of the Italian Islamic Religious Community (COREIS) affirmed: «If today Italy needs a distinction between Muslims and terrorists here we are», thanks to the «*Pact*» a «new phase of institutional collaboration» is born, which must lead to «the recognition of the *authentic* voices of Islamic religiosity, for an ever more conscious and well-managed understanding of Islamic cult and culture between Italian citizens of birth and adoption».<sup>29</sup>

Abdellah Redouane, general secretary of the Islamic Cultural Center of Italy (CICI), better known as the Great Mosque of Rome, pointed out: «The current *Pact*, even in its revised and refined form, can be neither an alternative nor a substitute for regulating relations between state and Islam as contemplated by the Constitution of the Italian Republic, or the institution of the *intesa*».<sup>30</sup> Paolo Naso, a professor of Political Science and coordinator of the Council for Relations with Italian Islam argued: «Today, an Italian Islam is born, who speaks Dante's language and thinks with the Republican Constitution». He also said: «In recent years Muslims in Italy have become very mature. We have noted a progressive con-

---

with the needs of order and security protection». MINISTRY OF INTERIOR, SCIENTIFIC COUNCIL, *Charter of citizenship and integration* (Rome: April 23, 2007): 3-5, <[http://www.libertaciviliimmigrazione.dlci.interno.gov.it/sites/default/files/allegati/0919\\_charter\\_of\\_values\\_of\\_citizenship\\_and\\_integration\\_inglese.pdf](http://www.libertaciviliimmigrazione.dlci.interno.gov.it/sites/default/files/allegati/0919_charter_of_values_of_citizenship_and_integration_inglese.pdf)> (10/10/2021); MORUCCI, «I rapporti con l'islam italiano», cit.: 6-8; Nicola COLAIANNI, «Una "carta" post-costituzionale?», *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (April 2007): 9, <<https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/936>> (10/10/2021).

28 Gerardo ADINOLFI, «Patto nazionale per l'Islam, Elzir: "Nato dall'esempio di Firenze"», *La Repubblica-Firenze*, February 1, 2017, <[https://firenze.repubblica.it/cronaca/2017/02/01/news/patto\\_nazionale\\_per\\_l\\_islam\\_elzir\\_nato\\_dall\\_esempio\\_di\\_firenze\\_-157388408/](https://firenze.repubblica.it/cronaca/2017/02/01/news/patto_nazionale_per_l_islam_elzir_nato_dall_esempio_di_firenze_-157388408/)> (10/10/2021).

29 PACI, «Il Patto per un islam italiano», cit.; REDAZIONE CRONACHE, «Intesa Viminale e comunità islamiche. "Nasce il Patto per l'Islam italiano"», *Corriere della Sera*, February 2, 2017, <[https://www.corriere.it/cronache/17\\_febbraio\\_02/intesa-viminale-comunita-islamiche-nasce-patto-l-islam-italiano-a1391154-e911-11e6-9abf-27281e0d6da4.shtml](https://www.corriere.it/cronache/17_febbraio_02/intesa-viminale-comunita-islamiche-nasce-patto-l-islam-italiano-a1391154-e911-11e6-9abf-27281e0d6da4.shtml)>, (10/10/2021), emphasis added.

30 REDAZIONE CRONACHE, «Intesa Viminale e comunità islamiche», cit.

sensus of the leading organizations in their desire to create a truly Italian Islam [...]. Until yesterday [...] it was said “Islam is not ready”, “Islam is divided”. Today the agenda changes». The national newspaper that reported one of the first interviews released by professor Naso titled: «So I, as a Christian Waldensian gained everyone’s approval».<sup>31</sup>

Since February 1<sup>st</sup>, 2017 months had passed and several events had happened when in May 2017, Hamza Roberto Piccardo, former father of the Union of the Islamic Communities and Organizations of Italy (UCOII), disagreeing with the communities which signed the «Pact», launched the project to create an Islamic Constituent Assembly of Italy [shortly Islamic Constituent, Author’s Note] with the main objective of electing telematically a representation of Muslims in Italy and presenting a new proposal (it would not be the first) of *intesa* to the Italian state.<sup>32</sup> In October 2017, the imam Yahya Sergio Pallavicini announced:

With Minister Minniti we are working on a legal agreement between Islamic worshipers and the Italian state. We are working on the creation of a unique interlocutor: a platform which is able to converge credible, serially and historically recognized voices capable of joining the sign of pluralism of Muslims.<sup>33</sup>

On November 3<sup>rd</sup>, 2017 Maryan Ismail said in an interview: «Our lay Muslim forum does not handle mosques, we do cultural work, for women’s rights, and pluralism». She also added:

---

31 Vladimiro POLCHI, «Così io, cristiano valdese ho messo d’accordo tutti», *La Repubblica*, February 2, 2017: 18.

32 ‘Alī M. SCALABRIN, «Il nuovo Islam italiano al Viminale. Il “Patto nazionale per un Islam italiano”. Le nuove basi per un’intesa fra Stato italiano e Islām? Il min. dell’Interno Minniti incontra al Viminale il Consiglio per le relazioni con l’Islam italiano», *Islam Italia. Riferimento italiano di islamologia e spiritualità islamica*, February 27, 2017, <[https://www.islamitalia.it/islamologia/consiglio\\_islam.html](https://www.islamitalia.it/islamologia/consiglio_islam.html)> (10/10/2021). For further information on the proposal of *intese* prepared and/or presented by the Islamic associations in Italy to the Italian state before and after the signature of the «Pact» see: MANCUSO, «La presenza islamica in Italia», cit.: 16-18 and MORUCCI, «I rapporti con l’islam italiano», cit.: 2-3, 31.

33 Maria SCOPECE, «Cosa stanno studiando Gentiloni e Minniti con le comunità islamiche. Parla Pallavicini (Coreis)», *Formiche.net*, October 19, 2017, <<https://formiche.net/2017/10/gentiloni-minniti-islam-pallavicini/>> (10/10/2021).

I hope that it comes to the *intesa*, even to get out of this uncertainty about who represents whom, without Islamic popes. But now there is no time to do it in a few months, and I also think it is right to evaluate everything with the utmost care.<sup>34</sup>

Currently, the possibility of reaching a substantial legal agreement between the state and the Islamic communities in Italy seems unlikely. The process is in a phase of impasse. The political crisis of 2018-2021, the immigration policies of the so-called “yellow-green” government [a coalition government with a “populist” orientation born from the Lega-MoVimento 5 Stelle alliance, Author’s Note], and then the ongoing Covid-19 Pandemic started in 2020, did not help. At the same time, internal conflicts within Islamic communities and the issue of UCOII closeness to Muslim Brotherhood have re-emerged.<sup>35</sup>

## Final remarks

Whether the Italian state and the Islamic communities in Italy will reach the *intesa* (or, at least, will make new steps in this direction) and what the development of concurrent projects and processes will be, the future

---

34 Alberto GIANNONI, «L'intesa tra Stato e islam rimane un miraggio: nuove moschee addio», *Il Giornale*, November 3, 2017, <<https://www.ilgiornale.it/news/politica/lintesa-stato-e-islam-rimane-miraggio-nuove-moschee-addio-1459181.html>> (10/10/2021).

35 For an overview on the Italian political situation in the last years, the issues related to the *intese* in the aftermath of the «*Pact*», the accusations by the CICI against the UCOII on its closeness to the Muslim Brotherhood, and the new convocation of the Council for Relations with Italian Islam in 2021 see: Alessandro FERRARI, «Islam in Italy 2017: the year of the announced breakthrough?», *Contemporary Italian Politics* 10, no. 4 (2018): 421-433; ID., «Il “Governo Giallo-Verde” di fronte all’islam: l’eredità della XVII Legislatura», *Diritto, Immigrazione e Cittadinanza* 3 (2018), <<https://www.dirittoimmigrazionecittadinanza.it/archivio-saggi-commenti/saggi/fascicolo-n-3-2018-1/306-saggioferrari/file>> (10/10/2021): 1-24; ID., «“Agenda 2020”: dove va l’Islam italiano? Il riconoscimento della religione islamica da parte dello Stato è una questione irrisolta. Tre piste di riflessione», *Oasis*, February 3, 2020, <<https://www.oasiscenter.eu/it/dove-va-islam-italiano>> (10/10/2021); REDAZIONE, «La Grande Moschea di Roma contro l’UCOII», *Daily Muslim. Il giornale dei musulmani d’Italia*, June 12, 2020, <<https://www.dailymuslim.it/2020/06/la-grande-moschea-di-roma-contro-lucoii/>> (10/10/2021); MINISTERO DELL’INTERNO, «Presieduto dal ministro Lamorgese il Consiglio per le relazioni con l’Islam Italiano», November 19, 2020, <<https://www.interno.gov.it/it/stampa-e-comunicazione/comunicati-stampa/presieduto-dal-ministro-lamorgese-consiglio-relazioni-lislam-italiano>> (10/10/2021).

will show. Nevertheless, the information that the analysis of the «*Pact*» provides allows us to make some concluding remarks:

1. The choice to follow a political «strategy» consisting of «single stages», by using a negotiating tool with no legal force, represents an interesting pathway. However, far from simplifying the field, this choice seems to emphasize, once again, the perception of exceptionality<sup>36</sup> attributed to the role and place of Islamic communities in the context of relations with the Italian state. The organizational «inhomogeneity» of Islam, structured «in a horizontal and non-vertical way», remains one of the issues surrounding the path towards achieving a formal recognition. At the same time, the lack of governmental awareness of the theoretical background of its choices does not help the process of recognition. This lack of awareness leads for example to the assumption by the state of intercultural/interreligious dialogue as an official task and to its institutionalization within state bodies.
2. The intentions of the promoters of the «*National Pact for an Italian Islam*» (adjective the latter, however, of dubious meaning) are certainly meritorious. However, the «*Pact*» seems to be a backward step in the recognition process because it assumes a kind of “civic illiteracy” in Islamic communities in Italy, which did not happen with respect to other religious communities. The reference to constitutional principles, which should already be a shared heritage, the direct link with issues of public order and security, and the recall to fight radicalism, are a clear sign of this backwardness. Furthermore, the «*Pact*» remains anchored to a paradigm which continues to hold essentially reductionist binomials such as immigration-security, security-radicalism/fanaticism, radicalism-fanaticism/Islam.
3. Finally, I notice the absence of a standard practice in the relations with religious communities in Italy and I find the choice to attempt negotiations to Islamic associations through a tool created *ad hoc* and based on a political agenda which looks more like the product of individual sensitivity than the result of a clear, coherent and predetermined governmental address problematic. This state of affairs paves the way for various questions about the theoretical background of certain policy choices, the awareness with which these choices are being made, espe-

---

36 Other religious communities both Christian and non-Christian, as composite and divided as Islam, have entered into an *intesa* with the Italian state without security being stressed as an issue. Cf. *Supra* note 6.

cially by top policy makers, and the prospects for future development of both already existing tools and tools yet to be tested.

All these considerations can be placed at the intersection of the three research areas considered in the introduction of this paper. These research areas include interpretative models applicable to this case study. Among others, there are Bourdieu's fields theory and Honneth's theory of recognition, which seem to be particularly suitable to explain the dynamics that underpin the framework in which the «*National Pact for an Italian Islam*» is originated and developed. As individuals competing for their social recognition in a field characterized by different paths and practices, the actors who elaborated and signed the «*Pact*» transform themselves into the main promoters of the «structured and structuring structure» called *habitus* that influences their social positioning and limits their recognition. The promoters and signatories of the «*Pact*» give meaning and force to the generating principles of the power system in which they act through the cognitive schemes that they internalized culturally and historically. As social agents, they actively determine, through categories of perception and evaluation, the social condition that defines who they are and their place in the public sphere by implementing practices consistent with their own *habitus*. In this way, the actors in this field remain anchored, more or less (un-)consciously, to the power structure that produced them and that they reproduce, without being able to grasp the «potential opportunities» of disconnection from the logical scheme of this structure. In doing this, they replicate a system of relations that remains unfair because it is made up of conditioning and an arbitrary distribution of different types of economic, political, social, and symbolic capital. In this scheme, although formally defined as a fundamental existential condition, recognition remains characterized by the exceptionality of *ad hoc* social, political, and legal norms.



# «Grande era la differenza tra questo imperatore e alcuni altri sovrani».

(Amm. Marc., XXV, 4, 6). L'imperatore Giuliano, Ammiano Marcellino e l'uso politico della memoria

Dario Cellamare

*Università del Piemonte Orientale, Université de Fribourg*

## Abstract

In the ever-living debate concerning Emperor Julian (361-363), special attention is paid to historical sources about this figure and, among these, to Ammianus Marcellinus' *Res gestae*, an unmatched Late Antiquity historical depiction wherein Julian is the protagonist. According to several scholars, Ammianus would have given a faithful and fair testimony, that is supposed to be distant from the enthusiastic idolizing of some hellenes, as well as from the christians' sectarian slander. The aim of this paper is rather to stress the narrative and rhetorical strategy of Ammianus, more interested

in creating an *exemplum* "politically expendable" for his own times. In order to do so, the historian refunctionalizes the memory and the acts of Julian in view of the new political context, the particular ambitions and the political projects of Roman *élite* to which he was attached. I will thus have the opportunity to deepen some of the crucial changes of Late Roman Empire: the religious acting of Emperor Julian and his relationship with the Roman aristocracy, as well as the reactions to the defeat of Adrianople and the rise of Theodosius, the Christianization of the imperial institutions.

## Keywords

*Emperor Julian, Ammianus Marcellinus, Late Antiquity, Late Roman historiography, Pagans and Christians*

## Premessa – L'autore e l'opera

Nell'antichità, una delle tematizzazioni e delle rielaborazioni più organiche dell'esperienza storica dell'imperatore Flavio Claudio Giuliano (361-363)<sup>1</sup> fu quella di Ammiano Marcellino nelle sue *Res gestae*<sup>2</sup>. Nato ad Antiochia, militò nell'esercito romano: in Gallia conobbe Giuliano e seguì l'imperatore nella sua fallimentare campagna di Persia (362-363). In seguito si trasferì a Roma, legandosi agli ambienti del tradizionalismo senatorio – come precisa Rinaldi: «le sue [di Ammiano] lodi di Vettio Agorio Pretestato e di Quinto Aurelio Simmaco sono sincere e attestano una sua perfetta sintonia con questi prestigiosi corifei del paganesimo senatoriale e dotto dell'epoca»<sup>3</sup>. Infine, «da vecchio soldato e da Greco»<sup>4</sup>, compose in latino le *Res gestae*: storia dell'Impero Romano da Nerva a

---

1 Su questa figura cfr., da ultimo, Arnaldo MARCONE, *Giuliano. L'imperatore filosofo e sacerdote che tentò la restaurazione del paganesimo* (Roma: Salerno Editrice, 2019) e Stefan REBENICH, Hans-Ulrich WIEMER, eds., *A Companion to Julian the Apostate* (Leiden Boston: Brill, 2020).

2 Per limitarsi ad alcuni testi sul Giuliano ammiano e per una prima introduzione all'opera dello storico si possono consultare Matilde CALTABIANO, «Giuliano Imperatore nelle *Res Gestae* di Ammiano Marcellino: tra panegirico e storia», in *Rudiae. Ricerche sul mondo classico 10: Giuliano Imperatore, le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari – Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce, 10-12 Dicembre 1998* (Galatina (Le): Congedo Editore, 1998), pp. 335-356; Giovanni DE BONFILS, *Ammiano Marcellino e l'imperatore* (Bari: Laterza, 1986); Jan Willelm DRIJVERS, David HUNT, eds., *The Late Roman World and its Historians: interpreting Ammianus Marcellinus* (London: Routledge, 1999); Jacques FONTAINE, «Le Julien d'Ammien Marcellin», in René BRAUN, Jean RICHER, éd., *L'empereur Julien. I – De l'histoire à la légende (331-1715)* (Paris: Les Belles Lettres, 1978), pp. 31-66; Pio GRATTAROLA, «Ammiano Marcellino fra la "reazione" pagana e il cristianesimo», *Aevum* 55, no. 1 (1981): pp. 80-95; Valerio NERI, *Costanzo, Giuliano e l'ideale del civilis princeps nelle Storie di Ammiano Marcellino* (Roma: A.G.T., 1984); Giancarlo RINALDI, «Antiochia nel secolo quarto. Interazioni tra pagani e cristiani e note prosopografiche», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 81 (2015), pp. 21-69, in particolare le pp. 63-69. Da ultimo, Alan J. ROSS, *Ammianus' Julian. Narrative and Genre in the Res Gestae* (Oxford: Oxford University Press, 2016). Per il testo ammiano si è seguita l'edizione critica approntata da Selem: Ammiano Marcellino, *Le storie=: Res gestae*, a c. di Antonio Selem (Torino: UTET, 1973). Le traduzioni, ove non altrimenti indicato, sono opera dell'autore del presente contributo.

3 RINALDI, «Antiochia nel secolo quarto», *cit.*, p. 63. Sui personaggi e l'ambiente senatoriale romano tardoantico cfr. Giancarlo RINALDI, *Pagani e cristiani. La storia di un conflitto (secoli I-IV)* (Roma: Carocci, 2016), pp. 253-270.

4 Amm. Marc., XXXI, 16, 9: «ut miles quondam et Graecus».

Valente. Dei 31 libri di cui si componeva l'opera sono arrivati fino a noi solo quelli dal XIV al XXXI: dal cesarato di Gallo (351-354) – fratellastro di Giuliano – alla disfatta di Adrianopoli (378). Una prima parte del testo ammiano venne pubblicata nel 392, trent'anni dopo la morte di Giuliano – e la narrazione delle vicende legate a quest'imperatore doveva inizialmente concludere l'opera. Le *Res gestae* furono poi estese fino al 378, anno in cui l'esercito romano fu sconfitto dai Goti ad Adrianopoli e in cui morì l'imperatore Valente: l'avvenimento, traumatico per l'intellettualità tardoromana, produsse un'eco notevole e fu valorizzato da Ammiano quale evento periodizzante e conclusivo della sua opera<sup>5</sup>.

L'imperatore Giuliano guadagna così il centro dell'opera: un centro non solo 'narrativo' – di lui si parla nei libri XV-XXV – ma anche 'simbolico'<sup>6</sup>. Egli è il protagonista indiscusso, «l'eroe dell'affresco storiografico ammiano»<sup>7</sup> e assurge a figura paradigmatica delle vicende dell'impero: le sue gesta infatti rievocano quelle dei grandi imperatori della storia romana, i grandi slanci ma anche i cocenti fallimenti. Ma, programmaticamente, nell'*incipit* del libro dedicato alle gesta di Giuliano Cesare in Gallia, l'antiocheno annuncia di avviarsi a un'esposizione elogiativa ma non parziale, lontana sia dagli encomi smodati che dalla denigrazione faziosa. L'autore, professando onesta aderenza ai 'fatti', loderà l'imperatore ove lo riterrà degno ma senza risparmiargli critiche<sup>8</sup>. Nella prossima sezione affronterò la complessiva *laus Iulianii* che tracciano le *Res gestae*, cercando di evidenziare gli obiettivi e i debiti sottesi alla restituzione storica.

## Una nuova luce per l'impero: Giuliano, «stella salvifica»<sup>9</sup>

Giuliano compare per la prima volta nella cerimonia di elevazione a Cesare del 355, nel discorso con cui Costanzo II lo presenta alle truppe – e in questo modo anche ai lettori<sup>10</sup>. L'Augusto loda il gio-

5 Per una prima introduzione alla battaglia di Adrianopoli, al contesto in cui si produsse e agli effetti che generò, cfr. Alessandro BARBERO, *9 Agosto 378. Il giorno dei barbari* (Bari-Roma: Laterza, 2005).

6 FONTAINE, «Le Julien d'Ammien Marcellin», cit., p. 33.

7 RINALDI, «Antiochia nel secolo quarto», cit., p. 66.

8 Amm. Marc., XVI, 1, 3.

9 Amm. Marc., XXI, 10, 1-2; XXII, 9, 14: «sidus salutare».

10 Pur accennando Ammiano al *princeps* già in Amm. Marc., XIV, 11, 28.

vane cugino, esperto nelle «arti liberali»<sup>11</sup>, per la «modestia» e l'«operosità»<sup>12</sup>. Finalmente terminata la stagione dei «tiranni» (*rebellium tyrannorum*), gli concede il potere per difendere le Gallie dai barbari «assetati di sangue romano»<sup>13</sup>. In tutta risposta, le truppe approvano questa decisione con «incredibile gioia»<sup>14</sup> come se, avendo premonizione dei benefici che il *Caesar* apporterà alle province, si trattasse di una scelta «della suprema divinità»<sup>15</sup>. Già qui sono condensati alcuni dei tratti fondamentali del Giuliano ammiano: è un sovrano legittimo, meritevole non solo per l'appartenenza alla dinastia costantiniana o per l'elezione dell'Augusto *senior*, ma perché su questa scelta convergono l'esercito, i provinciali e la divinità. Stando ad Ammiano in Giuliano si compiono quella *concordia ordinum* e quel *consensus omnium bonorum* ciceroniani che, sola garanzia per il benessere dello Stato, possono assicurare la *restauratio rei publicae*<sup>16</sup>.

Giuliano, «filosofo costretto nelle vesti di principe»<sup>17</sup>, nelle Gallie come Cesare e infine come *unus Imperator* dispiegò la sua attività in ogni ambito, risolvendo l'impero dalla crisi. In Ammiano perfino la sua usurpazione ai danni di Costanzo II viene ridimensionata<sup>18</sup> poiché – secondo lo storico – Giuliano fu costretto a tale decisione: egli capitolò

11 Amm. Marc., XV, 8, 10: «bonae artes».

12 Amm. Marc., XV, 8, 8: «Iulianum hunc fratrem meum patrualem (ut nostis), vercundia qua nobis ita ut necessitudine carus est, recte spectatum, iamque elucetis industriae iuvenem, in Caesaris adhibere potestatem exopto, coeptis (si videntur utilia) etiam vestra consensione firmandis».

13 Amm. Marc., XV, 8, 6: «Post interitum rebellium tyrannorum, quos ad haec temptanda quae moverunt, rabies egit et furor, velut impiis eorum manibus Romano sanguine parentantes, persultant barbari Gallias, rupta limitum pace, hac animati fiducia, quod nos per disiunctissimas terras, arduae necessitates adstringunt».

14 Amm. Marc., XV, 8, 15: «*immane quo quantoque gaudio*».

15 Amm. Marc., XV, 8, 9: «*summum numen*»

16 Efficace, nel mettere in luce questo aspetto, è DE BONFILS, *Ammiano Marcellino e l'imperatore*, cit., pp. 13-77.

17 Amm. Marc., XVI, 5, 10: «philosophus cogere ut princeps».

18 Per un'analisi dettagliata dei resoconti di Ammiano e Giuliano riguardo il «pronunciamento di Parigi» – e sulle loro contraddizioni –, si veda ANTONIO SELEM, «L'atteggiamento storiografico di Ammiano nei confronti di Giuliano dalla proclamazione di Parigi alla morte di Costanzo», *Athenaeum* 49 (1971), pp. 89-110.

di fronte alle violente pressioni delle armate e rispose alla chiamata del *Genius Publicus*<sup>19</sup>.

Ammiano Marcellino, con sapiente contrappunto narrativo, costruisce la presa del potere supremo di Giuliano – ma in generale la valutazione complessiva del suo operato – attraverso la polarità tra i due cugini, tema peraltro già presente nella produzione giuliana e in altri autori del periodo<sup>20</sup>. Mentre il Cesare sottomise le popolazioni germaniche, Costanzo II fu attendista e remissivo contro la Persia sasanide: gli unici trionfi che riportò furono nelle guerre fratricide contro gli usurpatori, bagnandosi «di sangue orrendamente sgorgato dalle ferite interne dello stato»<sup>21</sup>. Costanzo II, succube di mogli, eunuchi e cortigiani, governava con il terrore, con torture e delazioni, ossessionato dal pericolo di usurpazioni<sup>22</sup>. Giuliano, al contrario, passava le notti alternandosi tra le cure dello Stato e le speculazioni filosofiche; al suo passaggio le città spontaneamente gli aprivano le porte e tutti gli ordini della società gli venivano incontro acclamandolo. Addirittura egli sorrideva dei complotti e si faceva beffe delle usurpazioni, tale era l'armonia che era riuscito a portare nella compagine imperiale<sup>23</sup>. Giuliano «più vecchio per virtù che per età»<sup>24</sup> governò con «provvedimenti magnanimi e liberali presi nella vita civile»<sup>25</sup>: deferente

---

19 Per lo storico, inoltre, l'Augusto *senior* – invidioso – operò affinché rapporti con Giuliano degenerassero: Amm. Marc., XX, 4; XX, 5, 10.

20 Il confronto tra gli ultimi due esponenti della dinastia costantiniana è un *leitmotiv* tra gli intellettuali del periodo, presente già in Giuliano: si pensi alla sua orazione Περὶ τῶν τοῦ αὐτοκράτορος πράξεων ἢ περὶ βασιλείας, indirizzata proprio a Costanzo II, in cui rievoca lo scontro tra Agamennone e Achille – celando dietro il racconto omerico la rivalità tra l'Augusto e lui, suo generale; o anche alla *Lettera al Senato e al popolo di Atene*, costruita attorno alle nobili azioni e aspirazioni di Giuliano, opposte a quelle crudeli e infide di Costanzo II. Anche Libanio, ad esempio, recepisce e replica questo motivo in *Or.* 12, 52; *Or.* 14, 64-67; *Or.* 17, 9. Tale polarità verrà poi ripresa – capovolta di segno – dagli autori cristiani, intenzionati tanto a elevare il cristiano (quantunque ariano) Costanzo II quanto a screditare "l'Apostata" Giuliano: si vedano anzitutto le orazioni IV e V di Gregorio di Nazianzo, composte poco dopo la morte di Giuliano.

21 Amm. Marc., XXI, 16, 15: «et intestinis ulceribus rei publicae sanie perfusus horrenda».

22 Amm. Marc., XXI, 16, 8-10.

23 Amm. Marc., XXII, 9, 11.

24 Amm. Marc., XXV, 4, 7: «virtute senior quam aetate».

25 Amm. Marc., XVI, 5, 9: «in re civili magnanimitate correxit et libertate».

verso il Senato e i consoli, chiese la loro collaborazione<sup>26</sup>; con equanimità amministrò la giustizia, applicando pene con mitezza e clemenza<sup>27</sup>; saggio e temperante, si accontentava del rancio dei soldati<sup>28</sup> ignorando gli istinti più bassi<sup>29</sup>. Sul campo di battaglia la sua gloria non fu da meno: ristabilì la disciplina militare indebolita<sup>30</sup>; superiore alle paure, si schierava in prima linea per spronare i soldati condividendo i pericoli<sup>31</sup>; condottiero sempre vittorioso, sconfisse tutte le *gentes externae* laddove altri cercarono la conciliazione o l'alleanza; si curò solo della salvezza collettiva, fino all'estremo sacrificio di sé<sup>32</sup>. Per Ammiano – concludendo il bilancio tra i due imperatori e cugini – Costanzo II fu più crudele di Caligola, Domiziano e Commodo<sup>33</sup>; riguardo Giuliano, al contrario, leggiamo:

Videtur enim lex quaedam vitae melioris hunc iuvenem a nobilibus cunis ad usque spiritum comitata supremum. Namque incrementis velocibus ita domi forisque colluxit, ut prudentia Vespasiani filius Titus alter aestimaretur, bellorum gloriosis cursibus Traiani simillimus, clemens ut Antoninus, rectae perfectaeque rationis indagine congruens Marco, ad cuius aemulationem actus suos effingebat et mores<sup>34</sup>.

Nel passare in rassegna l'operato giuliano, nel paragone contrastivo tra i due Augusti, Ammiano non solo fa risplendere la virtù e le qualità di Giuliano. Inscrivendo Costanzo II e il più giovane cugino nella galleria di

---

26 Amm. Marc., XXII, 7.

27 Amm. Marc., XVI, 5, 12-15; XXII, 9, 9-11.

28 Amm. Marc., XXV, 2, 2.

29 Amm. Marc., XXV, 4, 6.

30 Amm. Marc., XXII, 4.

31 Amm. Marc., XXIV, 6, 11.

32 Amm. Marc., XXV, 3, 8.

33 Amm. Marc., XXI, 16, 8.

34 Amm. Marc., XVI, 1, 4: «Sembra infatti che una legge di vita migliore abbia accompagnato questo giovane dalla sua nobile nascita al suo ultimo respiro. In pace ed in guerra così presto s'accrebbe e risplendette la sua fama, che per la sua prudenza era considerato un secondo Tito, figlio di Vespasiano, per i gloriosi successi militari fu giudicato assai simile a Traiano, per la clemenza pari ad Antonino Pio e per la ricerca di un metodo di vita onesta e perfetta un secondo Marco Aurelio, che egli s'era proposto come modello sia delle sue azioni che del suo carattere» (trad. Selem).

*exempla* – negativi e positivi – della storia imperiale romana, lo storico antiocheno fa dell'uno e dell'altro quasi degli archetipi, delle figure in grado di evocare due opposte condotte e ideali: il tiranno e il *princeps civilis*. Ammiano innalza all'imperatore un 'monumento letterario' che lo raffigura come *optimus princeps*, tutore della *Res Publica* e delle prerogative senatoriali. Un monumento letterario le cui caratteristiche non sono casuali ma frutto di una precisa agenda politica. Infatti, «nella seconda metà del IV secolo [...] la *civilitas* acquista rilevanza di ideale politico» e si assiste a un «ritorno, nella cultura politica dell'Occidente latino, di una rappresentazione tradizionalista del potere senatorio»<sup>35</sup>. Rispetto per le prerogative dei magistrati; attenzione alla giustizia e all'amministrazione; tutela dei provinciali; interlocuzione proficua con l'élite imperiale; rifiuto di ogni utilizzo arbitrario del potere: tutto ciò veicolava il concetto di *civilitas*. Attraverso questo l'aristocrazia senatoria cercò di esercitare un condizionamento sul potere imperiale, riguadagnando margini di gestione del potere che l'accentramento tetrarchico-costantiniano aveva eroso.

Non è un caso, allora, che tutto ciò si depositi e risplenda nel Giuliano delle *Res gestae*: Ammiano propone il modello di un *civilis princeps* che ripristina l'autorità del Senato e dei consoli; che sconfigge le *gentes externae* e ricostruisce città; che conquista il sommo potere senza opporre Romani contro Romani; che amministra sapientemente la giustizia; che non cede ad arbitrii autocratici nella gestione del potere. Il modello di un *optimus princeps* ideale e 'politicamente spendibile'; ideale ma – sembra dirci Ammiano – realizzabile perché già concretizzatosi nella storia: Flavio Claudio Giuliano.

Nell'edificazione storiografica dell'Augusto, l'antiocheno si adopera non solo per rendere Giuliano il principe ideale, ma anche per iscriverlo tra i più luminosi esempi della storia romana repubblicana e imperiale: l'ultimo rampollo della dinastia costantiniana diviene così un novello

---

35 Arnaldo MARCONE, «Giuliano e lo stile dell'imperatore tardoantico», in *Rudiae. Ricerche sul mondo classico 10: Giuliano Imperatore, le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari – Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce, 10-12 Dicembre 1998* (Galatina (Le): Congedo Editore, 1998), pp. 43-58, cfr. p. 47.

Catone il Censore<sup>36</sup>, Traiano<sup>37</sup>, Settimio Severo<sup>38</sup>, fino a ricordare perfino i *Fabricii*, poveri di ricchezze ma ricoperti di gloria<sup>39</sup>. Se il retore nonché amico di Giuliano, Libanio, nell’invocarne la clemenza definiva l’imperatore «Elleno che regna su Elleni» prima ancora che Romano<sup>40</sup>, e Giuliano stesso arriverà a definire Roma una «città ellenica», al pari delle sue leggi, della sua stirpe e della sua «pia fede riguardo gli dèi»<sup>41</sup>, qui assistiamo all’operazione opposta: Ammiano cerca di rendere Giuliano una figura prossima agli ideali e al lessico politico dell’aristocrazia senatoria dell’Urbe cui lo storico si era legato<sup>42</sup>, nonostante in vita l’imperatore si fosse trovato in conflitto con parte di quella stessa élite<sup>43</sup>. Paradigmatico, in questo senso, è l’elenco ammiano delle virtù dell’imperatore che conclude il resoconto della spedizione persiana e di tutta l’esperienza storica di Giuliano<sup>44</sup>. Queste («*temperantia, prudentia, justitia, fortitudo, [...] scientia rei militaris, auctoritas felicitas atque liberalitas*»<sup>45</sup>) non solo sono quelle classiche della tradizione antica, ma costituiscono un preciso calco dell’elenco che già Cicerone, secoli prima, fece delle qualità di Pompeo per sostenerne la spedizione proprio in Oriente<sup>46</sup>. Il messaggio di Ammiano è chiaro: in Giuliano si compie e rinnova la politica tradizionale della *Res Publica*<sup>47</sup>. L’antiocheno – e attraverso di lui la compa-

36 Amm. Marc., XVI, 5, 1.

37 Amm. Marc., XXIV, 3, 9.

38 Amm. Marc., XXIV, 6, 1.

39 Amm. Marc., XXIV, 3, 4-7.

40 Lib., *Or.* 15, 25.

41 Iul., Iul., *Or.* 11, 39: «Ρωμαίοις ἔχουσι καὶ αὐτοῖς οὐ γένος μόνον Ἑλληνικόν, ἀλλὰ καὶ θεσμούς ἱεροῦς, καὶ τὴν περὶ τοῦ θεοῦς εὐπιστίαν ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος Ἑλληνικὴν καταστησαμένους τε καὶ φυλάξασιν».

42 Paradigmatica di questa trasfigurazione in senso tradizionalista è – anche – la sistematica sostituzione che opera Ammiano di Zeus con il *Genius Publicus* nella descrizione che fa Giuliano della notte dell’acclamazione a *Lutetia*. Anche in questo caso credo essere all’opera non tanto – o non solo – una *interpretatio romana*, quanto la precisa strategia di rendere Giuliano la bandiera dell’aristocrazia latina.

43 Amm. Marc., XXI, 10, 7; Iul., *Ep.* 82.

44 Amm. Marc., XXV, 4.

45 Amm. Marc., XXV, 4, 1: «temperanza, saggezza, giustizia, fermezza d’animo, [...] scienza militare, *auctoritas*, buona fortuna e liberalità».

46 Cic., *Manil.* 71, 28, 29; 36; 40; 42; 47.

47 Intuizione già di FONTAINE, «Le Julien d’Ammien Marcellin», cit., pp. 51-54.

gine senatoriale cui era vicino – sta elaborando una precisa piattaforma rivendicativa, veicolandola attraverso la ricostruzione storiografica: riaffermando il potenziale militare romano, mostrandone la continuità con la tradizione repubblicana, si propone il manifesto di una politica estera fieramente antibarbarica.

Questi temi, infatti, erano tornati prepotentemente alla ribalta dopo il 378, allorché ad Adrianopoli l'esercito romano era stato sbaragliato dai Goti e perfino l'imperatore Valente era morto sul campo. Di fronte a questa crisi assurda a protagonista della scena politica il comandante Teodosio, associato al potere imperiale nel 379 dall'Augusto Graziano, che fece fronte all'emergenza stipulando un *foedus* con i Goti e aprendo loro i confini dell'impero. Nel pieno di questi cambiamenti, non sembra casuale che le *Res gestae* propongano il modello opposto di Giuliano, un imperatore-condottiero il cui unico compromesso con le *gentes externae* passava per il loro annientamento: l'operazione letteraria, a questo punto, si fa veicolo di una precisa polemica politica.

Assistiamo così alla creazione di un eroe, una creazione che si estrinseca a ogni livello delle *Res gestae*: non solo nella trasfigurazione dell'oggetto della narrazione, ma anche attraverso un sapiente utilizzo della tecnica espositiva<sup>48</sup>. Nelle *Res gestae*, infatti, vi sono alcune distorsioni degli eventi: ad esempio all'inizio del regno giuliano (dicembre 361) venne ucciso dalla folla il vescovo di Alessandria Giorgio di Cappadocia. Probabile scintilla per l'esplosione dell'ira popolare fu la notizia della morte di Costanzo II e della presa del potere da parte di Giuliano<sup>49</sup>. Avvertiti del mutato clima politico, gli alessandrini fecero irruzione nelle prigioni della città dove era stato precedentemente rinchiuso il vescovo: Giorgio fu trascinato per le strade, fatto a pezzi e i suoi resti bruciati e sparsi nel mare. Ammiano, invece, riferisce che a scatenare il linciaggio fu la notizia dell'esecuzione di Artemio, *dux Aegypti* – ma ciò avvenne ad Antiochia un anno dopo (362 inoltrato). Inoltre, a proposito dell'*adventus* del *princeps-philosophus* ad Antiochia, Ammiano riferisce che la

---

48 Ad esempio, il capitolo riguardo Giuliano Cesare nelle Gallie – capitolo che introduce per la prima volta questo personaggio 'sulla scena' –, come ha notato CALTABIANO, «Giuliano Imperatore nelle *Res Gestae*», *cit.*, p. 349, si apre con precisi richiami dall'*Eneide* di Virgilio. Stessa funzione assolve la datazione dei fatti anno per anno con il nome dei consoli, rifacendosi alla tradizione annalistica romana.

49 Come si può evincere da Iul., *Ep.* 60.

città lo acclamò come *sidus salutare*<sup>50</sup>. Opposto è il resoconto che Giuliano stesso fa di quegli identici eventi nel *Misopogon*, dove l'imperatore racconta di esser stato accolto nel teatro da grida di malcontento<sup>51</sup>. Tali vistose incongruenze non possono essere casuali disattenzioni dello storico: a motivarle credo possa essere l'intento di dipingere Giuliano come sovrano ideale che aveva ristabilito fin dall'inizio un regno radioso, occultando qualunque ombra avesse potuto oscurare quest'immagine; una «stella salvifica» – *sidus salutare*<sup>52</sup> – in grado di illuminare l'ecumene romana e di condurla alla salvezza<sup>53</sup>. E infatti, chiosa Ammiano: «*aestimari poterat (ut ipse [Iulianus] aiebat), vetus illa Iustitia, quam offensam vitiis hominum, Aratus extollit in caelum, eo imperante redisse rursus ad terras*»<sup>54</sup>. Tale riferimento al poema Φαινόμενα di Arato di Soli (IV-III a.C.) e la definizione ammiana dell'imperatore quale *sidus salutare* non è solo una raffinata citazione letteraria. Credo, al contrario, sia il suggello della strategia retorico-politica dello storico, figlia dell'ambiente sociale e culturale in cui si era inserito.

Non si hanno notizie, infatti, della conoscenza diretta da parte di Giuliano di questo poema, ma al contrario potrebbe essere stato ben noto ad Ammiano Marcellino. L'opera venne tradotta in latino sia da Cicerone che da Germanico<sup>55</sup>, figure che nelle *Res gestae* sono funzionali alla strategia ammiana di creazione di un Giuliano più affine all'aristocrazia senatoria: gli scritti di Cicerone sono citati dallo storico per far rientrare l'operato di Giuliano nell'alveo della *Romanitas*, tracciando una linea di continuità dalla tarda *Res publica* all'ultimo discendente della seconda dinastia Flavia. Per quanto riguarda Germanico, Ammiano si spinge ancora oltre: istituendo un paragone tra il rampollo della dinastia giulio-claudia e Giuliano, iscrive quest'ultimo nella galleria delle grandi figure

50 Amm. Marc., XXII, 9, 14: «stella salvifica». Si veda anche Amm. Marc., XXI, 10, 1-2.

51 Iul., *Or.* 12, 41.

52 Amm. Marc., XXI, 10, 1-2; XXII, 9, 14.

53 Come già notato da CALTABIANO, «Giuliano Imperatore nelle *Res Gestae*», cit., pp. 351-352.

54 Amm. Marc., XXV, 4, 19: «si sarebbe potuto credere (come egli stesso [Giuliano] diceva), che quell'antica Giustizia, che Arato immagina risalita al cielo perché offesa dagli oltraggi degli umani, fosse ritornata sulla terra sotto il suo impero» (trad. Selem). Si veda anche XXII, 10, 6.

55 Hubert ZEHACKER, «D'Aratos à Aviénus: Astronomie et idéologie», *Illinois Classical Studies* 14 (1989), pp. 317-329, cfr. pp. 318-319.

del passato di Roma<sup>56</sup>. Soprattutto, proprio a metà del IV secolo, nella Roma dove stava scrivendo Ammiano Marcellino, vide la luce un'altra versione degli *Aratea* ad opera di Rufo Festo Avieno<sup>57</sup>. Proconsole d'Acaia, d'Africa e forse anche *corrector Lucaniae et Bruttiorum*<sup>58</sup>, di lui ci è giunta un'iscrizione<sup>59</sup> consacrata alla divinità etrusca *Nortia* e una lettera di dedica a *Flavianus Myrmeicus*, da alcuni studiosi identificato con Virio Nicomaco Flaviano, esponente di spicco dell'*ordo senatorius*<sup>60</sup>. La datazione esatta delle opere di Avieno – sicuramente nella seconda metà del IV sec. – è tutt'ora incerta, ma è degno di nota che nella sua versione del poema di Arato vi sia un inedito inno a *Helios-Sol Invictus*<sup>61</sup>, influenzato da quell'enoteismo platonizzante comune ad alcuni intellettuali della Tarda Antichità<sup>62</sup> – e a cui l'imperatore Giuliano aveva dato un marcato indirizzo eliolatrico, tanto nella sua prassi rituale<sup>63</sup> quanto

56 Amm. Marc., XXII, 14, 6-8.

57 Per una rapida descrizione dell'autore e del suo contesto di riferimento, cfr. Amedeo Alessandro RASCHIERI, «Autore e pubblico in età tardo-antica: Avieno e i suoi lettori», *Pallas* 83 (2010), pp. 331-341.

58 S.v. «Postumius Rufus Festus signo Avienus», in *The Prosopography of the Later Roman Empire*, eds. Arnold Hugh Martin Jones, John Robert Martindale, John Morris, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), pp. 336-337.

59 CIL VI, 537.

60 Ma riguardo questo aspetto prevale la cautela: Amedeo Alessandro RASCHIERI, «Da Avieno a Rutilio Namaziano: spettatori e poeti del mondo tardo-antico», *Cahiers du Centre G. Glotz* 18 (2007), pp. 389-402, cfr. p. 390.

61 ZEHACKER, «D'Aratos à Aviénus», cit., p. 328.

62 Possono essere interpretate in questo senso le celebri – quantunque problematiche – esternazioni circa l'unicità del principio divino e la sua contemporanea pluralità – tanto dei modi per venerarlo quanto delle forme divine che può assumere – di Temistio (*Or.* 5, 68a-70a) o Simmaco (*Rel.* III, 10). O, ancora, si può consultare l'operetta filosofica di Salustio (collaboratore di Giuliano), *De diis et mundo*, secondo cui la causa prima di ogni cosa non può che essere unica e ineffabile: da questa discendono poi le molteplici classi divine (5, 1-3). Sulla categoria storico-religiosa di enoteismo e per una ricca rassegna circa il dibattito (storico e metodologico) circa il politeismo, il monoteismo e l'enoteismo nella Tarda Antichità si può consultare, *ex mult.*, Giulia SFAMENI GASPARRO, *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico* (Brescia: Morcelliana, 2010), pp. 109-129.

63 Stando a Libanio, Giuliano aveva fatto allestire nella residenza imperiale di Costantinopoli un'area sacra (ιερόν) in cui officiava ogni mattina μυστήρια per *Helios*, celebrandovi sacrifici cruenti (διὰ θυσιών) (Lib., *Or.* 18, 127).

nelle sue opere filosofiche<sup>64</sup>. Inoltre, l'enfasi che pone Avieno sulla devozione solare presso la città di Emesa e su quella di Apollo a Dafne nella *Descriptio orbis terrae* ha portato a ipotizzare una dipendenza diretta dal *Misopogon* di Giuliano – dove si fa riferimento esplicito a questi culti<sup>65</sup>. Tutto ciò contribuisce a collocare l'autore nell'alveo di quei circoli senatorii romani dove l'erudizione e l'enciclopedismo assumevano una netta connotazione religiosa e identitaria, e l'impegno tanto in politica quanto in dotti *revival* letterari venivano vissuti nel segno del tradizionalismo<sup>66</sup>. Di questi circoli era 'fiancheggiatore' anche Ammiano Marcellino e a questo punto penso possa non essere azzardato ipotizzare una sua conoscenza del poema di Avieno, alla luce della quale trova maggiore intelligibilità il riferimento ad Arato nelle *Res gestae*.

Andando ancora più a fondo, è rilevante anche lo specifico passo dell'opera di Arato citato dallo storico antiocheno, in cui si nota un significativo scarto rispetto alle precedenti versioni latine. Infatti l'adattamento ciceroniano si apriva con un inno – comune all'originale – a *Iuppiter-Zeus* quale principio ordinatore del cosmo, elemento di razionalità insito in tutte le cose<sup>67</sup>. Al suo posto, nell'edizione di Germanico leggiamo l'invocazione a un *genitor*, dalla maggior parte della critica identificato con Augusto appena divinizzato. La sostituzione è eloquente: sommo reggitore del cosmo non è più il padre di tutti gli dèi, ma il fondatore della dinastia giulio-claudia. Ottaviano va così a identificarsi con *Iuppiter* quale istitutore e rinnovatore dell'ordine e della pace in terra,

64 Basti pensare che compose un inno dedicato proprio alla suprema divinità solare, l'*Inno a Helios re*, celebrandola quale sovrano del cosmo e provvidente benefattore degli umani.

65 Didier MARCOTTE, «Aviénus, témoin de Julien. Pour une interprétation et une datation nouvelles de la *Descriptio orbis terrae*», *Revue des études latines* 78 (2000), pp. 195-211.

66 Si pensi ad esempio ai *Saturnalia* di Macrobio: ambientati, nella finzione narrativa, in questo stesso periodo (384) e dove protagonista è quel Vettio Agorio Pretestato amico di Ammiano Marcellino. Si veda Jean-baptiste GUILLAUMIN, «Sources anciennes et lecteurs tardo-antiques: quelques réflexions sur le projet littéraire d'Aviénus dans l'*Ora maritima*», in *Il calamo della memoria VIII. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, a c. di Vanni VERONESI (Trieste: EUT Edizioni Università di Trieste, 2019), pp. 65-99, cfr. pp. 90-91. Sull'ambiente senatoriale romano e sulla loro valorizzazione della tradizione religiosa e letteraria si veda CALTABIANO, «Giuliano Imperatore nelle *Res Gestae*», cit., pp. 339-340.

67 Ciò in linea con la sensibilità stoica, si pensi all'*Inno a Zeus* di Cleante.

fondatore di una nuova età dell'oro<sup>68</sup>. In Ammiano, invece, a riportare tra gli umani la Giustizia disonorata non è più né un dio olimpico né un *princeps* divinizzato, ma Giuliano: un imperatore in carne e ossa le cui gesta sono in bilico tra l'umano e il divino *già in terra*. Un imperatore che, prima ancora di ascendere al cielo, *già in vita* è acclamato quale *sidus salutare* per l'impero: uno scarto notevole, questa concezione ammiana di Giuliano, se si considera che l'imperatore stesso aveva disapprovato apertamente la venerazione rivolta verso esseri umani<sup>69</sup> – perfino verso gli imperatori defunti<sup>70</sup>.

### L'ombra del tiranno: Giuliano «dissimile da se stesso»<sup>71</sup>

Tuttavia, nel resoconto ammiano, non vi sono solo lodi e ammirazione per Giuliano. Dall'arrivo del *princeps* ad Antiochia (362) in vista dell'*expeditio Persica*, lo storico enumera il moltiplicarsi di presagi funesti – tutti puntualmente ignorati dall'imperatore<sup>72</sup> – ed elenca minuziosamente le tappe lungo le quali Giuliano va sprofondando in un esasperato e ostinato 'idiotismo religioso': la mania sacrificale di cui l'imperatore dà prova nell'ultimo periodo antiocheno<sup>73</sup>; la consultazione tormentosa di oracoli di qualunque sorta<sup>74</sup>; l'ossessione per la purezza e la rimozione delle reliquie del martire Babila da una fonte oracolare<sup>75</sup>; l'ostentato immolare personalmente vittime agli dèi<sup>76</sup>, tanto da meritarsi il dileggio degli antiocheni quale *victimarius*<sup>77</sup>. Lo storico arriva addirittura a definire l'im-

---

68 La scelta non è certo isolata né mero frutto del coinvolgimento dinastico di Germanico: cfr. alcuni celebri passi virgiliani: Verg., *Aen.* 6, 792.

69 Iul., *Or.* 12, 11, 26-29.

70 Iul., *Caes.*, 33, 12-18.

71 Amm. Marc., XXV, 4, 19: «[Iulianus] quaedam ad arbitrium agens, interdum ostenderet se dissimilem sui».

72 Amm. Marc., XXIII, 1.

73 Amm. Marc., XXII, 12, 6-7.

74 Amm. Marc., XXII, 12, 9.

75 Amm. Marc., XXII, 13-14.

76 Amm. Marc., XXII, 12.

77 Amm. Marc., XXII, 14, 3; XXV, 4, 17. Per un'analisi storico-religiosa dell'agire religioso giuliano si veda Alessandro SAGGIORO, «Il sacrificio pagano nella reazione al cristianesimo: Giuliano e Macrobio», *Annali di storia dell'esegesi* 19/1 (2002), pp. 237-254.

peratore «*superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator*»<sup>78</sup>. Paradossalmente, proprio Giuliano che aveva definito il cristianesimo «ἡ δεισιδαιμονία τῶν Γαλιλαίων» («la superstizione dei Galilei») <sup>79</sup> vede ora ritorcergli contro quest'accusa. Quello stesso Giuliano che, in qualità di «Αὐτοκράτωρ» e «μέγας ἀρχιερεὺς κατὰ τὰ πάτρια»<sup>80</sup>, aveva rivendicato per sé il diritto di elaborare una gerarchia culturale centralizzata<sup>81</sup>; di sovrintendere e provvedere alla logistica di alcune cerimonie liturgiche<sup>82</sup>; di sanzionare alcune pratiche come «superstizione (δεισιδαιμονία)» e dunque da abbandonare in quanto devianti<sup>83</sup>; ebbene ora quest'imperatore viene tacciato d'essere *superstitiosus*, di indulgere troppo in pratiche rituali con modi sguaiati ed eccessivi<sup>84</sup>, perfino da una delle fonti a lui più vicine. Proprio riguardo ai cristiani e agli atti dell'imperatore verso costoro, Ammiano accenna soltanto alla loro esclusione dall'insegnamento pubblico – provvedimento «crudele e da seppellire in un eterno silenzio»<sup>85</sup> – e all'invito a corte di tutti i vescovi in disaccordo per muoverli alla conciliazione dopo l'abolizione delle misure di Costanzo II<sup>86</sup>. Nessun riferimento, nelle *Res gestae*, al tentativo di estromissione dei cristiani dall'amministrazione e dall'esercito o alla penalizzazione di alcune città

78 Amm. Marc., XXV, 4, 17: «Più superstizioso che praticante il culto secondo le norme».

79 Iul. *Epp.* 54; 111.

80 Iul., *Ep.* 88.

81 Iul., *Ep.* 79; 89a-b.

82 Iul., *Ep.* 109.

83 Iul., *Ep.* 59.

84 Sul concetto di *superstitio* e sulla sua dialettica opposizione a *religio*: Jörg RÜPKE, *Superstitio. Devianza religiosa nell'Impero romano* (Roma: Carocci, 2014); Maurice SACHOT, «“Religio/superstitio”. Historique d'une subversion et d'un retournement», *Revue de l'histoire des religions* 208/4 (1991), pp. 355-394. Sull'accusa di irrazionalità, ateismo e *superstitio* contro i cristiani cfr. da ultimo Marco ZAMBON, «“Nessun Dio è mai sceso quaggiù”: la polemica anticristiana dei filosofi antichi» (Roma: Carocci, 2019), pp. 65-87, 161-179. Sulla pluralità semantica del concetto, si veda Michele SALZMAN, «“Superstitio” in the “Codex Theodosianus” and the Persecution of Pagans», *Vigiliae Christianae* 41 (1987), pp. 172-188, cfr. p.172: «*superstitio* was a basically ambiguous term in these century legal codes (reflecting earlier ambiguities in legal usage) which could have different interpretations in different circumstances; it could imply divination (outside the framework religion), magic, excessive religious fear, paganism or Christianity».

85 Amm. Marc., XXII, 10, 7: «Illud autem erat inclemens, obruendum perenni silentio».

86 Amm. Marc., XXII, 5, 2-4.

a maggioranza cristiana. Né, riguardo il *cultus deorum* e i provvedimenti di Giuliano in questo ambito, lo storico menziona la rielaborazione del *pantheon*<sup>87</sup> e gli *Inni teologici*<sup>88</sup>, i suoi progetti e il suo sforzo di riorganizzazione culturale<sup>89</sup>, le sue relazioni con sacerdoti provinciali.

Ammiano Marcellino, al contrario, ci restituisce un Giuliano sempre più preda delle sue ossessioni, intento solo a cospargere gli altari di sangue sacrificale, incapace di valutare serenamente e con equanimità la situazione, ignorando i rischi, gli errori e le opposizioni. Tant'è che, nonostante i presagi funesti e le resistenze interne – nota lo storico – Giuliano partì per la sua campagna in Persia. In un crescendo drammatico, dopo una battaglia vinta l'imperatore volle innalzare un sacrificio a Marte: l'operazione rituale, già travagliata nei preparativi, mostrò chiari degli *ominosa signa* e l'Augusto, accecato, «profondamente sdegnato, gridò, chiamando Giove a testimone, che mai più avrebbe fatto sacrifici a Marte»<sup>90</sup>. Infine, con suprema leggerezza bruciò le navi dell'esercito<sup>91</sup>; costrinse i suoi soldati a errare nel deserto, incalzati dall'inedia e da un nemico invisibile; infine, dimentico di sé, si gettò nella mischia di una battaglia senza armatura – trovando la morte<sup>92</sup>.

Terminata la rapida rassegna delle descrizioni ammiane di Giuliano, emerge una sorta di 'effetto straniante', un'impressione di irrealtà: dalla narrazione dello storico sembra evaporare quanto di più caratteristico

---

87 Si vedano l'identificazione che egli opera di Helios con Zeus, Ades e Serapide in *Iul. Or.* 11,10,9, ma anche di Ares con l'edesseno Azizos in *Iul. Or.* 11, 40, 12.

88 Con questa dicitura convenzionale si fa riferimento a due opere di Giuliano dedicate, rispettivamente, *Alla Madre degli dèi* e a *Helios re*. Per un'analisi storico-filosofica dell'*ellenismo* giuliano si veda Maria Carmen DE VITA, *Giuliano imperatore filosofo neoplatonico* (Milano: Vita & Pensiero, 2011).

89 Su quest'aspetto ampiamente dibattuto della politica giuliana: Mario MAZZA, «Giuliano o dell'utopia religiosa: il tentativo di fondare una chiesa pagana?», in *Rudiae. Ricerche sul mondo classico 10: Giuliano Imperatore, le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari – Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce, 10-12 Dicembre 1998* (Galatina (Le): Congedo Editore, 1998), pp. 17-42; Giorgio SCROFANI, «Ὁς ἀρχιερέα: la "chiesa pagana" di Giuliano nel contesto della politica religiosa imperiale di III e IV secolo», *Studi Classici e Orientali* 51 (2005), pp. 195-215.

90 *Amm. Marc.*, XXIV, 6, 17: «Quibus visis, exclamavit indignatus acriter Iulianus Iovemque testatus est, nulla Marti iam sacra facturum».

91 *Amm. Marc.*, XXIV, 7.

92 *Amm. Marc.*, XXV, 3.

le fonti ci permettono di ascrivere all'imperatore<sup>93</sup>: l'Ellenismo, l'ideale di παιδεία, la riforma politico-religiosa<sup>94</sup>, le concezioni filosofiche. Al suo posto compare una sorta di Giano bifronte, un personaggio scisso tra il *civilis princeps*, deferente e rispettoso, e il fanatico, velleitario *victimarius*, incapace di conciliare le sue opposte tendenze fino alla tragica morte.

---

93 Come già aveva notato CALTABIANO, «Giuliano Imperatore nelle *Res Gestae*», cit., pp. 354-355.

94 Giuliano, durante il suo breve regno, dispose la ricostruzione di templi e la restituzione del materiale a questi sottratto (*ex mult.*: Lib., Or. 12, 69; Iul., Ep. 80); conferì cariche sacerdotali regionali o sovraregionali – talora istruendo anche i sacerdoti sulla disciplina morale, sull'organizzazione del culto, sui rapporti da intrattenere con il resto della popolazione e con le autorità civili (Iul., Epp. 79, 81, 84, 86, 88, 89a-b); cercò di diffondere una diversa modalità di praticare il culto (Iul., Ep. 98; Iul., Or. 12, 34); istituì riti (Iul., Ep. 109; Lib. Or. 18, 128) e ne proibì altri (Iul., Ep. 59). Le fonti cristiane (Greg. Naz. Or. 4,111; Soz. 5,16,1-2) lasciano intravedere un disegno complessivo di riforma dall'ampio respiro, ma la distorsione polemica della loro narrazione impone cautela. Se gli interventi giulianeî siano parte di un'innovativa politica in materia di *cultus deorum*, o se questa sia solo un'impressione falsata dall'incredibile ricchezza di fonti di cui disponiamo su Giuliano, su tutto ciò sospendo il giudizio: la (supposta) fondazione da parte di Giuliano di quella che è stata definita una «chiesa pagana» – in debito o meno con i (presunti?) progetti di Massimino, l'ultimo tetrarca – continua ad appassionare e dividere gli studiosi. Non mi è possibile in questo luogo rendere conto del lungo dibattito circa il (preteso?) disegno giuliano in merito alla creazione o riorganizzazione di una struttura sacerdotale centralizzata e gerarchizzata, con regole liturgiche e comportamentali, estesa a tutto l'impero e che facesse capo a sé in quanto *pontifex maximus*. Il tema fu affrontato oramai quasi un secolo fa con la celebre serie di studi di Wilhelm KOCH, «Comment l'empereur Julien tacha de fonder une eglise paienne», *Revue beige de philologie et d'histoire*, VI (1927), pp. 123-46; ID. 1928, «Comment l'empereur Julien tacha de fonder une eglise paienne», *Revue beige de philologie et d'histoire*, VII (1928), pp. 49-82, 511-50, 1363-85. Cfr. inoltre Oliver NICHOLSON, «The "Pagan Churches" of Maximinus Daia and Julian the Apostate», *The Journal of Ecclesiastical History* 45 (1994), pp 1-10; Nicole BELAYCHE, «La politique religieuse 'paienne' de Maximin Daia. De l'historiographie à l'histoire», in *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico: orientamenti di governo, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza: atti del Convegno internazionale di studi, Firenze, 24-26 settembre 2009*, a c. di Giovanni Alberto CECCONI, Chantal GABRIELLI (Bari: Edipuglia, 2011), pp. 235-259; Alister FILIPPINI, «Fossili e contraddizioni dell' "era costantiniana": i dignitari del culto imperiale nella Tarda Antichità e il loro ruolo nelle "riforme religiose" di Massimino Daia e Giuliano», in *Kaiserkult in den Provinzen des Römischen Reiches. Organisation, Kommunikation und Repräsentation*, hrg. von Anne KOLB, Marco VITALE, (Berlin-Boston: De Gruyter, 2016), ss. 409-475.

Questa ‘bipolarità’ del Giuliano delle *Res gestae* – a detta di molti interpreti – è da attribuire alla diversità di indirizzi ideologici e di sensibilità tra Ammiano Marcellino e l’imperatore Giuliano. Lo storico, cui viene attribuito «un certo liberalismismo», non farebbe sconti agli eccessi dell’Augusto criticandone, si sostiene, la mania sacrificale del neoplatonismo teurgico di cui facevano professione alcuni sodali dell’imperatore<sup>95</sup>. Ammiano, erede della tradizione storiografica latina, sarebbe stato in grado di elevarsi al di sopra dei partigianismi, deprecando così l’«estremismo pagano di Giuliano»<sup>96</sup>. Come afferma Criscuolo,

Ammiano [...] aveva saputo cogliere la pericolosa degenerazione integralista [di Giuliano], che avrebbe potuto alla fine, generando

---

95 Citazione tratta da FONTAINE, «Le Julien d’Ammien Marcellin», cit., p. 56. Sull’importanza dei riti e dei sacrifici – anche cruenti – in alcune correnti del tardo platonismo cfr. Sergio KNIPE, «Filosofia, religione, teurgia», in *Filosofia tardoantica*, a c. di Riccardo CHIARADONNA (Roma: Carocci, 2012), pp. 253-272; Maria Di PASQUALE BARBANTI, *Proclo tra filosofia e teurgia* (Acireale (CT): Bonanno Editore, 1993). A partire – almeno – da Giamblico e dal suo cosiddetto *de Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum* (titolo attribuito dalla prima pubblicazione moderna ad opera di Marsilio Ficino: l’opera doveva chiamarsi probabilmente *Risposta del maestro Abammonne alla lettera inviata da Porfirio ad Anebo*), l’ἁμοίωσις θεῶν platonica – l’assimilazione al divino – è dischiusa anche dall’esecuzione di alcune pratiche rituali. Sulla prassi religiosa di alcuni neoplatonici, e sull’importanza loro tributata, si vedano: Iamb., *Myst.*, V-VI; Sallust., 16; Eun., *VS*, V, 1-2; VII, 2-3; Marin., *Procl.*, 28-30. La critica ha da tempo messo in discussione il luogo comune storiografico secondo cui il neoplatonismo teurgico giambliceo e post-giambliceo fosse esclusivamente uno sterile e irrazionale ritualismo a-filosofico. Come nota Riccardo CHIARADONNA, «Tolleranza religiosa e neoplatonismo politico tra III e IV secolo», in *Tolleranza religiosa in età tardoantica IV-V secolo. Atti delle Giornate di studio sull’età tardoantica. Roma, 26-27 maggio 2013*, a c. di Arnaldo MARCONE, Umberto ROBERTO, Ignazio TANTILLO (Cassino (FR): Università di Cassino, 2014), pp. 37-79, cfr. 51: «L’argomentazione razionale, fondata su dottrine logiche e metafisiche, costituisce, in effetti, l’ossatura su cui Giamblico costruisce la sua versione della teurgia». I riti e i sacrifici, così come concepiti da queste correnti neoplatoniche, non dovevano esaurire l’attività filosofica: piuttosto, si dovevano affiancare all’attività speculativa ed esegetica, integrandole e sublimandole verso l’unione con il divino. Infatti, «È importante ricordare che Giamblico e la sua scuola non rinnegarono minimamente gli aspetti tecnici e scolastici della formazione filosofica: essi si proposero invece di integrarli in un contesto più ampio, pitagorico in filosofia e coronato dalla rivelazione degli *Oracoli caldaici*» (*ibi*, p. 56).

96 Così GRATTAROLA, «Ammiano Marcellino», cit., p. 95. Come sostiene anche FONTAINE, «Le Julien d’Ammien Marcellin», cit., p. 63: «Il se révolte contre l’intolérance, d’où qu’elle vienne, et plus encore, peut-être, contre l’intolérance religieuse, qui lui paraît une forme sacrilège de l’injustice».

una reazione contraria, minacciare la solidità stessa dell'Impero. Ammiano infatti, come è noto, non manca di condannare aspramente alcuni provvedimenti di Giuliano, così l'editto sull'insegnamento [...], ma soprattutto l'involuzione manifestata nel periodo antiocheno, la caparbia, quasi fanciullesca ostinazione di imporre ad ogni costo la sua *restauratio*, che determinò anche in lui, il pio, l'antica colpa della ὑβρις<sup>97</sup>.

Tuttavia, il resoconto dell'antiocheno mi sembra non sia da valutare *sic et simpliciter* come la sconsolata cronaca della progressiva degenerazione di un imperatore; né come la fedele registrazione di un Giuliano sempre più sprofondato nel proprio 'delirio misticheggiante neoplatonico', marionetta dei suoi filosofi di corte<sup>98</sup>. Credo piuttosto tutto ciò sia da inserire nella più generale strategia retorica, narrativa e politica di Ammiano Marcellino. All'illustrazione di questa è dedicata la parte conclusiva del mio testo.

### **Giuliano in controluce: il modello ammiano tra affabulazione narrativa ed efficacia performativa**

A mio giudizio, nelle *Res gestae* non vi è nessun Ammiano «liberale» che depreca la torsione «fanatica» e anticristiana di Giuliano, né una distanza di sensibilità tra «il soldato» e «il filosofo». Ancor meno mi sembra il caso che si debba costruire un contrasto tra la *pietas* tradizionale e una 'religiosità teurgica', un'opposizione al neoplatonismo ritualistico di cui sarebbe stato preda l'imperatore infine rivelatosi «intollerante»<sup>99</sup>. Ammiano infatti accenna a queste correnti in maniera vaga – ma in genere

---

97 Ugo CRISCUOLO, «Libanio e Giuliano», *Vichiana* 11 (1983), pp. 71-87, cfr. pp. 84-85.

98 A sostegno di questa tesi si è soliti fare menzione dell'influenza a corte di cui godeva il filosofo neoplatonico Massimo di Efeso, collegandolo in particolare al celebre episodio di cui riferisce Eunapio nella *Vita di Massimo* in Eun., VS, VII, 3, 12. Non è questo il luogo per misurarsi con la questione circa le informazioni e la prospettiva adottata dalle *Vitae Sophistarum* eunapiane, in particolare riguardo l'imperatore Giuliano. Tuttavia, mi limito a notare che un passo del genere – per quanto di estremo significato –, isolato e avulso dal contesto, sia una base un po' fragile per far da sostegno a una globale ipotesi storico-interpretativa intorno all'imperatore Giuliano e alla sua condotta politico-religiosa.

99 Come sostiene invece Lellia CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo (Roma, Atene, Costantinopoli; Numa, Empedocle, Cristo)* (Pisa: Pacini, 1972), pp. 70-73.

mostra di condividerle, almeno superficialmente<sup>100</sup>. Addirittura in un caso, descrivendo la pratica oracolare di Giuliano Cesare alla vigilia dello scontro con Costanzo II, cita a sostegno della divinazione l'opinione di Cicerone – facendo rientrare, per l'ennesima volta, l'Augusto nell'alveo della *Romanitas*<sup>101</sup>.

Ammiano compie un'operazione degna di nota, poiché in molte lettere del periodo l'*Imperator* accenna alle sue consultazioni oracolari e ai compiti che gli dèi gli avrebbero affidato<sup>102</sup>, ma *mai*, in nessun luogo della sua cospicua produzione, Giuliano fa riferimento a Cicerone. Egli si rappresenta e opera come investito dagli dèi di una missione salvifica provvidenziale: eletto da *Helios*, deve purificare la terra e ricondurre l'umanità alla θεοσέβεια, diradando la nube di oscurità che aveva diffuso il cristianesimo<sup>103</sup>. Tuttavia nelle *Res gestae* quest'aspetto centrale dell'operato dell'imperatore – come abbiamo visto – è quasi del tutto assente, sminuito se non criticato. Credo che questi deliberati silenzi<sup>104</sup> e vaghe allusioni non siano dovuti a una 'divergenza di sensibilità' tra lo storico-soldato e l'imperatore-filosofo e sacerdote<sup>105</sup>: la polemica interreligiosa – e i provvedimenti in questo ambito dell'Augusto – sono assenti o posti in cattiva luce nel Giuliano 'senatorio e tradizionalista' di Ammiano perché questi non erano argomenti politicamente efficaci nel crepuscolo del IV secolo. In questo periodo, infatti, gli imperatori sembrano essere assurti a tutori della religione cristiana e i progetti giulianeî riguardo il

---

100 Si veda ad esempio il resoconto che fa delle teorie demonologiche in XXI, 14, 5.

101 Amm. Marc., XXI, 1, 13-14.

102 *Ex mult.*, Iul., *Ep.* 26 – scritta proprio appena concluso il conflitto con Costanzo II.

103 Iul., *Ep.* 26 (Costantinopoli, dicembre 361), 415c-d; *Or.* 7, 22, 216-221.

104 Come ipotizza CALTABIANO, «Giuliano Imperatore nelle *Res Gestae*», cit., p. 354, i tanti *excursus* geografici che si alternano lungo la narrazione del breve periodo di Giuliano da Augusto potrebbero essere un modo per occultare le omissioni riguardo l'attività legislativa e politico-religiosa dell'*Imperator*.

105 Come ricorda Libanio, Giuliano si compiaceva d'esser chiamato non solo imperatore ma anzitutto sacerdote (Lib. *Or.* 12, 80: «ιερεὺς») e in due anni di regno aveva offerto più sacrifici lui di tutti gli Elleni (Lib. *Or.* 24, 35). Inoltre, superando le tradizionali prerogative del pontefice massimo, Giuliano, in veste di sacerdote, era solito compiere personalmente sacrifici cruenti, eseguendone minuziosamente ogni singola fase (Lib. *Or.* 12, 82); l'Augusto inoltre prendeva gli *auspicia* dal volo degli uccelli (Lib. *Or.* 15, 29) e si faceva μάντις egli stesso dei segni divini senza delegare ad altri specialisti la consultazione divina (*ex mult.*: Lib. *Or.* 13, 49).

*cultus deorum* appaiono tramontati. Per questo motivo Giuliano viene lodato da Ammiano per il suo senso di giustizia, per il suo non deviare mai dal «retto sentiero dell'equità» a prescindere da «motivi religiosi»<sup>106</sup>. Attraverso il suo Giuliano *civilis*, giusto ed equanime – e mettendo in guardia dai suoi eccessi – lo storico antiocheno sta invocando – per sé e per l'aristocrazia romana – un margine di tutela e una possibilità di interlocuzione di fronte a Teodosio e ai nuovi imperatori, pur nel mutato clima politico e religioso<sup>107</sup>.

Ma l'*exemplum* giuliano offerto da Ammiano non è da vedere solo come un'operazione 'di retroguardia', funzionale al ripiegamento dell'aristocrazia tradizionalista cui non resta che il «diritto a essere minoranza»<sup>108</sup>. Al contrario, proprio dal resoconto ammiano emerge la vitalità e l'attivismo di un'*élite* che non rinuncia alla propria primazia, che cerca di tornare protagonista in una dialettica di continua negoziazione con il potere centrale. In questo periodo notiamo, nell'*élite* romana cui l'antiocheno si lega, una rinnovata attenzione verso le cariche sacerdotali e la valorizzazione in un nuovo senso polemico della *religio* tradizionale. In questo senso a mio avviso possono essere interpretati il celebre cippo funerario di Vettio Agorio Pretestato<sup>109</sup> dove sono esibiti con orgoglio tanto gli uffici sacerdotali tanto le cariche politiche da lui ricoperti: si sancisce l'inscindibilità delle due carriere, aspetti imprescindibili per ogni *optimus vir* che abbia a cuore le sorti dell'*Urbs Aeterna*. Ma si veda anche la fiera rivendicazione di Tamesio Olimpio Augenzio<sup>110</sup> alla fine del secolo e alla sua polemica a distanza contro un potere centrale che sembra essersi disinteressato alla *pax deorum*, interrompendo le sovvenzioni statali ai culti capitolini<sup>111</sup>. Nell'iscrizione posta a suggello del

106 Amm. Marc., XXII, 10, 1-3.

107 Come mi sembra suggeriscano anche MARCONE, «Giuliano e lo stile dell'imperatore tardoantico», cit., p. 58 e RINALDI, «Antiochia nel secolo quarto», cit., pp. 63-64.

108 *Ibid.*

109 *CIL* VI, 1779, cfr. Francesco MASSA, «Vettio Agorio Pretestato: aristocrazia romana, "culti orientali" e cristianesimo», in *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'impero come laboratorio religioso*, a c. di Corinne BONNET, Ennio SANZI (Roma: Carocci, 2018), pp. 63-76.

110 *ILS* II.1, 4269.

111 Il riferimento scontato è alla celebre controversia sull'altare della Vittoria e sulle sovvenzioni pubbliche ad alcuni sacerdoti dell'Urbe che oppose la corte di Milano e il Senato di Roma nello scontro tra il vescovo Ambrogio e Simmaco.

restauro di un mitreo, l'aristocratico confronta l'operato di un suo avo che edificò un tempio grazie a *regali sumptu* e il proprio, evidenziando di aver fatto a meno di finanziamenti altrui. Condividere le ricchezze con gli dèi, si sottolinea, è l'opera più alta cui un civis può ambire, una sicura garanzia di prosperità: nell'offerta agli dèi sicurezza individuale e collettiva si saldano poiché – aggiungerebbe Simmaco – «la benevolenza di un potere superiore, se non conservata con il culto, va perduta»<sup>112</sup>. L'enfasi sulla dignità delle magistrature e degli istituti religiosi è funzionale a ribadire la perdurante necessità per i destini di Roma, rendendo le cariche sacerdotali stesse dei dispositivi identitari per ribadire il peso dell'aristocrazia romana all'interno della compagine imperiale.

In questo contesto, permeato da tali ideali, si ambienta e opera Ammiano Marcellino: in una Roma che definisce *imperii virtutumque omnium lar*<sup>113</sup>, al cospetto di un Senato che per lui è ancora *asylum mundi totius*<sup>114</sup>. Ed è alla luce di tutto ciò che lo storico descrive Giuliano: un imperatore saggio e illuminato che lasciò liberi i cristiani – liberi di litigare tra loro<sup>115</sup> – e a cui il successo politico e militare arrise fino a che non trascurò i riti tradizionali e i responsi degli dèi. Proprio nella tragica *neglegentia ceremoniarum* di Giuliano in Persia si consumò la vita dell'imperatore, la disfatta dell'esercito, il tracollo dell'impero. Nell'ambito di questa strategia narrativa, trovano senso perfino il moltiplicarsi di *omina* infausti ignorati dall'imperatore e quella che alcuni interpreti hanno visto come la critica ammiana all'«estremismo pagano» di Giuliano. Infatti, attraverso l'elenco di questi *signa* funesti Ammiano sta ancora una volta inserendo l'Augusto nella galleria degli *exempla* della storia romana, portando questa strategia all'esito estremo: Giuliano fu, in vita, l'incarnazione delle più alte virtù romane; in lui rivissero e si condensarono gli ideali della *Res Publica* e i migliori *principes*. Allo stesso modo, nella morte, egli eguagliò e fece rivivere altri celebri condottieri romani, questa volta in negativo<sup>116</sup>. Solo a questo punto delle *Res gestae* – nell'ignorare

112 Symm., *Ep.* I, 46, 2 [201a].

113 Amm. Marc., XVI, 10, 13 «dimora dell'impero e di tutte le virtù».

114 Amm. Marc., XVI, 10, 5: «santuario di tutto il mondo».

115 Amm. Marc., XXII, 5, 2-4.

116 Come scrive CALTABIANO, «Giuliano Imperatore nelle *Res Gestae*», cit., pp. 344-345: «Segnalando i prodigi negativi prima della narrazione di eventi infausti, [...], [Ammiano] giunse al punto di rappresentare [Giuliano] durante la spedizione persiana sul modello di

i signa e nella *neglegentia cerimoniarum* fino alla morte – il Giuliano di Ammiano si può dire compiutamente, tragicamente romano.

E *converso* – sembra dire Ammiano ai suoi contemporanei – proprio ora nel mutato clima politico e religioso non si possono né devono ripetere gli stessi errori: non si può abbandonare il *cultus deorum*, pena il declino dell'impero. Alla luce di tutto ciò, il Giuliano ricostruito da Ammiano cessa di essere solo la bandiera di un'aristocrazia che stava venendo «ridotta a minoranza»<sup>117</sup>: l'*exemplum* storico diviene un modello prescrittivo, in bilico tra affabulazione narrativa ed efficacia performativa<sup>118</sup>. È – anche – a partire da tutto questo che nasce il Giuliano, romano e senatorio, di Ammiano Marcellino: da una compagine imperiale ormai pressoché riorganizzata attorno al suo nuovo centro di gravità, Costantinopoli; da un diffuso malcontento provinciale; da una religione – il cristianesimo – che sta erodendo lo spazio pubblico del *cultus deorum*; da un'aristocrazia senatoria in via di emarginazione che non rinnega il proprio passato e che mantiene invariate la sua vitalità e le sue ambizioni egemoniche, con un certo grado di attivismo politico<sup>119</sup>; da una Roma che ha perso la propria centralità politica in un impero esposto alle guerre civili e alle invasioni e che tuttavia è lungi dall'essere un mero museo a cielo aperto<sup>120</sup>.

---

illustri comandanti repubblicani, come spregiatore degli dèi. L'imperatore [...] richiama alla mente la rappresentazione che Livio dà del comportamento di due illustri consoli repubblicani: M. Claudio Marcello e Caio Flaminio».

117 Ricavo l'espressione da Giancarlo RINALDI, «Ridurre a minoranza. Riflessioni sui percorsi dei pagani nell'impero dei cristiani», in *Cristianesimo e democrazia. Atti del I Convegno di Studi organizzato dalla CUSCC (Pavia 21-22 settembre 2009)*, a c. di Annibale ZAMBARBIERI, Giorgio OTRANTO (Bari: Edipuglia, 2011), pp. 135-187.

118 Sull'uso delle fonti antiche alla luce degli eventi presenti in Ammiano cfr. anche Andrea PELLIZZARI, «*Haec ut antiquitatum peritus exposui* (Amm., XXIII, 5, 21). Le conoscenze e l'uso della storia romana antica in Ammiano», in *L'uso dei documenti nella storiografia antica*, a c. di Anna Maria BIRASCHI, Paolo DESIDERI, Sergio RODA, Giuseppe ZECCHINI (Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2003), pp. 645-658.

119 Basti pensare che in questo periodo Simmaco e altri esponenti dell'*élite* tardoromana sosterranno l'usurpazione di Magno Massimo contro Teodosio: Andrea PELLIZZARI, «Tra Antiochia e Roma: il network comune di Libanio e Simmaco», *Historiká. Studi di storia greca e romana* III (2013), pp. 101-127, cfr. 103.

120 Peter BROWN, *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C.* (Torino: Einaudi, 2014), p. 157.

Operazione – si direbbe – paradossale, perché compiuta da un greco di Antiochia che, in latino, narra le gesta di un ‘nuovo Enea’. Operazione tanto più paradossale se si tiene presente che a venire trasfigurato fu il primo imperatore della storia di Roma che nacque a Costantinopoli<sup>121</sup>; che non si recò mai a Roma; che ebbe rapporti burrascosi con il Senato dell’Urbe (se non una vera e propria opposizione ai tempi del suo scontro con Costanzo II)<sup>122</sup>; che sapeva poco e male il latino; che, quando veniva insultato dai suoi soldati rosi dalla fame, era dileggiato come «Asiatico, Greculo, imbroglione e stolto nella sua apparente sapienza»<sup>123</sup>; che addirittura arrivò a rendere l’Urbe sublimazione e compimento dell’ellenismo, definendo Quirino emanazione di *Helios* e Roma città ellenica, elleniche la sua stirpe e le sue leggi<sup>124</sup>.

Simbolo in grado di condensare questa apparente paradossalità è il sepolcro di Giuliano: se per Libanio<sup>125</sup> l’imperatore-filosofo avrebbe meritato di riposare nei giardini dell’Accademia accanto a Platone, per Ammiano

[Iuliani] Cuius suprema et cineres, siqui tunc iuste consuleret, non Cydnus videre deberet, quamvis gratissimus amnis et liquidus, sed ad perpetuandam gloriam recte factorum praeterlambere Tiberis, intersecans urbem aeternam divorumque veterum monumenta praestringens<sup>126</sup>.

Questa polarità tra ‘l’Accademia e il Tevere’ in due autori così vicini all’imperatore, segnala già quanto precocemente si fece di Giuliano un «simbolo di battaglia ideologica»<sup>127</sup>.

---

121 Pur ultimo di una dinastia illirica.

122 Amm. Marc., XXI, 10, 7.

123 Amm. Marc., XXI, 9, 3: «Asianum appellans Graeculum et fallacem, et specie sapientiae stolidum».

124 Iul., Or. 11, 39: «Ῥωμαίοις ἔχουσι καὶ αὐτοῖς οὐ γένος μόνον Ἑλληνικόν, ἀλλὰ καὶ θεσμοὺς ἱεροῦς, καὶ τὴν περὶ τοὺς θεοὺς εὐπιστίαν ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος Ἑλληνικὴν καταστησαμένους τε καὶ φυλάξασιν».

125 Lib., Or. 18, 306.

126 Amm. Marc., XXV, 10, 5: «Però, se qualcuno allora avesse provveduto secondo giustizia, non il Cidno, sebbene sia un fiume assai bello e limpido, vedrebbe ora i suoi resti e le sue ceneri, ma, per rendere perpetua la gloria delle sue nobili imprese, li dovrebbe lambire il Tevere, che attraversa la città eterna e sfiora i monumenti degli antichi dèi» (trad. Selem).

127 CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo*, cit.; ARNALDO MARCONI, *Costantino il Grande* (Roma-Bari: Laterza, 2013), p. 108.

In conclusione, come spero di aver mostrato, nella restituzione storiografica di Ammiano non opera solo la tensione verso un resoconto quanto più lontano dalla «idealizzazione libaniana» e dagli «abusi dell'agiografia pagana»<sup>128</sup>; né credo si possa dire che lo storico fu mosso solo dalla volontà di «difendere la memoria dell'imperatore»<sup>129</sup>. Piuttosto, nelle *Res gestae* notiamo un adeguamento della condotta di Giuliano ai modelli ideologici del tradizionalismo senatorio romano in vista di una sua utilizzazione nell'agone politico. Assistiamo alla stilizzazione di un Giuliano *pur sempre* idealizzato ma in una maniera *differente* – poiché rispondente ai differenti ideali ed esigenze del soldato antiocheno trasferitosi a Roma: quelle di un'aristocrazia latina tradizionalista in via di emarginazione ma non rassegnata.

L'operazione storiografico-ideologica ebbe successo? Il Giuliano ammiano riuscì a 'conquistare' il Senato di Roma? La storia dei rapporti tra l'aristocrazia latina, Giuliano e il ricordo che di lui si conservò, esula dalle possibilità di questo lavoro<sup>130</sup>. Noto però delle significative coincidenze: nel 392 Ammiano diede pubblica lettura di parte della sua opera. Proprio nel 392 un usurpatore – Eugenio – fu insignito della porpora imperiale dal generale franco Arbogaste e cercò di contendere a Teodosio il sommo potere, raccogliendo attorno a sé alcuni esponenti del Senato romano (tra cui forse lo stesso Ammiano Marcellino<sup>131</sup>). È rilevante che l'usurpatore emise delle monete con raffigurato il suo volto barbato: un tipo monetale eccentrico, pressoché un *hapax* nell'iconografia del quarto secolo sempre più debitrice del modello tipologico costantiniano. Unica eccezione furono proprio le emissioni di Giuliano, a partire circa dalla metà del suo breve regno (362 inoltrato). Come scrive Guidetti<sup>132</sup>:

---

128 FONTAINE, «Le Julien d'Ammien Marcellin», cit., p. 49.

129 Come sostiene invece FONTAINE, «Le Julien d'Ammien Marcellin», cit., pp. 32-33.

130 Mi limito a rimandare alle suggestioni di Ignazio TANTILLO, «Per delle biografie dell'imperatore Giuliano», in *L'imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione*, a c. di Arnaldo MARCONE (Firenze: Le Monnier università; Milano: Mondadori education, 2015), pp. 1-11, per il quale «il vecchio problema poi dei suoi [di Giuliano] rapporti con l'aristocrazia senatoriale necessita a mio avviso di esser riconsiderato» (p. 7).

131 Stando a RINALDI, «Antiochia nel secolo quarto», cit., p. 63. Più scettico TANTILLO, «Per delle biografie dell'imperatore Giuliano», cit., p. 8.

132 Fabio GUIDETTI, «I ritratti dell'imperatore Giuliano», in *L'imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione*, a c. di Arnaldo MARCONE (Firenze: Le Monnier università; Milano: Mondadori education, 2015), pp. 12-49, cfr. 45.

Nei decenni successivi [alla morte di Giuliano] la barba lunga sopravvisse essenzialmente come un modo per richiamarsi proprio a Giuliano, interpretato come l'estremo difensore delle tradizioni religiose pagane: e in tal senso la riporterà in auge, alla fine del secolo, l'usurpazione di Eugenio.

Al di là degli esiti di quest'avventura politica<sup>133</sup>, mi sembra di poter dire che il Giuliano di Ammiano abbia fatto breccia nell'aristocrazia occidentale e si rivelerà uno dei personaggi più longevi della storiografia di tutte le epoche<sup>134</sup>: nel confronto con i più luminosi *exempla virtutis* della storia di Roma, Giuliano stesso viene *costruito e offerto* come esempio. Un'esemplarità ancora più efficace e 'politicamente produttiva' perché abilmente dissimulata; perché recante i segni delle contraddizioni e degli errori umani; perché inscritta, nel bene come nel male, nella più antica tradizione romana. L'antiocheno propone ai suoi lettori un Giuliano *già idealizzato e astratto* dal proprio contesto sociale e politico. E tuttavia, proprio attraverso quest'operazione, una parte della società – «*pars melior generis humani*»<sup>135</sup> – riesce a reclamare parola e pretendere potere.

---

133 Che terminò definitivamente con la sconfitta al fiume Frigido, il 6 settembre 394. Su questa vicenda, che negli interpreti moderni ha assunto quasi un'aura di scontro epocale, cfr. RINALDI, *Pagani e cristiani*, cit., pp. 211-212; 268-269.

134 Basti pensare all'influenza che questo modello esercitò, all'indomani della riscoperta delle *Res gestae* nel primo Quattrocento, su Lorenzo il Magnifico, che elevò il Giuliano di Ammiano a proprio *alter ego* letterario. Cfr. Alessandro PAGLIARA, *Per la storia della fortuna dell'imperatore Giuliano tra Umanesimo ed età barocca* (Roma: Nuova Cultura, 2010); Rosanna SARDIELLO, «Il Giuliano imperatore di Lorenzo de' Medici alla luce degli scritti dell'Apostata», *Rudiae. Ricerche sul mondo classico* 3 (1991), pp. 133-140.

135 Con quest'espressione Quinto Aurelio Simmaco definisce il Senato di Roma in una lettera a Vettio Agorio Pretestato. Sull'ambiente senatorio tardoantico e su questi due personaggi di spicco del tradizionalismo romano – protagonisti assoluti della scena politica – cfr. anche *La parte migliore del genere umano. Aristocrazie, potere e ideologia nell'occidente tardoantico*, a c. di Sergio RODA (Torino: Scriptorium, 1996).



# La città e la presenza “fisica” degli dèi nell’antica Mesopotamia

Marinella Ceravolo

*Sapienza Università di Roma*

## Abstract

Through the analysis of literary, mythical, and ritual sources, this paper outlines the ideological and religious heritage that bound the fate of cities to the “physical” presence of their deities in the ancient Mesopotamia. The aim is to investigate how and why the divinities were asked to regulate the earth’s space, by constantly

renewing the order that they had established in the *illud tempus* of the origins. At the same time, the reflection focuses on the strategies adopted by men to modify and manage city space without losing the divine benevolence, and thus preventing the gods from abandoning their earthly abodes.

## Keywords

*Ancient Mesopotamian religion, Near Eastern cities, Cult statue, Mesopotamian literature, Mīs pî ritual*

## Le città come creazioni divine

Nell’antica Mesopotamia le città erano pensate come realizzazioni preesistenti al genere umano, poiché volute e fondate esclusivamente da entità divine<sup>1</sup>. La mancata partecipazione dell’uomo alla fondazione *ex nihilo*

---

1 Cfr. Lorenzo VERDERAME, «L’immagine della città nella letteratura sumerica», in *Città nel Vicino Oriente e nel Mediterraneo. Linee di storie e di simboli dall’antichità ad oggi*, a c. di Rita DOLCE, Antonino PELLITTERI (Palermo: Flaccovio, 2011), pp. 99-126: pp. 106-107. Per altri approfondimenti sulla città e la sua fondazione nel Vicino Oriente antico, si veda Rita DOLCE, «Città di Fondazione o fondazione di città?», in *Nuove fondazioni nel Vicino Oriente antico: realtà ed ideologia. Atti del colloquio 4-6 dicembre 1991, Dipartimento di Scienze Storiche del Mondo Antico, Sezione di Egittologia e Scienze Storiche del Vicino Oriente, Università degli Studi di Pisa*, a c. di Stefania MAZZONI, *Seminari di Orientalistica*, 4 (Pisa: Giardini editori e stampatori, 1994), pp.131-164; Paolo XELLA, «Le origini della città nel Vicino Oriente antico. Tra archeologia e mitologia», in

delle città è più volte palesata nei racconti mitici di lingua sumerica, in particolar modo in *Enlil e Ninlil*, *Enlil e Sud* ed *Enki e Ninĥursaĝa*, ambientati rispettivamente nelle città di Nippur, Ereš e Dilmun, in un tempo in cui l'antropogonia non si è ancora svolta e gli dèi sono gli unici abitanti delle loro sedi urbane<sup>2</sup>. Paradigmatici sono anche i versi dell'*Inno a Enlil A*, nei quali è affermato con chiarezza che senza l'azione del dio Enlil nessun insediamento avrebbe avuto modo di esistere:

La grande montagna, Enlil, senza di lui  
nessuna città sarebbe costruita, nessun insediamento sarebbe fondato,  
nessuna stalla sarebbe costruita, nessun ovile sarebbe fondato.  
(*Inno a Enlil A*, 109-111)<sup>3</sup>

Parallelamente, all'interno delle fonti rituali è possibile riscontrare uguali riferimenti all'incondizionata azione divina nella fondazione tanto del cosmo, quanto delle strutture urbane. Tali rimandi prendono forma di piccole narrazioni mitologiche (*historiolae*), per lo più in lingua accadica, poste in apertura di incantesimi e preghiere che accompagnano rituali inerenti atti di costruzione o restauro<sup>4</sup>. Tra queste, particolarmente espli-

---

Initia rerum. *Sobre el concepto de origen en el mundo antiguo*, ed. Jorge MARTÍNEZ PINNA (Málaga: Servicio de publicaciones de l'Universidad de Malaga, 2007), pp. 9-27; ID., 1994, «La città divina: Cultura urbana e politeismo nel Vicino Oriente antico», in *La città e il sacro*, a c. di Franco CARDINI (Milano: Garzanti), pp. 1-42; Marc VAN DE MIEROOP, *The Ancient Mesopotamian City* (New York: Oxford University Press, 1997); Gioele ZISA, «Le città sumeriche e i loro dèi nella Bassa Mesopotamia», in *Rosalia e le Altre: identità, memorie e simboli del sacro femminile. Atti dei seminari, Palermo, 12 luglio 2018 e 16 maggio 2019*, a c. di Gabriella PALERMO (Palermo: Fondazione Ignazio Buttitta, 2020), pp. 35-55. Per una bibliografia più completa e generale sulla città vicino-orientale, si veda VERDERAME, «L'immagine della città nella letteratura sumerica», cit., nota 1, p. 99.

2 Cfr. VERDERAME, «L'immagine della città nella letteratura sumerica», cit., p. 106. Per una traduzione italiana dei tre miti, vedi Jean BOTTÉRO, Samuel N. KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia*, (Torino: Einaudi 1992 [1989]). Per un approfondimento sulla città di Dilmun quale luogo "puro" abitato solamente dal dio Enki e dalla sua paredra in *Enki e Ninĥursaĝa*, si veda Marinella CERAVOLO, «L'ambiguità coerente di *Enki e Ninĥursaĝa*», *Historia Religionum* 11(2019): 119-137: pp. 125-131.

3 Traduzione italiana di Lorenzo VERDERAME, *Letterature dell'antica Mesopotamia*, (Firenze: Le Monnier Università, Mondadori, 2016), testo on-line t3.1: 45.

4 Sull'*historiola*, cfr. Marinella CERAVOLO, *Il mito e il rito alla luce dell'istoriola: il caso dell'antica Mesopotamia*, tesi di dottorato, xxxii ciclo (Roma: Dipartimento di Storia Antropologia Religioni Arte e Spettacolo, Sapienza Università di Roma, 2020); David

cativa è la *historiola* cosmogonica bilingue, in sumerico e accadico,<sup>5</sup> nota come *La fondazione di Eridu*<sup>6</sup>: nel testo, a seguito di un *incipit*-negativo o di una *cosmologia negativa*, cioè di un elenco di elementi costituiti del reale che ancora *non* sono stati creati, è narrata la messa in ordine del mondo operata dagli dèi Marduk ed Ea<sup>7</sup>. Prima dell’azione del duo

---

FRANKFURTER, «Narrating Power: the Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells», in *Ancient Magic and Ritual Power*, eds. Marvin MEYER, Paul MIRECKI, (Boston-Leiden: Brill, 2001 [1995]), pp. 457-476; Seth L. SANDERS, «A Historiography of Demons: Preterit-thema, Para-Myth, and *Historiola* in the Morphology of Genres», in *Historiography in the Cuneiform World. Proceedings of the 45<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale. Part.I*, eds. Tzvi ABUSCH *et al.* (Bethesda, Maryland: CDL Press, 2001), pp. 429- 440. In generale, sui rituali di fondazione, vedi Claus AMBOS, *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.*, (Dresden: Islet, 2004); Mark J. BODA, Jamie NOVOTNY (eds.), *From the Foundations to the Crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible*, Alter Orient und Altes Testament, 366 (Münster: Ugarit Verlag, 2010). Per una panoramica delle altre *historiolae* all’interno di rituali di fondazione, cfr. AMBOS, *Mesopotamische Baurituale*, cit., pp. 50-52; CERAVOLO, *Il mito e il rito alla luce dell’historiola*, cit., p. 120, tab. 6.

5 Il sumerico adottato in questa *historiola* presenta delle stranezze che hanno fatto pensare si tratti non di una originaria composizione sumerica, bensì di un testo accadico poi tradotto in un sumerico “arcaicizzante”, cfr. Wilfred G. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths*, Mesopotamian Civilizations, 16 (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 2013), p. 368; AMBOS, *Mesopotamische Baurituale*, cit. 200.

6 *La fondazione di Eridu* è il titolo attribuito da Borger, ma l’*historiola* è nota anche come *La cosmogonia caldea*, cfr. R. BORGER, *Handbuch der Keilschriftliteratur, Band II, Supplement Zu Band. I, Anhang: Zur Kuyunjik-Sammlung* (Berlin -New York: Gruyter, 1975), p. 126; René LABAT *et al.*, *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites* (Paris: Fayard-Denoël, 1970), p. 74. Per il testo bilingue, in accadico e sumerico, si veda AMBOS, *Mesopotamische Baurituale*, cit., pp. 200-207; per la traduzione in italiano, si veda CERAVOLO, *Il mito e il rito alla luce dell’historiola*, cit., Appendice, testo 3.E. Pur non essendo prescritta in nessuno dei rituali di (ri)costruzione templare oggi in nostro possesso, l’incantesimo composto da questa *historiola* è prescritto in una fonte rituale neo-babilonese (*BRM IV, 7: 29*) inerente all’entrata della statua di Anu nel tempio dell’*akītu* fuori dalle mura cittadine, pertanto questa è ritenuta parte dei *legomena* recitati nel corso dell’attività di restauro templare che comprendevano anche i lavori sull’effigie divina, cfr. Marc J. H. LINSSEN, *The Cults of Uruk and Babylon. The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice*, Cuneiform Monographs, 25 (Leiden-Boston: Brill- Styx, 2004), pp. 209-2014.

7 Sull’uso degli *incipit*-negativi nella letteratura mesopotamica, vd. Piotr MICHALOWSKI, «Negation as Description. The Metaphor of Everyday Life in Early Mesopotamian Literature», *Aula Orientalis* 9 (1991): 131-136. La definizione “cosmologia negativa” (*negative cosmology*) fa invece riferimento a Gonzalo RUBIO, «Time Before Time: Primeval Narra-

divino, la cosmologia negativa mette in evidenza come ancora il mondo non sia stato regolamentato, poiché le principali città della Bassa Mesopotamia (Nippur, Uruk ed Eridu) coi loro rispettivi templi (l'Ekur, l'Eanna e l'Esagila) non sono ancora state fondate. La fine di questo assetto primordiale è decretata non dall'azione umana, bensì dalla fondazione delle città da parte degli dèi:

La dimora non era stata costruita, la città non era stata creata,  
la città non era stata costruita, nessun insediamento era stato fondato,  
Nippur non era stata costruita, l'Ekur non era stato creato,  
Uruk non era stata costruita, l'Eanna non era stato creato,  
l'Apsû non era stato costruito, Eridu non era stata creata,  
la dimora pura, il tempio degli dèi, la loro abitazione non era stata  
costruita,  
la totalità dei paesi era mare,  
la sorgente in mezzo al mare era un canale.  
In quel giorno Eridu fu costruita, l'Esagila fu creato,  
l'Esagila, che Lugal-dukuga ha eretto nel centro dell'Apsû<sup>8</sup>,  
Babilonia fu costruita, l'Esagila fu terminato.  
Egli creò assieme tutti gli dèi Annunaki  
e costoro diedero un nome (*scil.*: un destino) favorevole alla città pura  
in cui si compiacquero di abitare.  
(*La fondazione di Eridu*, 4-16)<sup>9</sup>.

La nascita dell'uomo, dunque, non era ritenuta vincolante alla costituzione urbana e questa stessa *historiola* non menziona che fuggacemente

---

tives in Early Mesopotamian Literature», in *Time and History in the Ancient Near East. Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona, 26-30 July 2010*, eds. Lluís FELIU *et al.* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2013), pp. 3-17: p. 8.

8 Lugal-dukuga (<sup>d</sup>Lugal-du<sub>6</sub>-ku<sub>3</sub>-ga) significa il “Re della pura collinetta”. Con du<sub>6</sub>-ku<sub>3</sub> si può indicare una zona di culto o l'Apsû, qui, però, il nome Lugal-dukuga potrebbe essere stato scelto perché nell'*incipit* negativo dell'*historiola* è rimarcata l'assenza di una “dimora pura”. Per approfondimenti su Lugal-dukuga, vedi Wilfred G. LAMBERT, 1987-1990, *s. v.* «Lugal-dukuga», in *Reallexikon der Assyriologie*, vol. 7 (Berlin-New York: de Gruyter), pp.133-134.

9 Traduzione italiana dell'autrice. Si noti che l'*historiola* ha una chiusura ad anello e le ultime linee, riprendendo la composizione dell'*incipit*-negativo, descrivono la creazione di quelle città che nei primi versi non erano ancora state fondate, cfr. *La fondazione di Eridu*, 39-41. Per un approfondimento sulla struttura compositiva di questa *historiola*, vd. CERAVOLO, *Il mito e il rito alla luce dell'istoriola*, cit., pp. 129-136.

l’atto antropogonico<sup>10</sup>, ponendo la creazione del genere umano in una netta subordinazione rispetto alla fondazione delle realtà cittadine, che si fanno, invece, il mezzo e il simbolo del controllo divino sulla spazialità terrestre. La lettura delle altre *historiolae* inserite in rituali di (ri)costruzione conferma questa gerarchia degli atti creativi, ponendo in apice la fondazione delle città o la creazione delle materie prime necessarie per l’edificazione e solo in ultimo la nascita dell’uomo, per altro spesso preceduta dalla fondazione della regalità<sup>11</sup>. Lo spazio urbano era così pensato come una struttura determinata dal divino e poi affidata al sovrano che, in qualità di vicario degli dèi, coordinava e supervisionava il lavoro del resto del genere umano.

Oltre a porre in evidenza l’ordine gerarchico con cui gli atti creativi erano concepiti in Mesopotamia, non bisogna dimenticare che queste *historiolae* di carattere cosmogonico costituivano un elemento imprescindibile per l’efficacia dei rituali di (ri)costruzione. Difatti, proprio perché la spazialità era pensata come modellata e poi regolamentata dal divino, si riteneva che l’uomo non fosse in possesso né della legittimità né della facoltà di apportare delle modifiche sullo spazio urbano. Questa concezione faceva sì che, al di là del mito, anche nel tempo storico la capacità di creare e plasmare la realtà restasse una prerogativa prettamente divina, costringendo l’uomo ad appellarsi al sostegno degli dèi per compiere azioni di carattere creativo, dall’edificazione di strutture palatine e templari, alla costruzione di semplici mura domestiche. Per questa ragione, la funzione analogica dell’*historiola* si dimostrava necessaria, poiché istituiva un punto di contatto tra l’*illud tempus* del racconto mitico e la contingenza dell’*hoc tempus* rituale, legittimando l’azione edificatrice dell’uomo per mezzo del parallelo con l’atto creativo delle origini. Le *historiolae* all’interno di rituali di (ri)costruzione di edifici, dunque, rendevano possibili atti di creazione/costruzione che gli attori umani da soli non sarebbero stati né autorizzati né capaci di compiere<sup>12</sup>.

---

10 Cfr. *La fondazione di Eridu*, 20-21.

11 A tal proposito è particolarmente completa l’*historiola* dal titolo *Enūma Anu ibnū šamē*, cfr. CERAVOLO, *Il mito e il rito alla luce dell’historiola*, cit., pp. 120-125; Manfred DIETRICH, «“Als Anu den Himmel erschaffen hatte,…” Rekurs auf das Schöpfungsgeschehen anlässlich einer Tempelrenovierung», in *Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18 Februar 1997*, hrg. von Joachim MARZAHN et al. (Münster: Ugarit-Verlag, 2000), pp. 33-46.

12 La costruzione è sempre percepita come un atto creativo, tanto che sul piano seman-

Per ultimo, assieme all'impossibilità di modificare lo spazio cittadino senza una legittimazione divina garantita dalla *performance* di specifici rituali, la percezione della città come costruzione degli dèi sanciva un vincolo di dipendenza e di identità tra centro urbano e divinità poliade. In alcuni casi, questa connessione profonda era ben espressa in scrittura, laddove il nome della divinità coincideva con il nome della sua città o i segni cuneiformi per l'una e l'altra erano i medesimi, seppur potevano essere letti diversamente. Ciò è particolarmente evidente per il dio Aššur, vero e proprio *numen loci* della città a lui omonima o per il centro sacro di Nippur, il cui nome in sumerico era scritto coi segni EN.LIL<sub>2</sub><sup>ki</sup>, differenziandosi dal nome del dio poliade Enlil solo dall'aggiunta del determinativo di luogo <sup>(ki)</sup><sup>13</sup>. La diretta conseguenza di questo complesso rapporto di dipendenza della città nei confronti della divinità si incarnava, in ultimo, nella credenza secondo cui lo spazio terrestre potesse assumere le forme civilizzate di un centro urbano solo grazie a una presenza "fisica" e costante del suo dio poliade all'interno delle mura cittadine, nello specifico entro la cella templare.

---

tico verbi quali dim<sub>2</sub>, *banû*, *epēšu* possono essere tradotti sia come "costruire", sia come "creare". Sui verbi della creazione, si vedano Wilfred G. LAMBERT, «Technical Terminology for Creation in the Ancient Near East», in *Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43<sup>rd</sup> Rencontre Assyriologique Internationale, Prague, July 1-5, 1996*, ed. Jiří PROSECKÝ (Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, Oriental Institute, 1998), pp.189-193; Giovanni PETTINATO, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen* (Heidelberg: Winter, 1971), pp. 48-62.

13 Sulla definizione del dio Aššur come *numen loci*, cfr. Wilfred G. LAMBERT, «The God Aššur», *Iraq* 45, no. 1 (1983): 82-86. Sul nome di Nippur, cfr. Piotr STEINKELLER, «More on the Archaic Writing of the Name of Enlil /Nippur », in *Why Should Someone Who Knows Something Conceal It? Cuneiform Studies in Honor of David I. Owen on His 70th Birthday*, eds. Alexandra KLEINERMAN, Jack M. SASSON (Bethesda: CDL Press, 2010), pp. 239-243; Piotr MICHALOWSKI, «On the Early Toponymy of Sumer: A Contribution to the Study of Early Mesopotamian Writing», in *kinattūtu ša dārāti. Raphael Kutscher Memorial Volume*, ed. Anson F. RAINEY (Tel Aviv: Institute of Archaeology, Tel Aviv University, 1993), pp. 119-133: p. 121.

## Il tempio come creazione divina<sup>14</sup>

Assieme alla città, anche il tempio era percepito come una costruzione fondata dagli dèi nel tempo delle origini. Città e tempio, difatti, costituivano un binomio indissolubile anche all’interno delle narrazioni mitologiche, nelle quali alla fondazione del centro urbano, come già visto ne *La fondazione di Eridu*, seguiva l’edificazione della residenza templare. Si può infatti parlare di questo edificio come una vera e propria “dimora divina sulla terra”, dal momento che era ritenuto la residenza terrena di un dio e il termine usato per indicare la sua struttura, sia in sumerico ( $e_2$ ) che in accadico (*bītu*), letteralmente significava “casa”. Per comprendere in che modo fosse avvertita la natura di questi edifici di culto è utile fare riferimento al testo dell’*Enūma eliš*, nel quale il dio Marduk, dopo aver ricavato il cosmo dal corpo smembrato della mostruosa Tiamat, pianifica la costruzione della città e del tempio di Babilonia. In primo luogo, il dio pensa al suo santuario terrestre come a una copia terrena dell’Ešarra<sup>15</sup>, “La casa della totalità”, vale a dire la dimora celeste degli dèi che egli stesso aveva precedentemente creato<sup>16</sup>; secondariamente, Marduk progetta il suo edificio di culto come un ponte di comunicazione tra ciò che è collocato sotto l’ecumene, cioè gli abissi dell’Apsû, e ciò che è collocato sopra le terre emerse, cioè i Cieli<sup>17</sup>. Così facendo, la nuova dimora sarà

---

14 Per le valenze del tempio nel Vicino Oriente antico, cfr. Michael B. HUNDLEY, *Gods in Dwellings. Temples and Divine Presence in the Ancient Near East*, Writings from the Ancient World Supplements, 3 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013); Geo WIDENGRÉN, «Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto nel Vicino Oriente antico», *Numen* 7, no. 1 (1960): 1-25; Dominique CHARPIN, *La vie méconnue des temples mésopotamiens* (Paris: Collège de France, Les Belles Lettres, 2017). Per un focus specifico del rapporto tra tempio e città, vd. VERDERAME, «L’immagine della città nella letteratura sumerica», cit., pp. 104-196.

15 Sull’Ešarra si veda Andrew R. GEORGE, *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia*, Mesopotamian Civilizations, 5 (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1993), p. 145, n.1034-1037; ID., «The Tower of Babel: Archeology, History and Cuneiform Texts», *Archiv für Orientforschung*, 51 (2005-2006): 75-95.

16 *Enūma eliš*, IV, 144-146. Per l’edizione del testo, cfr. Philippe TALON, *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts, 4 (Helsinki: The Neo-Assyrian Text Project, 2005); Thomas R. KÄMMERER, *Das babylonische Weltschöpfungsepos Enūma eliš*, Alter Orient Altes Testament, 375 (Münster: Ugarit-Verlag, 2012); Wilfred G. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths*, Mesopotamian Civilizations, 16 (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 2013), pp. 45-134.

17 Per uno studio sulla percezione geografica del mondo in Mesopotamia, vd. Wayne

costruita affinché possa essere un punto di contatto tra i mondi divini e il piano terrestre:

Marduk aprì la bocca e disse,  
rivolgendosi agli dèi, suoi padri:  
«Al di sopra dell’Apsù, dimora azzurra  
ci sarà una copia dell’Ešarra che io ho creato per voi,  
al di sotto del Cielo, di cui ho rafforzato il suolo,  
possa io costruire una casa/tempio (E<sub>2</sub>) che sia la dimora del mio  
splendore,  
al cui interno possa fondare stabilmente il suo santuario,  
che io possa installarvi la mia stanza e stabilirvi la mia regalità.  
Quando voi salirete dall’Apsù, per andare all’assemblea,  
che questo luogo sia la vostra sosta, per ricevervi tutti.  
Quando scenderete dal Cielo per andare all’assemblea,  
che questo luogo sia la vostra sosta, per ricevervi tutti.  
Gli darò il nome di “Babilonia”, “Il Tempio dei Grandi dèi”».  
(*Enūma eliš*, V, 117-130)<sup>18</sup>.

Questi pochi versi mettono in luce una visione condivisa in tutto il Vicino Oriente antico: non solo le città erano presentate come un prodotto *acheiropoiētos*, perché non “plasmate” e/o fondate da mani umane, ma si riteneva che continuassero a restare in contatto con la realtà celeste per mezzo delle edificazioni templari, considerate un punto di snodo tra la realtà divina e quella umana. Questa visione del tempio come di un luogo di giuntura tra mondi si rifletteva spesso nei nomi e nelle titolature di santuari o strutture templari<sup>19</sup>, tra cui basterà ricordare il tempio Dur-an-ki “Legame di cielo e terra” nell’antica città di Nippur<sup>20</sup> o il nome E<sub>2</sub>-temen-an-ki, “Casa fondamento di cielo e terra”, della ziqqurat di Marduk a Babilonia<sup>21</sup>.

---

HOROWITZ, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Mesopotamian Civilizations, 8 (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1998).

18 Traduzione italiana dell’autrice.

19 Per una riflessione sui nomi sumerici dei templi, vd. D. O. EDZARD, «The Names of the Sumerian Temples», in *Sumerian Gods and their Representations*, eds. Irving L. FINKEL, Markham J. GELLER, Cuneiform Monographs, 7 (Groningen: Styx, 1997), pp. 159-165.

20 Cfr. GEORGE, *House Most High*, cit., p. 80, n. 218.

21 *Ibi*, 149, n. 1088.

Riassumendo quanto visto sinora, alle divinità mesopotamiche era attribuita l’intera opera di pianificazione e gestione non solo del cosmo, ma anche della spazialità terrestre. Le città erano le sedi di residenza degli dèi e i templi la loro dimora personale. Tuttavia, si credeva che soltanto abitando “fisicamente” nelle loro case, per mezzo della propria statua di culto, le divinità potessero garantire il mantenimento dell’ordine terrestre stabilito nel tempo mitico.

## La statua di culto<sup>22</sup>

La presenza di un dio si concretizzava e manifestava sulla terra attraverso la sua effigie (alam/*šalmu*) intronizzata nella cella templare<sup>23</sup>. Proprio come le città e i templi, anche la statua di culto era considerata una creazione ultraterrena e l’implicazione del lavoro umano nella sua

---

22 Sulla definizione di “statua di culto” nel Vicino Oriente antico, cfr. Angelika BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien un die alttestamentliche Bilderpolemik*, Orbis Biblicus et Orientalis, 162 (Freiburg: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), p. 6; Gebhard J. SELZ, «“The Holy Drum, the Spear, and the Harp”: Towards an Understanding of the Problems of Deification in Third Millennium Mesopotamia», in *Sumerian Gods and their Representations*, cit., pp. 167-209: p.168 [4].

23 La traduzione del termine sumerico *alam* e di quello accadico *šalmu* è complessa e dibattuta, perché entrambi possono indicare non solo effigi, ma svariati tipi di rappresentazioni. Le immagini indicate come *alam/šalmu* sono poi intese come un “doppio” o un “sostituto” di ciò che raffigurano e sono da considerarsi oggetti dotati di agentività. Anche per questo motivo, l’*alam-diġir-ra* (“la statua del dio”) è da ritenersi il corrispettivo fisico del dio sulla terra, cfr. Jean-Jacques GLASSNER, «Comment presentifier l’invisible? Reflexions autour des termes *šalmu*, *tamšilu* et *uṣurtu*», *Journal of Cuneiform Studies* 69 (2017): 211-218; Paul A. BEAULIEU, «The God List CT 24 50 as Theological Postscript to Enūma Eliš», in *Des polythéismes aux monothéismes: Mélanges d’assyriologie offerts à Marcel Sigrist*, eds. Uri GABBAY et al., Étude Bibliques (nouvelle série), 82 (Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2020), pp. 109-128: pp. 115-120; Davide NADALI, «Interpretations and Translations, Performativity and Embodied Simulation. Reflections on Assyrian Images», in *Leggo! Studies Presented to Frederick Mario Fales on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*, ed. Giovanni B. LANFRANCHI et al. (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012), pp. 583-595; ID., Lorenzo VERDERAME, «Neo-Assyrian Statues of Gods and Kings in Context», *Altorientalische Forschungen*, 46, 2, pp. 234-248: p. 237 n. 21; Fiorella SCAGLIARINI, «Šlm e altre parole per “statua” nelle lingue semitiche», *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 25 (2008): 63-86; Irene J. WINTER, «Aesthetics in Ancient Mesopotamia», in *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. SASSON, vol. 4 (New York: Scribner’s, 1995), pp. 2569-2580.

lavorazione era totalmente negata<sup>24</sup>. L'uomo non poteva scegliere in maniera indipendente quando dare avvio alla produzione del simulacro di culto ed era infatti indispensabile che fossero gli dèi, attraverso responsi oracolari, a legittimare e comunicare la necessità della lavorazione di una loro immagine. Esplicativo è il caso della statua del dio Šamaš del tempio Ebabbar di Sippar che, dopo essere stata profanata dai Sutei a fine del II millennio, fu per oltre due secoli rimpiazzata dalla rappresentazione di un disco solare (*niphu*), dal momento che, in assenza di un segnale che decretasse il consenso degli dèi, non era possibile legittimare la realizzazione di una nuova effigie<sup>25</sup>. La prova dell'approvazione divina si palesò solo sotto il regno del re babilonese Nabû-apla-iddina (880 a. C. ca.), quando dalla sponda ovest dell'Eufrate emerse un modello d'argilla raffigurante la vecchia statua di Šamaš<sup>26</sup>. La scoperta fu interpretata come segno del consenso del dio per la messa in atto di una sua nuova effigie e, con la volontà di riprodurre le caratteristiche del modello in argilla appena ritrovato, Nabû-apla-iddina poté commissionare la ricostruzione della statua di culto del dio solare.

Nel pianificare la produzione dell'effigie, le divinità imponevano il loro volere anche nella scelta degli artigiani addetti ai lavori, gli "esperti" (*ummânu*)<sup>27</sup>. Gli dèi erano, infatti, considerati gli unici committenti di un

24 L'azione degli artigiani terreni che modellano l'effigie è infatti costantemente messa in parallelo con l'azione delle divinità artigiane, cfr. Marinella CERAVOLO, Flavia PACELLI, «Artigiani divini e umani nella costruzione della statua di culto in Mesopotamia», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 87, no. 1 (2021): 209-2021.

25 Cfr. Christopher WALKER, Michael DICK, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Mīs Pī Ritual*, State Archives of Assyria Literary Texts, 1 (Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001), p. 8.

26 Christopher E. WOODS, «The Sun-God Tablet of Nabû-apla-iddina Revisited», *Journal of Cuneiform Studies* 56 (2004): 23-103.

27 Nella categoria degli *ummânu*, "esperti", vi rientrano non solo gli artigiani, ma tutti coloro che sono specializzati in un determinato settore del sapere, cfr. Lorenzo VERDERAME, *Il ruolo degli 'esperti' (ummânu) nel periodo neo-assiro*, tesi di dottorato (Roma: Sapienza Università di Roma, 2004), p. 4; Davide NADALI, Lorenzo VERDERAME, «Experts at War. Masters Behind the Ranks of the Assyrian Army», in *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien. 52<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale / International Congress of Assyriology and Near Eastern Archaeology, Münster, 17.-21. Juli 2006*, hrg. von H. NEUMANN *et al.*, *Alter Orient und Altes Testament* 401 (Münster: Ugarit-Verlag, 2013), pp. 553-566: pp. 554-555; Davide NADALI, Lorenzo VERDERAME, «Neo-Assyrian Statues of Gods and Kings in Context», cit. Sul ruolo degli *ummânu* addetti nello specifico alla

restauro o di una produzione *ex novo* della statua di culto, pertanto spettava a loro selezionare, sempre tramite oracoli, gli artigiani a cui affidare l’incarico<sup>28</sup>. Una volta plasmata o ristrutturata, l’effigie non poteva essere installata nel tempio, se non dopo essere stata sottoposta al suo specifico rito di attivazione, il *lavaggio della bocca* (*mīs pî*)<sup>29</sup>. Questo rituale può essere interpretato come una successione di più riti di passaggio, a termine dei quali era sancita l’unità ontologica tra la natura fisica dell’effigie (il suo involucro di legno)<sup>30</sup> e la sua natura metafisica (l’entità divina)<sup>31</sup>.

---

realizzazione della statua di culto, vd. CERAVOLO, PACELLI 2021, «Artigiani divini e umani nella costruzione della statua di culto in Mesopotamia», cit., 213ss.

28 Come è testimoniato dalle parole dello stesso re Esarhaddon, cfr. *Esarhaddon* 48, 72-78 = Erle LEICHTY, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*, *The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period*, 4 (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2011), p. 107.

29 Il *mīs pî* è noto da due fonti rituali del I millennio: una serie di frammenti provenienti dalla biblioteca di Assurbanipal a Ninive e una fonte integra, la tavoletta BM 45749, proveniente da Babilonia. In questa sede, quando si farà riferimento a estratti del *lavaggio della bocca*, saranno utilizzate le sigle NR e BR per indicare rispettivamente i passi delle fonti di Ninive e di Babilonia. Le linee del testo del *mīs pî* e la suddivisione in *Incantation Tablet* seguiranno l’edizione di WALKER, DICK, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia*, cit.

30 Sino a oggi, mancano reperti archeologici che possano testimoniare con certezza la composizione e la grandezza delle statue installate nei templi, cfr. Lorenzo VERDERAME, «Statue scomparse», *Quaderni di Vicino Oriente* 17 (2021), in stampa. Questo è dovuto non solo dalla frequenza con la quale le effigi venivano trafugate, ma soprattutto dalla deperibilità del loro principale elemento costituente, il legno. Di conseguenza, gli studiosi ricorrono a fonti secondarie per individuare le caratteristiche delle effigi. Di particolare importanza sono le notizie estrapolate dal *corpus* di missive scambiate tra i re e gli artigiani, dal momento che gli *ummânu* dovevano rendere conto al sovrano del tempo della costruzione delle statue e del quantitativo di materiale (specialmente di quello prezioso) impiegato nel processo di produzione, cfr. Simo PARPOLA *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, *State of Archives of Assyria*, 10 (Helsinki: Helsinki University Press, 1993), p. 284; Lorenzo VERDERAME 2004, *Il ruolo degli ‘esperti’ (ummânu) nel periodo neo-assiro*, cit., p. 110. Dalla lettura di queste fonti, è stato possibile capire che l’involucro esterno dell’alam era ricavato dal legno, per poi essere rivestito con lamine di oro, bronzo e argento, che erano in ultimo adornate con gioielli e tessuti pregiati, cfr. WALKER, DICK, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia*, cit., pp. 5-6.

31 Sull’interpretazione del *mīs pî* come un insieme di riti di passaggio, vd. Marinella CERAVOLO, «L’attivazione della statua di culto in Mesopotamia. Il rituale *mīs pî* tra dualità e riti di passaggio», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 85, no. 2 (2019): 888-907. Per altre prospettive interpretative, vd. Angelika BERLEJUNG, «Washing the Mouth: The

Il rito era articolato in due giornate, nel corso delle quali la statua, transitando per più spazi rituali (l'officina templare, il fiume, il giardino e il tempio), subiva la trasformazione che le avrebbe permesso di essere considerata un dio in terra.

Per comprendere in che modo l'implicazione del lavoro manuale degli *ummânu* non inficasse l'idea che l'alam fosse in tutto e per tutto una produzione divina è utile ripercorrere alcune delle operazioni compiute nel corso del *mīs pî*. Il primo giorno la statua era trasportata fuori dall'officina templare, la *bīt mārē ummâni* "Casa degli artigiani", per essere trasportata presso un fiume<sup>32</sup>. In questo luogo le operazioni rituali erano tutte indirizzate nei confronti del dio Ea, che ricopriva un ruolo decisivo per la corretta attivazione dell'effigie. Costui, infatti, non solo era il dio della saggezza che abitava nelle profondità degli abissi (Apsû), ma era anche il patrono dell'artigianato<sup>33</sup>. In qualità di dio creatore e artigiano

---

Consecration of Divine Images in Mesopotamia», in *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, ed. Karen VAN DER TOORN, Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 21 (Leuven: Peeters, 1997), pp. 45-72; Amy L. Balogh, «The Mesopotamian Mīs-Pî Ceremony & Clifford Geertz's Thick Description. Principles for Studying the Cultural Webs of the Deceased», in *Chances and Problems of Cultural Anthropological Perspectives in Ancient Studies. Theories – Methods – Case Studies*, eds. Daniel FALLMANN, Fabian HEIL, Gioele ZISA, Distant Worlds Journal, 4 (Heidelberg: Heidelberg Propylaeum, 2020), pp. 5-19; EAD., «Leggere il rituale con Rappaport. La cerimonia mesopotamica del mīs pî da una prospettiva ecologica», in *Miti, culti, saperi: per un'antropologia religiosa della Mesopotamia antica*, a c. di Claus AMBOS, Gioele ZISA, Nanaya. Studi e materiali di Antropologia e Storia delle religioni, 1 (Palermo: Museo Pasqualino 2021), pp. 101-120.

32 Cfr. WALKER, DICK, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia*, cit., p. 52, n. 34. Definita anche *bīt mummu*, terminologia che potrebbe rimandare a un atto di natura cosmogonica, in particolar modo al rumore della creazione, cfr. Alexander HEIDEL, «The Meaning of mummu in Akkadian Literature», in *Journal of Near Eastern Studies* 7, no. 2 (1948): 98-105; Piotr MICHALOWSKI, «Presence at the Creation», in *Lingering Over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, eds. Tzvi ABUSCH, John HUEHNERGARD, PIOTR STEINKELLER (Atlanta: Scholars Press, 1990), pp. 381-396; pp. 385-387; Wilfred G. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths*, Mesopotamian Civilizations, 16 (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 2013), pp. 218-221; Anne-Caroline RENDU LOISEL, *Les Chants du monde: le paysage sonore de l'ancienne Mésopotamie*, TEMPUS, 55 (Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 2016), pp. 201-203; CERAVOLO, «L'attivazione della statua di culto in Mesopotamia», cit., pp. 895-896.

33 In Mesopotamia, come in gran parte del mondo antico, nella sfera della "saggezza" vi rientrano le competenze di natura tecnico-pratica, cfr. Andrea ERCOLANI, Paolo XELLA (a c. di), *La Sapienza nel Vicino Oriente e nel Mediterraneo antichi*, Studi Superiori, 849

divino, Ea era chiamato a riconoscere l’alam come uno dei suoi figli, cioè come una delle sue produzioni<sup>34</sup>. Questo era reso particolarmente evidente nel momento in cui, utilizzando le acque fluviali come mezzo di comunicazione con l’Apsû, l’operatore rituale (*āšipu*) gettava nel fiume tutti gli utensili con i quali gli artigiani avevano realizzato la statua<sup>35</sup>. Sprofondando negli abissi, gli arnesi da lavoro erano simbolicamente “restituiti” al dio Ea che ne era considerato il solo e unico proprietario<sup>36</sup>. Con questo gesto si aveva modo di chiarire che gli stessi strumenti con cui l’effigie era stata modellata erano di natura ultraterrena, perché proprietà di un dio<sup>37</sup>. Successivamente, sempre presso al fiume, l’operatore rituale radunava tutti gli artigiani che avevano lavorato il simulacro, ne legava le mani con un pezzo di stoffa e con un finto coltello dalla lama di tamarisco ne inscenava l’amputazione<sup>38</sup>. Nel mentre, gli *ummânu* recitavano una “confessione negativa” con la quale giuravano di non essere stati loro a modellare la statua, bensì le divinità artigiane sottoposte del dio Ea:

[...] (tu raduni) tutti gli artigiani che si sono avvicinati a quel dio  
e i loro strumenti [..... davanti(?)] Ninkurra, Ninagal, Kusibanda,

---

(Roma: Carocci, 2013), pp.13-14; Annunziata ROSITANI, «La letteratura sapienziale vicino-orientale antica», in *Miti, culti, saperi*, cit., pp. 231-260: pp.231-235. Il dio Enki/Ea, in qualità di dio della saggezza, è anche il patrono del sapere tecnico-manuale e, di conseguenza, dell’artigianato. Egli è poi l’artigiano per antonomasia, avendo modellato il genere umano dall’argilla dell’Apsû.

34 «Quel dio, o Ea, la sua bocca è lavata, contalo tra i suoi fratelli» (*Mīs pî* NR, 92-93).

35 Sul fiume come mezzo di comunicazione tra mondi, cfr. Lorenzo VERDERAME, «Aspetti spaziali nella costruzione dell’immaginario infero dell’antica Mesopotamia», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 80, no. 1 (2014): 23-41: pp. 28-29.

36 Cfr. *Mīs pî* NR, 78-80; *mīs pî* BR, 8-9.

37 Si noti, inoltre, che gli arnesi gettati nel fiume sono gli stessi utilizzati dal dio Ninduluma/Ninildu, cfr. CERAVOLO-PACELLI, «Artigiani divini e umani nella costruzione della statua di culto in Mesopotamia», cit., p. 210 e 214.

38 Il coltello di tamarisco ricorre anche per inscenare l’uccisione del paziente nel corso del rituale *Un sostituto per Ereškigal*, cfr. Lorenzo VERDERAME, «Means of Substitution: the Use of Figurines, Animals, and Human Beings as Substitutes in Assyrian Rituals», in *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Questioni di rito: rituali come fonte di conoscenza delle religioni e delle concezioni del mondo nelle culture antiche*, eds. Claus AMBOS, Lorenzo VERDERAME, Supplemento *Rivista degli Studi Orientali* 86, no. 2 (2013): 301-323: pp. 325 ss.

Ninildu (e) [Ninzadim] e legni le loro mani con un pezzo di stoffa;  
Tagli (le loro mani) con un coltello di legno di tamarisco... Fai (loro)  
dire: «Io non ho fatto (la statua), Ninagal, (che è) Ea del fabbro, l'ha  
fatta» (*Mīs pî*, BR, 49-52).

La riconsegna degli strumenti da lavoro nelle mani di Ea, la confessione negativa degli *ummânu* e il taglio simbolico delle loro mani rendevano priva di valore l'implicazione degli artigiani nel processo di produzione dell'effigie e l'*alam* poteva essere ritenuta un prodotto divino, anch'esso *acheiropoiētos*, non plasmato da mani umane. Questa valenza ultraterrena era poi accresciuta dal fatto che ambo le due nature del simulacro, sia quella fisica che quella metafisica, erano considerate sacre. Il legno dal quale la statua era stata ricavata era definito "sacro/puro", *kug*<sup>39</sup>, ed era considerato la "carne degli dèi"<sup>40</sup>. Di conseguenza, la materialità stessa dell'effigie era ritenuta sovraumana, tanto da dover essere considerata come il corpo fisico del dio. Le operazioni conclusive del *mīs pî* presso il giardino consentivano poi il "riempimento" dell'involucro di legno con l'essenza della divinità. La statua era allora investita delle sue prerogative divine, i suoi "poteri" (*me*), facendosi ufficialmente teofania del dio di cui era immagine<sup>41</sup>. Consolidata l'unità ontologica delle sue due nature, l'effigie era infine ufficialmente intronizzata nel tempio. A partire da questo momento, il dio poteva ricevere il suo culto, utilizzando l'*alam* come un vero e proprio corpo che sarebbe stato nutrito, vestito, lustrato e venerato.

39 Cfr. *Mīs pî*, *Incantation Tablet 1/2*, STT 199, 13-31.

40 *Poema di Erra*, I, 150, cfr. Luigi CAGNI, *L'epopea di Erra*, Studi Semitici, 34 (Roma: Istituto di Studi del Vicino Oriente, 1969), p. 75.

41 Il termine *me* «è intraducibile in modo appropriato nelle nostre lingue, in cui non esiste il minimo corrispondente, in quanto esso evoca simultaneamente diversi campi semantici, per noi differenti. Non solo possiede qualcosa di ontologico, ma vi sottintende innanzitutto la conoscenza dei "segreti", appannaggio misterioso degli dèi e da questi creati, e che sono relativi ai "destini", riguardando anche diremo noi la *natura* delle cose, ed è ciò che le costituisce, le distingue e le definisce, che dà un senso originale all'esistenza di ciascuna e ne condiziona il particolare impiego nell'ordine *culturale* quanto *naturale*. Il termine rimanda simultaneamente alle "facoltà", ai "poteri", anch'essi propri di questi importanti personaggi, di assegnare, e poi di far funzionare al meglio, a rigor di termini con il conferimento di "nomi", i "destini", originati dai "segreti" che sono loro propri», BOTTÉRO, KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, pp. 185-186, corsivi nel testo. Per approfondimenti sui *me*, vd. Antoine CAVIGNEAUX, «L'Essence Divine», *Journal of Cuneiform Studies* 30, no. 3 (1978): 177-185.

## La presenza del dio nel tempio come necessità divina

La corporalità dell’alam era un elemento determinante del culto, poiché la divinità mesopotamica era ritenuta un’entità immanente, compenetrata nel mondo, di cui era al contempo elemento costituente e pianificatore. In questa realtà che era piena emanazione del divino, la relazione fra uomini e dèi era definita nei termini di un rapporto di reciproca sussistenza: da una parte, il dio era costantemente attivo nel mantenimento di quell’ordine istituito nel tempo del mito che permetteva all’umanità di vivere in uno spazio civilizzato; dall’altra parte, invece, l’uomo era quotidianamente impegnato nel sostentamento del divino per mezzo delle attività cultuali. Pertanto, la nozione di “culto”, intesa proprio col valore della sua radice etimologica di *cultus* “coltivato”, risulta calzante per definire la relazione di (co-)dipendenza che legava dèi e uomini<sup>42</sup>. Le divinità mesopotamiche dovevano difatti essere “coltivate”, cioè costantemente nutrite, per poter continuare ad esistere. Questo è evidente all’interno del *Poema del diluvio* (o *Atra-ḫasīs*), quando a seguito del diluvio e dello sterminio dell’umanità, le divinità percepiscono la sete e la fame, realizzando di non poter vivere senza essere nutrite dalle offerte degli uomini:

Le loro labbra assetate erano secche,  
pativano i crampi a causa della fame.  
(*Poema del diluvio*, III, iv, 21-22)<sup>43</sup>.

Nel poema, le divinità possono poi dirsi salve solo grazie all’ingegnosità del dio Ea che, violando gli ordini di Enlil, ha segretamente salvato un uomo: *Atra-ḫasīs*. È costui, infatti, che proprio quando gli dèi sono in preda agli stenti della fame, rivolge loro un’offerta, salvandoli da morte certa:

---

42 «Non ‘coltivati’ (cfr. *cultus* da *colere*) quegli esseri cesserebbero di esistere [...] Il dono alimentare può essere inteso (anche in civiltà superiori: Mesopotamia, Grecia), come una nutrizione degli esseri sovrumani che, senza di esso, rischierebbero di cessare di esistere. Anche in questa concezione – come in quella su cui si fonda la ‘preghiera-minaccia’ – traspare una vaga coscienza del fatto che gli esseri sovrumani esistono solo in quanto l’uomo li “coltiva” (culto)», Angelo BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni* (Roma: Edizioni dell’Ateneo, 2006 [1965]), pp. 43 e 48.

43 Traduzione dell’autrice, edizione del testo accadico in Wilfred G. LAMBERT, Alan R. MILLARD, *Atra-ḫasīs, the Babylonian Story of the Flood* (Oxford: Clarendon Press, 1969).

[Gli dèi annusarono] il profumo,  
si radunarono [come mosche] attorno all'offerta.  
(*Poema del diluvio*, III, v, 34-35).

Col gesto salvifico di Atra-ḫasīs e con l'immagine degli dèi ammassati come mosche sull'offerta, si istituisce la necessità dell'azione culturale per eccellenza: l'offerta del pasto giornaliero, che dalle due alle quattro volte al giorno il personale templare doveva presentare davanti all'alam del dio<sup>44</sup>. Per questa ragione, l'effigie divina può essere considerata il perno attorno a cui ruotava l'intera attività culturale in Mesopotamia. Senza di essa il dio non poteva essere "coltivato" e la sua stessa esistenza ne sarebbe stata compromessa.

### La presenza del dio nel tempio come necessità per l'ordine cittadino

La manifestazione fisica, in primo luogo del dio poliade e poi delle altre divinità residenti in città, non era necessaria solo ai fini del sostentamento divino, ma era anche la fonte della stabilità e dell'ordine che facevano dello spazio urbano la sede della vita civilizzata. L'azione ordinatrice delle divinità agiva sul piano terrestre come una forza che dai templi si propagava su tutta la città e tendeva gradualmente ad affievolirsi man mano che da essa ci si allontanava. Per questo, la città era la sede dell'ordine, mentre i territori esterni ai perimetri urbani, in particolar modo la steppa (edin)<sup>45</sup> e la montagna (kur)<sup>46</sup>, erano descritti come luoghi caotici privi di norme culturali<sup>47</sup>. Sul loro suolo, entità maligne e popolazioni nomadi

---

44 Sui pasti giornalieri e le altre operazioni compiute dal personale templare nei confronti dell'effigie, vd. A. Leo OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, (Chicago – London: The University of Chicago Press, 1977<sup>2</sup>), pp.183-198.

45 Cfr. VERDERAME, «L'immagine della città nella letteratura sumerica», cit., pp. 113-115.

46 Cfr. *ibi*, 115-116; Per il kur inteso come mondo infero, vd. VERDERAME, «Aspetti spaziali nella costruzione dell'immaginario infero dell'antica Mesopotamia», cit., pp. 37-39.

47 Cfr. VERDERAME, «L'immagine della città nella letteratura sumerica», cit.; Paolo XELLA, «Tra "centro" e "periferia". Riflessioni sull'organizzazione simbolica dello spazio in alcune culture del Vicino Oriente antico», in *Cartografia religiosa / Religiöse Kartographie / Cartographie religieuse. Organizzazione, codificazione e simbologia dello spazio nei sistemi religiosi*, eds. Daria PEZZOLI OLGIATI, Fritz STOLZ (Bern: Lang 2000), pp. 13-35; ID., «Le origini della città nel Vicino Oriente antico. Tra archeologia e mitologia», in

scorrazzavano liberamente, non soggette all’azione normativa e civilizzatrice che in città era garantita dalla presenza divina. Per mantenere stabile l’ordine e impedire che il caos esterno penetrasse entro le mura cittadine, l’uomo doveva far in modo che gli dèi restassero a tutela dei perimetri urbani. La permanenza delle divinità in città era, infatti, soggetta al loro libero arbitrio, dal momento che queste potevano decidere in qualsiasi momento di abbandonare le proprie dimore. Le cause di un esodo divino potevano essere determinate da uno scorretto svolgimento del culto, da atti d’empietà da parte del re e, soprattutto, dal deterioramento o dalla distruzione di templi e statue di culto.

Dal momento che la statua era il corpo terreno di un dio, l’allontanamento degli dèi dalla città era spesso relazionato allo scioglimento di quella unità ontologica che faceva di un involucro di legno il contenitore di un’essenza divina. A compimento del *mīs pî*, l’effigie era totalmente identificata col dio che rappresentava, tuttavia questa identificazione era reversibile e se l’immagine fosse stata corrotta o distrutta, l’unità ontologica di materia ed essenza divina si sarebbe disciolta. Ciononostante, la divinità avrebbe continuato a esistere, poiché la sua essenza, non potendo albergare in un involucro danneggiato, semplicemente se ne sarebbe distaccata. La separazione del divino dalla propria immagine di culto è descritta in maniera particolarmente suggestiva nelle testimonianze dei re assiri Esarhaddon (680-669 a.C.) e Assurbanipal (668-631 a.C.). Il primo, racconta di dèi e dee che si distaccano dai loro simulacri e volano via in cielo come uccelli<sup>48</sup>; mentre il secondo definisce “spiriti” (*zaqīqu*) indeboliti le divinità di cui sono state distrutte le effigi<sup>49</sup>. È quindi evidente che alla corruzione del simulacro non seguiva la dissoluzione dell’essenza divina, poiché la statua era il dio, ma «il dio *era* e al tempo stesso *non era* la statua di culto»<sup>50</sup>. La condizione imprescindibile affinché il dio restasse

---

Initia rerum. *Sobre el concepto de origen en el mundo antiguo*, ed. Jorge MARTÍNEZ PINNA (Málaga: Universidad de Málaga, 2007), pp. 9-28.

48 *Esarhaddon* 116, 20<sup>r</sup>- rev. 1 in LEICHTY, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon*, cit., p. 245.

49 *Ashurbanipal* 9, v, 43 in J. NOVOTNY, J. JEFFERS, *The Royal Inscriptions of Ashurbanipal (668-631 BC), Aššur-etel-ilāni (630-627 BC), and Sin-šarra-iškun (626-612 BC), Kings of Assyria, Part. 1*, vol. 1, *The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period*, 5 (University Park, Pennsylvania: Eisenbrauns, 2018), p. 203.

50 «The god *is* and at the same time *is not* the cult statue», Thorkild JACOBSEN, «The Graven Image», in *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, eds.

legato al suo simulacro era che l'alam fosse integra e totalmente inalterata. In caso contrario, il dio avrebbe potuto liberamente decidere di distaccarsene, abbandonando la sua città. Questo è il tema intorno a cui ruotano le vicende del *Poema di Erra*, nel quale il dio Erra, evidenziando lo stato di incuria in cui verte l'effigie di Marduk, riesce a convincere quest'ultimo ad abbandonare Babilonia:

«Cosa è mai del tuo prezioso apparato, ornamento della tua signoria, che come le stelle del cielo era pieno di magnificenza: esso ha preso...; (Cosa è mai) della corona della tua signoria, che faceva risplendere l'Eḫalanki come l'Etemenanki: essa ha la fronte coperta» (*Poema di Erra*, I, 127-128)<sup>51</sup>.

Nel momento in cui Marduk lascia incustodito il suo seggio, Babilonia, priva della protezione del suo dio poliade, è devastata dalla furia di Erra. Per evitare che una simile sorte si ripetesse anche al di fuori della narrazione mitica, l'uomo mesopotamico si impegnava in una cura costante delle effigi divine, sottoponendole a meticolose opere di restauro e manutenzione<sup>52</sup>.

Un'uguale premura doveva essere rivolta anche nei confronti della conservazione delle strutture templari. Difatti, la sacralità che pervadeva il tempio, in quanto struttura fondata dagli dèi *in illo tempore*, faceva sì che questo fosse non solo la dimora del dio, ma un'entità viva, propagine della divinità che vi abitava:

---

Patrick D. MILLER *et al.* (Minneapolis: Fortress 1987), pp. 15-32: p. 18, (corsivi nel testo).

51 Traduzione italiana di CAGNI, *L'epopea di Erra*, cit., p. 71.

52 Il restauro del simulacro divino, esattamente come la sua produzione *ex novo*, segnava un momento di grande crisi. Le attività culturali erano interrotte e il cuore del dio doveva essere placato con lamentazioni e preghiere continue. Quando i lavori di manutenzione erano terminati, l'effigie non poteva essere semplicemente ricollocata sul suo trono, ma doveva nuovamente essere sottoposta al rituale del *lavaggio della bocca*, cfr. WALKER, DICK, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia*, cit., pp. 228-245; Peggy J. BODEN, *The Mesopotamian Washing of the Mouth (mīs pī) Ritual: An Examination of Some of the Social and Communication Strategies Which Guided the Development and Performance of the Ritual Which Transferred the Essence of the Deity into Its Temple Statue*, Ph.D. Dissertation (Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University, 1998), pp. 127-169.

«A sanctuary was not just a building, but rather an entity which was addressed during the ritual performance by the ritual expert, and which formed part of a god’s physical presence on earth»<sup>53</sup>.

L’uomo, nella fattispecie il re, doveva allora investire tutte le proprie energie e risorse nella custodia delle strutture templari, giacché il loro deterioramento, esattamente come quello della statua, poteva scatenare l’ira del divino e il suo successivo esodo. Questo è il caso descritto ne *La maledizione di Agade*, in cui sono raccontate le empietà del re Narām-Sîn, culminanti con la deturpazione dell’Ekur, il tempio di Enlil<sup>54</sup>. A causa di quest’ultimo e decisivo sacrilegio, il testo racconta di come tutte le divinità di Agade avessero deciso di abbandonare i loro templi. La capitale del regno accadico era allora andata incontro alla propria fine, venendo lasciata alla mercé delle distruzioni dei Gutei, una popolazione nomade che lo stesso Enlil aveva fatto discendere dalle lontane e caotiche montagne a mo’ di punizione divina.

La distruzione fisica della città a opera di fattori esterni non era il solo destino che spettava a un centro urbano abbandonato dagli dèi<sup>55</sup>. Un’altra terribile conseguenza era data dal fatto che le divinità, andando via, portavano con sé le loro prerogative divine<sup>56</sup>, i me (“poteri”). Questi “poteri” non solo si credeva determinassero la sfera d’azione specifica di ogni dio, ma anche le loro capacità di gestire e regolamentare l’assetto del reale, divenendo la fonte di tutti i valori culturali su cui era basata la vita civilizzata<sup>57</sup>. Per questo motivo, come è raccontato nei testi di lamenta-

---

53 Claus AMBOS, «Building Rituals from the First Millennium BC. The Evidence from the Ritual Texts», in *From the Foundations to the Crenellations*, cit., pp. 221-237: p. 236.

54 Su *La maledizione di Agade*, vd. Jerrold S. COOPER, *The Curse of Agade*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983).

55 Cfr. VERDERAME, «L’immagine della città nella letteratura sumerica», cit., pp. 120-122.

56 Vd. *Lamentazione per Eridu*, 16-18.

57 La valenza dei me è comprensibile alla luce dei miti *Enki e l’ordine del mondo* e *Inanna e Enki*. Nel primo, il dio Enki, detentore di tutti i me, organizza l’assetto geografico, amministrativo e culturale della piana mesopotamica, assegnando a ogni divinità la propria sede di residenza e le proprie prerogative; nel secondo, invece, la dea Inanna riesce a rendere Uruk un centro civilizzato solamente dopo aver portato in città i me rubati al dio Enki. Per approfondimenti, vd. Corinne BONNET, Iwo SLOBODZIANEK, «De la steppe au bateau céleste ou comment Inanna accomplit son destin entre mythe et rite», in *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l’Antiquité*, éd. Nicole BELAYCHE, Vinciane PIRENNE-DELFORGE, Collection Religions Comparatisme –

zione per la distruzione delle città, quando gli dèi abbandonavano le loro dimore, si riteneva che il caos esterno avrebbe fatto irruzione nelle zone urbane, intaccando il loro vecchio equilibrio<sup>58</sup>. Le norme sociali sarebbero allora state sovvertite e la discordia avrebbe diviso i cittadini, compromettendo la stessa unità familiare. Sul piano fisico della realtà, invece, si sarebbe verificato un fenomeno di involuzione e la materia, che prima era stata addomesticata e trasformata in un prodotto civilizzato grazie al supporto degli dèi, sarebbe ritornata al suo stato grezzo di materia prima. Con l'allontanamento delle divinità, il grano sarebbe tornato alla terra, il legno si sarebbe ritramutato in albero nella foresta e l'argilla lavorata avrebbe fatto ritorno nelle profondità dell'Apsû, suo luogo di origine:

[...] tutti gli déi,  
posano il loro sguardo sulla città,  
colpiscono Akkad con una terribile maledizione:  
«Città, ti sei avventata sull'Ekur, era Enlil!  
Akkad, ti sei avventata sull'Ekur, era Enlil!  
Le lamentazioni possano innalzarsi fino alla cima delle tue splendide mura,  
il tuo *giguna* possa essere ammucchiato come terra.  
Possa il *dubla*, davanti al quale erano stati sistemati i *lahama*  
essere precipitato a terra come un immenso giovane che ha bevuto  
(troppo) vino!  
La tua argilla possa essere restituita al suo Apsu,  
possa (essere fatta =) diventare argilla maledetta da Enki!  
Il tuo grano possa essere restituito al suo solco,  
possa diventare grano maledetto da Ezinu!  
La tua legna possa essere restituita alla sua foresta,  
possa diventare legna maledetta da Ninildum!  
Il macellatore di buoi possa macellare la (sua) sposa,  
il tuo sgozzatore di pecore possa sgozzare suo figlio,  
il tuo povero possa privare d'acqua suo figlio chiamato a «essere  
denaro».

---

Histoire -Anthropologie, 5 (Liège: Presses Universitaires de Liège, 2015), pp. 21-40.

58 Sulle lamentazioni per la distruzione delle città, vd. COOPER, *The Curse of Agade*, cit.; Piotr MICHALOWSKI, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur, Mesopotamian Civilizations*, 1 (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1989); Nili SAMET, *The Lamentation over the Destruction of Ur, Mesopotamian Civilizations*, 18 (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2014). Per un resoconto generale in italiano, vd. VERDERAME, *L'etere dell'antica Mesopotamia*, cit., pp. 114-117.

La tua prostituta possa far librare l’angoscia sulla porta del suo albergo,  
la tua ierodula (divenuta) madre, la tua cortigiana (divenuta) madre  
possano far abortire il loro figlio.

(*La maledizione di Agade*, 225-241)<sup>59</sup>.

## Conclusioni

A termine di questo *excursus* sulla relazione tra divinità, culto e spazialità terrestre è emerso quanto nell’antica Mesopotamia si ritenesse necessario il continuo intervento degli dèi nella pianificazione e gestione del reale. La funzione normativa delle divinità mesopotamiche non si esauriva nell’*illud tempus* mitico con l’atto cosmogonico e antropogonico, ma restava indispensabile all’interno del tempo storico. Questo perché la messa in ordine del mondo, attuata nel tempo del mito, non era pensata come fissa e stabile, ma necessitava di essere costantemente riconfermata dal divino. Per tali ragioni, la presenza del dio, di cui la statua di culto era la massima espressione, non solo era il perno attorno a cui ruotava l’attività culturale, ma era innanzitutto la fonte dell’equilibrio spaziale, sociale e culturale del piano terrestre. Parallelamente, anche la funzione creatrice, intesa come la capacità sia di plasmare che di modificare la realtà, era ritenuta una prerogativa esclusivamente divina. L’uomo non poteva mai figurare come il solo e unico agente di un atto creativo, dalla costruzione di un edificio, alla semplice trasformazione della materia grezza in un prodotto lavorato. Per compiere queste azioni, era necessario eseguire specifiche norme rituali che legittimassero l’operato umano, ricollegandolo a quello divino. In questo modo, la presenza degli dèi si faceva necessaria anche alla trasformazione *in fieri* del reale. La manifestazione del divino in Mesopotamia influiva quindi sulla piena gestione dello spazio e del tempo, rendendosi indispensabile tanto al mantenimento di antichi ordini, quanto all’attuazione di futuri mutamenti.

---

59 Traduzione italiana di Daria PEZZOLI-OLGIATI 2002, *Immagini urbane. Interpretazioni religiose della città antica*, Orbis Biblicus et Orientalis (Freiburg Schweiz: Universitätsverl; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002), pp. 177-178.



# Animali e natura in Giappone

Donatella Failla

*Università di Genova*

## Abstract

This article intends to offer a synthetic overview of the human-animal relationship in Japan as reflected in philosophic and religious thought, in socio-cultural practices, in antique literature, in image culture, and in the Japanese adoption of western scientific methods. Japan's traditional concepts of nature and animals depend, first of all, on the country's environmental condition, then on the animistic-immanent vision of Shintō, the native religion, and last but not least, on the cultural influences from imported doctrines, namely Buddhism and Neo-Confucianism. In Edo-period Japan (1600-1868), China's encyclopaedism and its classification system of flora and fauna were adopted in Japan by

Neo-Confucian scholars, who used and adapted their taxonomic organisation for producing important, pre-scientific works. During the 17th-19th centuries, the Dutch presence in Japan was instrumental for the rise of "western studies" (*yōgaku*) in the late 18th century: influential Japanese scholars, thinkers and artists assimilated the scientific method based on direct observation and research made possible, among other, by optical instruments such as the microscope. The profound maturation of these acquisitions brought forth important local adaptations in the evolutionary theory, first during modernisation in the Meiji era (1868-1912), and then in the contemporary age, around the mid-20th century.

## Keywords

*Japan, animals, nature; Ideologies and practices; Chinese classifications of animals; Western influences, and proto-scientific zoological illustrations; Evolutionism in modern and contemporary Japan.*

## Premessa<sup>1</sup>

Questo articolo costituisce la concisa e parziale anticipazione di un ampio lavoro di ricerca originariamente presentato al pubblico nel triennio 2008-2010 in forma di ciclo espositivo dedicato all'immagine degli animali nell'arte e nella cultura giapponese.<sup>2</sup> Negli ultimi cinquant'anni le iniziative assunte al riguardo da qualificati ambienti accademici e museali internazionali<sup>3</sup> e, a livello divulgativo, da case editrici giapponesi<sup>4</sup> sono

---

1 Le sedici illustrazioni presenti in questo articolo sono di proprietà del Museo d'Arte Orientale 'Eduardo Chiossone', Comune di Genova.

2 Consistente di cinque mostre suddivise in otto sezioni, il ciclo espositivo *Animalia Japonica, l'immagine giapponese degli animali*, ideato e organizzato da chi scrive, fu dedicato alla valorizzazione delle collezioni del Museo Chiossone di Genova e prese in considerazione la relazione tra l'umanità e gli animali naturali e spirituali. Dal 2009 in poi, altri aspetti della relazione giapponese umanità-animalità sono stati pubblicamente discussi da chi scrive in un convegno, trattati in due articoli ed esposti in una conferenza: Donatella FAILLA, «Looking at animals in Japanese art: figurative sources as primary interpretive resources in the Chiossone Museum collections», paper delivered at the 20<sup>th</sup> Annual Conference of EAJRS (European Association of Japanese Resource Specialists), 16-19 September 2009, Sainsbury Institute for Japanese Art and Culture, Norwich; EAD., «Cavalli e cavalieri nell'immagine artistica giapponese», in Luisa BIENATI, Matilde MASTRANGELO, a c. di, *Un'isola in Levante. Saggi sul Giappone in onore di Adriana Boscaro* (Napoli: ScriptaWeb, 2010), pp. 147-163; EAD., «Falchi e falconeria nella cultura artistica giapponese dei secoli XVI-XIX», in Matilde MASTRANGELO, a c. di, Andrea MAURIZI *I dieci colori dell'eleganza. Saggi in onore di Maria Teresa Orsi* (Roma: Aracne, 2013), pp. 247-287; EAD., «Gli animali nella cultura d'immagine del Giappone», conferenza, 9 gennaio 2014, Museo Civico di Storia Naturale 'Giannettino Doria', Genova.

3 Tys VOLKER, *The Animal in Far Eastern Art, and Especially in the Art of the Japanese Netsuke, with References to Chinese Origins, Traditions, Legends, and Art* (Leiden: Brill, 1975); Harold P. STERN, *Birds, Beasts, Blossoms, and Bugs. The Nature of Japan* (Los Angeles, New York: Harry N. Abrams, 1976); Robert SCHAAAP, ed., *A Brush with Animals. Japanese Paintings 1700-1950* (Leiden and Boston: Society for Japanese Arts, 2007); Meiko NAGASHIMA, ed., *Special Exhibition: Creatures' Paradise. Animals in Art from the Kyoto National Museum* (Kyoto: Hong Kong University Press, 2011); KYOTO NATIONAL MUSEUM, ed., *Tokubetsu ten. Kokuhō Chōju Giga to Kōsanji. Special Exhibition: Masterpieces of Kōsanji Temple: Commemorating the Restoration of the National Treasure Scrolls of Frolicking Animals and Humans* (Kyoto: Kyoto National Museum, 2014); Robert T. SINGER, Masatomo KAWAI, eds., *The Life of Animals in Japanese Art* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2019).

4 PIE Books di Tokyo ha pubblicato due manuali iconografici d'uso generale dedicati agli animali: Nobuyoshi HAMADA, ed., *Nihon no zuzō. Tori, Kedamono, Mushi, Sakana. Animal, Bird, Insect, Fish. Traditional Patterns in Japanese Design* (Tokyo: Pie Bukkusū 2008); Hi-

state poche, soprattutto se paragonate ai numerosi lavori che antropologi, naturalisti e storici contemporanei hanno prodotto sui significati della natura e degli animali in Giappone. Oggi più che mai, i tempi sono maturi per comprendere, documentare e studiare la relazione umanità-animalità nel contesto della storia delle civiltà e delle culture.

## Profilo della fauna selvatica e domestica

Le specie animali che attualmente vivono in Giappone sono i resti della fauna diversificata e numerosa che popolava l'arcipelago nelle ere glaciali, comprendente il mammut all'estremo nord e l'elefante all'estremo sud. Provenienti dal continente eurasiatico, questi animali si diffusero nel territorio giapponese attraversando l'istmo ghiacciato che lo collegava alla terraferma fino a circa 12.000 anni fa.<sup>5</sup>

Alcune isole dell'arcipelago costituiscono vere e proprie capsule bioecologiche nelle quali continuano a vivere e a riprodursi animali appartenenti a linee evolutive antichissime, altrove completamente estinte. Precisamente, nell'arcipelago di Ryūkyū sono presenti due specie arcaiche a rischio d'estinzione: il gatto selvatico di Iriomote (*Iriomote yamaneko* 西表山猫, *Prionailurus iriomotensis*), felino primitivo delle dimensioni di un gatto domestico e dalle abitudini notturne e schive, oggi classificato come sottospecie del gatto-leopardo bengalese (*Prionailurus bengalensis*); e il coniglio selvatico dal mantello bruno-nerastro delle isole Amami Ōshima e Tokunoshima (*Amami no kurousagi* 奄美野黒兔, *Pentalagus furnensis*), che sopravvive esclusivamente nelle foreste di pasania (*shii* 椎, *Lithocarpus*).<sup>6</sup>

Nel corso dei secoli il denso e progressivo popolamento umano di Honshū e Kyūshū – e più recentemente anche di Hokkaidō – ha molto ristretto l'habitat dei grandi e piccoli mammiferi. Tuttavia, lontano dagli insediamenti umani e specialmente nei parchi nazionali e in alta montagna, oltre che su piccole isole rocciose prossime alle coste, sopravvi-

---

royuki KANŌ, Kōichi YUMOTO, Akiko TAKI, eds., *Nihon no Zuzō. Kami, Kedamono, Reijū. Mythical Beasts of Japan, From Evil Creatures to Sacred Beings* (Tokyo: PIE Books, 2009).

5 Salvo diversi riferimenti in nota, questo paragrafo è ripreso e sintetizzato da Gen ITASAKA, ed., *Kodansha Encyclopedia of Japan*, vol. 1 (Tokyo: Kōdansha, 1983), pp. 57-62 ad vocem «Animals».

6 *Ibi*, vol. 6, p. 275a.

vono popolazioni d'antilopi, cervi, cinghiali, orsi e scimmie allo stato selvaggio. L'orso (*kuma* 熊) vive soprattutto nelle foreste di Hokkaidō, dove da tempi antichi è la più importante entità animale nelle credenze e nel folclore del popolo Ainu アイヌ. Il capricorno giapponese (*Nihon kamoshika* 日本麝鹿, *Capricornis crispus*) è bene ambientato nelle montuose regioni centrali e settentrionali di Honshū. Il cervo giapponese (*shika* 鹿) vive non solo nelle foreste remote e selvagge, ma anche allo stato para-domestico in luoghi pubblici come i comprensori templari dell'isola di Miyakejima e dell'antica capitale Nara, dove costituisce una ben nota attrazione turistica. Il lupo, sebbene risulti ufficialmente sterminato dal 1889 nell'isola di Hokkaido e dal 1905 a Honshū (Penisola di Kii, Yoshino),<sup>7</sup> è stato spesso avvistato fino al momento attuale in aree boschive e montane, tanto da lasciar supporre che sia miracolosamente, segretamente sopravvissuto.<sup>8</sup>

Il macaco giapponese (*saru* 猿, *Macaca fuscata*) è ampiamente distribuito nel territorio dell'arcipelago: i primati del Tōhoku, nel Nord di Honshū, rappresentano la più settentrionale popolazione di scimmie dell'intero globo terracqueo.

Non di rado, nei sobborghi e nelle periferie delle grandi città, sono avvistabili la volpe (*kitsune* 狐) e il *tanuki* 狸, turbolento e vivacissimo cane procione erroneamente chiamato “tasso” in varie lingue occidentali. Tra i piccoli mammiferi selvatici troviamo conigli, lepri e scoiattoli (*risu* 栗鼠).

Tra i grandi mammiferi si contano alcune razze locali di cavalli (*uma* 馬) e una razza giapponese di bovini, la *wagyū* 和牛, che fornisce carni d'alta qualità.<sup>9</sup> La produzione di latte vaccino dipende invece dalla razza Holstein, importata nell'era Meiji (1868-1912) e allevata principalmente a Hokkaidō.<sup>10</sup>

7 Brett L. WALKER, *The Lost Wolves of Japan* (Seattle: University of Washington Press, 2005).

8 John KNIGHT, «On the extinction of the Japanese wolf», *Asian Folklore Studies* 56, no. 1 (1997): 129-159; ID., *Waiting for Wolves in Japan: an Anthropological Study of People-Wildlife Relations* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

9 Le carni *wagyū* presentano la diffusione “marmorizzata” di grasso nei muscoli, singolarità che le rende prelibate per il *sukiyaki* すき焼, specialità culinaria giapponese. Affinché producano carne di qualità superiore, gli animali sono allevati, nutriti e trattati con estrema cura, al punto di somministrare loro prolungati massaggi col vino di riso (*sake* 酒).

10 A motivo della storica carenza di allevamenti bovini e ovini, l'alimentazione tradizionale in Asia Orientale è priva di latte, latticini e formaggi, divenuti parte della dieta giapponese solo nel secolo xx.

La fauna delle aree urbane comprende le due specie domestiche per eccellenza, il cane (*inu* 犬) e il gatto (*neko* 猫), entrambi distinti da caratteristiche locali. Il tipico cane giapponese è lo Shiba *inu* 柴犬, di taglia media e piccola, dal muso simile al cane artico Husky, dal folto mantello fulvo o nero e dal ventre bianco. Il Tosa *inu* 土佐犬, che prende nome dalla regione meridionale di Shikoku, dove fu selezionato ed è tuttora allevato, è una delle razze più grandi e più feroci del mondo, un animale da combattimento di taglia enorme, considerato l'equivalente canino del lottatore di *sumō*, ragione per la quale si usa bardarlo con accessori analoghi a quelli del costume da cerimonia dei campioni di lotta giapponese (*sumōtori* 相撲取). Il gatto, dalla coda corta o mancante, somiglia al felino britannico dell'Isola di Man.

In quanto arcipelago, il Giappone ospita una grande varietà d'uccelli oceanici, tra cui berte (*mizunagidori* 水薙鳥), gabbiani (*kamome* 鷗), gazze marine (*umisuzume* 海雀) e piviali (*chidori* 千鳥), oltre a numerosi volatili canori. Le acque interne sono popolate da aironi (*sagi* 鷺), anatre (*kamo* 鴨), cigni (*hakuchō* 白鳥), gru (*tsuru* 鶴) e oche (*kari* 雁). L'ibis crestato del Giappone (*toki* 鶺鴒), estintosi perché ferocemente combattuto dagli agricoltori durante il periodo Edo, risulta attualmente in ripresa grazie al ripopolamento con esemplari cinesi della stessa specie.<sup>11</sup> Il ruolo di volatile-simbolo del paese è stato riconosciuto al fagiano, presente nell'arcipelago con quattro varietà: due locali, la nero-verdastra di piccola taglia (*kiji* 雉子) e la ramata (*yamadori* 山鳥); e due importate, il fagiano coreano dal collare (*kōraikiji* コウライキジ) e il fagiano dorato (*kinkei* キンケイ). Tra gli anatidi e i gallinacci domestici si annoverano oche, pollame e galli dalle lunghissime piume caudali, allevati nella regione di Tosa.

I volatili storicamente impiegati nella caccia come aiutanti dell'uomo sono essenzialmente i rapaci, tra cui aquile (*washi* 鷲) e falchi (*taka* 鷹). Stando alla *Cronaca del Giappone* (*Nihon shoki* 日本書紀, 720) gli uccelli da preda cominciarono a essere addestrati quando la falconeria fu introdotta dalla Corea al tempo dell'imperatore Nintoku nel nono mese dell'anno 355 d.C.<sup>12</sup> Il cormorano (*u* 鵜), naturalmente abile nella pesca,

11 Hiroyuki ISHI, «The return of the crested ibis», *Nippon.com*, 21 November 2017, <<https://www.nippon.com/en/features/c03909/>> (14/10/2021); ID., «Rediscovery and recovery of the crested ibis», *Nippon.com*, 2 January 2018, <<https://www.nippon.com/en/features/c03909/rediscovery-and-recovery-of-the-crested-ibis.html>> (14/10/2021).

12 William George ASTON [1841-1911], *Nihongi, Chronicles of Japan from the Earliest*

è tuttora usato per l'intrattenimento notturno dei turisti nella località di Nagara sul fiume Kiso.

La popolazione giapponese di rettili comprende lucertole (*tokage* 蜥蜴), serpenti e tartarughe di mare (*kame* 亀), oltre a due specie terricole di ofidi velenosi, uno dei quali è lo *habu* 波布, tristemente noto perché il suo veleno causa alle vittime gonfiori sfiguranti attorno al morso e rapida distruzione delle fibre muscolari. Dalla macerazione dei serpenti nel vino di riso si ottiene una bevanda dalle proprietà stimolanti, specialità locale di un'isola non lontana da Tokyo.

Canali, risaie e ruscelli sono l'habitat di specie anfibe come rane (*kaeru* 蛙), rospi (*gama* 蝦蟇) e tritoni, questi ultimi diffusi specialmente nelle Isole Hondo, a Kyūshū, Shikoku e Yaku. La salamandra gigante del Giappone (*ōsanshōuo* 大山椒魚, *Andrias japonicus*) vive nei torrenti freddi, limpidi e puliti nel meridione di Honshū, a Kyūshū e Shikoku: ha abitudini acquatiche e notturne, può superare il metro e mezzo di lunghezza e, insieme ad altre due salamandre giganti della Cina, è il più grande anfibio caudato del mondo.

Come noto, i mari litoranei giapponesi ospitano grande abbondanza di vita ittica, ma anche le acque interne hanno importanza per la pesca fin da tempi antichi. Nei laghi e nei fiumi di montagna vivono alcune varietà di trote (*masu* 鱒) e il salmone (*sake* 鮭), oltre a crostacei come il gambero d'acqua dolce (*zarigani* 蜆). Altre specie edibili, come l'anguilla (*unagi* 鰻), sono catturate nei delta e nelle foci fluviali oltre che nei fossi e nelle risaie allagate. Gli stagni dei santuari e dei templi offrono dimora e protezione alla carpa (*koi* 鯉), allevata in una spettacolare varietà di colori, forme e taglie e sovente addestrata a rispondere al battito delle mani e a sciamare a riva per ricevere cibo dai visitatori.

Il Giappone ha grande ricchezza di vita entomologica, non sempre e non tutta gradita all'uomo: basti pensare alle moleste zanzare estive, non di rado portatrici di una grave forma di encefalite. I sobborghi, le verdi periferie urbane e i villaggi di campagna risuonano in estate del potente, persistente frinire delle cicale (*semi* 蟬), mentre nelle notti del primo autunno sono pervasi dalle delicate voci dei grilli (*matsumushi* 松虫). È molto diffusa la mantide religiosa (*kamakiri* 螳螂), famelica cacciatrice che può raggiungere la lunghezza di circa dieci centimetri. In pri-

---

*Times to A.D. 697*, vol. 1 (Boston, Rutland, Vermont, Tokyo: Tuttle & Co., 1972), pp. 293-294.

mavera e in estate volano e si riproducono molte specie di farfalle (*chō* 蝶), mentre in autunno voraci libellule (*tonbo* 蜻蛉) azzurre, gialle e rosse perlustrano boschi, campi, giardini e monti in cerca di prede. Cavallette e locuste (*inago* 蝗) sono abituali frequentatrici delle risaie.

## **Natura e animali: dottrine, ideologie, prassi**

La cultura artistica, letteraria e religiosa del Giappone ha fama d'essere intrisa d'uno speciale sentimento della natura e d'averne tratto alcuni dei suoi significati estetici ed etici più pregnanti: animali e fiori, alberi e paesaggi costituiscono fin da tempi antichi un ampio, variegato calendario lirico e visivo dei cicli stagionali e dei mutamenti naturali, dal quale artisti e poeti hanno ricavato diuturna ispirazione. Fin dall'antichità, le composizioni in versi e le immagini artistiche dedicate alla natura rivelano l'intimo legame della civiltà giapponese con gli esseri senzienti, col mondo vegetale e con gli scenari naturali; inoltre, i sentimenti religiosi di meraviglia, rispetto e timore destati nell'animo nipponico dalla contemplazione della natura e dei suoi fenomeni formano un importante plesso di significati, parte sostanziale dei quali è il "pathos delle cose" (*mono no aware* 物の哀れ), cioè la risposta emotiva, empatica ed estetica dell'uomo alla caducità, impermanenza e transitorietà (*mujō* 無常) delle bellezze e dei fenomeni di questo mondo.

In generale, la concezione giapponese della natura e degli animali risente di diverse componenti naturali e culturali, quali le condizioni ambientali, gli influssi delle tradizioni locali, le dottrine e religioni d'importazione; comprende concezioni shintoiste, buddhiste, sincretistiche, confuciane e taoiste, classificazioni e tassonomie d'origine cinese; e inoltre credenze, pregiudizi e superstizioni radicati nel folclore, generati sia dalle tradizioni popolari autoctone sia da quelle d'importazione. In sostanza, l'esame ampio e complessivo della *facies* iconografica, letteraria e popolare degli animali nel periodo Edo (1600-1868) dimostra non solo significati persistenti, legati al *côté* auto-conservativo e stabilizzatore delle ideologie politiche e religiose, ma anche cambiamenti di valore e transizioni di senso concomitanti all'adattarsi delle attività umane ai bisogni sociali, alle trasformazioni ambientali e all'utilizzo del territorio.

Nello Shintō, la religione pre-buddhista del Giappone, le divinità autoctone o Kami 神 pervadono integralmente la dimensione naturale e si manifestano in ogni fenomeno. I miti narrati nelle cronache del secolo VIII rivelano infatti che il mondo fu *concepito* dai Kami mediante le loro

unioni sessuali e da essi medesimi *generato* – una concezione animista e immanentista che vede le divinità insediate ovunque, incorporate nel mondo naturale da loro stesse partorito e incessantemente rigenerato, una visione per la quale i Kami e la natura sono divini e inseparabili.<sup>13</sup> Nei miti shintoisti alcuni animali selvatici sono strettamente legati agli dei: tra essi, le volpi messaggere del dio del riso Inari 稻荷, capace egli stesso di trasformarsi in volpe; e il cervo bianco, cavalcatura di Kasuga Daimyōjin 春日大明神, grande divinità composita anticamente venerata dai Nakatomi-Fujiwara e da loro insediata nel santuario Kasuga Taisha di Nara. Fin dal tardo periodo Heian (794-1185) nel sincretismo esoterico Ryōbushintō 兩部神道 furono fatte convergere la prescrizione shintoista di sottrarsi alla grave impurità derivante dallo spargimento di sangue e la proibizione buddhista d'esercitare violenza e infliggere morte ai viventi.

Attorno alla metà del secolo VI d.C. il Buddhismo, dottrina originaria dell'India, fu dichiarato religione di stato e, col diffondere la concezione integrata del macrocosmo e del microcosmo, diede un fondamentale apporto etico e teoretico al pensiero giapponese. Nel Buddhismo l'intero cosmo soggiace alla genesi interdependente degli esseri viventi, al ciclo di morte e rinascita (*SA punarjanman*), cioè all'assunzione di nuovi corpi fenomenici in conseguenza della retribuzione delle azioni. Questa visione ammette non solo profonde interferenze esistenziali e strutturali tra i sei cammini di rinascita (*JA rokudō* 六道) – esseri infernali, spiriti affamati, animali, demoni, uomini, divinità – ma anche interazioni pervasive e scambievoli tra la vita umana e quella animale. Secondo i testi canonici gli animali sono capaci d'azioni e comportamenti etici come la gratitudine, sebbene non siano in grado di conformarsi alla disciplina monastica né di crescere spiritualmente nel *dharmā*. Il *Canone della disciplina* (*PA Vinaya pitaka*) stabilisce che monaci ordinati, accoliti e zelatori laici sono tenuti a osservare verso tutti i viventi il comandamento etico d'astensione dalla violenza (*SA ahimsā*) e dall'uccisione (*PA pānātipāta*); in particolare, giudica barbari, brutali e disumani il furto, la caccia e la macellazione degli animali a scopo alimentare, il commercio delle loro carni e il loro sacrificio a fini rituali; inoltre deplora e dichiara passibili di adeguate sanzioni i comportamenti avidi, erratici, lussuriosi, oppressivi e peccaminosi

13 Shmuel Noah EISENSTADT [1923-2010], «The Japanese attitude to nature: a framework of basic ontological conceptions», in Ole BRUUN, Arne KALLAND [1945-2012], eds., *Asian Perceptions of Nature: a Critical Approach* (Richmond, Surrey: Curzon, 1995), pp. 189-214.

perpetrati dagli uomini contro gli animali. Ma in generale, le relazioni umanità-animalità nel Buddhismo «devono essere governate dalle stesse virtù positive e universali, o attitudini divine (PA *brahma vihāra*), che regolano le relazioni tra uomini, vale a dire: amorevole gentilezza (PA *metta*), compassione (PA *karunā*), gioiosa simpatia (PA *muditā*) ed equanimità (PA *upekkhā*) [...] e ciò riguarda tutti gli esseri viventi».<sup>14</sup>

Già anticamente i maestri buddhisti del Mahāyāna o Grande Veicolo avevano affrontato, non sempre concordemente, il problema del conseguimento dell'illuminazione e del raggiungimento del *nirvāṇa* da parte degli animali e delle entità inanimate – fiumi, montagne e rocce, fiori e piante. Ma per il Mahāyāna, che postula l'universalità della “natura-di-Buddha”, l'illuminazione e la salvezza sono insite nel destino dell'intero cosmo. Kūkai 空海 (774-835), fondatore giapponese della setta Shingon 真言宗, spiega che l'attività della mente nel suo aspetto universale si estende a tutti gli esseri e a tutti i fenomeni e li permea integralmente:

I tre segreti del Corpo del Dharma non sono limitati nemmeno nelle più piccole particelle, né vengono dispersi qualora lo spazio sia completamente saturo. Essi pervadono le pietre, le piante e gli alberi senza alcuna discriminazione. Pervadono gli esseri umani, gli dèi, i demoni e gli animali senza operare alcuna scelta. Si estendono a tutti i luoghi. Non c'è nulla attraverso cui essi non agiscano.<sup>15</sup>

Ma il fondatore della setta Sōtō Zen 曹洞禪宗, Dōgen 道元 (1200-1253), si spinse ancor oltre, rivoluzionando profondamente la concezione della natura: per Dōgen, infatti, non sussiste dualità tra la “natura-di-Buddha” e i fenomeni naturali, giacché l'incessante mutevolezza e trasformazione della natura, comprendente vita e morte, è la sede stessa in cui si realizza l'illuminazione spirituale.<sup>16</sup>

---

14 James P. McDERMOTT, «Animals and humans in early Buddhism», *Indo-Iranian Journal* 32, no. 4 (1989): 269-270, 271, 277, *passim*. Barbara R. AMBROS, «Animals in Japanese Buddhism: the third path of existence», *Religion Compass* 8, no. 8 (2014): 251-263, esplora in dettaglio le relazioni umanità-animalità nel Buddhismo giapponese.

15 Taikō YAMASAKI, *Shingon, Japanese Esoteric Buddhism* (Boston, London: Shambala, 1988), p. 119. Il passo è tratto dal testo *Il significato della sillaba un*.

16 Aldo TOLLINI, «Japanese Buddhism and nature. Man and natural phenomena in the quest for enlightenment», in Bonaventura RUPERTI, Silvia VESCO, Carolina NEGRI, eds., *Rethinking Nature in Contemporary Japan: From Tradition to Modernity*, Ca' Foscari Japanese Studies 7, Arts and Literature 2 (Venezia: Ca' Foscari, 2017), p. 89.

La meritoria pratica di rendere la libertà agli animali in cattività, iniziata in seno al Buddhismo cinese nel secolo v, fu trasmessa nel secolo vii al Giappone, dove andò in declino attorno alla fine del secolo xv, per essere poi ravvivata e ripristinata nel periodo Edo anche in concomitanza col radicamento dei principi etici confuciani presso i ceti istruiti.<sup>17</sup> In proposito giova osservare che gli *Editti di compassione verso gli esseri viventi* (*Shōrui awaremi no rei* 生類憐みの令) voluti dallo *shōgun* Tokugawa Tsunayoshi 徳川綱吉 (1646-1709, g. 1680-1709) costituiscono il più antico *corpus* di leggi mai varate a tutela dei soggetti socialmente deboli e degli animali e, inoltre, offrono dimostrazione della convergenza, in sede legale e politica, dei principi confuciani di benevolenza e responsabilità verso gli inferiori con quelli buddhisti di compassione e non-violenza.<sup>18</sup>

Ma in Giappone come si è realizzato, veramente, il rapporto tra umanità e natura, tra umanità e animalità?

La storia, le prassi esistenziali e i regimi politici dimostrano ampiamente che «da millenni i giapponesi hanno cercato di sottomettere la natura almeno quanto gli occidentali».<sup>19</sup> Ad esempio, nel secolo viii la regione del Kansai, la più importante regione geografica e storica del Giappone Centrale,<sup>20</sup> fu estesamente deforestata per provvedere il

---

17 Al riguardo giova ricordare che il Neo-Confucianesimo era abitualmente studiato nei monasteri Rinzaï Zen di Kyoto denominati Gozan 五山. Barbara R. AMBROS, «Cultivating compassion and accruing merit: animal release rites during the Edo period», in SINGER, KAWAI, *The Life of Animals in Japanese Art*, cit., pp. 17-27.

18 Beatrice M. BODART-BAILEY, «The laws of compassion», *Monumenta Nipponica* 40, no. 2 (1985): 169; EAD., *The Dog Shogun: the Personality and Policies of Tokugawa Tsunayoshi* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006), capp. 10, 15-16. Discepolo del grande filosofo neoconfuciano Ogyū Sorai 荻生徂徠 (1666-1728), Tokugawa Tsunayoshi fu sensibile ai principi etici confuciani non meno che alla compassione buddhista. Dettati solo in parte dalla necessità di mettere sotto controllo caccia e pesca, praticate indiscriminatamente a fini di guadagno da numerosi militari privi di licenza, gli *Editti* furono varati a protezione d'infanti e bambini abbandonati, donne incinte, malati, mendicanti, orfani, vagabondi e vegliardi senza casa, oltre che a tutela di cani, cavalli, cinghiali, gatti, insetti, molluschi, pesci, serpenti e volatili. Sulle leggi del periodo Edo avverso i reati di violenza, compresi quelli contro gli animali, cfr. Claudia MARRA, «*Bureiuchi*. The regulation of disrespect-killings in Tokugawa legislation», *The Journal of Nagasaki University of Foreign Studies*, 22 (2018): 101-112.

19 Arne KALLAND, «Culture in Japanese nature», in BRUUN, KALLAND, *Asian Perceptions of Nature: A Critical Approach*, cit., p. 245.

20 Il Kansai oggi comprende le sette Prefetture di Hyōgo, Kyoto, Mie, Nara, Ōsaka, Shiga e Wakayama.

legname destinato alla costruzione del grande tempio buddhista Tōdaiji di Nara.

Durante i quattro secoli della Piccola Glaciazione (1450-1850), mentre le fluttuazioni climatiche influivano pesantemente sulla qualità e la quantità dei raccolti, lo sfruttamento del territorio e delle risorse ambientali, forestali, ittiche e zoologiche si fece esteso e ininterrotto. A cominciare dal tardo secolo XVI, in concomitanza con la crescita e l'espansione degli insediamenti urbani, il consumo del territorio s'intensificò ulteriormente: vaste regioni settentrionali di Honshū, originariamente adibite a pascolo e allevamento equino, furono definitivamente convertite in aree agricole seminate a soia. Nel secolo XVII il degrado ambientale giunse al punto che le "montagne calve" (*hageyama* 禿山), cioè colline e rilievi ormai completamente brulli, franavano miseramente sulle coltivazioni e sulle risaie, rendendo infertile il suolo. E mentre l'isola nordica di Hokkaidō continuava a subire incessanti prelievi di animali selvatici – orsi, salmoni, uccelli rapaci – a beneficio esclusivo del ristrettissimo mercato d'élite costituito dalla casta militare egemone, ampie aree coltivate attorno alle città di Edo e Ōsaka furono trasformate in zone proto-industriali dedite alla produzione di servizi e beni di consumo non edibili.

In una celebre, pionieristica ricerca, Tsukamoto Manabu 塚本学 (1927-2013) ha studiato l'uso degli animali presso la casta militare del periodo Edo in quanto emblemi di potere e simboli d'autorità politica, con particolare riguardo a cani da caccia, cavalli e rapaci; ha osservato come gli animali vivi, insieme ad alcuni prodotti d'origine animale, fossero parte integrante del sistema ufficiale di discriminazione tra le classi e fungessero da veri e propri segni di distinzione sociale. Ha dimostrato che il vegetarianesimo dei giapponesi è una costruzione ideologica elaborata dai letterati del periodo Edo e ha messo in discussione la loro immagine come popolo dedito alla sola agricoltura (*nōkōminzoku* 農耕民族) – cioè come gruppo umano esente sia dalla contiguità con gli animali d'allevamento, sia dall'abitudine di macellarli e mangiarli – segnalando a tale riguardo innumerevoli evidenze storiche circa l'abituale consumazione di carni di suini selvatici e domestici allevati a scopo alimentare da parte della popolazione rurale.<sup>21</sup> Né la casta militare era da meno dei conta-

---

21 Manabu TSUKAMOTO, *Edo jidaijin to dōbutsu* [«Gli uomini del periodo Edo e gli animali»] (Tokyo: Nihon Editā Sukūru Shuppanbu, 1995), pp. 139-149: tra le specie d'allevamento sono menzionati cinghiali (*inoko* 猪子) e maiali (*buta* 豚).

dini: gli scavi condotti nel castello di Okayama dallo studioso di zooarcheologia Tomioka Naoto 富岡直人 hanno portato in luce ossa animali segnate da spaccature e tagli, chiara dimostrazione che nel periodo Edo i guerrieri residenti all'interno della fortificazione macellavano e mangiavano cani, cinghiali, conigli selvatici, lupi, maiali, procioni e tassi. Ulteriore conferma dell'inosservanza da parte dell'aristocrazia militare del divieto di consumare carne è data dai reperti emersi dagli scavi del castello di Akashi nella Prefettura di Hyōgo.<sup>22</sup>

Sostanzialmente impoverito nelle sue risorse naturali, attorno alla metà del secolo XVIII il Giappone fu funestato da carestie e dissesti dell'equilibrio ambientale. Fu proprio a quell'epoca che tra l'uomo e le creature selvatiche carnivore e onnivore, deprivate dell'integrità dei loro habitat e delle risorse indispensabili a sopravvivere, s'instaurò una competizione alimentare senza precedenti. Fu allora che il lupo, da tempi remoti considerato il sacro messaggero del dio della montagna Yama no Kami, cominciò a essere perseguitato senza sosta, fino allo sterminio.<sup>23</sup> La "carestia dei cinghiali" (*inoshishi kegachi* 猪飢渴),<sup>24</sup> esplosa nel 1749 nel piccolo feudo settentrionale di Hachinohe, vide orde di suini selvatici invadere la città-castello, sciamare aggressivamente nelle strade e terrorizzare gli abitanti – circostanze che dovrebbero suonare come un monito allarmante se paragonate agli odierni avvistamenti di branchi di cinghiali nei contesti urbani d'Italia. Nemmeno un secolo dopo, le carestie dell'era Tenpō (1830-1844) furono segnate da tremende epidemie e innumerevoli lutti, con un picco disastroso negli anni 1836-1837.

In epoca contemporanea, soprattutto nel secondo dopoguerra, gli sforzi compiuti per tutelare fauna e flora e rivivificare i villaggi di montagna abbandonati non sempre hanno dato i risultati sperati.<sup>25</sup> L'estesa rifore-

---

22 Hiroyuki ISHI, «Japanese perceptions of life», *Nippon.com*, 16 February 2018, <<https://www.nippon.com/en/features/c03910/japanese-perceptions-of-life.html>> (14/10/2021).

23 WALKER, *The Lost Wolves of Japan*, cit., cfr. n. 7 supra.

24 Brett L. WALKER, «Commercial growth and environmental change in early-modern Japan: Hachinohe's wild-boar famine of 1749», in Gregory M. PFLUGFELDER, Brett L. WALKER, eds., *JAPANimals. History and Culture in Japan's Animal Life* (Ann Arbor: Center for Japanese Studies, University of Michigan, 2005), pp. 163-194.

25 Conrad D. TOTMAN, *The Origins of Japan's Modern Forests: the Case of Akita*, *Asian Studies at Hawai'i*, 31 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1985): l'Autore evidenzia la pesante eredità che i secoli XVII-XVIII hanno scaricato sull'ambiente forestale contemporaneo. Per un'interessante rassegna storica della forestazione in Giappone dall'antichità

stazione degli anni 1950-1960, preceduta dall'abbattimento delle foreste primarie di essenze cedue e combinata col divieto di cacciare le specie selvatiche, ha favorito l'aumento incontrollato dei branchi di cervi, da lungo tempo non più decimati né selezionati dalle predazioni dei lupi. Dalla voracità dei cervi, capaci di consumare dai più teneri germogli fino alle cortecce arboree, dipendono sia l'impoverimento dell'ecosistema giapponese nelle aree protette e nei parchi nazionali, sia la scomparsa di specie rare d'insetti e vegetali. Infine, il progressivo abbandono dei villaggi collinari e montani favorisce l'aumento e la famelica pervasività degli orsi.<sup>26</sup>

## **Natura e animali come entità culturali**

Dall'era Meiji all'epoca contemporanea le innumerevoli rappresentazioni della natura e degli animali in arte, letteratura e poesia presenti nella storia giapponese sono state collegate a circostanze generali, quali ad esempio favorevoli condizioni geografiche e climatiche, paesaggi diversificati e stupendi, assenza di grandi predatori, mare pescoso, notevole ricchezza floristica. Secondo Nakamura Hajime 中村元 (1912-1999) l'insieme di queste specificità ambientali e paesaggistiche, botaniche e zoologiche contribuì fin dall'antichità a fare dei giapponesi un popolo consonante con l'ambiente, incline al lavoro agricolo, propenso alla pace e sensibile alla gratitudine, desideroso di stabilire e curare l'ordine e l'armonia sociali, capace di dare e ricevere solidarietà.<sup>27</sup> Ricerche e studi più e meno recenti hanno analizzato alcune delle numerose componenti culturali della relazione giapponese col mondo naturale, cercando di precisare in che cosa essa consista.<sup>28</sup> La prevalenza dei pensatori e degli stu-

---

all'epoca moderna e contemporanea, comprese le sue implicazioni economiche, religiose e socioculturali, cfr. John KNIGHT, «The forest grant movement in Japan», in Arne KALLAND, Gerard PERSOON, eds., *Environmental Movements in Asia* (Nordic Institute of Asian Studies, University of Copenhagen, 1998), pp. 110-130.

26 Hiroyuki ISHI, «Rebellion of the wild», *Nippon.com*, 23 January 2018, <<https://www.nippon.com/en/features/c03914/rebellion-of-the-wild.html>> (14/10/2021); ID., «Seeking balance with the bear», *Nippon.com*, 1 February 2018, <<https://www.nippon.com/en/features/c03915/seeking-balance-with-the-bear.html>> (14/10/2021); ID., «Protecting the forests», 19 March 2018, *Nippon.com*, <<https://www.nippon.com/en/features/c03912/>> (14/10/2021).

27 Hajime NAKAMURA, «The idea of nature, East and West», in *Encyclopaedia Britannica. The Great Ideas of Today* (1976), pp. 234-302, in particolare p. 249.

28 Pamela J. ASQUITH, Arne KALLAND, eds., *Japanese Images of Nature: Cultural Perspec-*

diosi moderni e contemporanei ritiene che la comprensione giapponese del mondo naturale sia essenzialmente olistica e spirituale e che la relazione uomo-natura sia da collocarsi nel punto di confluenza dell'estetica col sentimento religioso.<sup>29</sup>

Suzuki Daisetsu Teitarō 鈴木大拙貞太郎 (1870-1966), influente e longevo filosofo contemporaneo e autorevole teorico del pensiero Zen, asserì che l'apprezzamento giapponese della bellezza è intrinsecamente religioso, dal momento che «in mancanza di religiosità l'uomo non è in grado di scoprire ciò che è genuinamente bello, né di gioirne».<sup>30</sup> Con argomenti metafisici, religiosi e teoretici, Suzuki negò che il rapporto uomo-natura in Giappone si basi sull'identificazione emotiva dell'uomo con le creature e le entità naturali, ovvero sul sentimento umano della transitorietà del vivere in quanto destino comune alla natura e all'umanità.<sup>31</sup> Suzuki, infatti, sostenne che l'identificazione emotiva dell'umanità con la natura conducesse alla mistificazione del pensiero e del sentimento, mentre al contrario la rinuncia a immedesimarsi in essa avrebbe consentito all'uomo di «guardare nel suo cuore vivente e vivere con essa – ciò che mostra il vero significato dell'amore».<sup>32</sup> In sostanza, Suzuki ritenne che l'uomo dovesse disporsi ad amare e rispettare profondamente la natura e, così come accade nel Buddhismo Zen e nello Shugendō, che dovesse imparare a guardarla come un'amica e una compagna destinata a conseguire l'illuminazione spirituale al pari dell'uomo.<sup>33</sup>

Stando ad antropologi, filosofi e storici, il pensiero giapponese si distingue per concezioni-base della realtà ontologica caratterizzate da «un altissimo grado di reciproco radicamento di ciò che in Occidente chiamiamo “natura e cultura”, cioè da un forte senso delle interrelazioni tra il

---

*tives* (Richmond, Surrey: Curzon, 1997).

29 In merito all'idea che in Occidente l'estetica riguardi l'apprezzamento e la valutazione delle diverse forme d'arte, mentre in Giappone essa sarebbe parte integrante dei significati religiosi, cfr.: H. Byron EARTHART, *A Religious Study of the Mount Haguro Sect of Shugendō. An Example of Japanese Mountain Religion*, Monumenta Nipponica Monograph (Tokyo: Sophia University, 1970), p. 4; Edward A. OLSEN, «Man and nature: East Asia and the West», *Asian Profile* 3, no. 6 (1975): p. 637.

30 Daisetz SUZUKI, *Zen and Japanese Culture* (Tokyo: Charles E. Tuttle, 1988), p. 363.

31 Yuriko SAITŌ, «The Japanese appreciation of nature», *The British Journal of Aesthetics* 25, no. 3 (1985): p. 248.

32 SUZUKI, *Zen and Japanese Culture*, cit., p. 361.

33 *Ibi*, p. 351.

piano trascendente e il piano mondano». <sup>34</sup> Recentemente, l'antropologia culturale ha evidenziato i seguenti punti d'importanza nella modalità giapponese di concepire il mondo naturale e rapportarsi ad esso:

- Essendo al contempo unito alla natura e nondimeno separato da essa, l'uomo è un essere unico, diverso dalle piante e dagli animali, giacché è capace non solo d'osservarli, ma anche di comprendere il principio universale che governa la vita;
- La natura non è statica, bensì è un processo in continuo divenire, nel quale si evidenziano sia la transitorietà dei fenomeni sia la loro ciclicità nel tempo;
- La natura non è un polo opposto alla cultura, bensì un'entità energetica che oscilla tra due estremi, descritta dagli antropologi come "legata / slegata", "confezionata / non-confezionata", "cotta / cruda", "domestica / selvaggia". Ad esempio, in questo quadro interpretativo i giardini giapponesi rappresentano la condizione legata, confezionata e domestica della natura, mentre i boschi e le foreste naturali ne rappresentano lo stato slegato, non confezionato, crudo e selvaggio;
- La natura amata dai giapponesi non coincide col mondo naturale in quanto tale, bensì con le forme idealizzate che, a partire dall'osservazione della natura, furono selezionate, rielaborate e adottate in seno alla storia della cultura. <sup>35</sup>

In ambito letterario, poetico e storico-artistico Haruo Shirane ha di recente messo in evidenza fino a qual punto l'idealizzazione giapponese della natura sia una costruzione culturale e ideologica che si discosta alquanto dalla realtà. Infatti, il clima monsonico del paese produce uragani, inondazioni periodiche ed estati calde e umide; la geo-morfologia montuosa e vulcanica espone l'arcipelago a maremoti, onde anomale (*tsunami* 津波) e terremoti. Quanto alla risicoltura, la sua progressiva espansione territoriale nel corso dei secoli comportò vastissime deforestazioni e distruzioni dei contesti naturali primari. In sostanza, dice Shirane, l'immagine giapponese tradizionale, artistica e poetico-letteraria della natura e delle

---

34 EISENSTADT, «The Japanese attitude to nature», cit., p. 189; BRUUN, KALLAND, *Asian Perceptions of Nature*, cit.; Arne KALLAND, Pamela J. ASQUITH, «Japanese perceptions of nature: ideals and illusions», in ASQUITH, KALLAND, *Japanese Images of Nature*, cit., pp. 1-35, in particolare p. 2.

35 KALLAND, ASQUITH, «Japanese perceptions of nature», cit., pp. 8-15.

stagioni è una codificazione culturale e ideologica che iniziò ad affermarsi fin dal secolo VIII nella poesia di corte della capitale imperiale Heijō-kyō (Nara) e, già nei secoli X-XI, influenzò profondamente la pittura narrativa su rotolo orizzontale (*emakimono*) e su paravento (*byōbu*).

Nell'*Antologia di poesia giapponese antica e moderna* (*Kokin waka shū* 古今和歌集),<sup>36</sup> commissionata dalla casa imperiale all'inizio secolo X, le rappresentazioni delle stagioni ereditate dalla *Raccolta di diecimila foglie* (*Manyōshū* 万葉集, seconda metà secolo VIII), sono espresse da raggruppamenti convenzionali di fiori, piante e animali: la primavera è rappresentata dalla cettia, dai fiori di susino, di ciliegio, di kerria e di glicine; l'estate dal cuculo minore (*hototogisu*) e dai fiori di deutzia (*uno-hana*); l'autunno dagli insetti canterini e dalle erbe autunnali, tra cui le foglie multicolori d'acero, il miscanto e il trifoglio selvatico; l'inverno dagli uccelli acquatici e dalla neve.

Ma in Giappone, osserva Shirane, estate e inverno sono in verità piuttosto lunghi, mentre primavera e autunno sono comparativamente brevi: ciononostante, il *Kokin waka shū* sovverte la durata poetica delle stagioni, giacché estate e inverno contano un solo libro ciascuna, con 34 e 29 poesie rispettivamente, mentre primavera e autunno occupano ben due libri ciascuna, la prima con 134, il secondo con 145 poesie.<sup>37</sup> In sostanza, l'ideologia poetica e l'immagine aristocratica delle stagioni prevalsero sulla realtà di fatto, diffondendosi e giungendo in seguito a radicarsi anche nell'arte medievale, nonché in quella borghese e popolare del periodo Edo.

Occorre aggiungere che in un paese agricolo come il Giappone il mondo rurale aveva un ragguardevole peso socio-economico: fu così che nel tardo Medioevo, durante i secoli XV-XVI, il paesaggio idealizzato creato dagli ambienti di corte e lo stereotipo rurale del "villaggio montano" (*satoyama* 里山), caro al mondo contadino, cominciarono a convergere e intrecciarsi, producendo effetti importanti in letteratura e poesia, nell'architettura dei giardini e nell'arte di comporre i fiori, nella decorazione d'interni e nel vestiario, nel teatro e nelle feste popolari (*matsuri* 祭り), nella cerimonia del tè (*chanoyu* 茶の湯) e nei

---

36 Ikuko SAGIYAMA, trad., *Kokin waka shū, raccolta di poesie giapponesi antiche e moderne* (Milano: Ariete, 2000).

37 Haruo SHIRANE, «Japan and the culture of the four seasons: nature, literature and the arts», in RUPERTI, VESCO, NEGRI, *Rethinking Nature in Contemporary Japan*, cit., pp. 13-15 ss.

riti gastronomici. Durante il secolo XVI la concezione di una “natura secondaria” si affermò nell’architettura urbana e nella progettazione del giardino, idealizzando e veicolando un nuovo senso d’armonia tra umanità e natura proprio nel momento in cui quest’ultima, con i suoi aspetti autenticamente selvaggi, aveva iniziato a scomparire. L’intreccio dinamico delle due rappresentazioni della natura – l’idea aristocratica e l’immagine agreste – giunse a compimento in epoca proto-moderna, nei secoli XVII-XIX.<sup>38</sup>

### Termini antichi e moderni, classificazioni e tassonomie nel pensiero prescientifico: l’enciclopedismo cinese e l’opera degli eruditi neoconfuciani nel periodo Edo

I contatti con l’Asia Continentale nei secoli VI-XI portarono in Giappone due nuove interpretazioni e letture del mondo: la concezione buddhista del cosmo e la cultura classificatoria e lessicografica della Cina, finalizzata all’ordinamento catalografico dell’universo in categorie semantiche. Occorre adesso esaminare con quali termini e significati filosofici la civiltà giapponese si riferì anticamente alla natura, un ambito recentemente analizzato da due studiosi italiani, F. Marcon<sup>39</sup> e A. Tollini:

Se cerchiamo negli antichi testi giapponesi non riusciremo a trovare alcuna descrizione circa il modo in cui la natura fu creata. Nel più antico testo che riporta i miti della creazione del Giappone, il *Kojiki* 古事記, compare un gran numero di dei (*kami* 神), nessuno dei quali è responsabile della creazione dell’ambiente naturale. Ciò contrasta fortemente con l’assunto dell’Occidente cristiano per il quale il creatore del mondo naturale è Dio. Una delle possibili spiegazioni sta nella circostanza che nell’antico Giappone non esisteva un chiaro concetto di natura in quanto

---

38 Haruo SHIRANE, *Japan and the Culture of the Four Seasons: Nature, Literature and the Arts* (New York: Columbia University Press, 2012), pp. 1-24; ID., «Japan and the Culture of the Four Seasons», cit., pp. 9-25.

39 Un’acuta analisi della parola occidentale “natura”, del termine cinese *shizen* e delle rispettive ampiezze semantiche, che passa quindi alla disamina delle classi terminologiche che il Giappone del periodo Edo mutuò dalla Cina quando ne adottò la disciplina botanico-zoologica e medico-farmacologica (*bonzōgaku*) è dovuta a Federico MARCON, «Without nature: thinking about the environment in Tokugawa Japan», in RUPERTI, VESCO, NEGRI, *Rethinking Nature in Contemporary Japan*, cit., pp. 97-111.

oggetto di speculazione. Fino all'arrivo della cultura cinese non esisteva nemmeno la parola "natura", concepita come concreta e variegata manifestazione di montagne, fiumi, alberi, e così via. Quando sotto l'influsso cinese i giapponesi iniziarono a concepire la natura, la espressero col termine *ametsuchi* 天地, "cielo e terra". Un'altra definizione presente nei testi antichi è *ikitoshi ikerumono* いきとし生けるもの "tutti gli esseri viventi". In seguito si trovano definizioni riprese dalla tradizione cinese: "miriadi di cose del cielo e della terra" (*tenchi manbutsu* 天地万物), "montagne e fiumi" (*sansui* 山水), "cielo e terra" (*kenkon* 乾坤), "tutte le cose" (*monomina* 物皆), e altro ancora. Soltanto di recente il Giappone ha trovato la parola per esprimere ciò che l'Occidente chiama "natura": solo nell'era Meiji fu adottato l'antico termine cinese *shizen* 自然 [ZH *ziran*] e, sotto stimolo e influsso della cultura occidentale, esso fu usato nella nuova accezione di "natura".<sup>40</sup>

Usato in Cina da Confuciani e Taoisti col significato di "ciò che non è prodotto da mano umana", "ciò che è tale mediante se stesso", il termine *ziran* rappresenta l'idea, condivisa dall'orbe cinese antico, che la natura abbia esistenza autonoma, indipendente da qualunque sorgente esterna – convinzione espressa da Laozi 老子 nel celebre aforisma «la legge dell'uomo è la terra, la legge della terra è il cielo, la via del cielo è la Via, e la legge della Via è quella d'essere così com'è».<sup>41</sup> Il medesimo termine, pronunciato *jinen* in seno alla setta giapponese Jōdo Shinshū 浄土真宗 fondata da Shinran 信頼 (1173-1262), significa «ciò che è com'è per mezzo di se stesso e non è prodotto dalla legge karmica di causa-effetto». Ma secondo altre scuole buddhiste l'intero universo è governato dal *karman* – e ciò significa che la natura e la retribuzione delle azioni coincidono perfettamente.<sup>42</sup>

40 TOLLINI, «Japanese Buddhism and nature», cit., p. 82.

41 *Ibid.*: 人法地、地法天、天法道、道法自然.

42 *Ibi*, p. 84.

Quanto agli animali umani e non-umani, all'avvento del Buddhismo e al suo pensiero si deve la diffusione delle dizioni *shōru* 生類, “esseri viventi”, e *chikushō* 畜生, “vita animale”, termini che non riflettono alcun intento classificatorio, ma rappresentano piuttosto la dottrina buddhista secondo la quale tutte le creature animate condividono la medesima condizione ontologico-esistenziale. Quanto agli influssi precoci della lessicografia e dell'enciclopedismo cinese antico, nel secolo VIII le fonti giapponesi storico-mitologiche già attestano l'uso di parole designanti tre ampie categorie d'animali: uccelli e bestie (*kinjū* 禽獸); quadrupedi coperti di pelo o pelliccia (*kemono* 獸); “esseri striscianti” (*ha[sh]umushi*), gruppo eterogeneo formato da insetti, anfibi e rettili.<sup>43</sup> Questi tre termini segnalano come nel Giappone del secolo VIII gli animali fossero distinti in base all'aspetto dell'epidermide oltre che in relazione alle loro peculiarità di movimento.

Nella prima metà del secolo X, a cominciare dall'anno 934, il primo dizionario enciclopedico *Nomi giapponesi classificati e annotati* (*Wamyō ruijūshō* 倭名類聚抄) fu compilato in sinogrammi e ordinato in categorie semantiche derivate dalla tradizione classificatoria degli antichi vocabolari del Paese di Mezzo, con gli animali ordinati in sei categorie.<sup>44</sup>

43 Gregory M. PFLUGFELDER, «Confession of a flesh eater: looking below the human horizon», in PFLUGFELDER, WALKER, *JAPANimals*, cit., pp. ix-xix, in particolare pp. xii-xiii.

44 Il *Wamyōshō* è unanimemente considerato l'antenato di tutte le enciclopedie giapponesi: Don C. BAILEY, «Early Japanese lexicography», *Monumenta Nipponica* 16 (1960): 1-52; Shiten MORI, *Wamyō ruijūshō*, in *Nihon jisho jiten* [«Dizionario delle enciclopedie giapponesi»], eds. Takuya OKIMORI, et al. (Tōkyō: Ōfū, 1996), pp. 287-288. L'edizione in dieci volumi ripartisce gli animali in sei categorie, ciascuna comprendente un numero variabile di specie: Volatili (*uzoku* 羽族) – Animali selvatici coperti di pelo (*mōgun* 毛群) – Animali domestici (*gyūsha* 牛馬): bestiame d'allevamento, cavalli, greggi, parti corporee, malattie – Animali acquatici (*ryōgo* 龍魚): draghi, pesci, rettili, anfibi – Animali con carapace o guscio (*kibai* 龜貝): tartarughe, conchiglie – Animali vari (*chūchi* 蟲豸): insetti, vermi, piccoli rettili. Tra le circa trecento fonti consultate e menzionate da Minamoto no Shitagō 源順 (911-983), compilatore del *Wamyōshō*, tre hanno particolare importanza nella classificazione degli animali: *Shanhai jing* 山海經, *Shuowen jiezi* 說文解字 e *Yiwen leiju* 藝文類聚. Le sei categorie del *Wamyōshō* non coincidono esattamente con le quattro dello *Yiwen leiju*, che per pronto riferimento dei lettori sono riportate di seguito: Uccelli (*niao* 鳥) – Bestie e mammiferi (*shou* 獸) – Animali squamosi, 1° gruppo (*linjie* 鱗介上) – Animali squamosi, 2° gruppo (*linjie*, *chongzhi* 鱗介下、蟲豸): vermi e creature striscianti (si veda <http://www.chinaknowledge.de/Literature/Science/yiwenleiju.html>).

In Cina esistevano già anticamente tre forme di classificazione dell'animalità: lessicografica, rituale e correlativa.<sup>45</sup> In questa terza forma, basata sulla cosmologia confuciana delle “cinque fasi” (ZH *wuxing* 五行, JA *gogyō*) diffusa a livello popolare anche in Corea e Giappone, gli animali appartengono, in funzione dell'aspetto dell'epidermide, a cinque categorie cicliche correlate agli elementi, alle stagioni, alle direzioni dello spazio e ai colori: quattro fasi sono rappresentate dagli “animali soprannaturali” (*siling* 四靈), la quinta, al centro del ciclo, dall'uomo.<sup>46</sup>

Categoria	Elemento	Stagione	Direzione	Colore	Animale principale
squame	legno	primavera	est	verde, azzurro	drago
penne	fuoco	estate	sud	rosso	fenice
pelle nuda	terra	tarda estate	centro	giallo	uomo
pelliccia	metallo	autunno	ovest	bianco	<i>qilin</i>
carapace o guscio	acqua	inverno	nord	nero	tartaruga

45 Roel STERCKX, «Animal classification in ancient China», *East Asian Science, Technology, and Medicine* 23 (2005): 26-53. Sulla classificazione pre-buddhista degli animali in Cina: Roel STERCKX, *The Animal and the Daemon in Early China* (New York: State University of New York Press, 2002).

46 In proposito ai significati dei *siling* nella cosmologia correlativa cinese, ecco la chiara sintesi di Eugene Y. WANG, «The *hu* vessel: encapsulating life and cosmos», in *Dialogue with the ancients: 100 bronzes of the Shang, Zhou and Han dynasties: the Shen Zhai Collection*, ed. Patrick K.M. KWOK (Singapore: Select Books, 2018), pp. 57-58: «Il drago cinese fu inventato per riempire un vuoto nell'antica cosmologia correlativa della Cina, il cui funzionamento si basa sul coordinamento e l'aggregazione di raccolte di concetti e di poteri e, fondamentalmente, pone in correlazione entità spaziali e fasi stagionali. La tartaruga coordina l'inverno, l'abisso e l'acqua in un'unica catena associativa; gli uccelli mettono in relazione il culmine estivo e il calore del fuoco. Ma ecco che la denotazione della primavera – cioè lo stato intermedio che come un ponte collega la profondità dell'acqua abissale e l'altezza dell'empireo – diventa una sfida, giacché in natura non esiste creatura tale da soddisfare questa esigenza. Ma poiché il collegamento mancante è necessario, la cosmologia correlativa va perfezionata. Il drago è postulato proprio allo scopo di fornire l'aggancio mancante. Sebbene sia un essere immaginario, è il solo che possa risiedere nell'acqua e librarsi nel cielo. Il drago non è stato concepito in termini spettacolari, ma piuttosto ideato come segnale cognitivo che incarna la primavera, cioè quello stato in cui la vita ascende dal livello inverno-acqua al livello estate-fuoco, dal regno dei pesci a quello dei volatili».

Una svolta epocale in campo naturalistico ebbe luogo in Giappone dal tardo XVI al XVIII secolo: l'avvento del Neo-Confucianesimo,<sup>47</sup> la presenza a Nagasaki di una florida colonia cinese autorizzata dallo Shogunato e il concomitante arrivo dalla Cina di filosofi e pensatori confuciani profughi dalla caduta della dinastia Ming (1368-1644) svolsero un ruolo storico-culturale e politico d'enorme rilevanza nella diffusione, anche a livello popolare, dell'enciclopedismo e della classificazione cinese della flora e della fauna (ZH *bencao* 本草, JA *honzō*).<sup>48</sup> Furono infatti gli eruditi neoconfuciani (*jusha* 儒者) del primo, medio e tardo periodo Edo a riscoprire i dizionari e le enciclopedie cinesi, a favorirne l'importazione e la circolazione, a dedicarsi con fervore alla loro analisi, rielaborazione, riedizione e traduzione, a usarli adattandone gli ordinamenti e le tassonomie alle specie floristiche e faunistiche presenti ed empiricamente osservabili in Giappone.

La monumentale enciclopedia cinese *Materia medica: linee-guida e dettagli* (ZH *Bencao gangmu* 本草綱目, 1596; JA *Honzō kōmoku*) di Li Shizhen 李時珍 (1518-1593), opera di straordinaria completezza e geniale empirismo classificatorio, fu il testo di riferimento basilare per gli studiosi giapponesi della disciplina botanico-zoologica e medico-farmacologica (*honzōgakusha* 本草学者), sui quali esercitò influenze d'importanza incalcolabile durante l'intero periodo Edo.<sup>49</sup> Nella settima decade del

---

47 Il Neo-Confucianesimo (*Shushigaku* 朱子学, lett. "Scuola di Maestro Zhu") fu fondato in Giappone nel tardo secolo XVI da Fujiwara Seika 藤原惺窩 (1561-1619), che lo mutuò dall'opera e dal pensiero di Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), filosofo cinese del periodo Song. La metafisica neoconfuciana, i suoi principi fondamentali e il loro funzionamento nella formazione del mondo sono efficacemente sintetizzate da MARCON, «Without nature: thinking about the environment in Tokugawa Japan», cit., pp. 104-106.

48 MARCON, *The Knowledge of Nature*, cit., capp. 3-4, pp. 55-86, ripartisce in quattro fasi storiche gli studi della natura nel Giappone nel periodo Edo: (1) 1607-1715, riordino delle nomenclature d'origine cinese (capp. 3-5) – (2) 1716-1736, inventariazione delle risorse naturali (capp. 6-7) – (3) 1730-1840, spettacoli della natura (capp. 8-11) – (4) 1840-1870, formazione della natura giapponese negli anni finali dello Shogunato (capp. 12-13). Inoltre, lo studioso analizza attentamente il fenomeno di diffusione e studio delle enciclopedie e dei dizionari cinesi dedicati alla natura da parte degli eruditi neoconfuciani del periodo Edo, evidenziando i loro risultati sul piano dottrinario e divulgativo.

49 *Ibi*, cap. 2, pp. 28-50, Marcon scrive estesamente del *Bencao gangmu* e del suo autore. In particolare, alle pp. 35-37, ne riporta il sistema di classificazione completo, nel quale gli animali occupano sei sezioni, dalla 11 alla 16: Creature striscianti (*chong* 蟲): insetti ovi-pari e metamorfici, anfibi – Animali squamosi (*lin* 鱗): draghi, serpenti, pesci e pesci non-

secolo XVII il neoconfuciano Nakamura Tekisai 中村惕齋 (1629-1702) redasse e pubblicò il *Dizionario illustrato per principianti (Jinrin kinmō zui 人倫訓蒙圖彙, 1666)*, lavoro in venti volumi destinato all'istruzione dei bambini e dei non-specialisti, contenente anche un ricco repertorio d'immagini zoologiche.<sup>50</sup> Altre pietre miliari dell'enciclopedismo giapponese furono posate entro le prime due decadi del secolo XVIII. La prima, non priva di debito verso il *Bencao*, è la *Materia medica del Giappone (Yamato honzō 大和本草, 1709)*, pubblicata da Kaibara Ekiken 貝原益軒 (1630-1714) con il dichiarato intento, morale e pratico, di offrire sulla flora e la fauna dell'arcipelago informazioni affidabili, da egli medesimo empiricamente osservate e rilevate, controllate su altre fonti e validate.<sup>51</sup> Nell'opera di Ekiken gli animali occupano tredici delle trentasette classi enciclopediche generali, dalla 25 alla 37, con questo ordinamento:

Pesci fluviali (*kagyō* 河魚): 39 specie – Pesci oceanici (*kaigyō* 海魚): 83 specie – Insetti acquatici (*suichū* 水蟲): 21 specie, oltre a gamberi, cetrioli di mare e sanguisughe – Insetti terricoli (*rikuchū* 陸蟲): 64 specie, oltre a ragni, rane, vermi e serpenti – Conchiglie (*kairui* 介類): 54 specie di bivalve, oltre a ricci, granchi e testuggini di mare – Uccelli acquatici (*mizutori* 水鳥): 25 specie – Uccelli di montagna (*yamatori* 山鳥): 13 specie di rapaci – Uccelletti (*kotori* 小鳥): 37 specie giapponesi di passeracei, alaudidi, etc. – Pollame domestico (*kakin* 家禽): 4 specie di polli, oltre a oche, anatre e colombi – Altri uccelli (*zakkīn* 雜禽): 10 specie giapponesi – Uccelli esotici (*ihōkin* 異邦禽): 10 specie di recente importazione, tra cui rigogoli, pappagalli, casuari, pavoni, etc. – Quadrupedi pelosi (*kemono* 獸): 46 specie di mammiferi tra domestici (bue, pecora, cavallo, cane, etc.) e selvatici (cervo, lupo, macaco, *kappa*) – Uomini (*jinrui* 人類): parti e secrezioni corporee, etnie e popoli diversi, gibboni.<sup>52</sup>

L'incompiuta *Classificazione di tutte le cose (Shobutsu ruisan 植物類纂, 1715)*, composta in cinese da Inō Jakusui 稻生若水 (1655-1715)

---

squamosi – Rettili e conchiglie (*jie* 介): testuggini, tartarughe, ostriche, conchiglie bivalve – Volatili (*qin* 禽): uccelli d'acqua, di prateria, di foresta e di montagna – Quadrupedi (*shou* 獸): mammiferi domestici e selvatici, roditori, animali errabondi, mostri – Uomini (*ren* 人): tribù, gruppi etnici, mostri antropomorfi.

50 *Ibi*, pp. 78 ss., figg. 4.1-4.4.

51 *Ibi*, pp. 87-101.

52 *Ibi*, pp. 92-94.

con l'ambizione di costituire la più completa enciclopedia della natura in Asia Orientale, consiste di ventisei gruppi, quattro dei quali dedicati alla fauna.<sup>53</sup>

Nel 1713, dopo aver tratto profittevole ispirazione dallo studio di *Jinrin kimmō zui* e *Yamato honzō*, il medico di Osaka Terajima Ryōan 寺島良安 pubblicò l'*Enciclopedia illustrata cino-giapponese dei tre regni* (*Wakan sansai zue* 和漢三才圖會),<sup>54</sup> rielaborazione limitata alla botanica e alla zoologia della celebre opera cinese *Enciclopedia illustrata dei tre regni* (*Sancai tubui* 三才圖會, 1609).<sup>55</sup> Rispetto all'edizione cinese originale, la *Wakan sansai zue* presenta consistenti differenze nell'iconografia degli animali e nello stile grafico dell'apparato illustrativo<sup>56</sup> – divari che comunque non impedirono l'estensione, rafforzata e ulteriore, dell'influenza culturale cinese.

Un'altra fonte a stampa dell'inizio del secolo XVIII, di specifica ascendenza sinologica e di poco successiva alla pubblicazione di *Wakan sansai zue*, è l'*Enciclopedia della terra di Cina* (*Morokoshi kimmō zui* 唐土訓蒙圖彙, 1719, 15 voll.), dovuta a Tachibana Morikuni 橘守国 (1679-1748), artista sinofilo della scuola Kanō. Inizialmente nota e apprezzata negli ambienti neoconfuciani e nei circoli sinofili del Kansai, l'opera fu ristampata nel 1802, nel 1854 e diffusa nelle Province di Owari e Mikawa. Nell'edizione del 1854 i capitoli 13 e 14 del settimo volume sono dedicati alla flora e alla fauna, ordinate in ricchi repertori figurativi (figg. 1-5).

Oltre a lavori enciclopedici e lessicografici, gli studiosi neoconfuciani del periodo Edo produssero opere letterarie nelle quali gli animali interpretano parti d'uomini singoli o in gruppo rivestendo ruoli allegorici, caricaturali, metaforici e simbolici a illustrazione dei contenuti didattici e dei principi etici e sociopolitici del Neo-Confucianesimo. Hayashi Razan

---

53 *Ibi*, pp. 103-110, in particolare p. 104: pesci, conchiglie, animali piumati, animali pelosi.

54 *Ibi*, p. 83.

55 La *Sancai tubui* fu completata nel 1607 da Wang Qi 王圻 e Wang Siyi 王思義 e pubblicata nel 1609. L'espressione "tre regni" si riferisce ai tre ambiti del cielo, della terra e dell'uomo. Il testo comprende la vasta eredità del sapere tradizionale, sistematizzato e arricchito da nuove conoscenze affluite in Cina nella tarda epoca Ming. La fauna è descritta e illustrata nel capitolo XIII, *Uccelli e bestie* (*niashou* 鳥獸).

56 Goodall (1930-2005) mise a confronto svariate illustrazioni d'animali dell'edizione cinese e giapponese in John A. GOODALL, *Heaven and Earth. 120 Album Leaves from a Ming Encyclopedia: San-ts'ai t'u-hui*, 1610 (London: Lund Humphries, 1979).



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

Fig. 1-5. TACHIBANA MORIKUNI 橋本国 (1679-1748), Cinque illustrazioni dall'Enciclopedia della terra di Cina (Morokoshi kinnmō zui 唐土訓蒙圖彙, 7 voll., 1719, ristampa del 1854), vol. 7, capp. 13 e 14. Libro illustrato, stampa silografica, inchiostro su carta, 22.3 x 15.8 cm. © Museo Chiossone (LI-177), Genova.

1. Uccelli e quadrupedi (*kinjū* 禽獸).
2. Quadrupedi pelosi.
3. Pesci, conchiglie, creature striscianti (*gyokaichū* 魚介蟲).
4. Tartarughe, crostacei.
5. Conchiglie, insetti.



Fig. 4



Fig. 5

林羅山 (1583-1657),<sup>57</sup> autorevole consulente dello Shogunato, educatore e fautore della società delle caste, propagandista e storico, manifestò in forma narrativa le proprie vedute in tema di etica gerarchica e sociopolitica nella *Raccolta completa di opere strane* (*Kaidan zensho* 怪談全書, 1627). Scritta da Razan per intrattenere lo *shōgun* Tokugawa Iemitsu 徳川家光 (1604-1651, g. 1623-1651) durante un periodo di malattia, l'opera circolò a lungo sia presso l'élite al potere sia presso i ceti subalterni e contribuì, con la sua *vis* pedagogica correttiva ed edificante, a diffondere i principi neoconfuciani nell'intero corpo sociale.<sup>58</sup> La *Raccolta* contiene le traduzioni dal cinese, eseguite da Razan, di brevi storie riferite a casi grotteschi, spaventosi e misteriosi interpretati da animali ed esseri animaloidi fungenti da stereotipi dei difetti, delle mancanze e dei vizi umani più esecrati dalla morale neoconfuciana. In quest'opera priva di finalità classificatorie Razan mostra indifferenza per la condizione ontologico-esistenziale degli animali non-umani né, a dispetto del suo giovanile passato buddhista, li guarda come ampia e varia compagine di viventi formante il terzo cammino di rinascita (*chikushōdō* 畜生道). Del resto, è probabile che Razan, in quanto fervente confuciano, vedesse gli animali in una luce meramente utilitaristica e li ritenesse oggetti sacrificali puri e semplici, materie oblabili necessarie a svolgere la prassi rituale.

---

57 MARCON, *The Knowledge of Nature*, cit., cap. 3, pp. 55-71, analizza e discute la biografia di Hayashi Razan alla luce delle più aggiornate, autorevoli e recenti ricerche storiche e documentarie. Quanto alla *Spiegazione di molte cose* (*Tashikihen* 多織編, 1612), grande opera di lessicografia redatta da Razan sul *Bencao gangmu*, Marcon commenta che «non è un testo di storia naturale, dal momento che tale settore di studi all'epoca non esisteva ancora» (*ibi*, p. 70).

58 ERIC FISCHBACH, *The Unnatural World: Animals and Morality Tales in Hayashi Razan's Kaidan Zensho*, Unpublished M.A. Dissertation, 146 (University of Massachusetts Amherst: Asian Languages and Literatures Programme, 2015), <[https://scholarworks.umass.edu/masters\\_theses\\_2/146/](https://scholarworks.umass.edu/masters_theses_2/146/)> (14/10/2021), capp. 1, 2, in particolare pp. 5, 10, 19 ss. In questa recente tesi magistrale, comprendente la traduzione inglese e l'analisi di svariati racconti, si asserisce che Razan disprezzava gli animali, che li riteneva inferiori all'uomo, amorali, incapaci di benevolenza e gratitudine, inesorabilmente consegnati alla loro intrinseca bassezza.

Andō Shōeki 安藤昌益 (1703-1762),<sup>59</sup> medico di formazione neo-confuciana del feudo di Hachinohe, nella regione nordica del Tōhoku, si distingue nella storia intellettuale del Giappone per la critica radicale del regime feudale e della società delle caste. Nei *Racconti del mondo della legge* (*Hōsei monogatari* 法世物語)<sup>60</sup> Shōeki presenta le quattro categorie della fauna riunite a convegno – nell’ordine, uccelli, quadrupedi pelosi, creature striscianti, pesci – ciascuna impegnata a discettare della società umana e a confrontarne i comportamenti individuali e collettivi con quelli degli animali. Questi ultimi, nella circostanza, esprimono l’unanime convincimento che il “mondo della legge” (*hōsei* 法世), cioè la società umana legalmente costituita e istituzionalizzata, abbia mutuato le proprie gerarchie e strutture organizzative appunto dagli animali, presso i quali, secondo legge di natura, i grandi mangiano i piccoli e i forti prevalgono sui deboli. Infatti, nel “mondo della legge” i potenti hanno istituito le caste *ope legis* ed esercitano soprusi e violenze sui loro sottoposti, che di conseguenza sono stimolati all’invidia, al risentimento e alla ribellione. Questo agire ha ricolmato il “mondo della legge” di carestie e fame, dolori e patimenti, ingiustizie e storture, prevaricazioni e morte. Ben peggiore degli animali – che comunque obbediscono alle leggi di natura – l’umanità è in perenne conflitto con lo “stato naturale del mondo” (*shizen no yo* 自然の世), giacché denega e trascura il mandato assegnatole *ab initio*, consistente nel realizzare la “Via del Cielo” e vivere in pacifica eguaglianza, semplicità e sobrietà. Infine, Shōeki non manca di deplorare il Buddhismo e il Confucianesimo, che non esitano a tradire i loro stessi principi etici pur di fornire al “mondo della legge” giustificazioni politiche ipocrite e opportunistiche.

---

59 E. Herbert NORMAN, *Andō Shōeki and the Anatomy of Japanese Feudalism* (Washington, D.C.: University Publications of America, 1979); Toshinobu YASUNAGA, *Ando Shōeki, Social and Ecological Philosopher in Eighteenth-Century Japan* (New York, Tokyo: Weatherhill, 1992).

60 Andō SHŌEKI [1703-1762], *Hōsei monogatari*, trad. ingl. Jeffrey HUNTER, *The Animal Court. A Political Fable from Old Japan* (New York, Tokyo: Weatherhill, 1992). *Hōsei monogatari* è il libro XIV del *magnum opus* di Shōeki, intitolato *La via della natura e del lavoro* (*Shizen shineidō* 自然真當道).

## La fauna giapponese nei rilevamenti europei dei secoli XVII-XIX

Le prime osservazioni scientifiche e rilevazioni sistematiche della fauna giapponese eseguite nel periodo Edo si devono ai medici che prestarono servizio presso il fondaco della VOC, la Compagnia Olandese delle Indie Orientali, nell'isoletta artificiale di Deshima, situata nella baia di Nagasaki.<sup>61</sup>

Engelbert Kaempfer (1651-1716), botanico e medico d'origine tedesca con una ricca formazione anche in campo linguistico e scientifico, fu a Deshima dal 1690 al 1692. Il libro primo della sua *Storia del Giappone* dedica agli animali due interi capitoli: intitolato *Abbondanza nel paese di quadrupedi, uccelli, insetti striscianti e volanti*, il capitolo IX comprende la descrizione delle creature chimeriche d'origine cinese, quali il drago (*tatsu*), la fenice (*bōō*), il *kaichi*, il *kirin* e il *sūgu*, «che esistono solo nella mente e negli scritti dei giapponesi, ma non in natura». <sup>62</sup> Quando descrive i quadrupedi domestici e selvatici, Kaempfer annota che il loro numero in Giappone non è cospicuo; riferisce inoltre che i cavalli sono piccoli, ma agili e destri al pari degli stalloni di Persia, e che i migliori sono allevati nella provincia settentrionale di Ōshū e in quella meridionale di Satsuma, mentre da Kai, nel Giappone Centrale, proviene una robustissima razza di piccola taglia. Il capitolo X, *Pesci e conchiglie*, comprende dettagliate descrizioni dei singoli prodotti ittici, della loro edibilità e delle loro caratteristiche merceologiche e organolettiche: quasi tutti i pesci e i molluschi menzionati da Kaempfer, essendo parte abituale della dieta giapponese, furono in seguito effigiati nella tecnica a stampa policroma (*nishikie* 錦絵) da eccellenti artisti ukiyoe, tra cui Katsuma Ryūsui 勝間流水 (1711-1796; fig. 14), Kitao Masayoshi 北尾政美 (1764-1824; fig. 15) e Utagawa Hiroshige 歌川広重 (1797-1858; fig. 16). La precisione e la ricchezza di riferimenti alla fauna derivavano a Kaempfer non solo da osservazioni dirette, ma anche dal possesso di una copia della seconda edizione del *Jinrin kinmō zui*, dalla quale furono tratte una settantina

---

61 VOC è l'acronimo di Vereenigde Geocroyeerde Oost-Indische Compagnie, organizzazione semi-pubblica costituitasi nel marzo 1602 come consorzio commerciale della Camera di Amsterdam con altre cinque Camere dei Paesi Bassi, che ottenne il monopolio dei commerci con l'Asia.

62 Beatrice M. BODART-BAILEY, *Kaempfer's Japan. Tokugawa Culture Observed by Engelbert Kaempfer* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999), pp. 70-83.

d'illustrazioni per l'edizione inglese (1727) e olandese (1779) della sua *Storia del Giappone*.<sup>63</sup>

Carl Peter Thunberg (1743-1828), il più famoso allievo di Linneo, noto come “Linneo del Giappone”, fu capo chirurgo a Deshima tra l'agosto 1775 e il novembre 1776. Botanico, medico e zoologo, riconobbe, descrisse e raccolse nuove specie d'anfibi, insetti, pesci e rettili,<sup>64</sup> ponendo ampie basi per il successivo lavoro di Siebold nella botanica e nella zoologia del Giappone.

Dal 1780 in avanti, le autorità politiche giapponesi esercitarono sugli adepti degli studi olandesi (*rangakusha* 蘭学者) un rigido controllo censorio, spesso indurito da severe punizioni: ma gli elementi fondamentali della cultura classica, naturalistica, scientifica e viviva dell'Europa continuarono a filtrare in Giappone e a radicarvisi. Nel terzo quarto del secolo XVIII e nella prima metà del XIX gli scambi di conoscenze tra olandesi e studiosi locali s'intensificarono, contribuendo grandemente a diffondere lo studio dell'anatomia umana e la rappresentazione scientifica della natura: localmente, lo studio della flora, in quanto parte sostanziale della tradizionale disciplina erboristica, ebbe sviluppi più rapidi e più rilevanti rispetto allo studio della fauna.

Philipp-Franz von Siebold (1796-1866; fig. 6),<sup>65</sup> nato a Würzburg in Baviera da una



Fig. 6. EDOARDO CHIOSSONE (1833-1898), *Ritratto di Philipp-Franz von Siebold*, 1876. Incisione, inchiostro su carta (riproduzione fotografica). © Museo Chiossone (sn), Genova.

63 MARCON, *The Knowledge of Nature*, cit., p. 81.

64 Bertil NORDENSTAM, «Carl Peter Thunberg and Japanese natural history», *Asian Journal of Natural & Applied Sciences* 2, no. 2 (2013), pp. 11-17, in particolare pp. 14-16, figg. 3-5.

65 Donatella FAILLA, *Edoardo Chiossone, un collezionista erudito nel Giappone Meiji* (Genova: Servizio Beni Culturali, Comune di Genova, 1996), p. 17. L'edizione economica di *Nippon*, pubblicata in due volumi dall'editore Leo Woerl di Würzburg e Lipsia nel 1897, nel contro-frontispizio porta la riproduzione del celebre ritratto postumo di Siebold, eseguito in occasione del decennale della sua scomparsa (1876) dall'incisore genovese Edoardo Chiossone (1833-1898) presso il Poligrafico di Tokyo, suo luogo di lavoro. Il ritratto fu inciso in riconoscimento dei meriti di Siebold come pioniere della conoscenza

famiglia di medici, si laureò in medicina nella sua città natale, nel 1822 entrò al servizio dell'Olanda come medico militare e l'anno successivo fu inviato a Deshima. Profondamente influenzato dall'opera di Alexander von Humboldt (1769-1859), Siebold è il celebre, meritorio autore di *Nippon, Archiv zur Beschreibung von Japan* (1832-1858), pietra miliare delle conoscenze occidentali sul Giappone prima della caduta dello Shogunato, testo pionieristico che ancor oggi costituisce la più estesa e valida sommatoria di dati sulla flora e la fauna, la geografia e la storia, l'etnologia, le istituzioni politiche e la lingua dell'arcipelago nipponico. Grazie al suo sapere scientifico e alla sua abilità nell'arte medica, Siebold attrasse l'attenzione e la stima di molti studiosi giapponesi, che ben presto divennero suoi fedelissimi allievi. Grazie a questo seguito, Siebold fondò la scuola di medicina di Narutaki 鳴滝塾, dedicata agli "studi olandesi" (*rangaku* 蘭学), cioè alle ricerche basate sul metodo scientifico europeo. Oltre a ciò, mise in atto un regolare sistema di scambi con colleghi, pazienti e studenti, giungendo così a raccogliere materiale informativo vastissimo e accumulando imponenti collezioni d'interesse botanico, etno-antropologico e zoologico.<sup>66</sup> Nel 1826, durante il viaggio da Deshima alla capitale Edo, prescritto dall'autorità shogunale per rendere omaggio al supremo capo militare, Siebold prese contatto con il geografo e astronomo Takahashi Kageyasu 高橋景保 (1785-1829), con il quale ebbe un fecondo scambio d'informazioni geografiche e scientifiche. Ma purtroppo fu il rapporto stabilito con Takahashi a causare, quello stesso anno, l'espulsione di Siebold dal Giappone. Rientrato in Olanda, v'introdusse centinaia di piante giapponesi e, nei successivi dieci anni, elaborò l'ordinamento e lo studio sistematico e scientifico della grande massa di materiali in suo possesso. Nel 1831 fu nominato consigliere per gli affari giapponesi presso il Ministero delle Colonie e nel 1842 gli fu conferito il titolo di *jonkbeer*.<sup>67</sup>

Nei settori della botanica e della zoologia del Giappone, Siebold merita un posto di grande rilievo sia come instancabile raccogliitore d'esemplari vegetali e animali, sia come co-autore di due opere monumentali dedicate alla flora e alla fauna, in gran parte basate sul precedente lavoro di rico-

---

del Giappone e protagonista della sua iniziale modernizzazione scientifica.

66 La raccolta etno-antropologica fu acquistata nel 1837 dal governo olandese, che la destinò al Rijksmuseum di Leiden, dove tuttora è custodita.

67 Per conto degli olandesi Siebold tornò in Giappone nel 1859. Tuttavia, non ebbe successo e fu collocato a riposo nel 1863.

gnizione e raccolta di Thunberg.<sup>68</sup> *Magnum opus* di Siebold è la *Fauna Japonica*, consistente in una serie di monografie pubblicate a Leiden tra il 1833 e il 1850, basate principalmente sui reperti della sua collezione personale ma comprendenti anche una notevole quantità di esemplari raccolti e documentati da Heinrich Bürger (1804-1858), suo successore a Deshima. Grazie a questa grande impresa editoriale e scientifica, gli animali giapponesi furono la fauna non-europea meglio conosciuta e descritta in Occidente fino a quel momento.<sup>69</sup>

### L'illustrazione zoologica artistica e proto-scientifica: l'opera degli adepti di studi occidentali

Tra la seconda metà del secolo XVIII e la prima metà del XIX svariati artisti e scienziati giapponesi furono conquistati dal naturalismo e realismo europeo e diventarono fervidi studiosi delle scienze naturali (*kyūri gakusha* 究理学者)<sup>70</sup> e delle discipline occidentali (*yōgakusha* 洋学者), ponendo così le prime fondamenta scientifiche della modernizzazione (*kindaika*) intervenuta nell'era Meiji.

---

68 Siebold produsse in collaborazione col botanico tedesco Joseph Gerhard Zuccarini (1797-1848) *Flora Japonica*, pubblicata in un solo volume nel 1835. La versione completa uscì nel 1870, dopo la morte di Siebold, curata da F. A. W. Miquel (1811-1871), direttore del Rijksherbarium di Leiden.

69 Alla stesura dei testi di *Fauna Japonica* parteciparono Conrad Temminck (1777-1858), Hermann Schlegel (1804-1884) e Wilhelm de Haan (1801-1855), che documentarono e denotarono scientificamente la collezione zoologica. Philipp-Franz von Siebold et Al., eds., *Fauna Japonica sive Descriptio Animalium: quae in itinere per Japoniam, jussu et auspiciis superiorum, qui summum in India Batava Imperium tenent, suscepto, annis 1823-1830 collegit, notis, observationibus et adumbrationibus illustravit Ph. Fr. de Siebold. Coniunctis studiis C. J. Temminck et H. Schlegel pro vertebratis atque W. de Haan pro invertebratis elaborata*, Lugduni Batavorum, apud Arnz et Socios. [I. *Aperçu général et spécifique sur les mammifères qui habitent le Japon et les Iles qui en dépendent, par C. J. Temminck. Les mammifères marins*, 1842. – II. *Aves. Description des oiseaux observés au Japon par les voyageurs Hollandais*, 1850. – III. *Reptilia. Elaborantibus C. J. Temminck et H. Schlegel cum mappa geographico-zoologica et tablis lithogr.* XXVIII, 1838. – IV. *Crustacea. Elaborante W. de Haan; cum tabulis lithographicis* LXX, 1833. – V. *Pisces*, 1850].

70 MARCON, *The Knowledge of Nature*, cit., capp. 8-11, pp. 153-250, svolge sugli studi naturalistici giapponesi del secolo XVIII una rassegna approfondita, ricca di dati e informazioni su numerosi autori più e meno conosciuti, illustrandola contestualmente con una trentina d'immagini tratte dalle loro opere.

Animali esotici e rari provenienti dall’Africa, dall’Asia Meridionale e Insulare e dall’Australia, libri e classici illustrati, stampe di vedute in prospettiva, manuali e trattati d’anatomia, botanica e zoologia, introdotti dall’Europa tramite la sede commerciale olandese di Deshima, furono studiati soprattutto a Nagasaki, a Edo, nella provincia settentrionale di Akita ma anche altrove, specialmente dopo che il veto alla loro importazione fu abrogato nel 1717 dallo *shōgun* Tokugawa Yoshimune 徳川吉宗 (1684-1751, g. 1716-1745).<sup>71</sup> Molto interessato alla fauna esotica e in particolare agli uccelli, Yoshimune volle consultare il trattato di Jan Jonston (1603-1675) sulle meraviglie della natura,<sup>72</sup> corredato di quasi trecento magnifiche silografie d’animali esotici e rari, la cui edizione olandese era stata donata nel 1663 allo *shōgun* Tokugawa Ietsuna 徳川家綱 (1641-1680, g. 1651-1680), restando però inutilizzata per oltre cinquant’anni.<sup>73</sup>

Il testo di Jonston, che in Europa godeva di grande popolarità proprio a cagione del suo ampio e pregevole apparato illustrativo, esercitò fino alla metà del secolo XIX influssi importanti sulle attività degli scienziati giapponesi e dei pittori interessati alla rappresentazione realistica degli esemplari zoologici: dalle tavole di Jonston furono tratte non solo copie finemente eseguite a inchiostro nero montate su rotolo orizzontale (*emakimono*),<sup>74</sup> ma anche versioni a stampa per libri illustrati d’alto valore artistico, come le *Pitture antiche e attuali di otto specie selvatiche* (*Kokonga sōkō hasshu* 古今画藪後八種, 1771; figg. 7-9) di Sō Shiseki 宋紫石 (1715-1786), raffinato artista che a Nagasaki aveva studiato col pittore cinese naturalista Shen Nanpin 沈南蘋.

---

71 *Ibi*, cap. 6, pp. 115-139, in particolare p. 128 ss.: il pragmatismo culturale, economico, ideologico e politico di Yoshimune dinamizzò e sviluppò la concezione delle risorse naturali in quanto prodotti nazionali, comportando il sostegno a eruditi e scienziati giapponesi in quanto «naturalisti dello stato».

72 Il testo di Jonston fu pubblicato in latino nel 1650, quindi in olandese (*Naeukeurige beschrijving van der natuur der viervoetige dieren, vissen en bloedlooze water-dieren, vogelen, kronkel-dierenslangen en draken*, 1660) e in inglese (*History of the Wonderful Things of Nature, Set Forth in Ten Severall Classes*).

73 Martha CHAIKLIN, «Exotic-bird collecting in early-modern Japan», in PFLUGFELDER, WALKER, *JAPANimals*, cit., pp. 125-162, pp. 138, 150.

74 Appartenente al Museo Civico di Sendai, questo *emakimono* databile al secolo XVIII-XIX è stato esposto a Tokyo in anni recenti: SANTORĪ BIJUTSUKAN, ed., *Nozoite bikkuri Edo kaiga – Kagaku no me, shikaku no fushigi. The Scientific Eye and Visual Wonders in Edo* (Tokyo: Santorī Bijutsukan, 2014), cat. 115, pp. 139, 217.



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9

Figg. 7-9. Sō SHISEKI 宋紫石 (1715-1786), Tre illustrazioni da *Pitture antiche e attuali di otto specie selvatiche* (*Kokonga sōkō hasshu* 古今画藪後八種, 8 voll., 1771), voll. 6, 7. Libro illustrato, stampa silografica, inchiostro e colori su carta, 26.5 x 16.4 cm. © Museo Chiossone (LI-192), Genova.

7. Dromedario (*da* 駝), copia da Jan Jonston.

8. Farfalla e papaveri.

9. Gatto a pelo lungo.

Anche svariati tipi di strumenti ottici, tra cui camere oscure, cannocchiali, lenti d'ingrandimento, lenti ustorie e microscopi, furono importati a Nagasaki fin dalla metà del secolo XVII,<sup>75</sup> ma il grande impulso che il loro uso impartì allo studio del paesaggio, alla pratica della prospettiva lineare e all'esplorazione visiva delle lontananze terrestri e celesti si manifestò nella seconda metà del secolo successivo. Grazie al microscopio, insetti, fiori e altri reperti naturali furono per la prima volta osservati e studiati in dettaglio, disegnati nella tecnica micrografica e resi noti mediante libri a stampa illustrati: le loro immagini generarono enorme meraviglia e diffusero la certezza che, sebbene invisibili a occhio nudo, le minuscole forme segretamente custodite dalla natura erano autentiche, percepibili e documentabili grazie agli strumenti scientifici.<sup>76</sup> Le micrografie d'insetti furono riprodotte anche nella pittura di grande formato: ben nota, ad esempio, è la pulce gigantesca, occupante un intero paravento, dipinta da Nagasawa Rosetsu 長沢芦雪 (1754-1799), brillante ed eccentrico allievo del pittore naturalista Maruyama Ōkyo 円山応挙 (1733-1795).<sup>77</sup> Inoltre, gl'ingrandimenti d'insetti entrarono a far parte del repertorio *à la mode* della decorazione tessile e vestiarie della prima metà del secolo XIX.<sup>78</sup>

Tra gli adepti delle scienze occidentali, il poliedrico Hiraga Gennai 平賀源内 (1728-1780)<sup>79</sup> svolse un'azione d'importanza cruciale come botanico, farmacologo e medico, inventore di strumenti tecnico-scientifici, sperimentatore di preparazioni tassidermiche, conoscitore delle arti e ceramista, maestro di tecniche pittoriche e prospettiche. Chiamato a dare consulenza in

---

75 Sull'importazione e l'uso degli strumenti ottici in Giappone: TIMON SCREECH, *The Western Scientific Gaze and Popular Imagery in Later Edo Japan. The Lens Within the Heart* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 99; ID, «Rethinking the visual revolution in Edo: Inoue Masashige and international visual culture in the years after prohibition of the seas», in *Nozoite bikkuri Edo kaiga – Kagaku no me, shikaku no fushigi. The Scientific Eye and Visual Wonders in Edo*, ed. SANTORĪ BIJUTSUKAN (Tokyo: SantorĪ Bijutsukan, 2014), pp. 14-20.

76 Inventato in Olanda verso la fine del secolo XVI e importato in Giappone attorno alla metà del secolo XVII, il microscopio fu anche costruito localmente.

77 TIMON SCREECH, *Obtaining Images: Art, Production and Display in Edo Japan* (London: Reaktion Books, 2012), pp. 55-56.

78 SANTORĪ BIJUTSUKAN, ed., *Nozoite bikkuri Edo kaiga*, cit., pp. 122, 214.

79 MARCON, *The Knowledge of Nature*, cit., cap. 10, pp. 210-227, dedica pagine importanti e ricche d'informazioni storiche a Gennai, alle sue poliedriche attività e alla sua vasta rete di rapporti negli ambienti proto-scientifici.

merito all'apertura di nuove miniere nel feudo nordico di Akita, Gennai v'insegnò chiaroscuro e prospettiva lineare al giovane e talentuoso Odano Naotake 小田野直武 (1749-1780), poi divenuto istruttore personale del feudatario Satake Shozan 佐竹曙山 (1748-1785). Oltre a firmare trattati sul metodo europeo della rappresentazione naturalistica e realistica in pittura,<sup>80</sup> Shozan animò e sostenne la scuola *rangaku* di Akita, formata da una ristretta cerchia d'artisti che si dedicarono con bravura e fervore alla copia dal vero di animali e vedute, fiori e piante, producendo opere insigni: oltre ai meravigliosi *kakejiku* con paesaggi, aironi e falchi di Naotake, occorre menzionare i miniaturistici, preziosi dipinti d'animali raccolti in album, eseguiti da Shozan in stile naturalistico.<sup>81</sup> Come disegnatore e pittore naturalista, Naotake fu coinvolto nella riproduzione silografica delle tavole illustrative delle *Tabulae Anatomicae* di Johann Adam Kulmus (1689-1745), la cui edizione giapponese fu pubblicata nel 1774 dagli anatomisti Sugita Genpaku 杉田玄白 (1733-1817) e Maeno Ryōtaku 前野良沢 (1723-1803) col titolo *Nuovo testo d'anatomia* (*Kaitai Shinsho* 解体新書). Tuttavia, la precoce scomparsa di Naotake e Shozan interruppe la comprensione e disseminazione dei loro metodi figurativi e pittorici, tanto è vero che le splendide opere della Scuola di Akita caddero nell'oblio per oltre un secolo, fino alla loro riscoperta nel tardo secolo XIX e nel XX.

Il sapere occidentale produsse frutti importanti nell'opera di Shiba Kōkan 司馬江漢 (1747-1818). Emulo dell'artista ukiyoe Suzuki Harunobu 鈴木春信 (c. 1725-1770), quindi allievo del pittore sinofilo Sō Shiseki, Kōkan ebbe legami con Gennai e Naotake. Studiò astronomia, cartografia e geografia e assimilò profondamente la cultura figurativa d'Occidente: praticò il chiaroscuro e la prospettiva lineare, sperimentò con profitto la pittura a olio e l'incisione su lastra metallica, maturando abilità artistiche, espressive e tecniche per le quali è considerato il pioniere della divulgazione figurativa delle novità europee.<sup>82</sup> L'apparato illu-

---

80 Vera LINHARTOVÁ, *Sur un fond blanc: écrits japonais sur la peinture du IX<sup>e</sup> au XIX<sup>me</sup> siècles* (Paris: Le Promeneur, 1996), pp. 381-388, ha tradotto in francese e pubblicato due trattati di Satake Shozan: *Tesi per un metodo della pittura* (*Gabō kōryō* 画法綱領, 1778) e *Il principio naturale della pittura, tavole esplicative* (*Gari zukai* 画理図解, 1778).

81 Riko IMHASHI, *The Akita Ranga School and the Cultural Context in Edo Japan* (Tokyo: International House Japan, 2016), pp. 59-60, figg. I-11, I-12 a p. 60.

82 Sui dipinti, le stampe in prospettiva e le incisioni di Shiba Kōkan si vedano: SCREECH, *Obtaining Images*, cit., cap. 10, pp. 327-331; SANTORĪ BIJUTSUKAN, ed., *Nozoite bikkuri Edo kaiga*, cit., catt. nn. 4-8, 9, 11, 61-63, 75, 78.

strativo del libro a stampa *Miscellanea sulla stirpe dai capelli rossi* (*Kōmō zatsuwa* 紅毛雑話, 1787),<sup>83</sup> a lui dovuto, dimostra la sua competenza enciclopedica, esatta e disinvolta nel disegno realistico delle cose d'Occidente, tra le quali compare un microscopio con didascalie dettagliate (fig. 10) seguito da nove facciate con micrografie di fiori, insetti, larve e pupe (fig. 11) e, infine, dalle immagini di un cocodrillo e di una coppia di leoni (figg. 12-13) – illustrazione, quest'ultima, ripresa dal trattato di Jan Jonston.

Fu parimenti in ambiente *yōgaku* che il termine *dōbutsu* 動物 (lett. “esseri che si muovono”), designante gli animali non-umani e tuttora usato in

biologia, in zoologia e nel linguaggio comune, fu coniato nel 1822 da Udagawa Yōan 宇田川榕菴 (1798-1846), botanico e chimico adepto degli studi occidentali. Nella spiegazione di Udagawa la denominazione *dōbutsu* evidenzia sia il fondamento etimologico della parola occidentale “animale”, cioè l'autonoma capacità di movimento degli esseri animati, sia il riferimento all'aria, al respiro e alla forza vitale, implicando *ipso facto* anche il significato buddhista dell'affinità tra animali e uomini.<sup>84</sup>



Fig. 10

83 Il titolo dell'opera si riferisce agli olandesi; il testo è di Morishima Chūryō 森嶋中良著 (1756-1810?), l'editore edoita è Suwaraya Ichibee 須原屋市兵衛.

84 Jan J. MILLER, *The Nature of the Beasts. Empire and Exhibition at the Tokyo Imperial Zoo* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2013), p. 25.

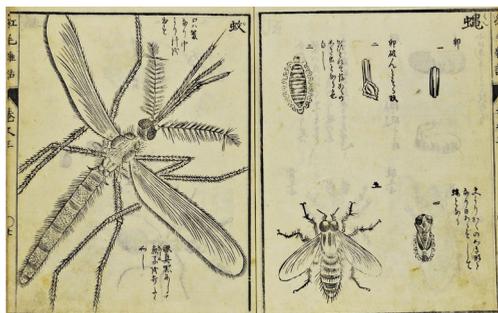


Fig. 11



Fig. 12

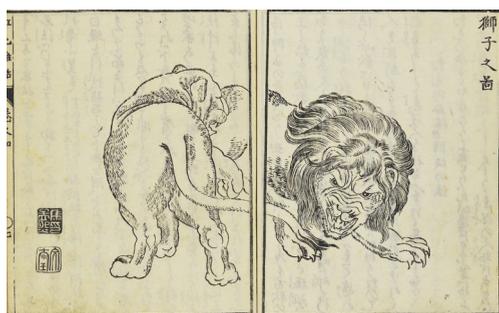


Fig. 13

Figg. 10-13. SHIBA KŌKAN 司馬江漢 (?1747-1818), Quattro illustrazioni da *Miscellanea sulla stirpe dai capelli rossi* (*Kōmō zatsuwa* 紅毛雑話, 5 voll., 1787), voll. 3 e 4. Libro illustrato, stampa silografica, inchiostro nero su carta, 22.2 x 16.1 cm. © Museo Chiossone (LI-137), Genova.

10. Microscopio.

11. Mosca (*hae* 蠅) e zanzara (*bun* 蚊).

12. Coccodrillo (*wani no zu* 鱷の圖).

13. Leone e leonessa (*shishi no zu* 獅子之圖), copia da Jan Jonston.

## Il “Darwinismo sociale Meiji” al tempo della modernizzazione e la “società delle specie” di Imanishi Kinji a metà Novecento

Le concezioni della natura in quanto entità complessa nel periodo Edo sono oggetto dell'importante libro di Federico Marcon *The Knowledge of Nature and the Nature of Knowledge in Early Modern Japan*, pubblicato nel 2015. Lo studioso indaga in profondità la trasformazione della *honzōgaku*, la disciplina botanico-zoologica e medico-farmacologica che si separò dall'arte medica, mise in discussione la tradizionale comprensione filosofica e religiosa del mondo e, almeno in parte indipendentemente dall'influenza occidentale, sviluppò un sistema di notevole complessità analogo a quello europeo. Fu tra gli anni finali dello Shogunato (*bakumatsu* 幕末) e la matura era Meiji che la *honzōgaku* si adattò al sistema delle scienze naturali occidentali e vi si trasfuse completamente, rimodellando i propri contenuti nell'ambito delle tre discipline europee della biologia (*seibutsugaku* 生物学), della botanica (*shokubutsugaku* 植物学) e della zoologia (*dōbutsugaku* 動物学).<sup>85</sup> A questo riguardo occorre menzionare un pionieristico articolo di Sherrie Cross pubblicato nel 1996, che dimostra come le conoscenze occidentali e quelle del Giappone tradizionale, sapientemente intrecciate tra loro grazie all'opera d'importanti intellettuali di formazione neoconfuciana al tempo della modernizzazione (*kindaika* 近代化), diedero vita al “Darwinismo sociale Meiji”, singolare forma teorica nella quale il positivismo fu coniugato con gli aspetti consueti e riconoscibili del sapere locale.<sup>86</sup> Entro il 1880 lo scienziato statunitense Edward Sylvester Morse (1838-1925), professore di zoologia presso l'Università di Tokyo, divulgò in Giappone la teoria evuzionistica di Darwin: originario di Salem, specializzato in malacologia, Morse riconobbe nel 1879 le grandi discariche cumuliformi preistoriche di gusci di conchiglie denominate Ōmori *kaizuka* 大森貝塚, grazie alle quali si giunse alla scoperta e allo studio della Preistoria Jōmon (10.000 a.C.-300 a.C.).

---

85 MARCON, *The Knowledge of Nature*, cit. pp. 299-305, in particolare 303-304, evidenza sia il fondamentale ruolo dei naturalisti di formazione neoconfuciana nel moderno processo di trasformazione scientifica, sia la loro cooptazione in seno all'apparato della modernizzazione Meiji.

86 Sherrie CROSS, «Prestige and comfort: the development of social Darwinism in early Meiji Japan, and the role of Edward Sylvester Morse», *Annals of Science* 53, no. 4 (1996), pp. 323-344.

Nel loro insieme, queste rilevanti premesse storiche e teoriche rendono meglio comprensibile uno sviluppo importante nel panorama scientifico del Novecento, cioè la teoria della “società delle specie” (*shushakai* 種社会) concepita ed esposta da Imanishi Kinji 今西錦司 (1902-1992) nel saggio *Il mondo degli esseri viventi* (*Seibutsu no sekai* 生物の世界, 1941).<sup>87</sup> Autorevolmente definito una “filosofia della biologia”, il pensiero di Imanishi in tema di evoluzione si differenzia dalla teoria darwiniana per aspetti di contenuto, di metodo e di principio radicati negli insegnamenti del filosofo buddhista Nishida Kitarō 西田幾多郎 (1870-1945).<sup>88</sup> Per Darwin l’evoluzione è innescata dalla competizione intere e intra-specifica in un dato contesto ambientale, mentre nella visione olistica di Imanishi il percorso evolutivo manifesta un grado talmente rilevante di cooperazione reciproca tra specie e organismi viventi da indurlo a teorizzare, appunto, la “società delle specie” con ampio anticipo rispetto alla nascita della sociobiologia. Precisamente, secondo Imanishi i viventi e i loro ambienti sono parte gli uni degli altri, fluiscono gli uni negli altri e creano mondi particolari nei quali ogni creatura esercita una forma di controllo «in qualche modo intenzionale»,<sup>89</sup> tanto è vero che:

[...] dal momento che i diversi esseri di questo mondo sono il risultato della crescita e dello sviluppo da un’unica entità, per questo noi riconosciamo il mondo; ed è a causa di questa origine unica che il riconoscere immediatamente i diversi esseri significa riconoscerne le affinità.<sup>90</sup>

Questo argomento conserva evidenti tracce teoretiche dei due principi filosofici buddhisti di quiescenza (*jaku* 寂) e radianza (*shō* 照) – ove *jaku* rappresenta l’indifferenziazione e integrazione di tutti i fenomeni nella realtà assoluta, mentre *shō*, inversamente, è la differenziata molteplicità del mondo in divenire. Secondo Imanishi la fauna, la flora, le materie inanimate e gli uomini formano, tutti insieme, la categoria degli esseri viventi, uniti tra loro da affinità (*ruien* 類縁) e, al contempo, distinti gli uni dagli altri da differenze definibili come caratteri autonomi soggettivi

---

87 Pamela J. ASQUITH et al., translated, edited and introduced by, *A Japanese View of Nature: The World of Living Things by Kinji Imanishi* (New York: Routledge, 2002).

88 *Ibi*, p. xxxix.

89 *Ibi*, p. xxxv.

90 *Ibi*, p. 5.

(*shutaisei* 主体性). Tanto l'origine comune quanto lo sviluppo specifico conferiscono a tutti gli esseri la predisposizione naturale e spontanea a riconoscersi reciprocamente (*ninshiki* 認識), sia in quanto simili sia in quanto diversi: la comprensione dell'esistenza di tutte le altre creature viventi, infatti, è determinata dalla relazione di affinità, originariamente radicata nella somiglianza reciproca (*ruisui* 類推).<sup>91</sup> La teoria di Imanishi è importante per due ragioni fondamentali: innanzitutto perché, con largo anticipo rispetto alla scoperta del DNA nel 1953, afferma che tutti i viventi, seppur destinati a diversi ambienti bio-esistenziali, sono uniti da un'atavica parentela non solo genetica, ma anche psichica e spirituale; e poi perché ammette nell'animalità la presenza del principio di auto-consapevolezza, cioè la coscienza di sé e dell'altro da sé, riconoscendone così l'integrale, piena partecipazione all'esistenza e all'evoluzione.

## Conclusioni

In Giappone le relazioni umane con la natura e l'animalità sono segnate, non meno che nell'Occidente industriale e sviluppato, da stridenti divergenze tra ideologia e prassi, che si dipanano ininterrottamente dall'antichità fino all'epoca contemporanea. Durante quindici secoli, dal VI al XX, il percorso giapponese di comprensione, conoscenza e rappresentazione della natura e dell'animalità riflette gli influssi del Buddhismo e del Confucianesimo, dottrine di grande rilevanza ideologica provenienti dall'Asia Continentale, innestate in *corpore vivo* nella cultura e nella storia dell'arcipelago. Nel secolo XVII la presenza a Nagasaki di una colonia cinese, l'adozione del Neo-Confucianesimo come ideologia di stato e la riscoperta dell'enciclopedismo cinese da parte degli eruditi neoconfuciani favorirono sia l'adozione delle classificazioni tassonomiche della flora e della fauna originarie del Paese di Mezzo, sia il loro adattamento alle conoscenze e osservazioni empiriche svolte localmente. Gli olandesi, presenti a Nagasaki nei secoli XVII-XIX, ebbero il merito di diffondere i metodi e i saperi europei insieme agli strumenti scientifici, stimolando la nascita degli "studi occidentali" nel tardo secolo XVIII. Nel maturo secolo XIX l'inclinazione degli eruditi e pensatori giapponesi alla flessibilità, alla mediazione intellettuale e al sincretismo delle idee facilitò la completa, definitiva trasformazione della scienza botanico-zoologica e medico-far-

---

91 *Ibidem*.

macologica giapponese (*honzōgaku*) e la sua traslazione nel quadro sistematico e tassonomico delle scienze naturali europee. La teoria di Darwin, accolta con favore nel 1880 e adattata localmente nella forma del “Darwinismo sociale Meiji”, fu in seguito rivisitata e adattata alla tradizione filosofica giapponese dal biologo Imanishi Kinji, ideatore della “società delle specie” (1941), teoria che precede la scoperta del DNA e anticipa la sociobiologia.

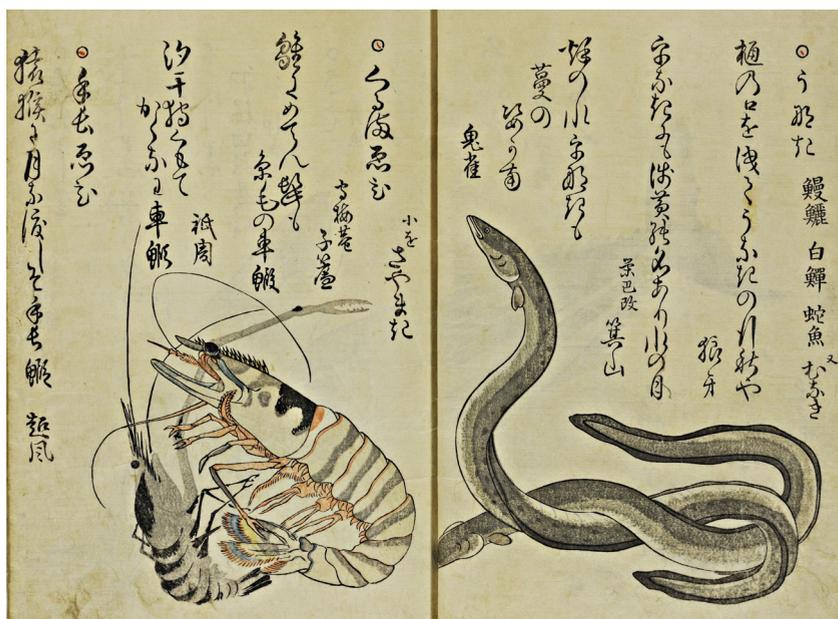


Fig. 14. KATSUMA RYŪSUI 勝間竜水 (1711-1796), Anguille e gamberi. Da *Ricchezze del mare* (*Umi no sachi* 海の幸), 1762. Libro di poesia *haikai* illustrato, stampa silografica, inchiostro e colori su carta, 29.5 x 20 cm. © Museo Chiossone (LI-168), Genova.

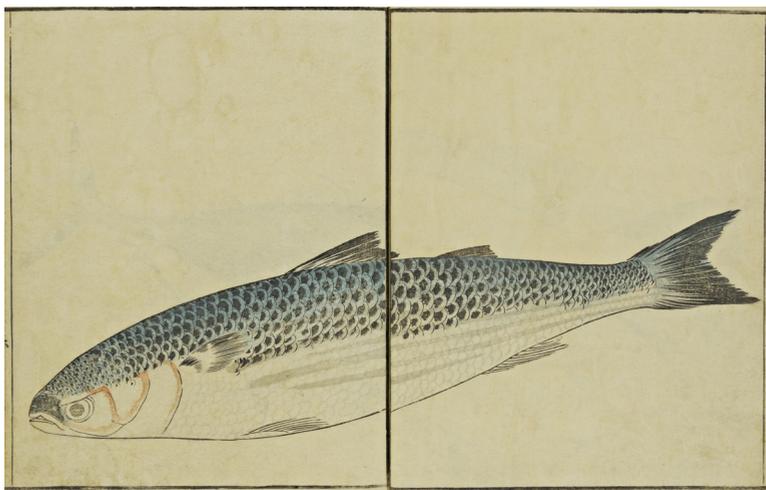


Fig. 15. KITAO MASAYOSHI 北尾政美 (1764-1824), Cefalo. Da *Pesci e conchiglie disegnati in stile compendiaro* (Gyokai ryakugashiki 魚貝略画式, datato 1813 ma stampato nel 1827 o dopo il 1830). Libro illustrato, stampa silografica, inchiostro e colori su carta, 25.4 x 18 cm. © Museo Chiossone (LI-92), Genova.



Fig. 16. UTAGAWA HIROSHIGE 歌川広重 (1797-1858), Dentice (tai 鯛, *Pagrus major*), c. 1834. Silografia policroma, foglio in formato grande orizzontale con polvere di mica, 25.3 x 35 cm. © Museo Chiossone (S-446), Genova.

# Religione come agire comunicativo.

## Una ricerca etnografica a Guardia Sanframondi durante i Riti Settennali di Penitenza del 2017

Rita Fusco

*Universität Potsdam*

### Abstract

Internet and the development of new media and technologies have deeply changed the way we communicate all over the world. These changes affect multiple aspects of our lives, including religious practices. However, it is still a matter of study and discussion which are the implications when religious rites take place in a highly mediated environment. The ritual celebrations for the Assumption of Mary in Guardia Sanframondi (province of Benevento, Southern Italy) are an emblematic case study to

address this issue. These rites, which occur every seven years, are the most widely attended penitential rites in Europe and occur in a highly mediated environment. I discuss and present my methodological choices, explaining why the approach known as ‘communicative constructivism’ is the most suitable in addressing the relationship between media change and religion in its different forms, rather than approaches that see religion as such that pre-exist outside the subjects.

### Keywords

*Religion, Rite, Penitence, Mass media, Social media*

## I Riti Settennali di Penitenza in onore della Madonna Assunta ed i media

Negli ultimi venti anni lo sviluppo di nuove tecnologie multimediali ha modificato in tutto il mondo il nostro modo di comunicare. Soprattutto nel contesto occidentale e in Asia l'intera società è sempre più condizionata dai media e, negli ultimi tempi, anche dai social media. Considerando che, grazie a tecnologie innovative, i nuovi mass media penetreranno ancora più a fondo in tutti i settori della vita, di quella pubblica come di quella privata, viene da chiedersi se anche le pratiche religiose e

devozionali che già sono influenzate da essi non lo saranno in maniera ancora maggiore. A partire dagli anni '70 del secolo scorso assieme al “consumo del sacro”<sup>1</sup> – cioè all’entrata della festa religiosa nella più ampia economia dei consumi e, in particolare, nel mercato dell’industria del turismo, dei viaggi e delle attività del tempo libero – si è venuta affermando anche una crescente esposizione di riti e pratiche devozionali pubbliche e private allo sguardo esterno e alla comunicazione mediatica.

Le domande a cui cerco di rispondere con il presente articolo sono le seguenti: cosa implica il fatto che i riti religiosi avvengono all’interno di uno spazio fortemente mediatizzato? La rappresentazione mediatica delle pratiche devozionali è in grado di influenzare le pratiche stesse? Se sì, a quali livelli?

Ho cercato una risposta a questi quesiti analizzando i riti in onore della Madonna Assunta di Guardia Sanframondi, Benevento, del 2017. In quell’anno ho iniziato un dottorato di ricerca presso l’Università di Potsdam col professor Johann Ev. Hafner e con la cotutela del professor Marino Niola dell’Università Suor Orsola Benincasa di Napoli<sup>2</sup>. Per svolgere la mia etnografia sul terreno all’inizio di giugno di quello stesso anno mi sono trasferita nel piccolo paese beneventano, situato sulle montagne a settanta chilometri da Napoli<sup>3</sup>.

---

1 Clara GALLINI, *Il Consumo del Sacro: feste lunghe di Sardegna* (Roma-Bari: Laterza, 1971).

2 Il dottorato di ricerca è presso l’“Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft” dell’Università di Potsdam. Nello stesso anno mi sono trasferita da giugno a ottobre a Guardia Sanframondi per assistere ai riti settennali; sono poi ritornata periodicamente a Guardia sia perché volevo cogliere questa ritualità “eccezionale” insieme a una ritualità ordinaria del ciclo festivo annuale sia perché durante la mia permanenza nel piccolo borgo sono nati dei rapporti di amicizia che ancora coltivo.

3 La mia relazione con i riti di Guardia è iniziata molto tempo prima. Infatti, ho assistito alla processione dei Battenti a Guardia per la prima volta nell’agosto 1982. In quella occasione il mio punto di osservazione era stato quello di una semplice turista. Allora mi sono sentita trasportata nel Medioevo più profondo e sono rimasta più scioccata che colpita positivamente da questa manifestazione religiosa. Nei settenni successivi sono sempre ritornata o con gruppi di ricerca per diversi giorni oppure in veste privata per poche ore. Col tempo sono giunta a credere che il rapporto con l’altro sia un rapporto complesso, dove le differenze fra gli uomini certo ci colpiscono ma, allo stesso tempo, da una parte lo strutturalismo e dall’altra la vita quotidiana continuamente ci mostrano quanto gli uomini si assomiglino fra di loro e sicuramente molto più di quanto non si differenzino.

Nel linguaggio quotidiano gli abitanti di Guardia Sanframondi chiamano questa complessa e articolata manifestazione religiosa “la Festa dell’Assunta” o anche “l’Uscita della Madonna”. Il suo nome ufficiale è però “Riti Settennali di Penitenza in onore della Madonna Assunta”<sup>4</sup>. Come si evince dal nome, la cerimonia si svolge con cadenza settennale: ogni sette anni, infatti, gli abitanti di Guardia, danno vita ad un grande rituale di purificazione collettiva, al quale partecipano migliaia di persone. Con i riti penitenziali più grandi del mondo occidentale, a Guardia Sanframondi si celebra l’Assunzione di Maria al cielo. Questi Riti hanno luogo nel mese d’Agosto, dal lunedì alla domenica della settimana immediatamente successiva alla festa dell’Assunta calendarizzata il 15 agosto. La cerimonia religiosa si conclude la domenica con la cosiddetta “processione dei Battenti”, l’evento processionale più atteso sia dai fedeli che dai visitatori e curiosi, ma soprattutto dalle troupe televisive, dai fotografi e dai giornalisti, che sfruttano a pieno la potenza scenografica dell’evento.

I Battenti, infatti, sono devoti della Madonna che, in suo onore e per diverse ore consecutive, si percuotono a sangue il petto con uno strumento che viene chiamato *spugna*. Tale strumento è costituito da un grande sughero sul quale è conficcato un certo numero di spilli tenuti fermi con uno strato di cera. I riti di Guardia in realtà sono costituiti da due rappresentazioni pubbliche: le processioni dei Misteri e la processione dei Battenti. Per una settimana intera, fino alla processione dei Battenti, tutto il paese diventa la scena di una sacra rappresentazione. A partire dal primo lunedì successivo al 15 Agosto, il paese è attraversato da diversi cortei processionali, due per ogni Rione, uno di Penitenza e uno di Eucarestia, dove i partecipanti indossano costumi di varie epoche così da mettere in scena episodi significativi tratti dal Vecchio e dal Nuovo Testamento, nonché avvenimenti religiosi contemporanei.

Le processioni settimanali, come dicevamo, sono chiamate Processioni dei Misteri. Esse ricordano nella loro particolarità le sacre rappresentazioni del Medioevo ma, a differenza di queste ultime, i fedeli di Guardia rimangono assolutamente muti e mantengono la stessa posa rigida e fissa

---

4 Il nome ufficiale odierno di questi Riti è relativamente recente: alcuni lo fanno risalire ai riti del 1947 altri a qualche decennio prima. Per una descrizione storica ben documentata dei riti si rimanda alla tesi di laurea del presidente della sede locale dell’Associazione Cattolica negli anni Settanta, Luca IULIANI, *I Battenti a Sangue di Guardia Sanframondi* (tesi di laurea in Storia delle Religioni, Università di Napoli, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore Boris Ulianich, a. a. 1975-1976, conservata nella Biblioteca Comunale).

per tutto il percorso. Con le Processioni dei Misteri la comunità si prepara per la processione finale dei “Battenti” che si svolge la domenica.

In questi riti il corpo gioca un ruolo centrale. La penitenza pubblica, infatti, può essere considerata la peculiarità dei riti di Guardia, perché un corpo penitente è presentato allo sguardo pubblico sia durante le processioni dei Misteri sia durante la processione dei Battenti. Il modello seguito è quello della Passione di Cristo, il paradigma di morte e resurrezione, che pone al centro dei riti di purificazione il momento dell’espiazione.

Questi riti fino alla Seconda Guerra Mondiale sono stati, con poche eccezioni, osteggiati dalla Chiesa e dalle autorità civili perché ritenuti espressione di una religiosità popolare arretrata e superstiziosa. Oggi, invece, è stato accentuato il carattere autenticamente penitenziale dei riti e nel 2017 sono stati ufficialmente riconosciuti dalla Chiesa cattolica come una componente del messaggio della Chiesa nella sua attività di evangelizzazione nel mondo. I Riti del 2017 saranno ricordati nella storia locale per la conferenza stampa di presentazione degli stessi tenutasi nella Città del Vaticano presso la Sala Marconi di Radio Vaticana. Qui, appunto, alla presenza del vicario generale della Diocesi di Cerreto, Telesse, S. Agata dei Goti, Monsignor Antonio di Meo, del sindaco di Guardia, Floriano Panza, del parroco e rettore del Santuario padre Giustino di Santo, del decano dei Comitati Rionali Antonio di Virgilio, della professoressa Helga Sanità e di altre autorità ecclesiastiche e laiche, in una sala strapiena fino all’inverosimile di persone venute con i pullman da Guardia per assistere all’apertura dei Riti, si è tenuta la conferenza che ha riconosciuto la validità della penitenza collettiva e il valore del contributo dei Riti di Guardia alla diffusione del messaggio evangelico.

In effetti, come scrive in un opuscolo<sup>5</sup> don Fausto, parroco e rettore del Santuario<sup>6</sup> per oltre cinquant’anni, ora emerito e ultra novantenne, i Riti di Guardia sono completamente in linea con la liturgia ecclesiastica. Nei Riti del 1947, i primi dopo il secondo conflitto mondiale, tutti e quattro i Rioni che compongono il paese di Guardia Sanframondi facevano sfilare prima la Processione di Comunione e poi quella di Penitenza<sup>7</sup>. Nei Riti del

---

5 Fausto CARLESIMO, *I Riti: celebrazioni e vita* (Guardia Sanframondi: Tipografia Pigna, 2017).

6 Il nome completo del Santuario dove è custodita la statua dell’Assunta portata in processione è “Santuario di Santa Maria Assunta e San Filippo Neri”.

7 Padre Adolfo DE BLASIO, «Le nostre processioni stazionarie», *Bollettino dell’Assunta* 11,

1975 tre rioni avevano invertito l'ordine delle processioni allineandosi alla liturgia ufficiale<sup>8</sup>. Per la prima volta nei Riti del 1982 anche il Rione Croce, che ancora nei Riti del 1975 aveva fatto sfilare prima la processione di Comunione e poi quella di Penitenza, ha invertito l'antico ordine seguendo la liturgia ufficiale del Direttorio Pastorale<sup>9</sup>. Nell'opuscolo di don Fausto, ampiamente diffuso durante i Riti del 2017, possiamo leggere che i Riti: «si fondano sulla salda base dell'annuncio della Parola e sulla celebrazione dei sacramenti della confessione e dell'eucarestia: e, dunque, Catechesi, Confessione e partecipazione alla Messa, l'insostituibile trinomio dei Riti»<sup>10</sup>.

Con la completa integrazione dei Riti di Guardia nella liturgia ecclesiastica, il carattere propiziatorio dell'offerta di sangue<sup>11</sup> risulta offuscato. Tale carattere e la relazione dei Riti con culti pre-cristiani è stato ben evidenziato negli studi degli anni settanta del secolo scorso<sup>12</sup> quando accanto ad una cadenza settennale dei Riti veniva ancora praticata "l'uscita della Madonna" – solo con i Battenti e senza i Misteri – con processioni che non avevano una scadenza fissa, ma venivano decise al momento per impetrare la pioggia o al contrario perché la pioggia smettesse. Il titolo che ancora oggi è attribuito alla Madonna Assunta di Guardia, ossia Madonna

---

no. 3 (1957): 2. Annate del Bollettino 1956-2017; anche all'indirizzo <http://www.santuarioassunta.com/bollettino/bollettini> (1/08/2017).

8 IULIANI, *I Battenti a Sangue*, cit., p. 112.

9 CARLESIMO, *I Riti: celebrazioni e vita*, cit., p. 21.

10 *Ibidem*.

11 Sulla simbologia del sangue nei Riti di Guardia Sanframondi Cfr.: Luigi M. LOMBARDI SATRIANI e Mariano MELIGRANA, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud* (Palermo: Sellerio, 1982); Luigi M. LOMBARDI SATRIANI, *De sanguine* (Roma: Meltemi, 2000); Marino NIOLA, *Il corpo mirabile. Miracolo, sangue, estasi nella Napoli barocca* (Milano: Booklet, 1997).

12 Su questo tema cfr. il testo di Gianfranca RANISIO, «I riti di penitenza a Guardia Sanframondi», *Rivista di Etnologia- Antropologia Culturale* XXXI, no. III (1975): 33-50. Per uno studio sui Riti di Guardia cfr.: Luigi M. LOMBARDI SATRIANI (a cura di), *Santità e tradizione. Itinerari antropologico-religiosi nella Campania di fine Millennio* (Roma: Meltemi, 2000); Lello MAZZACANE, «Flagellanti di fine millennio», *Campania Felix*, no. 4 (1996): 39-42; Lello MAZZACANE, «Un modello per tutte le feste. Devozione e regole nel sistema delle feste campane», in *Santità e tradizione*, Luigi M. LOMBARDI SATRIANI (a cura di), cit., pp. 25-51; Elisabetta MORO, «Mea Culpa. Il dolore dell'umanità», *Il Mattino*, 15 Agosto 2017, 9; Marino NIOLA, «Riti di penitenza in onore della vergine Assunta», *Guardia Sanframondi*, mappa della città, Comune di Guardia Sanframondi (BN); NIOLA, «Archeologia della devozione», cit., pp. 53-73.

“*dell’appa e spira*” (che “apre e chiude”) è proprio in riferimento alla pioggia e chiarisce la ragione per cui la Madonna veniva invocata. L’ultima processione fatta per impetrare la pioggia si è svolta nel 1974.<sup>13</sup>

Oggi l’aspetto straordinariamente spettacolare delle processioni e la rarità di questo tipo di “mortificazione del corpo” nel mondo contemporaneo, hanno reso famosi a livello internazionale i Riti di Guardia. All’ultimo evento, quello del 2017, il paese aveva una popolazione di circa 5.000 persone e, secondo la stampa, erano presenti alla processione domenicale più di 100.000 visitatori fra fedeli e curiosi. Anche se gli organizzatori avevano ripetutamente sottolineato che si trattava di un rito religioso, la presenza dei media è stata massiccia. Molte troupe televisive internazionali erano presenti per seguire le processioni, tra cui CNN, BBC ed il team di Al Jazeera. L’amministrazione comunale aveva allestito dei palchetti in vari punti del percorso processionale da cui le troupe autorizzate potevano fare riprese dall’alto.

Se guardiamo all’evoluzione dei media, dalla stampa di testi scritti fino ad oggi, possiamo vedere che grandi cambiamenti hanno giocato un ruolo importante anche in campo religioso, dove i vecchi media, però, non sono scomparsi ma convivono insieme ai nuovi. Desidero concentrarmi sulla comunicazione religiosa nei nuovi media ma, prima, voglio brevemente ricordare che durante i riti del 2017 è stata pubblicata o ripubblicata per l’occasione una mole incredibile di testi: opuscoli, opuscoli, monografie, testi collettanei, fogli volanti, ecc. Per dare una rapida idea della quantità del materiale scritto pubblicato sui riti nel 2017 ricordiamo che:

1. il Comune di Guardia a partire dai riti del 2010 ha creato un ufficio stampa e il personale ha raccolto gli articoli di giornali usciti sui riti del 2010 e del 2017.<sup>14</sup> I due enormi faldoni sono consultabili presso il Comune di Guardia e danno un’idea dell’interesse che la stampa, non solo quella nazionale e locale ma anche quella estera, hanno per i Riti;

---

13 IULIANI, *I Battenti a Sangue*, cit., p. 35.

14 Ufficio Stampa del Comune di Guardia Sanframondi, a c. di, *Rassegna stampa, Riti Settennali di Penitenza in onore della Beata Vergine Assunta. 16-22 Agosto 2010* (Guardia Sanframondi, 2010); Ufficio Stampa del Comune di Guardia Sanframondi, a c. di, *Rassegna stampa, Riti Settennali di Penitenza in onore della Madonna Assunta. Agosto 2017* (Guardia Sanframondi, 2017).

2. per la prima volta in assoluto il rettore del Santuario della Madonna Assunta, don Giustino, ha realizzato un secondo Ufficio Stampa presso il Santuario che ha sempre per la prima volta utilizzato intensamente la televisione privata TV2000 (di proprietà della Conferenza Episcopale Italiana) per trasmettere tutte le fasi salienti dei Riti in mondovisione;
3. nel 2017 tre Università hanno presentato lavori collettanei sui riti, quella di Salerno e quella di Cassino sui riti del 2010, quella di Napoli sui riti del 2017<sup>15</sup>;
4. anche nei Riti del 2017 sono stati distribuiti gratuitamente durante le processioni degli opuscoletti esplicativi dei Riti scritti e finanziati dai vari comitati rionali ed è stato ripubblicato dal Comune e distribuito gratuitamente un testo del vecchio rettore del Santuario, don Fausto, sulle processioni di Penitenza e di Comunione<sup>16</sup>;
5. sono stati ripubblicati molti lavori di intellettuali locali laici e nuovi lavori sulle canzoni cantate durante i riti.<sup>17</sup>

I Riti Settennali di Guardia sono fortemente esposti alla comunicazione mediatica anche nei nuovi media. Infatti, Internet è densa di immagini e video che li descrivono, in particolare sulle piattaforme di social media come YouTube, Facebook, Instagram o sui blog di viaggio.

---

15 I lavori sono: Giovanni DE VITA, a c. di, *La croce, non ho pietà. Il ciclo settennale delle feste alla Guardia Sanframondi* (Roccasecca: Arte Stampa, 2017); Vincenzo ESPOSITO, a c. di, *Il tempo dell'Assunta: riti, immagini e storie a Guardia Sanframondi* (Guardia Sanframondi: Oèdipus, 2017); Marino NIOLA e Helga SANITÀ, a c. di, *Il patrimonio universale della fede. I Riti Settennali di Guardia Sanframondi fra comunità e media* (Guardia Sanframondi: Giomar, 2017).

16 Comitato Rionale Fontanella, a c. di, *Riti Settennali di penitenza in onore dell'Assunta 21/27 Agosto 2017* (Guardia Sanframondi: s. e. 2017); Comitato Rione Croce, a c. di, *Riti Settennali di penitenza in onore dell'Assunta* (Guardia Sanframondi: s.e. 2017); Comitato Rionale Piazza, a c. di, *Riti Settennali di penitenza. Rione Piazza. Guardia Sanframondi* (Cusano Mutri: Nuova Impronta, 2017); Comitato Rione Portella, a c. di, *Rione Portella. I Misteri. La Festa della Madonna Assunta, 21/27 Agosto 2017* (Guardia Sanframondi: Tipografia Pigna, 2017); Fausto CARLESIMO, *I riti settennali di Guardia Sanframondi: un messaggio da riscoprire* (San Nicola la Strada: Tipografia Saccone, 2017 [1982]).

17 Solo per citarne alcuni cfr.: Enzo MAZZEO, *I riti penitenziali dell'Assunta a Guardia Sanframondi* (Napoli: Edizioni Fi, 2013); Luca IULIANI, *Guardia Sanframondi un paese* (Guardia Sanframondi: Studio Dodici, 1989); Eligio GAROFANO, Enrico GAROFANO, Luca IULIANI, Antonio RUBICONDO, *La memoria fotografica. La tradizione religiosa (1898-1975)*, foto dell'archivio di Garofano Eligio (Morcone: Industria Grafica Sannita, 2003).

In Internet la penitenza settennale è rappresentata come la forma di religiosità ordinaria a Guardia Sanframondi: per esempio, se si fa una ricerca su Google e si pongono accanto le due parole ‘Guardia Sanframondi’ e ‘religione’, i siti web relativi ai Battenti sono tra i primi dieci risultati di ricerca. Le rappresentazioni dei Riti di Guardia che rimbalzano nei media provocano discussioni accese perché spesso, anche quando si parla dei riti come di un evento importante e come parte del patrimonio culturale della comunità, i toni sono sempre eccessivi. Questo atteggiamento si evidenzia particolarmente nelle guide di viaggio. Cito ad esempio la guida *Lonely Planet* la cui parte dedicata a Guardia Sanframondi è spesso su Facebook, dove si legge, infatti, che «Gli insanguinati riti settennali» sono:

in grado di ridimensionare al rango di burlesca commedia qualsiasi altro fenomeno devozionale. (...) Per rimanere imbambolati dallo sconcerto (...) bisogna attendere la domenica: durante la processione generale, la statua dell’Assunta viene portata in giro per il paese, preceduta da schiere di persone coperte con un saio e cappuccio bianco stile Ku Klux Klan, che si percuotono il petto con spugne irte di aculei. [...] Il sangue scorre a litri sulle vesti dei battenti, insieme al sudore, alle lacrime di dolore e al vino usato per disinfettare le ferite, mentre urla strazianti e salmodianti preghiere compongono il sottofondo sonoro della manifestazione. [...] I prossimi riti si svolgeranno nel 2024. Se capitate a Guardia prima di allora, potete comunque ammirare la statua, in nome della quale il torace di migliaia di uomini è stato scarnificato nel corso dei secoli, all’interno della Chiesa di Santa Maria Assunta (Piazza San Filippo).<sup>18</sup>

Oltre alla grande quantità di materiale visivo che gira in rete, alcune persone che svolgono ruoli importanti nei riti vengono intervistate o fotografate e riprese dalle televisioni ad ogni settennio. Fra queste persone cito come esempio Luigi Ceniccola, un impiegato del Comune di Guardia Sanframondi, che ricopre da diversi settenni la carica di “deputato”<sup>19</sup> nel rione Fontanella ed è fra le persone più intervistate in assoluto. Da di-

---

18 Remo CARULLI, Luigi FARRAUTO *et al.*, *Campania*, Lonely Planet (Torino: EDT, pp. 325).

19 Ogni Rione di Guardia ha un cosiddetto “Comitato Rionale” che si occupa di organizzare le processioni del proprio rione. I membri del comitato sono chiamati “deputati”. I Comitati Rionali hanno un presidente, il decano, che ha il compito di rappresentarli.

verse generazioni i membri della sua famiglia collaborano attivamente all'organizzazione dei Riti nel rione Fontanella.

È un piacere discutere con Ceniccola, perché parla con entusiasmo e senza farsi pregare dell'enorme lavoro che i comitati rionali e tutta la comunità di Guardia svolgono per allestire una manifestazione così complessa. Io personalmente sono ritornata costantemente a parlare con lui in quanto memoria storica dei riti e fonte orale attendibile. A lui è ben chiaro il ricordo di un passato dove la povertà economica non permetteva «distruzioni rituali di ricchezza»<sup>20</sup> e anche la festa si reggeva sull'etica del risparmio. Con molta chiarezza racconta due fatti molto importanti: a) il passaggio ad un benessere economico che ha permesso il riscatto rispetto al passato; b) l'arrivo dei mass media e, primo per importanza, quello della televisione che, esponendo l'immagine dei singoli individui al giudizio generale, non ha più permesso di vivere con dignità la propria miseria ma quasi l'ha resa una cosa di cui vergognarsi. Nelle interviste che concede Ceniccola racconta così queste trasformazioni:

oggi è ancora più difficile avere a che fare con tante persone e soprattutto con gente che viene qui a Guardia a “studiarci”. Se cinquanta anni fa bastava mettere un vestito diverso addosso ad una persona per comporre il quadro, oggi non ti è più consentito perché la gente viene a guardarti, le televisioni ti riprendono, tutti ti vedono, non si può più raffazzonare, all'epoca non era così... non si avevano a disposizione i costumi e quant'altro... e, poi, noi eravamo quelli che usavano le coperte per fare i quadri. Ci prendevano in giro perché non potevamo permetterci i costumi. Oggi i tempi sono cambiati: durante la questua i compaesani offrono molto per far fare una bella festa, anche quelli che vivono fuori, in Australia, in Canada... Oggi possiamo permetterci costumi molto belli prendendoli in sartorie che forniscono costumi per il teatro e per il cinema. I costumi dei soldati romani, ad esempio, erano gli stessi che hanno usato per fare il film *Il Gladiatore!*<sup>21</sup>

Se Luigi Ceniccola è la persona più intervistata dei riti, la signora Giovanna Plenzich è la persona più fotografata e ripresa in assoluto. Plenzich è per tutti 'Giovannina', una sorridente ed energica nonnina

---

20 Bronislaw MALINOWSKI, *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva* (Torino: Boringhieri, 2004 [1922]), pp. 88-105.

21 Mia intervista a Luigi Ceniccola effettuata il 22 luglio 2017.

di 82 anni che per tutta la vita ha lavorato come bracciante agricola. Come da molti settenni, anche nei riti del 2017 Giovannina ha cantato prima durante le processioni settimanali per i flagellanti e poi per i battenti durante la processione della domenica. Giovannina canta con uno stile arcaico le litanie lauretane alla Madonna. La sua voce acuta è quasi lacerante, in netto contrasto con le melodiose armonie in onore della Madonna cantate dai cori rionali che accompagnano le processioni dei Misteri. Il canto di Giovannina è simile ad un lamento doloroso al quale flagellanti e battenti rispondono con un'unica frase sempre uguale: «Ora pro nobis». La voce di Giovannina è fondamentale anche perché stabilisce il ritmo con cui i penitenti si colpiscono.

Giovannina imparò questo modo arcaico di cantare da sua madre che a sua volta lo aveva imparato da suo padre. La madre di Giovannina è stata la prima donna a cantare fra i Battenti: prima di lei fra i Battenti avevano cantato sempre e soltanto dei maschi. Il nonno di Giovannina aveva insegnato alla figlia femmina le litanie e questo modo di cantare perché nessun figlio maschio aveva voluto continuare la tradizione<sup>22</sup>.

Nel 1975 i Battenti erano settanta, il settennio successivo erano circa duecento e poi il numero è cresciuto costantemente in modo esponenziale. Durante i riti del 2010 si sono contati circa mille e duecento penitenti fra Battenti e Flagellanti, numero che nel 2017 è sceso a poco più di mille. Con numeri così alti una sola voce non riesce a coprire tutta la processione e, nel 2017, le donne che cantavano fra i battenti sono state in tutto quattro, tutte della famiglia Plenzich: Maria, la sorella minore di Giovannina e due loro nipoti. La popolarità di Giovannina, però, non ha uguali. In rete ci sono foto di lei che canta fra i battenti da quando era giovanissima fino a quando ha cantato per i Riti del 2017. Poter fare un selfie con Giovannina è il desiderio di ogni “forestiero”.

Dopo questo momento descrittivo, torniamo alle domande iniziali: 1. Qual è la relazione tra i riti e l'invasione dei media? 2. Più in generale, la religione può essere influenzata dall'immagine che i media ne diffondono?

---

22 Dati tratti dalla mia intervista a Giovanna Plenzich del 20 settembre 2017.

## La Religione e i Media

Lo sviluppo che la comunicazione ha avuto negli ultimi dieci anni ha coinvolto tutti gli ambiti della nostra vita. Con la grande diffusione che hanno avuto gli smartphone, ancor prima con la nascita dei blog, di YouTube e dei social media, con la diffusione dell'accesso a Internet veloce e con la grande capacità dei motori di ricerca del web, i media sono diventati un punto di riferimento per il nostro lavoro e per la nostra vita privata e pubblica. Col termine “mediatizzazione” si indicano le conseguenze che i cambiamenti indotti dai media e dalle comunicazioni producono in generale nella cultura e nella società. Il termine in Italia è correntemente usato da una decina di anni negli studi sui nuovi media, ma ha alle spalle una storia molto più lunga: era già usato dal sociologo e antropologo Ernest Manheim nella prima metà del secolo scorso<sup>23</sup>.

Nelle scienze sociali sulla questione della trasformazione della religione in relazione al fenomeno della mediatizzazione ci sono diverse posizioni che, però, possono essere sostanzialmente ricondotte a due approcci: da un lato quello “essenzialista”, che tende a ricercare un carattere permanente ed universale della religione in quanto tale, sottostante alle differenze; dall'altro un approccio che è stato definito “costruttivismo comunicativo”, il quale vede la religione come il risultato di una continua costruzione in un processo comunicativo che si sostanzia in relazioni più o meno permanenti, visibili, istituzionalizzate, in un processo di continua modificazione osservabile a livello storico-sociale. Analizzeremo adesso queste due diverse visioni interpretative dal punto di vista delle domande che abbiamo posto all'inizio.

L'approccio essenzialista<sup>24</sup> immagina la religione come un insieme di sistemi simbolici coerenti, omogenei e descrivibili in quanto tali<sup>25</sup>. In particolare, come dice il nome, esso tende a ricercare l'essenza della religione di là delle sue manifestazioni fenomeniche particolari, essendo chiaramente influenzato da quella temperie culturale della prima metà

---

23 Andreas HEPP, «Mediatisierung und Kulturwandel: Kulturelle Kontextfelder und die Prägräfte der Medien», in *Die Mediatisierung der Alltagswelt*, hrg. von Maren HARTMANN, Andreas HEPP, (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2010), pp. 65-84.

24 Jacques WAARDENBURG, *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft* (Berlin: De Gruyter, 1986).

25 Cfr. anche Kerstin RADDE-ANTWEILER, Vit SISLER, eds., *Methods for Studying Video Games and Religion* (Milton Park: Taylor & Francis Ltd, 2017).

del Novecento che fa capo alla Fenomenologia di Edmund Husserl<sup>26</sup>. L'approccio fenomenologico propone un "ritorno alle cose stesse", non nel senso di un'accettazione del dato fenomenico del mondo della vita così come condizionata dalle interpretazioni intellettuali che su di esso si sono accumulate ma, attraverso una sospensione del giudizio, una ricerca dell'essenza eidetica delle cose tramite l'accettazione delle stesse per come si danno originalmente. Impostazioni come quella di Friedrich Heiler<sup>27</sup> della "Riduzione ad Uno" di tutte le religioni che riprende le idee di Nathan Söderblom<sup>28</sup> sul "Sacro", quelle di Rudolf Otto<sup>29</sup> sulla "Numinosità" e quelle di Gerardus van der Leeuw<sup>30</sup>, che anche nella terminologia rimandano espressamente alla fenomenologia husserliana, sono i punti di riferimento principali di questa corrente.

La ricerca che fa capo a questo approccio prenderebbe in esame l'impatto che gli articoli di stampa, le trasmissioni televisive, i video ecc. hanno sul nostro immaginario religioso, chiedendosi quanto la mediatizzazione di rituali simili a quelli di Guardia non contribuiscano ad un'ulteriore decostruzione dell'organizzazione religiosa tradizionale. In generale, la banalizzazione nella comunicazione mediatica di determinati aspetti rituali della religione porterebbe, secondo questi studi, ad una perdita di importanza sempre crescente della Chiesa istituzionalizzata.

Lo studioso Stig Hjarvard<sup>31</sup> ad esempio, sostiene che vari aspetti della cultura e della società, tra cui quello religioso, sono condizionati da una specifica logica dei media dominata da interessi economici<sup>32</sup>. A causa dell'enorme e crescente influenza dei mezzi di comunicazione, i soggetti che sono posti fuori dall'azione media devono conformarsi a questa lo-

---

26 Per un'introduzione generale al pensiero di Husserl cfr. Emanuele SEVERINO, *La Filosofia Contemporanea* (Milano, Rizzoli, 1986), pp. 194-206.

27 Friedrich HEILER, *Le religioni dell'umanità*, trad. Mariarosa Limiroti Barcella (Milano: Jaka Book, 1985).

28 Julien RIES, *Problemi e metodi alla luce di trenta storici delle religioni*, in ID., *Opera omnia*, vol. V (Milano: Jaka Book, 2008), pp. 491-492.

29 Rudolf OTTO, *Mistica orientale, mistica occidentale: interpretazione e confronto*, trad. Marco Vannini (Milano: SE, 2011 [1926]).

30 Gerardus VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, trad. Virginia Vacca (Torino: Boringhieri, 1960).

31 Stig HJARVARD, «The Mediatization of Religion. A Theory of the Media as Agents of Religious Change», *Northern Lights* 6 (2008): 9-26.

32 Cfr. anche David L. ALTHEIDE, Robert P. SNOW, *Media Logic* (New York: Sage, 1979).

gica mediatica se vogliono essere rappresentati o se vogliono essere attivi in una cultura e in una società dominata dai media. Questo dato di fatto, conclude Hjarvard, porterebbe ad un declino della religione e ad una secolarizzazione della società.

L'approccio di Hjarvard è stato criticato da più parti in quanto si fonda su una definizione ristretta di religione, intesa sostanzialmente come religione organizzata: si è fatto notare di contro come singoli individui o gruppi al di fuori delle organizzazioni religiose utilizzano sempre più i media digitali e sociali ed operano un'influenza sempre maggiore sulla costruzione dell'identità religiosa<sup>33</sup>. Friedrich Krotz ha sottolineato il fatto che i media sono inseparabili dalla costruzione della realtà ed ha inteso la mediatizzazione come un meta-processo di cambiamento. In contrasto con Hjarvard, che considera i media digitali il punto di partenza della mediatizzazione, Krotz intende l'intera storia umana come storia dell'evoluzione dei media<sup>34</sup>.

Lo studioso definisce la nostra quotidianità come caratterizzata da una "mediatizzazione profonda" perché essa è sempre più intrecciata con i media. Secondo Krotz tutti gli aspetti della vita, anche quello religioso, ne sono profondamente influenzati, tanto che la mediatizzazione descrive un processo in cui si plasmano istituzioni e intere società<sup>35</sup>. Per lo studioso sarebbe allora fondamentale non assumere i media come un fenomeno isolato, ma riflettere sul cambiamento delle forme comunicative che vanno di pari passo con l'evoluzione dei mezzi di comunicazione. Un media specifico non dovrebbe più costituire l'oggetto della ricerca che dovrebbe invece focalizzare l'attenzione sui singoli soggetti che agiscono nei loro mondi mediatizzati. Bisognerebbe insomma mettere in secondo piano la ricerca incentrata sui media e passare ad una ricerca incentrata sui soggetti che utilizzano i media e che attraverso essi comunicano.

---

33 Kerstin RADDE-ANTWEILER, Vit SISLER, eds., *Methods for Studying Video Games and Religion* (Abingdon: Taylor & Francis Ltd, 2017).

34 Friedrich KROTZ, *Die Mediatisierung kommunikativen Handelns. Der Wandel von Alltag und sozialen Beziehungen, Kultur und Gesellschaft durch die Medien* (Berlin: Springer, 2001), p. 33.

35 Friedrich KROTZ, «Media Connectivity: Concepts, Conditions and Consequences», in *Connectivity, Network and Flows. Conceptualizing Contemporary Communications*, eds. Andreas HEPP, Friedrich KROTZ, Shaun MOORES, Carsten WINTER (New York: Hampton Press, 2008), pp.13-32, p. 24.

Il concetto di “rete” elaborato da Manuel Castells è indicativo a questo proposito. Il paradigma fondante di questo modello rappresentativo è dato dai concetti di distribuzione, interconnessione ed orizzontalità che attraversano la società dell’informazione. Nel testo *L’Età dell’Informazione*<sup>36</sup> l’autore esplora la formazione dell’identità individuale e collettiva alla luce delle trasformazioni sociali introdotte dall’avvento della rete. La diffusione dei nuovi media e del web sociale, per lo studioso, sta trasformando il nostro modo di creare, diffondere e riprodurre saperi culturali. I nuovi media ci offrono allo stesso tempo strumenti per studiare le modalità attraverso le quali la condivisione di conoscenze ci porta a cambiare il modo in cui prendiamo parola, ci rendiamo visibili e ci autorappresentiamo.

Il mio approccio parte da una comprensione discorsiva della religione<sup>37</sup> e quindi la mia ricerca ha seguito questo secondo tipo di approccio. Il metodo di ricerca cui ho fatto riferimento è quello di Norbert Elias, espresso nel concetto di “figurazioni” intese come reti di individui. Seguendo le suggestioni di Elias gli esseri umani sono esseri sociali che fanno sempre parte di figurazioni, reti e network interdipendenti i quali a loro volta sono sempre in movimento: cambiano e si evolvono costantemente. Nel suo famoso testo tradotto in italiano col titolo *La civiltà delle buone maniere*, possiamo leggere:

La rete di interdipendenze tra gli esseri umani è ciò che li lega insieme. Tali interdipendenze sono il nesso di ciò che qui si chiama la figurazione, una struttura di persone reciprocamente orientate e dipendenti. Poiché le persone sono più o meno dipendenti l’una dall’altra prima per natura e poi attraverso l’apprendimento sociale, attraverso l’educazione, la socializzazione e i bisogni reciproci, reciprocamente generati, essi esistono, si potrebbe azzardare a dire, solo come pluralità, solo in figurazioni.<sup>38</sup>

---

36 Manuel CASTELLS, *L’età dell’informazione: economia, società, cultura*, trad. di Gianni Pannofino (Milano: Università Bocconi Editore, 2004).

37 Thomas LUCKMANN, «Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit», in *Neue Perspektiven der Wissenssoziologie*, hrg. von, Dirk TÄNZLER, Hubert KNOBLAUCH, Hans-Georg SOEFFNER (Monaco: UVK, 2006), pp.15-26.

38 Cito da Norbert ELIAS, *On the process of civilisation. Collected works*, vol. 3 (Dublin: UCD Press, 2012), p. 252, mia traduzione.

Il concetto di figurazione è molto usato negli studi sulla mediatizzazione<sup>39</sup> perché permette l'analisi su più piani strutturali e quindi giunge ad un'immagine differenziata dei cambiamenti che stanno avvenendo nella società in generale e nello specifico in ambito religioso. Da questo punto di vista, un importante punto di riferimento è stato la già citata opera di Kerstin Radde-Antweiler.

Applicando tale approccio al campo religioso ho analizzato, nell'ordine: le costellazioni degli attori che qui si riferiscono a individui e/o gruppi più o meno istituzionalizzati definiti esplicitamente religiosi o che comunque fanno parte del campo religioso o ad esso sono collegati in senso lato; la cornice di rilevanza, che qui si riferisce alla figurazione comunicativa attenente al campo religioso, sempre in senso lato; le pratiche comunicative, che qui saranno le modalità di comunicazione degli attori specifici e i media coinvolti in tali pratiche comunicative.

Applicando questo modello ai Riti di Guardia Sanframondi, siamo in grado di identificare i diversi strati strutturali:

1. Costellazioni degli attori. Ho inquadrato in questa categoria i partecipanti a vari livelli al rituale: possono essere persone in primo piano come Luigi Ceniccola, che lavora alla creazione dei Riti ed è intervistato dalle televisioni (e dagli antropologi...); può essere la folla dei fedeli che sono accorsi per partecipare a questo rituale; possono essere le persone che aiutano a condurre il rituale in modo più discreto (ad esempio, offrendo vino sulla soglia delle case per bagnare gli strumenti con cui i battenti si percuotono, che mettono a disposizione i lo-

---

39 Cfr. Andreas HEPP, Andreas BREITER, Uwe HASEBRINK, eds., *Communicative Figurations Transforming Communications in Times of Deep Mediatization* (Palgrave Macmillan, 2018); Uwe HASEBRINK, Andreas HEPP, «Human Interaction and Communicative Figurations: The Transformation of Mediatized Cultures and Societies», *Communicative Figurations Working Papers*, no. 2. (2013): pp. 2-22; anche all'indirizzo <[www.kommunikativefigurationen.de/fileadmin/redak\\_kofi/Arbeitspapiere/CoFi\\_EWP\\_No-2\\_Hepp\\_Hasebrink.pdf](http://www.kommunikativefigurationen.de/fileadmin/redak_kofi/Arbeitspapiere/CoFi_EWP_No-2_Hepp_Hasebrink.pdf)>, (22/05/2017); Hubert KNOBLAUCH, *Die kommunikative Konstruktion von Wirklichkeit* (Wiesbaden: VS-Verlag, 2017). S. Livingstone pone un'ulteriore distinzione tra ambienti mediatici e repertori mediatici: mentre un ambiente mediatico è definito come la totalità dei media potenzialmente disponibili, il repertorio dei media è inteso come il media effettivamente utilizzato dai soggetti (Cfr. Sonia M. LIVINGSTONE, «Children and Their Changing Media Environment», in *Children and Their Changing Media Environment. A European Comparative Study*, eds. Sonia M. LIVINGSTONE, Moira BOVILL (Londra: Routledge, 2001, 307-333).

- cali delle loro case, ecc.); possono essere i quattromila devoti coinvolti direttamente nelle processioni; possono essere anche le persone che guardano i video riprodotti da singoli individui legati alla comunità o da grandi televisioni o messi anonimamente su YouTube. Infine, anche individui che non prendono parte “in presenza” al rito ma che sono legati ad esso possono far parte della costellazione dei soggetti attivi. Ad esempio: gli emigrati ultraottantenni che vivono soprattutto in Australia o in Canada e che non possono più viaggiare per questione di salute ma che hanno seguito con costanza i Riti in televisione e si sono battuti il petto davanti allo schermo televisivo nelle loro case.
2. Cornice tematica. Chiaramente nel nostro caso si tratta della ricerca su di un rituale in senso stretto, dove l’interesse è stato focalizzato sull’evoluzione dei Riti in relazione alla presenza e sviluppo dei media.
  3. Pratiche comunicative. Come abbiamo visto, queste vanno dalla diffusione di descrizioni presenti nei libri di viaggio, nelle trasmissioni televisive o negli articoli di stampa, sino alle foto fatte con gli smartphone dalle persone durante il rituale o gli scambi comunicativi che avvengono per prenotare una camera d’albergo per assistere ai riti.

Nella mia ricerca ho focalizzato l’attenzione soprattutto sulle pratiche comunicative. Riguardo ai soggetti coinvolti a vario livello ed al loro rapporto con la rappresentazione mediatica dei Riti è interessante notare che, mentre soggetti non esplicitamente attivi nel rituale (turisti, giornalisti, ecc.) usano i media per rappresentarlo, la maggior parte dei devoti che partecipano attivamente al rito in genere non utilizza i media digitali come piattaforma per presentare la propria performance o la propria persona. Sono visibili i devoti che svolgono il rito in quanto insieme, mai come individui. Che lo spirito comunitario dei riti abbia trovato il modo di esprimersi anche attraverso il linguaggio dei media?

Un altro aspetto, forse il più particolare, è il seguente: nel passato il momento precedente al rientro della statua sacra nella nicchia era accompagnato dal pianto di uomini e donne. L’avvento dei nuovi media, però, ha operato una trasformazione, visibilissima negli ultimi Riti del 2017: il pianto è stato pressoché soppiantato dall’utilizzo di una selva di smartphone che documentano l’evento (Fig. 1) per poi presumibilmente trasmetterlo in diretta o in differita sui vari canali social della rete.

La cosa è tanto più particolare in quanto in tutti gli altri luoghi d’Italia la commozione religiosa verso le statue sacre che, fino agli anni Sessanta del Novecento, si esprimeva ovunque con il pianto, con l’avvento della

televisione era stato sostituito dall'applauso. Ovunque, dicevamo, tranne che a Guardia Sanframondi, dove l'applauso non è mai stato accettato nel rituale. Gli abitanti di Guardia Sanframondi sembrano perciò aver resistito alle lusinghe del grande media unidirezionale ma non a quelle della Rete. Possiamo ipotizzare che anche in questo caso il desiderio di comunicazione ha prevalso? Possiamo presupporre che il pianto, intimo, discreto, resta all'individuo mentre la foto può essere oggetto di scambio, dono, momento di una comunicazione?

## **Conclusioni**

Il numero di media che usiamo nella vita quotidiana è aumentato quantitativamente ma, più in generale, in tutto il mondo il rapido sviluppo di nuove tecnologie multimediali ha modificato il modo di comunicare. Insomma, il cambiamento è stato sia quantitativo sia qualitativo e tutto ciò ha una sua rilevanza anche nella pratica religiosa. Nella vita di tutti i giorni un elevato numero di credenti, anche in piccoli centri come Guardia Sanframondi, ha a disposizione vari media attraverso cui può partecipare alla vita religiosa: media sia "tradizionali" a carattere unidirezionale, sia legati alle "nuove tecnologie" della rete a carattere multidirezionale. Un fedele può seguire funzioni religiose su canali televisivi quotidianamente in diverse ore della giornata, funzioni che vanno dalla partecipazione alla messa, alla recitazione del rosario, a guardare brevi trasmissioni sulla *Bibbia*. Può anche, però, utilizzare app per preghiere o canti religiosi; può partecipare a "gruppi" su WhatsApp e similari per comunicare con altri fedeli con cui condivide attività legate alla parrocchia, che possono andare dal coro parrocchiale alla raccolta di abiti per immigrati extracomunitari. L'uso dei nuovi media e in particolare dei social media è anche strumento per discussioni su questioni etiche o per attività organizzative di pellegrinaggi, forme di solidarietà, raccolta di soldi o oggetti.

La mia ricerca nel contesto dei Riti di Penitenza di Guardia Sanframondi del 2017 è stata per questo motivo focalizzata su come i diversi soggetti – coinvolti in prima persona o anche come pubblico offline e online – attribuiscono un significato ai Riti stessi e come questo cambia in relazione a un ambiente mediatico in evoluzione. L'aspetto più particolare che abbiamo appena evidenziato è stato l'influsso dei social, enormemente cresciuto rispetto all'edizione dei Riti del 2010; la cosa lascia immaginare ulteriori sviluppi in questa direzione nei prossimi, che avranno luogo nel 2024. In questa ottica il modello delle figurazioni comunicative

è uno strumento di lavoro utile perché consente la differenziazione di elementi strutturali specifici e quindi permette di rilevare il ruolo che giocano i media in un contesto specifico.

# Il cibo della memoria.

## Pratiche di definizione identitaria tra gli anziani della “comunità” del Cilento

Rossella Galletti

*Università degli Studi “Suor Orsola Benincasa”*

### Abstract

This paper investigates how nostalgia, a particular form of memory tied to food, determines the ways of being and acting in/on the world of the elderly people who live in Cilento, an area of the Campania region that is located in the south of the city of Salerno. The investigation originates from the analysis of ethnographic material, in particular interviews recorded on audiovisual support, collected during a broader ethnographic research I have been engaged to since 2018. The hypothesis that is advanced through the “reading” of the bi-

ographical narratives of the subjects of the study is that food is a particular vehicle of memory due to its ability to connect the intimate and public space. Memory plays a fundamental role in the definition of identities, not so much because it remembers historical moments that one lived, personal or collective, but because it is presentified through different strategies that attribute meaning to existence, making it a constitutive element of identity constructions. Together, food and memory structure the experience of individuals and social groups.

### Key words

*Memory, Identity, Cilento, Food practices, Elders*

### Introduzione

«Ogni persona anziana è un patrimonio dell’umanità». Ho parafrasato alcune parole, pronunciate da Luigi Maria Lombardi Satriani nel corso di un’intervista<sup>1</sup>, perché costituiscono il perfetto cappello introduttivo

---

1 L’intervista all’antropologo Luigi Maria Lombardi Satriani, registrata su supporti audio-visivi e realizzata dalla sottoscritta il 7 marzo 2013, è pubblicata sui portali web <http://www.granaidellamemoria.it/index.php/it/archivi>, nell’archivio Granai del Mediterraneo, e <https://mediterranean dietvm.com/>, curati dal MedEatResearch – Centro di Ri-

alla ricerca etnografica che ho svolto negli ultimi anni in Cilento, un'area territoriale della regione Campania che si estende a sud della città di Salerno, e di cui mi appresto ad esporre una parte dei risultati in questo contributo.

Ogni anziano è, infatti, un patrimonio dell'umanità perché le memorie che custodisce raccontano la sua storia di vita – che è anche una storia familiare, sociale, culturale, “nazionale”, locale e globale –, ci permettono di osservare un percorso, individuale e collettivo insieme, esemplare ai fini della comprensione di una determinata fetta di umanità, protagonista di quelle che definirei epoche culturali, oltre che storiche. Quando entro in un terreno di ricerca, tengo sempre ben impressa nella mia mente la frase dell'antropologo – la versione originaria è: «ogni essere umano è un patrimonio dell'umanità» – perché mi spinge a considerare ogni persona che incontro non un mero oggetto della ricerca, ma una fonte inesauribile di saperi e pratiche incorporate, le declinazioni di una cultura, che come etnografa devo raccogliere, annotare, registrare ed anche esperire.

Nella ricerca etnografica svolta in Cilento ho raccolto le storie di vita e le autobiografie gastronomiche di testimoni che hanno un'età compresa tra gli ottanta e gli oltre cento anni (la persona più vecchia aveva 103 anni). Gli anziani, oggetto dell'indagine, hanno rappresentato con i racconti delle loro memorie legate al cibo dell'infanzia e ad un mondo, scandito dai gesti alimentari e di “creazione” del cibo, che essi definiscono passato, spesso – ma non sempre, come vedremo – aderendo ed essendo i creatori al tempo stesso di una narrazione romanticizzata e mitizzata, le strategie comunitarie messe in opera nella definizione della loro identità, del loro senso di appartenenza, del loro modo di essere nel mondo come soggetto collettivo e individuale.

La ricerca di campo in oggetto ha avuto, a mio parere, due finalità principali: dare voce a quei microcosmi rappresentati dai singoli, gli anziani del Cilento, i depositari di uno stile di vita canonizzato dall'UNESCO, la Dieta Mediterranea<sup>2</sup>. E salvaguardare i saperi, i valori, le tradizioni,

---

cerche Sociali sulla Dieta Mediterranea dell'Università di Napoli Suor Orsola Benincasa, diretto da Marino Niola e Elisabetta Moro.

2 Il 16 novembre 2010 l'UNESCO ha proclamato la Dieta Mediterranea Patrimonio Culturale Immateriale dell'Umanità. In tale contesto sono state indicate delle comunità elettive rappresentative del bene. Per l'Italia, uno dei paesi riconosciuti come patria della Dieta Mediterranea, è stata individuata la comunità emblematica del Cilento. Cfr. Nomination file no. 00884 per l'Iscrizione nel 2013 nella Representative List of the Intangible

le visioni di cui sono custodi queste vecchie generazioni che rischiano di scomparire e cadere nell'oblio collettivo<sup>3</sup>. Si sente l'urgenza di consegnare tutto questo patrimonio immateriale alle generazioni future e non lasciarlo morire quando i suoi custodi non ci saranno più, non perché rappresenti un mondo idilliaco da riportare in vita, dimenticando la prospettiva storica con le trasformazioni e le innovazioni che ininterrottamente genera, ma proprio perché i saperi e le tradizioni orali sono stati – e sono ancora oggi – spesso rimossi dalla storia. Devono servire, invece, agli esseri umani a venire ad apprendere le lezioni che il passato insegna. L'obiettivo non è certamente alimentare campanilismi identitari, usando la “via” del cibo del passato come volano di “autenticità”; al contrario, si vuole offrire una chiave di lettura critica che, dall'analisi del materiale etnografico raccolto, evidenzia come i processi di costruzione identitaria siano forieri di ambiguità, contraddizioni, contrasti, passaggi, vissuti e visioni difformi. Ciononostante, le memorie degli anziani del Cilento, esplicitate da essi sotto la forma di un racconto biografico, forgiavano il puzzle dell'identità del gruppo, da cui si deduce una narrazione collettiva uniforme che sintetizza e supera le discromie narrative dei singoli.

## Nota metodologica

«Spesso ho domandato a Jung dati precisi circa gli avvenimenti della sua esistenza, ma inutilmente: solo la sostanza spirituale della sua esperienza di vita era fissata nella sua memoria, e a lui sembrava che solo per questo

---

Cultural Heritage of Humanity approvata a Baku, Azerbaijan, nel dicembre del 2013, e il Nomination file no. 00394 per l'iscrizione nella Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity approvata a Nairobi, Kenya, nel novembre del 2010, all'indirizzo web [http://www.unisob.na.it/ateneo/c002\\_i.htm?vr=1](http://www.unisob.na.it/ateneo/c002_i.htm?vr=1) (2/9/2021). Per un'antropologia della Dieta Mediterranea cfr. Elisabetta MORO, *La dieta mediterranea. Mito e storia di uno stile di vita* (Bologna: Il Mulino, 2014).

3 Il mio interesse verso una “antropologia della memoria” è nato a partire dal 2012 grazie alla partecipazione in qualità di “operatore della memoria” al progetto “Granai della memoria” promosso dall'Università di Scienze Gastronomiche di Pollenzo (Bra) e da Slow Food. A tal proposito cfr. Piercarlo GRIMALDI, Davide PORPORATO, *Granai della memoria. Manuale di umanità 2.0* (Bra: Università degli Studi di Scienze Gastronomiche, 2012); Gianpaolo FASSINO, «I Granai della memoria: dal progetto al laboratorio», in *Documenti sonori. Voce, suono, musica in archivi e raccolte*, a c. di Dimitri BRUNETTI, Diego ROBOTTI, Elisa SALVALAGGIO (Torino: Regione Piemonte-Centro studi piemontesi, 2021), pp. 403- 410.

valesse la pena di parlarne»<sup>4</sup> scriveva Aniela Jaffé del padre della psicologia analitica.

Anche se afferiscono ad un contesto disciplinare diverso da quello degli studi antropologici, le parole scritte da Jaffé restituiscono il senso di una dimensione del ricordo che di per sé trascende la visione fattuale della storia, ma in cui un individuo – e potremmo aggiungere una comunità – trova risorse e strumenti per affrontare e dar senso al mondo. Se a questo fine Burke suggerisce l'uso di quelle narrazioni scritte, lasciate da viaggiatori, preti, mercanti e, laddove disponibili, dalla comunità stessa<sup>5</sup>, a tale lista mi sembra opportuno aggiungere quelle narrazioni orali prodotte dalle comunità<sup>6</sup>.

Questa analisi si basa, come detto, sui risultati di una ricerca di campo, iniziata nel 2018 e ancora in corso, in cui ho adoperato quale strumento di studio principale le interviste, sia strutturate che non, registrate su supporti audio-visivi. I materiali che ho raccolto sono, dunque, principalmente costituiti dalle narrazioni orali dei soggetti del mio campo. La scelta dello strumento di indagine è ricaduta sulle interviste perché, se condotte in modo da lasciare le persone intervistate libere di “dire”, raccontarsi senza costringere i loro discorsi in domande troppo vincolanti, permettono agli interlocutori di manifestare la loro capacità di *agency*, cioè di agire e creare una cultura<sup>7</sup>.

---

4 Aniela JAFFÉ, «Introduzione» in Carl Gustav JUNG, *Ricordi, sogni, riflessioni*, a c. di Jaffé Aniela (Milano: Rizzoli, 1998), p. 7.

5 Peter BURKE, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on Perception and Communication* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

6 L'analisi antropologica ha da tempo ormai sottolineato l'essenza finzionale di concetti/oggetti quali “comunità”, “identità”, “etnia”, “tradizione” e ha messo in luce il loro carattere immaginato. Tuttavia, nonostante siano dei costrutti culturali «non tolgono niente alla realtà della forza storica che se ne riveste e alla sua capacità di dare un senso totale, religioso alla vita e alla morte dei singoli e delle masse», cfr Adriano PROSPERI, *Identità. L'altra faccia della storia* (Bari-Roma: Laterza, 2016), p. 80. Cfr. anche Benedict ANDERSON, *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi* (Roma: Manifestolibri, 1996); Jean Loupe AMSELLE, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove* (Torino: Bollati-Boringhieri, 1999); Francesco REMOTTI, *Contro l'identità* (Bari-Roma: Laterza, 1996).

7 Sherry B. ORTNER, *Anthropology and Social Theory. Culture, Power, and the Acting Subject* (Durham: Duke University Press, 2006); Antonino COLAJANNI, «Azioni», in *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, a c. di Cecilia PENNACINI (Roma: Carocci, 2010), pp. 53-92.

Le parole, i discorsi, i racconti sono, infatti, da considerarsi a tutti gli effetti delle azioni attraverso le quali i soggetti compiono un atto assertivo e creativo: affermano chi sono assemblando i tasselli della loro cultura. Negli anziani del Cilento tale atto poetico si serve della “memoria” per esprimere la propria modalità di essere nel mondo, per darvi significato e riconoscersi in un modo di sentire e di essere che accomuna ad altri individui, insieme ai quali costituiscono un gruppo sociale più ampio.

Nelle video-interviste, inoltre, audio e video si integrano a vicenda risultando fondamentali per l’interpretazione dei gesti e delle parole. La sola registrazione su supporto audio, ad esempio, lascerebbe irrisolta, nel riascolto, la comprensione profonda di quell’insieme di espressioni non verbali che integrano o sostituiscono le espressioni verbali permettendo di coglierne il senso. Oltre a questa considerazione, generalmente condivisa nell’ambito dell’analisi antropologica, è da considerare come la visione dei video da parte del ricercatore, quando ormai è “lontano” dal campo, gli consente di rivivere in maniera più intensa le emozioni provate durante il contatto con i soggetti del suo terreno, si risveglia in lui/lei l’empatia che ha già provato nella relazione con i suoi interlocutori.<sup>8</sup>

Nell’analisi antropologica è di fondamentale importanza il “sentire” dell’antropologo il quale, come ormai è appurato, non può esimersi dal partecipare emotivamente al suo campo. La sua emotività, il suo modo di percepire e di essere sono delle risorse che gli permettono di empatizzare con il gruppo creando quelle connessioni attraverso le quali può “sentire” dal di dentro un mondo culturale altro. La registrazione audio-visiva ha, in definitiva, una funzione essenziale nel vivificare la prospettiva empatica dell’antropologo a distanza di tempo e spazio<sup>9</sup>.

---

8 Luca PERCIVALLE, «L’audiovisivo: un contributo all’osservazione antropologica», in Piercarlo GRIMALDI, a c. di, *Un certo sguardo* (Bra: Slow Food editore, 2012), pp. 247-251; Cecilia PENNACINI, «Immagini», in *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, a c. di Cecilia PENNACINI, (Roma: Carocci, 2010), pp. 187-210.

9 Cfr. Thomas J. CSORDAS, «Embodiment as a Paradigm for Anthropology», in *Ethos* 18-1 (1990), pp. 5-47; ID., «Incorporazione e fenomenologia culturale», in *Antropologia III* (Roma: Meltemi, 2003), pp. 19-42; ID., eds, *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, (New York: Cambridge University Press, 1994).

## Cibo e memoria

La chiave dei racconti degli anziani del Cilento è il ricordo. Questo filo rosso col passato serve a fissare un'identità, una storia, che si rende in tal modo unica. Il cibo, le tradizioni e abitudini alimentari, i banchetti dei giorni di festa, i piatti speciali che hanno segnato le nostre infanzie o momenti particolari delle nostre vite, sono una casella importante della nostra memoria. La *madleine* con cui Proust accompagnava il rituale del tè è il simbolo per antonomasia di questo legante del passato, la madre di tutti i cibi della memoria<sup>10</sup>.

Da studiosi bisogna però domandarsi per quale motivo il cibo sia un simbolo così potente per la costruzione della memoria. Per Holtzman<sup>11</sup> sia il cibo che la memoria sono una sorta di significante fluttuante: il cibo perché, sebbene si possa definire in senso strettamente realista come un elemento essenziale alla sopravvivenza degli organismi degli esseri umani, il cui consumo soddisfa il bisogno di energia, è un elemento multistratificato e multidimensionale (con dimensioni sociali, psicologiche, fisiologiche, simboliche, solo per citarne alcune) e con significati culturalmente costruiti che differiscono non soltanto nelle prospettive dei soggetti dei nostri terreni di studio, ma anche nelle prospettive degli autori che lo interpretano, che vanno dalla rigidamente materialista all'eterea gourmand. Alla memoria afferiscono una serie di processi molto diversi che hanno una dinamica notevolmente dissimile e si cerca di comprendere per ragioni alquanto differenti: dalla monumentale architettura pubblica alla nostalgia evocata da un biscotto imbevuto nel tè, ai processi mnemonici con cui si apprendono nozioni scolastiche. Il cibo e la memoria sono per l'antropologo due oggetti mutevoli e indeterminati.

Secondo Sutton<sup>12</sup> il legante tra il cibo e la memoria è la sensualità del primo. Per questa sua caratteristica il cibo è un motore per la costruzione di intense esperienze corporee. Tuttavia questa dimensione che stimola

---

10 Rossella GALLETTI, «The taste of the Mediterranean diet», in Steffan Igor AYORA-DIAZ, ed., *The cultural politics of food, taste and identity. A global perspective* (London: Bloomsbury, 2021), p. 234.

11 Jon D. HOLTZMAN, «Food and memory», in *Annual Review of Anthropology*, 35 (2006), pp. 361-378.

12 David E. SUTTON, *Remembrance of Repasts: An Anthropology of Food and Memory*, (London: Berg, 2001); ID, «Food and the Senses», in *Annual Review of Anthropology*, 39 (2010), pp. 209-223.

un'incorporazione di pratiche e ricordi legati al cibo, non spiega in maniera esaustiva – afferma Holtzman – l'importanza simbolica del cibo dimostrata con successo da molti studi<sup>13</sup>. L'anello di congiunzione tra cibo e memoria potrebbe allora trovarsi nella sua proprietà di connettere l'intimo e il pubblico, l'aspetto necessariamente “personale” del suo consumo e quello di condivisione con altri, all'esterno, nella collettività. Si potrebbe allora considerare questo movimento dallo spazio intimo a quello pubblico nel promuovere il potere simbolico del cibo in generale e in relazione alla memoria in particolare. Allo stesso modo la memoria fa dialogare le dimensioni privata e pubblica degli esseri umani, marcando momenti intimi, personali e familiari delle esistenze di ognuno di noi e momenti pubblici di condivisione con collettività più o meno ampie<sup>14</sup>.

Come Conrad Phillip Kottak afferma «i simboli hanno un significato speciale per coloro che condividono ricordi, valori e credenze in virtù di un processo comune di inculturazione»<sup>15</sup>. Il cibo è un simbolo che serve come strumento per l'azione, non è tanto importante scoprire il suo significato intrinseco, ma cercare di cogliere le azioni che consente<sup>16</sup>. Le memorie legate al cibo dei soggetti del mio terreno gli consentono – come vedremo – di forgiare la loro identità.

Per entrare nel mondo della “comunità” di anziani del Cilento e svelare i meccanismi attraverso cui costruiscono la propria identità e memoria culturale, bisogna dar loro la parola. Riporto pertanto a seguire alcuni nuclei narrativi tratti dalle storie di vita che ho collezionato, quelli che esprimono meglio le caratteristiche di cui si compongono queste “identità” e “memoria”.

Quando ho rivisto, riascoltato, trascritto e riletto le storie di vita raccolte nel terreno etnografico, mi sono accorta di come alcuni nuclei narrativi si ripresentassero in quasi tutte le biografie. Procedendo ad un'analisi

---

13 HOLTZMAN, «Food and memory», cit., pp. 361-378.

14 *Ibidem*; Caterina DI PASQUALE, *Antropologia della memoria. Il ricordo come fatto culturale* (Bologna: Il Mulino, 2018).

15 Conrad Phillip KOTTAK, *Antropologia culturale* (Milano: McGraw-Hill Companies, 2008), p. 58.

16 Cfr. Sergio BONANZINGA, Fatima GIALLOMBARDO, *Il cibo per via. Paesaggi alimentari in Sicilia* (Palermo: Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, 2011); Marino NIOLA, a c. di, *Antropologie del contemporaneo. Patrimoni, simboli, tendenze* (Lecce: PensaMultimedia, 2016); Carole COUNIHAN, Penny VAN ESTERIK, Alice P. JULIER, eds., *Food and culture* (New York: Routledge, 2013).

sistemica del materiale etnografico, ho enucleato quattro aree tematiche, tra loro comunicanti, quelle emerse con maggiore insistenza e che, per i motivi che mostrerò, costituiscono i nuclei fondamentali della costruzione identitaria degli anziani del Cilento: in ordine di importanza sono a) convivialità e cibi del cuore, b) fame, c) orto, d) solidarietà<sup>17</sup>.

## Convivialità e cibi del cuore

La memoria incide sul modo in cui noi percepiamo odori e sapori, sul modo in cui “gustiamo” un particolare cibo. L'antropologo del Minnesota Douglas Harper scrive: «Le memorie create dagli odori e dai sapori non sono collezioni razionali di luoghi ed eventi, ma connessioni a cose del passato», delle connessioni principalmente emotive dal momento che «L'importanza dell'alimentazione non risiede nella memoria che si ha dei cibi, ma nella memoria delle persone che lo hanno fatto e nelle circostanze in cui lo si è condiviso insieme»<sup>18</sup>. Le memorie create dagli odori e dai sapori non consistono in un elenco “obiettivo” di tutta la serie di pietanze consumate nel corso della propria esistenza, sono piuttosto delle memorie selettive che componiamo attraverso il ricordo di “esperienze” alimentari che includono soprattutto le emozioni e i sentimenti suscitati dalla loro condivisione con altre persone; il ricordo è plasmato dalla narrazione, le poetiche e le retoriche attraverso cui si riportano alla mente tali esperienze<sup>19</sup>. Holtzman notava che la sensualità del cibo lo rende un *medium* particolarmente intenso per la memoria e che l'esperienza del cibo evoca ricordi che non sono semplicemente cognitivi, ma anche emozionali e fisici<sup>20</sup>.

Per tali ragioni mi è sembrato opportuno inserire nella stessa area tematica la convivialità, ovvero il condividere affetti, pietanze, bevande, parole, idee e gesti con altre persone, e i cibi del cuore, ovvero quelli che

---

17 In una parte del saggio «The taste of the Mediterranean diet», cit., pp. 235-238, avevo già avuto modo di riflettere sulla fame e l'orto come due categorie determinanti il gusto degli anziani del Cilento. Alcune delle narrazioni biografiche dei testimoni della ricerca, collocate nel presente contributo nei paragrafi “Convivialità e cibi del cuore”, “La fame” e “L'orto”, sono riportate nelle pagine citate.

18 Douglas HARPER, Patrizia FACCIOLI, *The Italian Way: Food and Social Life* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), p. 71.

19 GALLETTI, «The taste of the Mediterranean diet», cit., p. 234.

20 HOLTZMAN, «Food and memory», cit., p. 365.

esprimono un particolare legame affettivo ed emozionale con persone, cose o eventi significativi della propria esistenza. La domanda specifica che ho rivolto a tutti i soggetti della mia ricerca è “Qual è il tuo cibo del cuore?”; l’associazione della parole cibo e cuore ha risvegliato nella maggior parte di loro il ricordo di momenti di convivialità, da intendersi come paradigma affettivo di condivisione di alimenti e bevande o di preparazione e produzione degli stessi.

Il ricordo più forte legato al cibo di Pasqualino, un uomo di 91 anni nato in un paesino del Cilento situato a ridosso di una collina, distante pochi chilometri dal mare, è la pasta fatta in casa dalla mamma: «I sapori dell’infanzia – mi dice – rimangono impregnati nella carne e quindi quando ho la possibilità cerco di godermeli». Appena può mangia con gusto della pasta fatta in casa. Pasqualino si trasferì da giovane adulto a Napoli per svolgere la sua professione medica, ma ogni due settimane tornava nel paese natio per rifornirsi di provviste di cibo che recava con sé in città. Dal suo racconto emerge una nostalgia che avrebbe segnato costantemente la sua vita: nostalgia per la vita di paese, per la campagna e l’orto, per i cibi e le bevande consumate insieme ai familiari e ai compaesani. La vita di città, che ha nutrito il suo modo di essere nel mondo e lo ha identificato come un “bravo medico”, non gli ha fatto dimenticare la vita di campagna. La strategia messa in atto per portarsi il paese in città è stata per gran parte della sua esistenza mangiare i cibi del paese. Oggi, che è anziano ed è andato in pensione, resta vincolato al suo mondo giovanile riproducendo attraverso il cibo il legame con la madre e con quello che rappresentava per lui. Ecco perché il suo piatto preferito, quello che risponde maggiormente al suo gusto, è la pasta fatta in casa. È evidente come il gusto non sia solo il frutto della biologia umana, di predisposizioni genetiche, della fisiologia o della chimica degli alimenti, ma abbia una precisa determinazione culturale<sup>21</sup>.

La *madeleine* di Pia, una donna di 93 anni che ha sempre vissuto in Cilento, è “l’antipasto”, un piatto che la madre le preparava quando era bambina la prima domenica dopo Pasqua, giorno in cui si riunivano tutti i parenti, anche quelli venuti da altri paesi: si trattava di un pezzo di

---

21 Steffan I. AYORA-DIAZ, «Gastronomic inventions and the aesthetics of regional food: The naturalization of Yucatecan Taste», *Etnofoor* 24-2 (2012): 57-76; ID., ed., *Taste, Politics, and Identities in Mexican Food* (London: Bloomsbury Academic, 2019); SUTTON, «Food and the Senses», cit., pp. 209-223.

carne bollita tagliato a pezzettini sottilissimi e insaporito con formaggio di capra grattugiato e uova battute, il tutto mischiato con del brodo. «Era buonissimo!» mi ha ripetuto più volte nel corso delle nostre conversazioni, rammaricandosi per non essere mai riuscito a cucinarlo esattamente così come faceva la madre.

Il cibo del cuore di Angelo sono gli *argentini*, dei pesciolini che consumava gioiosamente con la moglie, scomparsa qualche anno fa, e gliela ricordano scaldandogli il cuore e lasciandogli un velo di tristezza sul bel volto segnato dal tempo. A dimostrazione che il cibo non è solo il carburante del corpo, ma simboleggia anche le relazioni e i sentimenti.

Il ricordo più bello di Veturia sono le sere di inverno trascorse con le castagne: ci si sedeva vicino al fuoco all'aperto con familiari e compaesani scaldandosi e mangiando castagne: «Oggi – afferma – non è più così, i paesi sono finiti».

Tra i cibi del cuore più ricorrenti tra tutti gli intervistati vi sono l'acqua sale o il pane fatto in casa accompagnato dall'insalata di pomodori che i nostri testimoni mangiavano da bambini per colazione o da giovani adulti dopo le prime cinque ore di lavoro nei campi, quando tutti i lavoratori della terra si riunivano insieme per riposare e rifocillarsi, ma anche per danzare, cantare e chiacchierare.

Se è vero che la memoria culturale costruisce e rimodella perpetuamente le identità e quindi il senso della propria "ragion d'essere", come direbbe Lévi-Strauss, è altrettanto vero che essa rimodelli il gusto o, meglio, le percezioni gustative sia dei singoli, e dunque delle loro storie individuali, sia delle collettività. Sembra proprio che la memoria di questi testimoni del mio campo sia anche essa un senso determinante il modo in cui l'atto del mangiare viene esperito<sup>22</sup>. Il mondo ed il tempo passati dialogano con il presente dei soggetti della mia ricerca. Si può affermare che loro esperiscano il presente anche grazie alla percezione del passato mediata dal ricordo. Il loro gusto pare determinato dall'immagine visiva di un evento che viene collocato nel passato – la mamma che prepara la pasta fatta in casa – agisce sulla percezione gustativa del presente e connota una determinata pietanza – la pasta fatta in casa – come "buona da mangiare". Questo vale per la maggior parte degli anziani del Cilento che hanno costituito il mio campo di studio. Tutti ricordano come piatto del cuore, e ancora oggi pre-

---

22 Carolyn KORSMEYER, David SUTTON, «The Sensory Experience of Food», in *Theory, Culture and Society* 14, no. 4 (2011): 461-475.

ferito, una pietanza preparata in casa dalla madre durante l'infanzia o un cibo fatto a mano in occasione di una condivisione collettiva.

## **La fame**

Il gusto degli anziani del Cilento è il risultato, anche, dell'intersecarsi della fame e dell'orto, due delle categorie emerse dalla etnografia, che costituiscono due "memorie" differenti ma connesse. La prima, la fame, tende a far ricadere le scelte e le preferenze alimentari del presente su tutti quei cibi di cui in passato si era costretti a privarsi. La seconda, l'orto, tende, invece, a far prediligere quei cibi che ricordano la modalità di approvvigionamento principale degli alimenti durante la giovinezza – il lavoro nella terra –, dunque coltivati oggi nei propri orti. Questa seconda "memoria" porta a preferire i cibi più "poveri", semplici e derivanti dalla terra, quindi vegetali, che vengono considerati genuini. È dall'intersezione tra queste due memorie, in particolare, che il gusto degli anziani del Cilento è negoziato e costituito<sup>23</sup>.

La fame pervade le loro memorie e determina la percezione dei gusti del presente. Ricordare il più personale e solitario evento è sempre un processo collettivo perché le nostre memorie sono sempre forgiate dall'ambiente sociale, le persone, gli oggetti e le istituzioni che lo creano<sup>24</sup>. Pia mi racconta che quando era giovane, si era obbligati a mangiare quello che la natura offriva, non aveva accesso «alla varietà di frutta e verdura presente nei supermercati odierni». La carne, per Pia e la famiglia, rappresentava il cibo dei giorni di festa come la Pasqua o il Natale, la si mangiava al massimo una-due volte l'anno. Michele dichiara che nella sua casa di bambino «a volte mancava il sale, una volta il pane e un'altra l'olio». Così, dopo essersi sposato nel 1964, è andato in Svizzera in cerca di fortuna e di una maggiore disponibilità alimentare. Fino agli anni '50 il cibo scarseggiava e "la fame" non era solo una espressione retorica enfaticamente la povertà se, come racconta Mauro, a costituire un pasto erano spesso le erbe selvatiche che crescevano spontaneamente nei terreni.

---

23 GALLETTI, «The taste of the Mediterranean diet», cit., p. 235-236; AYORA-DIAZ, «Gastronomic inventions and the aesthetics of regional food: The naturalization of Yucatecan Taste», cit., pp. 57-76; ID., ed., *Taste, Politics, and Identities in Mexican Food*, cit.

24 Maurice HOLBWACHS, *The Collective Memory*, (New York: Harper and Row, 1980); Carolyn KORSMEYER, David SUTTON, «The Sensory Experience of Food», cit., pp. 461-475.

La memoria della fame del passato sembra aver lasciato un segno profondo in tutti i soggetti intervistati. Giovanna mette in atto una modalità dialettica oppositiva nei confronti dell'intervistatrice, la sottoscritta, una donna più giovane di lei, sottolineandone la distanza che viene vissuta anche come lontananza tra due "epoche", quella della fame, solo da lei vissuta in prima persona e non esperita invece da me, e quella dell'abbondanza, il presente in cui viviamo entrambe. «Quando ero giovane?» mi chiede con aria sorpresa Giovanna,

Non avevamo niente! Pasta e fagioli, polenta e fagioli! Cosa mangiavamo di solito? Alla sera la mamma ci dava un pezzo di pane e ci mandava a dormire. Durante la notte ci prendevano i morsi della fame e non riuscivamo a chiudere occhio. Ci alzavamo, ci dirigevamo verso un sacco di farina rossa, ne prendevamo un poco e la mettevamo a cuocere in una pentola con la cipolla e poi la mangiavamo. Non riuscivamo a dormire. Ma che ne sai tu della nostra giovinezza? A volte mia mamma tornava a casa con dell'aglio: lo prendeva e lo rosolava sulla brace, era la nostra cena. Cosa mi manca del passato? Oggi siamo ricchi! A quei tempi eravamo poveri!

Maria ricorda la fatica del lavoro di campagna e amaramente pensa: «I padroni – proprietari delle terre dove lei e la famiglia lavoravano – erano tanto ricchi e noi eravamo poveri morti di fame». Zappare la terra equivaleva ad "uccidersi di fatica" e "morire di fame", confermano molti degli anziani. Ma era l'unico modo per sopravvivere perché non c'era pane, non c'erano pensioni e quello che coltivavi in una terra non tua, dovevi renderlo al padrone. La madre di Maria spesso restava digiuna per distribuire un po' di pane a tutti i figli.

Tutti i testimoni del mio campo ricordano le difficoltà e le privazioni del passato, quando la carne si mangiava raramente, solo in alcune occasioni festive come le celebrazioni dedicate alla Madonna o ai santi patroni del paese. Non c'era possibilità di scelta, si doveva mangiare quello che ci si poteva permettere e che le mamme mettevano a tavola, spesso era sempre la stessa minestra.

Le carenze alimentari della giovinezza li hanno portati a mitizzare e enfatizzare il gusto per i cibi dolci, le preparazioni elaborate e la carne, consumata sia come imbottitura di paste e pizze, sia come alimento principale di un piatto, i preferiti dalla maggior parte di loro perché rappresentavano la ricchezza e l'abbondanza dei giorni di festa. Così la torta con la ricotta, la crema gialla e uno strato di cioccolato, le zeppole di

farina integrale che venivano attorcigliate e poi avvolte nel miele la prima settimana di dicembre per essere consumate e regalate nei giorni di Natale, pizze dolci con crema di latte o le tavolette di cioccolato, che sono state una conquista del periodo del boom economico italiano, fanno loro venire l'acquolina in bocca. A molti dei testimoni della mia ricerca piacciono i cibi fritti con parecchio olio d'oliva del Cilento. Come le melanzane *'mbuttunate* (imbottite), con ripieno di formaggio di capra e ricoperte di salsa di pomodoro.

Le preparazioni delle pietanze descritte con maggiore coinvolgimento emotivo risultano piuttosto elaborate. Evelina, ad esempio, mi ha spiegato come preparava – e prepara tutt'oggi – la lasagna:

Facciamo la pasta, una pasta come quella dei fusilli ma impastata in maniera che resti più morbida, poi stendiamo la lasagna, larga così (indica con le mani una larghezza di circa 8-10 centimetri), anche un po' di più, la scaldiamo e poi la condiamo. Mettiamo carne macinata per fare il sugo. Prima, quando ero giovane, facevo pure le polpettine piccole e mettevamo anche queste polpettine, l'uovo battuto sopra, un po' di formaggio, parmigiano e mozzarella e la infornavamo. La facevamo di sostanza.

Quando, in seguito, il boom economico ha investito anche il Cilento, la carne, le paste ricche e i dolci sono diventati accessibili e hanno cominciato a costituire i pasti quotidiani. Oggi Alessandro, 97 anni, mangia la carne quasi tutti i giorni. La domenica sulla sua tavola è un trionfo di bracioline, polpette col ragù e fusilli con carne di capra. «Prima – esordisce – la carne si mangiava solo se si avevano abbastanza risparmi da poterla comprare; in alternativa, di tanto in tanto si ammazzava una delle galline che la maggior parte delle popolazioni contadine del Cilento possedeva».

Molti hanno valorizzato il ricordo degli eventi festivi in cui si mangiava la carne perché erano dei momenti lieti in cui si stava tutti insieme in un clima di allegria e finalmente si poteva mangiare “come dio comanda”: Giovanni, 101 anni, mi racconta le attese per la *chianga* della domenica, una macelleria di campagna dove si andava a prendere la carne che avrebbe costituito il piatto principe delle domeniche, conteso da tutti i membri della famiglia che includeva, oltre a genitori e figli – spesso numerosi – decine di componenti tra nonni paterni e materni, zii e prozii, cugini lontani e vicini.

## L'orto

La maggior parte dei testimoni ha dichiarato di possedere un orto dove coltiva una varietà di prodotti. Elvira, a 93 anni compiuti, cura con le proprie mani l'orto dove coltiva "disordinatamente", a suo dire, la frutta e la verdura che consuma tutti i giorni e le olive dalle quali produce l'olio con cui condisce l'insalata di pomodori che mangia quasi ogni sera a cena. L'olio del suo orto per Pia è speciale, lo utilizza anche per friggere, e disprezza i vari oli di girasole o di arachidi comunemente usati per la frittura poiché a suo parere non hanno sapore. Ricorda che quando era giovane, si era obbligati a mangiare quello che la natura offriva in base al succedersi delle stagioni, non c'erano frutta e verdura artificiali che si trovano durante tutto l'anno nei supermercati odierni. Come a dire che lei non è mai stata travolta dall'onda del cibo che subisce processi di industrializzazione e continua a mangiare frutta e verdura di stagione e a kilometro zero.

Michele si diletta raccogliendo asparagi, origano e altre spezie e piante per poi regalarli ai compaesani, dichiara di farlo perché lo sente un bisogno. Mauro si dedica all'agricoltura quotidianamente e pensa sia il passatempo più bello che possa esistere nella vita. Luigia odia i concimi e nel suo orto mette solo letame: ha appreso la lezione del padre, morto a 103 anni, che coltivava olive, frutta e verdura senza coadiuvanti chimici. Nonostante i tempi e i modi dell'alimentazione siano mutati, Antonio continua a mangiare come in passato perché ha conservato l'abitudine, che per lui è anche un piacere, di coltivare il suo orto e allevare i suoi animali, praticamente non compra quasi nessun cibo dai rivenditori di alimentari e si autoproduce il proprio fabbisogno alimentare.

Tutti ricordano i tempi passati in cui i cibi erano genuini e saporiti e la famiglia era numerosa e unita. Antonio riflette su come gli anni '50 abbiano segnato per il suo paese, Pioppi, un cambiamento epocale: la maggior parte della popolazione si è trasferita dalle campagne ai paesi "costruiti". Da quel momento la cultura contadina e gastronomica del territorio si è gradualmente modificata nel verso dell'industrializzazione e dell'allontanamento della gente comune dai processi di produzione del cibo. Se il litorale di Pioppi era l'approdo delle *cianciole* (barche con cui si andava a pesca) dove veniva scaricata un'abbondanza di pesci, oggi quasi più nessun abitante del paese vuole occuparsi di pesca. I tempi e i modi del cibo si sono radicalmente trasformati per Antonio e a lui ed i suoi coetanei non resta che un'amara constatazione velata di malinconia. Ripete spesso che si mangiava genuino:

Con il senso naturale – afferma – perché era tutta roba che facevamo noi. Veramente si cucinava con un sapore diverso perché si condiva con l'olio di olive nostro e insomma era tutto più buono: la salsa per la pastasciutta si faceva con i pomodori nostri belli, rossi. Ancora così li faccio. Perciò dico oggi è cambiato. Il pesce non è più quello di una volta, insomma, il vino non è più quello di un tempo perché si beve il vino con le cartelle, ma io invece il vino me lo faccio ancora, non lo compro. Quando vado a comprare qualcosa in negozio perché voglio mangiare una verdura che io non ho, non la mangio con piacere perché non mi dà lo stesso sapore. Io preferisco più, quando mi manca la verdura, raccogliere nel mio giardino quella verdura che noi non piantiamo (spontanea) ma che però sappiamo essere buona da mangiare anziché andare a comprare la verza o qualche altra cosa.

Giovanna la pensa allo stesso modo: «Non userei mai prodotti surgelati. Io conservo i cibi con una goccia di aceto e un po' di sale; li metto in dei barattoli chiusi e li scaldo a bagnomaria. Si conservano così per otto giorni senza metterli nel freezer. I cibi surgelati non sono salutari».

## **Solidarietà**

Pasqualino ricorda come durante tutta l'infanzia, fino a quando non ha cominciato la scuola media, aiutava la famiglia nei lavori di campagna. Si viveva - rammenta - la vita del paese in una comunità collaborativa.

Ad Antonio invece tornano alla mente i baratti di cibi che erano frequenti nei decenni passati in Cilento, come quello delle alici, che le donne da Agnone recavano in ceste sul capo, scambiate con l'olio di San Mauro Cilento; uno stratagemma di solidarietà sociale col quale si sopperiva a dei bisogni primari e alla mancanza di moneta.

Giovanni è uno degli ultimi eredi della civiltà contadina intesa come cultura del lavoro manuale della terra, insieme di valori morali, affettivi, religiosi, familiari e trama sociale della solidarietà. Nel suo racconto emerge il rimpianto del mondo contadino spazzato via nel secondo dopoguerra dallo sviluppo delle città e simbolicamente dalla “modernità”, rompendo la quiete della campagna. Così nelle sue parole tutto assume un colore nostalgico: le attese per la *chianga* della domenica; l'importanza attribuita al “mangiare” in quanto il cibo era considerato un oggetto di valore che non si sarebbe mai buttato via e perciò tutte le pratiche che vi ruotavano attorno erano ritenute fondamentali; il regime di scambio di

pietanze e prodotti alimentari che vigeva quando non era pratica diffusa comprare il cibo, piuttosto si donava, barattava o autoproduceva. Le riunioni femminili dalla prima settimana di dicembre in cui le donne attorcigliavano la pasta di farina integrale per forgiare la forma delle zeppole che, dopo essere state avvolte nel miele, venivano regalate e consumate nei giorni di Natale.

Per Angelo l'espressione "coltivare il terreno" si può tradurre con l'aiutarsi reciprocamente, vivere lentamente e conservare i saperi e le tradizioni lasciate in consegna dalle generazioni precedenti. Erano quelli che lui definisce i "tempi d'oro" della sua esistenza perché la gentilezza era il codice di comportamento sociale predominante.

Amalia usa sempre il plurale nel suo racconto, «zappavamo, cantavamo, curavamo gli animali», come a sottolineare quanto la collettività nel mondo contadino scavalcasse l'individualità.

## Conclusioni

C'è una metafora, nota agli antropologi, che paragona le ricerche che l'etnografo fa presso altre culture al "giro più lungo che è il percorso più breve per tornare a casa"<sup>25</sup>. L'idea comune che si ha dell'antropologo è quella di uno studioso che si occupa di riti e usanze di qualche sconosciuta e sperduta popolazione e ne analizza le singolari ed esotiche caratteristiche. Tuttavia, il valore del sapere antropologico acquisito durante questo giro assume grande rilievo se coinvolge e riguarda anche la cultura di provenienza di chi produce questo sapere. Le conoscenze dell'antropologo diventano importanti quando, tornato a casa, egli riesce a leggere meglio la sua società e gli elementi costitutivi della sua identità grazie alle conoscenze acquisite e alle categorie interpretative elaborate presso una cultura altra per meglio riuscire a metterla in relazione con il resto dell'umanità<sup>26</sup>.

Bene, il mio campo etnografico, il Cilento con la comunità degli anziani indagata, ha rappresentato per me ricercatrice una sorta di cultura altra da investigare, con cui ho dovuto confrontarmi, facendo uno sforzo empatico, perché rappresentativa di un mondo di idee, comportamenti,

---

25 Clyde KLUCKHOHN, *Mirror for man* (New York: McGraw-Hill, 1949).

26 Francesco REMOTTI, *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia* (Torino: Bollati-Boringhieri, 2009), pp. 19-49.

atteggiamenti, morale, che ormai sembra distante anni luce dal mio. Ho dunque dovuto fare lo stesso giro lungo, che è il percorso più breve, per tornare a casa. Se in generale le modalità di essere nel mondo degli anziani sono altre rispetto a quelle delle giovani generazioni - non è infatti raro sentir dire nei discorsi che si fanno comunemente che “i vecchi” vivono in un altro mondo o, sempre riferito alle loro vite, essi stessi pronunciano la locuzione “ai miei tempi...” – gli over 80 e i centenari del Cilento marcano in maniera significativa tale differenza presentificando, attraverso le strategie evidenziate che hanno come comun denominatore la memoria, il passato. Pur provenendo da mondi vicini, i più direbbero dalla stessa cultura in quanto ricercatrice e soggetti della ricerca provengono dalla stessa regione (la Campania), in realtà le nostre “culture” sono molto distanti. Questo è dunque lo sforzo che ho dovuto compiere per farmi aprire la porta ed affacciarmi nel mondo degli esseri umani della mia ricerca<sup>27</sup>.

Convivialità e cibi del cuore (generalmente quelli che segnano un legame affettivo intenso con una persona non più presente), la fame, l'orto e la solidarietà non sono solo i nuclei narrativi ricorrenti nella raccolta delle loro storie di vita, ma possono essere considerate delle espressioni della loro identità culturale attuale: la condivisione e lo scambio di cibi e bevande, insieme alla tipologia di cibi del cuore da loro menzionati li riportano ai valori della condivisione e della famiglia che segnano le loro esistenze. La fame, che ha contraddistinto le loro vite, costituisce oggi il *memorandum* di quello che hanno vissuto e che li ha caratterizzati insegnandoli a valorizzare ciò che essi considerano “le cose veramente importanti della vita”. L'orto li mantiene in contatto con i tempi lenti del mondo contadino, con la terra, che rappresenta una connessione più intima con la natura. La solidarietà è una virtù che vedono con amarezza persa nel presente e di cui si sentono i custodi solitari, divisi in questo da figli e nipoti e dalla cerchia comunitaria allargata costituita dai più giovani.

Le memorie legate al cibo definiscono il loro spazio più intimo e quello più pubblico, condiviso con la collettività composta dagli altri anziani.

---

27 Per approfondire l'argomento, cfr. Piercarlo GRIMALDI, *Cibo e rito. Il gesto e la parola nell'alimentazione tradizionale* (Palermo: Sellerio, 2012), pp. 50-51; ID., «“Il tronco dell'albero è immutabile, la vegetazione è capricciosa”. Cultura e identità: un patrimonio sommerso della memoria novarese», in G. FERRARI, M. LEIGHEB a c. di, *Narrare la città. Tratti identitari, linguistici e memoria della tradizione a Novara* (Novara: Interlinea, 2013), pp. 91-100.

Essi mostrano uno stesso senso di nostalgia verso il passato, un mondo ormai perduto in cui riconoscono dei tratti essenziali del loro modo di essere e di agire nel/sul mondo<sup>28</sup>. Proprio il fatto che nella loro percezione questo mondo sia perso per sempre li lascia in una condizione di sospensione che gli provoca melanconia, rammarico e tristezza. Come abbiamo visto, questa condizione li porta ad enfatizzare positivamente il passato, spesso esprimendo in maniera sentimentale e romanticizzata il ricordo di ciò che lo caratterizzava.

D'altro canto si sono in parte adattati al nuovo mondo e godono di una parte di esso. Durante la mia osservazione ho notato che l'industrializzazione e l'omologazione del gusto contemporaneo si è incuneata anche nelle vite dei soggetti osservati, nonostante nelle poetiche discorsive, raccolte durante le interviste e l'osservazione di campo, tendano ad ometterlo: la carne che mangiano con tanto piacere, ad esempio, proviene perlopiù dai macelli industriali, oltre ad essere essa stessa il prodotto di un processo di massificazione della produzione, prima del quale, come abbiamo visto, non era facilmente accessibile. E c'è chi assume ogni giorno prodotti del *mainstream* alimentare: dai biscotti e altri prodotti dolci alle bevande a base di latte fermentato addizionato di steroli vegetali. Esprimono, infine, un senso di appagamento nel non dover più soffrire la fame e le ristrettezze della loro giovinezza. Ma la nostalgia per le pratiche legate all'alimentazione del passato li conduce a coltivare il proprio orto, preparare dei cibi fatti a mano e in casa, rimpiangere le riunioni conviviali di un tempo perduto, tutte azioni che si configurano come una pratica di resistenza contro la corrente delle multinazionali che vendono cibi in serie di cui non si conosce il vero contenuto. Essi esprimono una conflittualità tra il passato e il presente.

Bisognerebbe indagare se la "nostalgia da poltrona"<sup>29</sup> dei più giovani che si esplicita spesso nei confronti del cibo e delle pratiche ad esso legato, abbia potuto condizionare o alimentare la memoria nostalgica degli anziani. La visione prevalente di nostalgia nel senso comune è il rivivere un passato emotivo, ma essa può anche essere vista come il desiderio di tempi e luoghi che non si sono mai vissuti o che si sono vissuti, ma in

---

28 Talal ASAD, *Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

29 Arjun APPADURAI, *Modernity at large* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), p. 78.

modo diverso da come li si ricorda. Sebbene sia plausibile, e meritevole senz'altro di ulteriori indagini e analisi che approfondiscano la relazione tra “nostalgia da poltrona” e “nostalgia reale”, quello che mi sembra necessario rilevare in questa sede è che questa forma di memoria degli anziani del mio campo, che chiamiamo nostalgia, e il cibo costituiscono un insieme attraverso il quale, nelle forme narrative e pragmatiche (le retoriche e le poetiche) rilevate, i diversi sé si raccontano, agiscono e, narrandosi ed esibendosi, si costruiscono più o meno fluidamente all'interno dei contesti interattivi<sup>30</sup>. Come suggerisce Vito Teti, la nostalgia racconta «la faticosa opera di mediazione dell'uomo per sentirsi nel luogo e nel tempo, per pensare un tempo-luogo da abitare e non da subire»<sup>31</sup>. Il “cibo della memoria” degli anziani del Cilento lega le minuzie dell'esperienza quotidiana a modelli culturali più ampi strutturando l'esperienza in modo da definire la percezione identitaria che i singoli e i gruppi hanno di se stessi. Attraverso questo sentimento identitario che si esercita grazie alla “memoria nostalgica” sentono di avere una presa sul mondo.

---

30 Berardino PALUMBO, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e potere in Sicilia* (Firenze: Le Lettere, 2009), p. 25.

31 Vito TETI, *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente* (Bologna: Marietti 1820, 2020), p. 12.



# Vedere Bene: nota sullo sguardo antropologico

Maria Luisa Sementilli

*Ricercatrice indipendente*

## Abstract

Clifford Geertz believes that «Doing ethnography is like trying to read [...] a manuscript – foreign, faded, full of ellipsis [...] but written not in conventionalized graphs»\*, so that the person who writes affirms that an anthropologist of theatre can imagine a play which she has never seen. From the Italian theatrical crisis of the mid-nineteenth century emerged a particular theatrical reality: Carmelo Bene. I observed how his poetical working,

in relation to a vertical alterity, brought to a revitalization of that theatrical ritual which occurs between scene and stalls in the specific space of the Italian Theatre. Carmelo Bene brought about an artistic research so rigorous that, today, it can be mixed with the most recent developments in anthropological thoughts and, analyzing the examples of mystical Saints, Carmelo Bene experimented a view which can be compared to the anthropological one.

## Keywords

*Carmelo Bene, Theatre, View, Participant observation*

## Un superamento della crisi: dalla non-rappresentazione contro l'identità all'irrapresentabile

Nel 1959, prima del debutto di Carmelo Bene, il teatro italiano era in una situazione di crisi, come è sempre<sup>1</sup>. A quel tempo, con l'espressione «crisi

---

\* Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic, 1973), p. 10.

1 Non intendo fare dell'ironia ma rimandare a una conferenza – parte di un ciclo di conferenze organizzato da Teatro Proskonion e da Linee Libere in prospettiva delle successive sessioni di lavoro del Teatro Eurasiano e dell'International School of Theatre Anthropology – intitolata *Teatro come arte indigente* (11 maggio 2020). In quell'occasione Franco Ruffini ha esplicitato una tesi che dimostra come l'esistenza del teatro, nel corso dei secoli, sia sempre stata precaria e come tali crisi si siano sempre risolte.

del teatro» si indicava la perdita della centralità funzionale del teatro nel contesto della società e della cultura: il teatro non era più il luogo elettivo della rappresentazione. In effetti tale crisi divenne evidente a partire dagli anni Cinquanta del Novecento, allorché si innescarono una serie di provvedimenti atti a perseguire la sopravvivenza del teatro per proporre una nuova funzionalità. Già dal secondo dopoguerra, in seno all'istituzione teatrale, dunque a livello ufficiale, si verificò una rottura con la tradizione in gran parte realizzata attraverso «l'introduzione del repertorio brechtiano nel nostro paese [... poi divenuto] una bandiera convenzionale, rispondendo alla crescita della borghesia a sinistra e quindi alla funzione di recupero in senso ludico-teatrale dell'impegno politico»<sup>2</sup>. Nello stesso periodo circolava anche una definizione di avanguardia artistica e letteraria come «insieme delle tendenze all'innovazione stilistica radicale e continua, ispirata all'attivismo e allo spirito di contesa [che implicava] la sovversione di temi, forme e convenzioni; e la negazione di valori etici ed estetici tradizionali o ufficiali»<sup>3</sup>.

Tuttavia, per quanto concerne il decennio successivo, negli anni Sessanta, si parlò di «vuoto» e di «realità stagnante» del teatro, cioè del teatro istituzionale. Quest'ultimo reagì alla concorrenza di cinema e televisione chiudendosi in sé stesso e organizzandosi lungo due direttrici: «l'illusione storicizzante nel suo duplice volto di moralità [della vicenda] e di pedagogismo [del comportamento ...] l'illusione formalizzante, nel suo duplice volto di ornamento scenografico e di sovrapposizione registica»<sup>4</sup>.

Carmelo Bene prese da subito le distanze dalla suddetta situazione di massima. Lo si deduce dal contrasto con l'ambiente ufficiale dell'accademia: Bene non portò a termine l'iter di formazione proposto dall'Accademia Drammatica Silvio D'Amico. Ma, così come lui stesso dichiarò nell'autobiografia<sup>5</sup>, progettò da giovanissimo «come demolire la convenzione teatrale e letteraria italiana»<sup>6</sup>. In pratica superò la crisi del teatro iniziando a lottare contro un teatro della rappresentazione, della razio-

---

2 Dante CAPPELLETTI, *La sperimentazione teatrale in Italia tra norma e devianza* (Roma: Eri Edizioni, 1981), p. 12.

3 *Ibi.* p.13.

4 Giuseppe BARTOLUCCI, «Carmelo Bene o della sovversione», *Bianco e Nero*, no. 11-12 (1973): 8.

5 Carmelo BENE, Giancarlo DOTTO, *Vita di Carmelo Bene* (Milano: Bompiani, 1998).

6 *Ibi.* p. 116.

nalità, della comunicazione intesa come il passaggio di un messaggio fra emittente e ricevente. Il tentativo del teatro di Bene era, in un certo senso, quello di eliminare il narcisismo attoriale: ammutolire l'espressione dell'io; in tal modo egli intendeva dare spazio a un soggetto che, appunto, era indotto a distruggere tutte quelle espressioni dell'io che sarebbero ricadute nelle rappresentazioni, cioè in un gioco di ruoli.

Per essere più precisi si deve almeno accennare al tema del soggetto e dell'io. Dice con chiarezza Maurizio Grande:

Mediante l'io mi rappresento nel mondo, cioè instaurò quel gioco sociale che è un gioco teatrale di riconoscimento degli altri nel linguaggio e di esibizione di me in quanto immagine. La voce serve a questo, la voce è il supporto, a diversi livelli dell'intensità (emozionali, mentali, psicologiche, fittizie), di tutto questo gioco dei ruoli che è la vita regolata teatralmente. Parlo della vita quotidiana. Il discorso, invece, della decostruzione del soggetto [...] mette in croce l'identità in quanto principio primario di rappresentanza e mette quindi in crisi il principio di rappresentazione. Il teatro di Carmelo Bene frantuma la rappresentazione, frantuma l'io. Resta la presenza a sé del soggetto [...] Qui quando parlo di teatro dei ruoli non mi riferisco soltanto a quello che dice Carmelo Bene a proposito del teatrino dell'io, ma penso per esempio a grandi studiosi come Goffman, penso alla vita sociale come rappresentazione<sup>7</sup>.

In questo intervento di Grande c'è dunque un importante riferimento esplicito a Erving Goffman. Nella sua celebre ricerca Goffman aveva usato il teatro – inteso come recitazione dei ruoli – per analizzare situazioni della vita quotidiana. Negli studi socio-antropologici, si diffuse l'uso della metafora teatrale per spiegare o studiare fenomeni della vita. Tuttavia, contemporaneamente, Carmelo Bene aveva di già ben chiaro che esisteva un gioco dei ruoli nella vita e intraprese un lavoro di ricerca culturale volto alla distruzione della rappresentazione, proprio a teatro. Inizialmente – 1959-1973 circa – lottò contro la rappresentazione grazie a un'operazione immaginativa-deformante, organizzata da una rivisitazione critica del materiale drammaturgico, la quale era il risultato di un'attività riflessiva di confronto. In scena, l'immaginazione avveniva

---

7 Maurizio GRANDE «L'immagine la phonè», *Seminario del Centro Teatro Ateneo*, Teatro Argentina, 20 gennaio 1984 <<https://www.youtube.com/watch?v=iXHjNhpGbDY>> (20/06/2021).

in senso orizzontale per impulso di molteplici e complementari elementi materializzati, aggiunti sulla scena stessa. Ciò evocava un altrove, una oscenità, intesa come scena altra, abitata da Bene e dalle sue visioni. La deformazione avveniva in senso verticale attraverso la rottura della traiettoria lineare della vicenda e la non delimitazione identitaria dei personaggi, cioè la negazione della storia.

Potremmo dire che tutto ciò portava a produrre, più che dei significati, dei significanti. Anche se durante l'ultima fase del suo percorso artistico – dagli anni Novanta al 2002 – cioè la fase intitolata alla verticalità del verso<sup>8</sup>, l'effetto fu quello di restituire i significati più reconditi delle parole degli autori dei versi – sia pure alla luce di un altro attore-autore –, Bene non cessò mai di tentare di uscire dalla rappresentazione e, in più, di avvicinarsi all'irrappresentabile. Nel suo teatro, e probabilmente in tutto il teatro, l'irrappresentabile è forse quel lavoro interno all'attore che lo porta a esperire più che a esprimere. Nel caso di Bene la ricerca dell'irrappresentabile si sovrappose alla ricerca del teatro senza spettacolo. Quest'ultima ricerca non costituiva per Bene un traguardo, ma una tensione, dal momento che egli stesso giunse a sperimentare l'impossibilità di eliminare totalmente lo spettacolo dal teatro, cioè di evitare il far mostra di sé. E, con la sperimentazione di una verticalità veicolata non più, o non soltanto, dalla negazione della storia, ma dalla poesia e, come prima, dalla processualità dell'esperienza, in cui avviene, nella ripetizione, la differenza, Bene continuò ad andare verso un teatro che non puntasse alla rappresentazione.

Tuttavia c'è differenza fra non-rappresentazione e irrappresentabile. Per vedere tale differenza, e per spiegarla, si deve guardare al processo attoriale, cioè a quel processo proprio del corpo-mente di chi va in scena. Bene disse di essere giunto ad un metodo nel periodo della non-rappresentazione<sup>9</sup>. Tale metodo comportava la sperimentazione di ciò che in filosofia Schopenhauer aveva definito come ripensamento: un ricordo organicamente vissuto che si differenzia dal ricordo storico. Questo ripensamento rendeva possibile un certo tipo di coscienza, o autocoscienza, che non dava giudizi ma rendeva oggettive le immagini, cioè svincolate

---

8 Per un approfondimento sulla fase della verticalità del verso si rinvia a Piergiorgio GIACCHÈ, *Carmelo Bene. Antropologia di una macchina attoriale* (Milano: Studio Bompiani, 2007), pp. 167-195.

9 Cfr. Carmelo BENE, *L'orecchio mancante* (Milano: Feltrinelli, 1970).

da un io. In pratica, a quei tempi, Bene, in scena, usava una voce pre-amplificata, cioè amplificata senza l'uso di strumentazioni foniche. L'aria, sostenuta dal diaframma, veniva mandata in un particolare risuonatore. L'effetto sullo stesso attore era quello di dare la sensazione che il suono, che pure da lui usciva, lo sorprendesse da dietro arrivando al suo udito come un attimo prima. Questo scarto generava una distanza fra sé e sé stesso che faceva nascere in Bene delle visioni, le quali gli rivelavano con quali immagini apparisse all'esterno, poi distrutte attraverso l'ironia. Il momento in cui Bene iniziò a dedicarsi alla ricerca dell'irrappresentabile più o meno coincise con il momento in cui incrementò l'uso della strumentazione fonica<sup>10</sup>. Ciò comportò un adattamento tecnico del proprio modo di usare la voce attoriale e ne risultò modificato l'effetto dell'ascolto della stessa: non c'era più una sorpresa da dietro ma un suono che avvolgeva per intero l'attore. La distanza, la separazione, non era più quella fra ascolto e visione, ma quella fra il corpo tutto e il suo ascolto. Bene smise l'ironia come strumento in grado di distruggere le immagini di sé oggettivate dalla coscienza del ripensamento, ma continuò a praticare il distanziamento da sé attraverso la lettura in scena. In un filmato di ciò che doveva essere un seminario intitolato alla phoné e all'immagine<sup>11</sup>, diceva che in una particolare fascia sonora era contenuto il suo delirio e che l'atto della lettura serviva a permettere quella distanza necessaria per controllare quella fascia stessa e per, contemporaneamente, potersi dedicare a constatare l'idiosincrasia fra quanto stava leggendo e quanto stava diventando di sé medesimo.

Dunque, questo combattimento critico tutto interno alla persona lo si riscontra, nel teatro di Bene, tanto nel periodo della sperimentazione di un teatro della non-rappresentazione quanto nel periodo della ricerca dell'irrappresentabile. E la particolarità della critica stava nel fatto che Bene era un attore, il quale non faceva discorsi ma andava in scena in

---

10 Forse è a partire dal 1973 che Bene iniziò ad approfondire i suoi rapporti con la strumentazione fonica attraverso la frequentazione della radio. Nel 1978 parlò pubblicamente dell'irrappresentabile come di un qualcosa di già sperimentato nel periodo della parentesi cinematografica – 1968-1973. Ed è del 1979 il *Manfred* che venne considerato da Gilles Deleuze [Carmelo BENE, *Opere. Con l'autografia di un ritratto* (Milano: RCS Libri S.p.A., 1995), p. 1467] un nuovo punto di partenza del percorso artistico e di ricerca di Bene, il quale, nel 1989, intitolò il lavoro di ricerca della Biennale Teatro di Venezia all'irrappresentabile e al teatro senza spettacolo.

11 Cfr. nota n. 6.

carne e ossa a scontare con la totalità della propria persona un processo decostruttivo auto-inferto non da un io a un io, ma da un soggetto a quel soggetto stesso.

### **Far vedere e vedere: rivitalizzazione dei teatri all'italiana**

L'attività artistica di Bene è stata caratterizzata da una costante: la conferma di ripartire dall'esplosione del soggetto a ogni occasione produttiva. Tuttavia ciò non ha comportato il totale rifiuto del riconoscimento di legami con la tradizione teatrale. Quella che lo stesso Bene ci autorizza a tirare in ballo, tra le altre e più delle altre, è la tradizione ottocentesca dell'Opera e dei Grandi Attori, punti di partenza di un primo studio. Poi – negli anni Sessanta – Bene frequentò una delle famiglie d'arte più significative del panorama artistico italiano, la D'Origlia-Palmi. Ma fu dalla fine degli anni Settanta e dai primi anni Ottanta che iniziò a essere riconosciuto, da critica e pubblico, come Grande Attore. In risposta a tale riconoscimento lui, inizialmente, prese le distanze dal tipo di attore quale era quello del teatro dell'Ottocento salvo poi aggiungere che, a teatro, la via da seguire era proprio quella dei tromboni, dei mattatori, degli animali di scena. In effetti, Bene era già stato individuato come animale da palcoscenico. Ne è la riprova quanto scrisse di lui Franco Quadri, il quale, tuttavia, notò una differenza rispetto al mattatore ottocentesco poiché l'animalità di Bene, a Quadri, non parve vincolata «come nella tradizione romantica, alla gratificazione dell'esibirsi e del venir applaudito, ma a un bisogno fisiologico di manifestarsi [...] per un debito contratto con sé stesso»<sup>12</sup>. Probabilmente ciò dipese dal fatto che, anche se in scena Bene praticasse un certo recitar-cantando, quest'ultimo non poteva essere accolto come il risultato di una tecnica che restaurasse la bellezza della forma di un'arte della recitazione: ciò che apparve di quel Carmelo Bene che fu riconosciuto come Grande Attore non dipese dall'applicazione di una tecnica volta a ricostruire una forma, ma da un lavoro più intimo sulla parola, la sua pronuncia e il suo ascolto.

L'operare artistico di Bene, come succede anche ai poeti, non mirava alla comunicazione intesa come trasmissione di un messaggio lineare e comprensibile fra emittente e ricevente, cosa che avrebbe comportato il

---

12 Franco QUADRI, *L'avanguardia teatrale in Italia (materiale 1960-1976)* (Torino: Einaudi, 1977), p. 47.

ricadere in un teatro della rappresentazione. Per quanto riguarda la comunicazione con la platea, a Bene non interessava far passare un messaggio ma far provare una sensazione. Fu questo il suo modo di intendere la relazione con lo spettatore. Quella con lo spettatore era una relazione che nella forma veniva negata – si pensi alla seconda edizione teatrale di *Nostra Signora dei Turchi*, un'opera chiusa da una vera e propria quarta parete di vetro –, ma nei fatti fu rivitalizzata la sostanza della relazione fra scena e platea propria di ogni teatro all'italiana. Un edificio, questo, che, con la divisione netta fra la scena e la platea, l'apertura e la chiusura di un sipario, propone un particolare modo di vedere:

In fondo [...] si tratta del meccanismo attraverso cui si allena un bambino alla sorpresa o con cui si cattura (e prima ancora si induce) il suo primo incanto, per esempio nel gioco di coprirsi e di scoprirsi la faccia con le mani [...] l'oscillazione fra vedere e non vedere [ricapitola] la scoperta da parte dello spettatore del rapporto tra finzione e realtà [...] lo smarrimento di non vedere (più), provoca l'immaginazione, apre la possibilità e la prova di uno spazio del fantasma [...] il ritrovamento del vedere (ancora) funziona come la miracolosa riconquista della realtà<sup>13</sup>.

Bene, durante il suo percorso artistico, sottolineò questo meccanismo dell'apparire e dello sparire e tale fenomeno fu da prima proprio dell'attore. Per esempio, a guardarlo dall'esterno, Bene risultava essere

superbo in vari generi: nel diabolico come nell'intimo, nel pop infernale come nel sardonico affettuoso; [era] satrapico e orientale; la sua recitazione speziata nasillarde [eccelleva] nel tono pseudoconfidenziale, nel condiscendente dilagante, nello pseudoieratico, nell'erotico-onanistico, nel blasfemo sarcastico: che antologia, che ventaglio<sup>14</sup>.

---

13 Piergiorgio GIACCHÈ, *L'altra visione dell'altro. Un'equazione tra antropologia e teatro* (Napoli: L'ancora del Mediterraneo, 2004), pp. 159-160.

14 Gerardo GUERRIERI, *Il teatro in contropiede. Cronache e scritti teatrali 1974-1981* (Roma: Bulzoni, 1993), p. 295.

Ma allo stesso tempo «potremmo ricordare le minuzie di centinaia di micro-movimenti straziati, di semi-toni smorzati, di quasi espressioni cancellate [...] atti sbrigati o liquidati in fretta e parole sfatte o liquefatte ancora in gola... Insomma, la costante di una sparizione»<sup>15</sup>. Siamo nel teatro della non-rappresentazione e queste appena citate sono descrizioni di ciò che si poteva osservare di quel soggetto che in scena distruggeva le immagini dell'io che affioravano.

Poi, quando Bene passò al teatro dell'irrappresentabile, dell'attore fu lo sparire e l'apparire fu della visione. Si pensi a quella che forse fu solo una battuta e che di certo fu accolta dalla maggioranza delle persone come tale, ma che probabilmente era qualcosa di più per lo stesso Bene che, a seguito della *Lectura Dantis* del 1981 a Bologna, disse di essere apparso alla Madonna. L'apparizione della visione, era ciò che avveniva mentre l'attore scompariva. Il punto è che, dalla platea, lo spettatore si immergeva nell'opera:

il trucco o il miracolo non sta nelle scenografie dei suoi spettacoli e nella loro sorprendente ancorché provocatoria integrazione con lo spazio e lo stile dei teatri storici e lirici all'italiana, ma nella costruzione di un'atmosfera di luci e di suoni che supera l'arcoscenico e sembra attrarre e riassumere nella scena l'intera sala<sup>16</sup>.

E la questione della proiezione dello spettatore sulla scena, è un aspetto del teatro esperito come rilevante anche da parte di un altro uomo di teatro della seconda metà del Novecento quale è Jerzy Grotowski. Egli rifletté pubblicamente su tale aspetto, e giunse, insieme ai suoi collaboratori, alla conclusione che «se vogliamo immergere lo spettatore nello spettacolo [...] dal momento che vogliamo dare agli spettatori una possibilità e addirittura imporre loro una sensazione di distanza rispetto agli attori, bisogna mischiarli con gli attori»<sup>17</sup>. Questo perché, secondo l'esperienza di Grotowski, le persone che si recavano a teatro al suo tempo avevano perso la capacità di essere veramente degli spettatori, degli spettatori ori-

---

15 Piergiorgio GIACCHÈ, *Carmelo Bene. Antropologia di una macchina attoriale* (Milano: Studio Bompiani, 2007), p. 123.

16 ID., «Lo spettatore per bene», *Per Carmelo bene* (Milano: Linea d'ombra, 1995), p. 37.

17 Jerzy GROTOWSKI, *Il Teatr Laboratorium di Jerzy Grotowski 1959-1969*, a c. di Ludwig-Flaszen, Carla-Pollastrelli (Pontedera: Fondazione Pontedera Teatro, 2001), p. 137.

ginari, capaci cioè di seguire la propria originaria vocazione, quella di essere dei testimoni: «Il testimone si tiene lievemente in disparte, non vuole immischiarsi, desidera essere cosciente, vedere ciò che accade, dall'inizio alla fine, e tenere a mente»<sup>18</sup>. In un teatro come quello all'italiana, in cui la scena e la platea sono già separati, disse Grotowski, la persona che si reca a teatro non ha modo di ritrovare il suo ruolo di spettatore perché non è lei a decidere, ma è l'architettura dell'edificio a decidere che lo spettatore resti in disparte. Dunque Grotowski si diede degli obiettivi che puntavano a far risorgere lo stesso tipo di spettatore proprio del teatro all'italiana. Tutto ciò nel tentativo di ottenere un effetto: l'effetto rituale, l'effetto di quel rituale che avveniva tra attore e spettatore – non del rituale inteso come quello delle pratiche cerimoniali o festive –, un effetto che faceva appello all'inconscio collettivo e restituiva una primitiva unità rituale. Grotowski e i suoi collaboratori raggiunsero questo obiettivo rivoluzionando lo spazio teatrale a partire dal 1961 con *Gli Avi* – prima presentazione in cui venne abolita la separazione tra scena e platea – quindi operando in spazi differenti da quello del teatro all'italiana.

Con Carmelo Bene, invece, ci troviamo di fronte ad una rivitalizzazione del teatro all'italiana. C'era, per chi partecipava al suo teatro come spettatore, la possibilità di una proiezione favorita dall'imminenza dell'atmosfera e dell'attore, favorita da un teatro che si oggettivava da solo. Bene rispettò, anzi rivitalizzò le autonomie dei due spazi di cui si compone il teatro all'italiana – la scena e la platea – riunificando poi tali spazi attraverso la visione e confermandoli nei loro rispettivi ruoli e nelle loro rispettive funzioni di luogo del far vedere e luogo del vedere. Bene ha, potenzialmente, educato migliaia di individui alla pratica dello spettatore insegnando un certo tipo di vedere e, forse, ha ancora oggi questa capacità. Per questo motivo la sua lezione è ancora importante anche per gli antropologi e per l'antropologia.

## Uno sguardo antropologico

Penso che il meccanismo più importante dell'arte di Bene sia stato quello che gli permetteva di generare una distanza. È proprio tale scarto che permette un certo tipo di sguardo, da lontano direbbe forse Claude Lévi-Strauss.

---

18 *Ibi.* 136.

Le ricerche di Carmelo Bene nel campo artistico-teatrale furono di un rigore tale che lo condussero a dei risultati prossimi a quelli di importanti ricerche o riflessioni antropologiche. In particolare, quei suoi risultati si intrecciano perfettamente con un punto di arrivo della ricerca di Clifford Geertz e con una riflessione antropologica di Francesco Remotti. Così, come Bene giunse a sperimentare l'impossibilità di eliminare totalmente lo spettacolo dal teatro, il prodotto dal processo, il soggetto dalla macchina, attraverso la sua antropologia dell'interpretazione, Geertz arrivò a constatare che, per quanto l'essere umano creda di indossare delle maschere da dover sdossare, in realtà il suo agire parte da un «come se» – il meccanismo teatrale – che non costituisce un vezzo di cui ci si possa facilmente liberare, perché non esistono situazioni in cui poter esser “nudi”.

E quando Grande parla, in merito alla pratica attoriale di Bene, del mettere in croce l'identità in quanto principio primario di rappresentanza, quando si parla della distruzione delle immagini dell'io praticata in scena da Bene, la mente non può che andare a *Contro l'identità*<sup>19</sup>. In questo testo Remotti, oltre a sottolineare come l'identità sia una finzione – e ciò rientrerebbe nelle competenze del teatro –, afferma anche che l'identità affiora a discapito dell'alterità, cioè delle connessioni, e del flusso continuo, cioè dei mutamenti e delle trasformazioni. Penso che sia stato proprio tramite il porre l'accento su questi due ultimi livelli – il livello dell'alterità e il livello dei mutamenti, delle trasformazioni –, e non su quello dell'identità, che Bene abbia proposto un teatro contro la rappresentazione, sia esso stato della non-rappresentazione o dell'irrappresentabile. Dal punto di vista attoriale Bene ha sempre privilegiato il verticale dell'alterità piuttosto che l'orizzontale dell'identità, il processo attoriale piuttosto che il prodotto spettacolare.

Per esempio, anche a leggere *Giuseppe Desa da Copertino. A Boccaperta*<sup>20</sup>, nella mente del lettore-fruitor non resta impresso il personaggio Giuseppe Desa. Ciò perché a guidare la fruizione non è il succedersi delle azioni compiute o subite da una persona nel corso della propria vita, bensì il susseguirsi di quadri in cui Giuseppe Desa, seppur protagonista, è il perno dell'animazione ma non quello attorno a cui i vari elementi si condensano in modo da conferire spessore e creare il tuttotondo proprio di un personaggio. Ed è proprio nel *monologo dei cretini*, che si trova

---

19 FRANCESCO REMOTTI, *Contro l'identità* (Roma-Bari: Laterza, 1996).

20 BENE, *Opere*, cit., pp. 421-533.

all'interno dell'opera *Nostra Signora dei Turchi*<sup>21</sup> – un manifesto artistico – che Bene parla, prendendo spunto dal mistico dei voli, cioè San Giuseppe da Copertino, del vedere la vista.

Ora, solo uno spettatore, che vede un altro spettatore – o sé stesso in quanto spettatore – nell'atto del vedere, può vedere la vista: vedere cioè cosa e come l'altro, o sé stesso, vede. Ma a ben vedere questa è l'attività propria di un antropologo, per il quale, metodologicamente parlando, tanto importante resta e resterà l'osservazione partecipante – o la partecipazione osservante. Perché si può forse scegliere se essere degli osservatori che partecipano di qualcosa, cioè degli antropologi vedenti e reagenti, o seguire l'esempio di Bene e diventare degli antropologi che partecipano osservando, cioè antropologi che, mentre agiscono, osservano. Forse le due attività – quella dell'osservazione e quella della partecipazione – e i due ruoli – quello dello spettatore e quello dell'attore – non sono neanche esclusivi, nel senso che possono coesistere nella medesima persona che si troverà a oscillare tra un polo e l'altro, restando però ben salda proprio per via di quello sguardo che le permetterà di vedere. Credo, in definitiva, che la postura beniana, o forse l'*habitus* beniano, si possa in parte paragonare alla postura o all'*habitus* dell'antropologo. In entrambi i casi si ha la sospensione del giudizio che ci spinge contro le identità, sospendendo gli etnocentrismi e aprendoci a un'alterità e a una tensione-attenzione nei confronti del flusso irregolare e metamorfico della realtà.

---

21 *Ibi.* pp. 43-175.



## Recensioni



# Il mio libro mondo...

## La questione antropologica e filosofica del corpo umano nell'Islam.

### Analisi di uno studio di Malek Chebel

Gabriele Palasciano

Universität Wien

Pochi sono i passaggi nei quali il Corano parla del corpo umano oppure della corporalità, a differenza delle occorrenze riguardanti parti anatomiche ben precise (ad esempio *qalb* [«cuore»], *ṣadr* [«petto»], *baṭn* [«addome»], etc.). Riferendosi al corpo, esso utilizza i tre termini distinti di *badan*, di *jism* e di *jasad*. Se *badan* («corpo») è impiegato una sola volta in riferimento alla parte inerte dell'essere, opposta a quella attiva detta *nafs* («anima») o *rūḥ* («spirito»), *jism* («corpo») figura in due versetti coranici ed è stato interpretato dalla tradizione dei commentatori principalmente in senso naturale o fisico. Utilizzato quattro volte, *jasad* («corpo») rinvia invece al corpo organico composto da carne e sangue, sottolineandone la mortalità ed il carattere effimero<sup>1</sup>. L'assenza di ulteriori riferimenti testuali, così come di più approfondite ed unitarie definizioni, è probabilmente all'origine di un certo riduzionismo nella considerazione dello statuto del corpo nell'Islam<sup>2</sup> che si manifesta oggi nella mentalità comune, in sostanza quella veicolata dai *mass media*. Si tratta di un'incomprensione che si nutre di una lettura condotta esclusivamente mediante due prismi ermeneutici che è possibile definire rispettivamente “edonismo” e “nichilismo”<sup>3</sup>. Pertanto, tale lettura non tiene conto dei testi del Corano

---

1 Si veda: *badan* (Cor x.92); *jism* (*ibi* LXIII.4; II.247); *jasad* (*ibi* XXI.8; VII.148; XXXVIII.34; XX.88).

2 Per uno sguardo sintetico sul tema del corpo secondo la prospettiva islamica, cfr. François JOURDAN, «Le corps dans une vision islamique», *Laennec* 3 (2007): 42-53; Muṣṭapha BEN TAÏBI, «Penser le corps en Islam», *Itinéraires* 3 (2011): 91-101.

3 Urge precisare che tali prismi ermeneutici non sono gli unici e non pretendono di essere

e della Sunna, ma elabora a partire da costumi e narrazioni più recenti rispetto alle tradizioni dei primi secoli dell'era musulmana.

Il prisma edonistico tende ad associare l'Islam, tanto sul piano della dottrina quanto su quello dell'etica, ad una sorta di epicureismo gaudente<sup>4</sup> che, identificando il bene ultimo della donna e dell'uomo con il piacere, propone una ricerca del godimento sensoriale e corporale, quindi libera da limiti di natura religiosa o morale. Nella storia del mondo musulmano, sia di matrice araba che persiana, non sono mancati esempi emblematici di questo *modus interpretandi* della vita in aperto contrasto con l'ortodossia religiosa, soprattutto in quanto ispirati ad una prospettiva intramondana e, per ciò che attiene alla prassi, a tratti ateistica<sup>5</sup>. Nell'VIII secolo d.C., mentre era in visita al palazzo di Khirbet el-Mafjar nei pressi di Gerico, l'erudito Utarrad scriveva del poeta e califfo omayyade al-Walīd II come di un uomo dedito alla cura del corpo in bagni termali, oltre che alla pace dei sensi, immerso in piscine colme di vino dalle quali il sovrano stesso veniva fuori completamente ubriaco<sup>6</sup>. Sebbene si tratti di un racconto leggendario, non è comunque un caso che i suoi detrattori lo abbiano soprannominato *fāsiq* («empio»; «corrotto»). Nel contesto persiano del XII secolo d.C., era il matematico, astronomo e poeta 'Omar Khayyām ad incarnare la celebrazione di un edonismo sfacciato e di un umanesimo irriverente di stampo razionalistico. Alla demolizione "nichilistica" *ante litteram* delle certezze di fede, egli accompagnava l'invito

---

esaustivi. Derivano da una lettura personale della realtà sociale. Nello specifico, si tratta di una lettura del corpo che può essere riscontrata tanto all'esterno quanto all'interno dell'Islam. Pertanto, la discussione non può certo essere ridotta a questi due prismi polarizzanti e onnicomprensivi. Difatti, in seno all'Islam, filosofia, poesia, storia, spiritualità e teologia hanno prodotto letture alternative, finanche positive, del corpo e della corporalità.

4 L'aggettivo "gaudente" non esprime qui in nessun caso un giudizio morale e tantomeno fa riferimento polemicamente agli studi di genere, alla discussione sul ruolo delle donne e sull'omosessualità nell'Islam. Esso si riferisce semplicemente alla visione del corpo secondo il prisma edonistico.

5 Cfr. Carlo SACCONI, «Alcune riflessioni su *Logos* e umanesimo nella storia intellettuale del mondo musulmano. Dal Medioevo alla Modernità», in *Alla ricerca del Logos. Un percorso storico-esegetico e teologico*, a c. di Gabriele PALASCIANO (Todi-Perugia: Tau, 2021), pp. 269-273. In tema di razionalismo arabo potrebbe essere interessante ricordare Mohammed Abed AL-JABRI, *La ragione araba* (Milano: Feltrinelli, 1996); ID., «Razionalismo, politica e teoria della conoscenza. Un contributo alla filosofia arabo-islamica contemporanea», *Rivista internazionale di filosofia e psicologia* 2 (2011): 241-250.

6 Cfr. ABU AL FARAJ AL ISFAHĀNĪ, *Kitāb al-Aghāni*, III, 303.

pressante rivolto all'umanità del suo tempo affinché godesse dei piaceri del corpo, continuasse a «bere vino e corteggiare le belle [poiché] è meglio che fare esercizi di ipocrita asceti»<sup>7</sup>, e a dare piena soddisfazione in terra ad ogni istinto senza angustiarsi per la vita ultraterrena: «Dicono: ci saranno allora e *kawthar* [la fonte del paradiso coranico] e *uri* [le giovani vergini del paradiso] e paradiso, ruscelli di miele e di vino e di zucchero e latte. Riempi però qui la coppa di vino e dammela in mano, più bella è moneta sonante che mille cambiali!»<sup>8</sup>. Il prisma nichilistico è invece in stretto legame con la recente attualità degli attentati terroristici di natura islamista<sup>9</sup>. Al centro è la distruzione del corpo, la quale può prendere le forme sia dell'autodistruzione da parte dello *shahīd* («colui che testimonia attraverso il proprio sangue»; «martire») sia della distruzione del *kāfir* («miscredente»; «infedele»). Quest'ultima comporta, attraverso la violenza sul corpo, il suo annichilimento esistenziale e identitario. La negazione di questa vita considerata immorale non è legata all'affermazione teorica classica del nulla, oppure al rifiuto della verità, bensì alla considerazione della vera vita ispirata da Allāh, di un altro e più giusto mondo plasmato secondo i principi della rivelazione coranica e sul modello profetico-muhammadico.

Per quanto radicate nella *vulgata* comune, tali visioni non colgono la complessità simbolica del corpo nell'Islam. Pertanto, nel contesto di una sua rivalutazione antropologico-culturale e filosofica in ambito islamico, si collocano allora le ricerche dell'antropologo e psicanalista Malek Chebel (1953-2016), confluite in seguito nell'opera *Le corps en Islam*<sup>10</sup>. Accademico polivalente e dalle competenze interdisciplinari, Chebel si è impegnato per la promozione di un Islam «illuminato», ovvero compatibile con le società laiche e secolari contemporanee, nonché fondato su una radicale trasformazione socio-culturale e teologica. Con precisione, Chebel difende la plausibilità di un programma di modernizzazione dell'I-

---

7 'OMAR KHAYYĀM, *Quartine* (Torino: Einaudi, 1956), no. 147. Cfr. anche no. 87; no. 227.

8 *Ibi*, no. 88.

9 Per ulteriori riflessioni in merito al confronto tra Islam e mondo contemporaneo, senza escludere il rapporto con il nichilismo, cfr. Emanuele SEVERINO, «Sfida tra Islam e Occidente. Il vincitore è la tecnica», *La Lettura* 228, 10 aprile 2016: 6-7.

10 Malek CHEBEL, *Le corps en Islam* (Paris: PUF, 2013). L'opera è stata pubblicata in francese per la prima volta nel 1984, mentre le altre due edizioni datano del 2004 e appunto del 2013. Nel presente articolo si rinvia a quest'ultima edizione. Per una consultazione dell'opera in lingua italiana, cfr. CHEBEL, *Il corpo nell'Islam* (Lecce: Argo Editrice, 2012).

slam rispettoso delle diversità religiose e culturali, capace di integrarsi pienamente nelle società democratiche e repubblicane. In questa luce, la sua opera rientra a pieno titolo nell'ambito riformista e modernista in cui operano autori quali, ad esempio, Mohammed Arkoun, Fethi Benslama e Abdelwahab Meddeb<sup>11</sup>. In buona parte delle sue pubblicazioni<sup>12</sup>, l'intellettuale algerino instaura un dialogo tra l'antropologia culturale (fondata sulla ricerca sul campo) e cognitiva (impennata sull'approfondimento dei sistemi di pensiero e di organizzazione concettuale della realtà) e la filosofia, un confronto che ritiene determinante per la comprensione profonda e corretta dell'Islam e del mondo arabo-musulmano, tanto nel passato storico quanto nel presente.

Attraverso una riflessione sui temi della corporalità e dell'erotismo nell'Islam<sup>13</sup>, Chebel riconosce i presupposti della ricerca etnografica e antropologica, condotta sul campo attraverso un'osservazione partecipante e interna alle culture considerate dell'area geografica del Maghreb<sup>14</sup>, delle quali offre descrizioni e sviluppa interpretazioni intense, per giungere in-

---

11 Per uno sguardo più esaustivo, cfr. Carool KERSTEN, *Cosmopolitans and Heretics. New Muslim Intellectuals and the Study of Islam* (London: Hurst, 2011); Massimo CAMPANINI, *Il pensiero islamico contemporaneo* (Bologna: Il Mulino, 2016); Nadia KIWAN, *Secularism, Islam and public intellectuals in contemporary France* (Manchester: Manchester University Press, 2019). Kiwan dedica un intero capitolo all'approfondimento del pensiero di Chebel.

12 A titolo di esempio, cfr. CHEBEL, *La formation de l'identité politique* (Paris: PUF, 1986); ID., *L'imaginaire arabo-musulman* (Paris: PUF, 1993); ID., *Dictionnaire des symboles musulmans* (Paris: Albin Michel, 1995); ID., *Encyclopédie de l'amour en Islam. Érotisme, beauté et sexualité dans le monde arabe, en Perse et en Turquie* (Lausanne: Payot, 1995); ID., *Du désir* (Lausanne: Payot, 2000); ID., *Dictionnaire amoureux de l'Islam* (Paris: Plon, 2004); ID., *Anthologie du vin et de l'ivresse* (Paris: Seuil, 2004); ID., *L'esclavage en terre d'Islam* (Paris: Fayard, 2007); ID., *Dictionnaire amoureux de l'Algérie* (Paris: Plon, 2012); ID., *L'érotisme arabe* (Paris: Bouquins, 2014); ID., *L'inconscient de l'Islam. Réflexions sur l'interdit, la faute et la transgression* (Paris: CNRS, 2015).

13 Negli ultimi decenni, importanti studi sono stati consacrati anche all'omoerotismo in ambito islamico. A titolo di esempio, cfr. Camilla ADANG, «Ibn Hazm on Homosexuality. A Case-Study of Zahiri Legal Methodology», *Al-Qantara* 24 (2003): 5-31; Khaled EL-ROUAYHEB, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800* (Chicago/London: University of Chicago Press, 2005); Jocelyne DAKHLIA, «Homoérotismes et trames historiographiques du monde islamique», *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 5 (2007): 1095-1120.

14 Del materiale empirico per un approfondimento del concetto di corpo in Nord Africa, in vista di un dialogo con le acquisizioni di Chebel, è offerto da Monia LACHHEB, *Penser le corps au Maghreb* (Paris: Karthala, 2012).

fine ad una vera e propria concettualizzazione filosofica. Quest'ultima consente allo studioso non solo di fare opera di sintesi del vasto insieme di conoscenze acquisite, ma di porre queste ultime costantemente a confronto, suscitando nei lettori curiosità ed audacia intellettuale, due aspetti indispensabili per l'esplorazione di ulteriori campi della ricerca antropologica, con rigore metodologico e rispetto ermeneutico per la specificità di differenti religioni e culture.

### **Principi guida metodologici e struttura della ricerca di Malek Chebel**

Mentre pubblica *Le corps en Islam* nel 1984, Chebel è agli inizi della carriera accademica. Come ricercatore si interroga sul corpo quale simbolo universale di vitalità, esaltato dai canoni estetici di alcune correnti poetiche e artistiche nel corso della storia, oppure talvolta mortificato da certe tradizioni religiose. Riconoscendo il ruolo importante assunto dal corpo nelle grandi culture e religioni del pianeta, Chebel ne studia sia la funzione sia il significato in seno alla religione islamica, nel quadro di una concretizzazione storica: il contesto socio-culturale dell'Islam maghrebino.

Tra le influenze di cui risente questo lavoro analitico-descrittivo e interpretativo spiccano gli orientamenti di due tra i più grandi antropologi americani del xx secolo: Franz Boas e Clifford Geertz. L'elemento boasiano è riscontrabile nella metodologia di un'osservazione partecipativa, un'indagine condotta sul campo o che, in ogni caso, risente di una conoscenza diretta di un determinato contesto socio-culturale, realizzata secondo i principi del particolarismo culturale, ovvero una tipologia di analisi di un determinato oggetto studiato in relazione ad uno specifico ambiente di sviluppo<sup>15</sup>. L'elemento geertziano appare con chiarezza a due livelli. Un primo livello riguarda il lavoro etnografico. Come Geertz, Chebel sembra considerarlo non quale mero insieme di tecniche oppure di processi di raccolta dei dati derivanti dall'osservazione, bensì come uno sforzo intellettuale di interpretazione dei fenomeni rilevati<sup>16</sup>. Si tratta

---

15 La vicinanza dell'approccio chebeliano a quello boasiano non sembra realizzarsi anche sul piano del relativismo culturale di cui, nell'ottica di Boas, il particolarismo culturale rappresenta la premessa teorica.

16 Nella seconda metà del xx secolo, il panorama antropologico, con il quale Chebel si

di un'interpretazione elaborata a partire dal punto di vista dell'osservatore, la quale tuttavia non si risolve in una soggettività autoreferenziale, ma si pone in dialogo con una pluralità di sguardi e di interpretazioni<sup>17</sup>. Il confronto tra queste ultime restituisce il senso della complessità e della varietà culturale del genere umano. Un ulteriore livello di consonanza con il pensiero geertziano si situa nell'ambito dell'antropologia simbolica. Per entrambi, la cultura di un popolo rappresenta un'attività essenzialmente simbolica che consiste nel conferimento di senso e nell'attribuzione di significato. Proprio approfondendo lo studio dei tanti elementi simbolici legati al tema del corpo nell'Islam maghrebino, Chebel matura la consapevolezza della valenza evocativa di significato e creativa di senso che i simboli possiedono.

All'interno del volume, le risultanze derivanti dalle osservazioni partecipative e dalle interpretazioni ermeneutico-simboliche sono strutturate attorno a due nuclei tematici, i quali trattano rispettivamente il simbolico e l'euristico. La prima parte è intitolata *Simbolo* e si compone di sei capitoli<sup>18</sup>. Il primo capitolo (*Il corpo di giorno in giorno*) analizza lo sviluppo corporeo del bambino maghrebino e l'influenza che l'educazione esercita sullo sviluppo corporeo, quest'ultima intesa come l'insieme di pratiche

---

confronta nel corso della propria formazione universitaria, è di certo vario. In particolare, due sono gli approcci più ricorrenti: il *materialismo storico*, di cui uno dei maggiori esponenti è l'antropologo statunitense Marvin Harris, e l'*antropologia interpretativa*, di cui l'antropologo statunitense Clifford Geertz è la figura più rappresentativa. Mentre Harris sostiene una visione naturalistica dell'essere umano, somma di bisogni e di pulsioni, giungendo a spiegare la cultura quale insieme di risposte umane che garantiscono la sopravvivenza dinanzi alle sfide ambientali, Geertz individua nell'etnografia il nucleo della ricerca antropologica. Quest'ultima rappresenta per lui lo sforzo di comprendere le culture dall'interno, interpretandone gli innumerevoli significati e tenendo conto della molteplicità culturale che contraddistingue il mondo. Importante è evidenziare come il pensiero di Chebel non paia risentire dell'influenza dell'antropologia postmoderna, affermatasi a partire dal 1980, soprattutto col lavoro degli antropologi statunitensi James Clifford e George Marcus, la quale mette in discussione l'attendibilità del resoconto etnografico e delle spiegazioni onnicomprensive dell'uomo, della società e della storia. In ogni caso, per uno sguardo ai fondamenti del pensiero geertziano, utile per un approfondimento del confronto di questo antropologo con Chebel, cfr. Clifford GEERTZ, *Interpretazione di culture* (Bologna: Il Mulino, 1987), pp. 12-14; pp. 17-20.

17 Cfr. *ibi*, pp. 59-62.

18 Cfr. CHEBEL, *Le corps en Islam*, cit., pp. 39-71.

e di condotte finalizzate a favorire lo sviluppo stesso<sup>19</sup>. Riacciandosi all'orizzonte geertziano, Chebel si occupa del "linguaggio" del corpo e dei suoi molteplici significati. Egli lo considera soprattutto attraverso le dinamiche del parto, dell'allattamento materno e della sterilità femminile. Il secondo capitolo (*Vocabolario del corpo*) è concepito sul modello delle tre parti che strutturano il corpo, vale a dire il volto, il tronco e le estremità<sup>20</sup>. L'intellettuale algerino fa corrispondere al "tronco" gli organi sia interni (il cuore) sia esterni (i genitali), mentre alle "estremità" ricollega in particolare gli arti e le fanere. Il simbolismo evocato dalle rispettive parti del corpo è dunque considerato esclusivamente nelle rappresentazioni tradizionali del Maghreb. Il terzo capitolo (*La corporalità*) si concentra sull'identità corporea, mentre interroga il linguaggio popolare maghrebino relativo al corpo<sup>21</sup>. Al riguardo, Chebel stila un inventario di nomi, soprannomi, perifrasi, insulti, proverbi ed espressioni popolari che rientrano in un "circolo ermeneutico" di geertziana – quindi gadameriana – memoria, in cui interpretante e interpretato, il mondo dell'antropologo e il mondo dei suoi interlocutori, entrano in contatto e si confrontano. Si esprime dunque l'importanza che, nella visione di Chebel, assumono sia il connubio tra i due poli dell'interpretazione sia la loro interazione. A questo si aggiunge la consapevolezza che nel lavoro di osservazione, di interpretazione e di traduzione consista essenzialmente il compito dell'indagine antropologica. Continuando la sua analisi sulla base di questi presupposti metodologici, nel quarto capitolo (*Il corpo e il resto*), Chebel tratta la sfera più intima del corpo e le sue secrezioni, come ad esempio la saliva, il sangue e il liquido seminale<sup>22</sup>. Alla formazione antropologica dell'autore viene qui in aiuto quella psicanalitica, per mezzo della quale egli cerca di capire non solo l'organizzazione del corpo, ma anche e soprattutto il suo funzionamento. In tutto il quinto capitolo (*Il corpo in croce* – espressione ripresa dal vocabolario cristiano), Chebel si occupa della malattia che travolge il corpo. Lo fa concentrandosi sulle realtà umane ed "ecumeniche" del dolore e della morte<sup>23</sup>. Attraverso una descrizione sintetica delle usanze funebri del Maghreb, la riflessione sfocia nella

---

19 Cfr. *ibi*, pp. 39-59.

20 Cfr. *ibi*, pp. 61-90.

21 Cfr. *ibi*, pp. 91-118.

22 Cfr. *ibi*, pp. 119-131.

23 Cfr. *ibi*, pp. 133-150.

trattazione della percezione tanto del decesso quanto del cadavere dell'essere umano. In questa prima sezione interviene così una «*Transizione*»<sup>24</sup>, titolo che l'autore attribuisce a questa parte dell'opera e che integra il sesto capitolo (*Il corpo e la seduzione*), in cui l'argomento discusso è quello del corpo colto nel suo dinamismo o «in esercizio»<sup>25</sup>. Chebel si concentra anche, da un lato, sullo sviluppo corporeo e, dall'altro, sulla dimensione poetico-erotica che ne scaturisce, entrambi legati al gioco della seduzione.

In questo punto si inserisce la cesura tra la sezione intitolata *Simbolo*, che comporta i primi cinque capitoli, e quella detta *Transizione*, costituita dal sesto capitolo quale introduzione alla seconda parte del volume. Intitolata *Euristica*, essa è strutturata in tre capitoli. Il primo capitolo (*Corpo-scritto*) tratta della scrittura "epidermica" sempre nella tradizione del Maghreb, all'interno della quale la pratica del tatuaggio trasmette, dal punto di vista di Chebel, un insieme di codici sociali oltre che di elementi simbolici, di cui il corpo è il protagonista centrale come fonte e ricettacolo di significato<sup>26</sup>. Il secondo (*Corpo e nodi*) e il terzo capitolo (*Il corpo, pesi e misure*) trattano le presunte influenze che le pratiche magiche e la superstizione, entrambe legate alla sfera corporale, esercitano sulle credenze popolari, così come su alcune rappresentazioni simboliche dei popoli del Maghreb<sup>27</sup>. L'indagine di Chebel perviene, nella conclusione (*La civiltà del corpo*), ad una presentazione di natura più marcatamente filosofica, per la quale il corpo è certo una realtà determinata da riferimenti spazio-temporali, ma che tuttavia li trascende in una dimensione simbolica<sup>28</sup>.

## Una prospettiva di storia culturale

Nel suo studio, Chebel coniuga la finezza analitica con uno sguardo attento agli orizzonti dell'antropologia, della storia culturale e dell'ermeneutica. La componente storico-culturale, e non semplicemente culturologica, merita di essere approfondita. L'analisi del corpo come ma-

---

24 Cfr. *ibi*, p. 151.

25 Cfr. *ibi*, pp. 153-171.

26 Cfr. *ibi*, pp. 175-190.

27 Cfr. *ibi*, pp. 191-205; pp. 207-212.

28 Cfr. *ibi*, pp. 213-220.

nifestazione di una “iscrizione” storico-sociale ritualizzata implica, da parte dell’intellettuale algerino, un approfondimento sul piano storico a motivo del ruolo che tale approccio riveste nello studio dei sistemi di credenze, delle mentalità, delle pratiche rituali, delle usanze ancestrali (tutti fattori culturali colti nella loro variegata e complessa evoluzione). Chebel introduce così la ricerca con una sezione di storia culturale dedicata agli sviluppi della percezione islamica del corpo, scandita in cinque fasi e secondo un sistema di datazione che, partendo dalle origini dell’Islam, giunge fino ai nostri giorni<sup>29</sup>.

Nell’ottica di Chebel, la visione del corpo che implica la prima fase (VII-IX secolo d.C.) è contraddistinta da un rigore spirituale e da una volontà di purificazione, condizioni che egli ritiene fondamentali al fine di consentire all’essere umano il contatto con la realtà divina. Sotto questa luce vengono viste le abluzioni rituali e le prostrazioni culturali. In particolare, Chebel vede nella prostrazione del credente musulmano l’espressione fattuale, oppure “somatizzata”, della sottomissione a Dio, dell’obbedienza alla verità rivelata, dell’orientamento esistenziale secondo una prospettiva teocentrica. Si tratta di gesti rituali, dunque simbolici, che rimandano il credente ai fini ultimi dell’esistenza, nonché al significato globale della propria vita. Nella seconda fase individuata da Chebel (VIII-XI secolo d.C.), si assiste all’ascesa della scienza medica. L’espansione geografica e militare dell’Islam, con la conseguente crescita della sua influenza politica, comporta una svolta in campo scientifico, artistico-letterario e culturale. Per Chebel, l’irradiazione dell’arte medica, quindi della medicina greco-araba, rende possibile una maggiore concentrazione sull’uomo e sul suo corpo, come testimoniano la costruzione di ospedali, la pubblicazione e la circolazione di trattati di medicina e di botanica, la diffusione della pratica degli *hamman* nell’area geopolitica arabo-musulmana. È la graduale affermazione della scienza medica che, secondo Chebel, incrementa lo sviluppo di altre scienze orientate ad una “terapia” del corpo, dunque al servizio del benessere fisico-spirituale dell’uomo (erboristeria, farmacologia, frenologia, neurologia, psicoterapia, etc.).

Nel terzo periodo storico (X-XIV secolo d.C.), l’intellettuale musulmano vede emergere in maniera chiara l’erotismo. Secondo il suo parere, la fine della grande espansione islamica permette ai musulmani di contemplare i

---

29 Per le cinque fasi storiche individuate dall’autore, cfr. *ibi*, pp. 13-17; pp. 18-24; pp. 24-27; pp. 28-31; pp. 31-36.

successi militari ottenuti, compiacendosi di quanto di bello e di salutare la vita offre. Approfondendo questa direzione, Chebel torna ad analizzare le opere letterarie di coloro che chiama «teologi dell'amore», veri cantori di inni alla voluttà e ai piaceri corporali, come Ibn Daoud (IX-X secolo d.C.) e Ibn Hazm (X-XI secolo d.C.). Egli scorge il carattere emblematico de *Il collare della colomba* del teologo di Cordoba, un'opera che rappresenta ai suoi occhi un vero e proprio manuale di erotologia. Tuttavia, a questo breve *essort* erotologico di pochi secoli, Chebel fa seguire la più lunga e consistente quarta fase del "declino" (XV-XIX secolo d.C.), seguendo così un luogo comune sia della storiografia araba moderna sia dell'orientalismo europeo. In tale frangente, Chebel situa senza reticenze la nascita di un radicale movimento di decadenza spirituale, nonché l'inizio di un'intera opera di smantellamento delle strutture socio-culturali del mondo musulmano. Un fenomeno che si è protratto fino in epoca contemporanea, nella quale egli situa la quinta ed ultima fase di "ricomposizione" islamica (XX secolo d.C.) caratterizzata da una conflittualità tra modelli di pensiero orientali e occidentali. Nell'ottica di Chebel, è nell'incontro tra questi diversi paradigmi politico-culturali dell'Oriente e dell'Occidente, del mondo musulmano e del mondo di tradizione giudaico-cristiana e laico-secolare, che si concretizza il più grande contrasto sul piano assiologico e culturale. Mediante tale confronto, i paradigmi di pensiero, i sistemi di valore e le tradizioni islamiche si definiscono rispetto all'alterità, nel riconoscimento delle differenze e delle peculiarità di entrambe. In questo contesto di conflittualità, per Chebel urge capire se sia possibile, ed in quale misura, la coesistenza tra modelli diversi di comprensione del mondo e dell'essere umano.

### Tre modelli ermeneutico-filosofici

Lo studio chebeliano consiste nella trattazione di un argomento complesso, centrale nei dibattiti sull'orientalismo da Edward Said in poi, seguendo la prospettiva delle ricerche nel campo dell'islamologia<sup>30</sup>. Il titolo potrebbe

---

30 In diverse pubblicazioni, la trattazione del corpo e della corporalità nell'Islam si sviluppa all'interno dello studio delle concezioni antropologiche, cfr. Abdoldjavad FALATURI, «Die Bedeutung des islamischen Menschenbildes für die Erziehung», in *Erziehung zur Kulturbegegnung. Modelle für das Zusammenleben von Menschen verschiedenen Glaubens*, hrg. von Johannes LÄHNERMANN (Hamburg: E.B.-Verlag Rissen, 1986), pp. 43-50; Herman Ludin JANSEN, «Zur Frage vom Menschenbild im Koran», *Temenos. Studies in Comparative Religion* 16 (1980): 56-61; Tilman NAGEL, «Zum Menschenbild in mo-

indurre facilmente in errore, supponendo una trattazione generica del tema. In realtà, Chebel non intende proporre delle astrazioni concettuali circa una generica visione del corpo nell'Islam. Pur inquadrando diversi elementi in una sintetica ricostruzione storica della visione islamica del corpo, la sua disamina, come si è detto, si concentra su una concretizzazione storica peculiare, quella del Maghreb musulmano, della quale cerca di comprendere simboli, rappresentazioni e pratiche tradizionali. Per l'orientamento islamico maghrebino, ricostruito da Chebel, il corpo rappresenta, innanzitutto, un elemento attivo di condizionamento socio-culturale, il quale partecipa dell'organizzazione formale ed informale della società, nello specifico della «società tradizionale» che è «depositaria di riti e pratiche originarie»<sup>31</sup>. In secondo luogo, il corpo rappresenta un supporto di memoria che agisce quasi come un archivio vivente in cui si cristallizzano gradualmente simboli e rappresentazioni che, nel contesto contemporaneo della globalizzazione, può riflettere il conflitto tra modelli di comportamento tradizionali e l'adozione di codici sociali occidentali.

Sul piano strettamente ermeneutico-filosofico, nella sistematizzazione di Chebel si scorge la presenza di tre modelli concettuali che determinano la visione islamica del corpo. Con una certa cautela critica, è possibile parlare di un modello “definitorio” del corpo, unitamente ad un modello “simbolico” e ad un modello “esistenziale”.

Il modello “definitorio” consiste appunto nella definizione del corpo. Decifrarlo e comprenderlo implica altresì un lavoro di determinazione concettuale, in cui le difficoltà sono evidenti, poiché non è possibile racchiudere in una definizione stabile, definitiva, una realtà complessa come quella del corpo umano. Si tratta di una realtà piena di significati, eppure sottoposta al cambiamento, e sotto le coordinate spazio-temporali. La proposta di Chebel è un tentativo di definizione della realtà corporale mediante una trattazione delle sue parti costitutive interne ed esterne, ricomponendo e ricollegando forma fenomenologica e contenuto simbolico. È in questo contesto che, nello studio, vengono analizzati il viso, il tronco, l'addome, le membra e gli organi sessuali, ovviamente sempre sotto la luce proiettata dalle tradizioni maghrebine<sup>32</sup>.

---

dernen Islam», in XIX. *Deutscher Orientalistentag in Freiburg 1975*, hrg. von Wolfgang Voigt (Wiesbaden: Steiner, 1977), pp. 559-566.

31 Cfr. CHEBEL, *Le corps en Islam*, cit., p. 11.

32 Per quanto attiene a questo modello, cfr. *ibi*, pp. 61-90; pp. 119-131.

Il modello “simbolico” considera il corpo quale attore della comunicazione. Si tratta di un attore che fa uso del linguaggio simbolico<sup>33</sup>. Ciò si manifesta particolarmente nelle tradizioni e nelle strutture sociali dei popoli del Maghreb. Chebel si oppone a qualsiasi orientamento behaviorista che si limiti allo studio del comportamento osservabile degli esseri umani, senza preoccuparsi delle dinamiche interne della loro coscienza<sup>34</sup>. Per Chebel, che sembra riprendere in questo la visione di Boas in contrasto col darwinismo, il corpo non è riducibile ad un marchingegno ben strutturato, oppure ad un automa, come nel caso del behaviorismo. Al contrario, il corpo è oggetto di innumerevoli rappresentazioni simboliche. Chebel passa così da un approccio meccanicistico e biologista del corpo, qual è ancora attualmente integrato in diverse scuole di pensiero nell’ambito delle scienze umane, nonché da queste stesse promosso, ad un altro approccio che concepisce il corpo in quanto struttura complessa, composita, necessariamente armoniosa, portatrice inesauribile di significati. La struttura corporale assume un valore sia individuale sia collettivo proprio perché possiede un’essenza simbolica, dunque una vocazione e una dimensione sociale. Chebel descrive il corpo come ciò che rende possibile la conoscenza del mondo e la concettualizzazione simbolica; ciò che crea l’ispirazione poetico-letteraria; ciò che stimola la teorizzazione filosofica e la creazione di un sistema di credenze. Per tale ragione, esso appartiene a molteplici “universi” di significato e, allo stesso tempo, li sostiene e li mantiene in vita<sup>35</sup>. In quanto porta di ingresso nel mondo, il corpo è l’elemento determinante nella definizione dell’essere umano<sup>36</sup>.

Il modello “esistenzialista” va letto tra le righe dell’opera di Chebel. Non si tratta di concepirlo alla luce dell’omonima corrente filosofica sviluppata nel xx secolo, e non rappresenta nemmeno un orientamento filosofico per l’attualità. Come si è visto, per l’intellettuale musulmano, la realtà corporea si colloca su due livelli. Da un lato, essa è una parte costitutiva dell’individuo e, dall’altro, la modalità di cui l’uomo dispone

---

33 Cfr. *ibi*, pp. 91-118; pp. 175-190.

34 Cfr. *ibi*, pp. 214-215.

35 Cfr. *ibi*, pp. 216-219.

36 Su questo aspetto potrebbe essere interessante un confronto, certamente approfondito, tra Malek Chebel e Giulia Sissa, soprattutto a partire da alcune opere della studiosa italiana: cfr. Giulia Sissa, *L’âme est un corps de femme* (Paris: Odile Jacob, 2000); Id., *Sexe et sensualité. La culture érotique des Anciens* (Paris: Odile Jacob, 2011).

per relazionarsi con il mondo che lo circonda. Ma il corpo è anche al centro di tutte le fasi dell'esistenza umana. Se accompagna le esperienze cognitive, relazionali e sociali dell'individuo, come lo stesso Chebel afferma, allora la sua importanza si lega a quelle fasi che l'antropologia, al seguito dell'antropologo francese Arnold van Gennep, definisce «liminali» poiché di transizione: riti di passaggio, visioni di sé e del mondo, comprensioni individuali e collettive del senso dell'esistenza non estranee ai cambiamenti biologici, psicologici e sociologici. Nello studio di Chebel sull'area maghrebina, sono presenti diversi riferimenti agli sviluppi di riti legati, per esempio, alla nascita, alla maturità sessuale e a quella giuridica, ai quali si aggiungono riflessioni su dinamiche esistenziali fondamentali come l'amore, la procreazione, la sofferenza e la morte<sup>37</sup>. Parlare di esperienze così profondamente umane comporta sempre, nella prospettiva chebeliana, un esercizio di pensiero che trascende il mero dato antropologico, svelandosi al questionare filosofico. È quanto si verifica, ad esempio, nella tematizzazione della sofferenza e della morte umane. Lo sguardo dell'intellettuale algerino non si limita a rilevare con piglio etnografico le specificità che entrambi i fenomeni rivestono nel vissuto del Maghreb, ma si concentra ugualmente sui numerosi interrogativi che vengono sollevati<sup>38</sup>.

Un'altra potente dinamica esistenziale, l'amore, viene menzionata a più riprese. Dopo i riferimenti agli organi sessuali<sup>39</sup>, al liquido seminale maschile<sup>40</sup>, nonché ai loro significati nel contesto maghrebino, Chebel elabora filosoficamente l'amore e la sessualità nel capitolo dedicato ai legami tra il corpo e la seduzione<sup>41</sup>. Tematiche tanto complesse a suo parere, l'amore e la sessualità restano entrambe potenze che sfuggono ad una classificazione sul piano filosofico, nonché ad una definizione sul piano epistemologico e ad un controllo su quello razionale<sup>42</sup>. Il tratto peculiare della sessualità è il manifestarsi in luoghi geografici e sociali connotati da una forte «saturazione erotica» (scale, terrazze di case, dintorni

---

37 Cfr. CHEBEL, *Le corps en Islam*, cit., pp. 39-59; pp. 133-150; pp. 153-171.

38 Cfr. *ibi*, p. 144.

39 Cfr. *ibi*, pp. 77-84.

40 Cfr. *ibi*, pp. 123-124.

41 Cfr. *ibi*, pp. 133-171.

42 Cfr. *ibi*, p. 153.

di scuole, strade)<sup>43</sup>. Tuttavia, nello studio del gioco della seduzione non si tratta superficialmente di stabilire un confronto tra lo spazio geografico, nel dettaglio l'area urbana, e il corpo umano, ma di considerarne il ventaglio linguistico che veicola innumerevoli significati. Trattando della seduzione come di un'arte della relazione che passa attraverso il corpo, gli sguardi e la tecnica corporea del sostegno<sup>44</sup>, Chebel si riferisce inoltre al linguaggio della poesia, autentica strategia amorosa la cui forza esistenziale è al contempo descritta e personificata dal poeta stesso. Qui è tutto il corpo infiammato dalla passione, animato dal sentimento amoroso, che mediante il canto fa risaltare le proprie potenzialità. L'insieme di immagini, di espressioni popolari e di artifici retorici sono presenti nella poesia pronunciata dal «poeta d'amore» per cantare con passione dirompente la donna amata<sup>45</sup>. Nel prosieguo della disamina, Chebel ribalta uno schema che vede nella cultura islamica in generale, ed in quella maghrebina in particolare, l'affermazione di un maschilismo incarnato nelle strutture patriarcali, nemico della dignità e dei diritti della donna. L'indagine antropologica di Chebel, per mezzo della quale egli si cala nel concreto di un vissuto sociale ed esistenziale, mostra invece il posto privilegiato che la donna occupa nella cultura islamica, in particolare per quanto attiene all'autorità morale e all'influenza decisionale.

### Tra erudizione e riflessione filosofico-teologica

Il corpo umano è presenza del soggetto a se stesso e agli altri, l'elemento mediante il quale egli è collocato nello spazio e nel tempo. Nell'ambito delle religioni monoteistiche, il corpo esprime la dimensione creaturale, distingue la creatura da Dio creatore. Partendo da siffatti presupposti, Chebel procede individuando le categorie di definizione del corpo nel quadro simbolico e popolare islamico<sup>46</sup>. È in quest'ottica che intende riscoprire il grande raffinemento culturale e spirituale che ha contrassegnato la nascita e l'affermarsi dell'Islam nel corso dei secoli.

---

43 Cfr. *ibi*, p. 155.

44 Cfr. *ibi*, pp. 159-161.

45 Cfr. *ibi*, pp. 163-171.

46 Cfr. *ibi*, p. 10.

La rilettura storico-critica, incoraggiata da Chebel, si apre ad un esercizio di ermeneutica che tenta di dimostrare l'inconsistenza di alcuni orientamenti filosofici e teologici, i quali trovano la propria origine in esegesi discutibili del Corano e della Sunna. Chebel non esita a relegare nell'ambito del fondamentalismo il musulmano che disprezza tanto il corpo quanto gli istinti naturali, bollandoli come impuri e diabolici. In effetti, per Chebel, il credente che condanna la dimensione corporale dell'uomo e della donna invalida i fondamenti dell'Islam, professa un odio per la natura umana teologicamente insostenibile e tradisce la rivelazione coranica stessa che, al contrario, ne afferma la chiara derivazione divina. Per escludere simili letture dei testi sacri, delle quali si nutrono integralismi che disconoscono l'importanza attribuita al corpo, Chebel parte dall'analisi delle fonti scritturistiche stesse piuttosto che dai loro commentari, leggendole e interpretandole in lingua originale, nonché traducendole utilizzando gli strumenti della moderna filologia ed in dialogo con le diverse scienze umane e sociali.

Ponendosi così in ascolto delle diverse sistematizzazioni teorico-concettuali sul tema del corpo nell'Islam, egli non intende proporre una sintesi originale, bensì offrire alcuni spunti di riflessione in vista di ulteriori approfondimenti. Ricollocare il corpo al centro della riflessione, reconsiderarlo partendo dai testi fondanti della tradizione islamica, richiede quindi un lavoro esegetico ed ermeneutico. Tuttavia, secondo il parere di Chebel, nessuna interpretazione può avanzare pretese di esaustività e di assolutezza. Ai suoi occhi, qualsiasi interpretazione testuale non può né essere considerata valida, né proporsi come corretta alla comunità dei credenti, nel caso in cui sostituisca o tradisca il nucleo essenziale della rivelazione coranica, che Chebel individua nella "filantropia" divina, vale a dire nel favore concesso da Dio agli uomini, nel sostegno dato alla loro esistenza e al loro sviluppo integrale. Sostanzialmente, ciò che Chebel difende è una lettura illuminata dei testi sacri dell'Islam, un'interpretazione adatta ai postulati di chiarezza e alle esigenze di tolleranza del mondo contemporaneo, ma comunque fedele al *tawhīd* («unicità»), nucleo della professione di fede islamica.

Seguendo questo orientamento illuminato, Chebel afferma che la corporalità e la sessualità dell'individuo costituiscono delle realtà riconosciute senza esitazione come positive dai testi sacri della tradizione. Per giunta, solo riscoprendo tale positività il credente può rinunciare alle comprensioni negative e ossessive circa il corpo e la sessualità, frutto di elucubrazioni datate e influenzate da una sorta di disprezzo "manicheo" per la realtà fisico-

corporale, non solo prendendone le distanze, ma anche argomentando a favore della loro infondatezza scritturale e teologica. In questa prospettiva, si palesa con maggiore intensità l'apertura dell'antropologo e psicanalista algerino al pensiero filosofico (e teologico). Infatti, Chebel mostra la piena consapevolezza del fatto che le ricerche realizzate in campo antropologico e storico-culturale non sono fine a se stesse, ma si aprono al questionare filosofico. Nel caso specifico della ricerca sul tema del corpo nell'Islam, sembra intuire come il pensiero islamico possa rinnovarsi, rinnovando addirittura il proprio rapporto con il mondo, e riscoprendo il messaggio vitale inscritto nel cuore della rivelazione coranica.

Spaziando dall'antropologia alla storia culturale, dall'ermeneutica alla filosofia (e alla teologia), caratterizzandosi per un rigore metodologico e un approccio transdisciplinare, il pensiero di Chebel intende servire un duplice scopo. Se da una parte vuole produrre un lavoro scientifico di qualità, dall'altra desidera offrire una testimonianza colta e una difesa ponderata della vitalità del pensiero islamico in epoca attuale. Convinto che l'essenza profonda dell'Islam includa il servizio e il rispetto dell'umanità<sup>47</sup>, Chebel offre l'esempio di una ricerca scientifica vibrante e appassionata, di un sapere disponibile al confronto con altri saperi, di un'intelligenza aperta all'ascolto dei grandi interrogativi esistenziali, di una coscienza civica rispettosa dell'alterità politico-culturale e religiosa. L'erudizione e il pensiero filosofico (e teologico) assumono di conseguenza un ruolo di guida nella chiarificazione delle verità e dei precetti religiosi, fornendo peraltro orientamenti di natura etico-pratica, e tengono lontana qualsiasi forma di banalizzazione religiosa tanto della vita quanto delle varie componenti dell'essere umano.

## Considerazioni conclusive

La presentazione de *Le corps en Islam* di Chebel invita ad approfondire in futuro lo studio del ruolo che tale libro ha avuto nella traiettoria intellettuale dell'autore, riflettendo pure sul concetto di corpo nell'insieme delle sue pubblicazioni. Un ulteriore approfondimento dovrà considerare il contributo chebeliano all'antropologia contemporanea e al pensiero modernista islamico, analizzando le ermeneutiche che hanno influenzato

---

47 Cfr. Id., *Manifeste pour un Islam des Lumières* (Paris: Hachette, 2004); Id., *L'Islam et la raison. Le combat des idées* (Paris: Perrin, 2006).

la sua visione e come quest'ultima si relaziona con il modernismo di pensatori-riformatori musulmani del nostro tempo.

Resta il fatto che le osservazioni di Chebel qui analizzate hanno l'obiettivo di aprire ad una nuova maniera di concepire il rapporto tra corpo e Islam, tra vita quotidiana e pratica religiosa, e promuovono altresì una maggiore conoscenza dell'immaginario del corpo nel mondo islamico, delle sue rappresentazioni e dei valori che esso racchiude. L'invito che l'intellettuale musulmano rivolge al nostro tempo si riassume essenzialmente in due punti: in primo luogo, sotto il profilo ermeneutico, esso incoraggia il riferimento alle fonti documentarie originali, per un approccio dell'orizzonte storico, intellettuale e spirituale di una tradizione religiosa; in secondo luogo, da un punto di vista antropologico, il richiamo è rivolto allo studio di una cultura nel suo specifico ambiente di sviluppo. Sia l'osservazione diretta dei fenomeni, sia la raccolta e l'analisi dei dati, devono sfociare in una riflessione di più ampio respiro, al fine di rendere concretamente conto della complessità del mondo e della profondità dell'esistenza umana. In altre parole, per Chebel occorre considerare la "densità" di ogni cultura, soprattutto se di ispirazione religiosa, poiché svela il senso tanto della complessità quanto della diversità di ciò che esiste. Un tale lavoro interpretativo, che rivaluta il sapere filosofico, non intende offrire spiegazioni onnicomprensive, ma interpretazioni che portano alla luce i significati di ogni specifico universo culturale-religioso studiato.

Il XXI secolo, con il proprio carico di sfide politiche ed etiche, le quali interrogano spesso lo statuto del corpo (terrorismo, dibattito sull'aborto o sul fine vita, sperimentazioni eugenetiche, etc.), impone un lavoro antropologico ed una riflessione filosofica con l'obiettivo di riscoprire l'immenso patrimonio culturale delle grandi tradizioni spirituali dell'umanità, offrendo chiavi di lettura dei fenomeni e orientamenti per il futuro.



## Rassegna dei libri

**Marc Augé, *Risuscitato!* (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2020), 122 pp., ISBN 9788832851809 (brossura), €10,00.**

Sabato 22 luglio 2028 la Francia assiste alla diretta più sconvolgente della storia. Il presidente Macron, saldamente in carica, accoglie all'Eliseo il primo uomo morto e risorto. È il climax del nuovo libro di Marc Augé intitolato appunto *Risuscitato*. L'autore di *Non luoghi* questa volta si fa antropologo del futuro regalandoci una bella storia, sospesa tra scienza e fantascienza. La trama è semplice, ma le questioni che solleva sono perturbanti. Un'équipe francese è riuscita a criogenizzare Bernard, un trentottenne morto di tumore nel 1978, portando il corpo alla temperatura di 196° sottozero, ma preservando intatti e funzionanti i neuroni, che sono la sede dei ricordi e dell'identità. Lui aveva donato la sua salma alla scienza, ma non immaginava di subire una resurrezione programmata. E mentre i media strillano che la morte è stata vinta, i politici vantano il trionfo della scienza transalpina e i filosofi concludono che è stata trovata la risposta alle questioni della metafisica, Bernard, con un figlio che ha ventitré anni più di lui, sbanda paurosamente tra passato e futuro.

L'uomo venuto dall'altro mondo diventa una star, francobollato dai media, dall'opinione pubblica e dalla comunità scientifica che cercano di strappargli il segreto di quel che c'è al di là della fatale *deadline*.

Poco a poco, Bernard scongela il suo rapporto con l'aldilà, che impara ad apprezzare. La sua fama planetaria gli assicura ogni sorta di vantaggi. Economici, sociali e social, visto che la sua pagina Facebook straccia Lady Gaga tra i vivi e Michael Jackson tra i morti. E in più ha l'amore di Irina, una donna bella e intelligente che gli fa da interfaccia con il mondo. Insomma, la seconda vita sembra sorridergli. Senonché un controllo medico rivela che la malattia ha ripreso a vivere con lui. Le autorità vorrebbero continuare l'esperimento, ma Bernard questa volta non ci sta. Sceglie semplicemente di operarsi e di sottoporsi, come tutti i co-

muni mortali, alle cure di routine. Al risveglio sente la mano di Irina sulla sua. In quel momento capisce di non essere stato sparato nel ventiduesimo secolo e sorride. Augé meditava questo tema da anni. Forse fin da un pranzo a Spoleto nel '95. Festeggiavamo insieme il sessantaduesimo compleanno di Oliver Sacks, che ci ipnotizzò raccontandoci i retroscena del suo best seller *Risvegli*. Credo che quel giorno sia nato l'embrione di questo romanzo, poi criogenizzato nell'immaginario di Marc. E ora è risuscitato.

*Marino Niola*

Università degli Studi di Napoli Suor Orsola Benincasa

**Laura Carnevale, *Obbedienza di Abramo e sacrificio di Isacco: la ricezione di un racconto violento tra giudaismo e cristianesimo antico*, Serie «Oi christianoi: Nuovi studi sul cristianesimo nella storia, Sezione antica», 31, diretta da Sergio Tanzarella (Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2020), pp. 192, ISBN 978-8861248823 (brossura), €22.00.**

La costellazione di significati cui i termini-concetto di 'obbedienza' e 'sacrificio' rimandano guidano il lettore nell'ultimo interessante lavoro di Laura Carnevale, frutto di uno studio approfondito sul racconto biblico che, più di ogni altro, per la sua intensità e solenne violenza ha generato fino ai nostri giorni plurime tradizioni interpretative e riletture. Muovendo da una analisi attenta dell'episodio del sacrificio, o meglio, della 'legatura' (*aqedah*) di Isacco in *Genesi* 22, il libro di Carnevale mira soprattutto a ricostruire la ricezione di questo evento sacrificale nel giudaismo pre-rabbinico e rabbinico e nel cristianesimo antico, per poi esaminare i temi della costruzione mitopoietica e dell'identificazione degli scenari in cui l'immolazione ha avuto la sua ambientazione nel quadro delle diverse tradizioni religiose abramitiche.

Dopo un'introduzione storico-letteraria in cui l'autrice illustra la complessa stratificazione compositiva dell'episodio e le non poche aporie che lo contraddistinguono, lo studio affronta il non facile tema della contestualizzazione del motivo biblico nel più ampio quadro del sistema culturale del sacrificio del figlio in area egeo-anatolica e mediterranea (pp. 35-48). Le numerose, per quanto eterogenee, testimonianze raccolte dal mondo fenicio-punico, cananaico, giudaico e greco-romano permettono di riconoscere come il sacrificio di giovani vittime fosse legato alla gestione di momenti eccezionalmente critici nella vita delle comunità e che

proprio alla salvezza della collettività sia riconducibile la funzione dell'azione sacrificale. Una valenza comunitaria sembra riconoscersi anche nell'episodio biblico del sacrificio di Abramo, evento solo in apparenza privato, ma che trova nel destino di Isacco quale «figlio della promessa» la sua ragion d'essere (p. 48). A sostegno dell'ipotesi che il sacrificio di giovani vittime, ampiamente documentato nelle fonti classiche, nonché in quelle bibliche in cui si condanna il sacrificio dei figli, fosse praticato nel mondo cananaico, l'autrice menziona l'evidenza epigrafica ed archeologica relativa ai *tofet* (pp. 39-40). Tuttavia, l'evidenza in questione sembra piuttosto indicare la pratica di seppellire resti di infanti o neonati precocemente deceduti per cause naturali. Di qui la loro offerta a specifiche figure divine in termini di riti molto probabilmente privi di carattere collettivo e la loro sepoltura in luoghi diversi da quelli destinati ai morti comuni. Se il sacrificio di giovani vittime, bambini e neonati, era praticato nel mondo cananaico, in Fenicia come nell'antico Israele, esso doveva dunque configurarsi come del tutto eccezionale ed estraneo al culto ordinario. La condanna morale del sacrificio dei figli nella Bibbia si inquadra nel più generale rifiuto dei culti considerati non yahwistici da parte degli autori biblici. Quale che fosse la reale diffusione e valenza di tale pratica nel mondo cananaico e segnatamente israelitico in epoca pre-esilica, è indubbio che in tale scenario storico-culturale vada cercato il retroterra del racconto genesiaco del sacrificio di Isacco.

La storia della ricezione dell'episodio biblico in ambito giudaico e cristiano ci guida invece alla dimensione dell'interpretazione e al valore soteriologico che il sacrificio del giusto in questi contesti assume. Nell'analizzare le fasi dell'interpretazione di questo episodio, Carnevale osserva come l'esegesi rabbinica della *'aqedah* di Isacco rappresenti un caso emblematico della reazione all'impossibilità storica di praticare il culto sacrificale templare. Della produzione letteraria giudaica del Secondo Tempio che testimonia i diversi momenti della ricezione della 'legatura' di Isacco l'autrice appunta la sua riflessione sul *Libro dei Giubilei*, sul *Quarto Libro dei Maccabei*, sul *Liber Antiquitatum Biblicarum* dello Pseudo Filone, nonché sulla testimonianza di Flavio Giuseppe e dello *Pseudo Giubilei*. L'analisi dei testi considerati, se certamente non consente di operare generalizzazioni e di giungere a conclusioni ferme, semmai di delineare delle linee di tendenza nella ricezione giudaica, permette di riconoscere come motivi centrali, innanzitutto, l'attaccamento di Abramo verso il figlio unico ed amato, ed in secondo luogo il fatto che l'azione sacrificale si presenti come una prova cui è sottoposto il patriarca

(p. 50). È poi interessante osservare come la valenza soteriologica del sacrificio di Isacco emerga sotto diversi aspetti: mentre nel *IV Maccabei* il figlio di Abramo è esaltato come *exemplum* di accettazione della volontà divina e dunque come protomartire (p. 54), nel *Liber Antiquitatum Biblicarum* la ‘legatura’ appare avere funzione espiatoria in riferimento alla discendenza del figlio di Abramo (pp. 56-58). Tutte queste attestazioni mostrano come nella prima fase della tradizione esegetica giudaica sul racconto della ‘legatura’ il consenso consapevole al sacrificio da parte di Isacco contribuisca a conferire a quest’ultimo un ruolo sempre più centrale. Nella tradizione giudaica rabbinica la centralità di Isacco e del suo sacrificio assume una dimensione più compiuta. Lo testimonierebbe l’insistenza nell’esegesi targumica sull’effettivo sacrificio di Isacco, espressione della relazione che lega la ‘*aqedah*’ alla redenzione del popolo di Israele, la disponibilità individuale del figlio al sacrificio al compimento dell’opera di redenzione collettiva del popolo giudaico (pp. 71-82). Su questa stessa traiettoria ermeneutica si situano le interpretazioni nell’esegesi midrashica. In quest’ultimo contesto interpretativo, la ‘*aqedah*’ si configura come un sacrificio compiuto che fa del sangue dell’agnello un memoriale del sacrificio di Isacco. La ‘legatura’ si pone così in relazione all’episodio dell’uscita degli Ebrei dall’Egitto, associando il sacrificio alla festa di Pesach e stabilendo «un rapporto dialettico – almeno sul piano esegetico – fra ‘*aqedah*’ e sacrificio pasquale di Cristo» (p. 77). Non meno rilevanti sono altri due aspetti, ugualmente messi in rilievo da Carnevale: la relazione che si stabilisce nelle opere midrashiche tra la ‘legatura’ e il luogo sacrificale *par excellence* della storia del giudaismo, per cui la ‘*aqedah*’, localizzata sul Monte Moria, viene considerata fondativa del culto templare, e la stretta relazione che fa della circoncisione e del sacrificio di Isacco atti carichi di valore espiatorio.

Limitandosi a pochi accenni sul ricco dibattito storico-critico riguardo alle connessioni e alle possibili influenze reciproche tra l’interpretazione che attribuiva significati soteriologici ed espiatori al racconto di *Gen. 22* e il *theologoumenon* cristiano del sacrificio di Cristo, nella terza parte di questo studio l’autrice preferisce concentrare la trattazione sui principali testi che testimoniano la ricezione cristologica dell’episodio biblico e che mostrano come sempre più andasse affermandosi la costruzione di una triplice tipologia ‘Isacco-ariete-Cristo’ che finiva per annullare la carica violenta del racconto genesiaco, a beneficio della interpretazione soteriologica in chiave tipologica (p. 119). Alla luce delle osservazioni di Carnevale, appare innegabile che le due diverse tradizioni, la giudaica e la cristiana,

riguardo alla *'aqedah* abbiano elaborato sviluppi interpretativi autonomi ma anche permeabili e aperti in senso reciproco, determinando influenze e sovrapposizioni tra la ricezione giudaica e quella cristiana, con apporti nell'una e nell'altra tradizione non sempre facilmente distinguibili (pp. 128-129). Testimonianze iconografiche di ambito giudaico documentano questa realtà di sviluppi autonomi e di mutue influenze. Gli esempi dalle sinagoghe di Dura Europos e di Beth Alpha che Carnevale menziona nella sua analisi, per la centralità della figura dell'ariete nella scena sacrificale, della posizione di questo animale e della sua associazione al tronco di un albero, mostrano come nell'ambiente giudaico si creassero le premesse del processo interpretativo cristiano che farà dell'ariete di *Gen. 22* il «*typus* di Cristo appeso alla croce».

Di particolare interesse, per il lettore, è anche la riflessione sulla topografia del luogo del sacrificio di Isacco. Le storie dei patriarchi, funzionali nella loro dimensione mitica alla legittimazione dei diritti di proprietà dei reduci che si reinsediavano in Palestina dopo l'esperienza dell'esilio, sono il risultato di una sistemazione tarda. Tuttavia, la loro ambientazione appare basata su tradizioni palestinesi evidentemente riferibili agli itinerari propri della transumanza pastorale nella regione e ad antichi siti di rilevanza culturale lungo questi percorsi. Mentre le tradizioni pre-rabbinica e rabbinica avevano già ancorato il luogo del sacrificio di Isacco alla sede del Tempio di Gerusalemme, il mondo cristiano conoscerà un ritardo nel processo di collocazione topografica dell'altare del sacrificio sul Golgota. Questa situazione della topografia sacrificale nel mondo cristiano è dovuta principalmente alla storia della città di Gerusalemme e alle particolari circostanze che condizionarono il mantenimento della memoria del luogo della crocifissione e sepoltura di Cristo, come osserva l'autrice (p. 144). Il processo culturale che situa l'altare della *'aqedah* sul Golgota si fisserà stabilmente con i racconti dei pellegrini cristiani, determinanti nel trasferire al monte Calvario la memoria sacrificale originariamente associata dal giudaismo al Tempio. La riflessione che Carnevale conduce sulla ricezione del racconto biblico e sulla fissazione topografica dell'episodio sacrificale mostra come nel mondo islamico, che recepisce e rielabora il racconto biblico della *'legatura*', pur associandola ad Ismaele, figlio di Abramo e Agar e capostipite degli Arabi, più che ad Isacco, si affermi invece l'idea che il luogo del sacrificio abramitico sia la pietra nera della Mecca, centro del pellegrinaggio rituale islamico (p. 148). In quest'ultima tradizione religiosa abramitica, il fatto che il protagonista dell'immolazione sia Ismaele mostra come la componente identitaria araba giocasse un ruolo chiave nell'esegesi islamica.

Considerato lungo l'intera traiettoria storica e interpretativa, il racconto della *'aqedah* nelle tre diverse tradizioni religiose – l'ebraica, la cristiana e l'islamica – mostra di avere avuto una notevole potenzialità trasformativa, tratto che evidentemente ha determinato una notevole fortuna nel processo di costruzione identitaria che queste culture, tra esse fortemente interdipendenti, hanno elaborato, attingendo ad un comune patrimonio culturale di figure, eventi e luoghi carichi di valore fondante. In tale prospettiva, il valore dello studio di Carnevale risiede non soltanto nella minuziosa ricostruzione delle fasi e delle forme della ricezione del racconto genesiaco nelle tradizioni giudaiche e cristiane, ma anche nell'analisi attentamente condotta dei meccanismi sottesi alla ricezione di figure, eventi e luoghi oltre la dimensione dei testi, integrando l'indagine letteraria con il dato iconografico e con l'identificazione topografica dello spazio sacro, ed oltre il *milieu* culturale strettamente giudaico-cristiano, offrendo così una lettura ad ampio raggio delle profonde interazioni dei monoteismi abramitici e di come il racconto del più inquietante dei sacrifici abbia rappresentato per questi sistemi religiosi il fertile terreno su cui costruire il proprio spazio identitario e valoriale.

*Salvatore Gaspa*

Università degli Studi di Padova

**Lawrence A. Clayton; David M. Lantigua, *Bartolomé de Las Casas and the Defense of Amerindian Rights: a brief history with documents* (Tuscaloosa, EUA: The University of Alabama Press, 2020), 160 pp., ISBN 978-0-8173-5969-0; \$ 29,95.**

A vida do padre dominicano Bartolomé de Las Casas (1484-1566) e seus trabalhos como defensor dos ameríndios são postos no centro da análise do livro mais recente dos professores David Lantigua e Lawrence Clayton. Esse livro traz para o público anglófono um conjunto de trabalhos do dominicano, separados em sete capítulos classificados por tópicos. Estes tópicos são: “Novo Mundo”, a *Leyenda Negra*, Escravidão e *Leyes Nuevas*, a Teoria e a Prática da Evangelização, [Las Casas como] Apologeta e Crítico, [Las Casas como] Filósofo Político e [Las Casas como] Jurista e Advogado. Esse livro contempla também uma introdução historiográfica da figura do bispo de Chiapas, com um ensaio interessante sobre seus trabalhos.

Os vinte e seis documentos estão organizados no interior dos tópicos anteriormente relatados. Os documentos envolvem: as cartas de Colombo transcritas por Las Casas, e recortes temáticos das principais obras de Las Casas: *Historia de Las Indias*, *De unico vocationis*, a *Brevísima Relación*, os *Tratados*, *In defense of the Indians*, *Apologetica historia*, *De regia potestate*, o *De thesauris* e também trechos dos *Tratados* de 1552. Junto a esse conjunto de obras, os autores inserem a bula *Sublimis Dei*.

Esse tipo de trabalho é comum em termos de estudos coloniais, assim como acontece no livro 1492: “... apparve la terra” organizado por Nicola Gasbarro (Milano, Giuffrè, 1992) ou naquele compilado por John Manuel Monteiro e Francisco Moscoso, *América Latina Colonial* (São Paulo: CELA, 1990). No livro de Clayton e Lantigua é estabelecida uma série de questões que dizem respeito aos temas acima apontados e são confrontadas com os documentos. Tudo isso a partir de inserções e das posições de Las Casas no contexto da colonização, do Império Espanhol e do processo colonial no século XVI. O recorte geral dos documentos é bastante interessante, pois demonstra uma escolha clara dos autores: a maior parte das obras são aquelas que o dominicano escreveu após 1552, com o fim da sua trajetória enquanto colonizador, quando abandona seu projeto *de fato* colonizador após o fracasso de Cumaná e das *Leyes Nuevas* em 1542.

Na introdução, Lantigua e Clayton constroem uma figura bastante particular de Las Casas: tratar-se-ia não apenas de um defensor dos ameríndios, como também de um autor de importância central no contexto da Europa do século XVI: ou seja, no contexto das Reformas Religiosas, do Renascimento e da primeira fase da Colonização Moderna. Las Casas, segundo os autores, vem se configurando muito mais que um simples missionário: o clérigo veio acompanhando as discussões políticas, teológicas e jurídicas que avassalaram a Espanha do século XVI. Essas discussões transformaram Las Casas em uma das mais importantes – senão a mais importante – autoridade no que diz respeito aos debates envolvendo a ação colonial do período.

O que fica claro é que Lantigua e Clayton trazem-nos uma caracterização de Las Casas não apenas como o criador da *Leyenda Negra* ou o estimulador da escravidão africana: realizando assim uma operação historiográfica profundamente distinta daquela realizada pela maior parte da historiografia estadunidense em seus habituais retratos do dominicano. Segundo os autores do livro em análise, Las Casas foi um historiador, jurista, filósofo e pensador da política com “singular commitment

to proclaiming the truth that all humankind is one amily endowed with basic rights” (p. 28). Esse princípio, já antigo na historiografia britânica e latino-americana sobre Las Casas, demonstra a renovação das visões mais clássicas da historiografia norte-americana sobre Las Casas, como nos casos de Bernard Moses e Edward Gaylor Bourne: conforme aponta Benjamin Keen no texto “Approaches to Las Casas 1535-1970” (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1970, p. 3-66). E, vale acrescentar ainda, esse aspecto vem sendo desenvolvido por outros historiadores estadunidenses nos últimos 20 ou 30 anos, principalmente após o livro *Bartolomé Las Casas in History*, que trouxe uma crítica contundente aos estudos lascasianos nos Estados Unidos. Autores como Sarah Beckjord, José Miguel Martínez-Torrejón e David Lantigua, enfim, deixaram de lado a operação de simplificação da figura de Las Casas: apesar de alguns outros autores ainda, como por exemplo Michel-Rolph Trouillot, continuar cometendo esse engano.

Esse livro, portanto, nos traz uma visão favorável de Las Casas que se encaixa às perspectivas trazidas por Lewis Hanke (1905-1993) – historiador muito mais reconhecido em Europa do que nos EUA – e Marcel Bataillon (1895-1977). Contudo, as linhas escritas por Lantigua e Clayton não caem num reducionismo complementar, quase apologético e hagiográfico, da figura de Las Casas. Na realidade, o livro traz inclusive uma crítica às perspectivas da teologia da libertação, em que autores ligados a uma atuação de esquerda dentro da Igreja Católica, como Gustavo Gutiérrez e Carlos Josaphat, normalmente narram a história de Las Casas como um defensor ávido da manutenção da cultura ameríndia: o que, em termos propriamente historiográficos, representa uma excessiva simplificação de um problema bastante complexo.

Contudo, falta aos autores um ponto de vista que insira Las Casas nas perspectivas histórico-religiosas do processo de encontro cultural que ocorreu na colonização americana. O Las Casas descrito por Clayton e Lantigua é um filósofo, teólogo e escritor político, mas não um missionário: a esse respeito, portanto, notam-se alguns silêncios na escolha dos textos, como, por exemplo, a ausência do *De unico vocationis*. Os aspectos do encontro cultural, problematizado por trabalhos recentes (como os de Tzvetan Todorov, Serge Gruzinski, mas também de Nicola Gasbarro e Gilberto Mazzoleni) sobre a obra de Las Casas enquanto missionário, não são acessados. É como se para falar de Las Casas como filósofo, jurista e escritor político, os autores tenham tido que reduzir ou conter as perspectivas lascasianas sobre a religião e a consequente

redução cultural à qual os ameríndios foram submetidos. Para trazer à tona um Las Casas que seja “moderno” e “humanista”, enfim, teve que ficar de fora o *clérigo* Las Casas.

Tendo em vista as recentes perspectivas histórico-religiosas, que buscam entender os elementos que definem o objeto religioso a partir de um ponto de vista histórico e culturalmente recortado, não há como analisar a figura de Las Casas como de um “humanista moderno” sem levar em conta a sua produção teológica e, principalmente, sua atuação missionária.

Finalmente, é importante ressaltar que as questões trazidas pelos autores ao apresentar os documentos colocados no centro da análise resultam, todavia, extremamente pertinentes. Elas podem, inclusive, se configurar como funcionais para uma nova perspectiva de aprofundamento e de afinamento dos estudos lascasianos, apesar de suas limitações do ponto de vista histórico-religioso.

Gabriel Cardoso Bom  
Universidade de São Paulo (USP)

**Philippe Descola, *Oltre natura e cultura* (Milano: Raffaello Cortina, 2020), 574 pp., ISBN 9788832852899 (brossura), €34,00.**

Una volta l'antropologia era la scienza dell'uomo. Oggi il suo compito è di andare oltre l'umano. Perché i bipedi parlanti non sono i soli cittadini del mondo. Ma coabitano con altre creature, organiche e inorganiche. Animali, piante, minerali, acque, monti. Che non sono semplice natura, da sfruttare o da proteggere, come siamo abituati a pensare. Ma elementi di un collettivo di cui noi e gli altri esseri siamo parte allo stesso titolo e con gli stessi diritti. E per cogliere appieno la portata di questa coappartenenza dobbiamo lasciarci alle spalle la tradizionale opposizione tra società e ambiente, fra umano e non umano, tra esseri e non esseri. Insomma, tra natura e cultura. A dirlo è Philippe Descola, allievo del grande Claude Lévi-Strauss, nonché suo successore al Collège de France. Alla ricomposizione della faglia che divide in due il creato, Descola ha dedicato anni di ricerca sul campo e di elaborazione teorica. Il risultato è un lavoro monumentale come *Oltre natura e cultura*, che esce da Raffaello Cortina in una nuova edizione a cura di Nadia Breda, che firma anche la densa postfazione al volume.

In realtà enti e viventi partecipano tutti dello stesso essere, ma con criteri di riconoscimento, rispecchiamento e reclutamento diversi, che

corrispondono a diverse ontologie. Non tutte “naturaliste” come quella dell’Occidente, soprattutto quello moderno, che ha costruito la sua visione e la sua missione sull’opposizione tra natura e cultura. Considerate come due sostanze interagenti di cui la prima fa da sfondo alla seconda o, meglio, alle seconde. Cioè alle diverse configurazioni culturali. Perché nella nostra concezione, all’universalità dello stato di natura corrisponderebbe la diversità delle società e delle loro filosofie di vita. Come dire che il mondo è uno, ma le visioni del mondo tante. In buona sostanza, fino ad ora abbiamo più o meno consapevolmente pensato che al mononaturalismo si contrapponesse il multiculturalismo.

La nostra idea di natura risale alla Grecia antica, che fonda le sue cosmologie e le sue filosofie sull’opposizione tra *physis* e *logos*, e giunge a compimento nel naturalismo scientifico e filosofico che tra Cinque e Seicento costruisce la sua idea dell’uomo e della società sull’opposizione tra l’universo delle convenzioni e delle regole, ovvero la cultura, contrapposto al mondo dei fenomeni e delle leggi di natura.

Da una parte la persona umana, dall’altra le non-persone, cioè tutto il resto. Ma in questo modo, il vivente viene tagliato in due e separato da una parte di sé. Ed è stata proprio questa frattura, secondo Descola, a legittimare sul piano teorico e politico il dominio e lo sfruttamento, dell’uomo sull’altro uomo, nonché sulle altre specie.

Oltretutto, questa opposizione fra cultura e natura, fra gli umani e le altre creature, non è nemmeno universale. Molti popoli non la conoscono o non la condividono. Basti pensare al primo capitolo della nuova costituzione dell’Ecuador, che tutela proprio i diritti della natura. Concepita alla stregua di una persona vivente, *Pachamama*, la terra madre che è al centro di tutte religioni mesoamericane. Ed è proprio nel corso della sua lunga ricerca sul campo in America Latina tra gli Jivaro Achuar dell’Amazzonia, che Descola ha subito il primo shock culturale e emotivo, che lo ha indotto a ripensare l’opposizione tra natura e cultura. E a relativizzare l’approccio naturalista dell’Occidente. Che ai suoi occhi diventa solo una cosmologia tra le altre possibili. Un falso mito più che una verità. In quei collettivi che vivono tra selve e savane, dove uomini animali e vegetali sono un solo intreccio, entrambi prede e cacciatori, mangiatori e mangiati, non è la forma a determinare la percezione della somiglianza e della vicinanza, della prossimità e dell’identità, ma la compatibilità. Che determina la coappartenenza a quella che Foscolo chiamava “bella d’erbe famiglia e d’animali”. Lo mostrano i bellissimi diademi di piume che nei tristi tropici amerindiani trasfigurano gli uomini in uccelli. O le

pitture corporali, che fanno assomigliare i bambini a cuccioli di giaguaro. È da questa rete baudelairiana di corrispondenze tra qualità e proprietà, tra colori e odori, e non tra individui, che nasce l'identificazione tra le creature. Se per noi, dice Heidegger, il linguaggio è la casa dell'essere e lì abita l'uomo, ci sono collettivi diversi dove Sapiens non vive e lavora solo. Degli habitat o, meglio, dei "coabitat". Come tra le popolazioni animiste, che riconoscono ai non umani la stessa interiorità degli umani, ma li distinguono per i loro corpi, per l'esteriorità. In effetti per Descola l'animismo non può essere ridotto a mentalità primitiva, ma va visto come l'esatto opposto del naturalismo occidentale. Il primo riconosce un'anima, o qualcosa di simile, a tutte le cose. Il secondo la nega agli esseri che non hanno forma d'uomini.

E se il naturalismo occidentale è malato di antropocentrismo, la critica di Descola non risparmia neanche l'ambientalismo contemporaneo. Che, al di là delle buone intenzioni, resta inemendabilmente naturalista, perché si fonda sull'idea che l'umanità sia tanto onnipotente e separata dal resto dei viventi da poter sia distruggere che salvare la natura. Che appare una terra desolata dove infelicemente abita l'uomo. Insomma, quel che questo libro ambiziosamente ci propone, è di transitare dal paradigma della terra desolata a quello della "terra descolata".

Marino Niola

Università degli Studi di Napoli Suor Orsola Benincasa

**Donatella Failla, *Tabemono no Bi. Bellezza gusto immagine dei cibi giapponesi* (Savignone: SAGEP, 2016), pp. 13-191, ISBN 978-88-6373-452-2, €25,00.**

Questo elegante e raffinato volume, ricco di illustrazioni, nasce per e accompagna la mostra, che portava il medesimo titolo, tenutasi a Genova dal 31 ottobre 2015 all'11 settembre 2016. L'oggetto della mostra e del volume è la tradizione culinaria nipponica, fondata sull'equilibrio nutrizionale, la stagionalità e il rispetto della natura, che l'UNESCO nel 2014 ha dichiarato Patrimonio immateriale dell'Umanità. Aperta dalle presentazioni dell'Assessore alla cultura del Comune di Genova e della Direttrice dell'Istituto Giapponese di Cultura in Roma, l'opera si articola in una *Introduzione*, in cui ne sono esposti gli obiettivi che consistono nell'esplorazione dei «significati culturali e visivi del cibo in Giappone in epoca proto-moderna e moderna, così come sono rappresentati nelle opere d'arte e d'illustrazione ... che documentano i mestieri culinari e le

produzioni alimentari, che raffigurano i frutti, gli ortaggi e i raccolti, oltre che nel vasellame artistico destinato a contenere, imbandire, offrire e servire i cibi e le bevande», e in sette capitoli ampi e documentati. Il primo (*Divinità e natura, uomini e cibo*) si articola in tre paragrafi e, come già evidenzia il titolo, prende avvio (1. Natura, nutrimento e Kami nello Shinto) dal rapporto che l'uomo ha con i suoi dei, in questo caso lo Shinto (la Via dei Kami), la religione ufficiale del Giappone, dove «strumento principe della relazione tra uomo e natura sono i riti di offerta ... e le celebrazioni ... che ancor oggi le comunità d'agricoltori, tagliaboschi, pescatori e artigiano tengono periodicamente in onore dei Kami, le antiche divinità locali del Giappone.» Per mezzo di questi riti offertoriali e queste cerimonie quelle comunità umane esprimono, dice l' A., gratitudine e devozione e praticano il culto in onore dei Kami «che governano i campi coltivati, le foreste, i monti e il mare, garantendo benessere e sostentamento». È una forma di ringraziamento rituale periodico, che replica lo schema dell'offerta primiziale sia presso le popolazioni di raccoglitori e poi agricoltori, sia presso le popolazioni di cacciatori al Signore degli animali, perché «gli uomini prelevano, sottraggono, coltivano e consumano i beni naturali e, così facendo, contraggono nei confronti dei Kami dei debiti che devono essere riconosciuti, ritualmente definiti e ripagati ... poiché i Kami vivono incorporati nella natura, qualunque cibo è un dono da essi medesimi elargito ... che gli uomini sono tenuti a contraccambiare con manifestazioni ... costituite solitamente da offerte di cibi e bevande.» Con queste premesse, dunque, l'A. ci guida attraverso questo intreccio tra ambiente, che sia monte, pianura, acqua dolce o marina, ed esseri sovrumani che lo governano, che di tanto in tanto attraversano la barriera invisibile che li separa dal mondo degli esseri umani per entrare nei loro sogni. «Il *continuum* spazio-temporale che pervade la natura – dice l'A. – è ben rappresentato fin dal sec. XV nelle pitture su paravento ... che illustrano le quattro stagioni come vedute naturali caratterizzate da piante, fiori e animali.» Sono scene che traducono visivamente «i principi della differenziazione e della molteplicità per i quali i fenomeni vegetali trascorrono ciclicamente gli uni negli altri e le presenze degli animali si sostituiscono le une alle altre nel ciclo delle trasformazioni ambientali e temporali.» Il secondo paragrafo (2. Divinità protettrici del riso e dei campi, del mare, della pesca e dei fornelli) soddisfa la nostra eventuale curiosità e ci offre una chiara descrizione delle specializzazioni di ciascun Kami, del quale l'A. presenta le molte e variegate sfaccettature nonché le molteplici forme in cui si manifesta e in cui viene

rappresentato. La prima figura è Inari Ōkami, divinità tutelare del riso e che, da un punto di vista strettamente fenomenologico, trova collocazione accanto ad analoghi esseri extra-umani o sovrumani, talora difficili da classificare come divinità, quali per esempio la Demetra greca o la Cerere romana o Yum Kaax, il signore maya del mais, o ancora il dio del mais azteco Ixtlilton. Senza tuttavia perderci tra i meandri spesso ingannevoli della fenomenologia religiosa, circoscrivendo rigorosamente la sua analisi al contesto culturale nipponico, l'A. fornisce in primo luogo una probabile etimologia di Inari, «coltivare riso», a cui fa seguire un breve profilo della cavalcatura di Inari, la volpe, forse perché è la volpe che caccia i «frugivori e roditori – conigli, lepri, ratti e topi – che si diffondono sui campi quando il cereale cresce e che, dopo il raccolto, cercano di penetrare nei granai.» Ma l'aspetto più interessante, e che non credo abbia paralleli altrove in questa funzione se non forse in un altro dio azteco del mais, Centeotl, talora concepito come un essere androgino, maschio e femmina, sepolto appena nato così che dal suo corpo avessero origine le piante alimentari, come appunto il mais e la patata dolce o *batata*, in una replica approssimativa dello schema del dema, di questo Kami è che è «talvolta maschile, talaltra femminile e talora perfino androgino» riflesso di «una variabilità radicata sia nelle credenze e tradizioni locali sia nelle propensioni individuali dei devoti.» Figura dunque molto complessa, che non è solo Kami del riso, ma pure della fertilità, dell'agricoltura, del tè, del *sake*, dell'industria, della prosperità e del successo, Inari è venerato come triade o come pentade, «le cui singole identità variano sensibilmente durante i secoli e nei diversi luoghi culto.» Quando Inari scende dai monti sul far della primavera, al tempo delle semine e quando vi ritorna dopo la mietitura, si celebrano grandi feste popolari collegate ai santuari *shinto*. Dopo Inari, siamo trasportati a visitare le Sette divinità della Fortuna, collettività costituita da sei figure maschili e da una femminile, originarie dell'India, della Cina e del Giappone medesimo, e tutelari «di tutti i beni esistenziali – felicità, buona sorte, longevità, prosperità, ricchezza, saggezza e amore.» L'approdo successivo ci porta davanti a Kamado no, Kami protettore dei focolari e dei fornelli da cucina, sventa calamità e disastri, favorisce la buona sorte ed è divinità tutelare della terra, delle mandrie e dei cavalli. Con il nome di Kojin gode di un culto sulle montagne dove si pratica lo Shugendō, espressione religiosa che fonde e unisce le divinità dello Shinto e del Buddhismo. In ambiente buddhista, come Sanbō Kojin protegge i tre gioielli del Buddhismo, l'Illuminato, la Legge Universale e la Comunità dei

fedeli. Nemico di ogni forma di impurità, legato in origine all'idea di purificazione e alla sua pratica, «rappresenta il fuoco della cucina, in quanto personificazione divina della potenza ignea benefica, controllata e santificatrice». Il terzo paragrafo (3. Gli uomini e i loro cibi) ci introduce direttamente nelle scelte alimentari nipponiche, per le quali si può risalire sino alla Preistoria. Di quei periodi in cui le popolazioni erano dedite alla caccia, alla pesca e alla raccolta, oggi «sopravvive un solo gruppo etnico ... l'etnia Matagi ... che pratica a tutt'oggi la caccia collettiva invernale nelle foreste ... L'introduzione della risicoltura ... determinò un radicale cambiamento delle abitudini alimentari, che comportarono a loro volta la graduale trasformazione delle pratiche venatorie, rivolte alla fauna selvatica che procurava danni alle risaie e divorava le messi». Il prolungato e pesante lavoro collettivo per dissodare il terreno e difendere le risaie sviluppò nuove abitudini alimentari, ma soprattutto i «valori etici, organizzativi e strutturali della società giapponese, incoraggiando la coesione operativa dei gruppi sociali e la solidarietà finalizzata a scopi comuni e condivisi.» Se poi l'allevamento non divenne mai in Giappone un'attività economicamente rilevante, nondimeno anche in Giappone si allevavano animali, quali «bovini e cavalli, capre, pecore e conigli, anatre, oche e polli, oltre alle api», e in particolare nell'antichità i cavalli erano sacrificati – contrariamente alla Cina, che aveva stilato un elenco degli animali sacrificabili, dal quale il cavallo era escluso - nei rituali di richiamo e allontanamento della pioggia e in concomitanza con l'inizio del ciclo della risicoltura. Il pollame invece godeva di una sorta di immunità, perché allevato a scopo ornamentale e per le uova, ma anche perché il gallo era il messaggero di Amaterasu Ōmikami, suprema divinità solare. In questo quadro l'A. guida attraverso l'impiego simbolico degli animali da parte dell'aristocrazia guerriera mentre nel medesimo tempo contribuisce a dissolvere l'immagine di un Giappone mite e dedito al vegetarianismo, per quanto il Giappone conosca una cucina vegetariana, introdotta assieme al Buddhismo e abbia conosciuto interdizioni alimentari nei confronti delle carni, nel rispetto del principio della non violenza.

Se mi sono soffermato a lungo su questo capitolo, forse più di quanto in genere è consentito a un recensore, senza peraltro esaminarne tutti gli aspetti, è perché per uno storico delle religioni è il più interessante e stimolante. Ciò non toglie che molti elementi che possono interessare ancora lo storico delle religioni – del resto il fatto religioso non è autonomo o avulso dalla realtà culturale, ma concorre alla sua formazione – affiorino anche là dove l'A. dà spazio a quella

che un tempo si chiamava cultura materiale. È una cultura materiale intrisa di valori simbolici, come nelle rappresentazione della pesca e dei pescatori e pescatrici (2. Ricchezze delle acque) o degli animali marini che compaiono su molte stampe. Trasferiti sul piano della poesia, questi animali evocano indubbiamente un pensiero che implica come il cibo sia prima di tutto buono da pensare e poi buono da mangiare: «Nel terzo mese, al culmine / dell'annata, non si è mai sazi dei colori dei fiori / e anche dei loro profumi / e anche del gusto dei pesci.» Così intravediamo facilmente in filigrana come il gusto e il piacere della tavola, elegante e raffinata, siano un evidente prodotto culturale, di cui sono testimoni non solo e non tanto le ricette, quanto le tradizioni popolari come apologhi taoisti. Con il terzo capitolo (3. Ricchezze dei campi, dei boschi e dei monti), si trascorre dalle acque alla terraferma, dove ci accoglie il riso, il prodotto alimentare più rilevante nella storia del Giappone, un cibo «che nutre il corpo e lo spirito, dotato non solo di un alto potere energetico e nutritivo, ma anche di una mistica aura di sacralità e spiritualità.» Ma il riso, non era propriamente il cibo principale delle comunità rurali che lo producevano. Era piuttosto il cibo delle feste: «Il prezioso, sacro cereale e i suoi prodotti principali, tra cui le candide, fragranti torte *mochi* e il *sake*, erano consumati dall'intera popolazione durante le festività dedicate ai Kami oltre che in occasioni importanti quali matrimoni e cerimonie funebri.» E nel periodo del Capodanno, la festa più importante del calendario tradizionale, il cibo per eccellenza erano le morbide candide e fragranti torte di riso glutinoso chiamate *mochi*. Accanto a questi cibi si incontra poi il *sake*, un fermentato di riso a bassa gradazione alcolica. E pure il *sake* ha conosciuto fin dalla Protostoria un impiego cerimoniale e religioso. Con la risicoltura, che storicamente risulta introdotta in Giappone nel sec. III a. C., il Giappone accolse anche animali in precedenza sconosciuti, come il cavallo, addestrato a svolgere parti faticose di attività importanti quali l'aratura dei campi e il trasporto di persone e cose, il bue e il bufalo d'acqua, «già addomesticati» che, «grazie al loro ottimo adattamento agli ambienti fangosi e paludosi, furono adibiti al duro lavoro di preparazione delle risaie.» Come già in precedenza ci ha abituato l'A., anche questi animali entrano nell'immaginario simbolico del Giappone. Il bue in particolare, come gli altri popoli orientali, con la sua mitezza, è considerato «una manifestazione di vita ascetica e contemplativa ... tanto è vero che nei racconti del Medioevo giapponese ... è talvolta rassomigliato a un sant'uomo

assiso a meditare e bisbigliare preghiere.» Con il quarto capitolo (4. Case da tè e ristoranti in epoca proto-moderna) si viene introdotti nello spazio della ristorazione giapponese che è un'industria tra le più prospere e variegata del mondo, le cui radici si possono certo ricercare in età medievale, ma che ha subito una radicale evoluzione in seguito all'affermarsi in primo luogo delle grandi città quali Kyōto, Ōsaka e soprattutto Tokyō; poi in virtù della circolazione di uomini e merci; infine grazie al formarsi di «una vivace cultura borghese ... che seppe non solo esprimere un proprio stile di vita, ma anche creare e alimentare rilevanti fenomeni letterari e socio- culturali». Questi luoghi di ristoro sin dal secolo XVI sono presenti sul territorio nipponico e servivano soprattutto ad accogliere i viaggiatori che cominciarono a procedere verso la capitale, l'antica Edo, oggi Tokyō. Quella che oggi è conosciuta come casa da tè ha un'origine analoga e pure trova la sua origine in età medievale e dapprima «in collegamento e concomitanza con i flussi turistici e i pellegrinaggi religiosi». Nel secolo XVII le case da tè appaiono diffuse nelle città posizionate «presso gli ingressi dei santuari e dei templi più frequentati». Il quinto capitolo (5. Vasellame giapponese da pasto) propone uno sguardo sulle stoviglie, che appaiono immediatamente riproporre il modello ideologico che caratterizza le scelte alimentari, così che troviamo il servizio per un pasto formale o quello per la cerimonia del primo pasto. Il vasellame può essere laccato o in porcellana. E pure per bere il *sake* esiste un vasellame specifico. A sua volta il sesto capitolo (6. Il tè in Giappone: *chanoyu* e *senchadō*) affronta la bevanda tipica dell'Asia, il tè. Questa bevanda in Giappone conosce due tradizioni culturali, che traggono origine entrambe dal Buddhismo Zen. Una è la tradizione che usa il tè verde in polvere frullato in acqua bollente, da cui scaturì «la compiuta disciplina artistica, estetica ed etica universalmente nota *chanoyu*». L'altra tradizione è quella conosciuta come *senchadō*, che è la «via del tè infuso», che prevede l'immersione delle foglie del tè verde in acqua calda. «Sotto il profilo dell'arte e della cultura importa osservare che gli uomini del *chanoyu* e del *sencha* seppero elaborare e manifestare stili di pensiero e teorie dell'esistenza, visioni etico-estetiche e filosofiche ... proprie e originali e tuttavia profondamente radicate nel contesto storico e socio-culturale.» Il settimo capitolo (7. Forestieri, nuovi cibi e porcellane da esportazione nei secoli XVI-XIX) conclude questo volume ricco e documentato, affrontando uno dei temi più delicati non solo della storia del Giappone, ma del globo: l'impatto delle

popolazioni autoctone con i «barbari» europei, che investe le abitudini alimentari, gli stili di vita e lo stesso vasellame. Non posso andare oltre nella presentazione di questo elegante volume, ma almeno debbo menzionare la ricca e bella raccolta di tavole che conclude il volume e costituisce il supporto concreto di quanto esposto nel corso dei sette capitoli dall'A.

Paolo Scarpi

Università degli Studi di Padova

**Adriano Favole (a cura di), *L'Europa d'Oltremare* (Milano: Raffaello Cortina, 2020), 280 pp., ill., ISBN 9788832851717 (brossura), €24,00.**

I pirati dei Caraibi dagli occhi bistrati alla Johnny Depp, le donne inforate di Paul Gauguin mollemente adagiate sulla spiaggia di Tahiti, lo sguardo triste dello sventurato Papillon in fuga dalla colonia penale dell'Isola del Diavolo in Guyana, appartengono all'immaginario esotico globale. Figure evocatrici di mondi remoti e familiari al tempo stesso. Dove la natura ha il rigoglio del paradiso perduto e il sole è più vibrante del nostro. Mentre gli abitanti vivono in un incanto, immuni dal dinamismo febbrile dell'Occidente. Ma a guardarle meglio, queste isole di storia appartengono al nostro presente molto più di quanto non ci aspetteremmo. Non foss'altro perché, a dispetto della geografia, sono in Europa. Di diritto e di fatto. Con il corpo e con la mente. Lo racconta Adriano Favole in un bel libro intitolato *L'Europa d'Oltremare*. Il curatore e coautore, ordinario di antropologia culturale all'Università di Torino, sceglie volutamente di indossare la casacca dell'esploratore di terre sconosciute ai più. Esercitando spesso e volentieri quell'arte del paradosso che caratterizza da sempre la letteratura etnografica. E fin dall'*Introduzione* ci spiazzando dati poco noti e molto sorprendenti. Per esempio, che la Francia confina con il Brasile, per un tratto di settemila chilometri di foresta amazzonica, con tanto di scimmie e giaguari. L'Olanda ha tra le sue lingue ufficiali il *papiamentu*, un idioma creolo parlato dagli schiavi caraibici. Sei milioni di cittadini con regolare passaporto europeo vivono tra l'Oceano Atlantico, Pacifico e Indiano. E non sono personaggi conradiani, "bianchi" fuggiti dalla modernità o faccendieri sfuggiti al fisco, ma nostri concittadini nati e cresciuti in atolli e arcipelaghi che coprono un'area così vasta da poter contenere comodamente al suo

interno l'intera Europa continentale. Ma, per una sorta di "inconscio geografico e culturale", se non addirittura per una rimozione da continentali incalliti, quelle realtà non le abbiamo nemmeno disegnate nelle nostre mappe. Eppure, a fare l'Unione europea, ci sono anche i kanak della Nuova Caledonia, i creoli de La Réunion, gli arawak di Aruba, gli inuit della Groenlandia e molti altri. I loro giovani vengono in Erasmus, il programma di mobilità riservato agli studenti europei, nelle nostre università. Non è semplicemente l'esito della colonizzazione e della successiva decolonizzazione. Molti di questi popoli, messi davanti alla possibilità di rendersi indipendenti hanno preferito rimanere con noi. Negoziando la loro sovranità con soluzioni creative e originali, per rivendicare la loro autoctonia senza usarla come una clava contro qualcun altro. Come invece amano fare i sovranisti nostrani, prigionieri del loro identitarismo claustrofobico. E proprio dalle forme del potere, dei diritti, delle identità partono i racconti degli altri undici coautori di questo libro, quasi tutti antropologi, forti di lunghi soggiorni sul campo, di anni vissuti Oltremare, per assumere il punto di vista dei nativi. Ecco perché il testo è un racconto in presa diretta che, parafrasando il Re Pescatore di Thomas S. Eliot, mette ordine in quelle terre. Come le isole Wallis e Futuna in Oceania, dove non c'è catasto, né proprietà privata perché la terra è un bene comune. Ma in compenso, pur essendo a tutti gli effetti un territorio francese d'oltremare, a governare sono tre "re", cioè dei capi tradizionali con potere giudiziario sulle controversie civili e penali che riguardano gli autoctoni, riconosciuto dalla République sin dai tempi del generale de Gaulle. La Nuova Caledonia invece, occupata *manu militari* dai Francesi nel 1853, a partire dal 1998 è una Collettività a sovranità condivisa franco-caledone, che riconosce a chi arriva sull'isola il diritto di costruire con tutti gli altri un "comune destino". I casi analizzati dagli studiosi sono tanti, ricchi di particolari, spesso affascinanti e inducono gradualmente nel lettore una sorta di ottimismo, perché perfino là dove lo schiavismo, la sopraffazione, il conflitto hanno avvelenato i pozzi di tribù un tempo libere e autonome, è possibile trovare la quadra tra le società, o etnie, che coesistono dentro ciascuno Stato. Come dire che nella nostra Europa d'Oltremare l'interculturalità è già realtà.

*Elisabetta Moro*

Università degli Studi di Napoli Suor Orsola Benincasa

Claude Lévi-Strauss, *Da Montaigne a Montaigne* (Milano: Raffaello Cortina, 2020) pp. 115, €11

Salvatore D'Onofrio, *Lévi-Strauss e la catastrofe. Nulla è perduto, possiamo riprenderci tutto* (Milano: Mimesis, 2020), pp. 90, €10.

Intellettuale ribelle e non consensuale. È la sintesi perfetta di ciò che è stato Claude Lévi-Strauss, l'antropologo che ha insegnato al Novecento quanto studiare l'altro sia di vitale importanza per salvaguardare il noi. Osservare la vita primitiva delle tribù dell'Amazzonia, interpretare i miti degli Indiani d'America, analizzare i riti d'iniziazione dei cacciatori di teste della Nuova Guinea, cercare le ragioni dell'onnipresenza del tabù dell'incesto, decifrare la grammatica universale della cucina, capire come siamo arrivati alla mucca pazza, investigare l'idolatria popolare suscitata da Lady Diana, non sono esercizi oziosi, infatuazioni tropicali, divagazioni accademiche, ma la materia prima della più radicale delle ricerche. Quella che si interroga su cosa sia l'uomo. Cos'è che ci rende uguali e perché al tempo stesso siamo tanto diversi? Due domande alle quali ne segue un'altra, la più insidiosa. Perché gli altri ci spaventano?

Lévi-Strauss ha trascorso la sua vita centenaria, iniziata nel 1908 a Bruxelles e conclusa a Parigi nel 2009, andando di bolina dall'uno all'altro di questi quesiti. Affrontando la tempesta delle contraddizioni nella quale si ritrova sempre chi crede che l'uguaglianza tra gli uomini sia un principio assoluto e inalienabile, ma è costretto a constatare che questo principio la storia lo fa continuamente a pezzi. Come testimoniano i genocidi dei popoli autoctoni delle Americhe da parte dei Conquistadores e l'olocausto con la sua lista infinita di vittime tra ebrei, oppositori politici, zingari, omosessuali, testimoni di Geova, sterminati in nome dell'ideologia della razza pura. Due capitoli della storia dell'Occidente che costituiscono l'alfa e l'omega della disumanità. Il primo studiato sui banchi di scuola, il secondo vissuto sulla pelle, vista l'origine ebraica della famiglia Lévi-Strauss. Di qui il suo disincanto, quell'atteggiamento realista e mai buonista che è diventato una postura intellettuale.

Chi lo ha conosciuto personalmente o attraverso le sue opere monumentali, sa che l'autore di *Tristi Tropici* non credeva nella bontà dell'uomo ed era convinto che gli errori e gli orrori dell'umanità avrebbero finito per fare estinguere la nostra specie. Al punto che nel finale de *L'uomo nudo* pronostica che la terra continuerà la sua traiettoria nel tempo senza più esseri umani a bordo. Ma questo pessimismo non gli impediva di

avere una grande fiducia nelle potenzialità dell'intelligenza umana. Come raccontano mirabilmente due libri preziosi appena andati in libreria. *Lévi-Strauss e la catastrofe. Nulla è perduto, possiamo riprenderci tutto* scritto dall'antropologo Salvatore D'Onofrio, professore all'Università di Palermo e docente all'École des Hautes Études en Sciences sociales di Parigi. Nonché membro del Laboratoire d'anthropologie sociale del Collège de France fondato nel 1960 proprio da Lévi-Strauss. E un secondo volume edito da Raffaello Cortina dal titolo *Da Montaigne a Montaigne*, che raccoglie la prima e l'ultima conferenza del grande antropologo francese. Entrambe fino ad ora inedite ed entrambe dedicate, non a caso, al filosofo che più di chiunque altro ha messo sul tavolo della modernità il tema dell'uguaglianza tra gli uomini e della ricchezza che viene dalla diversità. Assieme all'idea che ogni cultura vada guardata con gli occhi dei suoi membri e non con quelli della nostra, perché solo così si possono eliminare i paraocchi dell'etnocentrismo.

Montaigne è il cantore dell'alterità e Lévi-Strauss lo mette al centro di questi due discorsi con i quali apre e chiude la sua carriera di oratore. Inaugurata nel gennaio del 1937 davanti ai quadri del sindacato francese CGT che, con tutta probabilità, rimasero sbigottiti vedendosi demolire pezzo per pezzo la teoria evoluzionista applicata alle società, quella che ancora oggi rimane sottotraccia nei luoghi comuni, nelle chiacchiere da bar e, ahimè nell'approccio irriflesso e muscolare di molti. Che continuano a credere che le comunità nascano primitive, transitino in uno passaggio evolutivo intermedio chiamato barbarie e alla fine del percorso raggiungano lo stadio supremo della civiltà. Quello in cui gongolerebbe l'Occidente oggi. Insomma, un upgrade lineare, de claritate in claritatem, dove alcuni popoli sono avanzati e altri arretrati.

Peccato che tanta chiarezza pragmatica venga continuamente smentita dai fatti. Basterebbe una settimana nella foresta amazzonica e la nostra superiorità cadrebbe in ginocchio davanti alla difficoltà di sopravvivere. Ma, evitando i paradossi esotici, non sfugge a nessuno che basta abitare in una periferia industriale delle nostre città, per scoprire che il guadagno di pochi si abbatte come un cataclisma sulla salute di molti e che quello che fino ad ora ci è sembrato progresso si sta purtroppo rivelando un regresso. Ma il sistema di valori che ci siamo dati autorizza il saccheggio delle risorse naturali qui ed ora, aria pulita compresa, senza pensare al domani. In questo senso il neo-ecologismo globale, alla Greta, sempre meno antropocentrico e sempre più biocentrico, a Lévi-Strauss sarebbe molto piaciuto. E proprio in questo nostro tornante della storia si ri-

vela particolarmente importante il testo di D'Onofrio che mostra l'attualità del pensiero dell'etnologo francese e delle sue riflessioni affilate sulle catastrofi provocate dalla diffusione del nostro modello capitalistico industriale che sacrifica uomini e cose, animali e piante, conoscenza e intelligenze. E che si è installato come un trojan nella mentalità collettiva. Solo riconoscendo che lì si trova la matrice ideologica del saccheggio delle Americhe, del flagello nucleare di Hiroshima e Nagasaki, di quella catena di smontaggio dell'uomo che sono stati i lager, fino all'attuale inquinamento di massa, potremo davvero riorientare tutte le nostre azioni in funzione della vita. In fondo non tutto è perduto. Il popolo di Israele assieme alle tribù amerindiane lo testimonia per esperienza vissuta, si può sempre ricominciare daccapo.

Elisabetta Moro

Università degli Studi di Napoli Suor Orsola Benincasa

**Luigi Gaffuri – Antonino Melis – Valerio Petrarca (a cura di), *Tessiture dell'identità. Lingua, cultura e territorio dei Gizey tra Camerun e Ciad* (Napoli: Liguori Editore, 2019), 226 pp., figure 57, tab. 8, ISBN 978-88-207-6802-7, € 24,99.**

Questo impegnativo volume raccoglie scritti dei tre curatori: L. Gaffuri, *Società e identità territoriale*, pp. 1-41, e Appendice III. *Aspetti dell'agricoltura gizey*, pp. 191-98; A. Melis, *Storia e identità linguistica*, pp. 43-103 e Appendice I. *Miti del mondo gizey*, pp. 129-54; V. Petrarca, *Costruzioni simboliche dell'identità*, pp.105-28. A questi si aggiunge un contributo di Fabiana D'Ascenzo, Appendice II. *Cartografia del terroir gizey*, pp. 155-89.

Nell'Introduzione gli obiettivi del volume sono immediatamente precisati: in primo luogo gli AA. intendono «prevenire o almeno controllare gli opposti rischi dell'esagerazione e sottovalutazione delle differenze tra loro e noi». Ed è interessante l'avvertimento che «per problemi considerati nella loro attualità mondializzata, si» è «usata in diversi casi una strumentazione documentaristica di tipo "ottocentesco", dove la descrizione può apparire talvolta fine a se stessa. Ciò non perché gli autori abbiano fede nel potere assoluto di oggettivazione delle loro rispettive discipline di riferimento, ma perché hanno inteso farsi almeno testimoni di una situazione al momento in cui l'hanno osservata e fornire agli studiosi che verranno un resoconto ordinato dei fatti». Come si può evincere dal titolo, il problema dell'identità è centrale per questo volume, che esamina

i fondamenti di ogni costruzione identitaria, e cioè la lingua, la percezione, la denominazione, l'uso del territorio, la mitologia e la pratica rituale, servendosi di tre approcci metodologici, geografico, linguistico e antropologico, applicati allo studio di uno specifico caso o, come si ama oggi dire, a un *case study*. L'oggetto di questo studio sono i Gizey, che appartengono alla grande famiglia camitico-semitica delle lingue del Ciad, come ci spiega Luigi Gaffuri, e che abitano tra il nord-est del Camerun e il sud-ovest del Ciad. È una comunità di piccole dimensioni che ha sviluppato un dinamismo sociale e territoriale così da poter «intrattenere relazioni culturali, materiali, economiche tali da configurare un'articolazione transnazionale dell'identità, intesa come comunicazione e negoziazione quotidiana con l' "altro istituzionale".» Dopo una breve analisi della pur scarsa bibliografia, Gaffuri inquadra per il lettore il suo specifico obiettivo, e cioè «arrivare a cogliere certi aspetti dell'identità gizey, considerata come forma di autoriconoscimento da parte degli stessi Gizey», fornendo successivamente la propria definizione di identità, che consiste nel «processo mediante cui i Gizey si autorappresentano come unità sociale, culturale e territoriale nel divenire dei dinamismi ... tradizionali ... e dei dinamismi ... derivanti dal contatto con il mondo europeo. Sul piano dell'esperienza vissuta – continua Gaffuri – l'identità è il risultato di una sintesi che fa corrispondere, attraverso delle equivalenze simboliche, dati molteplici che appartengono a campi differenti (elementi delle memorie storiche e mitologiche, territorio, discendenza, calendario delle attività pratiche e rituali ...).» Lo scopo alla fine è di decostruire «ciò che nell'esperienza vissuta è percepito come una sintesi unitaria» quale appunto è l'identità. Fissati questi parametri, il percorso proposto prende avvio con i toponimi, nei quali sono incorporati elementi a carattere mitico, «che contribuiscono a far comprendere le relazioni tra i differenti lignaggi dell'aggregato sociale» e nello stesso tempo danno ordine al mondo naturale e a quello sociale. Quattro figure presenti nei racconti mitici – racconti che non si possono mai ritenere permutabili con l'idea di leggenda – concorrono alla definizione culturale e pertanto identitaria dei Gizey: un antenato mitico, Marsu, proveniente da un territorio esterno a quello dei Gizey, la sepoltura del cui cavallo è insieme un luogo reale e simbolico – cosa peraltro riconosciuta da tempo a proposito delle tombe eroiche dell'antichità greca –; un eroe culturale, Bongor, primo abitante del territorio gizey, forse da intendere come autoctono, di professione fabbro, tratto che suggerirebbe di ampliare l'indagine al ruolo di iniziatore del fabbro proprio in Africa; il cognato di

Bongor, Volmey, che dà origine a «un lignaggio al quale apparteneva la festa del nuovo anno»; infine Bodmey che pur non essendo originario del territorio gizey, vi abitava prima dell'arrivo di Marsu. Questi racconti, afferma Gaffuri, complessivamente, «testimoniano l'esistenza di relazioni complesse tra attività pratiche e distribuzione delle ineguaglianze tra i lignaggi-villaggi. ... i miti evocano una genesi che va a definire l'ordine "politico" attuale dell'universo gizey.» Un altro aspetto significativo della vita culturale dei Gizey è l'assenza di templi e di altari, anche se nel territorio gizey «è riconoscibile un paesaggio nel quale si condensa una geografia del sacro – sugli usi e abusi del termine sacro si veda quanto scrivo in questa rivista 2 (2015-16), pp. 13-44 –, d'importanza inaggirabile per la comunità che non ha bisogno di edifici». È un paesaggio che è il frutto della «trasformazione simbolica della natura» e che si traduce nella «creazione di una serie di luoghi sacri numericamente ridotti, ma la cui importanza è cruciale nell'organizzazione sociale e nella strutturazione di un territorio "profano" ben più vasto». E del resto sacro e profano, entrambi termini del vocabolario europeo, sono due funzioni di un sistema religioso e, come ebbe a dire Dario Sabbatucci, il sacro esprime «un concetto di sacralità che semplicemente sottrae o attribuisce all' "alterità" una parte della realtà», mentre per lo stesso Ernesto De Martino è una «tecnica» che agisce sulla realtà. Su queste basi, dunque, Gaffuri delinea l'orizzonte topologico e topografico culturale dei Gizey lungo un itinerario complesso ma efficacemente tracciato, per giungere ad affermare che l'«insieme delle conoscenze che riguardano la natura e i luoghi costruiti a partire da essa, trova nel sapere territoriale espresso dai toponimi la manifestazione più sofisticata di una pratica del simbolismo capace di orientare e influenzare l'azione collettiva. Nei nomi di luogo caratterizzati dalla dimensione sacra si condensano ... i differenti aspetti di una religiosità» – ma, dopo quanto ha scritto, Gaffuri in realtà ci fa capire che quello gizey è a tutti gli affetti un sistema religioso e non proprio una religiosità che altro non sarebbe che un sentimento religioso – sistema religioso dunque «che ... rivela alla fine le proprie apparenze umane in una geografia inaggirabile, largamente invisibile ma cruciale per la vita, le relazioni di potere e la riproduzione sociale della comunità.» Da parte sua Antonino Melis, linguista ma nel medesimo tempo missionario savioriano, affronta un altro tema complesso e delicato: il rapporto tra la storia e la formazione di una identità linguistica. Il problema identitario viene in questo caso affrontato preliminarmente attraverso una domanda elementare posta a un giovane laureato gizey – «I Gizey sono Masa o una

popolazione a parte?» –, a cui segue un dibattito vivace on line, da cui Melis trae una prima conclusione: «La costruzione dell'identità masa attuale sembra ... il frutto di un passato recente.» L'obiettivo per l'A. è di «contribuire all'autocoscienza dei processi che danno vita all'identità della popolazione gizey», al fine di «valorizzare le differenze» – che peraltro deve essere l'obiettivo primo di ogni studio comparativo. «In un mondo che tende ad assimilarci a un unico modello – continua Melis –, la resistenza di tante piccole unità culturali è un segno di vitalità e di speranza.» È una prospettiva, che non mi è difficile condividere, perseguita dall'A. sistematicamente lungo l'intero saggio a partire da una serie di osservazioni a carattere storico-etnografico per approdare alla classificazione scientifica delle lingue presenti nel territorio, che appare un fatto recente e «in gran parte ancora da fare». Dopo una lunga esposizione delle caratteristiche proprie della lingua gizey, coerentemente con la prospettiva enunciata all'inizio del saggio, Melis conclude affermandone l'autonomia rispetto alle lingue delle altre popolazioni limitrofe. Chiude questo volume denso e ricco di stimoli lo scritto di Valerio Petrarca (*Costruzioni simboliche dell'identità*), che sposta l'attenzione sulla dimensione mitico-rituale, «dove si può cogliere un'intenzione distintiva e classificatoria omologabile al principio della denominazione etnica, proprio nel nesso problematico ... tra individuazione e produzione delle differenze». Una festa, la *Nulda*, il cui rituale è ampiamente descritto dall'A. e che qui è impossibile ripercorrere anche sommariamente, «mette in scena ... l'articolazione dei tratti distintivi che costruiscono .. un sentimento di appartenenza esclusiva. ... La *Nulda* presenta ... ciclicamente, in un tempo e in un luogo stabiliti, la totalità delle distinzioni all'origine della negoziazione simbolica dell'appartenenza gizey, negoziazione cui si dà solitamente il nome di identità, benché tale identità non rimanga identica ... nel variare dei contesti e dei tempi in cui si inverano le relazioni sociali.» L'azione rituale, dunque, ripete e rinnova periodicamente, confermando, l'identità, e questa festa «è insomma una formalizzazione non aleatoria dell'idea di gizey da parte dei Gizey.» È una festa che ruota attorno a un atto rituale, che non trova un termine in lingua gizey, ma che nella letteratura storico-religiosa, etnologica e antropologica è noto come sacrificio, e che qui si configura come sacrificio umano, senza però trovare «giustificazione nella produzione mitologica ... forse perché è riconosciuta come un'azione “senza senso”, necessaria e tuttavia arbitraria, preliminare alla costruzione del significato e dell'ordine sociale.» Benché oggi spesso vi sia una sorta di tendenza a ignorare una bibliografia non

solo che non sia in lingua inglese ma addirittura che superi gli ultimi venti anni – e forse sono generoso –, Valerio Petrarca bene fa a risalire agli alberi scientifici di questo tema mitico-rituale, in cui vittima è la figura che occupa il più alto grado gerarchico, a quel *rex Nemorensis*, sacerdote che provvedeva al culto della Diana Nemorensis, centrale nel monumentale *Golden Bough* di J.-G. Frazer. Ma è un'operazione che Petrarca conduce nella consapevolezza che «compito dell'etnografia ... non è quello di iscrivere i casi particolari nelle grandi teorie interpretative, quanto testare queste ultime nell'applicazione al caso particolare.» Sull'onda di non irrilevanti riflessioni di George Dumézil dedicate al *rex Nemorensis*, l'A. si spinge a una serie di garbate osservazioni comparative che gli consentono di concludere che le figure in gioco nella festa *Nulda*, analogamente al *rex Nemorensis*, «sembrano rappresentare un prototipo logico, da cui si parte e a cui, nello stesso tempo, si arriva». Concludono questo lavoro, che meriterebbe una più ampia e articolata discussione, le tre appendici, di cui la prima (A. Melis, *Miti del mondo gizey*), offre i testi mitici di riferimento; la seconda (Fabiana D'Ascenzo, *Cartografia del terroir gizey*) presenta una dettagliata analisi e ricostruzione del territorio con ampia documentazione cartografica; la terza (L. Gaffuri, *Aspetti dell'agricoltura gizey*) descrive le caratteristiche dell'agricoltura gizey, centrata sulla coltivazione del sorgo.

Paolo Scarpi

Università degli Studi di Padova

**Paolo Giulierini, *Stupor Mundi. La storia del Mediterraneo in trenta oggetti* (Milano: Rizzoli, 2021), 320 pp., ISBN 9788817154598 (cartonato), €22,00.**

Se, come giustamente ci spiegano i più attenti ed avanguardistici studiosi del settore, nel moderno concetto di visita museale 'esperienziale' lo stupore del visitatore è uno dei segnali più importanti per misurare il successo della logica e della struttura di un allestimento museale, si può allora certamente affermare che in tal senso sia particolarmente efficace l'allestimento virtuale realizzato dal direttore del Mann (Museo Archeologico di Napoli), Paolo Giulierini, nel suo ultimo volume, *Stupor Mundi. La storia del Mediterraneo in trenta oggetti*. Stupire ed affascinare per rendere ancor più incisivo l'insegnamento storico, antropologico e sociale sotteso ad un volume solo apparentemente di mera divulgazione culturale. Si potrebbe riassumere in questo modo l'obiettivo, assoluta-

mente centrato, con cui uno studioso di archeologia classica come Paolo Giulierini ha saputo affrontare, con una scrittura leggera ed incisivamente immaginifica (anche grazie allo straordinario corredo iconografico delle immagini elaborate dal Laboratorio fotografico del MANN), un compito ‘didattico’ di grande portata multidisciplinare. E, si badi bene, non già un compito didattico rivolto in modo tecnico agli studiosi del settore. Ma più significativamente un compito didattico che si rivolge erga omnes per affrontare una delle grandi emergenze sociali e culturali del nostro Paese e dell’Europa in generale: quella dell’integrazione multietnica e interculturale. *Stupor Mundi* è uno stupefacente viaggio virtuale tra statue, affreschi, collane, vasellame, maschere, bronzi e resti di esistenze passate, accuratamente selezionati tra le diverse collezioni di uno dei Musei più ricchi del mondo, capace di farci viaggiare da Troia a Samarcanda, dall’Egitto a Cartagine, da Pompei a Creta, attraverso il mito e attraverso la storia, da Achille a Medea, da Alessandro Magno ad Augusto e Tiberio. Ma non è un viaggio fine a sé stesso. Perché, come scrive Giulierini, questo viaggio “in un mondo di luce, colori intensi, musiche primordiali, religioni

ancestrali e civiltà millenarie” ci racconta la storia del Mediterraneo “come un’onda che con regolarità si infrange sulla battigia e poi torna indietro” perché “nei secoli vi si sono succeduti, scontrati e mescolati popoli e culture, trasformandolo

in un immenso laboratorio di meticcio e osmosi”. Ed è quindi un viaggio che, come ci ha insegnato uno dei grandi padri degli studi di Storia del Mediterraneo, come Fernand Braudel, racconta proprio quell’affascinante *unité plurielle* radicata nei popoli attorno al Mare Nostrum. In particolare “quell’unità plurale scaturita dal contatto tra culture e tradizioni diverse, talvolta diversissime, unite da una comune radice, quella fulgida civiltà mediterranea matrice di un modello di società aperta al dialogo naturalmente predisposta all’incontro tra popoli” (Maria Ivana Tanga “Il Grano e la dea”, Aletti 2018). Lo spiega in modo chiaro nella prefazione proprio il direttore del MANN che per *Artribune* nel 2018 è stato il miglior direttore di Museo in Italia, anche e soprattutto per la sua vocazione a prevedere una fruizione del patrimonio museale organizzata con moderne tecniche di visita museale esperienziale a tutto tondo ed una divulgazione scientifica del patrimonio culturale calibrata sulle esigenze di conoscenza non solo del pubblico ‘abituale’ dei musei. “Dalle popolazioni preistoriche agli etruschi, dai romani ai bizantini, dai greci ai normanni, e ancora arabi, cinesi, indiani: nel corso dei secoli il

Mediterraneo è stato luogo e strumento d'incontro - o di scontro - tra civiltà diverse e distanti che ne hanno solcato le acque per commerciare e depredare, per condividere e conquistare. Quella del Mare Nostrum è dunque una storia che ci parla tanto di noi italiani quanto del nostro rapporto con gli "altri"; un rapporto testimoniato dalle cronache e dai documenti, ma soprattutto dagli oggetti che hanno attraversato i flutti del tempo". Così ci introduce a questo viaggio l'autore che chiarisce da subito, in modo palesemente programmatico, che l'obiettivo di questo volume è quello di "tornare a stupirsi di quanto, dietro alle apparenti diversità, ci sia un'umanità accomunata dalla voglia di crescere, di migliorarsi e così riscoprire qualcosa di noi e della nostra cultura, già globale quando ancora non poteva nemmeno dirsi 'italiana', per provare a capire dove stiamo andando". Ecco che in questa dichiarazione programmatica iniziale si fa chiaro come questo libro così corposo e così artisticamente suggestivo è anche e soprattutto un 'saggio' dal grande valore antropologico e sociale nel quale la 'lezione' della storia vuole insegnarci soprattutto come orientarci nel presente per costruire un futuro migliore nel quale la consapevolezza delle nostre origini così 'variegata' ci fornisca una bussola più sicura per essere più pronti e disponibili all'accoglienza di popoli, in realtà, da noi solo apparentemente distinti e distanti. L'incedere travolgente della globalizzazione ha, infatti, inevitabilmente trascurato l'inclusività di questo inarrestabile processo. Con la conseguenza che oggi molti dei conflitti politici e sociali sono generati da conflitti di identità e di 'appartenenze'. Un problema che sta assumendo un carattere emergenziale nel bacino del Mediterraneo dove convivono popoli che faticano fortemente a 'leggere' quella comune identità che la lezione della storia e degli storici del Mediterraneo, ripresa in questo volume in modo così iconograficamente efficace da Giulierini, ci ha insegnato risiedere proprio in quella *unité plurielle* magistralmente raccontata da Braudel. Ricercare questa sintesi unitaria e soprattutto trasmettere ai popoli del Mediterraneo quel senso di comune identità che poi genera l'ancor più importante senso di comune appartenenza non è mai stata un'impresa facile. Ce lo ha insegnato la storia in numerose occasioni. Ed in particolare la storia del Mediterraneo che è costellata di contrasti, battaglie, guerre per la supremazia (pensiamo all'invasione araba della Spagna, alle Crociate, alla Riconquista della Spagna, a Lepanto, alla colonizzazione europea, ecc. fino agli odierni jihad del Vicino e Medio Oriente) ma pure di una continua ricerca di convivenza, anche non dichiarata" (Michele Brondino "Il Mediterraneo: mare della diversità e della condivisione" in

Quaderni IRCrES-CNR, 2/2018). Ecco che allora l'impresa tentata da Giulierini con questo volume è particolarmente importante. Soprattutto in Italia dove, secondo uno studio del Censis intitolato "Gli italiani e il mediterraneo", vige un'immagine del Mediterraneo molto italo-centrica.

"Federico II di Svevia, che riuscì a creare una magnifica corte a Palermo, nella quale era naturale incontrare intellettuali di ogni religione e cultura, fu definito *Stupor mundi*", ci ricorda Giulierini. E questo suo viaggio ci fa sognare di poter tornare ad un'Italia che sappia valorizzare meglio l'unità plurale delle sue culture e delle sue religioni. Un sogno che può e deve diventare un impegno politico e sociale di ciascun italiano che resti stupito dagli insegnamenti di questo splendido itinerario artistico, storico, letterario e antropologico nella storia del Mediterraneo.

*Roberto Conte*

Università degli Studi Suor Orsola Benincasa di Napoli

**Aurélia Michel, *Il bianco e il negro. Indagine storica sull'ordine razzista* (Torino: Einaudi, 2021), xvi + 289 pp., ISBN: 9788806248482, € 24,00.**

**Silvana Patriarca, *Il colore della Repubblica. «Figli della guerra» e razzismo nell'Italia postfascista* (Torino: Einaudi, 2021), 240 pp., ISBN: 9788806247904, € 27,00.**

Dire *razza* significa trovarsi subito a mal partito. Perché è un termine che scotta. Sia quando lo si pronuncia per invocare diritti civili e uguaglianza tra gli esseri umani. Sia quando lo si usa per ridurre qualcuno in una condizione di inferiorità e segregarlo in un retrobottega della storia. Ma è proprio l'incandescenza di questo concetto a richiedere un'analisi ponderata e perspicua, ampia e puntuale, come fanno due bei libri appena pubblicati da Einaudi. "Il bianco e il negro" di Aurélia Michel e "Il colore della Repubblica" di Silvana Patriarca. La prima insegna Storia delle Americhe Nere all'università Diderot di Parigi. La seconda è docente di Storia dell'Europa contemporanea alla Fordham University di New York.

Le due storiche hanno in comune lo stesso punto di partenza. La *razza* non esiste, ma il razzismo esisterà sempre. Perché se da un punto di vista biologico parlare di differenze razziali nel caso di *homo sapiens* è un errore marchiano, rimane il fatto che l'idea di *razza* è virale. Abita le nostre mentalità, serpeggia nella società e spesso orienta le scelte politiche. Ecco

perché è di vitale importanza capire l'origine di questa malapianta del pensiero, studiarne l'evoluzione e gli effetti sociali.

Aurélia Michel ripercorre nell'arco di cinque secoli il fenomeno della schiavitù. Partendo da quella mediterranea per giungere a quella africana e atlantica. E mostra quanto il razzismo sia da sempre funzionale alla crescita della ricchezza, perché legittima la schiavizzazione della popolazione di turno. Attraverso un processo di "razzializzazione" dell'altro. Prima ne teorizzo differenza, inferiorità, infedeltà, insomma la natura diversa dalla mia, così acquisisco il diritto di sottometterlo, sfruttarlo, maltrattarlo, colonizzarlo. Rimanendo con la coscienza pulita. In questa "storia in bianco e negro" Michel mostra come il passaggio dal sistema della schiavitù al paradigma della razza, attraverso il colonialismo, abbia reso possibile e giustificato moralmente lo sfruttamento di forza lavoro a buon mercato nelle piantagioni e nelle miniere. Come dire che anche chi non è razzista beneficia economicamente dello sfruttamento di altri esseri umani. Ma questo discorso riguarda anche noi Italiani brava gente? Assolutamente sì, risponde Silvana Patriarca, con la sua indagine che ha per sottotitolo «Figli della guerra» e il razzismo nell'Italia postfascista. Dove ricostruisce la vicenda dei figli di soldati afroamericani e donne italiane, allora detti "mulattini". Centinaia di creature indesiderate e indesiderabili. In realtà, con i "brown babies", nessuno si è dimostrato all'altezza del compito. La Repubblica, la Chiesa, la medicina. E nemmeno gli Alleati. Abbandonati da tutti per paura di trasformare il Belpaese in una terra di neri a metà.

*Elisabetta Moro*

Università degli Studi di Napoli Suor Orsola Benincasa

**Alessandro Testa, *Rituality and Social (Dis)Order: The Historical Anthropology of Popular Carnival in Europe*, Routledge studies in cultural history, 98 (New York: Routledge, 2021), xvi + 217 pp., ISBN 978-0-367-61722 (hardback), £120.**

In questo ricchissimo saggio, Alessandro Testa propone un'eccellente e innovativa analisi di uno dei temi più affascinanti della storia delle religioni e dell'antropologia storica: il carnevale. L'impostazione e lo scopo del libro, come ammette l'autore stesso, è temeraria: «This book is devoted to a broad historical-anthropological interpretation of European popular Carnival, its main cultural forms, religious dimensions, and ritually political/politically ritual dynamic characteristics, within the ge-

neral framework of European festive culture» (p. xi). Ciò nonostante, il volume ha il merito di spingere il lettore a riconsiderare il materiale a nostra disposizione al tempo stesso incuriosendo e stimolando. Scritto in una prosa scorrevole e attenta, pur mantenendo un registro alto che si confà all'opera e alla *intended audience*, *Rituality and Social (Dis)Order* permette al lettore di seguire un percorso complesso – mai involuto – e al contempo illuminante. Il testo si suddivide in quattro capitoli: (1) A Theory of Popular Culture From the South; (2) A Critical Model of European Carnival; (3) The Elusive Origins of Carnival; e (4) Ritual Inversions, Cultural Hegemony, and the Structure of the Conjuncture.

La ricostruzione di una cultura carnevalesca delle origini, lo studio delle sue ragioni e delle sue modalità espressive, così come il suo collocarsi all'interno di una sempre mutevole cultura religiosa, pone necessariamente questioni di carattere metodologico. Il volume muove pertanto dalla premessa che il carnevale è non solo uno degli elementi centrali della cultura europea, ma un festival in cui l'elemento popolare che lo pervade assume uno stato iconico. La teoria del folklore proposta da Antonio Gramsci è sapientemente discussa in relazione agli studi di Ernesto de Martino, Alberto Mario Cirese e Luigi Maria Lombardi Satriani, tra gli altri. A questo proposito vorremmo segnalare che Testa ha anche il merito di presentare ad un pubblico principalmente anglosassone i lavori di accademici italiani il cui contributo, a partire da Gramsci stesso (generalmente mal tradotto e adattato a linee di pensiero aliene in modo acritico e astorico), è stato penalizzato dalla generale incapacità delle ultime generazioni di studiosi di affrontare lingue al di fuori dell'inglese.

Tale approccio permette di valutare il carnevale in relazione ai mutamenti storici interni alle società europee che, a partire soprattutto dal periodo medievale, cominciano a presentare quelle dinamiche e caratteristiche di stratificazione sociale visibili oggi. In particolare, Testa pone l'accento sull'idea gramsciana di egemonia culturale come specchio per comprendere in che modo le classi subalterne subiscono e reagiscono al controllo esercitato dalla sovrastruttura. Desta tuttavia una certa perplessità l'uso, a nostro avviso disinvolto, del termine «fenomeno» che troviamo fin dalla prefazione per indicare eventi storici e fatti culturali tra cui il carnevale stesso. Detto questo, la lucida analisi condotta da Testa è lungi dall'essere un lavoro connotato dal generalismo fenomenologico molto di moda in questi ultimi anni (decadi?).

Il passo successivo la problematizzazione del concetto di folklore e cultura popolare è la creazione di un «modello» di carnevale (ri)costruito

con perizia filologica. L'autore procede ad un'accurata analisi delle fonti, tra cui il primo documento scritto a riportare la parola «*carnelevare*», un testo proveniente da Subiaco e risalente al 965 d.C. Aiutano il lettore una serie di tavole (pp. 36, 115 e 168) che, pur non immediatamente chiare, si rivelano ad una seconda lettura estremamente utili nel comprendere il percorso intellettuale alla base di questa monografia.

*Rituality and Social (Dis)Order* è anche una storiografia del carnevale e degli studi su di esso, in cui le varie ipotesi su questa tradizione sono vagliate al setaccio e lette alla luce di una teoria interpretativa che coniuga la storia delle religioni e l'antropologia storica e sociale. Sebbene le origini del carnevale rimangano oscure, la ricchezza delle tradizioni carnevalesche getta luce sul rapporto tra le trasformazioni simboliche, religiose e politiche che hanno attraversato le società europee nel corso dei secoli. A tal fine, Testa ricorre non soltanto all'analisi di una varietà di teorie sul cambiamento interno alle strutture sociali dall'antichità ai giorni nostri, mettendo così in atto una vera e propria riscrittura dei canoni interpretativi del folklore, ma adotta una visione d'insieme che rilegge – e talvolta critica apertamente – approcci interpretativi rimasti legati ad un contesto accademico che da troppo tempo chiedeva un rinnovamento.

Alcuni spunti, tuttavia, non trovano a nostro avviso un'adeguata apertura. Il riferimento a Jurij Lotman e al suo studio sulla semiosfera, pubblicato per la prima volta in Труды по знаковым системам («Sign System Studies»), è di enorme interesse ma limitato ad un fugace passaggio a p. 5. L'autore avrebbe potuto considerare *La struttura del testo poetico*, uno studio disponibile in italiano fin dal 1972.<sup>1</sup> Il lavoro di Lotman, più ancora del molto usato (e abusato) Bakhtin, avrebbe potuto essere usato per collegare il discorso sul folklore e la cultura popolare con gli studi sul rito di Don Handelman, Victor Turner, Marshall Sahlins e, per certi aspetti, Catherine Bell.

Un altro aspetto che avrebbe potuto essere ampliato è quello sulla dimensione (proto-)indoeuropea del carnevale, con particolare riferimento all'aspetto ctonico della festività, la relazione con il gioco d'azzardo, la sovversione legata alle maschere e il ricorrere a comportamenti (e travestimenti) animaleschi. In tal senso, la disamina portata avanti da Kris Kersaw nel suo *The one-eyed god: Odin and the (Indo-)Germanic Män-*

---

1 Jurij Mihajlovič LOTMAN, *La struttura del testo poetico*, a cura di Eridano Bazzarelli, tradotto da Erika Klein e Gabriella Schiaffino, ristampa (Milano: Mursia, 1999).

*nerbünde* sarebbe stata utile per spingere il ragionamento di Testa oltre le speculazioni su uno sciamanismo di matrice indo-europea.<sup>2</sup> D'altro canto, l'autore spiega chiaramente fin dall'inizio che l'oggetto del volume è il carnevale europeo. Allargare all'area indo-iranica, peraltro ricchissima di tradizioni carnevalesche fin dall'antichità, avrebbe richiesto un considerevole ampliamento della ricerca.

*Rituality and Social (Dis)Order* è senza dubbio un lavoro di grande importanza che attesta la maturità scientifica di uno studioso che padroneggia in modo innovativo sia le fonti che le modalità e le tecniche interpretative associate a teorie e metodi per lo studio storico delle religioni. Ne è ulteriore prova un ricchissimo apparato di note che, purtroppo, viene svilito dalla scelta editoriale della casa editrice di porle alla fine di ogni capitolo rendendone a dir poco ardua la consultazione.

Fabrizio Ferrari

Università degli Studi di Padova

**Vito Teti, *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente*, 1107 Le Giraffe (Bologna: Marietti 1820, 2020), 296 pp., ISBN 9788821113093 (brossura), € 20,00.**

Sono un nostalgico. Inizia con questa rivendicazione *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente*, il nuovo libro di Vito Teti. Antropologo, scrittore, saggista. E per l'appunto cultore della nostalgia quale mezzo di introspezione di sé e del mondo. Non per scelta, ma per necessità. Perché Teti è nato nostalgico. Lo confessa con il cuore in mano al suo lettore, con il quale mai come questa volta cerca un dialogo senza veli, pudori, omissioni, convenienze. Questo per lui è il libro della vita, quello nel quale le energie intellettuali profuse in tanti rivoli si uniscono come gli affluenti di quel lago che gli antichi chiamavano Mnemosyne. Memoria. Il pensiero scorre come l'acqua limpida e inarrestabile. E noi con quella stessa acqua ci sciacquiamo la faccia e ci risvegliamo dal torpore di quel lungo sonno che ci ha visti correre come criceti sulla ruota della globalizzazione come se non ci fosse un domani. Teti invece, che da

2 Kris KERSHAW, *The one-eyed god: Odin and the (Indo-)Germanic Männerbünde*, Journal of Indo-European Studies, Monograph no. 36 (Washington, D.C.: Journal of Indo-European Studies, 2000).

quella ruota ha cercato continuamente di scendere, talvolta riuscendoci, ci offre la possibilità di riflettere con lui su quello che stiamo vivendo in questo frangente storico, in cui la ruota si è inceppata. Causa Covid. Ma forse non è solo colpa del virus, dice Teti, forse stavamo andando verso l'autoannientamento e questo arresto potrebbe salvarci. Noi abbiamo l'impressione che il nostro mondo rischi di finire a causa della pandemia e invece potrebbe essere vero il contrario. Forse il male ci porterà un bene inaspettato. Quello di ritrovare il senso della vita.

Teti appartiene a quel gruppo di pensatori che non ha mai visto nelle "magnifiche sorti e progressive" di leopardiana memoria il nostro orizzonte. Semmai il nostro limite. Perché il sacrificio di idee, culture, sentimenti, visioni e insieme biodiversità, specie, natura, gli è sempre sembrato un prezzo troppo alto da pagare per avere in cambio un mondo schiavizzato dal desiderio di consumare. Ma rispetto a pensatori come Serge Latouche di *La scommessa della decrescita*, Alain Caillé di *Il terzo paradigma. L'antropologia filosofica del dono*, David Wallace-Wells di *The Uninhabitable Earth*, il libro del professore dell'Università della Calabria ha una visione universalista, riguarda il futuro di *Homo Sapiens* e il concetto stesso di antropocene. Il rapporto tra uomo e territorio potrebbe cambiare per il meglio, secondo l'autore, se dalla crisi attuale ne uscissimo con almeno una consapevolezza fondamentale, che la nostalgia del passato non è un vecchio rottame per folcloristi e reazionari, ma uno strumento per inventare un nuovo futuro. Più sostenibile, sia ecologicamente che socialmente. A patto di intendersi su cosa sia la nostalgia, troppo frettolosamente archiviata dalla modernità come una patologia. Un mal di vivere, una zavorra, un limite. L'effetto indesiderato di un cordone ombelicale mai reciso con il passato, gli antenati, i morti. E proprio sui defunti Teti non usa giri di parole. Li chiama in causa, ci parla, li considera "i suoi morti". Mettendo così il dito nel grande rimosso dell'Occidente. I suoi studi scientifici sull'elaborazione del lutto diventano in queste belle pagine pratica quotidiana, occasione per scrivere della amatissima madre, del fratello di una vita Salvatore, del padre assetato di vita.

Ai funerali del suo paese, San Nicola da Crissa in provincia di Vibo Valentia, il professore viene sistematicamente invitato di fare l'orazione funebre per ogni cristiano che se ne va, perché ci vuole qualcuno che sappia trovare le parole giuste, che conosca la cognizione del dolore come le sue tasche. E lui, acuto e occhialuto, che sbuca dalle giacche oversize come i suoi antenati dagli abiti prestati per la prima foto, non sa dire di no.

Racconto, autobiografia, analisi e critica del presente, letteratura, cinema, poesia si intrecciano nella successione dei capitoli. Il primo dedicato ai fondatori della nostra civiltà: Ulisse, Abramo, Enea. Il secondo alla cura della malinconia, sorella siamese della nostalgia. Il terzo ai mondi scomparsi. Il quarto a briganti e emigranti. In quello successivo fa un omaggio al capolavoro di Claude Lévi-Strauss intitolandolo *I tristi tropici del Sud*. E cosa poteva essere, se non questo, la Calabria degli anni Cinquanta, e persino quella di ora? Una terra da lasciare per cercare fortuna a Toronto, come aveva fatto suo padre e come facevano tutti i suoi compagni di scuola. E quando si approda in una terra straniera gli stereotipi ti inseguono, ti stigmatizzano e a volte ti crocifiggono. Come quello del calabrese malinconico, comandato dall'atra bile che lo renderebbe scontroso e lombrosianamente incivile. Il sesto capitolo parla della casa dei trentatré pani e di come la nostalgia cominci dal cibo. Tu proverai sì come sa di sale lo pane altrui, dice Dante alludendo proprio al boccone amaro dell'esilio. E così gli amichetti emigrati in Canada reclamano l'origano per odorare la terra lontana. E proprio il mangiare con gli altri, che in questo momento è interdetto perché foriero di contagi, nel settimo capitolo è al centro di un racconto avvincente che va dalla Russia all'Aspromonte, dove "mangiare a scasciapancia" è un rito beneaugurante, usato per celebrare il Natale, per festeggiare un nuovo nato o commemorare un dipartito. Perché fare baldoria, esagerare, gozzovigliare in allegria, appartiene al linguaggio universale dei sentimenti. Teti insomma invita a rileggere il passato per coniugarlo al futuro, in una società inclusiva e saggia, che sappia trovare un nuovo senso religioso della natura e della vita. E di fatto riapre uno spiraglio al sacro, frettolosamente liquidato dall'illuminismo laico, ma spesso maltrattato anche da chi avrebbe dovuto custodirlo con cura. E ammette di avere in Sant'Agostino il suo Virgilio. In particolare, le riflessioni sul tempo, che è la casa della nostalgia. Nelle *Confessioni* il Doctor Gratiae sconfessa l'idea che esistano passato presente e futuro. Semmai si dovrebbe parlare di «presente del passato, presente del presente, presente del futuro». Come dire che noi siamo qui e ora. Costretti tra quel che siamo stati e quel che saremo. In bilico tra nostalgia e utopia.

*Elisabetta Moro*

Università degli Studi di Napoli Suor Orsola Benincasa

**Zózimo Trabuco, *À Direita de Deus, À Esquerda do Povo: Protestantismos, Esquerdas e Minorias (1974-1994)* (Salvador, Bahia / Brasil: Sagga Editora, 2016), pp. 1-620, ISBN 978-85-93123-04-7, R\$ 64,90.**

Na busca pela compreensão das relações entre religião e política no Brasil contemporâneo (tema hoje tremendamente atual), torna-se relevante a análise proposta por esse livro que aborda as dinâmicas de cooperação e oposição, a complexidade das tendências e os engajamentos político-teológicos dos protestantismos brasileiros durante o período da ditadura militar. De autoria do historiador Zózimo Trabuco, publicado em 2016 pela *Sagga Editora*, o livro é uma versão da tese de doutoramento do autor, defendida junto à Universidade Federal do Rio de Janeiro e foi apontada como a melhor tese defendida no país em 2016 – pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). O texto está dividido em sete capítulos e propõe uma reconstituição dos caminhos percorridos pelos protestantismos na América Latina desde a sua inserção, como base para a compreensão das “tendências mobilizadoras do protestantismo” (p. 25) que marcam a polarização do campo religioso e político durante o período, como o ecumenismo, o fundamentalismo e o evangelicalismo, até a caracterização de uma “esquerda evangélica” no país (p. 591).

A obra tem como objetivo “[...] analisar a relação de setores protestantes com as esquerdas e os movimentos de minorias na última década da Ditadura Militar e na primeira década após o fim do regime, período que cobre três fases distintas [...]”: essas, segundo o autor, podem ser referidas na historiografia como “distensão (1974-1978)”, “abertura (1979-1985)” e “transição democrática (1985-1989)” (p. 17). Sem se esquivar de apontar os setores e as tendências político-teológicas dos protestantismos brasileiros, que neste período se alinharam às pautas conservadoras e ao poder vigente, a grande contribuição deste trabalho é a análise empreendida pelo autor da “[...] possibilidade de setores do protestantismo encontrarem em partidos de esquerda e movimentos de minorias a expressão política de seu *ethos* religioso [...]” (p. 19). Abordagem esta que, evidencia o caráter múltiplo e complexo dos protestantismos brasileiros, desde as correntes teológicas do protestantismo histórico até os movimentos pentecostais e neopentecostais.

As fontes analisadas foram publicações e entrevistas, produzidas por intelectuais e organizações institucionais religiosas, ligadas às principais “tendências mobilizadoras do protestantismo” no período, com enfoque

para as publicações do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e da Teologia de Missão Integral – evangelicalismo – o *Boletim Teológico*, da Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL). Para empreender a análise, o autor apoiou-se nas caracterizações propostas por Norberto Bobbio entre “direita” e “esquerda”, como base de interpretação das “afinidades eletivas”, em sentido weberiano, na intenção de compreender como a “[...] interação entre ‘um complexo de elementos associados na realidade histórica’ das comunidades protestantes e um *ethos* político de esquerda, proponente de uma ordem social democrática e popular, podem ter atuado para a tentativa de formar uma ‘esquerda evangélica’ [...]” no país, dentro do recorte analisado (p. 30). Aliado a isso, em vista de não desconsiderar a complexidade dos sujeitos religiosos e das tendências políticas e teológicas em voga, o autor utiliza-se também das proposições de Pierre Bourdieu, no objetivo de caracterizar as interações entre o poder político e o campo religioso, “[...] para perceber as ambiguidades destas inserções da religião na arena política” (p. 29).

Na parte inicial o livro aborda os caminhos de inserção do protestantismo e os significados do *Ser Protestante na América Latina* (Cap. I), demonstrando como esta “adaptação” continental foi importante para o surgimento das “tendências mobilizadoras do protestantismo”. O segundo capítulo, *Igreja e Missão: redes institucionais, produção intelectual e sociabilidade religiosa*, traça um panorama da organização de instituições, movimentos, entidades, grupos, ligados ao ecumenismo e ao evangelicalismo, para intervir na sociabilidade protestante e nos modos de interação entre o campo político e o campo religioso. Neste sentido de “adaptação” do protestantismo, destacamos o surgimento de uma tendência que se “[...] pretendia intermediária, diante da divisão do protestantismo histórico de origem missionária norte-americana numa ala fundamentalista e outra ecumênica” (p. 45). Desta forma, o evangelicalismo surge como uma tendência alternativa ao fundamentalismo e também à chamada Teologia da Libertação entre os protestantes - ecumenismo com inclinações à “esquerda”. Tendo como base uma forma de conciliação, entre os problemas sociais latino-americanos “[...] com uma identidade evangélica mais conservadora” (p. 109), destaca-se no período estudado como a grande tendência mobilizadora dos protestantismos no Brasil.

Na segunda parte, a partir do capítulo três, *Socialismo Cristão: o desafio marxista e a resposta cristã*, a obra trata das interações entre as tendências protestantes e o desafio marxista, isto é, as esquerdas e os movimentos de minorias que ganhavam terreno no país a partir da década de

1960. Em *O feminismo cristão latino-americano: saber teológico e poder eclesiástico* (Cap. IV), Zózimo Trabuco aborda as diferentes mobilizações e os espaços encontrados pelas mulheres protestantes nas tendências ecumênica e evangelical. O ecumenismo, mesmo que posteriormente ao movimento de mulheres iniciado nos Estados Unidos, incorporou uma teologia feminista, orientando um novo modo de ser na igreja, com a aspiração das mulheres ao pastorado, à discussão de temas caros ao feminismo como o aborto, e à criação, pelas mulheres metodistas no início dos anos 1980, da revista feminina *Mandragóra*, vinculada a Universidade Metodista de São Paulo (p. 293).

Em contrapartida, no evangelicalismo os debates foram mediados “[...] por uma abordagem tardia e tímida em relação ao tema das mulheres, não assumindo o feminismo como militância, e sim tratando-o como um desafio da contemporaneidade às relações humanas” (p. 295). Atenta aos problemas sociais, mas, defensora de uma identidade evangélica conservadora, a Teologia da Missão Integral relegou às mulheres o papel de “auxiliadoras”. No entanto, ainda que de forma mais discreta, uma nova interpretação proposta deste papel, apresentada em publicações do *Boletim Teológico*, representou ainda um avanço em relação ao papel da mulher na igreja. Segundo o autor, este novo modo de ser mulher na igreja, “[...] interpretava a palavra como uma atitude da mulher em relação ao homem que a corresponderia com companheirismo equivalente, e não como uma função ou limite das atribuições femininas” (p. 311).

Como é explicitado pelo autor, ainda que os debates travados entre as mulheres protestantes das duas tendências não possam ser considerados como a plena incorporação da emancipação feminina no engajamento político-teológico, elas “[...] tiveram nestes últimos a possibilidade de estabelecer uma interlocução permanente e criar um segmento cristão do feminismo, mais próximo das esquerdas políticas no caso do ecumenismo, menos próximo no caso da Missão Integral [...]” (p. 323), mas, ambas na esteira “da esquerda” da tendência fundamentalista.

Em *Minorias militantes e teologias situadas: negros e homossexuais em debate no protestantismo* (Cap. V) abordam-se as respostas das diferentes tendências aos movimentos de minorias, às críticas, ao silenciamento e às dificuldades por parte de grupos específicos em ampliar os debates devido à subordinação da questão racial, feminina, da homossexualidade, entre outras, e ainda à luta de classes imposta pelos setores da “esquerda”. Dentre as tendências do ecumenismo e evangelicalismo,

o autor ressalta a ausência de espaço para a militância em torno da homossexualidade. Se por um lado, na tendência ecumênica da Teologia da Libertação a pauta esteve ausente das publicações, o evangelicalismo condenava a “[...] homossexualidade como pecado, desvio do ‘padrão bíblico’ de sexualidade, associando-a, muitas vezes, a outras práticas consideradas condenáveis, como pedofilia e promiscuidade” (p. 380). Esta incongruência, é justo dizer, não se limitava apenas à nascente “esquerda evangélica”: como afirma o autor, “[...] a não aceitação da homossexualidade esteve presente na medicina, na academia, no senso comum e na esquerda até a última década contemplada neste trabalho”. (p. 598-9).

Retornando mais uma vez à inserção do protestantismo no Brasil, o autor nos chama atenção para o fato de que “o protestantismo de origem missionária que se instaurou no Brasil na segunda metade do século XIX foi fundamentalmente norte-americano, sulista e escravagista” (p. 334). A partir desta afirmação, o estudo proposto percorre o desenvolvimento histórico dos protestantismos para evidenciar as formas segundo as quais o racismo se utilizou das tendências teológicas e políticas para se manter. Assim, segundo o autor, é nas vertentes do pentecostalismo e do neopentecostalismo que a “[...] vivência de um cristianismo negro esteve mais presente, mesmo marcada por ambiguidades” (p. 338). Dentre estas ambiguidades – que envolvem também a reprodução do racismo – nestas vertentes do protestantismo destacam-se, ainda, a “demonização” do Candomblé e da Umbanda e um racismo teológico e doutrinário, com a pregação da maldição hereditária (ligada ao estigma da cor negra) (p. 338). De toda forma, estes problemas, apesar de um combate ao racismo empreendido no interior das tendências do ecumenismo e do evangelicalismo, contribuíram para a impossibilidade do surgimento de uma Teologia Negra no Brasil, como ocorreu nos Estados Unidos durante as décadas de 1960 e 1970 (p. 597).

Tendo em vista esse percurso geral, consideramos que esse estudo se mostre relevante na historiografia dos protestantismos brasileiros, apontando e destacando um percurso histórico complexo e multifacetado de interações entre o campo religioso e o campo político. A contribuição demonstra, ainda, como as diferentes “tendências mobilizadoras do protestantismo” ora se aproximaram e ora se ausentaram de pautas e debates travados na esquerda secular, configurando certas “afinidades eletivas”, que contribuiriam para a identificação de um *ethos* protestante com a identidade política da defesa de uma sociedade igualitária,

para se ater à diferenciação proposta por Norberto Bobbio e utilizada pelo autor (p. 20).

Ao evidenciar que a “[...] polarização do campo religioso não se reduz a uma mecânica repercussão da polarização do campo político” e que – não em contraposição, mas, adjacente a estes – “os conflitos que dividiam os protestantes em diferentes tendências possuíam motivações especificamente religiosas, imbricadas às lutas sociais” (p. 20), Zózimo Trabuco nos dá uma importante pista para investigar as identidades e as “afinidades eletivas” que têm definido a participação política dos protestantes no cenário político atual.

Outra importante contribuição da obra consiste em detectar como os protestantes sempre se fizeram presentes na vida política, em contraposição à tese – comumente proposta no e para o Brasil – de um “absenteísmo político” dos protestantes brasileiros até a constituinte de 1987. Seja a partir da inserção dos protestantismos históricos, na segunda metade do século XIX, com a ausência de crítica ou mesmo o alinhamento a uma sociedade escravista, passando pelos embates em torno da garantia da liberdade religiosa entre 1930 e 1960, até a ditadura militar e a redemocratização brasileira, com a afirmação do ecumenismo e do evangelicalismo como as principais “tendências mobilizadoras dos protestantismos” na interação com a esfera pública, a atuação política sempre se fez presente em formas de mobilização diversas.

Por fim, o importante resultado alcançado pelo trabalho de Zózimo Trabuco se configura na constatação e na percepção, a partir da redemocratização, de como a tendência do evangelicalismo ultrapassa a tendência ecumênica na caracterização de uma “esquerda evangélica” no Brasil. Segundo o autor, este setor do protestantismo “[...] foi mais enfático na afirmação de uma esquerda confessante após o fim da ditadura, disputando, ao mesmo tempo, o pertencimento aos evangélicos e às esquerdas [...]” (p. 603) e inserindo-se no maior partido do campo no período, o Partido dos Trabalhadores. A partir desta constatação, enfim, deveremos refletir acerca das configurações das tendências mobilizadoras do protestantismo após o recorte estudado, suas características e ambiguidades, suas transformações e motivações, com vistas a entender, inclusive, os engajamentos político-teológicos atuais e suas evidentes e peculiares aproximações à esfera pública.

*Wedster Felipe Martins Sabino*

Universidade de São Paulo

**Marco Zambon, «Nessun dio è mai sceso quaggiù». *La polemica anticristiana dei filosofi antichi*, Le Frecce, 277 (Roma: Carocci, 2019), 552 pp., ISBN: 9788843095858, €46,00.**

Il processo storico con cui il cristianesimo si espande nel tessuto dell'Impero greco-romano fra II e IV secolo è oggetto di una copiosa messe di studi. Anche la data del 2013, nella quale cadeva l'anniversario dell'editto di Milano voluto da Costantino e Licinio nel 313 per dare piena legalità alla pratica del cristianesimo, è stata l'occasione per tornare sul tema del rapporto fra pagani e cristiani. Una vicenda articolata e complessa, non riducibile alle sole persecuzioni anticristiane che si succedono, in forme e portata diverse, fino all'editto costantiniano.

Già negli anni Cinquanta del Novecento una serie di lezioni e conferenze tenute al Warburg Institute di Londra e poi edite in volume da Arnaldo Momigliano col titolo *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, aveva messo in luce la molteplicità di aspetti coinvolti nello studio della diffusione del cristianesimo nei primi secoli. Accanto alla dimensione strettamente politica e giuridica, che qualifica il modo in cui i cristiani sono considerati dalle autorità romane e dalla legislazione imperiale, prendono forma anche questioni di natura sociale, legate alle forme di un culto che appare in netto e radicale contrasto con la *religio* praticata nell'Impero, e nodi di carattere intellettuale, legati ai contenuti dottrinali della fede cristiana e ad un modo di approcciarsi alla verità che è altro rispetto a quello di filosofi o sapienti pagani. Un risvolto ulteriore è dato dal fatto che, accanto alle prese di posizione di apologeti cristiani e padri della Chiesa, sono anche i pagani a impegnarsi nelle dinamiche di un confronto polemico nel quale molti argomenti diventano rapidamente veri e propri *topoi* letterari, che ritornano in contesti diversi.

Lo studio di Marco Zambon si misura con tutto questo, con l'intenzione di ritornare sul confronto fra paganesimo e cristianesimo a partire dallo specifico punto di vista degli autori pagani e delle loro polemiche anticristiane. Quello che in tal modo si presenta allo studioso è un quadro di grande complessità, a partire dalle caratteristiche delle fonti disponibili. La pur numerosa serie di testi di autori pagani relativa al cristianesimo è infatti giunta in una forma frammentaria, spesso mediata dagli stessi autori cristiani e dalla loro attività apologetica. Paradigmatico al riguardo il caso di Celso e del suo scritto, che è noto grazie alla articolata refutazione di esso stesa da Origene. L'impossibilità di misurarsi con opere compiute e con una vera e propria letteratura anticristiana, ma solo con frammenti

di essa, rende necessario delineare una metodologia di studio capace di approcciare le fonti con rigore storico-critico e cura filologica. L'indagine di Zambon sceglie di adottare proprio il punto di vista del frammento quale fuoco prospettico attraverso cui non solo interrogare le fonti ma evidenziare i contenuti delle stesse. Da qui consegue la scelta di non adottare una scansione cronologica del confronto polemico dei filosofi pagani contro il cristianesimo. L'autore si mostra cioè consapevole dei limiti di una semplice teoria di ritratti degli scrittori coinvolti nelle polemiche, la quale dovrebbe misurarsi con le conseguenze che il materiale frammentario disponibile avrebbe su un tentativo di ricostruzione olistica, avvicinandolo eccessivamente alla sfera delle congetture. Al contrario, Zambon predilige un approccio diacronico e attento allo studio dei contenuti che i diversi frammenti restituiscono circa il confronto fra paganesimo e cristianesimo. In tal modo l'attenzione della ricerca si concentra su ciascun frammento, del quale diviene possibile vagliare i contenuti e ricostruire il contesto storico-culturale nel quale prende forma il punto di vista del suo autore.

Emergono così affinità e argomentazioni ricorrenti fra autori diversi, come quelle relative, ad esempio, alla natura atea e empia che il cristianesimo ha agli occhi dei pagani. Soprattutto, la messa a fuoco di quello che è il giudizio critico sul cristianesimo che attraversa larga parte della filosofia di età imperiale può così restituire la dimensione dottrinale e dei contenuti alla trama delle relazioni di natura sociale e alle spinte e contropunte politiche che si muovono attorno alla diffusione del cristianesimo. Zambon raggiunge questo risultato, oltre che con un accorto utilizzo degli strumenti di analisi ed elaborazione storico-critica e storico-filologica, anche mediante una scansione argomentativa che, nelle quattro sezioni che compongono il volume, traccia il profilo dei diversi piani attraversati dalle prese di posizione dei filosofi circa il cristianesimo.

Una prima parte dello studio viene così dedicata allo studio delle testimonianze relative alla opinione (*δόξα*) che i contemporanei hanno dei cristiani, mettendo in evidenza quelle argomentazioni che attengono alla cultura diffusa piuttosto che all'elaborazione filosofica. Emerge così un complesso di giudizi e pregiudizi circa le pratiche legate al cristianesimo e alla sua ragionevolezza o meno di fronte a culti, quelli pagani, che vantavano una lunga *traditio* e una piena consonanza con le strutture socio-politiche dell'Impero.

Legati al piano dell'opinione che i pagani manifestano circa il cristianesimo sono anche i risvolti di natura sociale, su cui ci colloca la *re-*

*ligio* intesa quale forma culturale riconosciuta e riconoscibile e dotata di una valenza collettiva che ha anche chiari risvolti politici. Lo scavo di Zambon fa luce, al riguardo, su una molteplicità di elementi di polemica che vanno dall'accusa di *superstitio* rivolta ai cristiani a quelle, già citate, di ateismo ed empietà. Argomenti, questi, che riflettono lo iato fra le forme culturali proprie delle diverse religioni praticate nell'Impero e lo stesso culto reso al "genio" dell'imperatore da un lato, e un cristianesimo segnato, ad esempio, dal rifiuto delle immagini e dai sacrifici dall'altro. È la natura della *pietas* pagana, che si concretizza nella ritualità del culto pubblico che riconosce e legittima le strutture e il potere dell'Impero, a porre il mondo greco-romano in una posizione di profonda alterità religiosa e sociale rispetto alla sensibilità cristiana. Si coglie in tal modo, rispetto ad una semplice rassegna di fonti e testi, l'esistenza di un quadro nel quale interagiscono elementi diversi, che attengono alla funzione sociale del religioso e alle conseguenze, anche politiche, che l'Impero attribuisce alle *religio* quale elemento di coesione e di legittimazione. Da qui la percezione, da parte pagana, del cristianesimo come segnato da una diversità profonda e a tratti insanabile rispetto al mondo governato dagli imperatori romani. E al tempo stesso, questo dato che si fa palese nelle fasi di persecuzione non appare come l'unico carattere qualificante i rapporti fra pagani e cristiani nei tre secoli presi in considerazione dello studio. Al contrario, esso coesiste con una evoluzione storica nella quale, per lunghi periodi, i cristiani vivono e crescono numericamente in modo pacifico e senza contrasti accanto alla varietà di culti, sistemi di credenze e prassi religiose e sociali che si dispiegano nel corpo dell'Impero.

Fedele sempre alla logica del frammento, Zambon evidenzia come il quadro che viene restituito dalle fonti non sia omogeneo e uniforme e non si debba correre il rischio di assolutizzare i contenuti di un singolo "frammento" come esemplificativo dei giudizi dei pagani sui cristiani o della intensità e portata del confronto polemico. Il volume sottolinea al contrario la molteplicità di posizioni e atteggiamenti, legati a contingenze diverse. Tornano certamente, in più occasioni, in luoghi e tempi diversi, argomenti simili nelle accuse e nelle critiche rivolte ai cristiani. Tuttavia, questo avviene secondo sfumature che riflettono preoccupazioni diverse e che attestano una sensibilità dei pagani o delle autorità pubbliche romane che non è improntata a criteri di valutazione omogenei.

Il discorso sul cristianesimo che emerge dagli ambienti filosofici riflette questo quadro e la sua eterogeneità, come si coglie dalle molteplici *rationes* che sul piano dottrinale si muovono nei riguardi del cristiane-

simo. Vi sono certamente nette prese di posizione critiche a cui però si accompagna anche, da parte di alcuni autori come Alessandro di Licopoli e Galeno, il riconoscimento della capacità del cristianesimo di raggiungere gli stessi risultati della filosofia sul piano etico, pur non muovendo con il metodo argomentativo del discorso filosofico. Da entrambi questi atteggiamenti, attestati dalle fonti disponibili, emerge una stessa attitudine che caratterizza i filosofi pagani: la esplicita coscienza della profonda distanza fra la fede cristiana e la pratica della filosofia per quanto attiene al rapporto con la verità. Nelle critiche dei filosofi, infatti, si coglie un elemento condiviso: la presa d'atto che la nuova *religio* guarda alla verità non come l'esito di un itinerario argomentativo, ma piuttosto quale elemento acquisito per fede. Agli occhi dei filosofi questo approccio comporta un irriducibile carattere di irrazionalità sul terreno del metodo prima ancora che su quello dei contenuti, poiché intende la verità come l'assunto dell'argomentare e non come l'esito di una accurata ricerca, strutturata secondo il *λόγος*.

Che il cristianesimo supponga la verità e concepisca la chiarificazione intellettuale come una tappa successiva è un elemento di diversità che gli stessi cristiani riconoscono e che segna, nell'economia dell'analisi di Zambon, il cuore dell'indagine sul confronto dottrinale fra paganesimo e cristianesimo. Le polemiche circa l'autorevolezza delle Scritture, il monoteismo e le nozioni di incarnazione, redenzione e salvezza, rappresentano l'emergere, attorno a specifici nodi tematici, della distanza che separa due sistemi veritativi per certi aspetti opposti e speculari. E tale diversità sostanzia, sul terreno della filosofia, la problematicità e dinamicità del rapporto fra il cristianesimo e il mondo greco-romano, nel quale il primo mette radici e si espande. Le tensioni che ne scaturiscono si riflettono sul terreno strettamente politico che è oggetto dell'ultima parte dello studio di Zambon. Considerando in questo caso le forme con cui il potere imperiale e le strutture che governano e gestiscono l'Impero si misurano con la crescente presenza cristiana, emerge non solo la varietà di orientamenti dei primi secoli ma anche l'evoluzione politica che porta alla "rivoluzione" costantiniana. Quest'ultima, infatti, certifica l'esistenza di un cristianesimo oramai dotato di un profilo sociale e religioso come anche intellettuale e dottrinale, largamente affermato.

Si coglie, in tal modo, la portata storiografica della principale conclusione del lavoro di Zambon, ossia l'osservazione del fatto che il rapporto fra il cristianesimo e il mondo culturale pagano rappresenta lo spazio nel quale si delinea una cesura o, per meglio dire, un tornante nella storia

del pensiero. Nel reagire alle critiche filosofiche che erano loro rivolte, i cristiani affinano infatti una cultura che si nutre della *παιδεία* classica, dei suoi contenuti oltre che delle sue forme. Si tratta di un processo articolato, che passa dagli scritti degli apologisti come Giustino a quelli di pensatori ed esegeti del livello di Origene. E tuttavia, l'obiettivo ultimo non è uniformare il cristianesimo alla filosofia, quanto piuttosto rimarcare le peculiarità e su tali basi affermarne la superiorità sul piano speculativo e teoretico. Il fatto che mediante la fede sia possibile un accesso alla verità che comporta poi la necessità di una comprensione e di una spiegazione, dà luogo ad un vero e proprio ribaltamento epistemologico, da cui prende il via una nuova fase nella storia del pensiero. Non si assiste certo all'estinzione del sapere filosofico con le sue specificità, ma piuttosto all'introduzione del *λόγος* in un terreno nel quale è chiamato a svolgere una funzione diversa, ridefinendo la propria metodologia e dandosi come scopo quello di spiegare una verità piuttosto che dimostrarla.

Lo studio di Marco Zambon lascia così emergere molteplici pregi. Sul terreno metodologico introduce un approccio alla trattazione della polemica anticristiana che, ragionando a partire dalla fedeltà alla natura frammentaria delle fonti, le interroga cercando di rispettarne peculiarità e valore. Questo consente al saggio di non rimanere legato al progetto di costruzione di una sintesi storiografica orientata da un'unica chiave di lettura. Al contrario, i diversi capitoli del volume lasciano emergere una realtà sfrangiata, nella quale le critiche al cristianesimo non sono esenti da aspetti contraddittori nei contenuti, i quali però trovano una ragione nelle fluide relazioni fra riflessione filosofica, cultura diffusa, opinione, strutture sociali, prassi religiose ed esigenze politiche. E in questa constatazione dell'assenza di linearità emerge un'ulteriore acquisizione che lo studio di Zambon guadagna alla ricerca, ossia il fatto che le polemiche anticristiane rappresentano l'incubatrice di opzioni storiche plurali, alcune delle quali conoscono uno sviluppo successivo con l'inizio della "era costantiniana" del cristianesimo e della chiesa. Altre, invece, restano come potenzialità inespresse che tuttavia, nella loro formulazione storica, riflettono la diversificazione interna, tanto del mondo pagano quanto di quello cristiano.

Appare chiaro come il confronto fra paganesimo e cristianesimo non sia riducibile alla semplice polemica che oppone sistemi dottrinali o al coagularsi, al di sotto di essa, di questioni di natura politica. Vi è un aspetto più profondo, a tratti indefinito, a causa delle sue molteplici implicazioni e che riguarda la dimensione della civilizzazione greco-romana

di età imperiale e le sue evoluzioni. Se è all'interno di quel perimetro che il cristianesimo prende forma e si struttura, gli elementi di alterità che lo caratterizzano portano all'aprirsi di una strada nuova sul piano della storia del pensiero. Una sottolineatura, questa, che permette allo studio di Zambon di dare un contributo originale alla comprensione di quanto accade nei secoli, qualificati dalla categoria di "Tardoantico", in cui forme nuove di cultura religiosa e filosofica trovano la loro espressione storica.

*Riccardo Saccenti*  
Università degli Studi di Bergamo

