

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

# Civiltà e Religioni

IX

Civiltà  
e  
Religioni

2023

## **DIRETTORE / EDITOR-IN-CHIEF**

Fabrizio Ferrari (Università degli Studi di Padova)

## **COMITATO EDITORIALE / EDITORIAL BOARD**

Adone Agnolin (Universidade de São Paulo)  
Antón Alvar Nuño (Universidad de Málaga)  
Chiara Cremonesi (Università degli Studi di Padova)  
Chiara Ghidini (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”)  
Elisabetta Moro (Università degli Studi “Suor Orsola Benincasa”)  
Paolo Taviani (Università degli Studi dell’Aquila)  
Michela Zago (Università degli Studi di Padova)

## **COMITATO SCIENTIFICO / SCIENTIFIC BOARD**

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)  
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)  
Amarjiva Lochan (University of Delhi; Vicepresidente IAHR)  
Silvia Mancini (Université de Lausanne)  
Grazia Menechella (University of Wisconsin-Madison)  
Paula Montero (Universidade de São Paulo)  
Tadhg Ó hAnnracháin (University College Dublin)  
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)  
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)  
Frank Usarski (Pontificia Universidade Católica de São Paulo)  
Maria Veronese (Università degli Studi di Padova)

## **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 Nicola Gasbarro, Marcello Massenzio, Marino Niola e Paolo Scarpi

Registrazione Tribunale di Padova 2385

ISSN 2421-3152

N. 9 (2023)



*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.

Autrici e autori 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 alle/ai loro autrici/autori sarà trattata confidenzialmente.

Le persone incaricate della revisione dei saggi sono selezionate tra docenti e ricercatrici/ricercatori 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>).

Autrici e autori sono gentilmente pregate/i 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)  
[fabrizio.ferrari.1@unipd.it](mailto:fabrizio.ferrari.1@unipd.it)

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

# Sommario

EDITORIALE / EDITORIAL . . . . .	7
CI HANNO LASCIATO / OBITUARY . . . . .	9
Cosmogonie domestiche. Una proposta di lettura dell' <i>Inno pseudo-omerico a Hermes</i> . . . . .	23
Silvia Romani	
The 24 Presbyters in Hay 1 (British Museum EA 10391). Ritual Practice and Biblical Reception at the Intersection Inscription, Materiality, and Gesture . . . . .	43
Joseph E. Sanzo	
Note sulla <i>China Illustrata</i> di Athanasius Kircher. Tra premesse teoriche, visione idealizzata e conoscenza scientifica dell'Asia . . . . .	63
Chiara Ombretta Tommasi	
Italian Americans' Religious Experience and the Construction of an Italian Ethnic Identity in the United States . . . . .	85
Stefano Luconi	
L'ostia, l'ebrea e il <i>politically correct</i> . Memoria, rituale e storia in una città pugliese . . . . .	109
Berardino Palumbo	
REVIEW ARTICLE. . . . .	139
RECENSIONI. . . . .	153
ELENCO LIBRI RICEVUTI . . . . .	211



## 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.



# Ci hanno lasciato / Obituary

## Ileana CHIRASSI COLOMBO: Un percorso storico-religioso

Già professoressa ordinaria di Storia delle religioni presso l'Università degli Studi di Trieste e membro del Comitato Scientifico di *Civiltà e Religioni* fin dal primo numero (2014), Ileana Chirassi Colombo (18 giugno 1936) è mancata il 14 febbraio 2023. La ricorda la prof.ssa Sabina Crippa (Università Ca' Foscari Venezia).

### *In memoriam*

Antichista, poi storica delle religioni allieva di Angelo Brelich a Roma, Ileana Chirassi Colombo è stata in Italia la più innovativa e originale studiosa nell'affermare uno studio delle religioni storico, antropologico e laico in una prospettiva concettuale prettamente interdisciplinare. Dialogando con i maggiori pensatori della seconda metà del XX secolo in scienze umane, antropologia e scienze dell'antichità, la studiosa offre l'esempio di un'opera che ad alcuni può essere sembrata a volte complessa per le sue molteplici e svariate declinazioni. Come non cogliere la profonda innovazione nel coniugare la solida tradizione storico-filologica italiana con ricerche non solo antropologiche di matrice europea, soprattutto francese, al fine di sperimentare e individuare nuove letture di quei 'prodotti' culturali costitutivi dell'ambito del "sacro"? Apporto fondamentale è infatti quello di storicizzare le intuizioni antropologiche e renderle strumento di lettura privilegiato di quell'ambito del 'sacro' grazie al quale le élites definiscono fondamenti e norme di ogni società: il sacro quindi quale strumento per creare cultura a partire dalle fonti storiche. Con le parole di Ileana Chirassi: «Ogni sistema religioso offre nella prospettiva storica e antropologica un campo di indagine privilegiato per la decodificazione del valore profondo dell'ideologia nella determinazione delle scelte e degli sviluppi dei gruppi sociali»<sup>1</sup>. Tale impostazione metodologica ha trovato espressione in nu-

---

1 Cfr. Ileana CHIRASSI COLOMBO, *La religione in Grecia* (Roma-Bari: Laterza, 1983),

merose ma al contempo specifiche tematiche. Dalle riflessioni metodologiche su mito e storia ad elementi della tradizione ebraica presenti nella cultura medievale, dalla discussione sulle probabili istanze monoteiste in testi poco noti del politeismo antico alle fate italiane ed europee, gli interrogativi storico-religiosi si dipanano attraverso modelli e categorie propri di ogni cultura storicamente determinata. Senza poter fare ovviamente un inventario esaustivo delle sue ricerche, possiamo citare ad esempio gli studi sull'identità di genere, il concetto greco di *charis*, i rituali "magici", dono e sacrificio in Marcel Mauss, le Sibille<sup>2</sup>, alcuni codici delle tradizioni belliche antiche, gli stati modificati di coscienza, i misteri, le figure del divino, istituzioni e saperi a contatto nel Mediterraneo antico, etc.

Egualemente molteplici sono state le attività accademiche nonché gli impegni sociali e culturali. È doveroso ricordare la grande attenzione per la formazione e la divulgazione scientifica al di fuori dell'Università, partecipando assiduamente a dibattiti pubblici e contribuendo a riviste specialistiche rivolte alle scuole di ogni grado. Nelle aule universitarie, poiché partendo dalle fonti antiche faceva emergere e discutere tematiche e problemi sempre attuali, anche di ambito giuridico, i suoi studenti non provenivano solo dall'ambito dell'antichistica, ma dalla giurisprudenza, dalla storia contemporanea, dalla medicina, etc. Esempio fra i tanti di questo suo interesse poliedrico è stato il cineforum presso l'Università di Macerata dedicato a "Pasolini e il mondo greco", riflessione che è poi convogliata in una pubblicazione scientifica di rilievo<sup>3</sup>. Amatissima da studenti e collaboratori, invitata frequentemente all'estero, soprattutto in Europa e negli USA, per la sua vivacità intellettuale, curiosità tematica

---

pp. 4-5. *Ibidem*: «Intesa nel suo significato storico è elemento specifico del quotidiano culturale, strumento di costruzione delle regole portanti e fattore primario per la loro accettazione e giustificazione (...)».

2 Ileana CHIRASSI COLOMBO e Tullio SEPPILLI (a cura di), *Sibille e Linguaggi oracolari: Mito, storia, tradizione*. Atti del convegno internazionale di studi Macerata-Norcia 20-24 settembre 1994 (Pisa-Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999). L'apporto maggiormente rilevante del convegno, memorabile e ad oggi citato capillarmente in Italia e all'estero, è quello di far dialogare studiosi italiani e stranieri non solo di ambiti diversi ma soprattutto di tutte le scuole storico-religiose, anche le più divergenti.

3 Ileana CHIRASSI COLOMBO, «La Grecia, l'Oriente e Pasolini. Riflessioni su Medea», in *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca*. Atti del Colloquio Internazionale (Roma, 20-22 maggio 1999), a cura di Sergio RIBICHINI, Maria ROCCHI, Paolo XELLA, Monografie scientifiche. Serie scienze umane e sociali (Roma: Consiglio nazionale delle ricerche, 2001).

nonché novità e rigore scientifico, verrà sempre ricordata anche per la sua nota e da tutti riconosciuta grandissima umanità. Non potendo rendere conto esaustivamente dell'ampia produzione scientifica, citiamo inoltre:

Ileana CHIRASSI COLOMBO, *La religione in Grecia* (Roma-Bari: Laterza, 1983).

EAD., «Gli interventi mantici in Omero, morfologia e funzione della divinazione come modalità di organizzazione del prestigio e del consenso nella cultura greca arcaica e classica», in *Soprannaturale e potere nel mondo antico e nelle società tradizionali*, a c. di Frederick M. FALES e Cristiano GROTTANELLI, *Antropologia culturale-Studi e ricerche* (Milano: FrancoAngeli, 1985).

EAD., «Misticismo, mistica, estasi: il lessico storico nell'Occidente precristiano», in *Mistica e linguaggio*, Atti del seminario di ricerca, Trieste, 8-9 maggio 1986 (1986), pp. 7-34.

EAD., «Le Dionysos oraculaire», in *Kernos*, 4 (1999): 204-217.

EAD., Tullio SEPPILLI (a c. di), *Sibille e Linguaggi oracolari: Mito, storia, tradizione*. Atti del convegno internazionale di studi Macerata-Norcia 20-24 settembre 1994 (Pisa-Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999).

EAD., «La brue de Noé», in *La Sibylle, parole et représentation*, a c. di Monique BOUQUET, Françoise MORZADEC (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004), pp. 131-149.

EAD., «“Teras” ou les modalités du prodige dans le discours divinatoire grec: une perspective comparatiste», in *La raison des signes: présages, rites, destin dans les sociétés de la méditerranée ancienne*, a c. di Stella GEORGUDI, Renée KOCH PIETTRE, Francis SCHMIDT, *Religions in the Graeco-Roman world*, 174 (Leiden; Boston: Brill, 2011), pp. 221-251.

EAD., «“Esoterikos”: dietro il velo. Dal “Genesi” a “Pinocchio”, segreti di sapere e di potere», in *Ermetismo ed esoterismi. Mondo antico e riflessi contemporanei*, a c. di Paolo SCARPI e Michela ZAGO, *Quaderni di ‘Civiltà e religioni’* (Padova: LibreriaUniversitaria, 2013), pp. 343-368.

EAD., «Sacer, sacrum, sanctus, religiosus. Valutazioni e contraddizioni storico-semantiche», in *Sacrum facere*. Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro, 17-18 febbraio 2012, a c. di Federica FONTANA (Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2013), pp. 11-21.

Sabina CRIPPA  
Università Ca' Foscari Venezia

## La ricerca del sacro: un ricordo di Luigi M. Lombardi Satriani

La tematica religiosa, probabilmente, è la costante rilevabile con maggior frequenza nelle riflessioni antropologiche di Luigi M. Lombardi Satriani (10 dicembre 1936 - 30 maggio 2022). Il termine “religioso” nella sua produzione saggistica contiene molti più aspetti della sola componente “confessionale”, pure questa, a volte, indagata, secondo una prospettiva di impianto marxiano e gramsciano, per mettere in evidenza il controllo egemonico sulle pratiche devozionali della tradizione contadina. Nei suoi ragionamenti sulla dimensione del sacro una serie di elementi si intrecciano in maniera problematica: la prospettiva storicista, su tutte, offre l’opportuna chiave di lettura per comprendere nella giusta luce la natura complessa e contraddittoria del cristianesimo popolare, vale a dire una miscela di elementi dell’ortodossia cattolica fusi insieme a forme di magia e a manifestazioni paranormali. In tal senso, la realtà e la verità delle attività di culto e dei fenomeni religiosi, per quanto inconsueti e difficili da spiegare essi siano, sono sempre collocati dallo studioso nel contesto sociale entro il quale assumono senso e sono funzionali a rispondere a domande e ad aspettative in grado di superare i momenti critici dell’esistenza terrena.

Nel breve spazio di questo scritto vorrei prendere in considerazione uno specifico periodo di tempo – che ha coinciso con il suo mandato di Senatore della Repubblica Italiana nella XIII legislatura – nel quale la produzione saggistica di Lombardi Satriani a tema sacro è stata sollecitata dalla particolare contingenza storica del Grande Giubileo del 2000 e connotata dall’unicità del passaggio di secolo. In occasione di quell’evento catalizzatore, l’antropologo, da anni impegnato nella direzione della collana “Gli Argonauti” della casa editrice romana Meltemi, curò una serie di progetti editoriali incentrati sulla tematica religiosa. Fra il 1999 e il 2000 uscì una trilogia di volumi dedicati a itinerari antropologico-religiosi in tre contesti dell’Italia centro-meridionale e, sempre nel 2000, venne pubblicato un compendio della sua ricerca trentennale sulla simbologia del sangue<sup>1</sup>.

---

1 Luigi M. LOMBARDI SATRIANI, a c. di, *La sacra città. Itinerari antropologico-religiosi nelle Roma di fine millennio* (Roma: Meltemi, 1999); Luigi M. LOMBARDI SATRIANI, a c. di, *Madonne, pellegrini e santi. Itinerari antropologico-religiosi nella Calabria di fine millennio* (Roma: Meltemi, 2000); Luigi M. LOMBARDI SATRIANI, a c. di, *Santità e tradizione. Itinerari antropologico-religiosi nella Campania di fine millennio* (Roma: Meltemi, 2000); Luigi M. LOMBARDI SATRIANI, *De sanguine* (Roma: Meltemi, 2000).

Su quest'ultimo argomento Lombardi Satriani ha avuto modo di riflettere per alcuni decenni, a partire dal 1969, quando mise in atto un progetto di ricerca CNR dedicato alla Settimana Santa in Sicilia e in Calabria con particolare attenzione al Venerdì Santo come momento apicale della dimensione funebre, e allo spargimento rituale di sangue, ambedue aspetti cerimoniali su cui l'antropologo ha sviluppato densi esiti di ricerca.

Il sangue costituisce linguaggio – egli scrive<sup>2</sup> – [...] in numerosi [...] “settori” della cultura folklorica del Sud, al punto che può sostenersi che il sangue rappresenti il filo rosso che lega settori, istituti, tratti culturali, forme specifiche, dimensioni apparentemente eterogenee. [...] Sarà sufficiente ricordare la centralità dell'elemento sangue nella religione popolare, nell'orizzonte magico, nel diritto, nei rapporti interpersonali, e così via.

Percorrendo questo filo rosso, per prima cosa incontriamo l'ambivalenza simbolica del sangue entro cui gli opposti convivono: per esempio, esso può essere *principium vitae* e *principium mortis*. Proprio per tale forza emblematica, il sangue, secondo Lombardi Satriani, è assimilabile a un linguaggio, una modalità comunicativa a cui gli esseri umani ricorrono e che mettono in uso in tantissime forme e comportamenti per organizzare possibili spazi di socialità e di convivenza. Rimanendo nel settore della religione popolare del Sud, lo studioso, da solo e con Mariano Meligrana, individua un complesso ideologico facente capo alla figura di Cristo e al suo sangue, sparso realmente o idealmente. Ne sono efficace testimonianza i racconti e gli aneddoti di tradizione orale aventi come protagonista il Redentore: una sorta di vangelo popolare entro il quale l'elemento sanguigno risalta di continuo con funzione quasi sempre catartica e salvifica. Persino il valore fondante dei legami di parentela è notificato dalle parole proverbiali di Gesù che suggellano il legame di sangue, la consanguineità, al suo proprio sangue divino. Nel contesto della magia popolare il ricorso al sangue di Cristo, a volte associato a quello della Madonna, si ritrova di continuo come potente elemento simbolico in grado di attivare la forza magica. «In una cultura così profondamente legata ai riti del sangue, quale quella folklorica meridionale, il messaggio cattolico del sangue di Cristo Redentore,

---

2 LOMBARDI SATRIANI, *De sanguine*, cit., p. 8.

e di conseguenza il sangue dei santi e dei martiri, ha trovato terreno fertilissimo»<sup>3</sup>.

Lombardi Satriani mette in luce la funzione mediatrice del clero popolare nella costruzione di un sistema devozionale incentrato sul sangue divino. Egli distingue una collocazione “alta” e spirituale della simbologia del sangue di Gesù nel segno dell’alleanza fra umano e divino, in contrapposizione a una dimensione popolare che tende a una materialità dell’elemento sanguigno e a una sua enfattizzazione fenomenologica; infine pone in luce il risultato sincretico dei due livelli frutto della mediazione sacerdotale. Uno degli esempi su cui ha ampiamente lavorato è il rito dello scioglimento del sangue di San Gennaro a Napoli che si svolge in due ricorrenze, a settembre e a maggio. L’antropologo, dal 1980, ha più volte partecipato alle cerimonie, documentandone ogni aspetto culturale e sociale<sup>4</sup>, soffermandosi attentamente sui mutamenti dell’atteggiamento rituale sottoposto alle pressioni di un processo di patrimonializzazione sempre più intenso che ha condotto nel 2022 alla proposta di candidatura del culto e della devozione verso il santo nella lista del patrimonio immateriale dell’Unesco

Il rapporto fra sangue e memoria è un altro dei punti di attenzione da lui approfonditamente indagati attraverso la dimensione rituale: nello specifico, la flagellazione osservata a Guardia Sanframondi, in provincia di Benevento, e a Nocera Terinese, in provincia di Catanzaro<sup>5</sup>. Le due cerimonie religiose, seppure messe in atto per differenti finalità liturgiche, sono da lui interpretate come pratiche in grado di rifondare la vita mediante la rappresentazione della morte e del dolore, ma di una morte controllata attraverso lo spargimento del proprio sangue in grado di condurre verso la rigenerazione potenziata della vita: «La vicenda paradigmatica di Cristo [...] nella cultura folklorica meridionale, ripresentifica il sacrificio, attua di nuovo, attraverso la memoria e per la memoria, il sacrificio»<sup>6</sup>.

Il rapporto con l’aldilà, la complessità del vivere oltre il vivente, è un altro dei temi che l’antropologo ha percorso misurandosi ancora una

3 LOMBARDI SATRIANI, *De sanguine*, cit., p. 58.

4 Maricla BOGGIO, Luigi M. LOMBARDI SATRIANI, *San Gennaro. Viaggio nell’identità napoletana* (Roma: Armando editore, 2014, con DVD allegato).

5 LOMBARDI SATRIANI, *De sanguine*, cit., pp. 109-113.

6 LOMBARDI SATRIANI, *De sanguine*, cit., p. 113.

volta con la funzione legittimatrice, se così si può dire, del linguaggio del sangue. Fulcro centrale di questo settore della sua ricerca è stata la figura di Natuzza Evolo di Paravati (VV)<sup>7</sup>, veggente, mediatrice col mondo dei morti e con le figure divine, taumaturga e protagonista di una multiforme fenomenologia paranormale e di una lunga e articolata serie di manifestazioni ematiche sul proprio corpo: Natuzza scriveva, disegnava, pregava, raffigurava, comunicava contenuti mistici tramite le sudorazioni di sangue che le comparivano addosso. Lombardi Satriani inquadra questa vicenda, sulla quale ha avuto modo di soffermarsi lungamente, in una prospettiva storiografica di riferimento demartiniano: non separa il fenomeno popolare dal più ampio contesto occidentale ampiamente connotato da figure di santi e di sante marcate da una mistica del sangue: «la storia umana, nella società occidentale, è attraversata da questo filo che riprende altri fili di sangue presenti nella storia culturale, intrecciandosi in un ordito entro il quale le vicende umane possono ricomporsi in un tessuto significante»<sup>8</sup>. In occasione della realizzazione di un film<sup>9</sup> e poi di un volume<sup>10</sup> interamente dedicati alla veggente, egli riprende e meglio definisce la collocazione della forza simbolica del sangue di Cristo in un unico flusso storico e secondo un unitario complesso ideologico:

Ritroviamo in questo caso tutte quelle caratteristiche presenti nella tradizione mistica – da Santa Rosa da Lima a Veronica Giuliani, da Santa Caterina da Siena a Maria Maddalena de' Pazzi – e in quella della santità – da San Gennaro a San Luigi, da San Pantaleo a San Francesco d'Assisi e così via, in connessione con il valore salvifico del sangue sparso da Cristo per la redenzione dell'umanità.

Ritroviamo anche una serie di peculiarità culturali omogenee all'orizzonte simbolico della società tradizionale meridionale, nella quale il sangue si pone come linguaggio, come elemento di mediazione con il sacro, come segno di fondazione<sup>11</sup>.

---

7 Maria Teresa MILICIA, «La voz, el cuerpo, las pasiones: Luigi Lombardi Satriani y Natuzza Evolo», *Revista andaluza de Antropología* 24 (2023): 63-87.

8 LOMBARDI SATRIANI, *De sanguine*, cit., p. 102.

9 Maricla BOGGIO, Luigi M. LOMBARDI SATRIANI, *Natuzza Evolo* (film colore, 51', RAI, 1984/1985).

10 Maricla BOGGIO, Luigi M. LOMBARDI SATRIANI, *Natuzza Evolo. Il dolore e la parola* (Roma: Armando editore, 2006).

11 BOGGIO, LOMBARDI SATRIANI, *Natuzza Evolo*, pp. 12-13.

La trilogia di volumi che ho prima richiamato è incentrata sulla dimensione del sacro a Roma, a Napoli e in Campania, in Calabria. Nel complesso si tratta di raccolte miscelanee di scritti anche di altri autori accomunati alla sua prospettiva e al suo magistero: Ottavio Cavalcanti, Mariella Combi, Franco Ferlino, Mauro Geraci, Lello Mazzacane, Marino Niola, Gianfranca Ranisio, Antonello Ricci, Domenico Scafoglio, Giovanni Sole, Vito Teti.

Il progetto editoriale è scaturito da un'idea a cui Lombardi Satriani pensava da tempo in relazione con la fenomenologia del pellegrinaggio a cui aveva dedicato un progetto di ricerca universitario fra il 1995 e il 1998<sup>12</sup>: descrivere un territorio attraverso percorsi del sacro intesi come modalità di plasmazione dei luoghi mediante forme di ritualità itinerante. Nel volume dedicato a Roma, per esempio, il suo intervento è incentrato su un ideale e articolato pellegrinaggio attraverso le innumerevoli reliquie divine conservate nelle chiese. La metafora messa in atto è quella di un gigantesco corpo sacro che si distende sulla città simbolo della cristianità come un immenso campionario di anatomia mistica. Analogo schema, ma condotto su altri soggetti religiosi – la metafora del presepe per la Calabria e l'oscillazione tra inferico e paradisiaco per Napoli – è possibile ritrovare anche negli altri due volumi.

Come credo appaia chiaro dagli esempi riportati in questo scritto, le tracce interpretative che marciano l'antropologia religiosa dello studioso calabrese conducono al corpo: l'evidenza e la forza della sacralità sono manifestazioni corporee. In tal modo, seguendo le tracce, spirituali o materiali, della simbologia del corpo Lombardi Satriani ha aperto e percorso originali strade di ricerca.

Antonello RICCI  
Sapienza Università di Roma

---

12 Antonello RICCI, «Fiesta, fiestas: algunas notas desde los escritos de Luigi M. Lombardi Satriani», *Revista andaluza de Antropología* 24 (2023): 88-100.



## Marc Augé tra civiltà e religioni

Marc Augé mancherà molto a questa rivista, alla storia delle religioni italiana e a tutta l'antropologia: senza la sua amicizia e il suo *esprit*, siamo tutti più soli nella passione per la ricerca, nell'engagement civile e politico, nell'immaginazione del futuro, che giustamente riteneva necessari per ogni "professione" umanistica. Non a caso ha vissuto la sua "vocazione" antropologica in maniera originale sia a livello accademico e istituzionale sia a livello di ricerca scientifica: la sua antropologia è nello stesso tempo sociale e culturale, politica e simbolica, storica e strutturale, funzionale e religiosa, più fortemente legata alla nozione sistemica di *civilisation* che a quella arbitraria e spesso ambigua di cultura. Un antropologo integralmente "civile", che ha affrontato le peripezie e i disagi del mondo contemporaneo con il sapere illuministico e con la intransigente razionalità della grande tradizione francese. Difficile qui riassumere l'affetto dell'amico, la forza e il coraggio del cittadino, le provocazioni dell'intellettuale, e la ricerca scientifica di un pensatore originale, aperto e soprattutto capace di innovare continuamente, pur conservando una prospettiva unitaria di problematica e di metodo, come accade solo ai grandi studiosi. Sono costretto perciò a ricordare l'essenziale. Come è noto, ha insegnato a lungo come Direttore di studi all'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi, di cui è stato, primo antropologo, Presidente dal 1985 al 1995, favorendo l'interdisciplinarietà e l'approccio globale ai fenomeni: per Augé come per Mauss ogni piccolo evento è un fatto sociale globale sia a livello diacronico sia a livello sincronico. Proprio per questo, a mio avviso, è riduttivo ricondurre, come molti hanno fatto e continuano a fare, seguendo mode massmediologiche, la meritata fama di Augé ad un'etnologia dei nonluoghi e/o del metrò, dimenticando che sono solo esempi-eventi di fatti sociali totali che chiamano in causa un sapere antropologicamente strategico sulla surmodernità e sui mondi contemporanei. La coscienza della complessità è stata una costante della sua ricerca scientifica e rinvia in qualche modo anche ad un modello di vita, ad un'esigenza esistenziale e persino ad una struttura dell'immaginario inteso come orizzonte del possibile e del pensabile. Per lui gli ordini del mondo sono sempre interconnessi e le civiltà vivono e sopravvivono, si sviluppano e/o regrediscono nelle e con le relazioni e soprattutto le relazioni tra relazioni. Dalle società oggetto dell'etnologia fino a quelle solo apparentemente più sofisticate della globalizzazione, se l'individuo è impensabile senza l'altro, un sistema culturale senza confronto è condannato all'estinzione sociale e simbolica: per Augé "c'è solo un'alter-

nativa: vivere al plurale o morire solo”! Il disagio dell’antropologia, ed anche il suo rimorso sempre necessario, sono l’inevitabile conseguenza dell’esasperazione dei termini a svantaggio delle relazioni, dell’identità senza la differenza o delle differenze irrelate, della storia senza sincronia, della struttura senza diacronia, e soprattutto di un’ontologia della diversità che, per motivi diversi, esclude le istanze dell’uguaglianza. Di queste non si può fare a meno perché hanno un fondamento antropologico profondo, di cui *Il pensiero selvaggio* di Lévi-Strauss è solo l’ultima espressione scientifica: perciò le discipline comparative non hanno bisogno di una morale religiosa e/o di un’etica trascendentale per legittimare la propria ricerca o per dare una prospettiva al lavoro interculturale. Ancora: per trovarne le strutture elementari non è necessario ricorrere al mito del buon selvaggio o a inesistenti società senza poteri e/o senza gerarchie sociali e politiche, come nelle teorie ideologiche della meta-antropologia o nelle escursioni veloci e strumentali dell’etnologia-pretesto: l’antropologia è una disciplina troppo importante per prestarsi a giochi di questo tipo, e il suo patrimonio di uguaglianza è un tutt’uno con il suo spirito universalistico e con la sua ragione illuministica. Anche in questo senso essa è strutturalmente una scienza delle civiltà: capace di pensare le differenze se e solo se all’interno di un orizzonte di uguaglianza che aiuta a comprenderne le reali manifestazioni e le loro strutture di possibilità, le dinamiche sociali e le inevitabili pressioni che esercitano sul pensiero.

Augé può allora legittimamente opporre all’antropologia postmoderna del particolarismo, del differenzialismo e del soggettivismo ermeneutico la complessità della surmodernità, caratterizzata da un eccesso di relazioni rispetto alla modernità, soprattutto di tempo e di spazio, che cambiano le coordinate sociali, fino alla dispersione dell’identità tradizionale, appunto nei nonluoghi. Altrettanto legittimamente può criticare l’idealismo ugualitario del primitivismo ideologico mostrando le dinamiche di potere e i sistemi diversi di subordinazione analizzati nelle ricerche di campo in Togo e Costa d’Avorio: troppo trascurati i suoi primi lavori *Le rivage alladian. Organisation et évolution des villages alladian* (1969) e *Théorie du pouvoir et idéologie* (1975). In essi sono già chiari il metodo storico comparativo adatto a studiare i sistemi di relazioni e la prospettiva globale che dovrebbe caratterizzare ogni antropologia che vuole essere anche antropo-logica. Si parte, come nella tradizione della scuola dinamista alla Balandier, dall’osservazione delle relazioni sociali e dei rapporti di forza, a cui subito Augé aggiunge l’analisi delle strutture ideologiche, cercandone le relazioni e la compatibilità sistematica. Sono

i presupposti di quella che può essere considerata una vera e propria scoperta della sua antropologia: la nozione di ideo-logica, una sorta di struttura del pensiero collettivo che governa le relazioni sociali, i rapporti di potere e gli orizzonti di senso di una cultura. Essa è operativa ad ogni livello, nelle funzioni evidenti e nelle dinamiche dell'immaginario, anche se la sua potenza ortopratica si manifesta nei rituali, dove tutti i ruoli funzionali all'economia del sistema si materializzano in "oggetti" di culto, che la nostra civiltà cristiana e missionaria ha trasformato in dei feticci. Possiamo continuare convenzionalmente ed etnocentricamente a ricondurre alla religione questa relazione sistemica tra l'efficacia dell'ideo-logica e l'ortopratica rituale che ne rende visibili regole e funzioni nel simbolismo e ne racchiude il mistero nel mito, ma a patto di rovesciare le nostre convinzioni legate alla trascendenza e al cristianesimo. La genialità di questo miracolo sociale è infatti nella struttura stessa del paganesimo (in senso lato) che rende immanenti gli dei nei loro campi di azione, privilegiando il benessere simbolico della società senza illusioni di salvezza individuale; simbolizza negli eroi del mito le funzioni necessarie di un sistema culturale, fino a trasformarli in protagonisti tragici, come nella Grecia antica, quando diventano inutili a livello sociale. Forse non a caso sono gli eroi, a differenza degli dei immortali, ad incarnare l'ideo-logica mai in-finita del sociale e della storia che trova il suo limite nella morte, come accade anche al potere politico e soprattutto alle prospettive di senso. L'unico rimedio è ancora il rituale, capace di invertire per pervertire sia il potere che il senso: Augé analizza i rituali di inversione politica e soprattutto il culto degli antenati come ortopratiche simboliche capaci di rendere compatibili la morte individuale con la vita continua del sociale: la vera immanenza del paganesimo è quindi nella continuità della storia e nella generalizzazione inclusiva dell'antropologia. Se siamo tutti civili perché usiamo il pensiero selvaggio, come Lévi-Strauss ci ha insegnato, non c'è civiltà senza un sano paganesimo della mente. La comparazione sistematica e differenziante di Augé sembra suggerire che il genio del cristianesimo consiste solo in ciò che per sua natura sfugge sia alla storia sia all'antropologia: Il Dio unico non può fare a meno della trascendentalizzazione dell'ortopratica rituale e del problema della morte, con tutte le conseguenze ideo-logiche che questo comporta nelle pratiche della vita e nelle teorie del pensiero.

Due osservazioni brevi, ma necessarie. La prima riguarda il percorso intellettuale qui accennato: l'approccio alla complessità porta all'ideo-logica e al rituale, ed entrambi conducono inevitabilmente ad un'antro-

pologia delle religioni, ad una scienza complessiva delle culture intese come insiemi di sistemi simbolici. Augé ripercorre, a suo modo e con originalità di pensiero e di scrittura, la stessa strada dei grandi della tradizione francese: da Durkheim a Lévi-Strauss, passando per Mauss, tutti hanno attraversato la complessità partendo dal sistema empirico e socialmente funzionale per arrivare al simbolismo mitico-rituale e in definitiva al nesso efficace credenza-culto che caratterizza antropologicamente ogni struttura religiosa. Tutti hanno però evitato una lettura simbolista della religione: lontani da ogni suggestione fenomenologica, sono rimasti coerenti con l'evidenza empirica della scienza, senza rinunciare alle suggestioni che l'immaginario dona alla pratica quotidiana e alla funzione simbolica. La seconda vuole sottolineare di nuovo la complessità del rapporto tra civiltà e religione che in Augé è fondamentale: la priorità scientifica della prima sulla seconda non è il presupposto di un'opzione ideologica, ma la conseguenza di una maggiore capacità di inclusione sociale e di compatibilità simbolica delle differenze, per altro sempre riconducibili a pratiche empiricamente osservabili e razionalmente comprensibili. Non a caso il limite della civiltà è lo stesso della storia e dell'antropologia: la religione come sistema trascendente della vita e perciò della storia e del pensiero. L'antropologia francese ha una prospettiva simmetrica e inversa alla storia delle religioni italiana fondata da Raffaele Pettazzoni: le due discipline usano la comparazione sistematica e differenziante e tendono a risolvere in ragioni umane, quindi storicamente contingenti e antropologicamente arbitrarie, tutto ciò che la nostra religione e la sua generalizzazione antropologica affidano alla trascendenza. La differenza: gli storici delle religioni italiani partono dalle religioni e dalle loro strutture simboliche per risolverle in relazioni tra civiltà; analizzando le pratiche rituali come fatti sociali totali, diventano inevitabilmente antropologi storicamente orientati. Forse anche per questo Marc Augé ha avuto buoni rapporti, non solo scientifici, con alcuni di loro, ed ha accettato con entusiasmo di far parte di questa rivista.

È andato anche oltre: la sua antropologia delle religioni, proprio perché ha riscoperto il genio del paganesimo, è in grado non solo di aiutarci a comprendere oggi la complessità surmoderna che sopravvive alla morte di Dio, ma anche di delineare una nuova utopia, un modello di compatibilità generale delle e tra le civiltà, con al centro lo sviluppo dell'istruzione pubblica e l'immaginario della scienza. Dobbiamo tutti essere grati a Marc Augé perché ci ha insegnato che l'antropologia non può vivere senza l'impegno civile e politico per l'uguaglianza sociale e senza l'im-

maginazione del futuro. L'uno e l'altra trasformano la vita individuale in valore collettivo e perciò diventano una seduzione per il pensiero.

Nicola GASBARRO  
Università degli Studi di Udine



# Cosmogonie domestiche

## Una proposta di lettura dell'*Inno pseudo-omerico a Hermes*

Silvia Romani

Università degli Studi di Milano  
silvia.romani@unimi.it

### Abstract

L'*Inno pseudo-omerico a Hermes* è uno dei componimenti più difficili da interpretare all'interno della silloge dei cosiddetti *Inni omerici*: ciò si deve in special modo alla complessità della sua architettura narrativa. Fra gli elementi più spinosi da analizzare c'è la scelta del poeta di ambientare la nascita del piccolo dio e alcuni eventi fondamentali dello story telling in una grotta sul Cillene, dove Hermes bambino vive con la madre Maia. Non solo l'*Inno* rappresenta l'u-

nico caso in cui la nascita del dio avviene in una grotta, ma questo stesso spazio viene continuamente definito e ridefinito senza un criterio di apparente coerenza. Il presente contributo intende utilizzare le categorie ermeneutiche messe a disposizione dalla *material anthropology*, in particolare dai lavori di Daniel Miller, per offrire una lettura coerente e una spiegazione convincente delle scelte poetiche dell'anonimo autore dell'*Inno pseudo-omerico*.

### Domestic Cosmogonies: the Hermes choice

The Pseudo-Homeric Hymn to Hermes is one of the most difficult poems to be interpreted within the sylloge of the so-called Homeric Hymns: this is especially due to the complexity of its narrative architecture. Among the most challenging elements to be analysed is the poet's choice to set the birth of the little god and some key events of the story-telling in a cave on the Cillene, where the child Hermes lives with his mother Maia. Not only

is the Hymn the only occurrence in which the birth of the god takes place in a cave, but this same space is constantly defined and redefined without any apparent coherence. This contribution intends to use the hermeneutic categories made available by material anthropology, in particular the work of Daniel Miller, to offer a coherent reading and a convincing explanation of the poetic choices of the anonymous author of the Pseudo-Homeric Hymn.

### Parole chiave / Keywords

*grotta, cosmogonia, identità divina, material anthropology, Umwelt cave, cosmogony, divine identity, material anthropology, Umwelt*

Una grotta piena d'ombra (ἄντρον παλίσκιον, v. 6), una ninfa schiva dalle belle trecce (v. 4) e l'amore in una notte scura: questo lo scenario con cui si apre il celebre *Quarto Inno pseudo-omerico ad Hermes*, dopo la tradizionale invocazione del poeta alle Muse. L'*Inno* racconta il furto delle mandrie di Apollo da parte di un Hermes bambino, la caccia del signore di Delfi alla ricerca del bestiame perduto, l'incontro-scontro fra i due fratelli e il conseguente spostamento della contesa sull'Olimpo, di fronte al padre di entrambi, Zeus. Questo storytelling ridotto all'essenziale non può dar conto a dovere del tono da *riddle composition* del componimento,<sup>1</sup> denso di passaggi oscuri, di avvenimenti improvvisi, di trovate narrative.

Incerta, anche se non troppo, è la sua data di composizione: Richard Janko propende, sulla base di dati linguistici, per una collocazione relativamente tarda, alla fine del VI secolo, mentre Martin West propone di collocare l'*Inno* nella prima metà del V secolo.<sup>2</sup> Alla fine del VI pensa anche Athanasios Vergados, che ha curato l'edizione di riferimento del componimento pubblicata per De Gruyter nel 2013, in questo caso sulla base di criteri soprattutto archeologici.<sup>3</sup>

Difficile è identificare il luogo di composizione: ugualmente probabili l'Attica, la Ionia, l'Eubea. Enigmatiche sono la scelta e la combinazione del materiale narrativo, soprattutto per la presenza di un *Inno a Hermes* attribuito ad Alceo che potrebbe dipendere da una fonte comune a quella dell'omonimo cantore del nostro *Inno*.<sup>4</sup>

In perfetto accordo con la cinesi fulminea del dio protagonista degli eventi narrati, anche il tema dello spazio è tutt'altro che semplice da analizzare: se si eccettua, infatti, il punto da cui la storia prende avvio, la

---

1 Già Georges MÉAUTIS, *Mythologie grecque* (Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1959), p. 103 ne parlava in questo senso; Silvia ROMANI, «Dal mio punto di vista. Per una lettura narratologica dell'*Inno a Hermes*», *Aevum Antiquum* 8 (2008): 79-98.

2 Richard JANKO, *Homer, Hesiod and the Hymns. Diachronic Development in Epic Diction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 141-143; Martin L. WEST, ed., *Hesiod. Theogony* (Oxford: Oxford University Press, 1966); Andrew FAULKNER, ed., *The Homeric Hymns. Interpretative Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

3 Athanasios VERGADOS, ed., *A Commentary on the >Homeric Hymn to Hermes<* (Berlin-Boston: De Gruyter, 2013), pp. 130-153, 147; Cecilia NOBILI, *L'inno omerico a Hermes e le tradizioni poetiche locali* (Milano: Led, diss. Univ., 2009), pp. 16-17.

4 VERGADOS, *A Commentary*, cit., pp. 40-109; NOBILI, *L'inno omerico a Hermes*, cit., pp. 148-151.



“greppia” sul monte Cillene in cui nasce Hermes, la Pieria, dove pascolano le mandrie rubate, e l’approdo finale con la contesa sull’Olimpo, l’intero *Inno* si sviluppa su itinerari percorsi alla velocità del vento dalla divinità, con una sorta di epicentro evanescente collocato a Pilo, più un toponimo errante che un luogo identificabile in modo univoco; un “toponimo con un altissimo grado di stratificazione”, come lo definisce Cecilia Nobili,<sup>5</sup> in bilico fra una collocazione messenica, sul golfo di Capo Corifasio – antica sede del palazzo di Nestore, la Trifilia, presso il fiume Alfeo, e l’Elide.<sup>6</sup>

Dei temi istruttori la critica, anche recente, si è occupata a lungo, ma è proprio nei singoli dettagli che si svela la natura profondamente enigmatica del componimento. In particolare, vorrei qui ragionare su una questione assai complessa e dibattuta: la rappresentazione all’interno dell’*Inno* del principale scenario del racconto, la grotta della ninfa Maia sul Cillene.<sup>7</sup>

Il piccolo dio viene alla luce sul Cillene, all’alba, e il poeta ne elenca in rapida successione le circostanze della nascita (vv. 4-12) e gli attributi tradizionali: un dio «dalle molte astuzie, con una mente sottile, brigante, ladro di buoi, signore dei sogni, vigile nella notte, in agguato sulla

---

5 NOBILI, *L’inno omerico a Ermes*, cit., p. 25.

6 Sulla parziale sovrapposizione fra la Pilo in Elide e quella messenica è ancora indispensabile Antonio ALONI, *Da Pilo a Sigeo. Poemi cantori e scrivani al tempo dei Tiranni* (Alessandria: Edizioni dell’Orso, 2006), pp. 32-33. La geografia dell’*Inno* è ricostruita da Claudine LEDUC, «Le pseudo-sacrifice d’Hermès. Hymne homérique à Hermès I, vers 112-142. Poésie rituelle, théologie et histoire», *Kernos* 18 (2005): 141-165, 150-153 in particolare; NOBILI, *L’inno omerico a Ermes*, cit., pp. 23-27.

7 Sulla grotta del Cillene e la sua caratterizzazione nonché, in generale, sulla possibile funzione di questo motivo nell’economia dell’*Inno* si veda soprattutto Athanasios VERGADOS, «Shifting Focalization in the Homeric Hymn to Hermes: the Case of Hermes’ Cave», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51 (2011): 1-25; Dominique JAILLARD, *Configurations d’Hermès, L’Arcadie de la naissance. Entre Maïa l’Atlantide et Zeus l’Olympien*, nouvelle édition en ligne (Liège: Presses universitaires de Liège, 2007), pp. 27-67, particolarmente utile per la caratterizzazione del paesaggio che si apre davanti all’antro e la valorizzazione della figura di Maia. Per l’immaginario della grotta: Gérard SIEBERT, «Imaginaire et images de la grotte dans la Grèce archaïque et classique», *Ktema* 15 (1990): 151-162, ma anche Madeleine JOST, *Sanctuaires et cultes d’Arcadie*, École Française d’Athènes, Études Péloponnésiques, IX (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985), pp. 440-446; per uno sguardo complessivo sul valore simbolico della grotta nel Mediterraneo antico si veda Arduino MAIURI, a c. di, *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico* (Brescia: Morcelliana, 2017).

porta» (πολύτροπον, αἰμυλομήτην, ληιστήρ', ἐλατήρα βοῶν, ἡγήτορ' ὄνειρων, νυκτὸς ὄπωπητήρα, πύληδόκον, vv. 13-14). Quel che manca all'appello verrà presto aggiunto già al v. 73 quando, nel descrivere il tema centrale del componimento, il furto dei buoi, Hermes compare come l'Argifonte (Ἀργειφόντης).<sup>8</sup>

In ogni caso, dall'aurora a mezzogiorno è un lampo e già il piccolo Hermes è pronto a suonare la lira (v. 17),<sup>9</sup> come sbalzato dall'immortale ventre materno (v. 20), fuggito via dal rifugio caldo della sacra culla (v. 21), in un salto, pronto a cercare le vacche di Apollo. Pochi versi dopo il poeta dirà che era stato spinto da un appetito famelico, poco consono a un dio, per quanto appena venuto al mondo (κρειῶν ἐρατίζων, v. 64),<sup>10</sup> e che aveva agito come fanno i ladri, nella notte, quando meditano un inganno (vv. 66-67).<sup>11</sup>

Fin dall'inizio dell'*Inno*, lo scenario della grotta impuntura l'intero *storytelling*: prima tappa della grande avventura di Hermes, ma anche approdo e rifugio. Dapprima, si diceva, viene descritta come un antro oscuro, al v. 6, ma già al v. 23, quando il piccolo dio abbandona l'abbraccio della madre, eccolo attraversare una vera e propria soglia, una porta per l'esattezza, di un antro dagli alti soffitti (οὐδὸν ὑπερβαίων

8 Esiste una chiara connessione fra questo epiteto, ben attestato nei poemi omerici, e il tema dell'abigeato, del furto di buoi; si veda Elizabeth S. GREENE, «Revising Illegitimacy: the Use of Epithets in the *Homeric Hymn to Hermes*», *Classical Quarterly* 55, no. 2 (2005): 343-349, 348; alcuni passi iliadici, in particolare, rendono esplicito il nesso fra il verbo κλέπτειν e l'epiteto Ἀργειφόντης, *Il.* v, v. 390; xxiv, vv. 24, 109.

9 Solo nel testo dell'*Inno* l'invenzione della lira precede il furto dei buoi; nella versione conservata nel *Catalogo delle donne* esiodico e veicolata dalle *Metamorfosi* di Antonino Liberale (fr. 256 Merkelbach-West = "Batto", *fab.* 23), l'invenzione dello strumento musicale non viene ricordata così come accade, probabilmente, nell'*Inno a Hermes* di Alceo (fr. 308 Voigt); Apollodoro (III, 10, 2) e i *Cercatori di tracce* sofoclei (Sofocle *Ichneutae* fr. 314, 312 ss. Radt) collocano la lira dopo il furto delle mandrie; cfr. Susan C. SHEL-MERDINE, «Hermes and the Tortoise: A Prelude to Cult», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 25 (1984): 201-208.

10 È questa un'immagine bizzarra riferita al dio. Nella stessa sede metrica nell'*Iliade* la ritroviamo utilizzata per un leone (*Il.* xi v. 551 e xvii, v. 660); si veda Jennifer STRAUSS CLAY, *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns* (Princeton: Princeton University Press, 1989), per un parallelo con il caso di Odisseo, ma anche Pietro PUCCI, *Hesiod and the Language of Poetry* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977), pp. 157-187.

11 Si veda Norman O. BROWN, *Hermes the Thief. The Evolution of a Myth* (New York: Vintage Books, 1969 [1947]), p. 10, no. 15.

ὑψηρέφους ἄντροιο). Tempo un paio di versi e l'oscura spelonca appare ora dotata di porte che si aprono su una corte (ἐπ' αὐλείησι θύρησι, v. 26) e ancora, al v. 27, eccola mutata in una vera e propria casa, davanti alla quale un'innocua e inconsapevole tartaruga si pasce d'erba (προπάροιθε δόμων).

Il dio πύληδόκος, «che sta in agguato sulle porte», ben interpreta questo ruolo quando, appena varcata la soglia, disegna un universo simbolico assai articolato, giocando sui vuoti e sui pieni, sull'idea della casa come rifugio e come risorsa, sul pericolo e sul fascino del mondo al di fuori.

Rivolgendosi direttamente alla tartaruga che gli si para d'innanzi, l'apostrofa come un simbolo favorevole (v. 30, σύμβολον ἦδη μοι μέγ' ὀνήσιμον), le si rivolge con un χαῖρε, con un saluto cordiale (v. 31), la chiama καλὸν ἄθυρμα, «bel giocattolo» (v. 32), un'espressione ambigua che ritroviamo anche nell'*Inno a Demetra* (v. 16) in riferimento al narciso: fiore delicato e bellissimo, responsabile della distrazione di Persefone la quale, chinandosi a raccogliarlo, viene rapita dal dio Ade e sprofondata negli inferi.<sup>12</sup>

«Porti un guscio variegato» dice poi Hermes alla tartaruga: un αἰόλον ὄστρακον (v. 33), un termine impiegato qui per la prima volta in riferimento alla tartaruga,<sup>13</sup> «ma io ti porterò a casa» (ἀλλ' οἴσω σ' ἐς δῶμα λαβών, v. 34). «Mi sarai di aiuto» (ὄφελός τι μοι ἔσση, v. 34) e mi occuperò di te. E poi, proprio prima di trasportarla allegramente dentro casa, di svuotarne la polpa per farne una lira, la mette sull'avviso: οἴκοι βέλτερον εἶναι, ἐπεὶ βλαβερὸν τὸ θύρηφιν: è meglio stare a casa, perché fuori, alla lettera, «ciò che sta oltre la porta», è pericoloso (v. 36). È opportuno qui rimarcare, per ritornarvi più oltre, come la tartaruga, di fatto il primo

---

12 Ai vv. 40 e 52 la tartaruga è di nuovo apostrofata come un ἄθυρμα, ora ἐρατεινὸν nella medesima sede metrica del v. 32. Molto interessante per l'associazione fra la tartaruga e il tema del gioco è un mito di metamorfosi raccontato da Antonino Liberale (*fab.* 32): qui il dio Apollo si innamora di Driope e si muta in una tartaruga che la fanciulla si stringe al seno, facendone motivo di risa e di gioco. Tommaso Braccini e Sonia Macrì, nel loro commento al passo, ricordano fra l'altro l'esistenza di un gioco chiamato della “tar-tar-taruga”, praticato dalle giovani vergini con chiare coloriture erotiche; una ragazza, scelta fra le altre, si poneva al centro di un cerchio mentre le sue compagne l'apostrofavano con una canzone e lei, d'improvviso, balzava loro addosso; Tommaso BRACCINI, Sonia MACRÌ, a c. di, *Antonino Liberale. Le Metamorfosi* (Milano: Adelphi, 2018), pp. 327-328, ma si veda anche Andromache KARANICA, «Playing the tortoise reading symbols of an ancient folk game», *Helios* 39, no. 2 (2012): 101-120.

13 VERGADOS, *A Commentary*, cit., *ad loc.*, pp. 253-254.

essere vivente, ma anche il primo oggetto incontrato da Hermes all'uscita della grotta, sia nel contempo guscio, casa, e spazio interno, intimo, domestico. Su quel prato inverdito di erba tenera, l'animale appare dotato di caratteristiche non diverse da quelle attribuite alla grotta, alla dimora della ninfa Maia. Il caveat rivolto alla tartaruga ha quindi un forte sapore gnomico e sembra mettere apertamente in guardia rispetto ai rischi di uscire allo scoperto, di superare la soglia oltre la quale si annidano i pericoli. Diversamente dalla grotta, tuttavia, la tartaruga è casa per se stessa: la sua architettura morfologica non contempla la possibilità di entrare e uscire, neppure quella di costruire, ma solo quella di "stare".

Completata la creazione dello strumento musicale, il dio dà vita ora a un suono prodigioso, inaudito. Questo primo canto di Hermes, di cui già Carlo Diano nel 1968 parlava come di un canto giambico<sup>14</sup> è a tutti gli effetti una micro-teogonia, il componimento di un bambino, seppur divino, che racconta in pochi versi tutto quel che conosce e che per lui è l'intero universo: gli amori di Zeus e di Maia dai bei calzari, la grotta, qui trasformata in un ricco palazzo, con ancelle e tripodi e numerosi lebeti: una casa, ancora una volta, ora piena di tesori (ἀμφιπόλους τε γέραιρε καὶ ἀγλαὰ δώματα νύμφης καὶ τρίποδας κατὰ οἶκον ἐπηετανούς τε λέβητας vv. 57-61, vv. 60-61).

Lo scopo autopromozionale del canto è del tutto evidente, altrettanto chiara la sua declinazione in una sorta di *mise en abyme*. Hermes è contemporaneamente il protagonista dell'azione, il compositore performer di quest'inno nell'inno<sup>15</sup> e anche il destinatario ultimo della performance, nonché il suo oggetto.

In riferimento al problema costituito dalla rappresentazione della grotta, Athanasios Vergados usa efficacemente l'espressione «focalized intertextuality»,<sup>16</sup> definendo così la scelta del poeta di rinegoziare la de-

---

14 Carlo DIANO, *La poetica dei Feaci. Saggezza e poetiche degli antichi* (Vicenza: Neri Pozza, 1968), p. 210; Silvia ROMANI, «Riscrivere la storia. Tecniche di autopromozione nell'Inno a Ermete», in *Tra panellenismo e tradizioni locali. Nuovi contributi*, vol. 1, a c. di Antonio ALONI, Massimiliano ORNAGHI (Messina: Università degli Studi di Messina, 2011), pp. 117-140, 117; VERGADOS, *A Commentary*, cit., pp. 4-14.

15 ROMANI, *Riscrivere la storia*, cit., pp. 119 ss., con relativa bibliografia; VERGADOS, *A Commentary*, cit., pp. 4-14.

16 VERGADOS, *Shifting Focalization*, cit., p. 4 e l'ormai classico Irene J. F. DE JONG, *Narrators and Focalizers. The Presentation of the Story in the Iliad* (Amsterdam: John Benjamins, 1987).

scrizione dell'antro nella prospettiva di chi, nei diversi momenti della narrazione, osserva e commenta lo spazio in cui temporaneamente si trova ad abitare. La stessa prospettiva può essere estesa anche a questa micro-teogonia, la prima di due (vedi *ultra*), in cui Hermes può solo parlare di quel che sa e vede.

Prendendo a prestito una formula utilizzata da Zachary Biles per l'*Odissea*, la materia del canto di Hermes «surrounds characters closely». <sup>17</sup> La scelta di cantare solo ciò di cui si ha una conoscenza diretta è quel che permette alla micro-teogonia di un piccolo dio, ladro e forse anche bugiardo, di essere perfettamente credibile, autorevole, proprio per la sua qualità autoptica; si tratta di uno degli elementi fondamentali che inossano l'ispirazione poetica nell'epos arcaico, ma è anche un dettaglio presente a più riprese nell'*Inno*, in particolare lì dove Hermes giura di fronte al fratello Apollo di non aver visto nulla, ma di aver solo sentito da altri del furto dei buoi. <sup>18</sup>

Terminato in pochi versi il canto, Hermes depone la lira nella sua culla e corre verso i monti ombrosi della Pieria in cerca delle mandrie degli dèi, quando il Sole si è già immerso nell'Oceano e la notte è scura. Lì ruba cinquanta vacche dal profondo muggito (v. 74) che si scopriranno appartenere ad Apollo <sup>19</sup> e che, da ultimo, Hermes verrà convinto a restituire. Prima che questo avvenga, tuttavia, il figlio di Maia decide di fermarsi sul fiume Alfeo: sospinge le vacche in una stalla dove le lascia a ruminare trifoglio e “cipero rugiadoso”, <sup>20</sup> accende un fuoco con grande maestria sfregando un ramo di alloro e uno di melograno e soffiando per mantenere viva la scintilla. Nel farlo, dimostra una sapienza così formidabile da spingere il poeta ad attribuirgli senza esitazioni la palma del *protos eures* nell'arte di accendere il fuoco (v. 111). Prende subito dopo due

---

17 Zachary BILES, «Perils of Song in Homer's "Odyssey"», *Phoenix* 57, no. 3/4 (2003): 191-208, 194.

18 Si vedano in particolare i vv. 36-47, 308-311; Silvia ROMANI, «Just for Fun. An inside look at the oath formulas in *b. Merc.* 274-285, 381-390», *Studi Italiani di Filologia Classica*, 15 (2012): 5-23. Per una riflessione sul tema dell'autopsia si veda ancora BILES, *Perils of Song*, cit. p. 192.

19 Si confronti Silvia ROMANI, «Di chi sono questi buoi? Problemi di attribuzione e di proprietà nell'*Inno a Ermete*», *Annali dell'Università di Ferrara. Sezione Lettere* 5, no. 2 (2010): 1-17; NOBILI, *L'inno omerico a Ermete*, cit., pp. 121-129.

20 Nella bella traduzione di Filippo CASSOLA, a c. di, *Inni Omerici* (Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 1975), tr. v. 103, p. 187.

vacche dalle corna ritorte e le sgozza per poi macellarle e metterle a cuocere sullo spiedo, non prima, così ci dice il poeta, di averle trascinate fuori dalla porta (θύραζε, v. 116), un dettaglio questo in apparenza ininfluenza, ma che ben ragiona con il tema del passaggio della soglia, del dentro e del fuori, della casa e di ciò che si apre al di fuori.

Il tema del cosiddetto sacrificio dei buoi dialoga anche con l'attacco dell'*Inno*, quando il poeta ricorda che un dio affamato di carne (v. 64) si era messo in caccia delle mandrie divine.

Su altro piano, ancora più profondo, quest'azione di Hermes si collega anche alla micro-teogonia accompagnata dalla lira, lì dove rappresenta, al pari dell'impresa poetica, una riscrittura della storia: la creazione di una performance rituale in cui il dio possa essere intitolato, al pari delle altre divinità, a partecipare al pasto "sacrificale", pur non essendo stato presente all'inizio dei tempi, quando la comunità degli Olimpici si è costituita in un assetto che prevedeva la presenza di Apollo, ma non ancora quella di Hermes. Se il tempo, attraverso la teogonia, la cosmogonia, viene riportato al grado zero, lo stesso può fare l'azione sacrificale, attribuendo nuovi privilegi, nuove "parti" di un tutto. Sulle rive dell'Alfeo, quindi, Hermes, con animo lieto, divide in dodici porzioni perfette quello che pare essere un pasto sacrificale (τέλεον δὲ γέρας, v. 129) e le colloca sulla pietra levigata (λείψ ἐπὶ πλαταμῶνι καὶ ἔσχισε δώδεκα μοίρας, v. 128); il metodo di assegnazione adottato è quello del sorteggio (κληροπαλεῖς, v. 129).

La *mise en scene* di questo complesso rituale non corrisponde in verità ad alcun copione sacrificale noto: il complesso e polisemico insieme di simboli rimanda con ogni probabilità a un atto che può essere equiparato a un sacrificio (Laurence Kahn),<sup>21</sup> anche se in una sola performance sembrano convergere più modelli differenti. Walter Burkert per primo ha sostenuto che vi sia adombrato il sacrificio solenne ai dodici dèi ad Olimpia.<sup>22</sup> Jennifer Clay immagina la riproposizione di una *dais* omerica,<sup>23</sup>

---

21 Laurence KAHN, *Hermès passe ou les Ambiguïtés de la communication* (Paris: Maspéro, 1978), pp. 41-79.

22 Walter BURKERT, «Sacrificio-sacrilegio: il 'trickster' fondatore», *Studi Storici* 4 (1984) (si cita da *Sacrificio e società nel mondo antico* a c. di Cristiano GROTANELLI, Nicola F. PARISE (Roma-Bari: Laterza, 1988), pp. 163-175).

23 Jennifer STRAUSS CLAY, «Hermes' dais by the Alpheus», *Mètis* (1987): 221-234; Jennifer STRAUSS CLAY, *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns* (Princeton: Princeton University Press, 1989), pp. 95-151.

Claudine Leduc propende per la fusione dei due schemi, sacrificio e *dais*.<sup>24</sup>

Qualsiasi sia il modello di riferimento, il fine è chiaro: distribuire le carni agli dèi, per attribuire loro contestualmente una porzione di mondo: un τέλειον γέρας. Per questo Hermes, seppur affamato, tormentato anzi dall'aroma della carne, preferisce astenersi dal pasto (vv. 130-133): per andare a occupare il medesimo posto assegnato agli altri, a chi è arrivato prima di lui e ora domina l'Olimpo, perché gli dèi com'è noto in Grecia non si cibano della carne dei capi sacrificati, ma solo dei fumi del sacrificio.

Quando il sacrificio si conclude è tempo di tornare a casa, sul monte Cillene. È di nuovo l'alba, nessuno nota il passaggio del dio, neppure i cani abbaiano. Hermes, simile a un soffio di brezza d'estate, passa attraverso il buco della serratura, sfila leggero nel penetrale e si raggomitola nella culla, avvolgendosi nelle coperte.

Alla madre che lo rimprovera aspramente, fornisce la chiave della complessa trama di cui è stato protagonista: mi credi ancora un νήπιον (v. 164), un bimbetto da rimbrottare. Mi farò principe dei ladri allora, baderò io a entrambi, le dice, pur di non farci rimanere i soli fra gli immortali «senza offerte, senza preghiere» (vv. 167-168). «È preferibile passare tutti i giorni con gli immortali, ricco, florido, fiorente piuttosto che starsene a casa, in questa grotta piena di fumo» (vv. 170-172). «E quanto alla τιμή, mi prenderò la stessa di Apollo» (vv. 172-173), esclama ancora. Versi preziosi questi ultimi, come ben sottolinea Athanasios Vergados,<sup>25</sup> perché per la prima e ultima volta è Hermes a guardarsi intorno, a definire la grotta in cui è nato un ἄντρον ἐν ἠερόεντι, un antro fumoso.

«E se Apollo, il figlio della gloriosa Leto, mi darà la caccia» – prosegue Hermes – «allora arriverò al suo tempio, a Delfi, e ruberò a casa sua, nel suo grande santuario, tripodi e lebeti, oro e lucido ferro e molti abiti» (vv. 176-181)! E immediatamente vien da pensare agli arredi con cui il dio nella sua teogonia aveva abbellito la sua grotta di bambino.

Apollo arriva pochi versi più tardi, come chiamato, al Cillene coperto di selve, nell'ombra profonda, mentre tutto intorno un dolce profumo avvolge la montagna.<sup>26</sup> Con passo veloce, il dio varca la soglia di pietra

---

24 Claudine LEDUC, «Le pseudo-sacrifice d'Hermès. *Hymne homérique à Hermès* I, vers 112-142. Poésie rituelle, théologie et histoire», *Kernos* 18 (2005): 141-165.

25 VERGADOS, *Shifting Focalization*, cit., p. 10.

26 Sul tema del profumo e sull'idea dell'arrivo alla grotta come una sorta di esperienza

(λάινον οὐδὸν, v. 233)<sup>27</sup> ed entra nell'antro nuovamente fumoso (ἄντρον ἐς ἠερόεν, v. 234) come al v. 172 e similmente al v. 6. Tutto ora profuma, tuttavia: il monte, ma anche le fasce di bimbo in cui Hermes tenta di nascondersi (v. 237) e la cenere dei ceppi nel focolare (v. 238). Il dio di Delfi a sorpresa trova, afferra una chiave lucente (λαβὼν κληῖδα φαεινὴν, v. 237) e scruta gli anfratti della grotta che sono descritti come i penetrali di un tempio (ἀνὰ πάντα μυχὸν μέγαλοιο δόμοιο, v. 246). Con la chiave apre tre armadi, τρεῖς ἀδύτους, pieni di nettare e di amabile ambrosia, ma anche di oro, di argento, di vesti bellissime color della porpora e candide, adatte alla ninfa. L'arredo domestico di una casa degli dèi beati (οἷα θεῶν μακάρων ἱεροὶ δόμοι ἐντὸς ἔχουσιν, v. 251): esattamente quel che Hermes aveva sognato per sé e per la madre.

Ancora un'ultima teogonia, la seconda, accompagnata dal suono della lira, poggiata sul braccio sinistro con il plectro a pizzicarla, ricompone definitivamente la contesa fra i due fratelli: una seconda volta Hermes è il performer del canto e l'oggetto di quest'ultimo. Rispetto alla piccola composizione di bambino, tuttavia, organizzata intorno agli amori clandestini di Zeus e di Maia in una grotta sul monte Cillene, ora, davvero, si tratta di una cosmologia a tutti gli effetti in cui compaiono le generazioni degli dèi, una in fila all'altra, presentate κατὰ κόσμον, «nel giusto ordine» (v. 433),<sup>28</sup> secondo l'ordine di nascita (v. 428, v. 431),<sup>29</sup> ma che sulla base di quanto la sorte ha stabilito per ciascuno: ὡς λάχε μοῖραν ἕκαστος (v.

---

sinestetica: VERGADOS, *Shifting Focalization*, cit., pp. 11 ss.; JAILLARD, *Configurations d'Hermès*, cit.

27 VERGADOS, *A Commentary*, cit., ad loc., p. 405.

28 Quest'espressione, dal forte richiamo odissiaco, è presente solo all'interno dell'*Inno a Hermes*, per quel che riguarda la silloge degli *Imni*: in tre casi di cui due in relazione con l'arte poetica (vv. 433 e 479). Su questi temi si vedano in particolare Margalit FINKELBERG, *The Birth of Literary Fiction in Ancient Greece* (Oxford: Clarendon Press, 1998), pp. 124-125; Louise H. PRATT, *Lying and Poetry from Homer to Pindar: Falsehood and Deception in Archaic Greek Poetics* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993), p. 44; ROMANI, *Riscrivere la storia*, cit., *passim*.

29 Siamo qui di fronte a un sistema combinatorio che tiene conto sia del tempo della nascita sia del sorteggio. Il tema è piuttosto ampio, si vedano specificamente Paul DEMONT, «Lots héroïques: remarques sur le tirage au sort de l'Illiade aux Sept contre Thèbes d'Eschile», *Revue des Études Grecques* 113 (2000): 299-325 e Giulio GUIDORIZZI «Aspetti mitici del sorteggio», in *Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'Antichità all'Età Moderna*, "Atti della tavola rotonda", a c. di Federica CORDANO, Cristiano GROTTANELLI (Milano: Università degli Studi di Milano, Dipartimento di Scienze dell'Antichità, 2000), pp. 41-54.



428).<sup>30</sup> Qui fa la sua comparsa anche il figlio di Maia, assegnato in sorte a Mnemosine, madre delle Muse: ἦ γὰρ λάχε Μαιάδος υἱόν («a lei era stato assegnato in sorte il figlio di Maia», v. 430). E se il legame fra Hermes e le Muse certamente risulta in questo caso problematico,<sup>31</sup> è del tutto evidente come anche in questa teogonia finale si riproponga il problema delle parti assegnate a ciascuno, frutto di un calcolo combinatorio fra un ordine di priorità cronologico – i privilegi assegnati a chi arriva prima – e il ruolo della sorte, richiamata con forza dai due emistichi ὡς λάχε μοῖραν ἕκαστος (v. 428) e ἦ γὰρ λάχε Μαιάδος υἱόν (v. 430). E se nel caso del banchetto-sacrificio di κληροπαλεῖς (v. 129) si trattava, di certo in entrambi i casi lo scopo è evidente: quello di riscrivere quel che è stato, di mescolare le carte inserendo, come un anello del DNA, Hermes nella catena da cui originariamente mancava.

### Cosmogonie domestiche in grotta

In questo raffinato lavoro di cesello, di riscrittura, un bandolo pare non trovarsi affatto: la coerenza descrittiva nella caratterizzazione del luogo da cui l'impresa ha avuto inizio, la grotta in cui Hermes è nato. Prima di tutto, fatto salvo il testo dell'*Inno*, non abbiamo alcun mito locale che collochi la nascita del dio in un antro e nessuna traccia evidente di un rito che leghi Hermes a un culto specifico collegato alle grotte. Pausania, nel volume dedicato all'*Arcadia*, parla di tre correnti, nel territorio di Feneo, in cui le ninfe montane avevano bagnato Hermes dopo la nascita (16, 1).<sup>32</sup> Pindaro nell'*Olimpica* VI (v. 79) allude fuggacemente a un culto in onore del dio alle pendici del Cillene. Nessun accenno a una grotta, tantomeno a un luogo continuamente “riammobiliato” come quello descritto nell'*Inno*.

---

30 Su questo punto STRAUSS CLAY, *The Politics of Olympus*, cit., pp. 138-139.

31 ROMANI, *Riscrivere la storia*, cit., *passim*.

32 Si veda la nota al passo di Mauro MOGGI, Massimo OSANNA, a c. di, *Pausania. Guida della Grecia. L'Arcadia (Libro viii)* (Milano: Fondazione Lorenzo Valla 2003), pp. 365-366. Molti paralleli utili nel commento di James G. FRAZER ad Apollodoro: Giulio GUIDORIZZI, a c. di, *Apollodoro. Biblioteca* (Adelphi: Milano, 1995), pp. 330-331. Jennifer LARSON ha proposto un utile raffronto con l'epos sumerico di Lugalbanda e ha insistito in particolare sul ruolo della grotta: «Lugalbanda and Hermes», *Classical Philology* 100, no. 1 (2005): 1-16.

Una splendida *hydria* da Cerveteri, ritrovata nella necropoli della Banditaccia nel 1881 ci viene parzialmente in soccorso. Apparteneva alla collezione del marchese Campana, poi confluita per intero nelle raccolte di Napoleone III, dopo il tracollo economico del primo possessore. È databile al 520 a.C. circa e potrebbe rappresentare un *terminus ante quem* per la pubblicazione dell'*Inno*. L'istante raffigurato dal ceramografo è quello in cui Apollo e Hermes vengono a giudizio, probabilmente, di fronte a Zeus e a Maia. Lo scenario è indubitabilmente quello di un antro, all'interno del quale troviamo persino le mandrie nascoste dal signore dei ladri. Hermes è ritratto nella culla, privo dei suoi consueti attributi, ma perfettamente riconoscibile. La culla è curiosamente adagiata su quel che è stato definito dagli studiosi un *tea trolley*, un vero e proprio carrellino,<sup>33</sup> mentre altrove, in altre rappresentazioni dell'episodio del furto dei buoi, Hermes è adagiato in una culla poggiata al suolo, come una sorta di vago, protetta dai capi di bestiame sottratti ad Apollo.<sup>34</sup>

La presenza della grotta, nella raffigurazione dell'*hydria* solo allusa da un rapido cenno a un'architettura vegetale, è nella dinamica dell'*Inno* il paesaggio da cui tutto sembra prendere vita e trarre senso: antro scuro al v. 6, ai vv. 23, 26, 27 è già una casa dagli alti soffitti, con una soglia e grandi aperture che guardano a una corte, dove la tartaruga bruca erba tenera. Nella micro-teogonia di Hermes è una casa a tutti gli effetti (v. 60), piena di tripodi e preziosi lebeti (v. 61). Se raffrontata alle dimore degli dèi beati, la grotta ritorna a essere poi per il piccolo dio un antro fumoso (v. 172), pronta a diventare un palazzo, riempito di tripodi, lebeti, oro, lucente ferro e bellissime vesti, rubate alla "casa" di Apollo, il suo tempio a Delfi (vv. 178-181). Quando poi il fratello rintraccia il dio dei ladri, lo trova nascosto in un antro che è ora dotato di una soglia di pietra (v. 233), un'espressione questa, come ricorda Athanasios Vergados, che non viene mai impiegata in riferimento a una grotta, ma si ritrova a indicare l'ingresso del tempio di Apollo a Delfi per esempio nell'*Iliade* (9, vv. 404-405).<sup>35</sup> Apollo possiede anche la chiave lucente di questo mondo

---

33 Jaap M. HEMELRIJK, *Caeretan Hydriae* (Mainz am Rhein: Zabern, 1984), p. 12, ma si veda anche Gisela M. A. RICHTER, *The Furniture of the Greeks, Etruscans and Romans* (London: Phaidon Press, 1966).

34 *L'hydria* è descritta e fotografata nel lavoro di Raffaella BONAUDO, *La culla di Hermes: iconografia e immaginario delle hydriae ceretane* (Roma: L'Erma di Bretschneider, 2004).

35 VERGADOS, *A Commentary*, cit., ad loc., pp. 406-407.

ibrido, di questo spazio sottratto alla natura sacra a cui dovrebbe appartenere, ne scruta i profondi recessi, definiti come i penetrali del tempio. Ci sono anche tre τρεῖς ἄδύτους che nascondono nettare, ambrosia, oro, argento e vesti purpuree o candide: gli oggetti, il mobilio che di solito si ritrova nelle case degli dèi beati (v. 251).

La grotta vuota si riempie e poi di nuovo si svuota per poi diventare uno spazio saturo di beni di pregio, così da farla assomigliare alla grotta di Calipso (in *Odissea* 1, v. 51 e 5, v. 6) o a quella delle ninfe, a Itaca, descritta dal poeta dell'*Odissea* (in *Odissea*, 13, vv. 103-108)<sup>36</sup>.

Un *espace «ambroisien»*, come lo definisce Jaillard,<sup>37</sup> circonda tanto la grotta di Calipso tanto l'antro sul monte Cillene; un *eschatia* abitato da ninfe che condividono la stessa capacità di radicarsi al centro di un mondo che è ai confini: del mare, nel caso di Calipso, dell'Olimpo, nel caso di Maia. Tuttavia, la dimora di Calipso è uno spazio scarno con al centro un focolare (v. 51), invaso dal canto della dea e "arredato" solo da un telaio (vv. 61-62). Esiste in quanto centro del paesaggio naturale: una selva fiorente la avvolge, fitta di ontani, pioppi, cipressi. Gufi falchi, berte popolano le cime degli alberi; una vite pesante di grappoli la circonda, quasi le si avvita intorno, mentre quattro sorgenti zampillano e nel cerchio più esterno si aprono prati di erba tenera cosparsi di viole e di sedano. Persino un dio si stupirebbe a vederla e ne gioirebbe, intona il poeta (vv. 63-74).

La permeabilità osmotica fra lo spazio interno della grotta e la selva che le si chiude intorno suggerisce l'idea di uno spazio naturale sacralizzato e della grotta come parte organica di una natura *ambroisien*, per usare ancora una volta l'aggettivo di Jaillard.

Nel caso del monte Cillene e del suo antro l'equilibrio si inverte. La sacralità del paesaggio è solo rapidamente evocata, la natura mai davvero descritta. I riferimenti all'antro come a una spelonca piena di fumo sono sempre proposti in chiave "antagonista", in particolare lì dove vengano attribuiti allo sguardo di Hermes: lo spazio naturale della grotta, immerso in un mondo di confine, remoto è quindi "altro" rispetto all'Olimpo; per questa ragione viene sepolto sotto gli arredi preziosi. Il poeta ricorda sì come la grotta si apra sulle balze di una montagna pervasa da un dolce

---

36 SIEBERT, *Imaginaire*, cit.; VERGADOS, *Shifting focalization*, cit.

37 JAILLARD, *Configurations d'Hermès*, cit., p. 6.

profumo e investita dalla presenza invisibile del sacro (v. 231);<sup>38</sup> richiama anche l'erba rigogliosa (ἐριθηλέα ποίην, v. 27) di cui si pasce l'ignara tartaruga. Tuttavia, l'antra sul Cillene viene rapidamente investito da un'operazione organica di "desacralizzazione", di denaturalizzazione. E questa denaturalizzazione non riguarda solo l'interno della grotta, ma anche la tartaruga che passa in un attimo dal regno naturale alla condizione di oggetto. Giusto il tempo di zampettare placida davanti alla grotta, ed è già un σύμβολον (v. 30); in dieci versi diventa un amabile ἄθυρμα, un giocattolo (v. 40) e poi è subito lira: esito inanimato di una procedura assai complessa, come abbiamo visto, di un'invenzione che trasforma il guscio della tartaruga in un oggetto tanto più artificiale quanto più raffinati sono i passaggi necessari a costruirla (vv. 41-51).

I vv. 37-38 dell'*Inno* sono da questo punto di vista assai emblematici: il poeta pare anticipare le contraddizioni del postmoderno quando, descrivendo il dialogo fra Hermes e la tartaruga, vi innesta una sorta di tensione non risolta fra un'idea incantata e sacra di natura e la percezione del mondo naturale come di una realtà inerte e meccanica, utile solo perché disponibile allo sfruttamento. Quando si rivolge alla tartaruga, infatti, il dio afferma che da viva, nel momento in cui ancora appartiene di diritto al regno naturale, sarà magica difesa contro ogni forma di sortilegio, mentre da morta diverrà strumento musicale, utile al performer per incantare il pubblico nell'ambito del simposio.<sup>39</sup>

In ogni caso, il processo di sottrazione della grotta sul Cillene alla natura non è, nell'*Inno*, privo di contraddizioni e di punti d'arresto. Già Robert in un articolo del 1906 sottolineava l'apparente incongruenza fra l'antra παλίσκιον del v. 6 e le δώματα splendenti del v. 60.<sup>40</sup> E anche di recente Athanasios Vergados è tornato sul tema, ragionando nel dettaglio sulle possibili ragioni della *shifting presentation of the cave*.<sup>41</sup> Una delle spiegazioni potrebbe risiedere nel punto di vista offerto di volta in volta dall'osservatore: il poeta dapprima e poi un Hermes bambino che cresce e guarda il mondo da cui proviene in modo sempre più complesso,

38 Cfr. VERGADOS, *A Commentary*, cit., ad loc., p. 406.

39 Cfr. Giovanni FILORAMO, «Il disincanto del mondo e la sacralizzazione della natura», *AYGOS 1 Special issue Religion and Ecology* (2022): 86-102, 87, 98-101 per la bibliografia.

40 Carl ROBERT, «Zum Homerischen Hermeshymnos», *Hermes* 41 (1906): 389-425.

41 VERGADOS, *Shifting focalization*, cit.

fino a trasformare lo spazio in cui è nato in un luogo dell'immaginario, pieno di ricchi tesori che richiamano un'altra casa, sacra, in cui abitano a pieno diritto gli dèi beati. Da ultimo, toccherebbe ad Apollo guardare la grotta, "leggerla" attraverso la filigrana di quel che per lui è casa: il tempio. Si tratterebbe anche, secondo la ricostruzione di Vergados, in fondo, di una sorta di *coming of age story pattern*: l'antro di Maia cresce con Hermes e accompagna il suo diventare grande; quest'ipotesi sarebbe del resto confermata anche dal dettaglio, spesso riproposto anche se in varie tonalità, delle fasce neonatali (vv. 151, 237, 268, 301, 306, 388); un chiaro rimando all'età del dio.

La spiegazione offerta da Athanasios Vergados non manca di efficacia: siamo del resto di fronte a un componimento, come Vergados stesso sottolinea, di architettura molto complessa, per cui non sarebbe peregrino impiegare le categorie messe a disposizione da un'ermeneutica di stampo narratologico, come ho cercato di mostrare in un contributo di qualche anno fa.<sup>42</sup> Tuttavia, credo che l'ipotesi di uno spazio definito sulla base dell'osservatore interno dell'*Inno* non risolva completamente le difficoltà interpretative e, soprattutto, non dia pienamente conto della centralità del tema della grotta lungo tutto il componimento: non solo si tratta, come abbiamo visto, di un particolare registrato, nelle fonti letterarie, solo per l'*Inno a Hermes*, ma anche di uno scenario che di fatto impuntura tutta la narrazione, fino al momento in cui la contesa si sposterà sull'Olimpo, dove un'altra casa sostituirà l'antro di Maia e dove il giovane dio, in linea con le sue prerogative tradizionali, per provare la sua innocenza, sosterrà di non aver mai varcato la soglia (οὐδ' ὑπὲρ οὐδὸν ἔβην, v. 380), arrivando al punto di giurare un giuramento solenne sul portico splendidamente decorato degli immortali (οὐ μὰ τὰδ' ἀθανάτων εὐκόσμητα προθύραια, v. 384).<sup>43</sup>

La soluzione proposta da Vergados potrebbe quindi arricchirsi di un altro sguardo prospettico, una sorta di scarto di lato o meglio in avanti. Qualche anno fa, precisamente nel 2008, l'antropologo britannico Daniel Miller ha pubblicato un libro di lettura assai piacevole intitolato *The Comfort of Things* e dedicato all'abitudine di accumulare *things* all'interno delle nostre case.<sup>44</sup> Miller ha mappato circa trenta appartamenti in

42 ROMANI, «Dal mio punto di vista», cit.

43 ROMANI, *Just for Fun*, cit.

44 Daniel MILLER, *The Comfort of Things* (Cambridge: Polity Press, 2008).

una strada londinese, verificando il modo in cui i loro abitanti procedevano all'acquisto di nuovi elementi d'arredo o si liberavano dei mobili o degli oggetti già presenti nelle case. Per dar conto di ragioni, intenzioni e dell'assetto dello spazio domestico, Miller parla esplicitamente di una sorta di "small personal cosmology"; decidere cosa tenere e cosa buttare e come entrare in relazione con gli oggetti corrisponde a una scelta che ha, a tutti gli effetti, un intento cosmogonico e cosmologico: l'identità dell'abitante di una casa viene di volta in volta definita e rinegoziata dal rapporto che il primo decide di intrattenere con gli oggetti che la abitano, fino al punto di poter affermare che anche la relazione fra soggetti e oggetti viene continuamente ridefinita da una sorta di animismo domestico immanente per cui l'oggetto, l'arredo, in relazione con il soggetto che ha scelto di collocarlo nello spazio della casa, ottiene a sua volta un alto grado di soggettività: «Households have become more like societies which create a cosmology, to a greater or lesser degree linked to wider religious and cultural norms». <sup>45</sup> Miller recupera qui, <sup>46</sup> anche se in modo problematico, i lavori di Pierre Bourdieu sull'idea della casa come campo di pratiche. In questo caso il punto di riferimento è ancora un celebre saggio del 1970 dedicato alla casa berbera, in cui Bourdieu insiste sul valore simbolico dell'organizzazione interna degli spazi domestici, finalizzata a reinterpretare altri sistemi "esterni" alla casa, come il paesaggio, antropizzato o naturale che sia, in un dialogo anche oppositivo. <sup>47</sup>

Ora, tornando al caso di Hermes e della sua grotta, mi sembra che anche in questo caso il modo in cui il poeta descrive e ri-scrive lo spazio dell'antro, svuotandolo e riempiendolo di volta in volta a seconda delle circostanze, possa identificare un progetto apertamente cosmogonico del giovane dio, al pari dei canti sulla lira o del "sacrificio" dei buoi. Se così fosse, la ridefinizione degli oggetti d'arredo dell'antro, la sua stessa natura conflittuale che lo identifica ora come uno spazio scuro e fumoso ora come una casa, un palazzo, un tempio, sarebbero tasselli di un'impresa che anima e innerva tutta la narrazione dell'*Inno*. Il tentativo di

---

45 MILLER, *The Comfort*, cit., p. 205.

46 Daniel MILLER, ed., *Materiality* (Durham-London: Duke University Press, 2005), pp. 1-50.

47 Pierre BOURDIEU, «The Berber house or the world reversed», citato da *Social Science Information* 9 (1970): 151-170. Molto utili anche le osservazioni di Fabio DEI dedicate al "sacro domestico", «Il sacro domestico. Religione invisibile e cultura materiale», *Lares* 80, no. 3 (2014): 523-540.

ridisegnare il mondo attraverso il canto poetico e il rituale si fonderebbe quindi anche sulla strategia di accumulo degli arredi domestici nella grotta, secondo una modalità che forse Daniel Miller potrebbe definire una *proliferation of artifacts*<sup>48</sup> e Georg Simmel una sorta di *increase in material culture*.<sup>49</sup> Lo stesso Simmel, nel suo *The Philosophy of Money*, ricorda come da ultimo il valore di un oggetto non sia mai «a ‘quality’ of the objects, but a judgment upon them which remains inherent in the subject»: <sup>50</sup> cioè un giudizio che si deposita al livello della coscienza del soggetto e che è costantemente ridefinito e rinegoziato, non solo sulla base dell’esperienza dei differenti soggetti, ma anche dei momenti e delle circostanze. Così la grotta e gli oggetti che in essa sono contenuti assumono il valore soggettivo che di volta in volta il poeta, Hermes e Apollo attribuiscono loro.

La *proliferation of artifacts* così come la stratificazione degli sguardi depositati sull’antro e sul suo “arredo” vanno così a configurare un “ambiente” cosmogonico complessivo, attraversato al suo interno da fasci di relazione, immaginato per servire a un unico scopo: la creazione e la progressiva definizione dell’identità divina del piccolo Hermes, la cui nascita in una grotta sul Cillene, un *eschatia* come abbiamo visto rispetto all’Olimpo,<sup>51</sup> in un’epoca successiva rispetto al movimento teogonico originario, correrebbe il rischio di confinarlo per sempre in una posizione secondaria.

L’antro, definito da questo progetto di semantizzazione organica, tornando a quel che sostiene Vergados, è oggetto di uno sguardo poliprospectivo: del poeta, di Hermes bambino, di Hermes cresciuto, di Apollo e persino di Maia. È un ambiente che ricorda da vicino l’*Umwelt*, l’“ambiente”, alla maniera di Jakob von Uexküll, l’aristocratico estone, etologo, filosofo e semiologo, le cui intuizioni geniali sull’ambiente

---

48 MILLER, *Materiality*, cit., p. 4.

49 Georg SIMMEL, *The Conflict in Modern Culture and Other Essays* (New York: New York Teachers College Press, 1968), p. 448.

50 Georg SIMMEL, *The Philosophy of Money* (London-New York: Routledge, 2004 [1907]), p. 65; si vedano anche le osservazioni di Arjun Appadurai nel saggio introduttivo che apre Arjun APPADURAI, ed., *The Social Life of Things Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 3-6, le cui riflessioni ricalcano parzialmente il pensiero di Simmel.

51 JAILLARD, *Configurations d’Hermès*, cit.

hanno dovuto battere in ritirata di fronte al Darwinismo imperante.<sup>52</sup> Attraverso l'esempio dell'albero, Uexküll ricorda l'opportunità di separare l'idea dell'ambiente come insieme di attività vitali dell'animale da quella dell'ambiente come contenitore delle attività dell'animale. Una cosa è l'*Umwelt* della volpe, del picchio, della formica, dello scoiattolo... per i quali l'albero è un ambiente che riflette le azioni vitali dell'animale, altra cosa è l'albero *Umwelten* nel suo insieme.<sup>53</sup>

Nel suo *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren and Menchen. Ein Bilderbuch ansichtbarer Welten*, del 1934, tradotto in italiano con *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Uexküll include anche tre diversi disegni che rappresentano rispettivamente il modo in cui un essere umano, un cane e una mosca “leggono” la stessa stanza.<sup>54</sup> Questa stratificazione di sguardi: l'essere umano vede la stanza nel suo insieme e la lampada a cono sopra la tavola, il cane non vede le luci e la mosca sceglie selettivamente di concentrarsi sulla tavola, corrispondono e riproducono graficamente il modo in cui il poeta sceglie di ricreare lo spazio vuoto dell'antro cillenio.

L'*Umwelt* della grotta non è, tuttavia, un ambiente naturale alla maniera dell'albero: è uno spazio comunque costruito. Tim Ingold, non a caso influenzato da Uexküll, nel suo celebre saggio *Abitare e costruire*,<sup>55</sup> ricorda, con l'esempio della chiocciola, come l'animale possieda una dotazione biologica grazie alla quale la sua “casa” corrisponde a un design interno, a una forma di architettura evoluta e quindi nulla abbia a che fare con la dinamica del costruire, diversamente da quanto accade per esempio alla diga del castoro: la casa della chiocciola cresce con l'animale senza che sia necessario attivare nessun'intenzione costruttiva.

---

52 Marco MAZZEO, «Il biologo degli ambienti. Uexküll, il cane guida e la crisi dello Stato», in *Jacob von Uexküll, Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, a c. di Marco MAZZEO (Macerata: Quodlibet, 2010), pp. 7-53.

53 *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren and Menchen. Ein Bilderbuch ansichtbarer Welten* (1934); è citato qui nell'edizione italiana: MAZZEO, *Jacob von Uexküll*, cit., pp. 151-158.

54 MAZZEO, *Jacob von Uexküll*, cit., pp. 106-107.

55 Raccolto in Tim INGOLD, *Ecologia della cultura* (Meltemi: Sesto San Giovanni, 2016), “Abitare o costruire: come uomini e animali hanno del mondo la propria casa”, pp. 111-140, 136.



Nell'*Inno a Hermes* convivono entrambe le modalità di “design architettonico”: quello della grotta, accostabile all’esempio della diga del castoro e comunque segnata dalla necessità di costruire, e quello della tartaruga, non a caso collocata dal poeta subito oltre la soglia dell’antro sul Cillene. La tartaruga è dotata dello stesso design interno della chiocciola e, tuttavia, Hermes la *coopterà*, prendendo a prestito una celebre definizione di Ingold, nell’artificialità assoluta dello strumento musicale (p. 117).

Jacob Uexküll usa una bella immagine per descrivere la sua idea di *Umwelt* che penso, da ultimo, possa valere, anche se con qualche forzatura, per il mondo di Hermes: *Per me la terra è un gigantesco riccio di mare, tutte le parti viventi dipendono le une dalle altre.*<sup>56</sup> Resta da chiedersi se l’*Umwelt* divino che Hermes vorrebbe costruire da ultimo somigli più a quello animale, di una chiocciola, di una lumaca o di una tartaruga, o a quello degli umani.

---

56 MAZZEO, *Jacob von Uexküll*, cit., p. 6.



# The 24 Presbyters in Hay 1 (British Museum EA 10391)

## Ritual Practice and Biblical Reception at the Intersection of Inscription, Materiality, and Gesture\*

Joseph E. Sanzo

*Ca' Foscari University of Venice*  
*joseph.sanzo@unive.it*

### Abstract

In this paper, I focus on the magical use of the 24 presbyters in Hay 1 (a.k.a. the London Hay Cookbook; British Museum EA 10391), an eighth- or ninth-century CE magical handbook. I examine how these characters from the biblical book of Revelation were integrated into its spells, with particular attention to the diverse ways in which they were connected to the conceptual domains of writing, materiality, and performative

gesture. I then reflect on the implications of the word-material-gestural relationships, which this object would have theoretically engendered, for biblical reception history. I argue that magical objects, such as this handbook, contribute to the reception history of the Bible by demonstrating the great extent to which biblical use in late antiquity and in the early medieval period was multi-traditional, multilayered, and multisensory.

### Key Words

*Magic, Coptic; late antiquity, Hay 1, Biblical reception*

---

\* This paper was completed as part of the project, “Early Jewish and Christian Magical Traditions in Comparison and Contact.” This project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No. 851466 EJCM). This paper solely reflects the author’s views and, therefore, the ERC accepts no responsibility for the information contained therein. The author would like to express his gratitude to the two anonymous reviewers for their insightful comments and criticisms.

## Introduction

While he was supposedly exiled on the island of Patmos at the end of the first century CE, the Seer of the Book of Revelation – putatively identified throughout history as the Apostle John – described 24 πρεσβύτεροι (usually translated as either «elders» or «presbyters»). His description of these characters extends over 12 passages, in which they are either numerically identified as the 24 πρεσβύτεροι or are merely called the πρεσβύτεροι.<sup>1</sup> We first encounter these characters in Rev. 4:4, where we read: «Around the throne are twenty-four thrones, and seated on the thrones are twenty-four elders (εἴκοσι τέσσαρας πρεσβυτέρους), dressed in white robes, with golden crowns on their heads (NRSV)». In general, the πρεσβύτεροι – especially when they are referenced collectively as a group – tend to be depicted as worshipping God. Occasionally, however, one of them pauses from their divine worship and speaks with the Seer. Thus, in Rev. 5:5, one of the πρεσβύτεροι offers consolation to this Seer, who was apparently distraught because no one was able to open and read the holy scroll and break its seals: «Then one of the elders said to me, “Do not weep. See, the Lion of the tribe of Judah, the Root of David, has conquered, so that he can open the scroll and its seven seals”».

But who or what are the 24 πρεσβύτεροι? The question itself is not new. In fact, an early commentator on Revelation, Ecumenius (6<sup>th</sup> century CE), emphasized that only God knows who these cryptic characters are.<sup>2</sup> Victorinus of Poetovio seems to reflect the diverse views of these characters – and the number 24 – in late antique imagination, arguing, on the one hand, that they were called elders because they were older than angels and men (*On the Creation of the World* 10) and, on the other hand, that the number 24 points to the Old Testament books and to the sum of the twelve patriarchs and the twelve apostles (*Commentary on the Apocalypse* 2.45-116 [4.3-5]).<sup>3</sup> The Coptic church tended

---

1 Rev. 4:4, 10; 5:5, 6, 8, 11, 14; 7:11, 13; 11:16; 14:3; 19:4.

2 Ecumenius, *Commentary on the Apocalypse* 3.7.1. On the historical and methodological challenges associated with Ecumenius' commentary on Revelation, see John C. LAMOREAUX, «The Provenance of Ecumenius' Commentary on the Apocalypse», *Vigiliae Christianae* 52 (1998): 88-108.

3 It is possible that Victorinus drew the connection between the 24 πρεσβύτεροι and the books of the Old Testament from Melito of Sardis (Luke J. STEVENS, «Twenty-Four El-

to view the presbyters as angelic in nature and as patrons of the alphabet, thus also drawing on the symbolic significance of the number 24.<sup>4</sup> This variety of early Christian interpretations of the 24 πρεσβύτεροι in Revelation would likewise come to characterize subsequent scholarly interpretations. As Günther Bornkamm noted more than a half-century ago, the comparative adjective πρεσβύτερος (cf. πρέσβυς) is intrinsically difficult to interpret in early Jewish and Christian literature; the term can refer both to the age of a person and to the title of a person in a given office.<sup>5</sup> Not surprisingly, therefore, scholars have offered a range of identifications for these figures in Revelation, from angels to humans, in general, to prophets or wisemen to even tribal heads from the Hebrew Bible.<sup>6</sup> Whatever their ostensibly «original» identification in Revelation might have been, the 24 πρεσβύτεροι made a significant impact on later Egyptian Christian ritual and visual cultures, appearing, for instance, in medieval Coptic hymns, liturgical performances, and iconographic contexts.<sup>7</sup>

These characters also figured prominently in the late antique and early medieval Egyptian rituals we might call «magical», especially in the Coptic tradition.<sup>8</sup> The elusive identity of and diverse connotations

---

ders: Revelation and the Old Testament Canon in Victorinus and Melito», *Journal of Early Christian Studies* 30 [2022]: 165-192).

4 See Antonella CAMPAGNANO, Antonella MARESCA, Tito ORLANDI, a. c. di, *Quattro Omelie Copte: Vita di Giovanni Crisostomo, Encomi dei 24 Vegliardi (Ps. Proclo e Anonimo)*, *Encomio di Michele Arcangelo, di Eustazio di Tracia* (Milano: Cisalpino-Galliardica, 1977), p. 56.

5 Günther BORNKAMM, «πρέσβυς κτλ.» in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard KITTEL, Gerhard FRIEDRICH, trans. Geoffrey W. BROMILEY (Grand Rapids, MI: Eerdmans Printing Company, 1968; reprint 2006), p. 654.

6 See already J. Massyngberde FORD, *Revelation: Introduction, Translation and Commentary* (The Anchor Bible; Garden City, NY: Doubleday, 1975), pp. 72-73.

7 See Otto MEINARDUS, «The Twenty-Four Elders of the apocalypse in the Iconography of the Coptic Church» *Studia Orientalia christiana. Collectanea* 13 (1968/69): 141-157; Ágnes T. MIHÁLYKÓ, «Mary, Michael and the Twenty-Four Elders: Saints and Angels in Christian Liturgical and Magical Texts» in *Proceedings of the 29th International Congress of Papyrology, Lecce, 28th July-3rd August 2019*, ed. Mario CAPASSO, Paola DAVOLI, Natascia PELLÉ (Salento: Centro di Studi Papirologici dell' Università del Salento, 2022), pp. 722-731.

8 On the category magic, see Joseph E. SANZO, «Deconstructing the Deconstructionists: A Response to Recent Criticisms of the Rubric 'Ancient Magic,'» in *Ancient Magic: Then*

associated with these entities likewise elicited a range of ways ritual practitioners invoked the 24 πρεσβύτεροι for protection, healing, and imprecatory purposes. One such ostensibly Coptic magical object in which these strange characters from Revelation play significant and recurring roles is Hay 1 (British Museum EA 10391]), a mid-eighth to ninth-century CE magical handbook that probably comes from Thebes.<sup>9</sup>

In this paper, I will focus on the presentation of the πρεσβύτεροι (hereafter «presbyters») from Revelation in this handbook, highlighting the manifold ways in which they are connected to the conceptual domains of writing, materiality, and performative gesture.<sup>10</sup> I will then reflect briefly on the implications of the word-material-performative relationships, which this object would have theoretically engendered, for biblical reception history.<sup>11</sup> As will become obvious over the course of this paper, the complexities involved in the presentation of materials, words, and names (including the 24 presbyters) in Hay 1 often raise more questions than answers. Nevertheless, I hope to demonstrate that, despite such interpretive challenges, we can gain important insight into the dynamics of biblical reception by attending to interaction of these features within their historical, social, and ritual contexts in late antiquity.

---

*and Now*, ed. Attilio MASTROCINQUE, Joseph E. SANZO, Marianna SCAPINI (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2020), pp. 25-46.

<sup>9</sup> Elisabeth R. O'CONNELL, ed., *The Hay Archive of Coptic Spells on Leather: A Multi-disciplinary Approach to the Materiality of Magical Practice* (London: The British Museum, 2022). On the date and provenance of this manuscript, see the discussion below.

<sup>10</sup> In light of their authoritative and religious significance within late antique material, visual, and textual cultures, I agree with Michael Zellmann-Rohrer that πρεσβύτεροι should be translated as «presbyters» – and not the more vague «elders» – in Hay 1 (ZELLMANN-ROHRER, «Catalogue: Hay 1-7», in O'CONNELL, *The Hay Archive*, cit., p. 106). I would also like to thank Prof. Tonio Sebastian Richter for highlighting this issue of translation in his comments on my paper at the congress of the International Association for Coptic Studies (July 2022).

<sup>11</sup> I say «theoretically» because we are dealing here with spells and, therefore, we do not know if they – or versions of them – were ever performed. On the heuristic distinction between applied and non-applied magical materials for the Coptic tradition, see, for instance, Sergio PERNIGOTTI, *Testi della magia copta* (Imola: La Mandragora, 2000), p. 11.

## **Hay 1: A Brief Introduction to a Late Antique Magical Handbook**

In 1931, Angelicus Kropp published the first edition (including a German translation) of an elongated parchment manuscript (62.9cm x 18.8cm) with diverse and complex invocations, prayers, and spells written in Coptic.<sup>12</sup> This manuscript was part of a substantial cache of manuscripts (including several other spell books) that the British Museum acquired in 1868 from the family of Robert Hay.<sup>13</sup> It was registered later in 1868 in the British Museum as number 1868,1102.464 (= EA no. [pre-2017]: 10391). Walter Crum tentatively assigned a date of the sixth or seventh century CE to the entire group of «Coptic Magical Texts» from the Hay collection and speculated that these manuscripts came from Thebes.<sup>14</sup> The conclusions of Crum on the date and provenance of this collection have been assumed by Kropp and most subsequent scholars until quite recently (see below).<sup>15</sup> The text of 1868,1102.464 (= EA no. [pre-2017]: 10391) was also translated into English in 1995 by David Frankfurter and Marvin Meyer, who gave it the title, «The Hay Cookbook».<sup>16</sup>

Under the direction of Elisabeth O'Connell, a team of scholars has recently undertaken an extensive material and textual analysis of the manuscripts with spells from the Robert Hay collection.<sup>17</sup> O'Connell's project, which is appropriately housed in the British Museum, has renamed this collection «The Hay Archive», with «The Hay Cookbook» now classified as «Hay 1». This project has been able to change or nuance our knowledge about this collection, in general, and about Hay 1, in particular. For instance, the team was able to redate Hay 1 to the mid-eighth or ninth

---

12 Angelicus KROPP, hrg., *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, 3 vols. (Brussels: Édition de la Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 1930-31), 1: 55-62 (no. M); 40-53 (no. XIV). For a summary of this handbook's structure and contents, see ZELLMANN-ROHRER, «Catalogue», cit., p. 79.

13 For a relevant historical overview of this acquisition, see O'CONNELL, *The Hay Archive*, cit., pp. 14-32.

14 Walter E. CRUM, «Magical Texts in Coptic: I», *Journal of Egyptian Archaeology* 20, no. 1/2 (1934): 51.

15 KROPP, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, cit., vol. 1, p. xii.

16 Marvin W. MEYER, Richard SMITH, ed., *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power* (rev. ed. Princeton: Princeton University Press, 1999), 263-269 (no. 127).

17 For the results of these efforts, see O'CONNELL, *The Hay Archive*, cit.

century CE.<sup>18</sup> They were also able to determine to a high level of confidence that Hay 1 was made from calf skin.<sup>19</sup> In addition, O'Connell's team has been able to support on firmer grounds (e.g., the use of leather in late antique Egypt; orthography; and details about Robert Hay's sojourn in Egypt) Crum's hypothesis that Hay 1 most likely comes from Thebes, with the further possibility that it comes specifically from Deir el-Bakhît.<sup>20</sup> Of particular significance for the concerns of this paper is the new edition and English translation of Hay 1 that one of the members of the British Museum team, Michael Zellmann-Rohrer, has prepared.<sup>21</sup> Zellmann-Rohrer's reedition has made several improvements to the edition of Kropp – and, consequently, to the translation of Frankfurter and Meyer. On account of its several improvements over against the prior edition and English translation of Hay 1, I will use the edition of Zellmann-Rohrer as the basis for my analysis of the 24 presbyters in its spells.<sup>22</sup>

### The 24 Presbyters in Hay 1: Words, Materials, and Performances

The extant magical record from late antique and the early medieval Egypt includes several references to the 24 presbyters. The presbyters figured into ritual texts concerned with, inter alia, attaining favor, securing protection, and acquiring healing.<sup>23</sup> Although, as we will see below, the 24 presbyters might be referenced collectively as a group, Coptic practitioners often attributed specific names to these characters, whether in-

---

18 ZELLMANN-ROHRER, «Catalogue», cit., p. 79.

19 O'CONNELL, *The Hay Archive*, cit., pp. 29-30.

20 *Ibi*, p. 29. This thesis has also been proposed by Thomas BECKH, «Monks, Magicians, Archaeologists: New Results on Coptic Settlement Development in Dra' Abu el-Naga North, Western Thebes» in *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times: Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17<sup>th</sup>-22<sup>th</sup> 2012 and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15-19<sup>th</sup>, 2008*, eds. Paola BUZI, Alberto CAMPLANI, Federico CONTARDI (*Orientalia Lovaniensia Analecta 247*; Leuven: Peeters, 2016), pp. 739-747.

21 ZELLMANN-ROHRER, «Catalogue», cit., pp. 79-110.

22 Unless otherwise stated all Coptic texts and English translations of Hay 1 in this essay have been taken from ZELLMANN-ROHRER, «Catalogue», cit.

23 E.g., Brit. Lib. Or. 5899 (1); Brit. Lib. Or. 5525; Brit. Lib. Or. 6796(2), (3), (1); P. Berlin 11347.



scribing all 24 names<sup>24</sup> or referencing the group metonymically through a few selected names.<sup>25</sup> The names mentioned on magical artifacts could be framed in diverse ways and thus could vary considerably.<sup>26</sup> One medieval Coptic spell for sealing curative and apotropaic oil (P. Berlin 11347) connects the presbyters with the 24 letters of the Greek alphabet,<sup>27</sup> a

24 E.g., Brit. Lib. Or. 6796 (2), (3), (1) r, ll. 43-48, which is part of a «portfolio of spells», reads: «...by the power of the 24 elders (ⲙⲓⲛⲓⲕⲁ ⲙⲓⲛⲓⲣⲉ), whose names are Bēth Bēth[a] Bēthai Marnēl, Arnēl, Eriēl, Emaēl, Chōbaōth, Chanē, Acham, Ōmarima, Sab[...], Ischōsabaēl, Ioēl, Emiēl, Sabachō[...], Latan, Archimath, Alōēl, Mou[...], Siēl, Sedekiē, Bathuriēl M ....» Translation based on an autopsy of the manuscript I conducted at the British Library on 29 July 2019. For the application of the phrase, «portfolio of spells,» see MEYER and SMITH, *Ancient Christian Magic*, cit., p. 275.

25 For instance, on another artifact from the same «portfolio of spells» as Brit. Lib. Or. 6796 (2), (3), (1) (i.e., Brit. Lib. Or. 6796[4], 6796), the names Bēth, Bētha, Bēthai are written in ring script around an image of Jesus on the cross (ll. 43-48). That the two spells were penned by the same practitioner, who explicitly identified the names Bēth, Bētha[a], Bētha with the characters from Revelation in one of the spells, renders it quite likely that this identification likewise applied to these three names written around the crucified Jesus. From this perspective, the use of only the first three names was likely occasioned by the lack of space for all 24 names in the visual scene, especially since the practitioner wanted to include other sacred names, such as Iaō and the seven archangels. For a detailed analysis of these names and their significance for the complex relationships between words and images in Brit. Lib. Or. 6796(4), 6796, see Joseph E. SANZO, «The Innovative Use of Biblical Traditions for Ritual Power: The Crucifixion of Jesus on a Coptic Exorcistic Spell (Brit. Lib. Or. 6796[4], 6796) as a Test Case», *Archiv für Religionsgeschichte* 16 (2015): 67-98, at 77-83.

26 For a convenient overview of the names of the 24 presbyters from Dongola, see Adam ŁAJTAR, Jacques VAN DER VLIET, *Empowering the Dead in Christian Nubia: The Texts from a Medieval Funerary Complex in Dongola* (Warsaw: Journal of Juristic Papyrology, 2017), pp. 181-190.

27 The text reads, «... your 24 presbyters (ⲙⲓⲛⲓⲕⲁ ⲙⲓⲛⲓⲣⲉⲐⲧⲩⲮⲟⲨ), whose names are Achaēl, Banuēl, Ganuēl, Dedaēl, Eptiēl, Zartiēl, Êthaēl, Thathiēl, Iōchaēl, Kardiēl, Labtiēl, Méraēl, Nēraēl, Xiphiēl, Oupiēl, Piraēl, Raēl, Serōaēl, Tauriēl, Umnouēl, Philopaēl, Christouēl, Psilaphaēl, Ōlithiēl, who sit upon 24 thrones, with 24 crowns upon their heads, with 24 censers in their hands...» (P. Berlin 11347 r, ll. 15-24). Trans. Marvin Meyer in MEYER and SMITH, *Ancient Christian Magic*, cit., pp. 117-119 (slightly modified). For the *editio princeps* (with German translation), see Walter BELTZ, «Die koptischen Zauberpapiere und Zauberostraka der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin», *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 31 (1985): 32-35. Although this spell has been dated to the eighth or ninth century CE, the fact that it was written on paper would imply that it was created later (see Marie LEGENDRE, «Perméabilité linguistique et anthropologique entre copte et arabe: L'exemple de comptes en caractères coptes du Fayoum fatimide,» in *Coptica Argentoratensia: Textes et documents Troisième université*

tradition known from other Coptic sources (see also above).<sup>28</sup>

The presbyters are explicitly mentioned as a collective group – without any specific names included – in Hay 1 as part of eight spells that are designed for different purposes: ll. 78-79 (for favor); ll. 80-82 (for deranging); ll. 82-84 (for dividing friends); ll. 85-86 (for «laying-low» [ογωτω]); ll. 87-89 (for a productive workshop); ll. 90-92 (for love); ll. 93-94 (against one who thinks ill of you); ll. 94-95 («one whom you wish to destroy» [ογα εκογωωε ετακοι]).<sup>29</sup> Although the presbyters are consistently treated as a group, they are written, referenced, and abbreviated in different ways. The Greek derivative πρεσβυτερος is written in full twice (spelled consistently as πρεσβελερος), both of which also include the additional qualification «and their powers» (l. 85 [μν νεγδιναμικ]; l. 88 [μν νεγδιηναμικ]). In one of these instances (l. 88), the full spelling of πρεσβελερος occurs without the number 24. By contrast, these characters could also be referred to solely via the number 24, as in l. 94, in which we also find the additional phrase «their powers». The term «πρεσβελερος» is also abbreviated in manifold ways: πεκΔ ηπρ/ε (l. 78); πεκΔ ηπρες´ (l. 81); πεκΔ ηπρεβ´ (l. 83);<sup>30</sup> πεκΔ ηπρες (l. 92, 93); πεκΔ (l. 94).

The 24 presbyters explicitly emerge onto the scene in Hay 1 starting from l. 78, which is part of a section separated from what precedes and follows by extended *paragraphoi* (ll. 74-98). The usage of these characters in this first instance helps us gain a good sense of how they might be

---

*d'été de papyrologie copte (Strasbourg, 18-25 juillet 2010)*, eds., Anne BOUD'HORS, Alain DELATTRE, Catherine LOUIS, Tonio Sebastian RICHTER [Paris: Éditions de Boccard, 2014], pp. 325-440, at 326-330).

28 For instance, an apse painting in the Monastery of St. Simeon at Aswan (ca. 9<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> century CE), which is written across all four walls, seems to depict the 24 presbyters with the 24 letters from the Greek alphabet associated with each figure. For discussion, see MEINARDUS, «The Twenty-Four Elders», cit., p. 149. On the more general connection between the presbyters and the alphabet in the Coptic tradition, see CAMPAGNANO, MARESCA, ORLANDI, *Quattro Omelie Copte*, cit., p. 56 (and literature cited).

29 The opening section of Hay 1 includes the names Bēth, Bētha, Bēthai (ll. 2-4), which in other Coptic magical texts are associated with the 24 presbyters (see n. 25 above). Nevertheless, the three names in Hay 1 are not equated with the presbyters but form part of a list of nine guardians (ΖΟΥΡΙΤ) that are connected with the three members of the Trinity (ll. 1-5). For a useful discussion of these guardians, see ZELLMANN-ROHRER, «Catalogue», cit., pp. 92-93.

30 The kappa for the number 20 and the beta at the end of the abbreviation for πρεσβυτερος are exceptionally large in the manuscript.

integrated into a spell from this handbook as well as the kinds of interpretive challenges such spells raise. This first instance constitutes a spell designed for «favor» (οὔχαρις), which reads: «Write the 24 presbyters, bind them to your right forearm. It will give favor». Here we see the interface of writing and the performative gesture of binding that incorporates a specific body part (i.e., the right forearm). The vagueness of this spell, however, leaves several questions remaining. First, it is not exactly clear what it means to «write the 24 presbyters» (σχαλι πεκ.Δ ηηρ/ε). The imperatival phrase «write the 24 presbyters» occurs in seven of the eight instances in which these entities are incorporated into spells in Hay 1.<sup>31</sup> In the other six cases, the practitioner has included the phrase «and their powers» immediately afterward. Based on what we find in other ostensibly Coptic magical contexts (see above), we might presume that the practitioner behind this spell is referring to the writing of the presbyters' names (and their powers), which the scribe who will prepare the applied version of this spell is expected to know already.

Second, the materials to be used for creating the object are conspicuously absent. This lack of information about the material is interesting since there are cases in which the reader is given more specific instructions in this regard. For instance, in a spell designed for οὔωτω (alternatively translated into English as «prostration» and «laying low»),<sup>32</sup> which occurs later in the manuscript in a recipe with the 24 presbyters (ll. 85-86), we read, «write the 24 presbyters with their powers and the name of the man on a sprouted reed-stalk ([οὔχηρε κκα]ω ερηητ)». Meyer and Frankfurter translated this reconstructed Coptic phrase as «[reed pen] from a growing plant», thus implying that it was the writing instrument that was in mind.<sup>33</sup> In either case, this particular material figures again into a lacunose spell for love that does not include the 24 presbyters (ll. 90-92).<sup>34</sup> In other words, the practitioner behind Hay 1 occasionally

---

31 In one case (l. 94), we find the phrase, «Contemplate the 24 presbyters». On this instance, see the discussion below.

32 Marvin Meyer and David Frankfurter translate this word as «prostration» (MEYER, SMITH, *Ancient Christian Magic*, cit., p. 268) and Zellmann-Rohrer translates it as «laying low» (ZELLMANN-ROHRER, «Catalogue», cit., p. 89).

33 MEYER, SMITH, *Ancient Christian Magic*, cit., p. 268. This particular material figures again into a lacunose spell for love that does not include the 24 presbyters (ll. 90-92).

34 The Coptic term **εγκαδαω εϥ[ρηητ]** appears in a spell on P. Fribourg AeT inv. 2006.4. For further information, see ZELLMANN-ROHRER, «Catalogue», cit., p. 107.

includes information on the specific material used as the writing surface or instrument.

Consequently, an important question presents itself: how should we interpret the lack of information about the materials to be used in l. 78-79? This is not an easy question to answer and, therefore, several scenarios are possible. Does the specific material not matter in certain cases? Are we, therefore, to assume that one can use whatever materials s/he has available (so long as the names are there)?<sup>35</sup> Although such a scenario remains possible, it is worth noting once more that this same practitioner has specified materials in other cases in which the 24 presbyters figure (cf. ll. 85-86 [see above]). Moreover, the practitioner has a general emphasis on specific physical materials throughout the manuscript (not only in the spells with the 24 presbyters): for instance, offerings of mastic (e.g., ll. 49, 56) and radish-oil (l. 35); procedures that emphasize substances, such as white wine, storax and calamus juice (ll. 10-13); and spells that command preternatural beings to descend upon a cup of water (l. 41) or that involve prayers spoken over «wild mustard» (ll. 77, 80, 84, 95 [see also discussion below]). Another possibility is that the precise material was considered secret information that would only be provided by the practitioner once performed or once payment was received. In such a scenario, the material used would have been a kind of cryptic assurance that nobody else could use this spell in an unsanctioned way. Toward this end, it is curious to note that scholars have uncovered from the Thebaid, in general, and from the monastery Deir el-Bakhît, in particular, considerable evidence for the use of cryptography, including within ostensibly magical contexts.<sup>36</sup> Alphabetic ciphers are attested, inter alia, in a third-fourth century CE magical codex, probably from Hermonthis (PGM VII.969-972);<sup>37</sup> on a wooden writing board from the

---

35 On the possibility of “unmarkedness” as it relates to the material support of magical objects, see Tonio Sebastian RICHTER, «Markedness and Unmarkedness in Coptic Magical Writing», in *Écrire la magie dans l'antiquité. Actes du colloque international (Liège, 13-15 octobre 2011)*, ed. Magali DE HARO SANCHEZ (Liège: Presses Universitaires de Liège, 2015), pp. 85-108, at 86-88.

36 See Jacco DIELEMAN, «Crypography at the Monastery of Deir el-Bachit» in *Honi soit qui mal y Pense: Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen*, hrg. von Hermann KNUF, Christian LEITZ, Daniel VON RECKLINGHAUSEN (Leuven: Peeters, 2010), pp. 511-517.

37 As Korshi Dosoo has argued, PGM VII was likely not a part of the «Theban Magical

«Cell of Priest Elias» (P. Mon. Epiph. 616) discovered in a small structure between Djeme and Armant;<sup>38</sup> and on a Coptic ostrakon uncovered in 2002 at Deir el-Bakhît by the Deutsches Archäologisches Institut.<sup>39</sup> It is likewise possible that the absence of material in the spell reflects the practitioner's sources or, alternatively, that the material used was based on common knowledge (like the phrase, «write the 24 presbyters») and, therefore, it was merely assumed that the practitioner who would create the applied artifact would know what to use. Unfortunately, we are left to speculate on this matter.

The binding dimension to this spell likewise elicits various questions. It should be noted at the outset that ritual binding is integrated into earlier parts of Hay 1. For instance, the practitioner instructs the performer in l. 56 to «write the amulets; bind them (ΜΟΡΟΥ) to your thumb; utter the prayer (ΤΕΕΥΧΗ)». As we will see below, binding occurs in subsequent spells that include the 24 presbyters. The binding of an object to one's body seems to have played an important role in many of the extant textual amulets.<sup>40</sup> Such objects were typically suspended from one's neck, whether strings were tied to the textual amulet itself<sup>41</sup> or to a container in which the textual amulet was

---

Archive», as has often assumed, but was probably part of the so-called «Hermonthis Magical Archive» (Korshi Dosoo, «History of the Theban Magical Library» *BASP* 53 [2016]: 265-266). Despite the proximity of the two locations to one another, Dosoo properly maintains this distinction based on internal features and the purchasing history of the manuscripts (*ibid.*, 266).

38 See Walter E. CRUM, Hugh G. EVELYN-WHITE, *The Monastery of Epiphanius, Part II* (New York: Publications of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, 1926; reprinted 1973), pp. 136 and 321 (no. 616). For commentary, see also DIELEMAN, «Cryptography», cit., pp. 516-517.

39 Ostrakon Bachit 21. For an analysis of this ostrakon, see DIELEMAN, «Cryptography», cit., esp. pp. 511-514.

40 For an emphasis on the ritual significance of binding for amulets, see Don C. SKEMER, *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2006), p. 141. There is evidence that late antique Egyptians also attached various *materia magica* to their bodies, such as snakes' heads (ϢΕΝΑΠΕ ΝϢΟϠ), crocodiles' teeth (ϢΕΝΝΑ.ΧΕ ΝΜϢΔϢ), and fox claws (ϢΕΝΙΕΙΒ ΝΒΔϠΟΡ), for healing and protection (Shenoute, *Acephalous work* A14, §§ 255-259). For discussion of this passage, see David FRANKFURTER, *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 2018), pp. 69-70; Korshi Dosoo, «Healing Traditions in Coptic Magical Texts», *Trends in Classics* 13 (2021): 51-52.

41 Arthur S. Hunt noted that P. Oxy. 8.1151 was «tightly folded and tied with a string»

placed.<sup>42</sup> Although the example of amulets might lead us to associate binding objects with the suspension from the neck, the binding of ritual objects to one's arm also has precedents in the world of early Christian apotropaic and curative practice. For instance, there are over 30 extant amuletic armbands that don visual scenes from the life of Christ on medallions (in some cases with LXX Ps. 90:1 written between the medallions) and whose geographical distribution extended from Egypt to Palestine to Cyprus to Syria.<sup>43</sup> In addition, it is possible that the practitioner envisioned a practice similar to or even based on the Jewish *tefillin* or phylacteries (specifically, the *tefillin shel yad* [hand phylacteries]), which, as Yehudah Cohn has noted, often served an apotropaic function in the ancient world.<sup>44</sup> With what material ought one bind the inscribed object with the 24 presbyters? Unfortunately, once again the practitioner does not specify.

The remaining seven spells likewise layer words and performative gestures in interesting ways – often also incorporating additional elements, such as specific materials, into the ritual. As we have already seen, the material on or through which the 24 presbyters are to be written might be specified. Other spells integrate materiality in more complex arrangements with text and other performative domains. In a spell for a productive workshop (ll. 87-89), one is instructed to write the 24 presbyters and their powers – again, without further clarification – on an unspecified object, which is then placed in a «new bowl» (ΛΙΚ ΝΩΡΡΕ). It is worth emphasizing a couple of points about this recipe. First, we find the role of

---

(Arthur S. HUNT, «1151. Christian Amulet» in *The Oxyrhynchus Papyri*. Vol. 8, ed. Arthur S. HUNT [London: Egypt Exploration Society], pp. 251-253).

42 E.g., Roy KOTANSKY, ed., *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, Part I: Published Texts of Known Provenance* (Opladen: Der Westdeutsche Verlag, 1994), pp. 16-21 (no. 4).

43 E.g., Jean MASPERO, «Bracelets-amulettes d'époque byzantine», *ASAE* 9 (1908): 246-258; Gary VIKAN, «Art, Medicine, and Magic in Byzantium», *DOP* 38 (1984): 65-86; Thomas KRAUS, «“He that Dwelleth in the Help of the Highest”: Septuagint Psalm 90 and the Iconographic Program on Byzantine Armbands», in *Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon*, eds. Craig A. EVANS, H. Daniel ZACHARIAS (New York: T&T Clark, 2009), pp. 137-147. For a discussion of their implications for the relationships between words, images, and bodies, see Joseph E. SANZO, *Ritual Boundaries: Magic and Differentiation in Late Antique Christianity* (Oakland, CA: University of California Press, 2024), pp. 65-88.

44 Yehudah COHN, *Tangled Up in Text: Tefillin in the Ancient World* (Providence, RI: Brown Judaic Studies, 2008).

performative gesture: the vessel – including the object on which the 24 presbyters and their powers were written – is to be buried at the door of the shop (l. 89).<sup>45</sup> This burying ritual seems to be part of a broader strategy of the practitioner as it relates to the material artifacts on which the 24 presbyters are written. In fact, in six of the eight spells in which the 24 presbyters figure (ll. 81-82; 84; 89; 92; 94; 95), we find the command to «bury them» (τομσοϋ).

Ritual burying – whether in graves, in cemeteries, in wells, at crossroads, or in circuses – was widely practiced in late antique contexts deemed «magical», typically for imprecation.<sup>46</sup> We can gain insight into the range of potential burial locations from PGM VII.451-452, which forms part of a general restraining rite: «...have (the tablet) buried or [put in] a river or a land or sea or stream or coffin or in a well».<sup>47</sup> Doorways, in particular, occasionally figured into myths about ostensibly magical contexts (again, malign magical contexts), as we learn from Sophronius, who narrates the story of how the martyrs Cyrus and John healed Theodoros of Cyprus, a physician who became lame on account of malign magic:

They [Cyrus and John] also took care to deliver him from the magical spell. He was commanded to send one of his servants back to Lapithos to inspect the space by the door of his bedchamber, where the wicked cause of his misery was hidden; when it was revealed, its author would be destroyed. Theodoros executed all these orders, regained his health, and learnt the cause of his misery.<sup>48</sup>

---

45 It is also possible that we should regard the placing of the object in the vessel as a performative gesture.

46 See, for instance, Andrew T. WILBURN, *Materia Magica: The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012), pp. 219-253; D. OGDEN, «Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds» in *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, Vol. 2: *Ancient Greece and Rome*, eds. Bengt ANKARLOO, Stuart CLARK (London: The Athlone Press, 1999), pp. 15-25.

47 Translation taken from Morton SMITH in Hans Dieter BETZ, *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*, Vol One: *Texts* (2<sup>nd</sup> edition; Chicago: University of Chicago Press, 1992), p. 130.

48 Sophronius, *The Miracles of Saints Cyrus and John*, 55 (PG 87.3, col. 3625). Translation taken from Julia DOROSZEWSKA, *Cult of Saints*, E07769 - <<http://cls.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E07769>>.

Although this anecdote is interesting for illuminating many aspects of late antique ritual culture, including the intricate ways imprecatory and protective magic interact,<sup>49</sup> it is worth noting for our present purposes Sophronius's emphasis on the door as a site of harmful magic. The fear that doors could be sites for imprecatory purposes not only impacted literary imagination about magic, but it also made its way into Egyptian spells for protection against harmful rituals. For instance, the practitioner behind Leiden, Ms. AMS 9, a late antique Coptic magical codex, listed doors as one possible site in which a harmful ritual object might be placed:

[...] hidden in its foundations, or in its extended places, or in its entrance or in its exit, or in the door, or in the window, or in the bedroom, or in the yard, or in the dining room [. . .] or in any place. (2v, ll. 4-20).<sup>50</sup>

In the spell from Hay 1, we thus find the complex layering of text, material object, and ritual action, all of which were embedded into longstanding ritual and even literary cultures in the late antique Mediterranean.<sup>51</sup>

But such configurations are not uniform in the spells that include the 24 presbyters. For instance, in ll. 82-84, there is a spell designed to divide friends from one another, which, once again, presents numerous interpretive challenges. In sum, the practitioner instructs the reader to engage in the now-familiar act of writing the 24 presbyters with their powers on an unspecified material, to «contemplate the prayer» over wild mustard, and to bury them in the place where the friends will pass

---

49 On this relationship more generally, see David FRANKFURTER, «Curses, Blessings, and Ritual Authority: Egyptian Magic in Comparative Perspective», *Journal of Ancient Near Eastern Religion* 5 (2005): 157-185.

50 Translation taken from Korshi DOSOO, Markéta PREININGER, eds. *Papyri Copticae Magicae: Coptic Magical Texts*, vol. 1, *Formularies* (Berlin: De Gruyter, 2023), p. 119. For this practitioner's approach to harmful ritual, see now SANZO, *Ritual Boundaries*, cit., pp. 27-241.

51 The significance of burying objects was also important in Near Eastern contexts. We might think of the late antique Aramaic incantation bowls from Mesopotamia, many of which were discovered buried under houses. See Joseph NAVEH, Shaul SHAKED, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity* (Jerusalem: The Magnes Press, 1985), pp. 15-16.



by. Like in the prior spell, we find the confluence of words, materials, and gestures, but here those dimensions are configured differently. As I have already noted, the act of burying plays an important role in recipes that incorporate the 24 presbyters in this manuscript, figuring into six of the eight spells. In ll. 82-84, the ritual action of burying has its more common association with imprecatory magic; the ritual participant is instructed to bury the object with the 24 presbyters in a space that the victims are likely to touch as they walk by. The material substance in this case – wild mustard (σιναποῦ ἡλιθίου) – is something over which one is instructed to «contemplate» (λογιζε). Several points are worth highlighting here. Wild mustard is not only mentioned in this particular spell, but also occurs in three – and perhaps four – other curses from the handbook (ll. 76-78; 79-80; 90-91[?]; 94-95). Although the text does not explicitly mention why wild mustard was chosen for these spells in Hay 1, we might reasonably assume that the physical properties of this plant carried some symbolic significance: mustard is a relatively pungent plant (especially when burned), which is incredibly resilient and thus can grow pretty much anywhere.<sup>52</sup> Perhaps more importantly, our practitioner seems to be participating in a relatively far-reaching Egyptian tradition that associated mustard with cursing. The extant magical record from late antiquity preserves a series of so-called «mustard curses» that seek to divide people from one another. In addition to the other harmful spells in Hay 1 (ll. 76-78; 79-80; 90-91[?]; 94-95) and a fragmentary Greek spell seemingly designed for separation and now housed in Florence (P. Laur. IV 148), there is a bilingual Greek/Coptic object from Kellis that probably served as both a separation spell and as a letter (P. Kellis Copt. 35).<sup>53</sup> As part of the invocation of this text from Kellis, we find the following quasi *similia similibus* formula: «And you, O *burning* of the mustard, you shall put into the heart *burning* and scorching for each other!».<sup>54</sup> In P. Kellis Copt. 35, the burning-of-mus-

---

52 On relationship between the physical properties of certain materials and magical rituals, see, for instance, WILBURN, *Materia Magica*, cit., pp. 54-94.

53 Paul MIRECKI, Iain GARDNER, Anthony ALCOCK, «Magical Spell, Manichaean Letter», in *Emerging from Darkness: Studies in the Recovery of Manichaean Sources*, eds. Paul MIRECKI, Jason BEDUHN (Leiden: Brill, 1997), p. 10.

54 Translation taken from Jacques VAN DER VLIET, «Christian Spells and Manuals from Egypt», in *Guide to the Study of Ancient Magic*, ed., David FRANKFURTER (Leiden: Brill, 2019), pp. 322-350, at p. 333.

tard quality serves as a ritual analogy for the metaphorical burning in the victims' hearts, which, in this case, certainly means hatred for one another.<sup>55</sup> Although the directions and channels of influence are difficult to establish, we can say with confidence that the practitioner behind Hay 1 drew upon the broader connection between the substance (wild) mustard and imprecatory rituals for separation in late antique Egypt.

Second, a few words are in order concerning the verb  $\lambda\omicron\upsilon\zeta\epsilon$ , which stands behind the English «contemplate». We are dealing with a reconstruction of a lacuna in the manuscript. The six letters of the verb  $\lambda\omicron\upsilon\zeta\epsilon$  – which Kropp proposed in his edition and scholars have universally accepted – fit well within the missing space of the manuscript. Moreover, the verb occurs elsewhere in this portion of Hay 1 (e.g., ll. 81, 84 [?], 87, 94, 96). To take just one example, the verb is found in ll. 80-82 in a spell for «deranging» or «causing idleness» ( $\sigma\omega\rho\mu\epsilon\ \epsilon\beta\omicron\lambda$ ), which not only tells us to «write the 24 presbyters with their powers» on an unspecified object, but also to «contemplate» ( $\lambda\omicron\upsilon\zeta\epsilon$ ) the prayer ( $\epsilon\gamma\chi\eta$ ) over them (i.e., the written names embedded into the material object).<sup>56</sup> Kropp's reconstruction is, therefore, quite reasonable.

The meaning of the Greek-derivative  $\lambda\omicron\upsilon\zeta\epsilon$ , however, is anything but straightforward. Kropp, Meyer, and Frankfurter have understood this verb as denoting a verbal utterance and, therefore, have translated it as «*spricht*» and «pronounce» respectively.<sup>57</sup> By contrast, Zellmann-Rohrer in his commentary on the handbook intuits here something like silent reading or contemplation, noting that «pronounce» does not work well with the Greek background of the verb and that one would expect  $\omega\upsilon$  if a verbal utterance were intended (cf. l. 79).<sup>58</sup> In my estimation, Zell-

---

55 P. Kellis Copt. 35 also draws an analogical connection between hatred and other substances, such as dung and natron from Arabia. For discussion, see VAN DER VLIET, «Christian Spells», cit., p. 334.

56 The performer is then instructed to bury the material object at the altar of the *topos*.

57 KROPP, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, cit., vol. 2, p. 46; MEYER, SMITH, *Ancient Christian Magic*, cit., p. 268.

58 Although there has been a strong tendency in history-of-the-book scholarship to claim that silent reading by and large gained traction only from the medieval period, classicists and other historians of antiquity have reasonably postulated a proliferation of diverse reading practices (including both silent reading and reading aloud) even from an early period. For a useful survey of this debate, see R. W. MCCUTCHEON, «Silent Reading in Antiquity and the Future History of the Book», *Book History* 18 (2015): 1-32.

mann-Rohrer's interpretation of λογίζε as some kind of non-verbal activity makes better sense of the evidence.

The specific prayer (εϋχη) associated with λογίζε is unstated. It is, of course, possible that here again the practitioner who performs this ritual is supposed to know the proper prayer to speak. It is also possible that this prayer refers to one or more of the invocations or entreaties highlighted in earlier sections of the text or, more likely, to the words that immediately follow the closest *paragraphos* in the text (i.e., ll. 74-76): «I beg, I entreat you today, Marmariōth, the one who presides over all the powers, I entreat you today and your form, which is a flame of fire. I entreat you».<sup>59</sup> In either case, we can see here a complex arrangement of scribal practice (writing the 24 presbyters and their powers), materials (wild mustard), contemplation, and the ritual gesture of burying. Such elements, as we have seen, had diverse associations within ostensibly magical contexts, including especially within imprecatory rituals.

### **Conclusions: Reception History of the 24 Presbyters at the Intersection of Materiality and Religious Experience**

The configurations, mixtures, and layering techniques that are apparent in the Hay 1 recipes that include the 24 presbyters ought to cause us to reflect on the overlapping themes of the reception history of these characters from Revelation and the religious experiences that the practitioner's spells would have engendered if, in fact, they were ever performed. Indeed, so-called magical objects, such as Hay 1, are particularly useful for illuminating what David Brakke has called «scriptural practices», especially as it relates to late antique lived religion.<sup>60</sup> Brakke responds to what he properly regards as a teleological assumption embedded into scholarly discussions of the Christian canon; that is, scholars have tended

---

59 Zellmann-Rohrer contends that the prayer at the beginning of this section is the ΕΥΧΗ referred to in the spells, usefully highlighting a parallel with P. Cair. Inv. 45060, which is a list of magical names applied to prescriptions that follow (ZELLMANN-ROHRER, «Catalogue», cit., p. 105).

60 David BRAKKE, «Scriptural Practices in Early Christianity: Towards a New History of the New Testament Canon», in *Invention, Rewriting, Usurpation: Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity*, eds., Jörg ULRICH, Anders-Christian JACOBSEN, David BRAKKE (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012), pp. 263-280 ; SANZO, *Ritual Boundaries*, cit., pp. 112-113.

to assume that Marcion, Athanasius, Eusebius, the Meletians, and the like were all engaged in the same project that eventually led to the Christian canon. Instead, Brakke notes that these diverse actors, groups, and communities were engaging with the Christian authoritative tradition for different purposes (e.g., teaching, liturgy, Christian exhortation). For Brakke, therefore, there is historical value in assessing «...the differing ways that Christians appropriated and produced sacred texts».<sup>61</sup> Although Brakke emphasizes three forms of scriptural practices ([1] study and contemplation; [2] revelation and continued inspiration; and [3] communal worship and edification), he entertains the possible value that magical objects might carry for the study of scriptural practices:

The so-called magical papyri use scriptural texts to invoke supramundane beings and to make things happen in the social and physical worlds. These practices should be studied alongside the enforcement of an authoritative canon and in continuity with the liturgical use of texts in the official church context.<sup>62</sup>

The magical objects can, in fact, provide insight into the diffusion of certain notions of canonicity in lived religious contexts. The use of Gospel *incipits* on late antique Egyptian amulets and handbooks, for instance, at times display an interest in what we might call canonicity, highlighting the four-fold Gospel corpus with phrases, such as «the Four beginnings of the Gospel which is Holy: the Gospel according to Matthew, the Gospel according to Mark, the Gospel according to Luke, the Gospel according to John».<sup>63</sup>

But the complex ways in which Hay 1 incorporates the 24 presbyters from Revelation into its various spells require us to reflect on another dimension of late antique scriptural practice: the intersection of biblical reception, materiality, and religious experience. In this vein, it is useful to highlight the category «mediality», as expressed by the Lived Ancient Religion (LAR) project (University of Erfurt).<sup>64</sup> According to

---

61 BRAKKE, «Scriptural Practices», cit., p. 271.

62 *Ibi*, p. 280.

63 Bodleian Coptic Inscription 426, ll. 11-16. On the Gospel *incipits*, see Joseph E. SANZO, *Scriptural Incipits on Amulets from Late Antique Egypt: Text, Typology, and Theory* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), pp. 75-99, 151-165.

64 See Janico ALBRECHT, Christopher DEGELMANN *et al.*, «Religion in the Making: The

this project, «mediality» refers to «the roles of material culture, embodiment and group-styles in the construction of religious experience».<sup>65</sup> In dialogue with the rubric mediality, Emma-Jayne Graham has shown how ancient objects facilitated religious performances and experiences that included a range of senses in lived religion.<sup>66</sup> In particular, Graham has usefully noted how hand votives from mid-Republican Italy – as material «things,» with their sights, sounds, smells, and haptic qualities – diversely entangled themselves with human bodies and senses. She argues that such votive hands would have exerted themselves on the body in lived practice on three different levels: «as a material thing, as a representational thing (votive hand), as a thing that was simultaneously a material *and* representational proxy for a real hand».<sup>67</sup> She thus appropriately concludes more generally that:

religion [can be studied] as a form of embodied knowledge which is both produced and ‘felt’ through the lived performance of activities and movements that encompass both the human body and the rest of the material world.<sup>68</sup>

Her words here are useful to keep in mind for an analysis of Hay 1 since the 24 presbyters were integrated into spells that juxtapose diverse actions (e.g., writing; contemplation or silent reading; binding an object to one’s forearm; and burial) with a range of materials (e.g., the unspecified writing surface or instrument; wild mustard; a bowl or pot; sprouted reed stalk). If ever performed, such gestures and materials would have engaged every sense except taste. Yet, these materials and gestures simultaneously mapped onto the tradition of the 24 presbyters longstanding magical conventions and relationships, including: scribal magic; imprecation and burial; bowls; mustard curses; binding rituals (and perhaps even

---

Lived Ancient Religion Approach», *Religion* 48 (2018): 570. The LAR project drew attention to four categories: appropriation, competence, situational meaning, and mediality.

65 ALBRECHT, DEGELMANN *et al.*, «Religion in the Making», *cit.*, p. 570.

66 Emma-Jayne GRAHAM, «Hand in Hand: Rethinking Anatomical Votives as Material Things», in *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World: Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, eds. Valentino GASPARI, Maik PATZELT, Rubina RAIA *et al.* (Berlin: De Gruyter, 2020), pp. 209-235.

67 GRAHAM, «Hand in Hand», *cit.*, p. 226 (emphasis in original).

68 *Ibi*, p. 212.

the Jewish *tefillin*). This fusion of diverse materials, gestures, authoritative traditions (biblical, magical, liturgical, and otherwise) in the spells with the 24 presbyters from Revelation hints at the great extent to which biblical reception and use in lived religion was not only occasionally mediated through «official» Christian ritual contexts, such as liturgical performance (e.g., hymns), but it was also multi-traditional, multilayered, and multisensory.<sup>69</sup>

---

69 On the relationship between magic and liturgy, see Jacques VAN DER VLIET, «Literature, Liturgy, Magic: A Dynamic Continuum», in *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends; Studies in Honor of Tito Orlandi*, eds. P. BUZI, A. CAMPLANI (Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 2011), pp. 555-574.

# Note sulla *China Illustrata* di Athanasius Kircher

## Tra premesse teoriche, visione idealizzata e conoscenza scientifica dell'Asia

Chiara Ombretta Tommasi

Università degli Studi di Pisa

chiara.tommasi@unipi.it

### Abstract

Il presente contributo intende offrire alcuni spunti per la lettura della *China Illustrata*, l'opera con cui Athanasius Kircher volle veicolare in Europa le conoscenze sull'Estremo Oriente che gli provenivano dai racconti di quanti tra i suoi confratelli gesuiti avevano visitato quelle terre. Accanto alla descrizione delle pratiche idolatriche come anche delle meraviglie naturali e architettoniche della Cina o dei viaggi

semilegendari di santi del passato, l'opera presenta il tentativo di collegare la scrittura geroglifica agli ideogrammi cinesi, secondo un modulo interpretativo comune, ma – con maggior scientificità – si sofferma a discutere doviziosamente la stele cristiana di epoca Tang, rinvenuta nei pressi dell'antica capitale Xi'an nel 1625. Il testo presenta, infine, una prima interpretazione di Confucio nella linea dei *prisci theologi*.

### Some notes on Athanasius Kircher's *China Illustrata*: Theoretical premises, idealized perspective and scientific knowledge of the East

This contribution aims to offer some preliminary considerations about Kircher's *China Illustrata*, a work meant to convey to Europe information on the Far East derived from first-hand accounts of other Jesuits who had visited those lands. Alongside the description of idolatrous practices, as well as the natural and architectural wonders of China or the semi-legendary journeys of some saints of the past, the work presents an attempt to

link hieroglyphic writing to Chinese ideograms, in accordance with the current interpretation of the time. On the other hand, it also discusses in detail and with greater scientific accuracy the Christian inscription dating back to the Tang dynasty, which had been found near the ancient capital Xi'an in 1625. Finally, Kircher's text is also worth mentioning because of its interpretation of Confucius as part of the line of the *prisci theologi*.

### Parole chiave / Keywords

*Kircher, Cina, geroglifici, cristianesimo Tang, Prisca theologia*  
*Kircher, China, hieroglyphs, Tang Christianity, Prisca theologia*

Il presente contributo intende offrire alcune considerazioni preliminari sulla *China Illustrata* di Athanasius Kircher, testo a cui stiamo attendendo in vista di un'edizione commentata<sup>1</sup>. Pubblicata ad Amsterdam nel 1667 e poco studiata rispetto al resto della produzione dell'eruditissimo gesuita tedesco (il che è dimostrato anche dalla minore mole di letteratura secondaria e soprattutto dall'assenza di un esame dettagliato delle fonti, che si rispecchierà nell'apparato di note qui ridotto al minimo), in particolare a quella di tipo egittologico, l'opera coniuga una visione dell'Oriente funzionale al progetto di recupero della *prisca theologia* nello stabilire una sorta di affinità tra l'antico Egitto e la Cina con una serie di dati e conoscenze più rigorose sotto l'aspetto filologico e storico (ad esempio, la traduzione della stele cristiana cinese di Xi'an). La *China Illustrata* nella sua composizione guidata dal tradizionale metodo della *farrago* tardoumanistica si rivela peraltro testimonianza particolarmente significativa per un coacervo di nozioni – vere o fantastiche – sulla Cina, l'India e il Giappone, che toccano da vicino anche aspetti rilevanti per lo studio delle religioni estremo orientali.

Personalità poliedrica e pienamente inserita nel contesto dell'erudizione tardorinascimentale o barocca, Athanasius Kircher, "l'ultimo uomo che sapeva tutto", nacque a Geisa, presso Fulda nel 1602; entrato a sedici anni nella Compagnia del Gesù, dove ebbe modo di studiare materie scientifiche e dedicarsi in prima istanza alla matematica, fu in parte coinvolto nelle vicissitudini politiche del periodo, che lo portarono a emigrare prima in Francia e poi a Roma, ove avrebbe soggiornato stabilmente dal 1633 all'anno della sua morte, il 1680<sup>2</sup>.

---

1 *Athanasii Kircheri e Societate Jesu China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis naturae et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata, Auspiciis Leopoldi Primi Roman. Imper. Semper Augusti Munificentissimi Mecaenatis*, Amstelodami, *Apud Ioannem Ianssonium a Waesberge et Elizeum Weyerstraet, anno MDCLXVII cum privilegiis*. L'opera fu ben presto tradotta in varie lingue europee (olandese, 1668, a cura di J.H. Glazemiaker; inglese [parziale] 1669, di J. Ogilby; francese, 1670, di F.S. Dalquié).

2 Su Kircher si vedano gli studi complessivi di Joscelyn GOODWIN, *Athanasius Kircher. A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge* (London: Thames and Hudson, 1979); Paula FINDLEN, ed., *Athanasius Kircher. The Last Man Who Knew Everything* (London: Routledge, 2004); Giunia TOTARO, *L'autobiographie d'Athanasius Kircher. L'écriture d'un jésuite entre vérité et invention au seuil de l'œuvre. Introduction et traduction française et italienne* (Bern: Peter Lang, 2009); Thomas LEINKAUF, *Mundus combi-*



Accanto agli interessi scientifici, egli coltivò con altrettanto zelo e indefessa alacrità lo studio e l'insegnamento delle lingue orientali, ma anche la curiosa attenzione per i *mirabilia*, che collezionò in gran numero e che formano il nucleo originario del Museo Kircheriano di Roma. Per molti aspetti Kircher assomma in sé le caratteristiche del *polymathes*, malgrado la sua vita sia coincisa con un secolo di profonde trasformazioni, se è vero che quando nacque quasi tutti pensavano che la Terra fosse al centro dell'universo, mentre alla sua morte questa idea era ormai definitivamente tramontata<sup>3</sup>. Sotto un'altra prospettiva, invece, Kircher studia il passato nella sua vera dimensione storica, annettendo importanza alla storia, alla filosofia e all'archeologia, con l'idea di differenziarsi dall'interpretazione che degli stessi argomenti era stata data nel Rinascimento, e con l'intento di offrire una certa accuratezza filologica.

Chi si accosta agli studi orientalistici di Kircher, lo fa peraltro principalmente considerando i suoi lavori sull'Egitto, in particolare sui geroglifici, mentre, viceversa, l'interesse che portò alla cultura cinese è di norma trascurato, per quanto sotto molti aspetti, Kircher lesse sempre questi due mondi così distanti tra loro nel tempo e nello spazio come due facce della stessa medaglia. Infatti, fin dal suo primo lavoro dedicato all'Egitto, il *Prodromus Coptus* del 1636, un tentativo di decifrare la scrittura geroglifica, viene menzionata la stele cristiana (nestoriana) di Xi'an<sup>4</sup>, la cui analisi più dettagliata costituirà la prima parte della *China Illustrata*, una vera e propria summa del modo che Kircher ebbe di accostarsi all'Asia.

---

natus. *Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602-1680)* (Berlin: De Gruyter, 2012).

3 John GLASSIE, *A Man of Misconceptions. The Life of an Eccentric in an Age of Change* (New York: Riverhead, 2012), p. xvi.

4 Si usa il termine "nestoriano" per pura convenzione e consuetudine, dal momento che i missionari che giunsero alla corte di Chang'an strettamente parlando appartenevano alla chiesa siro-orientale, di tendenze nestoriane; di per sé la stele non presenta elementi direttamente riconducibili alla dottrina nestoriana: cfr. quanto osserviamo in Chiara Ombretta TOMMASI, «'Nestorians' on the Silk Road: some notes on the Stele of Xi'an», in *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2014): 645-670, in particolare n. 11, che affronta inoltre la questione del carattere presuntamente eretico del nestorianesimo: su questo aspetto importanti considerazioni sono svolte da Sebastian P. BROCK, «The 'Nestorian' Church: a lamentable misnomer», *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 79 (1996): 23-35.

L'egittomania nella Roma del Cinque e Seicento aveva costituito una spinta per i primi tentativi di decifrazione dei geroglifici, sotto il velame del loro significato simbolico, che, nella visione degli eruditi potevano essere alternativamente ritenuti o una scrittura demoniaca oppure una grafia contenente dei misteri e per questo da indagare e decifrare. Con il XVII secolo uno studio meno vago e meglio fondato filologicamente delle lingue orientali si era andato diffondendo nelle accademie con maggiori basi scientifiche, creando in tal modo il clima di fervore intellettuale in cui si poté muovere Kircher. L'intento filologico – o quello che tale appariva – si manifesta anche in uno scritto del 1643, *Lingua Aegyptiaca restituta*, il cui sottotitolo palesa come l'autore vagheggiasse la possibilità di ricostruire l'antica lingua egiziana attraverso il copto, di cui Pietro della Valle e Tommaso Obicini avevano in animo di pubblicare un dizionario. Pur consapevole che il copto non fosse uguale alle altre lingue attestate nell'Egitto faraonico, in quanto lingua tarda utilizzata dai cristiani, Kircher ne postula la derivazione da un sostrato più antico. Gli interessi di Kircher si volgevano quindi alla lingua parlata dagli Egizi, e alla relazione che essa poteva avere con il copto, oltrepassando la pura idea della fascinazione per l'Egitto che aveva caratterizzato l'approccio esotizzante dei dotti rinascimentali. Nel trattare dell'antico Egitto, come si può vedere anche nel capolavoro kircheriano e summa delle sue teorie al riguardo, il poderoso *Oedipus Aegyptiacus* (1652-54), risalta inoltre il grande lavoro di incrocio e unione di fonti le più svariate, che comprendono, accanto ad autori di epoca medievali ebrei e arabi, i Padri della chiesa greci e latini, oltre agli storici e geografi di età classica, Erodoto, Strabone, Plutarco, in ultima analisi le fonti base che tutti coloro che si interessavano all'antico Egitto dovevano conoscere. A questi aggiunge anche filosofi come Filone di Alessandria e Plotino, e i testi del *Corpus Hermeticum*, che crede ancora essere autentico, ma di cui individua precipuamente la matrice egiziana recentemente rivalutata dagli studiosi<sup>5</sup>.

Kircher fece inoltre proprio il *topos* già classico per cui la sapienza egiziana godesse di uno statuto speciale in virtù della sua antichità, datando, in base alle cronologie universali diffuse all'epoca, le origini del regno egiziano all'anno 1984 dopo il diluvio. L'antichità e il mistero associati

---

5 Garth FOWDEN, *The Egyptian Hermes* (Princeton: University Press, 1986); Christian H. BULL, *The Tradition of Hermes Trismegistus. The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom* (Leiden: Brill, 2018).

con l'Egitto furono sfruttati da Kircher per provvedere a un significato allegorico e simbolico della terra dei Faraoni (il che di fatto costituiva l'unico modo con cui si sarebbe potuto dare un significato cristiano alla "decifrazione" dei geroglifici), altrimenti ritenuto una terra idolatrica, perché legato alla discendenza di Cam, il figlio rinnegato di Noè. L'idolatria sarebbe quindi parallela all'ignoranza delle persone normali quando leggono i geroglifici, opposti alla sapienza di coloro che comprendono il vero significato di questa scrittura.

Ancora, Kircher lega insieme la tradizione patristica e quella ermetica, ma enfatizza allo stesso tempo la natura criptica dei geroglifici, ritenendola particolarmente utile ai fini dell'apprendimento di una sapienza segreta. Muovendo dalla distinzione nei due alfabeti, quello "segreto" (ieratico, appunto) e quello impiegato dalla popolazione ("demotico") e nel considerare la scrittura geroglifica come alfabeto sacro, il gesuita si riallaccia a quanto già Clemente di Alessandria aveva osservato, che cioè si trattasse di una scrittura allegorica per rendere noto l'apprendimento dei misteri solo a coloro che erano stati iniziati – una iniziazione che per lo stesso Clemente è da mettere in parallelo con la (presunta) iniziazione pitagorica<sup>6</sup>. I due diversi sistemi di scrittura possono anche dimostrare la presenza di una tradizione esoterica che convive con una tradizione essoterica, in quanto l'alfabeto sacro era frutto di una rivelazione che i sacerdoti egizi avevano ricevuto dai patriarchi biblici ed era utilizzato per veicolare dottrine arcane: gli uomini sapienti potevano comprendere questi caratteri in una maniera allegorica, mentre gli ignoranti non avrebbero avuto accesso al vero e più profondo significato della rivelazione<sup>7</sup>.

Kircher credette di aver trovato la dimostrazione a questa sua tesi nella *Tabula Bembina* ritrovata nella zona dell'Iseo del Campo Marzio a Roma: si trattava di un manufatto bronzeo di età romana, il cui valore antiquario attirò l'attenzione del dotto gesuita (probabilmente grazie a Lorenzo Pignoria), il quale ne allegorizzò gli dèi ivi raffigurati seguendo l'interpretazione naturalistica data da Plutarco, con Iside e Osiride quali forze cosmologiche minacciate dal disordine. Kircher ne riprese anche l'iconografia fortemente simbolica, che gli pareva riflettere la sua quadri-

---

6 Clem. Alex., *Strom.* 5,4,20-21, con il commento *ad loc.* di Alain LE BOULLUEC (Paris: Cerf, 1981), vol. 2, 97 ss.

7 Daniel STOLZENBERG, *Egyptian Oedipus. Athanasius Kircher and the Secrets of the Antiquity* (Chicago-London: University of Chicago Press, 2013); Giuliano MORI, *I geroglifici e la croce. Athanasius Kircher tra Egitto e Roma* (Pisa: Edizioni della Normale, 2016).

partizione in *mundus archetipus* (un archetipo del mondo nella mente del creatore, che contiene il modello di tutti gli altri mondi), *mundus intellectualis o angelicus* (ossia il primo atto creatore di dio), *mundus sidereus* (il mondo delle stelle, che era costituito dalle sfere planetarie), *mundus elementaris* (il mondo degli elementi). Su un piano differente, secondo Kircher, le scritture egiziane, in particolare quelle sugli obelischi, potevano avere un'interpretazione cosmologica, tanto che quei monumenti, originariamente collocati nel circo e trasferiti dinanzi a molte delle chiese romane, rappresentavano un simbolo solare e un universo in miniatura, cui si era aggiunta, con il cristianesimo, la presunzione che gli Egizi avessero in qualche modo già prefigurato la vera dottrina. Tale era l'idea presente in un lavoro del 1650, l'*Obeliscus Pamphilius*.

Nell'accostarsi alla civiltà dell'Egitto e, similmente, a quella della Cina, Kircher adotta quindi il medesimo approccio che fece coniare ad Arnaldo Momigliano la formula di "saggezza straniera" per l'atteggiamento ambivalente presente negli autori classici nei confronti di tradizioni culturali autorevoli e antiche: da un lato, è forte l'idea della superiorità greca, che considerava gli stranieri come barbari, ma allo stesso tempo le fonti "orientali" provvedono a fornire le chiavi della vera sapienza. Il mondo orientale, peraltro, non ha confini nettamente definiti, ma essi sono piuttosto evanescenti e vaghi, spaziando dall'India all'Egitto, dalla Persia alla terra d'Israele.

L'idea che gli antichi sapienti (Pitagora, Platone, Talete) fossero stati in Egitto e avessero goduto di una rivelazione, come pure anche il sincretismo delle divinità egizie e di quelle greche, e l'immagine di Iside e Osiride quali prototipi del dualismo dio-materia ritenuti tali nell'opera plutarchea, erano motivi ben radicati nella coscienza degli intellettuali europei del tardo Rinascimento; ma più di tutti a questa si assommava il tema della *prisca theologia*, che fin dalla Firenze medicea era stato un *Leitmotiv*, ossia di quella "aurea catena" di pensatori (Mosè, Zoroastro, i Brahmani, in Francia anche i Druidi), che avrebbero percorso la rivelazione cristiana e l'avrebbero in qualche modo preparata, palesandone il carattere di *pia philosophia*, e permettendone la giuntura con le dottrine del Platonismo<sup>8</sup>. Il tentativo di ritrovare un accordo e un'armonia

---

8 Cfr. Daniel P. WALKER, «The Prisca Theologia in France», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1954): 204-225: «Many Christian apologists, from the earliest Fathers onwards, have had the practice of citing texts from pre-Christian writers, *prisca theologi*, of supposedly great antiquity, in order to show their conformity with Chri-

tra tutte queste tradizioni assume, nel Rinascimento cristiano, anche la necessità di dimostrare che la rivelazione divina cristiana era destinata a tutta l'umanità, cosa che altrimenti avrebbe reso complesso inquadrare in questo schema gli abitanti del Nuovo Mondo e dell'Asia. In tal modo, il concetto di *prisca theologia* fu ritrasformato nel XVI e XVII secolo a opera dei teologi della compagnia di Gesù, che ne mutarono l'iniziale potenziale ermeneutico di una grande apertura mentale verso la diversità delle fedi in un mezzo pratico per gestire l'evangelizzazione di ambienti culturali estremamente raffinati, come accadde ad esempio in Cina e Giappone. Il problema, di conseguenza, era quello di far interagire la cultura preesistente di quei popoli con quella cristiana.

Alla trasformazione del concetto di *prisca theologia* contribuirono le vicissitudini della Riforma e della Controriforma: l'opera del cardinale Baronio voleva offrire l'idea di una continuità storica dei primi secoli del cristianesimo, che facesse leva sulla ricerca della purezza, e in tal modo dimostrasse come la dottrina di Gesù, mediata da Paolo, si fosse trasmessa nei secoli fino alla sua epoca, soprattutto come risposta ai luterani, per i quali, viceversa, la genuinità della Chiesa delle origini era stata corrotta e inquinata. Inoltre, la Chiesa doveva mostrare il proprio universalismo in maniera differente, cosa che poteva fare tramite un uso accorto della cultura, mostrando come i popoli che i missionari andavano visitando non fossero puri e semplici idolatri, ma necessitavano una sorta di anamnesi, ossia di essere in qualche modo ricondotti alla conoscenza originaria del vero dio che avevano dimenticato. Si poneva quindi la necessità di includere all'interno del processo iniziato con la rivelazione di Gesù il mondo i cui confini si erano allargati, riadattando pertanto la strategia della storiografia cristiana al nuovo contesto culturale. Le opere di Kircher rappresentano un buon esempio per questa idea dell'universalità della storia e dell'unica origine dell'uomo, in cui non vi sono differenze, ma un nucleo originario che si è andato corrompendo nei vari periodi e nelle diverse regioni: non a caso, spesso è utilizzata la metafora della Torre di Babele<sup>9</sup>.

---

stian doctrine. These texts – Orphica, Hermetica, *Oracula Chaldaica*, fragments from pre-Socratic Greek philosophers, Sibylline prophecies – appear in company with Plato, whose religious opinions are thought to derive from them and from the Jewish Scriptures. This practice increased greatly in the fifteenth and sixteenth centuries, partly because of the revival of Platonism and the desire to integrate it into Christianity, and partly because many more such texts became available».

9 Le presenti considerazioni hanno tratto molto giovamento dalla lettura di Giuliano

È su questo tipo di atteggiamento che può innestarsi l'universalismo dell'ambiente romano del XVII secolo, incoraggiato dalla fondazione della Congregazione *de propaganda fide* nel 1622, che promosse una serie di stampe di opere in lingue orientali meno conosciute, parallelamente alla creazione di una serie di accademie o circoli culturali in cui si cominciano a studiare lingue e testi orientali, pubblicando vocabolari, opere, lessici, antologie, ma anche, tipica espressione del gusto barocco, a comporre dei brevi carmi in alcune di queste lingue. Lo stesso Kircher spesso introduce nelle sue opere poemetti in ebraico o in siriano. L'interesse per le lingue orientali che caratterizza il pontificato di Urbano VIII, oltre all'aspetto dell'erudizione, riveste quello di voler mostrare come l'influenza della chiesa si estendesse su tutto il mondo. Se la storiografia e l'ideologia protestante tendevano alla rottura con il passato, la scelta di richiamarsi a lingue e momenti del passato da parte cattolica serviva bensì a evidenziarne la continuità.

A questo si legò altresì il tentativo di ricercare presso le civiltà più antiche una perduta idea del monoteismo, e anche in questo caso l'Egitto si rivelò funzionale allo scopo, visto che fin da Lattanzio la tradizione ermetica era stata associata al cristianesimo. Scopo di Kircher era dunque quello di integrare le diverse forme culturali, riducendo la religione egiziana a un "politeismo apparente", in cui le molteplici divinità del pantheon altro non erano che manifestazioni specifiche dell'unico e superiore dio, la cui sapienza era stata ricevuta dagli Egizi attraverso Mosè e poi da Hermes, una rivelazione che era stata in seguito corrotta e distorta, mutandosi in politeismo<sup>10</sup>. Questa idea di *reductio ad unum* si inseriva peraltro non solo all'interno del dibattito sulla traduzione dei nomi e dell'idea di sincretismo, ma sembrava anche ispirarsi al *De pace fidei*, scritto da Niccolò Cusano all'indomani della conquista di Costantinopoli del 1453, opera nella quale viene esposta in forma dialogica l'idea che la sapienza non può essere che una, pur se declinata in diverse forme, sicché le diverse tradizioni possono coesistere in maniera pacifica. Alla base

---

MORI, *History ad maiorem Dei gloriam. Ancient Theology in the Seventeenth-Century Jesuit Environment* (Torino: Fondazione 1563 per l'Arte e la Cultura della Compagnia di San Paolo, 2017).

10 Pressoché d'obbligo, per la diffusione e l'interpretazione di simili idee, è il riferimento a Jan ASSMANN, *Mosè l'egizio* (tr. it. Milano: Adelphi, 2000). Per il riuso cristiano dell'ermetismo, cfr. C. MORESCHINI, *Hermes Christianus: The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought* (Brepols: Turnhout, 2011).

della concezione kircheriana vi era dunque certamente l'idea che Dio ha compiuto molti miracoli per convertire gli idolatri e che per riconoscere il "genitore e artefice" dell'universo si dovesse utilizzare la tradizione perpetua, presente nel messaggio che si è trasmesso da Adamo a tutti gli uomini: se esiste, peraltro, una nazione a cui Dio ha concesso questa conoscenza, ossia i discendenti di Abramo, in qualche misura anche ai Gentili è data la possibilità di salvezza, ed essa si rivela mediante le scritture sacre ed arcane come quella dei geroglifici. L'intento era quello di dare un aspetto globale a questa dottrina con l'inserimento, nel mondo cattolico, di figure e personaggi stranieri. Per Kircher questo rappresentò una ulteriore sfida, in quanto egli lavorava e viveva a Roma e non aveva mai avuto alcun tipo di esperienza diretta del mondo al di fuori dell'Europa. La medesima ottica con cui viene interpretata l'antica cultura egizia poté essere applicata al caso – recente e attuale – dell'impero cinese.

La descrizione dell'impero cinese e dei letterati della burocrazia imperiale cinese avveniva tipicamente sotto il segno di una comparazione con l'ideale repubblica platonica in cui i sapienti e i filosofi si trovavano al comando, il che avrebbe raggiunto il culmine soprattutto in epoca illuministica, con l'idealizzazione della cultura cinese come priva di una religione o di una chiesa: paradossalmente furono proprio i Gesuiti a trasmettere questa idea, veicolando all'Occidente un'immagine molto laica della Cina<sup>11</sup>. Viceversa, in Kircher la descrizione dell'impero cinese come pio e religioso non è diversa dalla descrizione dell'Egitto presente nell'*Oedipus Aegyptiacus*: Kircher afferma, fin dalla sezione introduttiva, che, se c'è un governo basato sulla giusta ragione, questo è proprio l'impero cinese<sup>12</sup>.

Anche questo rientra in un motivo diffuso all'epoca, allorquando i resoconti dei missionari nelle nuove terre recentemente scoperte li aveva portati a distinguere le popolazioni a seconda dei diversi gradi di civilizzazione e cultura, da quanti vivevano secondo uno stato di natura,

---

11 Jonathan ISRAEL, «The Battle over Confucius and Classical Chinese Philosophy in European Early Enlightenment Thought (1670-1730)», *Frontiers of Philosophy in China* 8 (2013): 183-198.

12 Presentare i cinesi come modello politico aveva anche alcuni vantaggi soprattutto nel tentativo di stabilire un'alleanza tra Spagna, Portogallo e Francia con la Cina, in funzione anti-britannica. Nella seconda metà del Seicento alcuni gesuiti francesi tentarono di offrire a Luigi XIV un'idealizzazione dell'imperatore cinese, al fine di consolidare le relazioni diplomatiche tra i due stati. A livello religioso, questa politica si tradusse nel figurismo, su cui cfr. *infra*.

a coloro che avevano un apparato politico, senza che tuttavia avessero sviluppato un sistema complesso di scrittura, e, infine alle civiltà più elevate, che presentavano un'affinità con l'Europa, ma ne erano distinte per via delle credenze politeiste. I cinesi, dunque, appartenevano a quest'ultimo genere e si caratterizzavano inoltre per la loro virtù, derivante da un giusto uso della ragione e dall'inclinazione all'onestà e all'obbedienza<sup>13</sup>.

L'evangelizzazione della Cina passava perciò da una raffinata tradizione culturale, cui si coniugava spesso un forte orgoglio intellettuale: ritrovare tracce di cristianesimo già in età antica avrebbe potuto quindi essere un modo per far ritenere la religione cristiana non un qualcosa di nuovo ed estraneo, ma una tradizione autenticamente cinese. In questo senso andava anche la nota strategia dell'accomodamento impiegata dai Gesuiti<sup>14</sup>, i quali non si limitarono alla lode e all'ammirazione del sistema degli esami imperiali, fondato sull'apprendimento mnemonico dei classici, o del gran conto in cui si teneva la stampa, ma vi fecero rientrare anche la consuetudine di vestirsi da mandarini, ossia da confuciani (dopo aver abbandonato gli abiti buddhisti inizialmente scelti per mostrare lo statuto monastico, ben presto dismessi in virtù del fatto che il buddhismo non rappresentava una tradizione autenticamente e originariamente cinese), e la scelta di risalire al confucianesimo, non già per soppiantarlo, ma per migliorarlo, per mezzo dell'introduzione della dottrina cristiana<sup>15</sup>.

Porre il confucianesimo al sommo grado come la tradizione più genuina della Cina, messa in pericolo dalle altre superstizioni che tentano di inquinare con pratiche ciarlatanesche, implicava peraltro anche un ritorno al confucianesimo delle origini, senza tutte le sovrastrutture che si erano andate aggiungendo nel corso dei secoli. Se infatti il daoismo filosofico viene assimilato al confucianesimo, non se ne tacciano comunque le pratiche di natura più popolare e superstiziose, sulle quali pende la

---

13 L'idealizzazione della Cina è del resto assai antica, fin da Bardesane, *Liber legum* 25 il quale attesta che i cinesi non fanno la guerra e non praticano il furto e la prostituzione, e soprattutto da Ammiano Marcellino, 23,6,67.

14 David E. MUNGELLO, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sino-Christianity* (Honolulu: Hawai'i University Press, 1989); Alice YEH, «The Hermeneutics of Silk: China and the Fabric of Christendom according to Martino Martini and the Early Modern Jesuit "Accommodationists"», *Comparative Studies in Society and History* 61 (2019): 419-446.

15 Yu Liu, «The Dubious Choice of an Enemy: The Unprovoked Animosity of Matteo Ricci against Buddhism», *The European Legacy* 20 (2015): 224-238.



stigmatizzazione da parte dei missionari cristiani, come pure – e in misura ancora maggiore – tale condanna si riversa sul buddhismo e sui suoi idoli, contrapposti alla natura pura e impersonale del “sovrano del cielo” confuciano, quasi più principio filosofico che divinità. Questa idea di una Cina “bifronte”, in cui il confucianesimo puro si trova a coesistere con sette idolatriche, presenta molte affinità con l’immagine dell’Egitto di cui si è detto, nazione caratterizzata da una sapienza antica e autorevole, ma contaminata dalla venerazione di animali e idoli.

Accingendosi alla traduzione di quella che lui chiama, ispirandosi a Tolomeo, la *Tetrabiblos*, ossia i Quattro classici (opera menzionata nelle lettere, secondo alcuni perduta, secondo altri da identificarsi con l’inedito manoscritto (3314) 1185 del Fondo Gesuitico della Biblioteca Nazionale Centrale “Vittorio Emanuele II” di Roma)<sup>16</sup>, Ricci, se non il primo, il più famoso tra i Gesuiti che perseguivano la strategia di accomodamento tra la cultura europea e quella cinese, volle ritornare alle radici stesse della tradizione confuciana, che, a suo dire, erano profondamente legate e conformate alla legge della natura e alla ragione naturale. Ricci non mancò a più riprese di sottolineare alcuni elementi che potevano avvicinare il confucianesimo al cristianesimo: questi non derivavano dalla rivelazione, ma erano, ancora una volta, il risultato di un uso virtuoso della ragione e della natura e potevano costituire una via alternativa alla salvezza, per quanto più imperfetta<sup>17</sup>.

Troviamo dunque nella lettura fatta da Ricci della dottrina confuciana l’enfaticizzazione della legge naturale, secondo una spiegazione corrente nelle opere del periodo, dedicate a mostrare come la potenza divina riluce nella rivelazione, ma è anche insita nella natura e può essere rivelata

---

16 Il testo è attribuito a Ricci e identificato con la traduzione del *Shi Shu*, 四書, da Francesco D’ARELLI, «Matteo Ricci S.I. e la traduzione latina dei “Quattro libri” (Sishu). Dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche», in F. D’Arelli (ed.), *Le Marche e l’Oriente, una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci. Atti del convegno internazionale, Macerata 23–26 ottobre 1996* (Roma: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente 1998): 163-175. Lo stesso D’Arelli, insieme a Dario Brancato, sta attendendo a un nuovo studio del manoscritto, i cui risultati parziali hanno presentato al convegno torinese *Le Vie della Seta tra Vicino ed Estremo Oriente* (16-18 maggio 2023).

17 Per ulteriore bibliografia cfr. Chiara O. TOMMASI, «Epictetus in the Forbidden City: Accommodation and Resilience in Matteo Ricci’s Twenty-five Paragraphs (*Èrshíwǔ yán*, 二十五言)», *Itineraria* 19 (2020): 73-104.

tramite la ragione<sup>18</sup>. In tal modo la strategia perseguita da Ricci utilizzava da un lato lo statuto di autorevolezza che i testi confuciani avevano, dall'altra la ragione naturale, finendo con il paragonare Confucio a Socrate, Platone, e, in generale, ai grandi filosofi del mondo antico, cercando altresì un modo per inserire Confucio nella tradizione classica e della sapienza ebraico-cristiana. Gradualmente Confucio iniziò a rivestire anche dei panni esoterici e sapienziali, anche per evitare i rischi insiti nell'enfatizzare troppo una teologia razionale in cui veniva messo in evidenza l'uso della ragione e lo studio della natura per giungere alla conoscenza di Dio, con il rischio di sminuire la funzione e il ruolo della religione: la definitiva consacrazione di Confucio quale *priscus theologus* e dunque il mutamento di prospettiva sarebbe avvenuta con l'imponente *Confucius Sinarum Philosophus*, pubblicato nel 1687 dal gesuita belga Philippe Couplet e altri, opera che presenta un'analisi filologica dei "Quattro libri" del canone confuciano,<sup>19</sup> il quale è letto come opera di un filosofo pagano illuminato dalla ragione naturale e quindi immune da ogni genere di idolatria. Assistiamo dunque alla canonizzazione di Confucio, inserito in una lista di filosofi che *multa de deo recte senserunt*: Ermete Trismegisto tra gli Egizi e fra i Greci Socrate, Pitagora, Platone ed Epitteto, presso i Latini Varrone, Seneca, Cicerone<sup>20</sup>. L'opera di Couplet inaugura peraltro una nuova stagione della interpretazione europea della cultura cinese, che, alla fine del Seicento, ingloberà anche il "Libro dei Mutamenti" oltre ai Quattro classici. La redazione dell'*Yijing*, 易經, si attribuiva al mitico sovrano Fuxi 伏羲, il quale avrebbe scritto quest'opera per dare insegnamenti per il buon governo dello stato, prima che essa si corrompesse e venisse usata solo a scopo divinatorio. Nella prospettiva delle cronologie universali, Fuxi viene assimilato a Ermete Trismegisto, e,

---

18 Questa idea trova applicazione nel catechismo di Ricci, dal titolo *Tianzhu shiyi* 天主實義, "Il vero senso del Signore del Cielo", fortemente improntato alla filosofia tomista e, in ultima analisi, aristotelica. Sulla fortuna di Aristotele come veicolo per diffondere queste dottrine ha attirato l'attenzione Thierry Meynard in una relazione recentemente tenuta al già citato convegno torinese *Le Vie della Seta* dal titolo *Aristotelian philosophy along the Maritime Silk Road in Late Ming*.

19 Ossia il *Daxue*, 大學 (*Grande Studio*), lo *Zhongyong*, 中庸 (*Giusto mezzo*), il *Lunyu*, 論語 (*Analecta* o *Dialoghi*), e il *Mengzi*, 孟子, "Mencio".

20 MORI, *History*, cit., p. 37; Stefano BENEDETTI, «Sapientia Sinica (1662): sulla prima traduzione a stampa dei Dialoghi confuciani di Prospero Intorcetta», *Atti e memorie dell'Arcadia* 3 (2014): 167-208.

a sua volta, a Enoch, ricostruendo in tal modo una fantasiosa derivazione delle dinastie cinesi da Noè e dai suoi discendenti, con il supporre che la nazione cinese venisse fondata da Sem, uno dei figli di Noè, più o meno 200 anni dopo il diluvio, quando Noè stesso era ancora vivo. I cinesi avevano quindi partecipato all'originaria rivelazione della potenza divina grazie alla discendenza da Noè e le somiglianze che il confucianesimo presentava con il cristianesimo potevano essere di fatto ascritte a questa rivelazione. Questo tipo di interpretazione avrebbe trovato il suo culmine nell'interessante (e poco conosciuto) movimento figurista, una tendenza influenzata dal Giansenismo e sviluppatasi presso alcuni gesuiti francesi che operavano alla corte di Kangxi, i quali vissero a lungo nel Celeste Impero, e in particolare intrattennero rapporti cordiali con tutto l'entourage della corte e con lo stesso imperatore<sup>21</sup>. Grazie allo stretto contatto con l'élite imperiale, essi poterono presentare una interpretazione dei primi mitici sovrani della Cina che li intersecava con le genealogie dei patriarchi biblici, servendosi peraltro di una tecnica simile a quella espressa da Kircher, coniugata alla mnemotecnica ricciana, con il desiderio di recuperare il significato originale dei caratteri cinesi, ideogrammi utilizzati per una scrittura segreta riservata solo a degli iniziati e celata agli occhi dei profani. Nei caratteri cinesi si può dunque riscontrare un significato letterale e uno simbolico, il quale testimonierebbe un valore cristiano sfuggito alle interpretazioni superficiali, perché queste ultime avevano guardato solo al senso letterale<sup>22</sup>.

Le premesse ideologiche con cui la prima generazione di Gesuiti veicolò all'Europa il quadro culturale della Cina permettono quindi di offrire un sommario dei contenuti della *China Illustrata*, a partire proprio dalle pagine introduttive, nelle quali Kircher descrive le sue fonti e gli in-

---

21 Sul figurismo cfr. ancora Jacques GERNET, *Chine et christianisme: La première confrontation* (Paris: Gallimard, 1982); Knud LUNDBAEK, *Joseph de Prémare (1666-1736), S.J. Chinese Philology and Figurism* (Aarhus: Aarhus University Press 1991). Lo studio di François SECRET, «Quand la Kabbale expliquait le Yi King, ou un aspect oublié du figuratisme du P. Joachim Bouvet», *Revue de l'histoire des religions* 195 (1979): 35-53, mostra i debiti dei figuristi nei confronti anche della tradizione cabalistica, mediata da Kircher.

22 Per limitarci a un solo esempio, si tenta un'interpretazione del nome Fuxi, il cui anagramma sarebbe simile *Iesus*, tentando una sorta di sovrapposizione. L'opera a lui attribuita conterebbe le stesse verità riguardo la creazione del mondo, la nascita del primo uomo, il diluvio, la trinità, la redenzione dell'uomo, gli angeli, i demoni, etc. e tutte le altre dottrine che sono state insegnate dai patriarchi.

tenti che lo mossero. L'opera è divisa in sei parti, la prima delle quali presenta la traduzione e l'interpretazione della cosiddetta "stele nestoriana", ritrovata nei pressi di Xi'an nel 1625, la prima testimonianza fededegna della presenza di cristiani in Cina durante il periodo Tang. Al testo è dedicata una parte assai consistente dell'opera, sicuramente la sezione più importante, sia per la rilevanza del monumento, sia per i problemi suscitati dal testo e, in subordine, dalle questioni della sua autenticità. L'iscrizione di Xi'an, datata al 781, come è noto, è redatta in una elegante scrittura d'apparato e campeggia su una imponente stele di granito alta quasi 2m, larga 1m e profonda 50 cm, notevole anche dal punto di vista iconografico, con richiami agli elementi tipici dell'estetica cinese e della simbologia buddhista o daoista (drago, perla, fiore di loto, tartaruga), oltre alla croce cristiana. Il suo ritrovamento fu certamente eclatante, in quanto sembrava dare ragione a quello che i gesuiti avevano sempre sperato, ossia il trovare vestigia della presenza cristiana in Cina precedenti alle loro missioni<sup>23</sup>. La scoperta della stele venne documentata in un opuscolo, scritto da un mandarino matematico che si era poi convertito al cristianesimo, il cui nome di battesimo era Leone, il quale riferisce che, mentre si trovava nella sua residenza in campagna gli venne inviato da un amico, forse simpatizzante del cristianesimo, un foglio nel quale era stata ricopiata una iscrizione di epoca Tang recentemente ritrovata, dal titolo "Elogio della diffusione della religione luminosa nell'Impero di Mezzo" (sebbene il termine *elogio* sia forse esagerato, dal momento che il titolo suona semplicemente come "Stele della diffusione etc."). Leone continua dicendo che non aveva mai sentito parlare della "religione luminosa" e conclude chiedendosi se fosse per caso la dottrina del cielo predicata dal maestro Ricci (morto anni prima). Le prime notizie su questo ritrovamento e sulla figura di questo non meglio conosciuto Leone giunsero in Europa abbastanza presto, tanto che Kircher stesso menziona la stele nel *Prodromus Coptus*, traendo le sue informazioni dal resoconto che ne aveva fatto un altro gesuita, Emmanuel Diaz immediatamente dopo la scoperta. Con maggiore ampiezza e dovizia di dettagli Kircher discute il monumento nella *China Illustrata*, presentandone il testo e la traslitterazione, una versione di Michał Boym e infine una parafrasi, che, sebbene

---

23 Per la stele e le circostanze del ritrovamento cfr. Paul PELLLOT, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, edited with supplements by A. Forte (Paris-Kyoto: Collège de France-Scuola di Studi sull'Asia Orientale, 1996), in part. pp. 8-57.

non esatta in tutti i punti, resta comunque importante per l'epoca, e serve anche per fornire i primi rudimenti di una grammatica cinese. In realtà la discussione del testo gli offrì anche lo spunto per rispondere a quanti, soprattutto tra i protestanti e in funzione chiaramente antigesuita, negavano l'autenticità della stele. In particolare, sebbene non nominato esplicitamente, l'idolo polemico di Kircher è Georg Horn, un tedesco convertitosi al presbiterianesimo, e feroce assertore della falsità della stele, in un dibattito che, tuttavia, avrebbe assunto toni ancor più accesi e concitati in un periodo successivo alla pubblicazione della *China Illustrata*. Il testo di Kircher presenta tuttavia alcuni punti degni di essere notati, soprattutto per quanto riguarda l'inserzione di commenti esplicativi, che talora forzano il dettato originale del testo<sup>24</sup>. Un caso abbastanza eclatante è il "ripristino" del concetto di *creatio ex nihilo*, nella prima frase, assente invece dall'originale cinese, dove si parla semplicemente di un movimento trasformativo, con l'impiego del verbo *bianhua* 变化 (p. 29):

Dico itaque hoc modo, ille qui semper verus fuit et quietus, omnis  
expers principii, intellectus profundissimi, et semper duraturi,  
excellente potentia sua ex nihilo creavit res omnes, infinita maiestate  
sua et sanctitate fecit Sanctos.

Da lì Kircher passa trattare le diverse esplorazioni degli Europei in Cina, a partire da San Tommaso, fino ai viaggiatori medievali, per arrivare infine ai Gesuiti. Una lunga digressione interessa qui la leggenda del cosiddetto "Prete Gianni"<sup>25</sup>, come anche quella della croce di San Tommaso, venerata particolarmente nell'India meridionale<sup>26</sup>. Nella descrizione dei vari paesi e regni dell'Asia, l'idea è quella di mettere insieme le conoscenze che si possono ottenere dalla lettura della Bibbia

---

24 Timothy BILLINGS, «Jesuit Fish in Chinese Nets: Athanasius Kircher and the Translation of the Nestorian Tablet», *Representations* 87 (2004): 1-42.

25 Tra la molta bibliografia si veda almeno Gioia ZAGANELLI, ed., *La lettera del Prete Gianni* (Parma: Pratiche, 1990); Marco GIARDINI, *Figure del Regno Nascosto. Le leggende del Prete Gianni e delle dieci tribù perdute d'Israele fra Medioevo e prima età moderna* (Firenze: Olsckhi, 2016). Per ragioni di tempo non abbiamo potuto in questa sede tener conto del recente numero monografico di *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 89/1 (2023), dedicato a *Retelling Prester John. Objects, routes, and emotions*.

26 Carlo G. CERETI, Luca M. OLIVIERI, f. Joseph VAZHUTHANAPALLY, «The Problem of the Saint Thomas Crosses and Related Questions: Epigraphical Survey and Preliminary Research», *East and West* 52 (2002): 285-310.

e da un'altra tradizione antiquaria più "laica" di origine greco-romana (a sua volta interessata sia ai fenomeni o alle descrizioni della struttura sociale, agli eventi politici e alle lezioni di tipo morale che si potevano trarre dall'uso della storia, sia alla curiosità, all'etnografia, alla comparazione del materiale archeologico con i testi). Queste due linee di antiquaria spesso si sovrappongono, in quanto, volendo mettere insieme le strutture di una società del passato in un'ottica onnicomprensiva, nessun aspetto va tralasciato. Nel genere delle *antiquitates*, dunque, sono diverse le tematiche prese in considerazione, coniugando le due tradizioni di cui si è detto. L'opera di Kircher mescola tutti questi vari aspetti, tentando quella che doveva essere un'interpretazione affidabile, che potesse anche unire le tendenze cattoliche e protestanti presenti nelle varie *Historiae Gentilium*<sup>27</sup>. Una terza parte dell'opera riguarda l'idolatria e presenta una descrizione delle pratiche religiose di Giappone e India, attaccando particolarmente il politeismo di quest'ultima civiltà. Ai *mirabilia* sono invece dedicate le sezioni quarta e quinta, che presentano, nella tradizione dei testi etnografici, gli aspetti più rilevanti della Cina, sia in termini di geografia fisica che di 'geografia urbana', focalizzandosi in particolare sull'architettura. L'ultima parte, infine, ha per oggetto la spiegazione dei caratteri cinesi e un loro confronto con la scrittura geroglifica.

Nella sezione dedicata all'idolatria (parte III) il ragionamento è improntato a un tono moraleggiante, che inizia osservando come la storia umana sia sempre la stessa, implicando in questo modo il fatto che essa possa rappresentare una lezione per ciò che accadrà nel futuro; il discorso, del resto, vale anche per il presente: diventa inutile, scrive Kircher, studiare la storia se non si riescono a cogliere i moniti e le lezioni che essa ci offre. Questo lungo preambolo serve a introdurre la questione dell'idolatria, ancora presente in diverse civiltà. Agli occhi di Kircher è dunque sorprendente che anche civiltà che raggiunsero uno sviluppo culturale assai elevato, come ad esempio gli Egiziani o i Greci, non siano state in grado di ritrovare il vero e unico Dio. Al pari di quanto era avvenuto in altri contesti (penso ad esempio alle descrizioni dei popoli baltici e delle loro forme di culto a opera di missionari ed eruditi cristiani tra Quattro e Cinquecento), le pratiche idolatriche sono assimilate a quelle del politeismo classico greco e latino. Del resto, continua Kircher, il politeismo è

---

27 Arnaldo MOMIGLIANO, «Ancient History and the Antiquarian», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 13 (1950): 285-315.

una brutta imitazione del vero Dio, inventata dal diavolo, appunto *simia Dei*, con i suoi dèi assurdi e mostruosi. Più originale è invece la parte che segue (p. 131 ss. nel testo a stampa), nella quale ci si sofferma a discutere le tre religioni che esistevano in Cina (un termine abbastanza ampio che include anche Vietnam, Corea e Giappone): è interessante notare che per descriverle Kircher impieghi il termine *secta*, lo stesso attestato in altre opere contemporanee<sup>28</sup>. Si possono quindi distinguere la setta dei letterati (ossia i Confuciani, nome che è la resa *ad verbum* di *Rujia*), poi un'altra detta *Sciequia* e infine una terza chiamata *Lançu*. Mentre con quest'ultimo termine ci si riferisce al Daoismo (fondamentalmente al suo "fondatore" Laozi), merita osservare la scelta del termine *sciequia*, che Martini traslitterava *sezquiao*, per designare il Buddhismo: si tratta infatti della resa di *xiejiao* 邪教, un termine che ancora oggi è utilizzato per indicare sette eterodosse, ritenute devianti e sanzionate dalla legge. Su questi dati oggettivi Kircher innesta poi una serie di considerazioni in parte reali, in parte fantasiose (ad esempio quando fa corrispondere le tre sette alle tre classi egiziane, sacerdoti, scribi, fedeli, oppure quando assimila Confucio a Hermes Trismegisto, a sua volta identificato con il dio egizio della scrittura Thoth – in ciò anticipando l'idea di Couplet che, come detto, esplicitamente annovera Confucio tra i *prisci theologi*). Si aggiunge inoltre che i Confuciani sono monoteisti, dal momento che venerano un solo dio, un principio celeste (quello che in altre opere è infatti chiamato *Tianzhu*, 天主, "Signore del Cielo"). In generale possiamo affermare che Kircher non è interessato al confucianesimo, perché considera la setta come nobile e non spreca molte parole per descriverla. Ne usa molte, invece, per descrivere il buddhismo, i cui adepti vengono paragonati ai filosofi pitagorici, in virtù della credenza nella reincarnazione. Più originale appare invece il paragone con Democrito, scaturito dal fatto che quest'ultimo aveva sostenuto, come i Buddhisti, l'esistenza di più mondi. Infine, Kircher passa a descrivere varie divinità buddhiste o *avatāra* del Buddha, di cui ha ben presente, peraltro, l'origine indiana. Seguendo autori precedenti, tra cui Francesco Saverio o Martino Martini, inoltre, si tentano alcuni confronti tra aspetti della dottrina o dell'iconografia cristiana e il buddhismo, che andrebbero meglio contestualizzati (il

---

28 Ad esempio, solo un anno prima Lorenzo Magalotti scrisse riguardo la religione cinese e alternò i termini di "religioni" e "setta" per descriverle: cfr. Lorenzo MAGALOTTI, *Relazione della China*, a cura di Teresa POGGI SALANI (Milano: Adelphi, 1974), p. 47.

Buddha tricefalo come immagine della Trinità o Guanyin 观音, il bodhisattva della misericordia, che in Cina assume sembianze femminili ed è spesso rappresentato con un bambino in braccio, come immagine della Vergine, p. 133). In generale, però, la sua visione del buddhismo è estremamente negativa, come si vede anche nelle pagine dedicate all'India e alla nascita di Buddha, quasi un ibrido mostruoso, in quanto sua madre lo partorì dopo aver avuto in sogno la visione di un elefante bianco. Dei seguaci di Laozi si offre parimenti un ritratto negativo, che ne stigmatizza soprattutto le pratiche dell'alchimia, oltre alle preghiere e invocazioni ai demoni: questa moltiplicazione di idoli e immagini sembra dunque dimostrare il parallelo con la religione egizia, che sarà poi ulteriormente spiegata con il ricorso – nella sesta e ultima parte – alla comparazione tra i geroglifici e i caratteri cinesi. Se in realtà essi non hanno nulla in comune, è però vero che per il nostro scrittore sono funzionali, come si è tentato di dimostrare, a integrare nella civiltà europea o occidentale popoli e culture tanto lontani. L'idea, del resto, non era completamente nuova, visto che per esempio è attestata già negli *Historiarum Indicarum Libri XVI* di Giovanni Pietro Maffei e in altri autori della fine del Cinquecento. Vi sarebbe poi un ulteriore dettaglio che accomunerebbe Cinesi ed Egizi, ossia le costruzioni in forma di piramide.

Come già accennato, è costante il riferimento alle fonti classiche, che servono da pietra di paragone: a maggior ragione lo si vede nella sezione dedicata all'India (III,3), il cui vegetarianesimo e il divieto di cibarsi di carne bovina è pure costume che deriva dall'Egitto, secondo una storia che ha le sue origini in Erodoto: quando Cambise II invase l'Egitto, uccise il toro sacro Apis e molti dei suoi sacerdoti furono costretti all'esilio; giunti in India, essi diffusero la propria religione, proibendo l'uso di mangiare la carne dell'animale da essi venerato<sup>29</sup>. Successivamente, abbiamo quello che è uno dei più interessanti in Kircher e nella sua descrizione dell'India, ossia la creazione del cosmo, nella quale sembra conoscere il mito del Puruṣa, l'uomo primordiale e cosmico, dal cui smembramento deriva tutta la creazione. Kircher sembra conoscere parte di questo mito, ma non menziona le sue fonti, così come non la menziona a proposito degli *avatāra* di Viṣṇu, che, in maniera assai curiosa, sono poi interpretati come i giganti di Genesi 6 che si ribellano a Dio (p. 158: ancora una volta con l'intento di scorgere tracce di cristianesimo anche nell'idolatria

---

29 Herod., 3,28.



indiana). In attesa di ulteriori indagini, si può cautelativamente affermare che fonti di Kircher siano dei resoconti più o meno coevi<sup>30</sup>.

Senza esaminare con ulteriori dettagli queste sei sezioni, può però essere interessante offrire una lettura commentata del proemio, con le dediche e gl'indirizzi di saluto rivolti all'imperatore d'Austria e a Giovanni Paolo Oliva, preposito generale della Compagnia di Gesù. Nella dedica a Oliva (p. 3-7 del testo latino a stampa), Kircher vuole esprimere l'ammirazione per l'immensa terra dei Sini, menziona la grandezza dell'impero cinese e il fatto che sia assai densamente popolato, con città prosperose, tanto che potrebbe essere considerato un'unica città (*non Regnum, sed una Civitas non immerito dici posset*). Inoltre, la Cina è più ricca di qualsiasi altro regno nel mondo, grazie ai doni fattile dalla sagace operosità della Natura (*sagax Naturae industria*). Tuttavia, ciò che impedisce alla Cina di essere l'impero migliore al mondo, prosegue Kircher, è il fatto che i suoi abitanti siano ancora preda di idolatria ed errori. Conformemente all'ornato retorico del suo testo proemiale, l'immagine della molta messe e dei pochi operai (un motivo peraltro tipico nelle *litterae indipetae*, derivato dal versetto di Luca 10,2) è amplificata grazie alla descrizione dei vasti spazi della Cina e delle sue immense distese, cui fa da contraltare la densa e fitta caligine delle tenebre dell'ignoranza in cui si dibatte un popolo che ancora non è stato illuminato da Cristo, nel quale, anzi, altrettanto grande è l'errore dei pagani e delle molte sette. Il paragrafo, costruito secondo una sapiente climax ascendente, si conclude con dei versi, che Kircher già aveva utilizzato nell'*Oedipus Aegyptiacus* (p. 495), il cui nucleo iniziale può essere fatto risalire al proemio dei *Disquisitionum magicarum libri sex* di Martin Del Rio, dove appaiono nella forma *Gliscit atrox odiis animisque furentibus iras / Nutrit, nec damnis hominum exsaturata quiescit*, variata da Kircher in *Daemonis ira premens odiis et fraudibus Orbem / Semper, nec damnis hominum exsaturata quiescit*. La parte conclusiva della sezione proemiale, rivolta direttamente al suo superiore, presenta invece una sorta di apostrofe e perorazione, nella quale si esorta ogni gesuita a contribuire al suo lavoro,

---

30 Altro aspetto di un certo riguardo, l'idolo mostruoso e demoniaco, per la cui descrizione si attinge da Ludovico de Varthema. Sulle rappresentazioni della religione indiana nelle fonti coeve *cfr.* Marianna FERRARA, «Bregomanni, Ioghe, Gentios, Hinduka. I termini della diversità religiosa nella letteratura cinquecentesca sull'India», in *La storia delle religioni e la sfida dei pluralismi* a cura di S. BOTTA, M. FERRARA, A. Saggiolo, Quaderni di SMSR 18 (2017), pp. 400-414.

specialmente con le preghiere, prima di passare a una premessa dedicata ai lettori, secondo l'uso consueto del tempo.

Qui Kircher enumera e discute le sue fonti, aggiungendo che il libro è frutto di dieci anni di lavoro, durante i quali sono state raccolte e vagliate diverse informazioni sulla Cina e su altre regioni vicine, in particolare sulla storia e sulla superstizione: compare, dunque, nuovamente l'idea che questi popoli debbano essere salvati dall'idolatria, ma non con la stessa assertività del precedente proemio. Kircher preferisce qui mostrare il suo debito con quei gesuiti che, dall'Asia, gli mandavano libri e informazioni<sup>31</sup>. La prima e più significativa fonte è rappresentata dal gesuita trentino Martino Martini, pupillo e allievo dello stesso Kircher, geografo e astronomo, nato nel 1614 e morto in Cina nel 1661, primo compilatore di una grammatica cinese nel senso occidentale, ma da ricordare soprattutto per il *Novus Atlas Sinensis*, lavoro molto dettagliato in cui si nota una conoscenza precisa della Cina<sup>32</sup>. Il secondo autore da cui Kircher prende informazioni è Michał Boym (1612-1659), polacco di ricca e nobile famiglia, nato a Leopoli, che a partire dal 1643 si recò nella missione *ad Indias* (nel suo caso, questa comprese anche una circumnavigazione dell'Africa). Arrivato in Cina, visitò anche altre regioni vicine (l'odierno Vietnam), ed estrinsecò i suoi interessi scientifici particolarmente in due lavori, la *Flora Sinensis* (un testo di botanica) e la *Clavis Medica*, nella quale discusse alcuni aspetti della medicina cinese, segnatamente il modo particolare di fare una diagnosi tramite l'analisi del battito del polso. Nel ricordare Boym, Kircher fa riferimento alla mancata ambasceria di alcuni dignitari cinesi che i gesuiti avevano in animo di far incontrare al papa che, tuttavia, almeno una prima volta, si risolse in un insuccesso: dalle parole di Kircher, che probabilmente si riferisce a una *Brevis Sinarum Imperii Descriptio*, redatta da Boym stesso e attualmente conservata ancora manoscritta presso l'ARSI di Roma, sembra evincersi che si trattasse di una ambasceria ufficiale ispirata proprio dall'imperatore cinese, il quale apparentemente voleva convertirsi.<sup>33</sup>

---

31 Sulla circolazione di libri e oggetti cfr. Noel GOLVERS, «Circulation of Knowledge between Europe and China in the 17<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> centuries: the Role of Material Objects, from Gadgets to Instruments», *Almagest. International Journal for the History of Scientific Ideas* 8 (2017): 76-117.

32 Michele CASTELNOVI, *Il primo atlante dell'Impero di Mezzo. Il contributo di Martino Martini alla conoscenza geografica della Cina* (Trento: Centro Martini, 2012).

33 Una versione italiana della *Flora Sinensis* è in corso di stampa a cura di Luigia Businarolo per i tipi di Pacini Editore (Pisa). Più in generale sulla figura e sull'opera di

Tra le altre fonti esplicitamente ricordate da Kircher nella prefazione, troviamo Filippo Marino, che scrisse riguardo le missioni gesuite, ma soprattutto Johann Grueber e Heinrich Roth. Anche Grueber era un astronomo, amico e assistente di Adam Schall von Bell, che anzi difese, insieme ad Albert Dorville, dall'accusa di eresia che gli era stata intentata da alcuni confratelli. In questo viaggio di ritorno dalla Cina a Roma, dopo la morte di Dorville, Grueber fu accompagnato da un altro padre tedesco, Heinrich Roth, specialista di sanscrito, pure citato da Kircher tra le fonti. Grueber e Roth viaggiarono per via di terra, il che permise loro di visitare altri luoghi come il Tibet, il Nepal, e parte dell'India. Da questi resoconti derivarono a Kircher le informazioni sul fiorente e prospero regno del *Thebeth* e della sua città principale Chaparangue. Kircher procede dunque per accumulazione di dettagli, o, per così dire, tasselli, che messi insieme dovrebbero formare un'immagine coerente e che, nei suoi intenti, vorrebbero rendere giustizia agli sforzi dei vari missionari.

Quoniam vero Patribus continuo in salute animarum procuranda distentis, neque otium tempusque et media, ad rariorum quarundam rerum, quas in suis per vastissimas illas Mundi Regiones susceptis itineribus observarunt, notitias tum describendas, tum in lucem edendas suppetat, hoc unum a me contenderunt, ut illa, quae tanto labore et sudore compererant, scriptis commissa blattis et tineis non cederent, sed in unum volumen congesta, in Reipub. Litterariae bonum publicae luci traderem; quod hoc Opere me praestitutum pollicitus sum.

Se egli fa prova di modestia, limitandosi a dire di aver raccolto e collazionato le sue fonti, alle quali rende giustizia, è altresì vero che a lui spetta il merito di averle organizzate e di averne aggiunte altre – specialmente

---

Boym si veda il volume 59 (2011) della rivista *Monumenta Serica*. Sulla questione della eventuale conversione di Yongli e dei membri della sua famiglia (incluso il battesimo del figlio a pochi mesi dalla nascita e dell'imperatrice madre, che significativamente ricevettero i nomi di Costantino ed Elena), come anche sui problemi inerenti al viaggio a Roma e alla legazione cinese, da lei definito «a much concerned story», cfr. Monika MIAZEK-MĘCZYŃSKA, «The Miraculous Conversions at the Chinese Imperial Court», in *Boym et cetera*, eds., Aleksander W. MIKOŁAJCZAK, Monika MIAZEK-MĘCZYŃSKA, and Rafał DYM CZYK (Poznań: Humanistic and Interdisciplinary Research Group AMU, 2015): 17-35; si veda anche Yuval GIVON, «A Tale of Dynastic Change in China: The Ming-Qing Transition through Athanasius Kircher SJ's China illustrata (1667)», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 175 (2019): 49-101.

di epoca medievale – fornendo un ampio affresco di una terra ancora per molti aspetti misteriosa e affascinante. Né si deve dimenticare, infine, che, accanto alle interpretazioni fantasiose, la discussione del monumento “nestoriano” di Xi’an presenta invece caratteri di maggiore accuratezza e rigore.

# Italian Americans' Religious Experience and the Construction of an Italian Ethnic Identity in the United States

Stefano Luconi

*Università di Padova*  
*stefano.luconi@unipd.it*

## Abstract

The article examines how Italian immigrants and their offspring experienced Catholicism in the United States during the decades of the mass transatlantic exodus. Drawing upon previous studies and supplementing their findings with uncharted primary sources, it resorts to faith-related issues to highlight the shift from a localistic self-perception to a sense of belonging based on their common Italian roots. Although most newcomers and their children were Catholics, a prevailing attitude of *campanilismo* initially characterized

their religious life and practices, contributing to the fragmentation of the Little Italies between the late nineteenth and the early twentieth century. Not even the establishment of national parishes, meeting the spiritual needs of all Italian immigrants regardless of their specific places of origin in the native country, was an exception to this trend. Yet, in part in response to discrimination by other Catholic minorities such as the Irish, the way Italian Americans practiced their faith eventually showed their emerging Italianness.

## Keywords

*Italian Americans, ethnic identity, discrimination, United States, 1880-1941*

## Introduction

As many as 4,655,430 Italians moved to the United States between 1881 and 1920<sup>1</sup>. A primarily Catholic minority in a mostly Protestant country that was subject to the proselytizing efforts of other denominations and

---

<sup>1</sup> Patrizia AUDENINO, Maddalena TIRABASSI, *Migrazioni italiane. Storia e storie dall'Antico regime a oggi* (Milano: Bruno Mondadori, 2008), p. 69.

hostility by the austere Irish hierarchy of their own Church, these immigrants almost immediately became the «Italian problem»<sup>2</sup>. For both Protestant groups and the Catholic establishment one of the main issues at stake was how to Americanize the Italian newcomers. The priests' task within the immigrant communities – the *Catholic World* pointed out – was «welding the internationalist diversity into a national unity»<sup>3</sup>.

Yet, religion was not only a pastoral means that could encourage assimilation into U.S. society. It also helped reorient the immigrants' identity in an opposite direction because it was among the factors that stimulated the development of a sense of belonging based on the common national roots that many Italians lacked upon landing in America. This article investigates the latter role of Catholicism between the late nineteenth century and the outbreak of World War II, contrary to the bulk of the academic literature on those decades that has focused primarily on religious life and practices as a way for the incorporation of Italian immigrants and Italian Americans into the U.S. mainstream while the Church struggled to retain the newcomers' loyalty<sup>4</sup>. Therefore, while Leslie Woodcock Tentler has urged scholars to integrate Catholics into the «master narrative» of U.S. national history<sup>5</sup>, this piece contributes to highlighting the implications of the Catholic faith for the elaboration of Italianness abroad, assessing thereby its influence on a component of Italian Americans' social experience. To this purpose, the article does not refrain from drawing upon the relevant findings of previous works addressing other dimensions of Italian-American Catholicism, but it supplements them with unexplored primary sources spanning from archival records and memoirs to coeval newspaper articles.

---

2 Henry J. BROWN, «The "Italian Problem" in the Catholic Church of the United States, 1880-1890», *Historical Records and Studies of the United States Catholic History Society*, 35 (1946): 46-73. See also Francis X. FEMMINELLA, «The Impact of Italian Migration and American Catholicism», *American Catholic Sociological Review* 22, no. 3 (1961): 233-241.

3 Kate G. PRINDIVILLE, «Italy in Chicago», *Catholic World* 67, no. 7 (1903): 457.

4 For a review article, which however does not include studies addressing the interwar years, see Massimo DI GIOACCHINO, «Religione e società nelle Little Italies statunitensi (1876-1915). Una rassegna tra studi e fonti», *Archivio Storico dell'Emigrazione Italiana* 11 (2015): 95-108.

5 Leslie WOODCOCK TENTLER, «On the Margins: The State of American Catholic History», *U.S. Catholic Historian* 21, no. 2 (1993): 95.

## The legacy of *campanilismo* in the United States

In the decades of the mass transatlantic exodus, most Italian immigrants carried to the United States the *campanilismo* resulting from their native land's belated achievement of political unification<sup>6</sup>. They failed to think of themselves as members of the same national minority and defined themselves by their association with their respective native places rather than with their country of origin<sup>7</sup>. One of them significantly remarked that «for me, as for the others, Italy is the little village where I was raised»<sup>8</sup>.

Many Italians who settled in the United States were unskilled workers who expatriated since they could barely make a living at home. In their case, the awareness that the nation state had failed to care for them further discouraged identification with Italy. Antonio Margariti, for instance, contended that the *patria* «has never done anything for us» because it «belongs to the masters! The poor people's *patria* does not exist»<sup>9</sup>.

Moreover, disparate local dialects, traditions, antipathies, and rivalries separated Italian settlers in the United States. Joseph Napoli has outlined a case in point of the parochial attitude and misconceptions that affected Italian newcomers' lives and divided them along lines of geographical origin in the fatherland. His mother, a native of San Biagio in the province of Messina, looked on fellow Sicilians from Palermo with scorn. With even greater vehemence, she despised Italians from other regions and resorted to folk magic against them:

Her special detestation was reserved for the Neapolitans. [...] She hated them openly. [...] With the index and little finger of her left hand she threw «corni» – horns – at their home or when she saw them in the distance. She crossed the street to avoid walking near the house or near them, thus eluding their malice and their own potent evil eye. She hoped the horns would cause the malefactors to be stricken with

---

6 Luigi MANCONI, «Campanilismo», in *Bianco, rosso e verde. L'identità degli italiani*, ed. Giorgio CALCAGNO (Bari-Roma: Laterza, 2003), pp. 36-42.

7 Frances M. MALPEZZI, William M. CLEMENS, *Italian-American Folklore* (Little Rock: Augustus, 1992), pp. 27-35.

8 Quoted in Phyllis H. WILLIAMS, *South Italian Folkways in Europe and America* (New Haven: Yale University Press, 1938), p. 17.

9 Antonio MARGARITI, *America! America!* (Casalvelino Scalo: Galzerano, 1994), pp. 40, 55.

indescribable diseases, the unmarried daughters to be impregnated by devils, and the family reduced to beggary<sup>10</sup>.

The dynamics of resettlement to the United States enhanced disunion among Italian newcomers. Many arrived through chain migration based upon family and village connections. The letters from previous immigrants were instrumental in persuading others into making their way across the Atlantic. As historian John Briggs has argued, «the brother calls the brother, the friend calls the friend, and thus it is the way they all go»<sup>11</sup>. Immigrants usually headed for places where a relative, an acquaintance or a fellow villager already resided. For instance, 61 percent of the Italians who landed in the United States in 1910 joined kinsfolk and friends<sup>12</sup>. The latter supplied the newcomers with lodging upon arrival. When the immigrants eventually afforded to rent a home of their own, they moved to the immediate vicinity of their previous caretakers and, in turn, got ready to welcome other relatives and friends who were to arrive in the near future<sup>13</sup>. Consequently, the so-called Little Italies developed as a number of clusters grouping individuals from the same Italian districts.

Priests were aware of the divisions of the Italian flocks along lines of geographical background. For instance, Gioacchino Maffei – the rector of Our Lady of Mount Carmel Church in Worcester, Massachusetts – recalled in the early 1920s that individuals from different areas in Italy shied away from one another and gathered together along regional or provincial lines in self-segregated neighborhoods within the broader Italian settlements:

Italians live within groups of fellow villagers, relatives, and friends

---

10 Joseph NAPOLI, *A Dying Cadence. Memoirs of a Sicilian Childhood* (Bethesda: Marna, 1986), pp. 58-59.

11 John W. BRIGGS, *An Italian Passage. Immigrants to Three American Cities, 1890-1930* (New Haven: Yale University Press, 1978), pp. 69-70.

12 Ira A. GLAZIER, Robert KLEINER, «Analisi comparata degli emigranti dall'Europa meridionale e orientale attraverso le liste passeggeri delle navi statunitensi», *Altreitalie* 4, no. 7 (1992): 119.

13 John S. MACDONALD, Leatrice D. MACDONALD, «Migration, Ethnic Neighborhood Formation, and Social Networks», *Millbank Memorial Fund Quarterly* 42, no. 1 (1942): 82-97.



in specific streets located the one next to the other. Since their native villages in Italy are different, we can find a Lombard section, a Piedmontese section, a Genoese section, a *Piacentina* section, a Neapolitan section, a Calabrian section, a Sicilian section, and so on. These sections retain a remarkably regionalist character as well as even more notably localistic feelings, namely animosities, antipathies, and all those backbitings that are a distressing feature of our migrant peasants<sup>14</sup>.

Social life reflected Italian immigrants' subnational identifications and divisions. Despite a few exceptions, most Italian mutual-aid and fraternal associations initially admitted only those who had come from a specific region, province, or even village, while barring from their ranks all the people who had been born elsewhere. For instance, in Providence, Rhode Island, in 1919, roughly 70 percent of the Italian-American clubs restricted membership on local basis<sup>15</sup>. *Campanilismo* resulted in a remarkable multiplicity of organizations, reflecting Italy's historic disunity. Journalist Carlo Andrea Dondero complained in 1901 that the Italian-American ethnic societies in San Francisco were as numerous as «Italy's saints and bell towers»<sup>16</sup>. In 1910 New York City was home to as many as 338 Italian-American associations whose denominations referred to either specific villages or, more often, their respective patron saints as evidence of the social fragmentation of the Little Italy in the major U.S. metropolis<sup>17</sup>.

Catholicism too, the faith most Italian immigrants professed at least formally, interfered with allegiance to the native country. Giovanni Battista Scalabrini, the bishop of Piacenza and the founder of both the St. Raphael Society and the Congregation of the Missionaries of St. Charles Borromeo (the «Scalabrinians») caring for Italian migrants materially and

---

14 Gioacchino MAFFEI, *L'Italia nell'America del Nord* (Valle di Pompei: Sicignano, 1924), pp. 46-47.

15 FEDERAL WRITERS' PROJECT, *Rhode Island: A Guide to the Smallest State* (Boston: Houghton Mifflin, 1937), p. 99.

16 Carlo Andrea DONDERO, «L'Italia agli Stati Uniti e in California» (1901), now in *Italoamericana. Storia e letteratura degli italiani negli Stati Uniti, 1776-1890*, ed. Francesco DURANTE (Milano: Mondadori, 2001), p. 500.

17 «Elenco delle società italiane esistenti negli Stati Uniti alla fine del 1910», *Bollettino dell'Emigrazione* 3, no. 4 (1912): 31-36.

spiritually, was a “conciliatorista” who advocated a diplomatic solution to the «Roman Question» resulting from the fall of the Papal States that had culminated with the seizure of Rome on September 20, 1870<sup>18</sup>. So were many priests of the Scalabrinian orders in the United States. This, however, was not the case of the bulk of the American Catholic clergy, which regarded the Italian state as the usurper of the Pope’s temporal power. Consequently, while Scalabrini held that the retention of Italian culture and language was key to preserve the immigrants’ faith<sup>19</sup>, the parochial schools, to which the newcomers usually sent their children, refused to include their mother tongue in the curricula, inhibiting the rise of an Italian consciousness among students<sup>20</sup>. The school connected to Chicago’s Assumption Church even boasted that it did not observe certain patriotic holidays that the Kingdom of Italy conversely celebrated, although the institute provided almost exclusively for students from that country. Such banned events obviously included the anniversary of September 20, an allegedly anti-Catholic festivity because that day marked the seizure of Rome by the Italian army and the end of the papal temporal power in 1870<sup>21</sup>. Although Scalabrini held that «religion and patriotism go hand in hand»<sup>22</sup>, while Pope Pius IX and his successors styled themselves as prisoners of the Kingdom of Italy in the Vatican, it was rather hard to be both a faithful Catholic and an Italian patriot as well as to be a faithful Catholic and an American.

### ***Campanilismo* and Catholicism**

Subnational divisions extended to the religious experience of the immigrants and their progeny. To extol the activities of the Missionaries of St. Charles Borromeo on the occasion of Scalabrini’s 1901 pastoral visit

---

18 Matteo SANFILIPPO, «Le controversie politico-religiose degli anni 1880-1890», in *Scalabrini. Il santo dei migranti*, ed. Graziano BATTISTELLA (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2022), pp. 89-106.

19 Mary Elizabeth BROWN, «The Scalabrinian Mission in the United States, 1919-1934», in *Scalabriniani: dalla crisi alla ripresa (1919-1934)*, ed. Graziano BATTISTELLA, Matteo SANFILIPPO (Roma: Istituto Storico Scalabriniano, 2023), pp. 149, 157.

20 Richard GAMBINO, *Blood of My Blood. The Dilemma of the Italian American* (New York: Doubleday, 1974), p. 238.

21 Peter R. D’AGOSTINO, *Rome in America. Transnational Catholic Ideology from the Risorgimento to Fascism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004), p. 59.

22 «Msgr. Scalabrini Welcomed», *New York Times*, August 4, 1901, 5.

to the United States, *La Voce Cattolica*, a weekly published in Piacenza, contended that the immigrants' «disastrous regionalism stops on the doorsteps» of the churches supervised by the bishop's priests in America. The newspaper maintained that «northern and southern Italians enter the temple and sit one next to the other as real brothers»<sup>23</sup>. Yet, this sugar-coated image hardly matched the actual parish life in the turn-of-the-twentieth-century Italian-American communities.

Scholar Silvano M. Tomasi (a member of the Scalabrinian order himself and since 2000 a cardinal) has argued that the Italian national parishes became the focal points of the Little Italies, the places where the immigrants interacted with one another, celebrated their religious festivities, got married, baptized their children, and buried their dead<sup>24</sup>. However, as the alleged Italian communities were in fact mosaics of colonies where a large majority of residents came from a single region, province or town, the religious life of the settlements was similarly split. The fact that the numerous mutual-aid and social clubs were often named after the patron saints of the villages of their members and operated independently from their parishes offers evidence of the intertwinement between *campanilismo* and religious life<sup>25</sup>.

Catholicism itself contributed to keeping localistic feelings and ties alive and prevented faith from playing a unifying role. For example, immigrants funded parishes in their ancestral land and, therefore, strengthened their relations to their places of origin by means of their donations. For instance, in 1902, the Società di Mutuo Soccorso Agricoltori di Venafro in Philadelphia e Mandamento sent money to enlarge the crypt devoted to the patron saints Nicandro, Marciano, and Daria in the basilica of their native village in Molise<sup>26</sup>. Moreover, even if religious festivities were the most important demonstrations of public devotion for Italian immigrants<sup>27</sup>, such events

---

23 Marco CALIARO, Mario FRANCESCONI, *L'apostolo degli emigranti. Giovanni Battista Scalabrini, vescovo di Piacenza* (Milano: Ancora, 1968), p. 280.

24 Silvano M. TOMASI, *Piety and Power. The Role of the Italian Parishes in the New York Metropolitan Area* (New York: Center for Migration Studies, 1975).

25 Rosemary SERRA, *Sense of Origins. A Study of New York's Young Italian Americans* (Albany: State University of New York Press, 2020), p. 204.

26 A plaque celebrating the donation is still visible in Venafro's Basilica of Sts. Martyrs Nicandro, Marciano and Daria.

27 Joseph LOPREATO, *Italian Americans* (New York: Random House, 1970), p. 90.

failed to unite the communities and even divided them along lines of geographical origins because people from diverse places in Italy venerated the respective patron saints of their own birthplaces. In New York City, for instance, Sicilian newcomers from Palermo honored St. Rosalia, while those from Catania were devoted to St. Agatha<sup>28</sup>. In 1900 social worker Charlotte Kimball identified «twenty or more» village-based religious festivals with «their saints' parade» that were «annually observed» among New Yorkers of Italian background<sup>29</sup>. Likewise, although all of them had arrived from the same region – Campania – and lived within the few square miles of the First Ward of Newark, New Jersey, immigrants from Atripalda worshipped St. Sabino, those from Castelgrande St. Vito, those from Lioni St. Rocco, those from Maddaloni St. Michael, those from Marigliano St. Sebastian, and those from Teora St. Nicholas<sup>30</sup>.

The contrast between northern and southern immigrants was the major divide that tore apart Italian Catholic congregations in the United States, as even Scalabrinian priests such as Giacomo Gambera – a native of Lumezzane, in the province of Brescia, who landed in the United States in 1899 and operated in New Orleans, Pittsburgh, Boston, New York, as well as Chicago – acknowledged<sup>31</sup>. Such a split had specific spiritual reasons that added to the broader disaggregation of the Italian communities resulting from the lack of a national identity among their members.

Residual paganism and the absence of formal observance of the cult distinguished the practices of southern Italians, both in the motherland and in America, from the more conventional rites of their northern compatriots. The former had a folkloric vision of religion that hardly complied with the doctrine and liturgy of the Catholic Church. The latter, instead,

---

28 FEDERAL WRITERS' PROJECT, *The Italians of New York* (New York: Random House, 1938), pp. 87-90.

29 Charlotte KIMBALL, «An Outline of Amusements among Italians in New York», *Charities*, August 18, 1900, 2.

30 Sandra LEE, *Italian Americans of Newark, Belleville and Nutley* (Charleston: Arcadia, 2008), p. 8.

31 Giacomo GAMBERA, *A Migrant Missionary Story. The Autobiography of Giacomo Gambera*, ed. Mary Elizabeth BROWN (New York: Center for Migration Studies, 1994), p. 20. Echoing the findings of Italian anthropologists such as Alfredo Niceforo, in turn-of-the-twentieth century United States the Apennines were usually regarded as the border between northern and southern Italy. See U.S. SENATE, 61<sup>st</sup> Congress, 3<sup>rd</sup> Session, *Dictionary of Races or Peoples* (Washington, DC: U.S. Government Printing Office, 1911), pp. 82-83.

stuck by the official standards of devotion and duties. Replicating their behavior in the native country, southern immigrants in the United States lived in terror of the supernatural and in constant fear of *malocchio* (the evil eye that alarmed Napoli's mother) and spells allegedly cast by witches. To them, amulets and magical practices were no less significant than the sacraments. Likewise, patron saints were more important than God and Christ themselves and had to be ingratiated by material gifts and praises as if they had been pagan divinities. There were a few exceptions to this pattern, involving for instance the cult of Saint Anthony in Padua and that of the Blessed Virgin of Saint Luke in Bologna, but these two provinces were not major areas of emigration to the United States<sup>32</sup>. Although few men attended mass on Sundays, primarily because they despised priests, and most churchgoers were women, children, and the elderly<sup>33</sup>, many male adults crowded the streets to join the annual procession to celebrate the patron saints of their native villages. These feasts, however, were conceived less as religious festivities than as social events and choreographic fairs with banners, bands playing music, and sidewalk stands selling not only religious memorabilia but also food<sup>34</sup>. After all, as sociologists Robert E. Park and Herbert A. Miller argued in 1921, «on these occasions, [...] the church and the priest seem adjuncts rather than the center of the various rites»<sup>35</sup>.

---

32 Maddalena TIRABASSI, «Why Italians Left Italy», in *The Routledge History of Italian Americans*, ed. William J. CONNELL, Stanislao G. PUGLIESE (New York: Routledge, 2018), pp. 123-124; Laurie BUONANNO, Michael BUONANNO, *Remembering Italian America. Memory, Migration, Identity* (New York: Routledge, 2021), pp. 180-193, 198-202.

33 This behavior replicated a widespread attitude that characterized immigrants before they left their motherland. As Joseph Caruso wrote in a partly fictionalized book about Sicilian newcomers attending St. Joseph Church in Boston's West End, «In Sicily, on Sundays and holy days, while the men played cards in the village squares in open contempt of the archpriests behind the church doors, the women would file into the church and attend Mass». See Joseph CARUSO, *The Priest* (New York: Macmillan, 1956), p. 21.

34 Rudolph J. VECOLI, «Cult and Occult in Italian-American Culture», in *Immigrants and Religion in Urban America*, ed. Randall MILLER, Thomas MARZIK (Philadelphia: Temple University Press, 1977), pp. 25-47. In Italy, too, «men were the leaders of the lay-based, communal religious practices, the ones who organized the annual celebration of the patron saints' feast days» [Mary Elizabeth BROWN, «Religion», in *The Italian American Experience. An Encyclopedia*, ed. Salvatore J. LAGUMINA, Frank J. CAVAIOLI, Salvatore PRIMEGGIA, Joseph A. VARACALI (New York: Garland, 2000), p. 538].

35 Robert E. PARK, Herbert A. MILLER, *Old World Traits Transplanted* (New York: Harper and Brothers, 1921), p. 154.

Northern immigrants cast a suspicious eye on their southern compatriots and made a point of keeping them at a safe distance in the field of religion, too. Feeling rejected, southern newcomers in turn distanced themselves from northerners. Consequently, these two groups tended to avoid intermingling at church services. In St. Louis, Missouri, for example, Sicilians refused to attend Mass at St. Ambrose, which not incidentally had been named after the patron saint of Milan, because congregants from Lombardy allegedly played a hegemonic role in the parish<sup>36</sup>. Father Marcellino Moroni, a Scalabrinian priest who operated in New York in the late 1880s, wrote that «those from Upper Italy do not wish to rub shoulders with dirty and indecent Neapolitan daily laborers. Most choose the mass celebrated by the minister from northern Italy and the Neapolitans take pleasure in attending the mass officiated by their own priest. Dualism is very strong»<sup>37</sup>. In Louisiana other-than-southern immigrants even charged Sicilian newcomers with blasphemy on the grounds that they based their devotion to saints on quid pro quo criteria, namely on the perception of their effectiveness as patrons who fixed problems affecting material life<sup>38</sup>. For this reason, too, in 1892 Francesco Zaboglio, the superior general of the Missionaries of St. Charles Borromeo, wrote from New Orleans that, to increase Mass attendance in this city among immigrants, «since the large majority of these Italians is Sicilian, it would be necessary [...] a good Sicilian priest»<sup>39</sup>.

The regional cleavages among Italian Catholics became so disruptive that southern flocks occasionally rejected pastors from other sections of their ancestral land. For instance, in the early twentieth century, in Buffalo, New York, the Sicilian parishioners of St. Anthony of Padua's signed petitions and published newspaper articles against their northern pastor, Ludovico Martinelli, who was from Bagnocavallo in the province

---

36 Gary Ross MORMINO, *Immigrants on the Hill. Italian Americans in St. Louis, 1882-1982* (Urbana: University of Illinois Press, 1986), 154.

37 As quoted in Emilio FRANZINA, *Gli italiani al Nuovo Mondo. L'emigrazione italiana in America, 1492-1942* (Milano: Mondadori, 1995), pp. 228-229.

38 Anthony V. MARGAVIO, Jerome J. SALOMONE, *Bread and Respect. The Italians of Louisiana* (Gretna: Pelican, 2002), p. 223.

39 Francesco Zaboglio to Giovanni Battista Scalabrini, February 12, 1892, in *Carteggio Scalabrini Zaboglio (1886-1904)*, ed. Veronica DE SANCTIS, Giovanni TERRAGNI (Roma: Istituto Storico Scalabriniano, 2021), p. 212.

of Ravenna, charging that he had revealed anti-southern feelings<sup>40</sup>. Similarly, southern immigrants attending Holy Ghost's in Providence, called on Coadjutor Bishop William A. Hickey for the removal of Father Angelo Strazzoni, who was from the province of Piacenza, because he seemed unable or unwilling to accommodate their religious culture, especially as for the veneration of saints<sup>41</sup>. These accusations were often levied against the Scalabrinians, regardless of the single priests' specific regional origins, since the Congregation of the Missionaries of St. Charles Borromeo was perceived as a northern order insensitive to the needs of southern devotees<sup>42</sup>. Such quarrels showed again the religious disunity of Italian communities on the ground of the different perception of the cult between their northern and southern components. They sometimes even went beyond the northern-southern divide. In the diocese of Scranton, Pennsylvania, for example, «a Neapolitan would not want to attend Mass with a Sicilian, or vice versa»<sup>43</sup>.

Even the so-called national parishes for Italians, where priests preached and heard confessions in their mother language instead of English, were not impervious to regionalism, notwithstanding their official denomination. As opposed to territorial parishes, which grouped Catholics living in a specific geographical district, the national parishes began to be established in the mid nineteenth century to meet the spiritual needs of the members of the immigrant groups who did not speak English regardless of their places of residence. The first Italian Catholic parish throughout the United States was founded in Philadelphia – at St. Mary Magdalen de Pazzi Church – in 1852, following the successful lobbying by local Italian leaders on Bishop John Neumann, a newcomer himself, though from Bohemia<sup>44</sup>.

---

40 Maria Susanna GARRONI, «Italian Parishes in a Burgeoning City: Buffalo, 1880-1920», *Studi Emigrazione* 28, no. 103 (1991): 356.

41 Peter W. BARDAGLIO, «Italian Immigrants and the Catholic Church in Providence, 1890-1930», *Rhode Island History* 34, no. 2 (1975): 55-56.

42 Judith E. SMITH, *Family Connections. A History of Italian and Jewish Immigrant Lives in Providence, Rhode Island, 1900-1940* (Albany: State University of New York Press, 1985), pp. 147-152.

43 Stephanie LONGO, *Italians of Northern Pennsylvania* (Charleston: Arcadia, 2004), p. 61.

44 Kostis KOURELIS, «Style and Real Estate: The Architecture of Faith among Greek and Italian Immigrants, 1870-1925», in *Redirecting Ethnic Singularity. Italian Americans and*

At that time, Italian immigration was still in its infancy days. Newcomers from Liguria and Piedmont made up the great bulk of the community. Many were political refugees of the *Risorgimento* who had sought sanctuary on the other shore of the Atlantic after the initial defeats of the movement for the unification of their motherland. They chose Philadelphia because, in their eyes, the city where the U.S. declaration of Independence had been signed was the epitome of the ideals of national sovereignty that had inspired their own struggle for Italy's political unification and liberation from foreign rule. As such, these exiles nourished deep nationalistic feelings and made up a leading exception to the *campanilismo* characterizing the late nineteenth-century immigrant waves<sup>45</sup>.

In theory, St. Mary Magdalen de Pazzi began operating as an inclusive parish for all Italian immigrants in the Philadelphia area. In practice, however, in its early years, congregants were almost exclusively newcomers from northern regions because few southerners settled in this city before the late 1870s<sup>46</sup>. When Sicilians and other southerners started to arrive in Philadelphia in the following decade, the clergy did not encourage them to join St. Mary Magdalen de Pazzi, although an Italian origin was the only requirement for admission to the parish. Specifically, Antonio Isoleri took an active part in the effort to keep southern immigrants away from it. A native of Villanova d'Albenga in Liguria, Isoleri served as pastor of St. Mary Magdalen de Pazzi from 1870 to 1926. Besides thinking that his native region was «a blessed land, patch of Paradise», he often expressed his concerns about the level of religious faith and devotion among what he called the *elemento meridionale*, namely people from the South of Italy<sup>47</sup>.

Those who did not feel welcome at St. Mary Magdalen de Pazzi attended Mass at Our Lady of Good Counsel. After the immigrant tide from the *Meridione* had gained momentum, Augustinian priests managed to establish this church as the city's second Italian parish in 1898 to pro-

---

*Greek Americans in Conversation*, ed. Yiorgos ANAGNOSTOU, Yiorgos KALOGERAS, Theodora PATRONA (New York: Fordham University Press, 2022), pp. 128-129.

45 Richard N. JULIANI, *Building Little Italy. Philadelphia's Italians before Mass Migration* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1998).

46 Alfred M. NATALI, *Saint Mary Magdalen de Pazzi Parish. The First Italian Church in the U.S.A.* (Philadelphia: St. Mary Magdalen de Pazzi Church, 1992).

47 Richard N. JULIANI, *Priest, Parish, and People. Saving the Faith in Philadelphia's «Little Italy»* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007) (quotes pp. 133, 174).



vide primarily for the southerners whom Isoleri had rebuffed. Gertrude Carmela DiLullo, an immigrant from Ateleta in Abruzzi, for instance, was directed to Our Lady of Good Counsel when she planned to marry a fellow villager, Raffaele Pasquarello in 1899<sup>48</sup>. Thus, by the turn of the twentieth century, Philadelphia's national parishes had ended up being subnational churches, with St. Mary Magdalen de Pazzi providing for northerners and Our Lady of Good Counsel serving southerners<sup>49</sup>.

The Italian immigrants' residential self-segregation contributed to the retention of *campanilismo* in religious cult. Since specific neighborhoods were inhabited by newcomers from the same area in Italy, the corresponding territorial parishes, too, grouped congregants from the same geographical background in the native land. For example, highly skilled workers in stone curving and tile setting from northern Friuli and primarily from the area surrounding Poffabro, a village in the Dolomite Mountains, settled in an enclave on Chestnut Hill in suburban Philadelphia in the late nineteenth century. As a result, the Italian parishioners of the closest Catholic church in the district, Our Mother of Consolation, were primarily *friulani* from the Poffabro district<sup>50</sup>. Likewise, Our Lady of Pompei's was attended mainly by Philadelphians of Calabrian background who largely prevailed among the residents in the area surrounding the church<sup>51</sup>.

## National cleavages in the Catholic Church

Fellow devotees of other ethnic extractions and primarily the Irish clergy usually failed to realize the existence of subnational differences within the flocks from Italy. As most Italian immigrants had begun to arrive from the southern regions of the country by the late nineteenth century,

---

48 Josephine B. PASQUARELLO, *Life's Journey. A Young Italian Peasant in 1899 Travels to South Philadelphia Searching for Better Life and Love* (Pittsburgh: Dorrance, 2021), p. 69.

49 Murray DUBIN, *South Philadelphia. Mummies, Memories, and the Melrose Diner* (Philadelphia: Temple University Press, 1996), pp. 101-102.

50 Joan SAVERINO, «Mapping Memories in Stone: Italians and the Transformation of a Philadelphia Landscape», in *Global Philadelphia*, ed. Ayumi TAKENAKA, Mary JOHNSON OSIRIM (Philadelphia: Temple University Press, 2010), pp. 52-53, 57-58.

51 Richard VARBERO, *Urbanization and Acculturation. Philadelphia's Southern Italians, 1918-1932* (Ph.D. dissertation, Temple University, 1975), p. 65.

their specific religious behavior and practices were usually ascribed to all the Catholic newcomers of that nationality. Paradoxically, therefore, in the United States northern Italians became the target of the same criticism and suspicions about paganism as well as heterodoxy in faith and rites that they themselves expressed in the case of their southern fellow nationals. For instance, Philadelphia's Irish-dominated archdiocese established two welfare agencies, the Madonna House and the Assunta House, in the Italian neighborhoods of the South Philadelphia section with the collateral purpose of eradicating any legacy of pre-emigration unorthodox Catholicism from the residents of the district<sup>52</sup>. The Irish American bishop of Syracuse pressured the parson of Mount Carmel Church in Utica, New York, into discontinuing the processions for Italian patron saints on the ground that they brought «ridicule upon [...] the Catholic religion»<sup>53</sup>.

Moreover, Irish Americans were usually deferential toward the clergy, while Italians – especially those from the South – tended to despise priests. Most newcomers from the *Meridione* had been peasants in their mother country and, there, the Catholic hierarchy, at all levels, usually took side with absentee landlords and was an element of social conservation against poor people's claims. Therefore, priests were perceived as the natural allies of the rich. They were also regarded as parasites because they relied on donations to make a living<sup>54</sup>. This view resulted in a major cleavage between the Irish and Italians. The former expected the latter to support financially their own parishes. But Italians had experienced no tradition of voluntary funding in the religious sphere before expatriating and hardly developed it in the United States. Most were unskilled laborers and lived very thrifty lives. They saved as much money as possible because they planned to return to their motherland and to enjoy there the capital they expected to collect by hard working and personal sacrifices in America. Few, therefore, volunteered to make donations to

---

52 Biagio CASTAGNA, *Bozzetti americani coloniali. Filadelfia* (Salerno: Jovane, 1907), p. 64; Richard N. JULIANI, «The Intersection of Irish and Italians. From Conflicts to Integration», in *Italians and Irish in America*, ed. Francis X. FEMMINELLA (Staten Island: American Italian Historical Association, 1985), pp. 28-30.

53 As quoted in Philip A. BEAN, *The Urban Colonists. Italian-American Identity and Politics in Utica, New York* (Syracuse: Syracuse University Press, 2010), pp. 87-88.

54 Rudolph J. VECOLI, «*Prelates and Peasants: Italian Immigrants and the Catholic Church*», *Journal of Social History* 2, no. 3 (1969): 229.

their parishes while they were abroad. An Irish priest, for instance, complained that a congregation of roughly 2,000 Italian churchgoers in New York City raised as little as about forty-five dollars per week<sup>55</sup>. Another remarked that the average Italian «has probably never grasped the rationale of American custom with regard to money offerings»<sup>56</sup>. When Francesca Saverio Cabrini, founder of a religious institute supporting expatriates, reprimanded a group of immigrants because they did not attend religious services, they replied that Mass had to wait until they made enough money to return to Italy, an answer that also demonstrated that work on festivities to increase their modest income was another reason for Italian adult males' failure to go to church on Sundays<sup>57</sup>.

The Irish started to settle in large numbers in the United States in the mid-1840s. Therefore, by the beginning of mass immigration from Italy, they had entrenched themselves within the higher ranks of the Catholic hierarchy and did not want to share power with the newcomers. The Irish monopoly of the top echelon of the U.S. dioceses added to differences in both religious practices and attitudes toward the clergy in causing the discrimination of Italian immigrants within their own congregations. Philadelphia's diocesan mouthpiece, the *Catholic Standard and Times*, did not refrain from publishing derogatory articles and ethnic slurs against Italian newcomers in the 1910s. A series entitled «McAroni Ballads» – later reprinted in a volume – by its general manager, Thomas A. Daly, mocked their well-known taste for pasta and imitated their hybrid kind of language based on both English and Italian, provoking protests in the community for the «shameful and shameless lack of knowledge of even the most obvious facts concerning Italians»<sup>58</sup>. Devotion to the Madonna of Mount Carmel among Italian immigrants in New York City's East Harlem turned their Catholicism into a pagan and primitive cult in the eyes of Irish clerics. A priest from Italy recalled that «they thought we were Africans, that there was something weird. [...] We were always

---

55 Paul MOSES, *An Unlikely Union. The Love-Hate Story of New York's Irish and Italians* (New York: New York University Press, 2015), p. 34.

56 W.H. AGNEW, «Pastoral Care of Italian Children in America», *The Ecclesiastical Review* 48, no. 3 (1913): 275.

57 Mary Louise SULLIVAN, «Mother Cabrini: Missionary to the Italian Immigrants», *U.S. Catholic Historian* 6, no. 4 (1987): 269-270.

58 Emanuel CARNEVALI, «Immigration and Importation», *Poetry* 16, no. 5 (1920): 278.

looked upon as though we were doing something wrong»<sup>59</sup>. Complaints that the Irish celebrants «would upbraid the Italians, especially at funerals» were still frequent as late as 1940<sup>60</sup>.

Italian churchgoers were also subjected to segregation. In territorial parishes congregants from Italy often had to sit in the benches at the back of the church or had to pray in the basement. Referring to Italian worshippers, Propaganda Fide, the Vatican congregation for evangelization under which the Catholic Church in the United States was until 1908, argued in a 1887 report that, in New York City, «the Irish granted them free use of the basement of the Church of Transfiguration, so that they could gather for their religious practices, since the Irish did not want to have them in the upstairs church»<sup>61</sup>. Those who wanted a seat in the cathedral, St. Patrick's, were charged five cents of a dollar, the equivalent of about 1.8 in today's dollars, as Jesuit Nicola Russo reported<sup>62</sup>. Irish priests sometimes even drove them away. In any case, Italian parishioners usually did not feel welcome by the Irish ministers. Aurelio Palmieri, an Augustinian priest, reported in 1920 that «Our old immigrants in Philadelphia still remember with bitterness the anti-Italian rages of an Irish pastor of the Church of St. Paul who for twenty years occupied himself in flagellating the Italians in his Sunday sermons and warning them not to set foot in his church»<sup>63</sup>. Another Philadelphian of Italian ancestry recalled that, when her immigrant parents took her to St. Paul's to have her baptized, the Irish minister shouted at them to «go to an Italian church»<sup>64</sup>, although the parish was supposed to accept any Catholic living within

---

59 Robert A. ORSI, *The Madonna of the 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950* (New Haven: Yale University Press, 2002 [1985]), p. 56.

60 Alfred WHITE, *A History of the Italian Baptists* (Chester: Crozer Theological Seminar, 1940), p. 21.

61 Nicola RUSSO, «The Origin and Progress of Our Italian Mission in New York», *Woodstock Letters* 25, no. 1 (1896): 136.

62 SACRED CONGREGATION FOR THE PROPAGANDA OF THE FAITH, «Report on Italian Immigration» (1887), in *For the Love of Immigrants: Migration Writings and Letters of Bishop John Baptist Scalabrini, 1839-1905*, ed. Silvano M. TOMASI (New York: Center for Migration Studies, 2000), p. 146.

63 Aurelio PALMIERI, «Il clero italiano negli Stati Uniti», *La Vita Italiana*, February 15, 1920, 125.

64 Interview with Rita R. by the author, Philadelphia, November 12, 1989. The interview was conducted within a broader project about Italian-Irish relations in Philadelphia.

its boundaries. Bigotry not only by its parson but also by fellow Irish parishioners was so strong at St. Paul's that a few Italians converted to Protestant denominations<sup>65</sup>.

As the Catholic clergy of Irish ancestry did not bother to acknowledge the disparate backgrounds of its congregants from Italy and considered them all as belonging to one group whose peculiarities in faith could not be tolerated, the humiliations the newcomers had to withstand because of their national descent persuaded the immigrants that they had something in common. Eventually, they also realized that they had to join forces, regardless of differences in geographical origin in Italy, to counter discrimination and to assert themselves. As one of them pointed out, «single flowers do not make up a wreath and isolated soldiers cannot win a battle. Only by getting together [...] can soldiers be strong, fight, and protect themselves»<sup>66</sup>.

A sense of belonging that overcame *campanilismo* emerged specifically when the whole Italian communities, with all their subnational components, opposed the Irish clergy's discriminatory decisions. For instance, in 1933, to encourage the Italian immigrants' religious acculturation and to stifle their suspicious rites, the archbishop of Philadelphia, Dennis Cardinal Dougherty, discontinued the status of Our Lady of Good Counsel as an Italian parish. He required its members to join the church of their respective neighborhoods, including St. Paul, which was located only one block away, instead of attending another national parish. Dougherty's decision caused a revolt among Italian Americans. Their reaction cut across localistic affiliations and was not confined to the southern immigrants and their children, who made up the large majority of the congregation. While the parishioners of Our Lady of Good Counsel occupied their church taking a priest, Simpliciano Gatt, as a hostage, more than twenty thousand demonstrators representing their ethnic community's major associations took to the streets and paraded to the seat of the archdiocese to the sound of the Royal March, the Italian national anthem, and flying the *tricolore* in the fruitless effort to persuade the cardinal to change his mind<sup>67</sup>. Likewise, two years later, Italian immigrants

---

65 Celeste A. MORELLO, *Beyond History. The Times and Peoples of St. Paul's Roman Catholic Church* (Philadelphia: Mainz, 1992).

66 Francesco SARACCO, unpublished journals, p. 19, Francesco Saracco Papers, Historical Society of Pennsylvania, Philadelphia.

67 «Church Besieged by 100 Members Opposing Merger», *Philadelphia Inquirer*, May 4, 1933, 1, 8; «Priest Imprisoned by Mob in Church», *ivi*, May 5, 1933, 1, 4.

in Rockford, Illinois, set aside previous regional antipathies and rivalries to dispute the bishop's decision to select a Polish priest for their own parish<sup>68</sup>. In 1937, in Glen Cove, New York, regardless of their local roots in the native country, Italian Americans also cooperated to overcome the resistance from their Irish parson and have a new church of their own, St. Rocco, established so that liturgy, rites, and religious feasts would reflect their national heritage<sup>69</sup>.

### Overcoming *campanilismo*

The end of mass immigration from Italy following the enforcement of the restrictive Quota Acts of 1921 and 1924 as well as the appearance of a U.S.-born second generation of Italian Americans helped the decline in the relevance of subnational loyalties in the religious life of the Little Italies in the interwar years. On the one hand, such legislative measures discontinued the constant influx of newcomers from the mother country who had until then kept *campanilismo* alive. On the other, the people born in the United States had loose ties to the land of their parents and hardly shared the petty enmities of their fathers and mothers who had arrived from Italy.

The rise of jingoistic feelings during World War I also contributed to reshaping the immigrants' identity into a national self-consciousness in their religious experience, too. Their ethnic leaders, organizations, and newspapers celebrated Italy's 1915 declaration of war on Austria with bombastic rhetoric and supported the military machinery of the ancestral country<sup>70</sup>. Against this backdrop, members of Italian-American communities become aware of the common national origin that they shared. Many Italian parishes rallied to raise funds and to collect welfare products for both the soldiers fighting on the frontline and their

---

68 Giuseppe Castruccio, Italian consul general in Chicago, to Augusto Rosso, Italian ambassador in Washington, August 19, 1935, Ministero della Cultura Popolare, box 447, folder «Propaganda italiana a Chicago», Archivio Centrale dello Stato, Rome, Italy.

69 Salvatore J. LAGUMINA, «Italian American and Irish American Interaction», in *Models and Images of Catholicism in Italian Americana*, ed. Joseph A. VARACALLI et al. (Stony Brook: Forum Italicum, 2004), p. 59.

70 Bénédicte DESCHAMPS, «“Nuova epoca, nuovi doveri”. La stampa italoamericana e la Prima guerra mondiale», in *I giornali dell'emigrazione nelle raccolte della Biblioteca di Storia Moderna e Contemporanea*, ed. Rosanna DE LONGIS, Eugenio SEMBOLONI (Roma: Biblink, 2019), pp. 55-113.

families at home. Pope Benedict XV condemned the war as a «useless slaughter»<sup>71</sup>, but Italian priests in the United States – such as Father Antonio Demo, parson of New York City's Our Lady of Pompei – generally backed the Italian troops and generated an unprecedented cooperation with liberal nationalists. Their behavior helped reduce the previous inconsistency between Catholic faith and loyalty to the native country that had originated from the annexation of the Papal States to the Kingdom of Italy<sup>72</sup>.

The harmony between Catholicism and Italian patriotism reached a peak after the Fascist regime signed the 1929 Lateran Pacts. From that moment on, most priests endeavored to mobilize their flocks in support of both Benito Mussolini's regime and its policies, which implied a strong emphasis on nationalism. There were a few exceptions, such as the case of Joseph Ciarrocchi, the pastor of Santa Maria's in Detroit and the editor of *La Voce del Popolo*, who waged a forceful campaign against the spread of Fascist propaganda within the local Little Italy<sup>73</sup>. Yet, the great bulk of the Catholic clergy operated as a transmission belt for fascism in the Italian communities by echoing Pope Pius XI's definition of Mussolini as «the man of Providence»<sup>74</sup>. Mussolini's influential supporters among Catholic clerics in the United States included Charles E. Coughlin, a Canadian immigrant of Irish ancestry who hosted an hour-long weekly radio program broadcast from Royal Oak, Michigan, that attracted an audience of millions of listeners nationwide, including Italian Americans<sup>75</sup>. His mouthpiece, *Social Justice*, a weekly with an estimated circulation of 250,000 to 300,000 copies, enjoyed a large readership in Little Italies such as Boston's

---

71 As quoted in John POLLARD, *The Papacy in the Age of Totalitarianism, 1914-1958* (New York: Oxford University Press, 2014), p. 29.

72 Mary Elizabeth BROWN, «Italian immigrant Catholic Clergy and the Exception to the Rule: The Reverend Antonio Demo, Our Lady of Pompei, Greenwich Village, 1899-1933», *Church History* 62, no. 1 (1993): 51-52; Peter R. D'AGOSTINO, «The Religious Life of Italians in New York City», in *The Italians of New York*, ed. Philip V. CANNISTRARO (New York: New York Historical Society, 1999), p. 73.

73 Philip V. CANNISTRARO, «Fascism and Italian Americans in Detroit, 1933-1935», *International Migration Review* 9, no. 1 (1985): 35-37.

74 Quoted in Simonetta FALASCA-ZAMPONI, *Fascist Spectacle. The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy* (Berkeley: University of California Press, 1997), p. 66.

75 Donald WARREN, *Radio Priest. Charles Coughlin, the Father of Hate Radio* (New York: Free Press, 1996).

community<sup>76</sup>. It also published several letters signed with Italian-sounding last names attacking Jews after Coughlin's had endorsed the 1938 Fascist anti-Semitic turn<sup>77</sup>. Not without some hyperbole, immigrant and New York City's New School for Social Research professor Max Ascoli pointed out that «The priests are all Fascists»<sup>78</sup>. Fellow anti-Fascist and historian Gaetano Salvemini similarly remarked that:

If anyone should gather together all the utterances of American cardinals and bishops about Mussolini, all the sermons, all the article and essays of Catholic priests and monks, and all the effusion of the Jesuits of America and of the minor organs of the Catholic thought in this country, one would have the most impressive and outstanding anthology of Fascist glorification<sup>79</sup>.

Consequently, not only Masses in the national parishes but also classes at the attached parochial schools for the Italian newcomers' children offered opportunities to extol Mussolini and the nationalistic sentiments that his dictatorship aimed at strengthening among the immigrants and their offspring. The Fascist regime, for instance, subsidized the teaching of the Italian language at parochial schools and provided textbooks that disseminated jingoistic propaganda into classes<sup>80</sup>.

Reconciling the State and the Church, the Lateran Pacts encouraged Catholic institutions to promote a sense of allegiance to Italy among immigrants even when Fascist propaganda was not implied. The establishment of a convent for Italian nuns in Bridgeport, Connecticut, in 1937 offered an opportunity to strengthen the Italianness of the members of the local community, suffocating the hybrid identity that a few could have developed while living far from their native country. The nuns,

---

76 Jack BETTY, *The Rascal King. The Life and Times of James Michael Curley, 1874-1958* (Reading: Addison-Wesley, 1992), p. 450.

77 See, e.g., Gerald COGLIANO, «Unfair Competitors», *Social Justice*, July 18, 1938, 21; Frank S. L'ANNUNZIATA, «A Blockade of Their Own», *ivi*, November 7, 1938, 18; John DE PAOLI, «Peril to Faith», *ivi*, May 8, 1939, 21.

78 Max ASCOLI, «La politica dell'Asse e le ripercussioni negli ambienti italiani degli Stati Uniti», *Il Martello*, August 28, 1940, 1.

79 Gaetano SALVEMINI, *Italian Fascist Activities in the United States* (New York: Center for Migration Studies, 1977), p. 46.

80 Matteo PRETELLI, *Il fascismo e gli italiani all'estero* (Bologna: Clueb, 2010), pp. 133-134.



for instance, taught Italian in the parochial school of St. Raphael's<sup>81</sup>. Italian classes encouraged the immigrants' children to practice a unifying common national language that overcame the linguistic fragmentation resulting from the multiplicity of the dialects their parents spoke at home.

Out of ethnic redress following decades of discrimination rooted in the alleged inferiority of the Mediterranean peoples as opposed to the Anglo-Saxon population, many Italian Americans took pride in identifying themselves with Italy as soon as Mussolini's aggressive foreign policy had apparently turned their mother country into a global power that inspired awe worldwide. Yet, fascism also played specifically on the religious feelings of both the immigrants and their progeny to consolidate their patriotism, allegiance to Italy, and self-perception as Italians.

At the time of the military invasion of Ethiopia in 1935 Mussolini's regime presented the seizure of this country as an opportunity to evangelize the local population which, in fact, had converted to Christianity as early as the fourth century. Specific incidents were also emphasized to appeal to Italian Americans' Catholic empathy. Most notable was the case of the killing of Father Reginaldo Giuliani, a military chaplain who, according to Fascist propaganda, was beheaded by Ethiopian troops while he was administering the attainment of the sick to a dying Italian soldier<sup>82</sup>.

This campaign did not fall on deaf ears, mirroring what happened in Italy, where most Catholics supported Mussolini's invasion and occupation of the eastern African country<sup>83</sup>. During the seven months of the Italo-Ethiopian War, Italian Americans raised money for the Italian Red Cross – which was an ingenious way of funding the war efforts of the Duce's regime under a humanitarian cover-up – and donated their wedding rings and other gold objects to further finance the Fascist colonial venture. Italian Americans also lobbied Congress to the benefit of the government of their ancestral country. Specifically, they contributed to preventing the passing of the Pittman-McReynolds Bill, which aimed at enabling the U.S. president to restrict such exports to Italy as oil, trucks, and scrap iron that were pivotal for Mussolini's military machinery in

---

81 Rose LUMINELLO, «Italianità and the Polak-Katolic», in *Scalabriniani*, cit., pp. 134-135.

82 Osvaldo COCCO, «Il cappellano degli arditi», *Il Grido della Stirpe*, February 15, 1936, 2.

83 For the response of Catholics in Italy, see, e.g., Lucia CECI, *Il papa non deve parlare. Chiesa, fascismo e guerra d'Etiopia* (Bari-Roma: Laterza, 2010), esp. pp. 67-107.

Ethiopia<sup>84</sup>. Catholic priests were key to that multifaceted campaign. They blessed the steel rings that Fascist officials distributed as replacements for the gold ones, joined parades to support Italy's colonial venture, celebrated Mussolini's alleged Christianizing mission in Ethiopia, and sang solemn *Te Deum* of thanksgiving for the Fascist military victory<sup>85</sup>.

The Spanish Civil War offered another case in point for the intertwining of Catholicism and allegiance to the mother country among Italian Americans. General Francisco Franco's insurgents, who had Mussolini's political and military support, were portrayed as modern crusaders who fought on behalf of the Catholic Church against the atheistic and anti-clerical policies of Madrid's legitimate government. In January 1939, while Washington was considering the repeal of an embargo on war instruments and the shipment of arms to the Spanish government, priests encouraged their parishioners to mobilize as a political pressure group against the prospective change to the U.S. neutrality laws. On this occasion, Fascist propagandists yielded to Roman clerics and leaders of Catholic associations, such as the Order of the Knights of Columbus, who urged Italian Americans to write President Franklin D. Roosevelt and their Congressmen to warn them against amending the existing legislation. To this end, the Catholic clergy claimed the Holy See's authority and drew upon Vatican Secretary of State Eugenio Cardinal Pacelli's definition of the casualties among Franco's militiamen as «martyrs of the faith»<sup>86</sup>.

This strategy proved successful. Flooded in petitions asking for the retention of the arms embargo, Congress tabled the amendment to the neutrality legislation. Significantly, most petitions had a priest as the first signer and his signature was followed by those of his parishioners<sup>87</sup>. As

---

84 Leo V. KANAWADA *Franklin D. Roosevelt's Diplomacy and American Catholics, Italians, and Jews* (Ann Arbor: UMI Research Press, 1982), pp. 81-89; Chiara GRILLI, «The Making of the Italian American Colonizer. Colonialism, Race, and the Italo-Ethiopian War», *International Journal of Postcolonial Studies* 23, no. 4 (2021): 526-543.

85 Nadia VENTURINI, *Neri e italiani ad Harlem. Gli anni Trenta e la guerra d'Etiopia* (Roma: Edizioni Lavoro, 1990), pp. 137-138; Valeria FEDERICI, «The Delivery of Mussolini's Rings in Rhode Island. A Collaboration between Catholic Priests and Italian Fascist Officials», *Italian Americana* 36, no. 2 (2018): 121-149.

86 As quoted in Emma FATTORINI, *Hitler, Mussolini and the Vatican* (Cambridge: Polity Press, 2011), p. 89.

87 *Congressional Record*, January 13, 18, 19, 23, 24, 25, February 1, 2, 3, 1939, 348, 465-466, 468, 539-540, 565, 739, 807-808, 1051-1052, 1097, 1140.

an officer of Italy's Ministry of Popular Culture, Olivia Rossetti Agresti, concluded in 1939, «if there had not been thousands of telegrams sent by Catholics to the President and the members of the Senate and the House, the embargo would have been lifted»<sup>88</sup>.

## Conclusion

By the time Agresti wrote her report, World War II had already broken out. Especially after Italy joined the conflict on June 10, 1940, and declared war on the United States on December 11, 1941, revealing their recently developed ethnic identity based on their common national origin was no longer safe for the immigrants and their progeny. Second-generation novelist Gay Talese recalls that, at St. Augustine, his parochial school in Ocean City, New Jersey, he was bullied by his Irish Catholic classmates, whose elder brothers had just landed with the U.S. troops in Sicily<sup>89</sup>. Against this backdrop, many Italian Americans concealed their ethnic sense of belonging while the Catholic Church urged them to demonstrate their patriotism toward the adoptive country and to support the U.S. war effort<sup>90</sup>.

Besides encouraging Italian Americans' loyalty to Washington, Catholicism entered the U.S. mainstream at the time of World War II thanks to its full cooperation with the federal government in the fight against the Axis Powers<sup>91</sup>. The end of the military conflict witnessed the revival of Italian Americans' ethnic self-perception because attachment to their native or ancestral country could no longer be misinterpreted as collusion with the enemy. Nonetheless, the Catholic faith continued to stimulate feelings of patriotic allegiance toward the United States that did not contrast the renewal of the identification with the land of descent on the part of the immigrants and their progeny. For instance, Italian Ameri-

---

88 Olivia Rossetti Agresti to Ministry of Popular Culture, November 6, 1939, Foreign Records Seized, Record Group 59, series T 586, reel 435, National Archives II, College Park, MD.

89 Gay TALESE, *Unto the Sons* (New York: Random House, 1992), p. 14.

90 Matteo PRETELLI, Francesco FUSI, *Soldati e patrie. I combattenti alleati di origine italiana nella Seconda guerra mondiale* (Bologna: il Mulino, 2022), pp. 307-333.

91 James HENNESEY, *American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States* (New York: Oxford University Press, 1981), pp. 276-280.

cans' mobilization to prevent the Communist Party from seizing power in Italy on the occasion of the 1948 parliamentary elections resulted not only from their sympathy with that nation but also from a crusade of the Catholic Church against atheist communism that aptly fitted Washington's Cold-War policy<sup>92</sup>. For most Italian Americans, thereby, postwar anti-communism was an identitarian common ground that managed to harmonize Catholicism, attachment to Italy, and U.S. patriotism.

---

92 Wendy L. WALL, «America's Best Propagandists». Italian Americans and the 1948 «Letters to Italy» Campaign, in *Cold War Constructions. The Political Culture of United States Imperialism, 1945-1966*, ed. Christian G. APPY (Amherst: University of Massachusetts Press, 2000), pp. 89-109; Danielle BATTISTI, *Whom We Shall Welcome. Italian Americans and Immigration Reform, 1945-1965* (New York: Fordham University Press, 2019), pp. 37-48; Carl A. ANTONUCCI, «The 1948 Letters to Italy Campaign: International Politics, Local Politics, and the Catholic Church in Connecticut», *Connecticut History Review* 60, no. 1 (2021): 63-81.

# L'ostia, l'ebrea e il *politically correct* Memoria, rituale e storia in una città pugliese\*

**Berardino Palumbo**

*Università degli Studi di Messina*  
*berardino.palumbo@unime.it*

## Abstract

In questo lavoro presento i primi esiti di una ricerca etnografica nella città di Trani, interessata a cogliere il perpetuarsi della memoria di una leggenda di profanazione di un'ostia da parte di una donna ebrea, che sarebbe avvenuta nel corso del Medioevo. L'analisi si sofferma sul campo storiografico locale, proponendone una lettura critica. Prosegue poi indagando i tentativi di riattivazione della

memoria del miracolo eucaristico da parte di un ristretto gruppo di devoti, rappresentati la parte più tradizionalista dei credenti cattolici della città pugliese e del suo clero. Si prova, infine, a riflettere sui rapporti tra memoria della leggenda e tentativi di riattivazione di alcuni rituali processionali, all'interno di una più generale riflessione sui rapporti tra rituale e memoria.

## **Sacramental bread, the Jew and politically correctness: memory, ritual and history in an Apulian town**

This paper offers the first outcomes of an ethnographic research in the city of Trani. I am interested in capturing the perpetuation of the memory of a legend related to the desecration of a host by a Jewish woman, which allegedly occurred during the Middle Ages. The analysis focuses on the local historiographical field, offering a critical

analysis. It then goes on to investigate attempts to reactivate the memory of the eucharistic miracle by a small group of devotees representing the most traditionalist part of the devotees in the Apulian city, and of its clergy. Finally, an attempt is made to investigate the relations between the memory of the legend and attempts to reactivate certain

---

\* La ricerca, svolta nel luglio-settembre 2021, febbraio-aprile, luglio-settembre 2022, si è concentrata nella città di Trani, ma ha previsto sondaggi etnografici e archivistici anche a Bari e in altri centri pugliesi, in Sicilia e in città del centro-nord, come Roma e Bologna. Essa è stata possibile grazie al finanziamento PRIN 2017 per il progetto «Migrazioni, spaesamento e appaesamento: letture antropologiche del nesso rituali/migrazioni in contesti di Italia meridionale».

processional rituals, within a relations between ritual and more general reflection on the memory.

### Parole chiave / Keywords

*antisemitismo, rituale, memoria, miracolo eucaristico, storia locale, etnografia*

*antisemitism, ritual, memory, eucharistic miracle, local history, ethnography*

Tra i miei ricordi d'infanzia quello dell'ostia sanguinante occupa un posto particolare. Quando la mia famiglia rientrava a Trani, in Puglia, per le vacanze estive, mia madre, che in quella città aveva trascorso l'adolescenza e la sua giovinezza, ogni qual volta passavamo nei pressi della "strada dell'Ebreja" non mancava di raccontare, con un misto di stupore e paura, la storia dell'ostia fritta. Una donna ebrea, in una casa di quella strada, in un passato non definito aveva fritto in una padella un'ostia consacrata che, all'istante, aveva incominciato a sanguinare, inondando la casa e la strada. Nel suo racconto era come se quel sangue fosse ancora lì, sparso sulla strada, lungo la quale era meglio non passare.

Non le ho mai chiesto chi le avesse raccontato quella leggenda, ma – da persona devota – doveva averla appresa in Chiesa, forse dalle suore del monastero di Santa Chiara, di fronte al quale abitava, o anche dalla lettura di una sua trasposizione romanzata, pubblicata a Trani nel 1892 da un avvocato e storico locale. La leggenda dell'Ostia fritta è comunque ancora oggi ricordata da molti, nella città pugliese – e non solo tra le persone più anziane. La scelta di fare di Trani il luogo di una mia ricerca etnografica è legata a quel ricordo, associato alla curiosità di aver visto (ri)nascere una comunità ebraica in quella stessa città – per secoli (XII-XVI almeno) centro importante della presenza ebraica nell'Italia meridionale<sup>1</sup>.

---

1 Sulla presenza ebraica a Trani, Umberto CASSUTO, «Iscrizioni ebraiche a Trani», *Rivista degli studi orientali* XIII, no. 2 (1932): 178-179; Vito VITALE, *Trani, dagli Angioini agli Spagnuoli. Contributo alla storia civile e commerciale di Puglia nei secoli XV e XVI*, Documenti e Monografie della Commissione Provinciale di Archeologia e Storia Patria, XI (Bari: [s.n.], 1912); ID., «Un particolare ignorato di storia pugliese. Neofiti e mercanti», in *Studi di storia napoletana in onore di Michelangelo Schipa*, a c. di Fulvio ABIGNENTE et al. (Napoli: ITEA, 1926), pp. 233-246; Cesare COLAFEMMINA, *Documenti per la storia degli ebrei in Puglia nell'Archivio di stato di Napoli* (Cassano Murge: Messaggi Edizioni, 1990); Cesare COLAFEMMINA, Luigi PALMIOTTI, *Aspetti della storia degli Ebrei in Trani*

Nel 2005, all'interno di un articolato quadro politico culturale, Santa Maria di Sclanova – già sinagoga edificata probabilmente all'inizio del XIII secolo e poi trasformata in chiesa sul finire del 1300 - era stata riconsegnata al culto ebraico dal Comune di Trani che, nel corso dell'Ottocento, ne era divenuto proprietario. Per oltre un decennio, dal 2005 al 2017, la sinagoga è stata il fulcro intorno al quale si è mossa l'attività della (ri)nascente Sezione ebraica tranese (facente capo alla Comunità ebraica di Napoli) e si è costruito un interesse più ampio nelle diverse comunità ebraiche nazionali e internazionali. Come detto, colpito dalla compresenza, sia pure in anni diversi e in fondo lontani tra loro – gli anni '40 del secolo scorso e il primo decennio del nuovo secolo – di una rinascita ebraica e della memoria di una leggenda relativa ad un miracolo eucaristico, nell'estate del 2021 ho iniziato la mia ricerca nella città.

In questo lavoro proverò a presentare i primi esiti della ricerca etnografica, avanzando iniziali ipotesi interpretative di alcuni dei complessi elementi finora emersi. Mi soffermerò sulla leggenda del miracolo eucaristico e sulla riattivazione della sua memoria da parte di un ristretto gruppo di devoti, rappresentanti la parte più tradizionalista dei credenti cattolici della città pugliese e del suo clero. Tralascierò, invece, il tema della rinascita ebraica e quello della conflittualità, emersa al suo interno a partire dal 2016, che sembra averne incrinato l'effettiva operatività.

## Una “storia” contesa

Orazio Palumbo, avvocato, Priore della Confraternita del SS. Sacramento e scrittore tranese, pubblica nel 1892 una sorta di romanzo storico, *Zaches l'Ebrea*, nel quale fornisce una versione fantasiosa della leggenda del cosiddetto miracolo eucaristico, ambientandola nell'anno 1000. La profanatrice dell'ostia ha un nome, Zaches, ed è una maga, che apprende la negromanzia dai Saraceni, con i quali era fuggita dalla città. Oltre alla

---

*e in Biscelie e vicende tranesi dal secolo IX* (Trani: Centro regionale di servizi educativi e culturali, 1999); Cesare COLAFEMMINA, Giorgio GRAMEGNA, *Sinagoga Museo Sant'Anna. Guida al Museo* (Cassano Murge: Messaggi Edizioni, 2009); Giuliana VITALE, *Percorsi urbani nel Mezzogiorno medievale* (Battipaglia: Laveglia & Carlone, 2016). Memoria di tale presenza è rimasta anche in una serie di motti e blasoni popolari la cui origine viene, poco plausibilmente, attribuita a Federico II (ad es. “Fugite Tranenses ex sanguine Iudae descendentes”; cfr. Raffaele CORSO, «I presunti motti di Federico II di Svevia sulle città pugliesi», *Il folklore italiano* 7 (1932): 193-199.

profanazione, per la quale viene bruciata sul rogo, Zaches si macchia di altri delitti. Tra le vittime della sua magia vi è Germana, figlia di Tepugaldo, nobile tranese, promessa sposa di Adenolfo III, figlio di Landolfo I, principe di Benevento. La prima notte di nozze, a Trani, Adenolfo muore, vittima dell'azione magica dell'ebrea. Germana, vedova, diventa abbadesse di un monastero benedettino e in questa qualità assisterà, divenuta anziana, all'ordinazione sacerdotale del figlio di Zaches e di Maraldo, capo dei Saraceni, il quale, convertitosi al cristianesimo, aveva scelto di entrare nel suo stesso ordine monastico<sup>2</sup>.

Forse influenzata dalle posizioni di una rivista come "La Civiltà Cattolica" che, fin dalla fondazione, a partire dal romanzo *L'ebreo di Verona* di Padre Bresciani, per tutta la seconda metà del XIX secolo e oltre aveva sostenuto posizioni esplicitamente anti giudaiche<sup>3</sup>, le versioni del "miracolo" fornite dal romanzo di Orazio Palumbo, con le sue fantasiose e romanizzate vicende (che pure riprendono il classico tema degli ebrei maghi e stregoni<sup>4</sup>), si colloca sul versante più "integralista" dell'ampio spettro di narrazioni e scritture dedicate localmente all'ostia fritta<sup>5</sup>. All'estremo opposto troviamo le scarse e nette righe che Cesare Colafemmina – biblista ed ebraista accademico - dedica alla "leggenda antiebraica" nella guida alla Sinagoga-Museo di Sant'Anna<sup>6</sup>:

---

2 Orazio PALUMBO, *Zaches, l'Ebreo* (Trani: Vecchi, 1892).

3 Piero STEFANI, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea* (Roma-Bari, Laterza, 2005), pp. 363-375.

4 Marina CAFFIERO, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria* (Torino: Einaudi, 2012).

5 In quegli anni è attestata a Trani la presenza del Gesuita Gianmaria Sanna Solaro, giunto nella città pugliese proprio per una ricognizione della reliquia dell'ostia e delle vicende, anche rituali, ad essa legate: cfr. Felice SPACCUCCI, Giuseppe CURCI, *La pradella di Paolo Uccello nel miracolo eucaristico di Trani* (Napoli: Laurenziana, 2004), pp. 86-93.

6 COLAFEMMINA, GRAMEGNA, *Sinagoga Museo*, cit., pp. 170-171. Nella chiesa di Sant'Anna, prima dedicata a San Quirico e Giovita, in origine Sinagoga Grande fondata nel 1246-1247 e rimasta tale fino agli ultimi anni del XIII secolo, nel novembre del 2009 è stata inaugurata la Sezione di Arte Ebraica del Museo Diocesano. Direttore scientifico del Museo e suo curatore è stato, fino al momento della scomparsa, Cesare Colafemmina (1933-2012), figura di primo piano negli studi storici sull'ebraismo pugliese e meridionale, docente universitario a Bari e in Calabria, al quale l'Arcidiocesi di Trani nel 2007 aveva affidato il progetto. La parte architettonica del progetto di restauro e l'allestimento del Museo sono dell'architetto tranese Giorgio Gramegna.



Un percorso sulla storia degli ebrei a Trani non può essere completo se non si accenna a una leggenda antiebraica, la cui divulgazione risale al 1611 ad opera del predicatore francescano Fra Bartolomeo da Saluzzo e che ebbe la sua consacrazione nel 1706. Tutte le altre notizie, di qualsiasi natura, sono successive a queste due date e dipendono da esse.

Poco oltre Colafemmina segnala come la leggenda locale derivi da un “mistero” parigino della fine del ‘200, mediata probabilmente dalle cronache trecentesche (1300-1348) di Giovanni Villani. Aggiunge infine che si ritiene che la pradella dipinta tra il 1467 e il 1468 da Paolo Uccello per la Confraternita del *Corpus Domini* di Urbino «abbia influito nell’elaborazione della variante tranese».

Quest’ultima affermazione e la perentoria chiusura della precedente citazione risultano pienamente comprensibili solo se inscritte nell’articolato campo storiografico locale. La realizzazione della sezione di Arte ebraica del Museo Diocesano nella chiesa-ex Sinagoga di Sant’Anna era l’esito di una fase di apertura del mondo politico-culturale locale all’idea di una città multiconfessionale e multiculturale, iniziata nei primi anni Novanta del secolo scorso. L’opera, però, aveva suscitato nicodemiche reazioni critiche sia in una parte della neonata comunità ebraica locale, che in qualche modo rifiutava la musealizzazione di un’esperienza religiosa in procinto di rinascere<sup>7</sup>; sia nella parte più oltranzista del mondo ecclesiale e laicale tranese, che dal canto suo non amava veder trasformata una chiesa ancora consacrata in un museo ebraico e che, soprattutto, non ha mai apprezzato proprio il modo sbrigativo con cui i curatori, fin dalle didascalie nelle vetrine del museo, avevano liquidato quello che, per loro, resta ancora oggi un evento miracoloso realmente avvenuto<sup>8</sup>. Su questo

---

7 Cfr. ad esempio quanto scriveva Francesco Lotoro, tra i principali protagonisti della rinascita ebraica a Trani: «Qualcuno ama parlare soltanto del glorioso passato ebraico tranese o scrivere fiumi di libri su catacombe e cimiteri ebraici, vecchi mikvè (bagni rituali), antichi forni delle azzime, ecc. Giusto che si faccia ma noi siamo Ebrei, non Etruschi», in Francesco LOTORO, «Trani, la città degli ebrei», *Comunità ebraica di Napoli*, <<https://jewishnaplesitaly.org/it/la-storia/ebraismo-nel-sud-italia/trani>> (03/12/2023). Sulle poetiche del sé e della storia della rinascita ebraica (e del “ritorno” all’ebraismo) mi soffermerò in altra occasione.

8 Ho registrato da parte di persone appartenenti ai circoli cattolici più tradizionalisti velate perplessità nei confronti dell’azione politico-culturale di Colafemmina. Alcuni giovani credenti legati ad un gruppo social dedicato agli “Azzimi fritti”, ad esempio, ritene-

punto ritornerà a breve. Intanto proviamo a vedere come la storiografia locale più recente ha affrontato la storia dell'ostia miracolosa di Trani.

In generale si può dire che tra Ottocento e Novecento del secolo scorso la storiografia locale, dalla marcata e generalizzata connotazione confessionale, non ha mai messo in discussione la realtà del miracolo, disputando piuttosto sulla data nella quale collocare l'evento. Secondo alcuni la profanazione dell'ostia sarebbe avvenuta nel 1340, per altri nel 1495<sup>9</sup>. La data sulla quale insistono i due studiosi locali che, a partire dai primissimi anni '70 del secolo scorso e lungo un trentennio, hanno costituito un punto di riferimento per l'intero campo storiografico locale, è però ben più antica. Felice Spaccucci e Giuseppe Curci, due figure di intellettuali e devoti locali sulle quali è necessario soffermarsi, in una serie di lavori apparsi tra il 1972 e il 2004 collocano l'evento della profanazione «intorno all'anno mille»<sup>10</sup>.

---

vano che lo studioso, dopo essere stato sacerdote e aver insegnato nel seminario vescovile dell'Arcidiocesi, si fosse all'improvviso convertito all'ebraismo. In realtà, Colafemmina era stato ordinato sacerdote, ma nel 1986 aveva lasciato il sacerdozio, sposandosi e ottenendo il ritorno allo stato laicale solo un anno prima della scomparsa (2012). Come testimoniano vari ricordi apparsi dopo la sua scomparsa, era rimasto fortemente legato alla fede cattolica, convinto dell'importanza dell'apertura al dialogo interconfessionale inaugurato dalla *Nostra aetate* e dei suoi decreti attuativi. Cfr. Sonia VIVACQUA, «In ricordo di Cesare», in *L'umanità dello scriba. Testimonianze e studi in memoria di Cesare Colafemmina*, a c. di Pasquale CORDASCO, Ferdinando PAPPALARDO, Nicola SURICO (Cassano Murge: Messaggi, 2015), pp. 17-41. Più in generale su Colafemmina, oltre al sopra citato volume curato da Cordasco, Pappalardo e Surico, si veda Mariapina MASCOLO, «Cesare Colafemmina: percorsi bio-bibliografici», in *Gli Ebrei nella Calabria medievale*, a c. di Giovanna DE SENSI SESTITO (Soveria Mannelli: Rubettino 2013), pp. 89-106.

9 Salvatore CAPOZZI, *La miracolosa reliquia eucaristica di Trani* (Trani: Fanciulli abbandonati, 1924); Giovanni BELTRANI, «Relazione presentata al Primo Congresso Eucaristico interdiocesano», in *Atti del I Congresso Interdiocesano di Trani* (Bagnoregio: Premiata Scuola Tipografica, 1925), p. 108. Cfr. anche Felice SPACCUCCI, Giuseppe CURCI, *Storia dell'ostia miracolosa di Trani (Studio critico-storico)* (Napoli: Laurenziana, 1989), pp. 83-100.

10 SPACCUCCI, CURCI, *Storia dell'ostia miracolosa*, cit. p. 45. Oltre al non esplicitato desiderio di conferire la massima antichità al miracolo – tratto che connota in genere le poetiche degli storici locali – a fondamento di questa precoce collocazione cronologica vi sarebbe, secondo i due autori, la presenza sul gonfalone della Confraternita del SS. Sacramento di Trani (centrale nella liturgia della Settimana Santa e associata alla devozione per l'ostia fritta) della sigla ricamata "S.P.Q.R." che assocerebbe lo svolgimento delle vicende narrate dalla leggenda al tempo dell'Impero Romano (d'Oriente). Altro *topos* narrativo degli scritti dei due storici locali è quello legato alla pradella di Urbino dipinta da Paolo Uccello tra il 1467 e il 1468. Contrariamente a quanto unani-

Le lapidarie e caustiche parole adoperate da Colafemmina nella presentazione del Museo ebraico di Sant'Anna erano rivolte, in realtà, proprio ai lavori dei due storici locali, alle polemiche associate ad alcuni loro scritti e, più in generale, al campo storiografico / devozionale locale: ribadendo che il volume di Fra Bartolomeo Cambi del 1611 era la più antica fonte disponibile sulla leggenda dell'ostia fritta e legando la leggenda tranese alla diffusione, testuale, narrativa e iconografica, del "mistero" parigino, egli intendeva tagliar corto con le ipotesi emerse localmente e con l'attitudine devozionale che ne era a fondamento.

Nel 1972 Spaccucci e Curci avevano pubblicato un volume, *Trani città del Miracolo*, la cui comparsa produsse vari e contrastanti effetti<sup>11</sup>. Nelle intenzioni dei due autori esso doveva rinverdire «il Miracolo dell'Ostia fritta nel ricordo dei cittadini tranesi»; in effetti, come scrivono in una riedizione riveduta e ampliata del 1989, la sua pubblicazione contribuì «al risveglio del culto eucaristico (...) nella chiesa di Sant'Andrea e al restauro della chiesina di S. Salvatore, nel Casale, luogo accertato dove avvenne il Miracolo»<sup>12</sup>. Per comprenderne gli effetti e – stiamo per vedere – alcune impreviste conseguenze, occorre soffermarsi sul contesto devozionale e pastorale nel quale quel testo aveva preso forma. Spaccucci e Curci, entrambi docenti presso locali scuole superiori, erano accomunati oltre che dalla passione storiografica anche dalla devozione a Padre (ora San) Pio da Pietralcina. Il primo aveva frequentato San Giovanni Rotondo fin dagli anni '50 del secolo scorso e, con l'amico e collega, agli inizi degli anni '70 era stato tra i fondatori del primo gruppo di preghiera di Padre Pio sorto a Trani proprio nella chiesa di Sant'Andrea, quella dalla quale, secondo la tra-

---

mamente sostenuto dalla storiografia ufficiale (cfr. ad esempio Pierre FRANCASTEL «Un mystère parisien illustré par Uccello: le miracle de l'hostie d'Urbino», *Revue Archéologique*, Sixième Série 39 (1952): 180-191; Marylin ARONBERG LAVIN, «The Altar of Corpus Domini in Urbino: Paolo Uccello, Joos Van Ghent, Piero della Francesca», *Art Bulletin* 49 (1967): 1-24; Dana KATZ, «The Contours of Tolerance: Jews and the Corpus Domini Altarpiece in Urbino», *The Art Bulletin* 85, no. 4 (2003): 646-661). SPACCUCCI, CURCI, *La pradella*, cit. ritengono che il dipinto di Uccello non faccia riferimento al mistero-miracolo parigino, ma alla vicenda tranese: tramite del contatto tra Trani e Urbino sarebbe stato il Cardinale Latino Orsini, Arcivescovo di Trani dal 1439 al 1450 e quindi vescovo di Urbino dal 1450 al 1452.

11 IDD., *Trani, città del miracolo* (Napoli: Laurenziana, 1972).

12 IDD., *Storia dell'ostia miracolosa*, cit., p. 342.

dizione orale locale, proveniva l'ostia che sarebbe poi stata profanata dall'ebrea<sup>13</sup>.

Devoto di Padre Pio e attento alla stratificazione della vita rituale, culturale e culturale dell'Arcidiocesi che, solo un anno prima dell'uscita del libro sul "Miracolo", era stato chiamato a dirigere, era anche il Vescovo Giuseppe Carrata (in carica dal 1971 al 1990). Questi scrisse una prefazione al libro, ne consentì, partecipandovi, una presentazione in Cattedrale mentre, con un decreto, aveva ribadito l'importanza, anche processionale, dell'ostia fritta<sup>14</sup>. Nella scena nazionale, però, in quegli anni, dopo la chiusura, nel 1965, del Concilio Vaticano II, l'emanazione della *Nostra Aetate* e la stesura nel 1974 del Documento per la sua applicazione, le posizioni ufficiali della Chiesa romana andavano nella direzione di un'esplicita critica di qualsiasi discriminazione confessionale e dell'apertura al dialogo con il mondo ebraico<sup>15</sup>. Agli occhi delle gerarchie ecclesiali le tesi sostenute nel libro e le posizioni espresse dalla Curia locale rischiavano, quindi, di apparire anacronistiche.

Non a caso la pubblicazione di quello che era, in fondo, solo un testo di storia locale trovò un'inattesa eco nella scena pubblica nazionale. Tre anni dopo la sua pubblicazione Alfonso Maria Di Nola, in un articolo apparso sul quotidiano *La Stampa* (19 luglio 1975), portava un duro, diretto e colto attacco sia al libro, sia soprattutto al Vescovo di Trani (il titolo dell'articolo era: «Il vescovo antisemita in nome di Padre Pio»). Lo studioso napoletano – che solo due anni prima aveva pubblicato un volume dedicato al riemergere, tra gli anni '60 e '70 del xx secolo, del ma-

---

13 Entrambi erano Terziari (laici) Francescani. Il primo, nato nel 1935, è scomparso nel 2022; il secondo, nato nel 1929, era scomparso tre anni prima. Su Padre Pio e i gruppi di preghiera in prospettiva antropologica, cfr. Christopher MCKEWITT, «Contestation et fabrication d'un culte. Le cas de Padre Pio de Pietrelcina», *Terrain* 24 (1995): 91-102 e in generale Franz BRANDMAYR, *Tra rituali e intellettuali. Padre Pio nell'elaborazione folklorica e negli stereotipi colti. Saggi di antropologia culturale* (San Giovanni Rotondo: Edizioni Padre Pio da Pietrelcina), 2007.

14 Nei ricordi di alcuni di coloro che lo conobbero viene ricordata, insieme alla sua vicinanza con idee politiche di destra, la forte devozione dell'Arcivescovo Carata per l'ostia fritta. In questi circoli sono ancora diffusi e distribuiti santini che riproducono, da un lato, la teca del xvii secolo contenente i Sacri Azzimi fritti e, dall'altro, preghiere dedicate all' "Ostia Santa" con la firma/imprimatur dello stesso Arcivescovo.

15 Cfr. Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo (CRRE), Documenti della Commissione 1974 "Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della Dichiarazione Conciliare *Nostra Aetate* (n. 4)".

lessere storico dell'antisemitismo e che, dunque, doveva aver mantenuto aggiornato il proprio archivio di segnalazioni di episodi di antisemitismo – dopo un'attenta ricostruzione della storia della nascita nell'Europa medievale di leggende come quella tranese e delle loro implicazioni politiche – chiedeva al Vescovo le ragioni di scelte e posture antisemite. Nello stesso tempo metteva in connessione la redazione del volume con l'ambiente devozionale legato alla predicazione della «figura fortemente equivoca del padre Pio da Pietralcina» il quale, come ricordato dagli autori del volume tranese, li aveva esortati a non desistere dalle loro ricerche, visto che per ben due volte Gesù aveva sparso il suo sangue a Trani. All'articolo di Di Nola seguirono (15 luglio 1975) una risposta del Vescovo Carata e un commento finale nel quale Di Nola ribadiva le sue accuse<sup>16</sup>.

Tra le persone che si muovono nella scena rituale e religiosa e nel campo storiografico locale, la memoria di quelle polemiche è ancora oggi viva. Questo non tanto per il prestigio intellettuale dell'autore dell'articolo (non del tutto evidente in sede locale) o del quotidiano, quanto perché, qualche giorno prima della polemica di stampa, una troupe Rai, della trasmissione *Sorgente di Vita* si era recata a Trani alla ricerca di conferme del nesso tra culto e processione dell'ostia fritta, da un lato, e posture antiggiudaiche, dall'altro. Sul campo alcuni ancora ricordano che, appena adolescenti, vennero interrogati dai giornalisti sulle frasi che si pronunciavano al passaggio dell'urna contenente l'ostia fritta nella processione penitenziale del Venerdì Santo; altri parlano di vecchiette pagate per dire in TV che fosse “tradizione” sputare per terra al passaggio processionale dell'Urna contenente la reliquia. Mons. Carata, nella sua risposta al quotidiano *La Stampa*, fa riferimento proprio a questa visita e all'atmosfera di tensione nella quale questa si sarebbe svolta, accennando alla messa in onda di un servizio qualche giorno dopo la partenza forzata della troupe.

Gli interventi di un antropologo politicamente impegnato come Di Nola, con la sua capacità di coinvolgere la comunità ebraica nazionale, l'attenzione da questa prestata alla vicenda tranese e la conseguente esposizione mediatica hanno lasciato un segno sul contesto rituale e devozionale locale destinato a durare a lungo. Segno percepibile ancora oggi,

---

16 Alfonso Maria DI NOLA, «Il vescovo antisemita in nome di Padre Pio», *La Stampa*, Sabato 5 luglio, p. 3; Mons. Giuseppe CARATA, «L'autodifesa (non convincente) del Vescovo. Il culto antisemita», *La Stampa*, Martedì 15 luglio 1975, p. 3. Alfonso Maria DI NOLA, *Antisemitismo in Italia. 1962/1972* (Firenze: Vallecchi, 1973).

quando, anche nei confronti del mio sguardo etnografico, esso prende la forma di una preventiva, costante e quasi sempre sincera dichiarazione di assoluta assenza di ogni consapevole venatura antisemitica nelle questioni riguardanti *il Miracolo Eucaristico dell'Ostia frita*, espressa dalle persone interessate alle vicende del campo rituale, devozionale e storiografico locale. Ma anche capace di lasciare tracce profonde, sopite e spesso inesprese proprio nello spazio della ritualità pubblica e della memoria di una parte almeno dei devoti tranesi. Per comprendere simili tracce può essere utile, però, uscire per un attimo dalle dinamiche proprie del contesto storiografico e narrativo e guardare dall'esterno la particolare versione della leggenda del miracolo eucaristico diffusa a Trani.

## Un miracolo eucaristico

Per quanto mai oggetto di interesse da parte della storiografia non locale, la leggenda tranese dell'ostia frita si iscrive in una tradizione di leggende simili emerse in Europa nel corso del XIII secolo e ben note grazie ad un'oramai ampia letteratura<sup>17</sup>. Essa rispecchia quasi tutti i punti che, secondo Miri Rubin,<sup>18</sup> connoterebbero simili leggende: 1) l'ostia è procurata da una donna ebrea che, mescolandosi con le sue amiche cristiane, riesce a portarla a casa sua; 2) l'ostia è profanata/fritta (dalla donna anche se non, come riporta Rubin per casi d'area renana, da uomini ebrei); 3) l'ostia non si distrugge, ma inizia a sanguinare e la donna ebrea, impaurita inizia a urlare, attirando l'attenzione delle vicine cristiane; 4) viene informato il Vescovo che riceve l'ostia e instaura la processione penitenziale che, da quel momento in poi, si sarebbe dovuta svolgere il Giovedì Santo, giorno della profanazione, con la reliquia stessa portata in processione da quattro sacerdoti scalzi e da tutta la comunità locale. La variante locale presenta del resto elementi comuni

---

17 Si vedano, ad esempio, Miri RUBIN, «Desecration of the Host: The Birth of an Accusation», *Studies in Church History* 29 (1992): 169-185; EAD., *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews* (London: Yale University Press, 2004); Alexandra REID-SHWARTZ, «Economies of Salvation: Commerce and the Eucharist in The Profanation of the Host and the Croxton Play of the Sacrament», *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 25, no. 1 (1994): 1-20; Steven JUSTICE «Eucharistic Miracle and Eucharistic Doubt», *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 42, no. 2 (2012): 307-332; Katherin ARON-BELLER, «Byzantine tales of Jewish image desecration: tracing a narrative», *Jewish Culture and History* 18, no. 2 (2017): 209-234.

18 RUBIN, *Gentile Tales*, cit.

con altri casi di profanazione dell'ostia. Come nel caso medievale parigino, il luogo della profanazione – a Trani la casa dell'Ebreja – viene trasformato in chiesa, dedicata al SS. Salvatore – anche se questo avviene molto tardi, nel 1706, in seguito ad un processo canonico che ritiene di individuare una continuità nella memoria locale della localizzazione del miracolo. Come ad Urbino – sede della pradella di Paolo Uccello – la memoria rituale del miracolo si lega alla presenza di una Confraternita del SS. Sacramento. Nella città pugliese sono i membri (tutti nobili, almeno fino al XVIII secolo) di questa Confraternita (la cui presenza è attestata almeno nel 1494, quando fa costruire un importante altare monumentale oggi conservato nel Museo diocesano) a considerarsi titolari della Processione penitenziale e a lottare, fino a tempi recenti, per il suo mantenimento.

Come in altri contesti meridionali, e come ricordava Di Nola nel suo intervento giornalistico, le accuse di manipolazione e frittura degli az-zimi, transitate in determinati passaggi storici sugli ebrei, erano legate a pratiche rituali proprie del culto ortodosso e a polemiche più antiche, interne al mondo cristiano. Non è quindi un caso, forse, che secondo la storiografia locale e nella tradizione orale, la chiesa dalla quale venne trafugata l'ostia era quella di San Basilio, sede di un monastero basiliano, nel XVII secolo trasformata in chiesa di Sant'Andrea, collocata a pochi metri dalla Casa dell'Ebreja / Chiesetta del SS. Salvatore. Proprio in questa chiesa, nel 1987, soppressa la processione penitenziale, viene trasferita, quasi rinchiusa, la teca contenente la reliquia dell'ostia fritta e affidata, di fatto, alle cure del gruppo di preghiera di Padre Pio.

Per quel che riguarda le fonti, la prima attestazione scritta del miracolo dell'ostia fritta è, in effetti, come ricordava Di Nola, il passaggio del libro *L'Innamorato di Giesù* di Fra' Bartolomeo Cambi, Franciscano noto per la veemenza delle sue prediche antiebraiche, pubblicato nel 1611<sup>19</sup>. Anche le fonti locali sono successive a questa data e consistono soprat-

---

19 Adriano PROSPERI, «Cambi, Bartolomeo», *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 17. (Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1974), pp. 92-96. Altra fonte esterna al contesto locale è un breve passaggio della seconda edizione del noto lavoro di Ferdinando UGHELLI, *Italia Sacra. Editio secunda emendata cura et studio Nicolai Coleti*, Vol. 7 (Venezia: Sebastianus Coleti, 1721). Alla p. 887 del VII volume a proposito delle reliquie presenti in Cattedrale a Trani scrive: «[...] colitur sacra particula, in qua, a perfida Hebraea in contemptum nostra fidei fricta, revelata nube hazimorum apparuit vera Christi caro, verusque sanguini, qui in terram usque defluxit». Il passo non era presente nella prima edizione del 1659, mentre compare nella seconda, curata ed emendata dall'abate, forse non a caso veneziano, Nicola Coleti.

tutto in Visite pastorali di Arcivescovi che descrivono la presenza della reliquia dell'Ostia o, più raramente, segnalano l'esistenza della processione<sup>20</sup>. Vi sono, però, due eccezioni, una sola delle quali entrate fin dai primi anni 2000 anche nel campo storiografico locale (e curiosamente non riportata da Colafemmina nell'allestimento del Museo Ebraico). Si tratta della descrizione che Giovanni Adorno, per conto di suo padre Anselmo, entrambi nobili di origini genovesi da tempo stabilitisi a Bruges, fornisce nel 1470 della presenza di un'ostia miracolosa tra le reliquie della città di Trani: «[...], *corpus Domini miraculosum: muliercula quaedam in urbe, non ex versutis sed simplicibus, hostiam sacratam coquaere conata est quae mox conversa in carnem, adhuc hodie ibi caro oculis cernitur [...]*»<sup>21</sup>.

Per quanto non si faccia cenno alla religione della donna, in quella data la leggenda della profanazione dell'ostia era viva nella città portuale pugliese che, comunque, i due pellegrini nordici descrivono come abitata da una numerosa e ricca comunità di ebrei e di "cristiani novelli" (ebrei convertiti). Si potrebbe forse ipotizzare che la leggenda abbia assunto una (più) marcata connotazione antiebraica intorno al 1495 quando in città si verificarono assalti verso il nutrito e ricco gruppo di neofiti che era ai vertici dell'economia locale, costringendo alcune importanti famiglie a trasferirsi in città vicine<sup>22</sup>. Esiste però almeno una fonte più antica che, pur non riguardando direttamente la leggenda dell'ostia, ci parla di un'altra leggenda adoperata a Trani per giustificare la conversione forzata di circa 200 ebrei tra il 1290 e il 1292. Salomón ben Verga, storico e medico converso spagnolo, scrivendo sul finire del XVI secolo il suo *Shevet Yehudah* (Scettro di Giuda), riporta una memoria ebraica riguardante la città di Trani, nella quale si racconta di un prete (o frate) che avendo litigato con un ebreo, aveva poi messo un crocefisso nell'immondizia dell'ebreo,

---

20 SPACCUCCI, CURCI, *Storia dell'ostia miracolosa*, cit.

21 ANSELMO ADORNO, GIOVANNI ADORNO, *Itinerarium Anselmi militis in Asiam et Africam descriptum a filio eiusdem Johanne de Brugis, per annum 1470, et dedicatum regi Scotiae*, trad. da Beatrice Borghi (Bologna: Pàtron, 2019).

22 VITALE, *Trani, dagli Angioini*, cit., pp. 315-316. Sono del 1494 alcuni documenti della Sommaria di Napoli che invitano sia la popolazione, sia il Vicario del Vescovo a non molestare gli ebrei nel corso della Settimana Santa (come invece accadeva spesso): cfr. COLAFEMMINA, *Documenti per la storia*, cit., pp. 132-134 e COLAFEMMINA, GRAMEGNA, *Sinagoga Museo*, cit. p. 147.



dicendo, il giorno dopo, di aver sognato che un ebreo aveva profanato il crocefisso gettandolo nell'immondizia. Trovato lo stesso, la gente si scagliò contro l'intera comunità ebraica che, per evitare danni peggiori, venne forzata alla conversione<sup>23</sup>.

Per quanto riportato due secoli dopo gli eventuali fatti, il racconto di parte ebraica, insieme alla descrizione fornita da Anselmo nel 1470, mostra come tra la fine del XIII e quella del XV secolo fossero attivi (e attivabili da parte di membri del clero, sia regolare che secolare) schemi narrativi fondati sul meccanismo della profanazione di simboli della cristianità (la croce, l'ostia) da parte di ebrei (e vedremo anche musulmani) e/o "cristiani novelli". Meccanismi che nel caso dell'ostia fritta implicano il ricorso al simbolo del sangue come «macchina mitologica» e rituale capace di marcare la separazione tra mondi religiosi diversi e che comunque sembrano attivarsi (e a loro volta attivare emozioni) in fasi di crisi economico-politica (il 1292, il 1495 e forse il primissimo Settecento)<sup>24</sup>.

## Disinnescare la macchina?

Furio Jesi nel suo libro *L'accusa del sangue* individuava a fondamento delle accuse di profanazione e di utilizzo del sangue cristiano (nelle diverse forme che entrambi, accuse e sangue, hanno assunto nel corso della storia occidentale) da parte degli ebrei (o comunque di altri, musulmani, eretici o marginali), una "macchina mitologica", ossia un "congegno enigmatico che funzionando produce mitologie"<sup>25</sup>. Nel caso tranese se, come sembra abbia ad un certo punto sostenuto San Pio da Pietralcina, Gesù avrebbe versato per due volte il sangue, allora la "macchina mitologica" fondata

---

23 Nadia ZELDES, «Offering economic and social benefits as incentives for conversion - the case of Sicily and Southern Italy (12<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> centuries)», *Materia Giudaica* 19, no. 1/2 (2014): 55-62, pp: 57-58.

24 Sembra emergere la possibilità di immaginare una sequenza cronologica dell'attivarsi di tale "macchina" nella scena tranese: in epoca bizantina, a partire da, e contro la pratica ortodossa della frittura degli azzimi il Giovedì Santo; tra XI e XIII secolo la macchina mitologica sembra concentrarsi su accuse di profanazione (da parte di ebrei) di immagini cristiane (la croce, ad esempio), mentre nel corso del XIII secolo, come nel resto d'Europa (cfr. ARON-BELLER, «Byzantine », cit.), queste si focalizzano sulla profanazione dell'ostia consacrata.

25 Furio JESI, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita* (Torino: Bollati Boringhieri, 2007).

sull'accusa del sangue deve aver giocato nella lunga durata un ruolo importante. In effetti, al sangue dell'ostia fritta che marca il confine tra mondo ebraico (inclusi i "cristiani novelli") e corpo sociale cristiano, si affianca quello che un'altra leggenda narra sia fuoriuscito da un crocefisso saccheggiato e ferito da pirati saraceni con un colpo di scimitarra sul volto (forse nel 1480), oggi conservato in un monastero poco fuori la città e oggetto di forte devozione popolare e di una processione molto sentita<sup>26</sup>.

Nella parte conclusiva di questo scritto, all'interno di una più ampia geografia ematica, tesa a marcare i confini, confessionali, rituali ed economici tra corpo sociale cristiano e forme diverse di alterità, proverò a seguire più da vicino la traccia lasciata dal sangue dell'ostia fritta.

Quando ho iniziato la mia ricerca sul campo a Trani sono stato subito colpito dalla visibilità assunta dalla chiesetta del SS. Salvatore, posta nella stretta via Lagalante, «già Via dell'Ebreja». Nel corso delle mie visite estive in città, negli anni Sessanta e nei primi anni Settanta del secolo scorso, la ricordavo sempre chiusa, mentre ora la sua presenza era segnalata da vari pannelli, indicanti la "Chiesa del Miracolo Eucaristico" e posizionati strategicamente lungo alcune strade adiacenti e molto frequentate. In effetti, la cappella, restaurata una prima volta nel 1975, veniva di solito aperta solo in occasione dei rituali della Settimana Santa, ma proprio nella Settimana Santa del 2021, dopo un'ulteriore riorganizzazione degli spazi interni, è stata riaperta in maniera continua al culto<sup>27</sup>.

---

26 Nel contesto ecclesiale-devozionale tranese sono narrate altre effusioni di sangue da parte di immagini sacre. La prima riguarda la statua dell'Addolorata che, trafugata dai Saraceni in una delle loro scorribande quattrocentesche, sarebbe divenuta pesante a tal punto da renderla intrasportabile. La corda con la quale gli infedeli avrebbero cercato di trascinarla legandola al collo della statua, avrebbe lasciato un segno dal quale sarebbe sgorgato del sangue trasformatosi in perle. Una variante riguardante la stessa statua dell'Addolorata, ma trasferita al tempo dell'attacco delle truppe francesi alla città nel 1799, mi è stata raccontata da alcuni informatori.

27 Il restauro e la riapertura del 1975 avvennero all'interno di una scena locale nella quale la memoria del miracolo era stata da poco riattivata dalla pubblicazione nel 1972 del volume di Spaccucci e Curci. La spesa fu coperta dal barone Franco Broquier, governatore della Confraternita del SS. Sacramento e discendente di Ottaviano Campitelli, il nobile che nel 1706 aveva sostenuto, anche economicamente, il processo canonico che aveva trasformato un forno (già casa e stalla privata), che nella tradizione orale locale si sosteneva fosse la casa dell'ebrea, in una chiesa consacrata e dedicata al culto del Santissimo Sacramento. La chiesa venne benedetta dal Vescovo Carata nel corso del Primo Convegno dei Gruppi di Preghiera di Padre Pio. Fino al 2021 essa veniva aperta solo durante la Settimana Santa.

Sostenitori di questa iniziativa sono stati il parroco della vicina chiesa di San Francesco, una parte del vicinato e un gruppo di devoti, legati sia ai gruppi di preghiera di San Pio, sia alla Confraternita del SS. Sacramento. Ad essi si è affiancato un gruppo di giovani devoti (ragazzi tra i 20 e i 30 anni, di buona scolarizzazione, cresciuti intorno alla Parrocchia di San Francesco e catecumenalmente “allevati” dal parroco di questa chiesa) che tra il 2020 e il 2021 hanno dato vita al gruppo degli “Azzimi fritti”. Costoro, molto attivi sui social, nel corso della mia ricerca stavano cercando di costruirsi uno spazio di locuzione e una presenza visibile nel campo storiografico-devozionale e in quello cerimoniale locale. Del resto, insieme alla processione penitenziale, la riapertura sistematica della Cappella, come d'altro canto la sua stessa esistenza, a partire dalla fine del XVII secolo e fino ai nostri giorni, sono stati un elemento cardine della perpetuazione della leggenda del miracolo eucaristico.

Chi entra oggi nella piccola Cappella del Miracolo Eucaristico trova alla destra della porta di ingresso un piccolo e scarno altare e sulla parete laterale adiacente l'ingresso una targa in marmo che ricorda il restauro del 1975<sup>28</sup>. Di fronte la porta d'ingresso, un'altra lastra in marmo, datata 1706, con l'iscrizione in latino che ricorda la consacrazione avvenuta grazie alla volontà del nobiluomo Ottaviano Campitelli. Alla sinistra di questa iscrizione, una grata in ferro, nella quale è inciso in ottone il simbolo del SS.mo Sacramento, racchiude in una nicchia una padella antica, ritenuta essere quella nella quale venne frita l'ostia, posta su un treppiedi, con due lumi accesi di lato. Nella parete a sinistra dell'ingresso, di fronte l'altare, insieme ad una piccola targa, che riporta le parole pronunciate da Padre Pio a sostegno della riattivazione “storica” della memoria

---

28 La cappella viene visitata dai devoti prevalentemente nel corso della Settimana Santa. Nel corso dell'anno, in alcuni periodi liturgici, vi si celebra messa: ad esempio il 6 agosto 2021 ho assistito alla celebrazione di una messa celebrata all'esterno della cappella dal parroco della vicina chiesa di S. Andrea; l'anno successivo, con l'attuarsi delle misure anti-pandemiche, la stessa messa è stata celebrata all'interno della cappella. Essa è poi visitata anche da scolaresche, portate “in gita” dai loro insegnanti di religione o da gruppi di sacerdoti e suore, spesso legati a pellegrinaggi svolti da credenti provenienti da altri luoghi d'Italia, dove la devozione ritiene si siano verificati analoghi miracoli (Alatri, ad esempio, Bolsena o Lanciano), legati ad un circuito eucaristico che trova espressione in testi scritti e in Convegni di carattere nazionale (cfr. il *Convegno sui Miracoli Eucaristici* organizzato a Bolsena ai primi di giugno del 2022: <[https://www.confederazioneconfraternite.org/public/admin/news/A\\_Bolsena\\_il\\_4\\_e\\_5\\_giugno\\_per\\_il\\_Convegno-\\_I\\_miracoli\\_Eucaristici/WEB\\_PieghevoleBolsena\\_05.pdf](https://www.confederazioneconfraternite.org/public/admin/news/A_Bolsena_il_4_e_5_giugno_per_il_Convegno-_I_miracoli_Eucaristici/WEB_PieghevoleBolsena_05.pdf)> (03/12/2023).

della leggenda, vi è un quadro, dipinto a metà anni '60 da una devota, che raffigura la profanazione dell'ostia da parte dell'ebrea<sup>29</sup>. Al di sotto del quadro un grande cartello riporta il testo della prima fonte storica nella quale si parla del Miracolo, tratta dal volume *L'innamorato di Giesù* di Fra' Bartolomeo Cambi (1611)<sup>30</sup>. Soffermarsi su questo pannello può rivelarsi utile per comprendere i cambiamenti della sensibilità pubblica dei devoti del miracolo avvenuti nel corso degli ultimi decenni.

Il confronto tra il passaggio del testo del 1611 che riferisce del “miracolo” tranese e quanto riportato nel pannello rivela infatti un'evidente “censura” dei riferimenti all'appartenenza ebraica della donna profanatrice. Censura che nel testo in chiesa è stata effettuata attraverso la copertura con una striscia bianca dei passaggi incriminati, passaggi che erano invece correttamente riportati in una precedente versione del pannello. Di seguito i due testi (a sinistra l'originale del 1611, a destra quello recentemente modificato).

In Trani, terra di Bari, mentre vi abitavano li perfidi Giudei, occorse che nel tempo di Pasqua, quando li Christiani vanno alla comunione, una Giudea s'accompagnò con le donne Christiane, e fingendo d'essere cristiana, si comunicò con l'altre Donne Christiane, e preso che ebbe la particola, se la cauò di bocca, e la mise nel fazzoletto. Tornata che fu à casa, volendo far esperienza s'era pane ò nò; misse quella benedetta e sempre veneranda particola dentro una pradella piena d'oglio per friggerla, onde subito miracolosamente diuentò carne visibile, e sparse tanto Sangue fuor della padella, che correva et alla gaua per tutto quella meledetta, et esecranda casa. Vedendo questo

In Trani, terra di Bari, ~~mentre vi abitavano li perfidi Giudei~~ intorno all'anno mille, occorse che nel tempo di Pasqua, quando li Christiani vanno alla comunione, ~~una Giudea~~ una femmina s'accompagnò con le donne Christiane, e fingendo d'essere cristiana, si comunicò con l'altre Donne Christiane, e preso che ebbe la particola, se la cauò di bocca, e la mise nel fazzoletto. Tornata che fu à casa, volendo far esperienza s'era pane ò nò; misse quella benedetta e sempre veneranda particola dentro una pradella piena d'oglio per friggerla, onde subito miracolosamente diuentò carne visibile, e sparse tanto Sangue fuor della padella, che correva et allagaua per tutto quella meledetta, et esecranda casa.

29 Questo dipinto sembra aver preso il posto di un quadro ben più antico, del quale si sono oggi perse le tracce, che aveva lo stesso argomento e che era descritto ancora sul finire del XIX secolo da padre Sanna Solaro nel corso della sua, già ricordata, visita. Cfr. Giammaria Sanna SOLARO, «I Miracoli», *Il Regno di Gesù Cristo*, Anno V (1893): 195-202.

30 Bartolomeo CAMBI (Fra' Bartolomeo da Saluzzo), *L'innamorato di Giesù* (Genova: Pavoni, 1611).

la Diabolica, Sacrilega, et perfida Femina, ripiena di timore, e di spauento, cercava di ricoprire quel Sacrosanto, e benedetto Sangue, e quanto più cercava di ricoprirlo, egli più spargeua, e dilataua; onde spaventata, et tutta piena di terrore, cominciò à gridare con voce spaventevole, e correndo le vicine Christiane à quei gridi per vedere che fusse la cagione di così gran pianto; entrate in casa, e vedendo così grand spargimento di Sangue, domandarono che cosa hausse fatto, ond'ella tremando rispose, e raccontogli tutto. Subito fu data la nuoua di così tremendo miracolo, all'Arcivescovo, il quale informatosi di tutto il successo, fece portare tuerentemente quella Santa particola nella Chiesa, acciò fusse tenuta, e custodita con ogni riuerenza, e diuozione, sì come insino al giorno d'oggi si conserua con molta ueneratione nel Sacratio con l'altre Reliquie, et og'anno il giorno delle palme si mostra al Popolo quella particola fatta carne, dal predicatore, che predica in detto luogo, il quale è tenuto a predicare quel giorno sopra il generabilissimo mistero dell'amorosissimo Sacramento del Corpo, e sangue di nostro Signore.

~~Vedendo questo la Diabolica, Sacrilega, et perfida Femina~~ **quello, la Femmina**, ripiena di timore, e di spauento, cercava di ricoprire quel Sacrosanto, e benedetto Sangue, e quanto più cercava di ricoprirlo, egli più spargeua, e dilataua; onde spaventata, et tutta piena di terrore, cominciò à gridare con voce spaventevole, e correndo le vicine Christiane à quei gridi per vedere che fusse la cagione di così gran pianto; entrate in casa, e vedendo così grande spargimento di Sangue, domandarono che cosa hausse fatto, ond'ella tremando rispose, e raccontogli tutto. Subito fu data la nuoua di così tremendo miracolo, all'Arcivescovo, il quale informatosi di tutto il successo, fece portare tuerentemente quella Santa particola nella Chiesa, acciò fusse tenuta, e custodita con ogni riuerenza, e diuozione, sì come insino al giorno d'oggi si conserua con molta ueneratione nel Sacratio con l'altre Reliquie, et og'anno il giorno delle palme si mostra al Popolo quella particola fatta carne, dal predicatore, che predica in detto luogo, il quale è tenuto a predicare quel giorno sopra il generabilissimo mistero dell'amorosissimo Sacramento del Corpo, e sangue di nostro Signore.

La sovrapposizione di nuove, meno compromettenti frasi sui passaggi ritenuti più esplicitamente antiebraici presenti nel testo seicentesco, testimonia di una mutata sensibilità, anche all'interno delle parti più tradizionaliste del mondo ecclesiale e laico-devozionale locale, su questioni interconfessionali. L'inserimento di una versione *politically correct* è comunque recente, essendo stato realizzato nel corso degli ultimi restauri e della riapertura alla preghiera in cappella avvenuta nel 2021. Non si tratta, del resto, del solo cambiamento apportato rispetto alla precedente iconografia espositiva. Nel precedente allestimento (attestato ancora in alcuni siti internet dedicati alla storia e alla religiosità locali), nella parete

di fronte la porta d'ingresso, di lato la grata contenente la padella e al di sopra dell'iscrizione settecentesca, erano appese delle riproduzioni fotografiche dei pannelli della pradella urbinata di Paolo Uccello, la stessa che la storiografia tranese ha a lungo ritenuto ispirata dal "proprio" miracolo eucaristico, piuttosto che dalla leggenda parigina. Se il testo di Fra' Bartolomeo è rimasto, ma modificato, le foto del quadro di Urbino sono state rimosse, ritengo più per il loro riferimento diretto ad una vicenda "ebraica" che non per il carattere storiograficamente poco plausibile della connessione con la leggenda tranese. Esse, però, sono state spostate nella vicina chiesa di Sant'Andrea, già monastero di San Basilio, quella dalla quale, secondo la leggenda locale, l'ebrea avrebbe trafugato l'ostia. In questa chiesa – sede, come detto, di uno dei due gruppi locali di preghiera di Padre Pio – vi è una piccola stanza, sormontata da un dipinto che raffigura la processione penitenziale, normalmente non visibile al pubblico e di fatto interamente dedicata al miracolo eucaristico. Alle pareti sono esposte, oltre alle foto della pradella di Uccello, copie di documenti d'archivio e di articoli di giornale, foto di prelati, di oggetti liturgici, tutti connessi con le complesse vicende del miracolo, foto di momenti liturgici e processionali del passato, insieme a copie di alcuni libri dedicati ad analoghi eventi. Soprattutto, alle pareti della stanza si trovano numerose riproduzioni artistiche della vicenda del miracolo, ritenute essere degli ex voto dipinti da devoti e lasciati in dono.

All'interno della chiesa vi è un altare dedicato al SS.mo Sacramento, con al di sopra una ennesima raffigurazione dipinta del miracolo, e alla base una lastra in pietra locale, con due angeli adoranti un calice con l'ostia, che alcuni appartenenti al gruppo dei devoti al SS.mo Sacramento ritengono essere una parte del monumentale altare quattrocentesco della cappella della omonima confraternita, oggi rimontato parzialmente nel Museo diocesano<sup>31</sup>. Sull'altare, in alcuni momenti liturgici, viene esposta

---

31 Per quanto nella loro pubblicazione del 1989, Spaccucci e Curci inseriscano una foto dell'altare nella sua collocazione originaria in Cattedrale e un'altra nella sua attuale collocazione nella chiesa di Sant'Andrea, ad uno sguardo profano l'idea che possa trattarsi di un frammento dell'altare quattrocentesco della Cappella quattrocentesca del SS. Sacramento appare stilisticamente improbabile. Sembrerebbe piuttosto trattarsi di una copia recente di una parte dell'altare originale esistito in Cattedrale e oggi conservato incompleto, ma con l'iscrizione che ne ricorda la consacrazione, nel Museo Diocesano. Cfr. anche Daniela DI PINTO, *Le confraternite laicali dell'arcidiocesi di Trani. Fonti archivistiche e note storiche* (Cargeghe: Editoriale Documenta, 2014), pp. 45, 79.

la reliquia dell'ostia profanata, conservata in una teca d'argento e di solito riposta nel tabernacolo. Fino al 1987 la teca contenente l'ostia profanata, era conservata nel reliquiario della Cattedrale, ma al termine di un lungo e tormentato processo di revisione delle devozioni e del sistema processionale locale, iniziato proprio nel 1975, era stata riportata nella chiesa d'origine, dalla quale, di fatto, non si era più mossa, almeno fino al 2022.

L'occultamento di fatto della reliquia nella chiesa di Sant'Andrea/San Basilio, a partire dalla quale si era probabilmente formata la leggenda dell'ostia sanguinante, la scomparsa di ogni riferimento alla religione della donna profanatrice nel pannello esplicativo nella chiesetta del Miracolo eucaristico, il trasferimento nel backstage della chiesa di Sant'Andrea della documentazione relativa al Miracolo stesso, incluse le riproduzioni della pradella urbinata di Paolo Uccello e le diverse riproduzioni pittoriche dell'evento, sono precisi segnali della volontà delle gerarchie ecclesiastiche nazionali e locali di allentare l'attenzione mediatica e istituzionale accesa dopo le polemiche del 1975. Al termine di un lungo decennio di discussioni, che nella chiesa locale avevano visto contrapporsi la parte più innovativa e progressista del clero ad alcuni sacerdoti più anziani, formati prima del Vaticano II, l'Arcivescovo Carata aveva decretato il trasferimento della reliquia dalla Cattedrale a Sant'Andrea e la definitiva sospensione dell'ostensione della stessa nel corso della processione penitenziale del Venerdì Santo<sup>32</sup>. A distanza di oltre trent'anni dalla sospensione della processione e dalla ridefinizione degli spazi devozionali dedicati al miracolo eucaristico, si potrebbe ritenere che il tentativo di disinnescare la "macchina rituale" legata all'accusa del sangue rivolta agli ebrei abbia funzionato. I visitatori della cappella del SS. Salvatore / *Casa del Miracolo Eucaristico*, al di là di un riferimento toponomastico, non trovano alcun esplicito rinvio alla dimensione antiebraica dell'evento e

---

32 I sacerdoti componenti la parte "progressista" del clero, numericamente e intellettualmente preponderanti ancora a metà degli anni '80 del xx secolo, nel corso degli ultimi trent'anni sono divenuti una minoranza. Come vedremo, costoro, supportati dalle pressioni provenienti dalle gerarchie vaticane, riuscirono all'epoca ad imporre il proprio parere ai sacerdoti più anziani e, soprattutto, all'Arcivescovo Carata. Nei ricordi di alcuni protagonisti delle vicende, da me raccolti, e nella documentazione edita (cfr. SPACCUCCI, CURCI, *Storia dell'ostia miracolosa*, cit.) appare evidente la riluttanza con la quale l'arcivescovo Carata aderì alle indicazioni provenienti dalle gerarchie vaticane e ai suggerimenti degli esperti da lui stesso nominati.

della leggenda, né la reliquia dell'ostia profanata è associata ad alcun evento processionale e/o liturgico esterno. Anche il gruppo dei devoti più "tradizionalisti", legati ai gruppi di preghiera di San Pio, alla confraternita del SS.mo Sacramento o ad alcuni esponenti del clero locale, sono ben attenti a non far (ri)emergere una simile associazione, mettendo invece l'accento sul carattere eucaristico del miracolo. Dalla quasi totalità dei componenti questo microcosmo non traspare o comunque non viene fatto trasparire alcun sentimento antiebraico. Con forse una sola, singola eccezione – quella di un devoto con interessi storiografici, membro di alcune confraternite e vicino alle figure dei due storici locali da poco scomparsi, per il quale l'intervento di Di Nola e della troupe RAI, insieme all'attenzione mediatica prestata per alcuni anni ai rituali festivi tranesi, erano indici di un'attitudine vendicativa tipicamente ebraica - il ricordo delle polemiche degli anni 1975-1990 è legato ad una sensazione di intrusione di interessi esterni nelle "tradizioni" devozionali e liturgiche locali. "Tradizioni", aggiungono, che sarebbe ora, però, di riattivare e rinverdire, una volta che la memoria del miracolo eucaristico è stata epurata da ogni esplicito significato antiebraico.

## Rito e memoria

Nel campo storiografico locale e in quello devozionale la leggenda della profanazione dell'ostia appare intrinsecamente connessa (almeno fino ad un certo momento) con lo svolgimento di una specifica processione penitenziale. Anche in questo caso, però, le versioni fornite dai diversi protagonisti non sono concordi. Nella sezione del Museo di Sant'Anna dedicata alla leggenda dell'ostia frita, Cesare Colafemmina e Giorgio Gramegna si limitano a riportare quanto scritto da Fra Bartolomeo Cambi nel 1611, ossia che: «[...] ogn' anno il giorno delle palme si mostra al Popolo quella particola fatta carne, dal predicatore, che predica in detto luogo, il quale è tenuto a predicare quel giorno sopra il generabilissimo mistero dell'amorosissimo Sacramento del Corpo, e sangue di nostro Signore»<sup>33</sup>.

Essendosi quindi persa memoria del luogo del miracolo, solo in seguito al processo canonico che nel 1706 individuò «la casa dell'ebrea» trasformandola in chiesa, si sarebbe istituita una processione riparatrice

---

33 COLAFEMMINA, GRAMEGNA, *Sinagoga Museo*, cit., pp. 168-172.



del “sacrilegio”, da tenersi il Venerdì Santo. La processione sarebbe infine stata soppressa nel 1987 in seguito ad un intervento vescovile. Le note dello studioso sono con tutta evidenza tese a negare ogni forma di continuità nel tempo al culto dell'ostia fritta, sia sul piano della memoria, sia su quello rituale.

Ovviamente opposta è la posizione degli autori locali legati alla chiesa di Sant'Andrea e ai gruppi di preghiera di Padre Pio, per i quali il punto è proprio quello di dimostrare una continuità plurisecolare dei rituali pubblici legati al culto dell'ostia fritta. Infatti, per costoro il processo canonico del 1706 non fa che trasformare un'ininterrotta memoria orale (la localizzazione della casa dell'ebrea nel quartiere del Casale) in una serie di atti scritti e ufficiali (che portano alla consacrazione della chiesa dedicata al SS. Salvatore). Da quel momento questa cappella diviene un elemento importante della ritualità della Settimana Santa, nella quale si inserisce, tra gli altri momenti e fin dal giorno della presunta profanazione, anche quello della processione riparatoria e penitenziale:

In quella casa eretta a chiesa (...) il Giovedì Santo di ogni anno viene esposta alla venerazione dei fedeli la Sacra Teca. Nella serata del medesimo giorno, dopo la Messa in Coena Domini, si avvicendano varie confraternite laicali, tra cui la titolare del culto del Santissimo, recitando il Miserere. Il popolo sosta in riverente raccoglimento e spesso per intercessione dei Sacri Azzimi ottiene favori spirituali e materiali<sup>34</sup>.

Secondo i due storici locali la processione di riparazione sarebbe stata istituita dal Vescovo e dai vicini di casa dell'ebrea nel momento stesso della profanazione, per poi essere reiterata annualmente in forma spontanea fino a quando, sul finire del xv secolo non subentrò la Confraternita del SS. Sacramento che ne divenne la titolare giurisdizionale e, quindi, l'organizzatrice<sup>35</sup>. La titolarità della Confraternita sulla processione del SS. Sacramento (sia di quella del Venerdì Santo, che di quella del Corpus Domini) venne ufficializzata, però, solo nei Regolamenti approvati nel 1777. Per questo Spaccucci e Curci si affannano a rinvenire una continuità tra l'ipotetica originaria processione di riparazione (quella

---

34 Felice SPACCUCCI, Giuseppe CURCI, *L'Arcivescovo Pietro de Torres e il miracolo eucaristico di Trani (ricerca storica)* (Napoli: Laurenziana, 1996), p. 150.

35 *Ibi*, pp. 160-162.

testimoniata dal grande, recente, quadro posto nella Chiesa di Sant'Andrea), con quattro sacerdoti a piedi scalzi che, circondati dal popolo dei devoti e dalle confraternite prive di ogni insegna, sotto la guida della Confraternita nobiliare del SS. Sacramento, conducevano per le vie della città la reliquia dell'ostia profanata da un lato, e le molteplici forme che la ritualità della Settimana Santa ha assunto in città nel corso di molti secoli, dall'altro. Nella loro ricostruzione, fino all'inizio del XVII secolo la processione riparatoria si sarebbe svolta in relativa autonomia il Giovedì Santo. Già nel 1662, però, alcune fonti ecclesiali indicano che l'accompagnamento processionale della reliquia dell'ostia fritta, conservata in una teca e posta su una varetta, avveniva nella notte del Venerdì Santo, oramai inserito in una più complessa ritualità penitenziale. Questa, infatti, prevedeva, una processione alla quale prendevano parte tutte le confraternite, ciascuna con le proprie insegne. Inoltre, ogni confraternita portava in processione una propria statua (o complesso di statue) raffiguranti un Mistero della passione<sup>36</sup>.

Un'ulteriore, importante innovazione nello schema processionale sarebbe stata introdotta nei primi decenni del XVII secolo dall'Arcivescovo Davanzati (1717-1755), prelado riformista, che secondo uno storico ottocentesco, avrebbe sostituito la reliquia dell'ostia fritta portata in processione con un'ostia consacrata il Giovedì Santo. A questo atto riformatore faceva del resto riferimento Alfonso Di Nola nel suo intervento pubblico del 1975, mentre sia la storiografia locale, sia l'Arcivescovo Carata hanno teso a considerare la decisione del Davanzati estemporanea, lontana dal sentire devozionale locale e comunque temporanea. Alcuni scritti tardo ottocenteschi, come ad esempio il già ricordato testo del Gesuita Sanna Solaro, basandosi però solo su resoconti del clero locale e non su una visione diretta dei rituali, descrive una processione svolta il pomeriggio tardo del Venerdì Santo, ancora separata da quella dei Misteri, nella quale la reliquia dell'Ostia fritta veniva portata da quattro sacerdoti scalzi, seguiti dalle confraternite prive dei propri paramenti e insegne e da una folla di devoti<sup>37</sup>. Al passaggio nei pressi della "casa dell'ebrea" la reliquia veniva esposta e benedetta. In realtà la processione riparatrice,

---

36 Cfr. SPACCUCCI, CURCI, *Storia dell'ostia miracolosa*, cit., pp. 219-220, capp. 9 e 10. Nel mondo devozionale locale è opinione diffusa che l'introduzione dei Misteri sia dovuta ad una influenza spagnola.

37 SOLARO, «I miracoli», cit., p. 202.

fin dagli ultimi decenni del XVIII secolo, sembra essere stata incorporata in quella dei Misteri, divenendone un momento importante, comunque gestito (ossia parte delle prerogative giurisdizionali) dell'Arciconfraternita del SS. Sacramento. Inoltre, a seguito di tensioni giurisdizionali tra questa e la Confraternita dell'Addolorata, esplose intorno alla metà del Settecento, nello spazio rituale della Settimana Santa la processione dei Misteri (sera/notte del Venerdì Santo) era preceduta da quella dell'Addolorata (notte tra Giovedì e Venerdì Santo). Un passaggio importante avvenne nel 1970, quando l'Arcivescovo del tempo (Mons. Addazi) per adeguarsi ad una serie di riforme del calendario liturgico, spostò la processione dei Misteri (che includeva comunque il momento riparatorio/penitenziale di trasporto e benedizione della reliquia dell'ostia profanata) al sabato pomeriggio. In questa forma è visibile, ad esempio, in un video dei primi anni '70 del secolo scorso, durante il quale (al minuto 8 circa della ripresa) si nota l'Arcivescovo prelevare la reliquia dalla "chiesa dell'ebrea" e depositarla nell'urna, portata da quattro sacerdoti scalzi, per poi riprendere la processione<sup>38</sup>.

Un più radicale cambiamento, destinato ad aprire lunghe ed aspre polemiche nella scena locale, venne determinato da una decisione presa dall'Arcivescovo Carata (lo stesso della polemica con Di Nola) nel 1987. Le polemiche seguite alla pubblicazione del volume di Spaccucci e Curci (1972) e dall'avvallo ad esso fornito dal Carata erano andate avanti, riattivate dalla stampa in occasione di eventi che intaccavano nella scena nazionale e/o internazionale i rapporti tra cattolici ed ebrei. Nel 1986, in occasione della storica visita di Papa Giovanni Paolo II alla Sinagoga di Roma, un giornale di sinistra (*Il Manifesto*) era tornato sulle vicende tranesi di un decennio prima. Spinto anche dalla Commissione della CEI per l'Ecumenismo e dalla Sacra Congregazione per il Culto Divino, l'Arcivescovo tranese aveva avviato una riflessione interna al suo clero, nominando una commissione di "esperti".

---

38 Il video è consultabile al link: <<https://www.youtube.com/watch?v=uJUSG93QwtY>> (03/12/2023). Interessante notare che, al momento della ricerca sul campo, nei circuiti devozionali locali erano diverse le persone che reclamavano la paternità della (ri)scoperta del video e la sua messa in rete. Tra questi, ad esempio, un devoto più anziano, vicino ai protagonisti del campo storiografico-devozionale e membro di due importanti confraternite, da un lato; e alcuni più giovani protagonisti del campo devozionale, dall'altro. L'intera operazione "mediatica" ha in effetti un'evidente valenza memoriale e giurisdizionale, in un campo – quello della processionalità e della memoria/devozione del/per il miracolo eucaristico – che non ha mai perso la propria forza emozionale e polemica.

Nello stesso tempo, essendo intimamente legato al culto dell'Ostia fritta e all'area dei gruppi di preghiera di Padre Pio, mise in atto alcuni tentativi di mediazione con la confraternita del SS. Sacramento, giurisdizionalmente responsabile della processione riparatoria. Propose, ad esempio, di mantenere inalterata la processione stessa, spostandola però ad altra data. In questo modo sperava di poter aggirare l'obiezione formale rivolta dalle gerarchie vaticane, che ritenevano teologicamente impossibile esporre processionalmente il Corpo di Cristo nei giorni cruciali della Settimana Santa. La confraternita del SS. Sacramento – che da sempre considerava la presenza della processione dei Misteri un'aggiunta surrettizia in uno schema rituale che avrebbe dovuto avere al suo centro la processione riparatoria della reliquia – rifiutò, però, la proposta, ritenendo non accettabile la conseguenza che i riti della Settimana Santa finissero per essere limitati alla processione dell'Addolorata (anch'essa poco giustificabile sul piano teologico) e egemonizzata dalla sua confraternita. Esito di questa fase di ripensamento e di riattivazione di tensioni giurisdizionali tra confraternite, fu così l'abolizione della benedizione e dell'intromissione della reliquia dell'ostia fritta nella processione penitenziale dei Misteri (al suo posto si inseriva, e si inserisce ancora oggi, nell'urna un frammento della Croce). Si trattava, di fatto, della soppressione di quella processione riparatrice che una parte del clero locale, il mondo storico-devozionale locale e una porzione significativa dei credenti consideravano millenaria testimonianza rituale dell'evento della profanazione. Le reazioni dell'Arciconfraternita del SS.mo Sacramento furono rapide e veementi ma, al di là di molte lettere di protesta e di due anni di sospensione della partecipazione della Confraternita alle processioni, l'abrogazione dell'antica processione riparatrice era ormai un dato di fatto<sup>39</sup>.

Ritornata al tardo pomeriggio/notte del Venerdì Santo (2006), la processione dei Misteri, preceduta da quella dell'Addolorata nella notte tra Giovedì e Venerdì, si svolge seguendo il canovaccio fissato dal decreto arcivescovile del 1987, con la totale rimozione della reliquia dell'ostia fritta dalla scena liturgica pubblica<sup>40</sup>. Questa, rinchiusa nella Chiesa di

---

39 Alcuni documenti prodotti in questa fase di conflitto sono riportati da PASCUCCI, CURCI, *Il miracolo*, cit., pp. 435-452.

40 Da soggetti inseriti nel mondo devozionale locale, appartenenti a diverse generazioni, mi sono stati raccontati gesti di "resistenza" al decreto vescovile messi in atto da esponenti del clero più tradizionalista. Negli anni immediatamente successivi il 1990, alcuni sacerdoti avrebbero segretamente portato con sé nella processione del Sabato Santo delle ostie consacrate, o ne avrebbero poste alcune al di sotto dell'urna.

Sant'Andrea/San Basilio dalla quale la leggenda racconta fosse stata originariamente trafugata e affidata alle cure di un ristretto gruppo di devoti, sembrerebbe così aver terminato il suo secolare viaggio nello spazio/tempo rituale della città di Trani. In maniera complementare, la leggenda del miracolo eucaristico, scisso il legame con la pratica rituale, epurata da ogni "scorretto" riferimento alla sua matrice antiebraica e addomesticata ad uso di sguardi oramai turistizzati, sembrerebbe destinata a restare chiusa tra le quattro mura della piccola cappella del SS. Salvatore. La "macchina mitologica" del sangue sembrerebbe, quindi, definitivamente disinnescata.

Eppure, sotto l'imbelleamento *politically correct*, tra le maglie della memoria rituale, negli angoli reconditi del campo devozionale e nelle dinamiche interne alla curia locale, qualcosa si muove. Abbiamo già riflettuto sulla riapertura quotidiana della chiesetta del SS. Salvatore (già *Casa dell'Ebreia*) a partire dalla Settimana Santa del 2021, sia pure nel suo allestimento prudenzialmente corretto. Riapertura voluta dai giovani devoti del gruppo degli "Azzimi fritti" e non ostracizzata, almeno esplicitamente, dai gruppi di preghiera di San Pio e da alcuni esponenti della Confraternita del SS. Sacramento. Ad appoggiare la richiesta di riapertura stabile della cappella al culto e alla visita dei devoti, anche una parte del clero diocesano, formata sia da alcuni sacerdoti più anziani – nati in città, fortemente legati alle sue tradizioni storico-devozionali e distanti, anche sul piano ideologico-politico, da una generazione di preti post-conciliari con la loro visione esclusivamente etico-sociale dell'impegno pastorale; sia soprattutto alcuni giovani sacerdoti, formati nel seminario della diocesi, che si potrebbero definire tradizionalisti, interessati al mantenimento e/o al ripristino di pratiche rituali e devozionali ritenute superate nei decenni precedenti. Insieme ad alcuni rappresentanti del mondo confraternale e laicale, costoro partecipano di reti quantomeno nazionali dedite al mantenimento della memoria e del culto dei miracoli eucaristici, frequentando convegni, visitando chiese (come il duomo di Orvieto, nel quale ritengono sia rappresentato anche il miracolo tranese) o ricevendo, nelle proprie, analoghi pellegrini, prendendo parte a trasmissioni televisive su canali religiosi<sup>41</sup>. Alle spalle di queste dinamiche

---

41 Per un esempio di video delle visite alla chiesa del SS. Salvatore di Trani: <<https://www.youtube.com/watch?v=iTLU4tSKib0>> (03/12/2023); per un esempio di trasmissione televisiva: <<https://www.youtube.com/watch?v=v70FXO4IQmE>> (03/12/2023); per un caso di convegno: <[https://www.confederazioneconfraternite.org/public/admin/news/A\\_](https://www.confederazioneconfraternite.org/public/admin/news/A_)

non mi è parso in genere (e salvo alcune rarissime eccezioni) di cogliere, localmente, posture o sentimenti nemmeno nicodemamente antiebraici: si tratta di devoti, sacerdoti o intellettuali locali legati al mondo cattolico, interessati al mantenimento delle “tradizioni” e dei sentimenti devozionali locali, alcuni dei quali hanno vissuto le polemiche degli anni '70 e '80 del secolo scorso come delle intrusioni (ingiustificate) e degli attacchi alle specifiche forme culturali che «l'intimità culturale» assume nella scena tranese<sup>42</sup>. E insieme di giovani (studenti universitari, qualche seminarista, commercianti e professionisti, spesso con legami familiari nel mondo delle confraternite) che di quelle vicende hanno racconti indiretti o emozioni mediate dalle letture dei testi “storici” e che spingono per una riattivazione di pratiche processionali e devozionali mai vissute e di riattivazione di memorie sopite.

La presenza di simili figure e di queste posture mi sembra abbia aperto spazi di discussione dialettica anche all'interno del clero locale che resta, però, almeno nei suoi vertici, classicamente prudente. In tali ambienti vi è, insomma, una diffusa consapevolezza del carattere urticante e rischioso delle pratiche devozionali e rituali connesse con lo spazio della cappella e con la memoria del miracolo eucaristico. Da qui una puntuale attenzione al rispetto (almeno nello spazio pubblico) di posture politicamente corrette sull'intera questione della connotazione antiebraica del miracolo stesso. Mi è capitato, ad esempio, di assistere ad una discussione tra alcuni dei membri del gruppo degli “Azzimi fritti” che raccontavano la visita di un gruppo di pellegrini, provenienti da una diocesi del Nord Italia e capeggiati dal proprio Vescovo. Costui, appena arrivato a Trani aveva voluto essere condotto in visita proprio nella “casa dell'ebrea”, essendo il miracolo dell'ostia profanata da una donna di quella religione il motivo che lo (li) aveva portato in città. Una simile scelta aveva indispettito alcuni membri “progressisti” del clero locale, i quali avevano immediatamente segnalato le proprie perplessità all'arcivescovo locale. Era allora toccato proprio ai ragazzi (certo

---

Bolsena\_il\_4\_e\_5\_giugno\_per\_il\_Convegno-\_I\_miracoli\_Eucaristici/WEB\_Pieghevole-Bolsena\_05.pdf> (03/12/2022). Importante per le ripercussioni avute nel contesto locale la mostra sui miracoli eucaristici tenutasi ad Orvieto agli inizi del 2007, durante la quale le proteste di alcune associazioni ebraiche si rivolsero specificamente contro il miracolo di Trani, raffigurato in uno dei pannelli laterali della Cappella del Miracolo nel duomo di Orvieto.

42 Michael HERZFELD, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State* (New York-London: Routledge, 1997).

non dispiaciuti del rilievo attribuito alla “propria” cappella” da parte dei visitatori) ricordare al vescovo forestiero “che l’attitudine locale nei confronti del miracolo eucaristico era mutata”, e che si preferiva non fare riferimento alla questione ebraica.

Ciò detto, però, nella Settimana Santa del 2022 ho potuto osservare alcune piccole, potenziali, ma interessanti novità rituali. Il Giovedì Santo un ristretto gruppo di giovani devoti (non più di una decina) ha preso parte ad una funzione che non si teneva da anni. Sotto la guida liturgica di un sacerdote anziano, dopo aver recitato e cantato alcune preghiere sull’altare del Miracolo nella chiesa di Sant’Andrea, hanno processionalmente portato nella vicina chiesetta dell’ebrea / SS. Salvatore la teca contenente la reliquia dell’ostia fritta. Giunti nella cappella, hanno posto la teca e la reliquia sull’altare, recitando preghiere e intonando canti sacri. La reliquia è quindi rimasta sull’altare nella chiesetta aperta alla devozione. Il giorno dopo, Venerdì Santo, le visite alla chiesetta del Miracolo si sono intensificate, in attesa del passaggio della processione dei Misteri. Tra il gruppo formato dai protagonisti della piccola processione del giorno prima era possibile cogliere una certa attesa: il Capitolo della Cattedrale avrebbe colto l’occasione per rendere (almeno) omaggio alla reliquia, nel momento e nel punto esatto in cui, prima del divieto del 1987, questa, tratta dalla cappella e inserita nell’urna, veniva portata in processione dai sacerdoti scalzi, a rievocazione della processione di riparazione istituita al momento stesso della profanazione e del miracolo? In realtà l’Arcivescovo (prudenzialmente?) aveva scelto di non celebrare lui la processione, cedendo il posto al Diacono della cattedrale<sup>43</sup>. La processione si fermò, in effetti, più o meno all’altezza della stradina che conduce alla cappella/casa dell’ebrea, ma così, in maniera apparentemente casuale, senza che alcun atto, né liturgico, né devozionale fosse compiuto in relazione alla reliquia esposta. Non c’era delusione – mi è parso – nel gruppo che aveva organizzato la traslazione della reliquia da Sant’Andrea nella chiesetta del SS. Salvatore. Sapevano che il loro era un semplice invito, un primo piccolissimo passo nella direzione della rimessa in circolo della reliquia dell’ostia fritta. Un atto rituale disposizionale, si potrebbe definire, quello cui ho potuto assistere nella Settimana Santa del 2022, potenzialmente riattivabile in un qualche momento all’interno di quella complessa e stratificata macchina memoriale e sociale che è il rituale (pubblico) cattolico<sup>44</sup>.

---

43 Scelta criticata dalle parti tradizionaliste del clero e dei devoti.

44 Quest’anno (2023), sotto le pressioni del versante progressista del clero locale, la

In altri lavori, a partire da un contesto etnografico diverso e facendo riferimento ad una letteratura antropologica ben consolidata, ho provato a fornire letture non essenzialiste (ossia poco interessate all'utilizzo di più classiche categorie storico-religiose) dei rapporti tra rito, memoria, storia e pratica in ambiti devozionali cattolici<sup>45</sup>. Centrale, in quei lavori, era il

---

traslazione processionale della reliquia dalla chiesa di Sant'Andrea alla cappella del SS. Sacramento/Casa dell'ebrea non si è ripetuta, mentre la cappella è rimasta aperta, nonostante le pressanti richieste di chiusura avanzate da alcuni sacerdoti. Unica concessione fatta ai devoti la possibilità concessa al celebrante la processione del Venerdì di impartire, al momento del passaggio della processione nei pressi della cappella, una benedizione ai fedeli (liturgicamente non impartibile nel giorno del Venerdì Santo).

- 45 Berardino PALUMBO, «Poétique de l'histoire et de l'identité dans une ville de la Sicile orientale», in *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*, éd. par D. FABRE, Paris: Éditions de la Maison de sciences de l'homme, (2000), pp. 33-54. ID., «Faire et défaire les monuments: pour une ethnographie des histoires des églises de Catalfaro, Sicile orientale», *Terrain* 36 (2001): 97-112; 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; ID., *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia* (Firenze: Le Lettere, 2009); ID., «Rito, storia, giurisdizione e memoria: riflessioni a partire da un'etnografia siciliana», *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo* 1-2 (2013): 79-120. Per la letteratura di riferimento, cfr. almeno: Maurice BLOCH, *Ritual, History and Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). Carlo SEVERI, *La memoria rituale. Follia e immagine del bianco in una tradizione sciamanica amerindiana* (Firenze: La Nuova Italia, 1993); Michael HOUSEMAN, Carlo SEVERI, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle* (Paris: Éditions de la Maison de sciences de l'homme, 1994); Carolin HUMPHREY, James LAIDLAW, *The Archetipal Actions of Ritual* (Oxford: Clarendon Press, 1994); Maurice BLOCH, «Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné», *Enquête, anthropologie, histoire, sociologie* 2 (1995): 59-76; Maurice GRUAU, *L'Homme rituel. Anthropologie du rituel catholique français* (Paris: Métailié, 1999); Carlo SEVERI, «Memory, reflexivity, and belief. Reflection on the ritual use of language», *Social Anthropology* 10, no. 1-2 (2002): 23-40. Harvey WHITEHOUSE, *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity* (Oxford: University of Oxford Press, 2000); Harvey WHITEHOUSE, James LAIDLAW (eds.), *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004); Harvey WHITEHOUSE, «Towards an Integration of Ethnography, History and the Cognitive Science of Religion», in *Religion, anthropology, and cognitive science*, ed. by Harvey WHITEHOUSE, James LAIDLAW (Durham, NC: Caroline Academic Press, 2007), pp. 247-80. Sul versante storiografico: William, A. CHRISTIAN, *Local Religion in Sixteenth Century Spain* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981); Angelo TORRE, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime* (Venezia: Marsilio, 1995); Maria Antonietta VISCEGLIA, *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna* (Roma: Viella, 2002); Angelo TORRE, *Luoghi. La produzione di località in età moderna e contemporanea* (Roma: Donzelli, 2011).



riconoscimento del carattere complesso e molteplice di una parte significativa dei rituali pubblici (processionali, in primis) legati alla devozione popolare cattolica: da un lato essi sono dotati di una forza emozionale e “immagistica”, dall’altro si inscrivono in cicli istituzionali e memoriali, propri di una religione di tipo “dottrinale”. Su un piano parallelo, questi rituali mostrano la complementare capacità di produrre, da un lato, un’effervescenza performativa, attraverso la quale continui elementi di novità possono essere introdotti nella pratica; e di conservare, dall’altro, una memoria approfondita dei diversi elementi (performativi, narrativi, iconografici) che entrano nello spazio della ritualizzazione e che, nella lunga durata, conferisce loro un’evidente continuità. Sulla scorta di una oramai consolidata tradizione storiografica ho mostrato come il carattere *giurisdizionale* di questa tipologia di pratiche ritualizzate consenta di articolare la dialettica tra innovazione e formalizzazione, performatività e memoria, fornendo un *frame*, un “contesto per l’azione” all’interno del quale determinate pratiche e i sentimenti ad esse associate finiscono per essere iscritti in una trama, anch’essa ritualizzata e sedimentata, di narrazioni, memorie e leggende, testi scritti e carte d’archivio, manufatti antichi e oggetti d’arte. Una simile *cornice giurisdizionale* (legata alla metamorfizzazione rituale di aspetti specifici e contestualmente cangianti della vita sociale), oltre a fissare lo spazio all’interno del quale l’azione si ritualizza e le emozioni si codificano, agisce come supporto tecnico-mnemico, come archivio memoriale. Quelli che in una certa fase possono apparire come micro-frammenti dell’azione rituale, o passaggi irrilevanti di una pedante storiografia locale, le cui valenze giuridiche, polemologiche o politiche parrebbero sopite per sempre, vengono comunque tratti all’interno della cornice, del *frame* giurisdizionale. Essi non sono espulsi dalla scena, ma evocati, citati, manipolati restano *a disposizione*, potendo, in determinate circostanze, riacquisire forza emotiva, capacità di coinvolgere e di spingere all’azione.

Appare forse più chiaro, ora, in che senso abbia definito la traslazione della reliquia dell’ostia profanata cui ho assistito a Trani nel corso della Settimana Santa del 2022 un atto rituale *disposizionale*. Essa si iscrive all’interno di una cornice giurisdizionale, sostanziata da alcuni secoli di scritture e narrazioni, di produzioni e riproduzioni iconografiche e artistiche, di accomodamenti e sperimentazioni performative, di concessioni e divieti liturgici, che fissa i confini e i termini all’interno dei quali e attraverso i quali si può parlare, ritualmente, dei rapporti tra componenti religiose e sociali del mondo locale: cristiani ed ebrei, cristiani e “cristiani

novelli”, cristiani e musulmani, cattolici e ortodossi, credenti e atei. I rapporti giurisdizionali, quindi sedimentati, stratificati e memoriali, tra processione riparatoria e leggenda del miracolo dell’ostia fritta, fanno di un’apparentemente insignificante sperimentazione rituale, proposta da un gruppo di giovani devoti e da un sacerdote, un appiglio, uno strumento attraverso il quale, in un qualche momento futuro, all’interno di contesti sociopolitici e devozionali che parrebbero oggi potersi addirittura intravedere, si potrebbe rimettere in moto quella «macchina mitologica» sui cui effetti studiosi come Furio Jesi e Alfonso Di Nola ci hanno, per tempo, messo in guardia.

## Review article

Marisa TORTORELLI GHIDINI, *Orfeo e il cigno*, Forma Aperta - Ricerche di storia, culture, religioni, 2, (Roma: «l'Erma» di Bretschneider: 2022), brossura, 212 pp., 11 ill. b/n, ISBN 9788891320520, € 70,00.

Da tempo non sentivo parlare di Orfeo su un piano per così dire di *grand publique*, ed è stata perciò una sorpresa veder affiorare il nome del mitico cantore in una puntata di una recente serie televisiva italiana, *La porta rossa*, timidamente pronunciato dal protagonista, Leonardo Cagliostro, dal cognome inquietante, evocatore di quell'Alessandro Balsamo, conte di Cagliostro, avventuriero alchimista forse esoterista, vissuto nella seconda metà del 1700. Leonardo Cagliostro per di più è un *revenant*, un fantasma che pochi esseri umani possono vedere e con lui parlare. Forse un po' come Patroclo, che attende i giochi funebri per poter scendere nell'Ade e più non ritornare (*Iliade* XXIII), e un po' come Orfeo, Cagliostro è in ogni caso legato alla sfera della morte, pericolosa e devastante, non proprio come *Animula vagula blandula* ma certo come anima vagante, testimone che dall'altra parte c'è ancora qualcosa. Fu questa possibilità di muoversi tra i due mondi, quello dei vivi e quello dei morti, di riuscire a piegare gli animi dei signori degli Inferi con il suo canto, a garantire una lunga sopravvivenza al mito di Orfeo, grazie anche ai molti rivoli che lo attraversano, quali il canto, l'arte, la musica, l'omosessualità, la morte, l'Aldilà, i culti misterici, il vegetarianismo, la generale devianza nei confronti della cultura della città antica, l'immortalità dell'anima e la metempsicosi. Nella musica trovò uno spazio privilegiato a partire per lo meno dall' *Orfeo* di Claudio Monteverdi, passando per l'*Orfeo ed Euridice* con cui Christoph Willibald Gluck diede avvio alla riforma dell'opera seria, per giungere a *L'anima del filosofo*, ossia *Orfeo ed Euridice* di Franz Joseph Haydn, la cui prima tuttavia fu a Firenze, al Teatro della Pergola, il 9 giugno 1951. Forse perché già agli inizi del XIX secolo Orfeo e l'orfismo stavano divenendo terreno di scavo per filologi e archeologi, e non più attiravano il grande pubblico, mentre stavano divenendo oggetto di studio accademico e in qualche caso scolastico. Ma fino ad allora troviamo il gruppo di Antonio Canova che fissa nel marmo la vicenda di Orfeo ed Euridice e prima la *Fabula di Orfeo* di Angelo Poliziano ma pure Orfeo come *priscus theologus* per Marsilio Ficino, e prima ancora,

nella tarda antichità, ci si può imbattere nell'Orfeo-Cristo (pp. 19-20<sup>1</sup>). Il racconto mitico, che ci viene riferito per la prima volta da Platone, nel *Simposio*, successivamente ripreso dai mitografi, probabilmente diffuso già prima come parrebbe confermare un frammento delle *Bassaridi* di Eschilo (p. 18), è quello che ha consegnato il mitico cantore alle arti. È un racconto alquanto trasparente, ché sottolinea l'ineluttabilità della morte e la necessità di non trasgredire gli ordini degli dèi, a cui Platone aggiunge un pizzico di veleno, affermando che Orfeo perde Euridice per colpa della sua viltà, in quanto non aveva saputo morire per amore, come invece aveva fatto Alcesti. Tuttavia l'orfismo, in quanto movimento religioso, è molto più complesso anche perché le notizie che lo concernono sono frammentarie e i documenti di difficile interpretazione, a volte contraddittori. Per percorrere questo complicato labirinto offre una guida il bel libro di Marisa Tortorelli, sulla cui copertina campeggia una elegante litografia di fine '800 che riproduce l'immagine di un *Bewick's Swan*, e cioè un *Cygnus columbianus Bewicki*, una sottospecie del cigno della Tundra, che nidifica nei territori più settentrionali dell'Europa e dell'Asia, e che può far riaffiorare nella nostra memoria gli antichi Iperborei, dove andava a svernare Apollo e dove abitava Abari, il μάρτυς apollineo. Quel cigno fissa in un'immagine il titolo del libro, *Orfeo e il cigno*, che nasce dall'ultimo paragrafo del primo capitolo (*Orfeo, il cigno e la metempsychosi*, pp. 40 ss.), ma non allude, come si potrebbe essere tentati di credere, al canto del cigno a cui già Eschilo si riferiva nell'*Agamennone* (vv. 1444-46) o Socrate nel *Fedone* (84 e – 85 a), dove il maestro di Platone si identifica nel cigno che in punto di morte canta ispirato più e meglio che nel passato, felice di essere vicino a raggiungere il dio di cui è servitore. L'allusione più marcata è invece a un passo sempre platonico (*Repubblica*, X 620 a-b), dove l'allievo di Socrate racconta il viaggio ultramondano di Er, il quale narra di aver visto quella che fu l'anima di Orfeo scegliere di reincarnarsi in un cigno mentre un altro cigno sceglieva di reincarnarsi in un essere umano. Tuttavia, Marisa Tortorelli intravede non solo una relazione tra l'anima di Orfeo che sceglie di reincarnarsi in un cigno e l'anima del cigno che sceglie un essere umano – sono due scene che «sembrano formare un'unica sequenza, un ciclo di nascita morte e rinascita, centrale nella dottrina orfica» –, ma pensa di poterle connettere alla narrazione del *Fedone* sempre attraverso il ciclo di nascita morte e rinascita (p. 42).

---

1 Da qui in poi la semplice indicazione delle pagine rinvia al volume qui presentato.

In prospettiva storico-religiosa il rapporto con il cigno conduce al motivo dell'anima-uccello, che per Marisa Tortorelli, giustamente, «meriterebbe [...] un'indagine più specifica che tenesse conto della “lunga” storia mitica del cigno e del ruolo degli alati nell'*imagerie* zoogonica di Platone». È una storia «generalmente ricondotta a un orizzonte sciamanico e identificata nell'immaginario popolare con l'anima-soffio o con le anime dei morti che si reincarnano in uccelli» (p. 45). L'orizzonte sciamanico è al centro di un denso e ampio paragrafo di poco precedente (pp. 33 ss.), *Il sapiente e lo sciamano*, titolo evocatore di un fascinoso libro di Elémire Zolla<sup>2</sup>. Il termine, introdotto «nei circoli intellettuali europei nel 1692 dall'olandese Nicolaas Witsen», è una delle voci dell'*Encyclopédie*, e già in questa monumentale opera, bandiera del secolo dei Lumi, «sono descritte, in dettaglio, pratiche di popolazioni con eredità sciamaniche (Sciti, Samoiedi, Tartari, Iacuzzi, ecc.); tra i *Médecins anciens* è menzionato Abari, il sacerdote scitico di Apollo, e sotto la voce “Orfeo” si fa riferimento all'eredità orfica. Significativa è anche la voce *Jakutes* o *Yakutes*, in cui l'articolista, parlando della nazione tartara pagana della Siberia orientale, sottolinea che i suoi abitanti fanno sacrifici agli dèi e ai diavoli, che consistono “nel gettare del latte di giumenta in un grande fuoco, sgozzare cavalli e pecore che essi mangiano bevendo acquavite sino a perdere la ragione”. Gli abitanti di questa nazione “non hanno altri preti che gli sciamani (*schamans*), una specie di stregoni (*sorciers*), verso i quali mostrano una grande fede, e che li ingannano con un'infinità di giochi e di frodi”.» Da qui in poi viene condotta una sintetica ma efficace storia delle teorie etno-antropologiche sull'origine e diffusione dello sciamanismo, dove spicca per la sua continua attualità il dibattito (pp. 34-35) tra Ernesto De Martino, che nel 1948 aveva pubblicato *Il mondo magico*, e Mircea Eliade, che nel 1950 pubblicò *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*.<sup>3</sup> Lo scontro tra queste due prospettive era inevitabile. Scrive Marisa Tortorelli (p. 35):

Eliade respinge l'opzione storicistica di de Martino, opponendo alla tesi demartiniana, che riconosce nello sciamanesimo un fatto culturale osservabile nel suo farsi storico, la visione dello sciamanesimo

---

2 Elémire ZOLLA, *I letterati e lo sciamano* (Torino; Bompiani, 1969). Il volume è stato ristampato da Marsilio nel 1989, con un'ampia appendice dedicata ai neosciamani e a Carlos Castaneda.

3 Nel 1968 seguì una seconda edizione accresciuta.

come performance di possessione simulata, fondata sulla tecnica dell'estasi e sul viaggio. La critica di de Martino a Eliade è molto più dura. Lo studioso nega le basi teoriche e metodologiche della proposta di Eliade, respingendo con decisione l'ipotesi che l'essenza dello sciamanesimo consista in una visione mistica del religioso, sia cioè espressione dell'universale bisogno dell'uomo di fuggire dalla storia per reintegrarsi nel sacro, e insiste invece sull'idea che lo sciamanesimo è un dispositivo concettuale capace di operare un riscatto della presenza nella storia.

E da qui discende anche la funzione terapeutica dello sciamanismo, che porta a ritenere lo sciamano «"colui che ha acquistato il potere di regolare la labilità altrui"» (p. 34), assumendo su di sé, come lo psicanalista, i conflitti del malato e divenendo così il reale protagonista della manifestazione<sup>4</sup>.

Necessariamente ampio è lo spazio dedicato alla storia degli studi e soprattutto al dibattito relativo alla presenza di «concezioni e pratiche sciamaniche» (p. 38) nella Grecia arcaica, iniziato con *Psyche* di Erwin Rohde (p. 36), il difensore di Friedrich Nietzsche di fronte agli attacchi filologici di Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, e proseguito nel tempo, attraverso gli scritti di Karl Meuli, che avanzò un'ipotesi diffusionista, ripresa da Eric Robertson Dodds. In difesa dello sciamanismo greco intervenne anche Walter Burkert, per il quale il greco γόης avrebbe tradotto l'idea di sciamano. E a questo proposito non si può trascurare che Diodoro Siculo (v.64, 4), citando tra altri Eforo, afferma che Orfeo «che per dote naturale si distingueva nella poesia e nel canto e per primo introdusse tra i Greci le iniziazioni e i culti misterici, fu [...] seguace (μαθητής)» dei Dattili Idei, che erano γόητες, termine che nel contesto descritto da Diodoro può essere tradotto senz'altro con «sciamani».

In tempi abbastanza recenti l'idea diffusionista di Dodds venne ripresa da Martin L. West, per il quale, dice Marisa Tortorelli, le pratiche sciamaniche sarebbero «penetrate, attraverso le steppe, in Scizia e in Tracia, zone di provenienza dei principali sciamani greci arcaici, lasciando tracce, oltre che nell'esperienza di personaggi mitici o semi-mitici, cui la tradizione greca attribuiva poemi di natura sciamanica (Orfeo), anche

---

<sup>4</sup> È a questo riguardo difficile non ricordare Claude LÉVI-STRAUSS, «Le sorcier et sa magie», *Les Temps Modernes*, 41 (1949): 385-406, per il quale anche nel caso dello sciamano, come in quello dell'analista, entra in gioco il processo di abreazione.

nel mito orfico di Dioniso» (p. 38). Tuttavia, l'aspetto sciamanico dell'orfismo è in realtà residuale, in ragione delle trasformazioni che nel tempo subiscono i fatti religiosi, ma questa residualità di uno sciamanismo, tipologicamente inteso, da cui è decollato e si è costituito il movimento che conosciamo come orfismo, è del pari individuabile anche in uno degli aspetti dottrinari che maggiormente lo caratterizzano, la metempsicosi o metensomatosi. Giustamente Marisa Tortorelli collega la presenza di un possibile «sciamanesimo in Grecia» e il «rapporto tra Orfeo e lo sciamanesimo» con «la visione della metempsicosi d'Orfeo in cigno» nel mito platonico di Er, dove è chiaramente detto che l'anima di Orfeo sceglie (αἰπέω, infatti, è il verbo) di migrare nel corpo di un cigno. Ed è possibile proprio a questo proposito cogliere il rapporto con la legge di Adrastea, il cui dettato è sempre riferito da Platone (*Phaedr.* 248 c - 249 b), secondo la quale l'anima che non riesce a seguire il proprio dio perde le ali e precipita per trapiantarsi, per la prima generazione, in esseri umani a seconda del grado di visione che ha ricevuto. Riprenderà le ali dopo diecimila anni, ma dopo tremila anni se è l'anima «di uno che abbia praticato la filosofia senza inganno o abbia amato secondo filosofia».

Le altre anime, quando hanno completato la prima vita, si presentano al giudizio; e poi, una volta giudicate, le une scendono nelle carceri sottoterra, dove scontano la pena, le altre, portate da Dike in un luogo del cielo, trascorrono lì una vita corrispondente al merito di quella che hanno vissuta in forma umana. Quando poi sono trascorsi mille anni, ritornano le une e le altre all'assegnazione e alla scelta (ἀρρεσις) della seconda vita, e ciascuna sceglie quella che vuole. Allora, un'anima, già stata umana, può andare a finire anche in una vita di fiera, e da fiera, chi un tempo sia stato uomo, tornare in uomo; perché non può raggiungere una forma di quel genere, l'anima che non ha mai visto la verità.

Ma la legge di Adrastea non si arresta a Platone, né rimane congelata entro i rivoli del platonismo; essa appare ancora viva nella tradizione ermetica, nella *Kore Kosmou* (*Stobaei Excerpta*, XXIII 48), dove viene esplicitamente nominata, e in *Stobaei Excerpta* xxvi, dedicato all'incarnazione e reincarnazione delle anime.

Accettando ora l'idea che la prospettiva di una qualche pratica sciamanica nella Grecia e nello specifico nell'orfismo sia residuale, le ali delle anime in Platone non sono allora una metafora, bensì riflettono e conservano l'immagine concreta dell'anima-uccello tipica di non poche forme

di sciamanismo. Questi aspetti residuali paiono persistere anche in altri frammenti della dottrina e della pratica orfica e di cui ci parla un passo di Clemente di Alessandria trattato verso la fine del volume, nella IV parte, dove riesamina il rapporto di Dioniso con l'orfismo (IV *Orfeo in frammenti*, pp. 131-56) in un paragrafo dal titolo inequivocabile, *L'inganno dei Titani e i giocattoli di Dioniso* (pp. 142 ss.). Questo di Clemente è uno dei documenti più dibattuti, dove l'apologeta cristiano narra come i Titani siano riusciti a ingannare il piccolo Dioniso con dei giocattoli per poi ucciderlo e smembrarlo. Già nella prima edizione del 1912 di *Themis*, Jane Ellen Harrison, esaminando altre varianti di questo racconto mitico, rilevava come i Titani che avevano rapito e fatto scempio del piccolo Dioniso fossero ricoperti di gesso (γύψω καταπλασάμενοι; motivo ampiamente esaminato da Marisa Tortorelli, pp. 146-48), come successivamente il fanciullo Dioniso ritornasse in vita, per giungere infine ad affermare: «Every single element [...] in both the ritual and myth of Zagreus can be explained I believe by the analogy of primitive rites of tribal initiation»<sup>5</sup>. È questa la visione ritualista della scuola di Cambridge o *Myth and Ritual School*, fortemente influenzata dallo sviluppo degli studi etno-antropologici e sociologici della seconda metà dell'800 e del primo '900. A sua volta la presenza nel testo di Clemente del ῥόμβος, parimenti presente nel papiro di Gurob (p. 146), datato al III secolo a.C., può condurre a una comparazione con pratiche iniziatiche di popolazioni extra-europee, dove appunto il rombo gioca una funzione rituale. E proprio al rombo Raffaele Pettazzoni dedicò il I capitolo di *I Misteri* mettendo a confronto i dati etnografici con quelli archeologici<sup>6</sup>. In particolare, Pettazzoni rilevava una forte analogia tra il rombo utilizzato nei riti iniziatici delle civiltà etnologiche e il rombo utilizzato nei riti misterici a cui si riferisce Clemente. Entrambi erano fatti alla medesima maniera: si trattava di una tavoletta di legno forata al centro e legata a una corda per mezzo della quale era fatta roteare perché producesse un sibilo. E in questi termini il rombo è descritto dallo scolio a Clemente Alessandrino,

5 Jane E. HARRISON, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1912, p. 16). Oggi finalmente *Themis* è stato tradotto in italiano per opera di Giuliana Scalera McClintock, che ne è parimenti curatrice, e William T. McClintock, sulla base della 2ª edizione del 1927, per l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2012.

6 Raffaele PETTAZZONI, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa* (Bologna: Zanichelli, 1924).



*Protr.*, 17, 13 (Marcovich, p. 192): «il rombo (è) [...] una tavoletta di legno (ξύληριον), alla quale viene attaccata una cordicella (σπαρτίον) che si fa roteare nei riti iniziatici (ἐν ταῖς τελεταῖς ἐδονεῖτο) perché produca un sibilo (ἵνα ροιζῆ)».

Ma pure in questo caso il rapporto con i modelli iniziatici di tipo tribale si rivela residuale, ché evidentemente queste iniziazioni greche e ancor più nel contesto orfico non implicavano un ingresso dei giovani nell'età adulta, che invece emerge molto chiaramente nell'agonistica.

È questo, in prospettiva storico-religiosa, uno dei problemi più complessi, gravato peraltro da molti fraintendimenti ed equivoci. Esaminando il passo di Clemente sopra ricordato e le ll. 23-30 del papiro di Gurob, Marisa Tortorelli dedica ampio spazio al tema iniziatico in un paragrafo dal titolo più che significativo, *Simboli e simbolismi* (pp. 53-64), senza ricondurlo semplicisticamente allo schema delle iniziazioni tribali, contrariamente a quanto è avvenuto in passato. Sia in Clemente che nel papiro di Gurob compare il termine σύμβολα, che sintetizzerebbe i giocattoli con cui, secondo quanto riferito da Clemente, Dioniso viene ingannato dai Titani, termine che, come si è visto, insieme a ῥόμβος, riconduce a uno schema iniziatico, prodotto della traduzione in latino del greco τελετή, il cui significato, tuttavia, non è propriamente iniziazione. A seguire Aristotele (*Rhet.* II.24.2, 1401 a 15) la τελετή è un genere di cui i misteri sono una specie, laddove la sua traduzione con iniziazione e la conseguente diffusione dipende senz'altro dall'interpretazione dei Misteri eleusini fornita nel 1909 da Arnold van Gennep<sup>7</sup>, che aveva inserito i misteri nella generale tipologia dei riti iniziatici tribali e soprattutto «delle confraternite magico-religiose», sulla base analogica offerta dallo schema rituale. Ma discende parimenti dall'uso del latino *initia* per designare appunto la τελετή greca, come per esempio i *Cypriae Veneris abstrusa illa initia* di Arnobio, *adversus nationes*, v.19, che traducono le τελεταί di Afrodite di Clemente Alessandrino, *Protr.* XIV.2. E su *initia* è costruito *initiatio* con cui Svetonio (*Ner.* 34) evoca espressamente la cerimonia rituale di ingresso, il rito di passaggio che permetteva di accedere ai misteri di Eleusi. Di fatto τελετή è un termine performativo, ché enuncia il compimento

<sup>7</sup> Arnold VAN GENNEP, *Les rites de passage: étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Rééditions / Maison des sciences de l'homme, 5 (Paris: E. Nourry, 1909).

dell'azione espressa da τελέω. Pertanto, sul piano alquanto rarefatto del significato, τελετή è l'«azione portata a compimento», l'«atto perfetto», mentre sul piano del senso condiviso è la completa e corretta esecuzione del rito. È così che τετελεσμένος (Poll. I.36) o τελεσθείς, è colui che è stato portato a compimento attraverso il rito, ovvero è stato portato a perfezione in virtù della sua partecipazione alla celebrazione rituale. Questa perfezione così conseguita trovava la sua realizzazione soltanto alla fine di un itinerario e dunque un punto d'arrivo espresso anche dal nesso etimologico di τελετή e di τελέω con τέλος, fine appunto, e con τελευτή, fine della vita. Era un destino privilegiato per i cittadini ateniesi che partecipavano ai Misteri di Eleusi, una volta approdati nell'Aldilà, ma a prestare fede a Platone (*Resp.* II 364 e - 365 a) anche gli Orfici, per mezzo delle τελεταί, si liberavano dei mali presenti negli Inferi, che invece attendevano chi non fosse stato iniziato.

Anche l'orfismo, dunque, offrirebbe un'escatologia e una soteriologia non del tutto diverse dai culti di mistero e in particolare dal loro modello eccellente, e cioè il culto eleusino, se ci si arrestasse a Platone e alla città di Atene, dove aveva operato Onomacrito, un personaggio controverso che avrebbe messo in versi le dottrine orfiche, che «desunse da Omero il nome dei Titani, istituì i riti in onore di Dioniso e fece dei Titani gli artefici delle sofferenze di Dioniso», come racconta parecchi secoli dopo Pausania (VIII.37.5), che avrebbe interpolato i vv. 602-4 della *Nekya*, collocando Eracle sull'Olimpo e lasciandone invece nell'Ade l'εἶδωλον visto da Odisseo (schol. *Od.*, XI.602-604), bandito infine da Atene da Ipparco per aver interpolato un oracolo di Museo, come narra Erodoto (VII.6.3).

Ma a complicare questo quadro interviene un ampio gruppo di sottili lamine d'oro, tutte a carattere funerario, generalmente rinvenute in sepolcri, e un papiro, il papiro di Derveni, discussi e tradotti, l'uno e le altre, in un altro eccellente lavoro di Marisa Tortorelli<sup>8</sup>. Le lamine, talora rinvenute addosso al defunto, portavano incise delle formule, in alcuni casi vere e proprie istruzioni che avevano lo scopo di guidare il trapassato nel suo itinerario nell'Aldilà, a proposito delle quali Marisa Tortorelli è di certo uno dei massimi studiosi. A questi due gruppi di fonti sono dedicati i due ampi capitoli centrali del volume, il II (*Senza Orfeo, le lamine d'oro orfiche*, pp. 49-87) e il III (*Con Orfeo, al di là del rogo*, pp. 89-130).

8 Marisa TORTORELLI, a c. di, *Figli della terra e del cielo stellato. Testi orfici con traduzione e commento* (Napoli: M. D'Auria, 2006).

dove sono affrontati problemi di varia natura, archeologici, epigrafici, papirologici, filologici, e non soltanto storico-religiosi. Del resto, la definizione di questi problemi è dirimente per poterne affrontare la lettura storico-religiosa.

Le cosiddette laminette orfiche provengono da sepolcri della Magna Grecia, della Sicilia, di Creta, della Macedonia e della Tessaglia, una da Roma (pp. 23-25), ed è difficile ricondurle tutto al movimento orfico, come già riconosceva Giovanni Pugliese Carratelli, al quale si deve la prima edizione di una laminetta, la più antica e forse con il testo più esteso, rinvenuta in un sepolcro dell'antica Hipponion, oggi Vibo Valentia. Siano o non siano tutte orfiche, la loro scoperta con gli ultimi ritrovamenti ha fatto sì che il loro ruolo sia divenuto «centrale nella ricostruzione dell'orfismo al punto da far cadere quasi tutto l'impianto dottrinario ricostruibile da altre fonti», come giustamente afferma Marisa Tortorelli (p. 24; la discussione sui ritrovamenti è alle pp. 19-32). In tutti questi testi il discorso escatologico, con la presenza diffusa di un *mot de passe* da esibire ai guardiani dell'Aldilà, dilata la genericità dell'informazione platonica e del medesimo culto eleusino. In un paio di casi (p. 52) la presenza del termine σύμβολα, già presente nel passo di Clemente e nel papiro di Gurob, può insinuare il sospetto che il contesto di riferimento sia quello orfico e di certo orfico è l'orizzonte religioso delle tavolette d'osso trovate nel 1951 a Olbia pontica, sulle rive del Mar Nero, datate peraltro alla prima metà del V secolo a.C., «su cui sono graffite coppie di parole (una a struttura ternaria) di probabile ispirazione escatologica (*bios-thanatos-bios, aletheia, eirene-polemos, aletheia-pseudos, pseudos-aletheia, soma-psyche*) e, sul bordo inferiore di una di esse si legge il termine ΟΡΦΙΚ ..., seguito da ΔΙΟΝ» (pp. 22, 67), dove sono riconducibili all'orfismo per lo meno la coppia *soma-psyché*, il termine ΟΡΦΙΚ[ΟΙ] e il teonimo ΔΙΟΝ[ΥΣΟΣ], che di fatto documentano «l'esistenza, già nel V secolo a.C., in quell'estremità del mondo greco, di una comunità di orfici devoti a Dioniso che credevano alla vita dopo la morte» (p. 133).

Lascio ora agli epigrafisti e ai filologi i problemi testuali che queste lamine pongono e a cui Marisa Tortorelli dedica ampio spazio, e la loro afferenza o meno all'orfismo, difficile da determinare anche perché non si può ignorare la generale permeabilità delle pratiche religiose nell'intero bacino del Mediterraneo e in particolare tra i culti di mistero, per cui si possono individuare gli imprestiti, ma la direzione di questi resta spesso indecifrabile. Dirompente è invece la loro proposta escatologica, decisamente in rotta di collisione con la tradizione arcaica dell'έν φάει βίος.

La loro è la visione di un Aldilà che può essere un luogo di beatitudine, un *locus amoenus*, un luogo dell'anima dove il defunto può procedere insieme agli altri μύσται καὶ βάχχοι, come si legge negli ultimi versi della laminetta trovata a Hipponion (pp. 73-76), oppure dominerà tra gli altri eroi (ἀλλοιοσι μεθ' ἠρώεσσιν ἀνάξει[ς]), che si legge nella lamina rinvenuta a Petelia, sempre in Magna Grecia, e sicuramente riconducibile al modello eccellente offerto dal testo di Hipponion, dove centrale è la figura di Mnemosyne (pp. 24, 50, 58-68, 78-79). A sua volta la scoperta a Thurii, nella Sibaritide, di quattro lamine rinvenute in due timponi allarga e complica ancora di più l'orizzonte. In una, trovata in quello conosciuto come Timpone Piccolo, dove erano tumulati tre defunti, si può leggere θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο, mentre in quello chiamato Timpone Grande, dove era sepolto un solo defunto, un maschio, che Walter Burkert sospettava fosse l'indovino Lampono, uno dei fondatori della colonia panellenica di Thurii alla metà del sec. v a.C., si può leggere θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου<sup>9</sup>. È certo impossibile stabilire se questi testi siano decisamente orfici o pitagorici – Crotona non era molto lontana – o addirittura empedoclei – a prestare fede a quanto trasmette Diogene Laerzio (VIII.52) Empedocle sarebbe migrato εἰς δὲ Θουρίους – per non parlare di Eraclito, e ciò impedisce di affermare la dipendenza da una forma di pensiero piuttosto che dall'altra. Di certo gli influssi e gli prestiti sono riconoscibili e direi che con certezza in qualche caso si può affermare che si tratti di documenti orfico-dionisiaci, ché Dioniso è, insieme a Persefone, la figura mitica di cui l'orfismo si è appropriato, un orfismo che elabora una mitologia parallela alla sistemazione esiodea nonché a quella dei culti di mistero. Ma, come già detto, è la nuova prospettiva escatologica e soteriologica a essere centro d'interesse per una indagine storico-religiosa.

Dubbi di questa natura invece non circondano il papiro di Derveni, dove comunque aleggiano tracce delle dottrine empedoclee. Questo rotolo, «la cui composizione risalirebbe all'inizio del v secolo a.C.» (p. 67), fu recuperato carbonizzato all'interno di una tomba macedone, a Derveni, nei pressi di Salonico, nel 1962, ma l'edizione non fu completata prima del 2006 (pp. 4-5, 86). Il papiro, «definito come il primo "libro" orfico ... ha confermato la diffusione di culti misterici in Macedonia e ha fornito

9 Walter BURKERT, *Le laminette auree: da Orfeo a Lampono*, in AA.VV., *Orfismo in Magna Grecia*, «Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia», Taranto 6-10 ottobre 1974 (Napoli: Arte Tipografica 1975), pp. 81-104.

l'esempio di una pratica funeraria in cui l'iniziato si è fatto cremare con un papiro in mano, su cui è scritto il commento a versi di Orfeo» (p. 25), ed è «l'unica fonte diretta di poesia orfica» (p. 91). Come scrive Marisa Tortorelli (p. 91) «Anche se deposto in ambito funerario, il papiro non è un *vademecum* oltre-mondano per iniziati orfici come le laminette auree, dove prevale l'uso dialogico, ma un testo filosofico-religioso in cui sono ben rappresentate alcune voci che riguardano procedimenti conoscitivi, con un'impostazione razionale, non mistica, probabilmente finalizzata a spiegare come superare la morte.» E quel «probabilmente» ci dice che ancora molto lavoro deve essere fatto. Resta in ogni caso che questo prezioso documento allarga la nostra conoscenza dell'orfismo in quanto fonte diretta. Si tratta di un lungo commento a un poema orfico (ricostruito *exempli gratia* da Martin L. West, citato a p. 112), dove vengono interpretati gli elementi costitutivi di una dottrina religiosa, a partire da una escatologia (p. 91) e una teogonia che incrocia una cosmogonia (pp. 91-93, 103-17). Per la ricostruzione poi della pratica rituale orfica l'Autrice (p. 94) rileva l'importanza della colonna xx del papiro, dove «il commentatore distingue due gruppi di praticanti i riti orfici: il primo è costituito da coloro che non pretendono di conoscere ma si limitano a partecipare ai riti pubblici, in cui l'azione di vedere e ascoltare (εἶδον ἢ ἤκουσαν) non consente né l'apprendimento (οὐ γὰρ οἶόν τε ἀκούσαι ὁμοῦ καὶ μαθεῖν τὰ λεγόμενα), né tanto meno la conoscenza (μὴ γινώσκειν). Su questo tipo di rito il commentatore non esprime una valutazione negativa, ma si limita a constatarne il fallimento cognitivo. Verso il secondo invece egli dirige la sua polemica. Coloro che per compiere i riti si rivolgono a officianti professionali suscitano meraviglia (θαυμάζεσθαι) e compassione (οἰκτείρεσθαι): meraviglia, non solo perché ricorrono per l'iniziazione a professionisti del sacro ma anche perché, prima ancora di partecipare ai riti, ritengono (a differenza dell'altro gruppo) di poter conseguire la conoscenza (δοκοῦντες [...] εἰδήσειν) grazie alla mera partecipazione al rituale». Non si tratta, dice Marisa Tortorelli (p. 95), di una «superflua digressione sui riti, ma [di una] critica all'atteggiamento superficiale degli iniziandi». Se «libri e riti [...] sono strumenti di conoscenza» – e non va dimenticato che l'orfismo è una religione del libro – la «conoscenza (εἰδέειν) [...] è, in ultima istanza, il punto nodale dell'esegesi e dell'iniziazione, il compimento del rito (*teleté*), ma anche di quel ciclo, descritto nei versi commentati, che attraverso processi di aggregazioni e separazioni o l'intermittenza di nascite e di morti trova senso nell'assorbimento nell'unità» (pp. 96-97). E così si approda ancora una volta all'azione perfor-

mativa specifica espressa dal concetto greco di τελετή. Impossibile ora percorrere in dettaglio la finissima e puntuale analisi di Marisa Tortorelli a questo documento ormai insostituibile, che rivela anche legami con il pensiero filosofico presocratico e in particolare con il pensiero eracliteo, il cui legame con l'orfismo «si deve alla menzione del nome del filosofo nel papiro» medesimo (pp. 67, 101-03). E non meno complicato è rileggere e ripercorrere la fitta trama di intrecci con la cultura greca arcaica e classica in cui l'Autrice si è magistralmente destreggiata.

L'epilogo, così si intitola l'ultimo capitolo, il cui sottotitolo recita *Orfeo, l'Angelo, la Memoria* (pp. 159-64), propriamente non è una conclusione, ma chiude il cerchio della prospettiva storico-religiosa, che scandisce molte parti di questo volume, ponendo agli storici delle religioni un serio problema epistemologico. Infatti, afferma giustamente Marisa Tortorelli (p. 159), la varietà dei fatti religiosi

esige uno studio che coniughi i problemi politico-istituzionali della religione e le prospettive teorico-culturali che ne favoriscono l'approccio diacronico: un'analisi "storica" che permetta di comparare campi religiosi diversi e momenti cronologici lontani senza trascurare le specificità dei diversi ambiti culturali ed evitando il rischio di analisi metastoriche.

E sempre giustamente sottolinea come la comparazione, momento e strumento chiave della Storia delle religioni, debba avere la funzione di far emergere e marcare le differenze, laddove la sua applicazione «negli studi moderni, orienti sull'asse della sincronia più che su quello della diacronia», che invece dovrebbe essere «l'approccio ... più funzionale e specifico» delle Storia delle religioni. Ma, afferma Marisa Tortorelli:

se il comparare è diretto a scoprire le specificità piuttosto che le analogie tra i diversi contesti religiosi, sottoponendo a una costante revisione i concetti di "storia" e "memoria", che intercettano quello di "religione" e sono il fondamento, nella prospettiva antropologica contemporanea, delle pluralità culturali e dei molteplici universi religiosi», in questo caso «gli studi storico-religiosi raggiungono risultati validi» (p. 159).

Senza denunciarlo esplicitamente, Marisa Tortorelli pone il problema del rapporto tra la Storia delle religioni, così come è concepita dalla scuola di Raffaele Pettazzoni e dei suoi più diretti successori, e la fenomenologia religiosa, da cui sono scaturiti gli essenzialisti, alla ricerca

dell'essenza della Religione, con la maiuscola, fortemente condizionata da un'ipoteca teologica di matrice cristianocentrica. È a questo punto che Marisa Tortorelli introduce un'ipotesi di soluzione o, forse preferibilmente, di mediazione attraverso un dispositivo mediatico di cui intravede un antecedente nella lettura dell'*Angelus Novus* di Paul Klee condotta da Walter Benjamin. L'idea di Marisa Tortorelli è che «un approccio al “religioso” attraverso un modello più fluido e più familiare all'oggi, qual è il documento visivo – ed è facile pensate a una *Visual History* interconnessa con una *Visual Anthropology* –, potrebbe stimolare connessioni più ardite e raggiungere risultati altrimenti inattesi. L'idea di prendere a modello un'immagine e farla agire in un contesto diverso da quello che l'ha generata, come ha fatto Walter Benjamin identificando la famosa icona dell'*Angelus Novus* di Paul Klee con l'Angelo della storia, significa ridisegnare la dimensione del tempo e stimolare un approccio dinamico a nozioni come storia e memoria». La conclusione è allora inevitabile ed è una domanda: «volgendo lo sguardo al passato e mettendo a confronto l'*Angelus* con la dea orfico-pitagorica Mnemosyne, che “guarda indietro” nel tempo e “dirige” la visione del passato al di là del tempo, tenteremo di rispondere all'interrogativo: quale potrebbe essere la reazione di un osservatore antico, orfico o pitagorico, dinanzi all'*Angelus* di Klee?» Del resto, la storia, come aveva sostenuto Michel de Certeau in *L'écriture de l'histoire*, quale che essa sia e tanto più una Storia delle religioni, è condizionata sempre da chi la scrive. Rompendo con l'idea ciceroniana che *historia non facit saltus*, Marisa Tortorelli condivide l'idea di Walter Benjamin che la storia non «sia un processo continuo e uniforme nel tempo e che esso [non] sia perciò stesso accrescitivo e progressivo». È «nella memoria l'unità di senso della storia stessa, in cui traguardi e aspirazioni degli uomini non sono necessariamente ed esclusivamente da collocarsi “davanti”», mentre la storia «diventa l'escatologia del passato». Con queste premesse l'Autrice si avvia allora a «tentare un'altra ardita operazione» (p. 162), molto suggestiva e intellettualmente intrigante, a partire dal «tentativo di adattare lo scenario culturale dell'*Angelus* di Klee all'Angelo della Storia di Benjamin», immaginando di poter «trasferire l'icona dell'*Angelus Novus* nell'ambiente orfico-pitagorico della Grecia antica, e tentare il confronto tra l'Angelo, messaggero della storia, e la Mnemosyne orfico-pitagorica, capace di abbattere la barriera che separa il presente dal passato, creando una “direzione” nel tempo». In questo modo viene però gettato un sasso nello stagno della riflessione storico-religiosa, perché diventa inevitabile chiedersi se la storia, con le

sue discontinuità, sia un prodotto umano, ovvero se l'Angelo della Storia di Benjamin sia una rivisitazione dello spirito della storia hegeliano, il cui disegno è realizzato dagli uomini.

Paolo SCARPI  
Università degli Studi di Padova  
paolo.scarpi@unipd.it



## Recensioni

Marcello GHILARDI, Giangiorgio PASQUALOTTO, Paolo VIDALI, *L'idea di natura tra Oriente e Occidente. Per un'etica ambientale interculturale*, Scholé (Brescia: Morcelliana, 2022), 179 pp., brossura, ISBN 978-88-284-0361-6, € 16,00.

«Proviamo pure a crederci assolti ma siamo lo stesso coinvolti» ... i versi di Fabrizio de André ci conducono a un libro a sei mani che, con notevole capacità di sintesi, affronta *la questione* nodale della nostra epoca, quella ecologica, in cui siamo tutte e tutti coimplicate/i.

*L'idea di natura tra Oriente e Occidente* di Marcello Ghilardi, Giangiorgio Pasqualotto e Paolo Vidali non è, infatti, mero *divertissement* intellettuale – che pure sarebbe esercizio prezioso di questi tempi – ma tocca nei suoi gangli genealogici, e perciò gnoseologici, etici, politici ed economici, il «Nuovo regime climatico» nell'ambito del quale, come affermava Bruno Latour, a differenza che in passato, «è la storia *umana* ad apparire fredda e la storia *naturale* ad assumere un ritmo frenetico».

Lo fa da un particolare angolo prospettico, quello di una comparazione differenziale che convoca diverse tradizioni filosofiche e spirituali di cui i tre autori sono specialisti: Paolo Vidali, che apre il volume con *L'idea di natura in Occidente*, insegna Filosofia della natura e della scienza presso la Facoltà Teologica del Triveneto; Giangiorgio Pasqualotto, già docente di Estetica e Storia della filosofia buddhista all'Università di Padova, chiude il libro con il saggio *Buddhismo ed Ecosofia*. Marcello Ghilardi, docente di Estetica nell'Ateneo patavino, è, invece, autore di *L'idea di natura nel pensiero sino-giapponese*, contributo centrale all'interno del volume anche per il ruolo che svolge di inter-connessione tra i percorsi delineati negli altri due. È nel suo saggio che ci paiono, infatti, esplicitate le intenzioni che muovono l'opera e le sue differenti articolazioni:

La crisi di una configurazione storica, politica ed economica che affonda le sue radici dalla seconda metà del XVIII secolo non si potrà risolvere adottando banalmente altri schemi di pensiero, poiché quella configurazione, globalizzandosi e “occidentalizzando” il mondo, ha già investito e informato a livello planetario le politiche economiche e culturali. La conversione richiesta al nostro sguardo è quindi un gesto che non mette in discussione una parte dell'umanità, chiamata a rivolgersi a un'altra parte da cui possa provenire una soluzione già

confezionata. Ogni cultura è in fondo sempre un fenomeno di interculturalità, di ibridazione e meticcio: rinnovare il rapporto con la natura, non più intesa come sostanza fissa e terreno di infinito sfruttamento, bensì come suolo con cui abbiamo una relazione di inerenza significa pensare l'esistenza e la sua libertà come forme della finitezza, di accettazione del limite, in cui l'alterità – tanto naturale quanto culturale – è accolta come ciò che salva il soggetto e il suo pensiero dal ripiegamento narcisistico e sterile su stesso (pp. 137-138).

Non v'è l'«Oriente» essenzializzato nelle stereotipizzazioni del mercato New Age in cui trovare salvezza, come non v'è l'«Occidente», altrettanto essenzializzato, responsabile unico di un'apocalissi senza *eschaton*: v'è, al contrario, la necessità – evocata nell'introduzione – di «aprire definitivamente gli occhi sulla crisi strutturale di un'intera configurazione storica ed economica» (p. 7) in cui differenti ordini di coerenza, euroamericani e asiatici, sono nei secoli entrati talvolta in risonanza, talaltra in conflitto e, talaltra ancora, in alleanza finendo per essere *stricto sensu* co-implicati nella surmodernità globalizzata della Grande accelerazione.

*Che fare* quindi di conoscenze che aiutino – demartiniamente – a rischiare l'azione?

Gli autori provano assieme la via del «convocare diverse tradizioni a dialogare insieme per mettere in comune risorse di pensiero e di prassi» (p. 7), nella consapevolezza di come il nostro sguardo – che convenzionalmente definiamo «occidentale» – sia situato all'interno di processi storico-culturali che hanno progressivamente delineato un'idea di *natura* come «dominio» esterno, *altro* dall'umano, oggetto di investigazione efficace ma anche di appropriazione e dominio da parte dell'umano stesso.

Paolo Vidali, in particolare, prova a ripercorrere l'archeologia di tale idea di «natura» nelle tradizioni filosofiche greche, come in quelle medievali, per poi porre l'attenzione sulla rivoluzione scientifica moderna e le dinamiche che da essa si dipartono nel pensiero filosofico e scientifico ottocentesco e novecentesco. L'autore arriva poi a toccare gli scossoni della fisica quantistica da una parte e einsteiniana dall'altra per giungere alle proposte contemporanee che, in congedo dagli approcci dualistici, pensano la «natura» come ecosistema di cui la specie umana è parte integrante e non più come «lo scenario dell'azione dell'uomo e il repertorio di risorse utili per il suo sviluppo» (p. 85). A partire dalla consapevolezza di un ecosistema integrato in cui l'osservatore è e «sa di essere interno a ciò di cui fornisce una descrizione, anche scientifica» (p. 86), egli afferma a chiusura del suo contributo la necessità di una via etica:

L'umano è la funzione cosciente di ciò che chiamiamo natura. Smettiamo i panni di una superiorità ereditata, per imparare a fare di questa eredità una conquista. E ciò può avvenire solo attraverso una via etica. Abbiamo compreso di essere una specie capace di alterare l'ecosistema oltre le sue capacità di autoregolazione, anche in forma irreversibile. Ma proprio per questa consapevolezza, finalmente guadagnata, siamo divenuti responsabili di tale sapere e del ruolo che esso ci assegna. La via etica consiste nel trasformare questo sapere in responsabilità, sia individuale che collettiva. Siamo una specie che pensa l'ecosistema che è. Ma siamo anche una comunità di destino, che sceglie e agisce, convogliando nei propri atti gran parte del mondo che siamo (p. 89).

Che la via debba essere etica o politica, Vidali mette in luce come l'approccio sistemico alla questione costringa «a un rigore anche maggiore nel cogliere la rete di connessioni in cui si dispiegano i processi studiati». (p. 84). Connessioni, relazioni, co-implicazioni, parole che si danno come filo rosso a legare i tre saggi, a maggior ragione quello di Ghilardi e di Pasqualotto centrati sulle tradizioni asiatiche.

Il primo si confronta con le forme del pensiero sino-giapponese, in particolare con quelle buddiste e taoiste – un esempio per tutti il *Daodejing* (IV-III secolo a.C.) –, in termini di lunga durata; a partire poi da *Vento e terra. Uno studio sull'umano* del filosofo giapponese Tetsurō Watsuji (1889-1960), Ghilardi mette in evidenza come «storicità e climaticità, dimensione culturale e ambiente naturale si co-appartengono, si co-implicano, si co-istituiscono. Non si tratta di strati sovrapposti e relativamente autonomi; sono elementi sempre necessariamente frammisti, che si incorporano l'uno con l'altro e si condizionano» (p. 123). Nel contesto asiatico tale percezione, quale eco della nozione buddhista di insorgenza/ coproduzione condizionata, è presente da secoli, «così come l'idea che il mondo umano non abbia una centralità assoluta ma sia uno dei tanti nodi relazionali che compongono la realtà» (*ibidem*). L'autore sottolinea come, in contrasto con le tradizioni filosofico-religiose dominanti nel contesto occidentale, intorno all'accadere della natura e del mondo in generale, in Cina e in Giappone non si sia mai prescelta la *causalità* come dimensione esplicativa privilegiata quanto piuttosto la «continua implicazione dei fenomeni» e le modalità delle co-implicazioni, e pertanto l'idea di natura come «transizione continua» (p. 125).

Ed è l'ultimo saggio, di Giangiorgio Pasqualotto, a ripercorrere, esplicandoli, i nodi centrali delle tradizioni buddiste attorno ai quali si

definisce una visione della realtà così come una prassi gnoseologica. Il filosofo, infatti, ripercorre, avvicinando il lettore ad alcuni dei testi fondamentali del canone pali così come della tradizione mahāyāna, i concetti di *anattā* e di *anicca*, così come la loro applicazione alla realtà fisica e all'attività conoscitiva attraverso la nozione di *paṭiccasamuppāda* – genesi interdipendente o coproduzione condizionata –, per arrivare poi alla figura di Thích Nhất Hạnh che, a suo parere, più a fondo ha ripreso in età contemporanea la questione dell'interconnessione tra tutti gli elementi della realtà. Ritornando poi ad altre nozioni cardine come quelle di *mettā*, di *karunā* e di *upekkhā* – operazione che permette di rintracciare nell'ecologia buddhista, oltre agli aspetti ontologici e gnoseologici, quelli etici –, Pasqualotto arriva a toccare l'influsso delle tradizioni dharmaiche sugli esponenti dell'ecosofia sviluppatosi in occidente, dedicando le pagine conclusive del suo saggio alla *deep Ecology* del norvegese Arne Naess (1912-2009).

Un volume breve, quindi, ma denso e chiaro per una questione cui si potrebbe dedicare più di un progetto enciclopedico. Ciò che soprattutto rimane a chi si avventura nella lettura è l'invito a cogliere, con *lo sguardo da lontano* offerto dalle tradizioni asiatiche, la contingenza e l'arbitrarietà di alcune coerenze di pensiero proprie della storia occidentale ma anche il modo in cui le une e le altre abbiano avuto occasioni di ibridazioni e di meticcio per noi oggi più che mai necessarie per coglierne le potenzialità euristiche proprio in virtù degli scarti differenziali innescati (p. 92).

Chiara CREMONESI  
Università degli Studi di Padova  
chiara.cremonesi@unipd.it

Sergey MINOV, Flavia RUANI (eds.), *Syriac Hagiography: Texts and Beyond* (Leiden: Brill, 2021), 372 pp., Hardback, ISBN 978-90-04-44528-4, €184.44.

Lo studio dei testi agiografici comporta l'affacciarsi a un bagaglio metodologico non affatto semplice. La tentazione di adottare uno spettro valutativo basato sull'accuratezza storica di un'opera è sempre presente, tanto che la tradizione bollandista, che ha inaugurato questo approccio nel XVII secolo, è diffusa tuttora. La necessità di oltrepassare questi limiti e dare al testo agiografico uno statuto proprio, ossia di un'opera con i propri assiomi e il proprio valore, e non un mero prodotto da inserire in una cartina tornasole del dato storico, è ben presentata nell'introduzione a questo volume dai due curatori.

L'obiettivo della presente collettanea è porre il testo agiografico all'interno di una prospettiva letteraria e di culto tramite dieci contributi nati da un panel del *Symposium Syriacum* tenutosi a Roma nel 2016. Suddivisi in tre sezioni, essi forniranno diversi contesti spaziali e temporali, delimitati dal contesto di studi più specifico, ossia la siriacistica. Inoltre, nell'introduzione viene presentato uno *status quaestionis* esaustivo sull'agiografia siriana.

La prima sezione, intitolata «Texts as Literature», contiene tre articoli (capitoli 1-3) e intende trattare il testo agiografico dal punto di vista della costruzione narrativa e degli espedienti retorici.

Nel primo capitolo, «Prologues as Narthexes in Syriac Hagiography» (pp. 17-55), Jeanne-Nicole Mellon Saint-Laurent propone una comparazione tra i prologhi dei testi agiografici e i nartheci delle chiese in quanto terreno neutrale per introdurre il proprio pubblico all'interno di uno spazio preciso, delimitato, sia esso lo spazio sacro della chiesa o quello narrativo di un testo. L'intento è di contribuire, assieme allo sforzo di altri studiosi, come Eva Riad, al processo di restituire ai prologhi il loro valore e l'attenzione che gli è dovuta come elementi chiave nello studio di un'opera agiografica. Essi infatti forniscono un contesto per quanto concerne la loro trasmissione, la relazione dell'autore (o pseudo-autore), redattore o traduttore con il proprio pubblico, con il santo, con Dio e con il testo stesso, e, soprattutto, gli strumenti con cui i lettori o gli uditori vengono introdotti all'interno. L'analisi prende in considerazione diversi aspetti dei prologhi siriani, e ne mette in luce efficacemente i vari elementi che li rendono degli effettivi vestiboli, fornendo di volta in volta esempi e modelli.

Il capitolo seguente è «Hearing Sanctity: Oral Performance and Aural Consumption of Hagiographical Stories in the Late Antique and Me-

dieval Syriac Milieu» (pp. 56-88), di Reyhan Durmaz. La sua analisi si concentra in primo luogo sugli elementi linguistici e di stile tipici dell'oralità interni ai testi agiografici. La questione emerge già dal termine che in siriano viene utilizzato per indicare frequentemente la storia di un santo, *taš'itā*, che traduce «narrative». Inoltre, tramite diverse fonti, Durmaz evidenzia la presenza di verbi e espressioni associati alla parola e l'impiego di domande, preghiere o appellativi rivolti al pubblico. Nella seconda parte del contributo vengono presentate delle testimonianze, seppur rare, di narrazioni agiografiche orali presentate in fonti siriane (a volte proprio all'interno di opere agiografiche), narrazioni che avvenivano senza un testo, e che Durmaz definisce «*hagiodiegesis*».

L'ultimo articolo della prima sezione è intitolato «Objects as Narrative Devices in Syriac Hagiography», di Flavia Ruani. L'obiettivo è prendere in considerazione gli oggetti in quanto rari elementi all'interno dei testi agiografici siriani, e comprendere dunque, nel momento in cui sono presenti, il perché di questa comparsa. Ruani individua una prima categoria negli oggetti legati al protagonista, sia come simboli del personaggio stesso o del momento della sua conversione, sia come espediente retorico (*ekphrasis* ed *enargeia*) con cui trasmettere il messaggio spirituale al pubblico tramite immagini vivide. La seconda categoria è quella degli oggetti che muovono le vicende stesse, in base al loro posizionamento all'interno della narrazione, i quali spesso sono gli unici presenti. Infine, vengono presentati alcuni casi in cui l'oggetto diventa il protagonista stesso della narrazione, attorno a cui ruotano le vicende dei personaggi.

La seconda parte, «Saints Textualized», contiene cinque contributi (capitoli 4-8) e, come suggerisce il titolo affronta la dinamica in cui i testi agiografici stabiliscono o solidificano il culto di un santo.

Il quarto capitolo, «Pope Sylvester: How to Create a Saint – The Syriac Contribution to the Sylvestrian Hagiography» (pp. 113-134), è stato elaborato da Annunziata Di Rienzo, e si incentra sull'attività siriana nella costruzione dell'immagine di papa Silvestro, che secondo la leggenda avrebbe battezzato l'imperatore Costantino, oltre ad essere il destinatario del celebre falso della *Donazione di Costantino*. In primo luogo, Di Rienzo presenta le versioni del battesimo sviluppatesi tra IV e V secolo, le quali coinvolgevano o rimuovevano, ad esempio, il vescovo Eusebio di Nicomedia, e l'opera agiografica del *Actus Beati Silvestri*. Posta questa premessa, l'A. orienta il lettore attraverso la tradizione manoscritta siriana e le influenze che la letteratura siriana può aver avuto sull'*Actus*, se non ne è stato persino il nucleo: l'elemento centrale, la figura del re ma-

lato e della sua guarigione tramite il battesimo, è diffusa in diverse fonti siriane, come il celebre caso di Abgar v nell'*Insegnamento di Addai*, o gli *Atti di Mār Mari* e, in ambito armeno, la *Leggenda Armena* su re Tiridate. Inoltre, vi è un caso dedicato a Costantino stesso, lebbroso come nell'*Actus*, scritto da Giacomo di Serugh alla fine del v secolo. Di Rienzo evidenzia come questo processo di costruzione della figura di Costantino e del suo battesimo ruotasse attorno alle dinamiche che il Cristianesimo niceno dovette affrontare di fronte alle produzioni di esponenti dello schieramento ariano o dei critici pagani. Inoltre, pone l'accento su storie come l'*Actus* abbiano influenzato la percezione del potere costantiniano, la produzione della *Donazione*, e, di conseguenza, la storia successiva.

Il quinto capitolo, scritto da Cornelia Horn, è intitolato «The Syriac *Martyrdom of the Mimes* and the Performance of Biblical Recitation: Questions of Power and Contexts» (pp. 135-159). Il contributo analizza il testo siriano del *Martirio dei Mimi* (da intendersi «attori») come punto di partenza per una riflessione più ampia sull'esistenza o meno di un sottogenere agiografico che abbia al suo centro figure di martiri-attori, i quali, come afferma l'autrice, «served as an effective literary tool to express the power of persuasion of biblical recitation» (p. 135). Dopo aver presentato la testimonianza manoscritta e le questioni ad essa correlate, Horn presenta il *Martirio dei Mimi* e la centralità dell'elemento performativo al suo interno. Di particolare rilevanza è la rappresentazione sul palco di un battesimo, in cui alcuni attori svolgono il ruolo di figure ecclesiastiche: è uno spettacolo di mero intrattenimento, ma la recitazione di passi dei Salmi, il sermone dell'attore-vescovo e la partecipazione attiva del pubblico portano alla conversione di un numero considerevole di persone, che porterà poi al martirio dei mimi e alla morte del re.

Il capitolo sesto, «The Syriac *Life of Mār Yāret the Alexandrian: Promoting the Cult of the Monastic Holy Man in Early Medieval Mesopotamia*» (pp. 160-222), è ad opera di Sergey Minov. Questi presenta un profilo generale della vita di questo monaco egiziano, ponendo in appendice sia l'elenco dei manoscritti contenenti questa narrazione sia il testo siriano e la traduzione proposta da Minov stesso. Dopo aver proposto una breve suddivisione della *Vita* in sezioni, l'autore analizza il profilo intertestuale, presentando i riferimenti biblici, vetero e neotestamentari, e quelli alla *Vita di Mar Awgin*, altro monaco egiziano, il quale ha goduto di grande popolarità in ambito siriano nella tradizione della storia monastica della Mesopotamia settentrionale. Infine, propone alcuni termini cronologici e presenta il culto del santo in seguito alla morte. Attraverso

questo lavoro preliminare, Minov pone al lettore uno dei grandi problemi dello studio dell'agiografia siriana: la presenza di numerosi testi non ancora editi e tradotti.

Nel settimo capitolo, «Prose, Poetry, and Hagiography: The Martyrdoms of Jacob the Persian and Tahmizgard in Syriac Story and Song» (pp. 223-256), Adam Carter Bremer-McCollum, tramite il confronto con il dibattito antico sulla prosa e la poesia nel mondo romano e greco, pone la seguente questione: esiste, in contesto siriano, una differenza tra un genere agiografico in prosa e uno in versi? Prendendo come esempi le *Vitae* di Giacomo il Persiano e di Tahmizgard, presenti sia in prosa sia in versi, pone le due versioni a confronto, fornendo al lettore i testi siriani dei passi proposti nel contributo, seguiti dalle rispettive traduzioni. Alla fine di questa analisi, Bremer-McCollum evidenzia come le versioni in versi non servono a sostituire il precedente testo in prosa: esso rimane a disposizione, ma il nuovo racconto in versi svolge un'altra funzione. Viene dunque fatta emergere una problematica più ampia: il ruolo della prosa e della poesia nella letteratura siriana in senso lato, e propone vari percorsi di analisi future tra i due stili.

Il capitolo ottavo, l'ultimo della sezione «Saints Textualized», è della penna di Sebastian P. Brock e muta in parte il panorama storico, geografico e linguistico in modo radicale rispetto ai contributi precedenti: «The Memory of the Persian Martyrs in St Nikodemos' *Synaxaristes* (1819)» (pp. 257-278). Brock propone l'analisi di un sinassario (compendio agiografico) ultimato all'inizio del XIX secolo da Nikodemos Hagioreites, un celebre monaco del Monte Athos, ponendo a confronto la presentazione dei martiri persiani (IV-V secolo) presenti al suo interno con i dati presenti nel *Sinassario costantinopolitano* e con le fonti siriane. A questo scopo è inserita una tabella ben costruita per notare le corrispondenze delle occorrenze tra i tre testi presi in considerazione, seguita da un percorso dettagliato, data per data, che approfondisce il confronto. Da questa analisi, Brock nota la possibilità dell'esistenza di una traduzione greca degli *Atti dei Martiri Persiani* siriani. Infine, viene presentato un indice dei nomi con le corrispondenti date di commemorazione individuate nei due sinassari greci, un ulteriore strumento eccellente, da affiancare alla tabella delle pagine precedenti.

La terza e ultima sezione del volume è intitolata «Beyond the Texts», in quanto viene trattata la portata del culto dei santi oltre l'oggetto stesso della *Vita*, nello sviluppo dei processi identitari e di pratiche di culto attorno alle loro figure e ai luoghi a loro dedicati. Essa è composta da due articoli.



Il primo è il capitolo nono, dal titolo «Between Gift and Commodity: The Distribution of Tokens and Material Substances at the Pilgrimage Sites of Stylites» (pp. 281-339), di Dina Boero. Al centro di questo articolo vertono le testimonianze archeologiche dei siti dei due grandi santi stiliti, Simeone il Vecchio e Simeone il Giovane, rispettivamente la basilica di Qal'at Sim'an (a est di Aleppo) e la Montagna Meravigliosa, nei pressi di Antakya. La presenza di gettoni devozionali e altri oggetti è posta a confronto con altri siti simili del periodo e con ciò che è narrato nelle *Vitae* degli stiliti. Entrambi i testi propongono una costruzione delle rispettive comunità, siano esse di devoti laici o monaci, e della loro prerogativa nell'amministrazione delle sedi dei due santi e, dunque, della distribuzione di benedizioni; a riguardo, Boero nota il contrasto della testimonianza archeologica, che dimostra la presenza di negozi esterni dediti alla vendita di gettoni devozionali, nonostante gli sforzi degli operatori dei luoghi di pellegrinaggio.

L'ultimo capitolo, il decimo, di Muriel Debié, è intitolato «St Stephen in Amida in a New *mimro* of Jacob of Serugh: Christianity vs Zoroastrianism in a Clash of Religious Shrines» (pp. 341-364). A partire da una recente edizione di un'omelia di Giacomo di Serugh, effettuata dalla stessa Debié, si affronta la trasformazione della chiesa di Santo Stefano (menzionata solo in questa fonte) di Amida (la moderna Diyarbakır) in un tempio del fuoco zoroastriano a seguito dell'occupazione sasanide della città nel 503, un evento peculiare, ma che Debié inserisce nella necessità persiana di avere sedi di culto nei territori occupati. D'altro canto, viene presentato il forte legame nelle fonti siriane tra i fedeli e le reliquie dei santi in contesti bellici, in quanto effettivi strumenti di difesa, e il ruolo di Santo Stefano in relazione all'essere il primo martire e, a causa dell'assedio, nuovamente martire all'interno dell'omelia. In queste dinamiche, Giacomo di Serugh costruisce l'immagine di una guerra non semplicemente geopolitica, ma spirituale, che dovrà determinare la vera religione, Zoroastrismo contro Cristianesimo. Come Debié pone bene in evidenza nelle sue conclusioni, nella ricostruzione degli eventi storici spesso si affrontano non cronache precise, ma testi che riportano la costruzione di una memoria concernente un evento, come il caso della caduta traumatica di Amida.

Il volume è un'ottima collezione di contributi che arricchisce lo studio dell'agiografia siriana, e dei santi in generale, con una serie di approcci diversi alla materia. Oltre all'originalità dei contributi, vengono spesso suggeriti spunti per future ricerche che potranno ulteriormente arricchire

questo campo di studi che richiede maggiori attenzioni e diverse prospettive, dall'archeologia alla critica letteraria, dalla storiografia allo studio della liturgia, e oltre. Un elemento che dovrebbe essere incluso in future pubblicazioni di questo genere è una maggiore uniformità nella presentazione delle fonti nella loro lingua, in modo tale da poter fornire al lettore di settore un confronto diretto con il testo originale. Oltre a ciò, si può solo affermare che servirebbero più volumi come il presente.

Michael David ETHINGTON  
Università degli Studi di Padova  
michaeldavid.ethington@studenti.unipd.it

**Valeria GIAMPIETRI, Randa KHALIL, Ludovica TOZZI, *Una festa hindu in un quartiere di Roma. La Durgā Pūjā a Tor Pignattara durante il COVID-19*, a cura di Carmelo RUSSO, Biblioteca di testi e studi/1528, Ricerche per l'Ecomuseo Casilino ad Duas Lauros/3 (Roma: Carocci, 2023), 128 pp., brossura, ISBN 978-88-290-1793-5, €14,00.**

Il libro che andiamo qui a recensire è parte di un lavoro di ricerca più ampio intitolato “RELCAPE TOWN - Religious Super-Diversity in Cape Town. Dynamics of Leadership and Territorialization Through Religious Spaces in the Migration Process”, un Progetto Marie Curie Global condotto dal curatore, Carmelo Russo, nell’ambito del programma Horizon 2020. L’idea di coordinare il lavoro di giovani ricercatrici e pubblicarne gli esiti dimostra da un lato l’intraprendenza accademica del curatore, nonché la fiducia ben riposta in nuove generazioni di studiosi; dall’altro la lungimiranza dell’editore. Ad entrambi vanno il nostro plauso.

Nella sua Introduzione (pp. 9-16), Carmelo Russo apre i lavori sollevando alcune doverose osservazioni metodologiche. Apprezziamo in particolar modo la questione relativa alla dicitura delle comunità coinvolte. Il lavoro è stato svolto presso due templi del quartiere romano di Tor Pignattara: Om Hindu Mandir, in via Amedeo Cencelli 23/A, e Puja Udjapon Parisad, in via Guido Cora 21. Entrambi i siti sono frequentati principalmente da fedeli provenienti dal West Bengal e, in misura maggiore, dal Bangladesh. Questo dato è particolarmente significativo per lo scrivente, secondo la cui esperienza con le comunità bangladeshi in area veneta, queste sono per la quasi totalità composte da musulmani sunniti. La presenza sul territorio di cittadini del Bangladesh di fede hindu è un dato degno di nota che riflette la diversificazione di movimenti migratori nonché il carattere ecumenico di una festa come la Durgā Pūjā, un aspetto doverosamente segnalato nel corso della ricerca (p. 61).

Russo ci porta quindi ad una valutazione di carattere etico e metodologico: un’operazione di antropologia lessicale che riflette i criteri accademici della storia delle religioni e dell’indologia ma anche le necessità interne della comunità di cui in oggetto. I termini “bengalese” e il neologismo “bangladesese” non sono in questo volume considerati intercambiabili, né sinonimi (p. 11). Comprendiamo la necessaria problematizzazione: il termine “bangladesese” è stato proposto dalle comunità originarie del Bangladesh (soprattutto di seconda generazione) «al fine di affermarsi come comunità diasporica di lingua bengali e di distinguersi dal resto delle comunità indiane, in particolare da quelle provenienti dal

West Bengal» (ibid.). Mentre la lingua parlata da entrambe le comunità è generalmente chiamata “bengali” (*bāṃlā/bāṅglā bhāṣā*), il modo in cui queste desiderano essere chiamate necessita riflessione<sup>1</sup>.

Simile è l’annoso problema relativo al termine “induismo”. Nel volume si ricorre alla dicitura, a nostro avviso fuorviante, “hindu-brahmanico” per indicare l’induismo “contemporaneo”. Tale fraseologia, mutuata da Gavin Flood<sup>2</sup>, non riflette appieno la complessità e la stratificazione storica, sociale e antropologica di tutte quelle tradizioni, incluse quelle śaiva e śākta entro le quali troviamo il mito di Durgā, che compongono ciò che oggi chiamiamo induismo.

Il primo capitolo, “Lontano dagli occhi, lontano dal cuore: la Madre del Bengala” (pp. 17-49), è firmato da Ludovica Tozzi e consta di una ricostruzione storica della figura di Durgā come divinità polisemica dalle origini non del tutto chiare. L’A. ripercorre la storia degli studi sulla dea con rigore e capacità di sintesi non irrilevanti. Si nota tuttavia una certa leggerezza nell’affrontare la questione delle (presunte) origini “extra-brahmaniche” e “non-ārya” (pp. 18-19). I due concetti non sono necessariamente sinonimi. Il ruolo del *brāhmaṇa* è trasversale e lo troviamo sia in ambiti *smārta* (o *vaidika*) che in quelli “popolari” (*laukika*), in relazione alle cosiddette divinità di villaggio (*grāmya devatā*). Per quanto riguarda l’influsso di popoli *anārya*, termine rigorosamente non etonimico, questo compare sin dal periodo vedico (secondo millennio a.C.)<sup>3</sup>. Risulta pertanto impossibile tracciare una linea di demarcazione tra ciò che alcuni studiosi definiscono l’elemento vedico/brahmanico e quello non-ārya.

1 Segnaliamo il nostro apprezzamento per la scelta di trascrivere la terminologia tecnica in sanscrito e in bengali secondo il metodo di traslitterazione scientifica comunemente in uso (IAST). Purtroppo, si tratta di una prassi che tende ad essere seguita sempre meno, soprattutto nell’ambito della sociologia e dell’antropologia. Per quanto riguarda la traslitterazione dal bengali, non vi è ancora uno standard accettato dalla comunità scientifica internazionale. Si segnala alle autrici la variante dello IAST basata sui principi formulati in: Rahul Peter DAS, «Review of Dušan Zbavitel, Bengali Literature. Volume 9, Fascicule 3, A History of Indian Literature edited by Jan Gonda (Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1976), *Indo-Iranian Journal* 27, no. 1 (1984), pp. 66-67.

2 Gavin FLOOD, *L’induismo. Temi, tradizioni, prospettive*, tradotto da Mimma CONGEDO, ‘Piccola Biblioteca Einaudi’, N.S., 340 (Torino: Einaudi, 2006).

3 Cfr. Michael WITZEL, «Substrate Languages in Old Indo-Aryan. (R̥gvedic, Middle and Late Vedic)», *Electronic Journal of Vedic Studies* 5 (1999): 1-67.

L'A. delinea quindi un percorso chiaro e facile da seguire, anche per quanti manchino di familiarità con la storia religiosa dell'India, a partire dalle (poche) divinità femminili del Ṛgveda fino all'apoteosi della dea nel *Devīmāhātmya* e nei miti in esso contenuti<sup>4</sup>. Il discorso si allarga quindi a manifestazioni materne e feroci di Durgā e ad ambiti letterari di grande popolarità, come ad esempio i *maṅgal'kābya* bengalesi. Così facendo, l'A. restituisce in poche pagine un quadro pressoché completo della vibrante cultura śākta del Bengala. A ciò aggiungiamo uno spunto a nostro avviso non indifferente che forse avrebbe meritato maggiore attenzione: la descrizione del sentimento di amore-in-separazione (*vipralambha* piuttosto che “*love-in-separation*”!) è certamente insito nel rito e nel mito della Durgā Pūjā. Tuttavia, come nota l'A., questo si riflette in qualche modo nelle emozioni della diaspora e nel loro sentimento di amore verso un Madre onnipresente le cui radici sono comuni e rimandano al Bengala.

Il secondo capitolo, “La festa della dea Durgā a Tor Pignattara” (pp. 51-73), di Randa Khalil, ci introduce a due questioni di grande attualità: le feste religiose nelle comunità della diaspora in Italia e l'impatto del COVID-19 sulla festa religiosa. Il lavoro, a differenza del capitolo precedente, è prevalentemente etnografico. A partire da una breve descrizione della Banglatown di Tor Pignattara, vengono esaminati con consapevolezza scientifica la letteratura di riferimento e le criticità di un lavoro sul campo in condizioni a dir poco proibitive.

L'A. ci illustra la storia dei due templi<sup>5</sup> di cui sopra per poi dedicarsi ad uno studio della Durgā Pūjā in ciascuno di essi. Senza entrare nel merito

---

4 A questo proposito non possiamo non notare che alcuni studi di grande importanza non sono stati consultati. Segnaliamo tra di essi: Carmel BERKSON, *The Divine and Demonic: Mahisa's Heroic Struggle with Durga* (Delhi: Oxford University Press, 1997); Ralph W. NICHOLAS, *Night of the Gods: Durgā Pūjā and the Legitimation of Power in Rural Bengal* (New Delhi: Orient Blackswan, 2013); Caleb STIMMONS, Moumita SEN, Hillary RODRIGUES, eds., *Nine Nights of the Goddess: The Navāratri Festival in South Asia*, 'SUNY Series in Hindu studies' (Albany, NY: SUNY Press, 2018); Ute HÜSKEN, Vasudha NARAYANAN, Astrid ZOTTER, eds., *Nine Nights of Power: Durgā, Dolls, and Darbārs*, 'SUNY Series in Hindu Studies' (Albany: SUNY Press, 2021). Per quanto riguarda la questione della diaspora bengalese, si rimanda al recentissimo: Aditi CHATTERJI, *Landscape and the Bengali Diaspora. Skilled Prabasi Bengali Migration Within and Beyond India* (London: Routledge, 2022).

5 A p. 58 il termine *mandir* è inteso essere un sostantivo hindi. Si tratta invece di un vocabolo, derivato direttamente dal sanscrito, che troviamo in gran parte delle lingue neo-indo-arie.

della descrizione dei vari passaggi rituali, ci preme sottolineare come il testo permetta di comprendere uno spaccato della vita religiosa e sociale di una comunità hindu dal di dentro, senza per questo rinunciare a importanti riflessioni di natura metodologica. L'A. dimostra abilità nel confrontarsi con la comunità di riferimento, come documentato da interviste e scambi di riflessione con i partecipanti alla Pūjā e con gli organizzatori stessi. Ciò detto, nessuna tra le autrici possiede familiarità con la lingua bengali (p. 65), un aspetto che rappresenta sicuramente un limite della ricerca.

Pur sprovvista di una facilitazione linguistica diretta, l'A. riesce ad evidenziare il rapporto che la narrazione interna ha con il vissuto e il contesto urbano diasporico nonché le difficoltà organizzative di un festival non pensato per l'isolamento e le misure restrittive. Saltano agli occhi anche episodi che rivelano il carattere inclusivo della Pūjā, come la costruzione della statua della dea ad opera di un artista musulmano.

Un altro aspetto di grande importanza è legato al modo in cui, vista la mancanza di specialisti rituali di casta brahmanica, i fedeli si adattano alla contingenza ricorrendo a quelli che in patria sono generalmente chiamati *pūjārī*, specialisti rituali afferenti a qualsiasi casta (pp. 71-72). Alcuni degli aspetti discussi dall'A. sembrano essere problemi diffusi per i devoti della dea al di fuori del subcontinente indiano, anche grazie ad amministrazioni poco inclusive o a leggi per la protezione dell'ambiente incompatibili con il carattere della Pūjā<sup>6</sup>. Ne nasce dunque un'importante questione che andrà a toccare lo studio storico delle religioni in ambito pandemico. Bene, dunque, fa l'A. a riflettere sull'idea di "festa originale" e il modo in cui tale concetto viene negoziato in momenti di crisi.

Il terzo capitolo, "La dea a portata di click" (pp. 75-102), di Valeria Giampietri, propone una lettura dell'induismo come una religione *online* (o *digital religion*). Anche in questo caso, l'A. giustamente riferisce sul dibattito accademico evidenziando alcuni aspetti salienti come, ad esempio, la differenza tra *religion on cyberspace* e *religion in cyberspace* (p. 78). Tali distinguo sono doverosi, soprattutto in contesti diasporici e nel caso

---

6 Si rimanda a *Durga. The Goddess Comes to London*, un documentario di 39 minuti diretto Wayne Derrick, Jeremy Jeffs e David Wallace, prodotto da Aaron Young per Maya Vision International nel 2006. Il film, che narra le difficoltà della comunità bengalese di Londra nel ricreare una Durgā Pūjā all'interno del British Museum e lungo il Tamigi, è disponibile al seguente link: <<https://www.cultureunplugged.com/documentary/watch-online/play/8106/durga-the-goddess-comes-to-london>> (25/06/2023).

di situazioni che portano al distanziamento sociale, come è stato il caso per il *lock down* imposto dalle misure anti-COVID-19. Purtroppo, si tratta ancora di un campo parzialmente esplorato. Se è vero che gli studi su religioni, internet e la diaspora sono piuttosto diffusi, dovremo aspettare qualche anno per avere un quadro più completo dell'intrecciarsi di questi discorsi con la pandemia. Alcuni strumenti metodologici vengono comunque esaminati dall'A., che riesce a conciliare studi sul web nell'ambito dei Religious Studies con antropologia e sociologia della diaspora.

Per quanto riguarda la presenza dell'induismo *online*, si tratta per l'appunto di una questione affatto nuova. Come giustamente nota l'A., gli hindu sono presenti sul web da decenni, anche se in modo non organizzato. Grandi festival così come eventi minori hanno usufruito delle moderne tecnologie di trasmissione e inclusione, al pari dell'unità rituale più semplice, la *pūjā*. Sebbene non tutta la letteratura a disposizione sia stata esplorata<sup>7</sup>, la discussione convince, soprattutto nella parte conclusiva, in cui osserviamo come la ricerca etnografica si sposti sul web e permetta una prospettiva originale sullo studio delle comunità hindu in Italia. Anche in questo caso, la non familiarità con la lingua bengali rappresenta di certo un limite (p. 97). Tuttavia, l'A. riesce con successo a destreggiarsi tra piattaforme social, siti web, servizi di videotelefonia e gli organi delle principali associazioni, tra cui l'UII (Unione Induista Italiana). Ne emerge un quadro interessante all'interno del quale, più che conclusioni, vengono poste domande di grande pertinenza sulla relazione tra religione tradizionale e virtuale e l'aspetto sociale della religione che, soprattutto nel caso di festività maggiori, esplicita una serie di caratteristiche che, ad oggi, il mondo virtuale non è in grado di sopperire.

Chiude questo prezioso volume una conclusione metodologica (pp. 103-112) di Carmelo Russo che esplora una serie di tematiche connesse

---

7 Cfr. Prema KURIEN, «Re-visioning Indian History: Internet Hinduism», in *A Place at the Multicultural Table: The Development of American Hinduism* (Piscataway, NJ: Rutgers University Press, 2007), pp. pp. 163-183; Heinz SCHEIFINGER, «Researching Religion on the WWW: Identifying an Object of Study for Hinduism», *Methodological Innovations Online* 2, no. 3 (2008): 30-49; Stephen JACOBS, «Communicating Hinduism in a Changing Media Context», *Religion Compass* 6, no. 2 (2012): 136-151; Heinz SCHEIFINGER, «Hinduism and Hyper-Reality», in *Handbook of Hyper-Real Religions*, ed. Adam POSSAMAI (Leiden: Brill, 2012), pp. 299-318; Murali BALAJI, ed., *Digital Hinduism: Dharma and Discourse in the Age of New Media* (New York: Lexington Books, 2018); Xenia ZEILER, ed., *Digital Hinduism*, 'Routledge Studies in Religion and Digital Culture' (London: Routledge, 2020).

allo studio della Durgā Pūjā a Tor Pignattara e, allo stesso tempo, facilita riflessioni più ampie sul tema di quella che Vertovec chiama *super-diversity*. In particolare, l'A. pone l'accento sulla dea e la comunità di devoti visti dal di fuori (nanorazzismo), dal di dentro (le molteplici origini e i fenomeni di trasformazione in seguito a migrazione, urbanizzazione e *gentrification*), e infine nel mondo virtuale. È proprio in quest'ultimo ambito che troviamo spunto per apprezzare il concetto di “vuoto pieno”: un processo secondo il quale i vuoti generati dalla lontananza e dall'abbandono generano “nuovo riempimento” e contribuiscono quindi al continuo rinnovarsi di una tradizione religiosa.

Il volume è un'agile lettura e una preziosa aggiunta al crescente numero di pubblicazioni che trattano di induismo in Italia e di religioni in tempo di COVID-19. Ci auspichiamo di leggere ulteriori pubblicazioni delle autrici e dell'autore su questi e simili temi.

Fabrizio FERRARI  
Università degli Studi di Padova  
fabrizio.ferrari.1@unipd.it



Chiara POLICARDI, *Divino, femminile, animale. Yoginī teriantropiche nell'India antica e medioevale*, Asiatica, 11 (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2020), 292 pp., broccura, ISBN 978-88-3613-046-7, €30,00.

Il volume di Chiara Policardi esplora un percorso che pone al centro dell'attenzione la questione della teriantropia nel culto delle *yoginī*. Il teriomorfismo non è semplicemente lo spunto per un approfondimento scientifico ma l'oggetto di una ricerca, mai banale, che supera i limiti della letteratura sul tema riuscendo a cogliere con grande sensibilità gli importanti mutamenti del panorama storico-religioso indiano nel periodo medioevale. L'A. non solo individua un vuoto che troppo a lungo è stato ignorato, ma propone importanti e originali riflessioni. Purtroppo, tali valutazioni non sono sempre esplicitate in modo del tutto indipendente. Policardi dimostra ampiamente di avere le conoscenze, i mezzi espressivi e il rigore accademico necessari allo scopo. Tuttavia, il volume si appoggia, spesso pesantemente, alla letteratura secondaria, in particolare Dehejia, Hatley, Törzsök e Mallinson. Cogliamo quindi l'occasione per esortare l'autrice a una maggiore indipendenza, pur nella consapevolezza dello stato dell'arte.

Alcuni degli spunti più interessanti coniugano il discorso sulle rappresentazioni animali nella storia dell'arte indiana e nelle tradizioni testuali, principalmente Tantra e Purāṇa. Divinità teriomorfe, fregi raffiguranti animali (reali o fantastici) e presenze come i *vāhana*, veicoli associati alle più disparate divinità, mostrano come l'elemento animale sia «potentemente collocato all'interno del discorso religioso hindu classico e medioevale» (p. 60). L'osservazione dell'A. non è banale. Le tradizioni indiane si rivelano estremamente prolifiche in tal senso. Pertanto, la domanda sull'origine e la genesi del teriomorfismo nell'ambito delle *yoginī* è correttamente estesa alle tradizioni religiose indiane in tutte le loro sfaccettature. Sebbene una risposta definitiva al momento non possa essere data, l'A. indica con competenza alcuni spunti per ricerche future.

Le traduzioni dal sanscrito sono molto buone. In un mondo in cui sempre più spesso giovani e meno giovani studiosi si dedicano allo studio delle tradizioni dell'India (e non solo) senza alcuna competenza linguistica, è un sollievo vedere come l'A. riesca a destreggiarsi con competenza tra i vari registri del sanscrito. Al proposito ci sentiamo di segnalare solo qualche resa che, a nostro avviso, pare forzata. Ad esempio, *tattva* è tradotto «livello ontologico» (p. 34, n. 14), una traduzione che non ci pare consona al contesto in cui il termine è inserito, specie in considerazione

della relazione tra *Tantrasadbhāva* e *Svacchandatantra*. Si veda anche *svarga* in *Baudhāyana Dharmasūtra* III.2.19 (p. 56), che l'A. traduce – come la sua fonte, Olivelle – «paradiso». Questo tipo di resa mal si adatta a quello che era il concetto di aldilà nei circoli brahmanici intorno alla metà del II secolo a.C. Ci lascia invece decisamente perplessi la traduzione di *gaṇa* come «demonietti» (p. 72), un epiteto che non corrisponde da nessun punto di vista, compresi quelli etimologici e filologici, alle orde di guerrieri, talvolta mostruosi e imprevedibili, che accompagnano Śiva.

Si segnalano di seguito alcuni aspetti che, se opportunamente ampliati o trattati con maggiore sicurezza e indipendenza, avrebbero – a nostro avviso – potuto ulteriormente arricchire la presente monografia.

Ci preme per prima cosa porre l'attenzione sull'analisi dei siti dedicati alle *yoginī*. Si tratta di un argomento molto discusso sul quale esiste peraltro un volume autorevole, lo studio di Vidya Dehejia<sup>1</sup>. Pur trattandosi di un testo di enorme rilevanza, si tratta di un lavoro pubblicato quasi 40 anni fa. In tal senso sarebbe stato utile un maggiore coinvolgimento con le fonti iconografiche. Si ha infatti l'impressione che non sia stata fatta sufficiente ricerca sul campo. (L'A. non informa i suoi lettori sul metodo di raccolta dei dati ed eventuali periodi di *fieldwork*.) Vi sono tuttavia importanti spunti: le fonti epigrafiche bengalesi, ad esempio, di cui Policardi ci parla nel Capitolo 4 (p. 169) avrebbero potuto aggiungere materiale interessante per successivi sviluppi, inclusa l'identificazione di ulteriori siti legati al culto delle *yoginī*. Lo stesso dicasi della presenza di possibili strutture templari a Varanasi (pp. 198-200), di cui ancora troppo poco sappiamo.

Un altro aspetto lasciato in sospeso è la questione dei committenti e dei costruttori dei templi dedicati alle *yoginī*. L'A. riassume il quadro storico generale e ricostruisce con perizia la concezione medievale hindu della regalità. Tuttavia, non è del tutto chiaro il motivo per cui i sovrani patrocinassero costruzioni in forma di *maṇḍala* (pp. 172-174). Un contributo a questa lettura potrebbe essere rintracciato nelle fonti in persiano. Come è stato discusso in un recente saggio di Eaton<sup>2</sup>, che l'A. non sembra aver consultato, l'organizzazione dei regni hindu in cerchi concentrici, che ri-

1 Vidya DEHEJI, *Yogini, Cult and Temples: A Tantric Tradition* (Delhi: National Museum, 1986).

2 Richard Maxwell EATON, *India in the Persianate Age, 1000-1765* (Oakland, CA: University of California Press, 2019), pp. 24-30.

fletteva l'arte templare, aveva certamente un alto valore simbolico ma, al contempo, li rendeva vulnerabili a fronte di attacchi interni (sovranità hindu confinanti) ed esterni (gli eserciti turco-afghani). Qual era il punto di vista politico, militare ed economico, ma anche religioso, dei musulmani? Vi sono riferimenti nelle fonti dei conquistatori turco-afghani a luoghi di culto come quelli dedicati alle *yoginī* che riflettono quest'ordine geopolitico? D'altro canto, una delle maggiori lacune del presente volume è proprio la mancanza di qualsiasi tipo di analisi incrociata con le fonti in persiano e, in generale, lo studio di documenti relativi alla cultura islamica. Il culto delle *yoginī* fiorisce tra l'VIII e il XII secolo, un periodo di grandi cambiamenti in India in cui si stabilirono e prosperarono sultanati ed emirati.

Veniamo ora al Capitolo 5, dove a nostro avviso l'A. riesce a dimostrare le proprie capacità e abilità di ricercatrice con maggiore indipendenza e convinzione. In primo luogo, è qui che vediamo come il contributo di Policardi non solo elabori ma vada a integrare alcune delle teorie discusse precedentemente. È il caso del «riuso adattivo»<sup>3</sup>. L'idea che elementi culturali (mitologici, rituali, iconografici, ecc.) siano riproposti in modalità differenti e con intenti differenziati, a volte sovrapponibili, permette di provare a ricostruire le origini del teriomorfismo delle *yoginī* in quegli ambiti dove la presenza dell'animale come essere liminale e ambivalente è più accentuata. L'A., giustamente, fa riferimento alla letteratura e cultura śaiva e, prima di essa, al mito del Rudra vedico. Qui si apre un importante capitolo, ovvero la lettura della teriantropia delle *yoginī* in relazione al lato bestiale di certe tradizioni rituali e la possibilità che il teriocefalismo predominante nell'iconografia delle *yoginī* possa fare riferimento a: (i) l'uso di maschere in contesti rituali; (ii) una tecnica artistica che evocava questa cultura.

Le osservazioni dell'A. paiono più proposte per ulteriori analisi che conclusioni. Cogliamo quindi l'occasione per suggerire un attento esame sull'uso rituale di maschere animali, e sul teriomorfismo in generale, nel mondo vedico tracciando i dovuti paralleli con altre culture indoeuropee. Studi in tal senso sono stati condotti, e potrebbero rivelarsi estremamente

---

3 Elisa FRESCHI, Philipp André MAAS, eds., *Adaptive Reuse: Aspects of Creativity in South Asian Cultural History*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band 101 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2017).

proficui per l'A.<sup>4</sup> Peraltro, un'indagine volta in tal senso potrebbe chiarire alcuni aspetti legati a quelle che Policardi chiama origini non-brahmaniche, pre-brahmaniche o tribali (p. 69). Innanzitutto, andrebbe precisato, le tre etichette di cui sopra non sono sinonimi. In secondo luogo, non si può non considerare che la cultura vedica è essa stessa una cultura tribale che riflette gli usi e costumi di clan pastorali e guerrieri nomadi e semi-nomadi. I fenomeni di sanscritizzazione di cui l'A. parla non sono esclusivamente associati alla cultura dei *brāhmaṇa*, che fino al periodo medio-vedico, con la riforma sacrificale dei Kuru, hanno rappresentato figure estremamente diversificate. L'assunto secondo cui quanto appare alieno, dissimile o difforme sia «tribale» o «non-brahmanico» non è più storicamente sostenibile. Se, come giustamente Policardi nota, le *yoginī* non devono essere considerate un *hapax*, si raccomanda un'attenta analisi di quelle fonti vediche che anticipano i temi del tantrismo śivaīta. È proprio in questa cultura, soprattutto in quella dell'Atharvaveda, che si possono leggere in filigrana riferimenti a figure animali (o dai tratti animaleschi), forme arcaiche e relitti culturali come il *vrātyastoma* dove l'elemento animale ha un ruolo importante<sup>5</sup>. Sempre nell'Atharvaveda, si fanno molteplici riferimenti a presenze oscure o figure demoniache con caratteristiche animali accentuate come, per esempio, le *sanisrasākṣā-* in AVŚ II.8.5, o le *piśacī* che troviamo in vari inni (e.g. AVŚ I.16.3). Tali creature sono quasi invariabilmente di genere maschile ma varrebbe la pena esplorare se nel mondo sommerso vedico compaiano riferimenti a (gruppi di) divinità femminili con caratteristiche animali. D'altra parte, l'A. stessa parla con perizia di subalternità come un fenomeno che funziona in ambo i sensi, una lettura che chiarisce le modalità di scambio culturale tra i vari strati sociali nell'India antica.

Un'altra importante questione sollevata dall'A. è legata ad un'eventuale natura umana delle *yoginī*. Se queste erano donne, qual era il loro ruolo nel tantrismo medievale<sup>6</sup>? In mancanza di fonti storiche attendi-

4 Si veda: 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); 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).

5 Si pensi all'identificazione dei *vrātya* come un branco di cani o lupi (*śauva*) che troviamo anche in testi più tardi come *Chāndogya Upaniṣad* I.12.

6 L'A., anche nel titolo, utilizza la lettura «medievale», che noi avremmo evitato.

bili, un lavoro di ricerca sul campo che riferisse su circoli femminili associati ai luoghi delle *yoginī* e la loro percezione come *yoginī* nella società hindu contemporanea sarebbe stato utile. Come abbiamo avuto modo di scrivere<sup>7</sup>, quella delle *yoginī* è una cultura ancora viva. È certamente una cultura diversa da quelli che sono i *pattern* individuati dalla ricerca accademica basata sui testi, sulla ricostruzione filologica e sull'analisi dei reperti archeologici. Ciò nonostante, proprio in ragione di quel concetto di «riuso adattivo», non si può prescindere da ciò che le *yoginī* sono oggi. Altrettanto importante da questo punto di vista avrebbe potuto essere una ricerca etnolinguistica volta a svelare l'uso corrente di termini quali *dākinī*, *yoginī*, etc. nella cultura popolare indiana e nelle lingue vernacolari. Ci rendiamo conto, tuttavia, che una indagine in tal senso avrebbe spostato il focus dichiarato della ricerca.

Arriviamo infine all'apparato bibliografico. Se da un lato si apprezzano i ricchi riferimenti a materiali di grande utilità, negativo è il nostro giudizio sull'organizzazione delle fonti che rende estremamente difficile rintracciare i testi citati nell'opera. L'A. suddivide l'apparato bibliografico in due blocchi: (I) fonti primarie e (II) fonti secondarie. Quest'ultima sezione è ripartita in ben 19 suddivisioni che sembrano non considerare come molti studi possano essere inquadrati sotto più titolazioni. Un volume come *Kiss of the Yoginī* di David G. White (2006), per fare un esempio, è situato nella sezione 1.4 *Yoginī* ma per temi e contenuti potrebbe a ragion veduta trovarsi in 1.1 Il fenomeno tantrico; 1.2 Yoga; 1.3 Divinità femminili hindu; 1.6 Esseri sovranaturali. Molti altri testi sono ugualmente pervasivi, proprio perché indagano argomenti dalla natura sfaccettata e polisemica.

Segnaliamo inoltre che la sezione bibliografica sulle *yoginī* non include i lavori di due studiosi italiani che trattano del medesimo argomento di cui si occupa la presente monografia: Francesco BRIGHENTI, *Śakti Cult in Orissa* (New Delhi: D.K. Printworld, 2001); e Guido ZANDERIGO, *Yoginī: il lato in ombra della Dea*, Quaderni di Indoasiatica (Rimini: il Cerchio, 2012)<sup>8</sup>. Un altro utile testo è un volume in hindi sull'aspetto templare

7 Fabrizio FERRARI, «Alternative *yoginīs* with alternative powers. Singing the blues in the Cauṣaṭṭī Yoginī Devī Mandir of Vārāṇasī», in *'Yoginī' in South Asia. Alternative Approaches*, ed. István KEUL (London: Routledge, 2013), pp. 148-162.

8 Il volume di Brighenti, come il titolo lascia intuire, si occupa più specificamente della cultura śākta dell'Orissa ma vi sono ampi passaggi sul culto delle *yoginī* e il teriomorfismo che caratterizza alcune di esse.

del culto delle *yoginī*: Rājendra Prasād Siṃha, *Caumsaṭh yoginīyā evaṃ unke mandir* (Dillī: Je. Pī. Pabliśing Hāus, 1990). Infine, in uno studio così importante e ricco di documentazione, si sente la mancanza di uno o più indici ragionati.

Quanto discusso non intende affatto sminuire uno studio che, riteniamo con convinzione, abbia tutti i requisiti per posizionarsi nella letteratura di riferimento sul tema. Piuttosto, confidiamo nel fatto che le nostre osservazioni possano servire come spunto per ulteriori ricerche che ci auguriamo di leggere a tempo debito.

Fabrizio FERRARI  
Università degli Studi di Padova  
fabrizio.ferrari.1@unipd.it

**Md Jahid Hossain BHUIYAN & Carla M. ZOETHOUT (Eds), *Freedom of religion and religious pluralism. Studies in religion, secular beliefs, and human rights*, vol. 16 (Leiden; Boston: Brill/Nijhoff, 2023), 328 pp., Hardback, ISBN 978-90-04-50497-4, €181.26 (€171.00 excl. VAT)**

Editare una raccolta collettanea di scritti in materia di libertà religiosa presenta taluni problemi di natura metodologica, che attengono essenzialmente al piano della originalità e a quello della completezza della trattazione. La tematica, difatti, è vasta e proteiforme, di grande interesse e costante attualità, ma, al contempo, ampiamente analizzata, tanto a livello monografico quanto di opere collettanee. E se è vero che la realtà quotidiana pone all'attenzione degli interpreti sempre nuovi aspetti problematici connessi con la libertà religiosa e il suo concreto esercizio, è altresì vero che l'interesse degli studiosi procede di pari passo, producendo di continuo disamine delle nuove questioni emergenti. Per poter parlare di originalità, dunque, e di concreto apporto all'avanzamento delle conoscenze sul tema, più che fare riferimento alle questioni trattate occorre guardare alle modalità di trattazione delle medesime, ossia alle chiavi di lettura utilizzate per la loro disamina. Ancora più complessa è la valutazione relativa alla completezza della trattazione. Essendo impensabile, in un'opera di carattere non enciclopedico, una trattazione completa del tema, occorre evidentemente operare, a priori, una selezione delle questioni da vagliare, con tutte le conseguenze che da tale scelta discendono. Privilegiare taluni aspetti piuttosto che altri, se rientra nell'ambito della libertà dei curatori, porta tuttavia con sé margini di discrezionalità che facilmente espongono il risultato a rilievi di natura critica. Il rischio di scrivere del "già detto", così come di trascurare aspetti di fondamentale rilievo, è ovviamente elevato. Né risulta decisivo, per la delimitazione del campo di indagine, il riferimento al tema del pluralismo religioso. Nella società occidentale contemporanea, difatti, libertà e pluralismo sono i due principi cardine che regolano la disciplina del fenomeno religioso, costituendo un'endiadi ovvia e tendenzialmente inscindibile. La libertà di religione presuppone il riconoscimento del pluralismo, ossia la diversità delle credenze e delle istanze, religiose e non, che è indissociabile dall'idea di società democratica: della prima il secondo costituisce, al contempo, condizione di esistenza e corollario necessario.

Muovendo da tale premessa è possibile approcciare l'analisi del volume in esame, onde provare ad offrirne una valutazione sulla base degli usuali parametri della originalità, del rigore scientifico del metodo, della

conoscenza critica delle fonti, della coerenza interna delle argomentazioni, della proprietà di forma e della chiarezza espositiva.

Come detto, il volume si inserisce tra i numerosi testi collettanei annualmente editi sul tema della libertà religiosa. Attraverso un panel di 17 autori di diverse discipline scientifiche, esso mira, nelle intenzioni dei curatori, a fornire ai lettori una visione migliore e più intuitiva sulla natura multiforme del rapporto tra libertà e pluralismo in materia religiosa. Rispetto a tale obiettivo, come si avrà modo di illustrare, l'opera realizza solo in parte le attese: se il livello dei singoli contributi risulta complessivamente buono, con alcune eccellenze, l'approccio metodologico appare invece, sotto plurimi profili, discutibile.

Partiamo dagli aspetti positivi. Nel suo complesso, l'opera è certamente meritevole di attenzione per coloro che si interessano alla tematica della libertà religiosa, e, come tale, destinata ad alimentare le riflessioni e i dibattiti sul tema. Merito principalmente di alcuni dei contributi proposti, che si rivelano pregevoli sia sul piano, contenutistico, della conoscenza da parte degli autori dello stato dell'arte, quanto su quello, formale, della coerenza delle argomentazioni utilizzate e della chiarezza espositiva. Tutti i saggi, ad ogni modo, risultano ben scritti, sebbene con differenti livelli di approfondimento. Sicuramente apprezzabile risulta la scelta dei curatori di coinvolgere studiosi di diverse discipline, al fine di ampliare l'orizzonte dei punti di osservazione sul tema. Qualche appunto, semmai, può rivolgersi ai criteri di selezione dei contributori, specialmente in relazione alla provenienza geografica degli stessi, dato che la gran parte degli autori proviene da paesi appartenenti all'area di *common law*: ciò che si traduce in una inevitabile limitatezza della prospettiva dal quale i temi vengono affrontati. Un'opera collettanea su di un tema così vasto e con un titolo così ambizioso avrebbe probabilmente richiesto una maggiore diversificazione geografica dei contributori, oltre che una maggiore autorevolezza di alcuni di essi.

Meno apprezzabile, di contro, la scelta dei curatori relativa all'impianto ricostruttivo adottato. Come per altri testi che affrontano il tema della libertà religiosa in una prospettiva di carattere generale, il problema principale è quello di rinvenire chiavi di lettura originali. Sotto tale profilo, il volume presenta una divisione in tre parti tematiche, a loro volta articolate in capitoli. Si tratta di una scelta che, nella consapevolezza della vastità del tema da trattare, appare presumibilmente destinata ad introdurre un criterio di ordine tematico nel testo, oltre che a fornire un taglio dinamico e originale all'opera. Nei fatti, però, la stessa si ri-



vela poco felice, sia per la carenza di equilibrio tra le singole parti del volume (il riferimento è soprattutto alla seconda, composta di due saggi soltanto), sia, e soprattutto, in relazione ai contenuti concretamente inseriti all'interno delle tre aree tematiche, che non sempre risultano coerenti e/o sufficientemente articolati rispetto ai titoli assegnati.

Tale obiezione appare evidente già rispetto alla prima parte del volume (*Religious Freedom from the perspective of religions*), riguardo alla quale è agevole rilevare la limitatezza del campo d'indagine considerato, focalizzato soltanto su tre religioni (induismo, islam, cristianesimo). Per essere coerente con il titolo, la disamina avrebbe richiesto un ampliamento ad altre esperienze religiose, così da soddisfare, pur senza pretese di esaustività, il requisito della tendenziale compiutezza dell'indagine. Non felice, inoltre, appare la collocazione del saggio introduttivo dei curatori (*Freedom of Religion and Religious Pluralism: An Introduction*), destinato ad una succinta presentazione del piano dell'opera. Più pertinente sarebbe stata una sua collocazione all'inizio del volume, al di fuori della tripartizione tematica utilizzata. Degli altri tre contributi proposti, quello di Neelima Shukla-Bhatt (*Bhakti and its Songs: Hindu Devotion as a Gateway to Religious Harmony*), pur interessante e ben argomentato, appare forzato come collocazione. Il saggio, difatti, non affronta il tema della libertà religiosa nella prospettiva dell'induismo, come ci si attenderebbe dalla sua collocazione; l'a., piuttosto, sottolinea le potenzialità della pratica della *bhakti*, nella forma musicale della canzone devozionale, rispetto all'obiettivo di incoraggiare l'armonia intrareligiosa e interreligiosa, e, dunque, il pluralismo. Più coerenti i due contributi successivi, che presentano, rispettivamente, i punti di vista islamico e cristiano sui concetti moderni di libertà e pluralismo religioso. Interessante, in specie, il saggio di Muhamad Ali (*Religious Pluralism and Freedom in Islam*), ove l'autore, muovendo da una rassegna delle diverse posizioni riscontrabili tra gli studiosi musulmani, tradizionali e non tradizionali, riguardo alle costruzioni dell'Islam e dell'identità non islamica, al destino dei non musulmani e agli atteggiamenti da adottare nei riguardi degli appartenenti ad altre religioni e comunità, asserisce che il Corano di per sé non stabilisce un'unica posizione sulla salvezza dell'altro, e invita coloro che intendono dedicarsi allo studio dei concetti moderni di pluralismo religioso e libertà nell'Islam a tener conto di tale multidimensionalità, prendendo attentamente in esame testo, contesto, norme e pratica. Ben costruito, per quanto con una visione di impronta meramente teologica, anche il saggio di S. Mark Heim (*Religious Pluralism, Religious Freedom,*

*and Christianity*), in cui l'a. esamina, in chiave cronologica, le visioni cristiane sulla diversità religiosa, le quali riflettono la grande varietà delle chiese e dei loro contesti sociali.

La rilevata mancanza di coerenza fra titolo proposto e contenuti effettivi appare nella sua pienezza in relazione alla seconda parte del volume (*Concepts and Dimensions in Religious Freedom and Religious Pluralism*), composta da due soli capitoli, i quali, invero, avrebbero potuto trovare collocazione nella sezione dedicata agli "Issues", essendo destinati alla disamina di aspetti concreti del rapporto tra libertà religiosa e pluralismo più che ad un approfondimento di natura teorica. In *Religious Freedom as a Human Right* Göran Gunner, attraverso l'analisi dei principali strumenti sovranazionali sui diritti umani, illustra alcune questioni classiche in materia (libertà interna ed esterna, protezione dalla coercizione e dalla discriminazione, dimensione individuale e collettiva della libertà religiosa, rapporto con gli altri diritti umani), in maniera corretta ma senza apporti originali alla discussione. Più intrigante il contributo di Paul Cliteur e Carla M. Zoethout (*Pluralism, Pastafarianism and the Scope of the Freedom of Religion*), in cui gli autori, muovendo da una ricostruzione del caso, per molti versi surreale, della Church of the Flying Spaghetti Monster, si interrogano sul significato del concetto di religione e sugli attributi che una religione deve presentare per poter essere considerata tale.

La terza parte del volume (*Issues in Religious Freedom and Religious Pluralism*), destinata all'esame di aspetti concreti del rapporto fra libertà e pluralismo in materia religiosa, è certamente quella più in linea sia con il senso di un'opera collettanea su di un tema di così ampio respiro, sia, e soprattutto, con la collocazione editoriale nell'ambito della serie della Brill *Studies in religion, secular beliefs, and human rights*, diretta ad offrire al pubblico un approfondimento su questioni di attualità nei campi segnalati. Al suo interno, degni di nota sono i contributi di Elenie Poulos (*The Turn to Belief and How the Discourse of Religious Freedom Marginalises Minority Religions in Australia*), volto ad illustrare la limitata concezione di libertà religiosa, per lo più incentrata su questioni di 'moralità', accolta nella esperienza australiana, che finisce con il privilegiare le credenze cristiane tradizionali/conservatrici a discapito delle religioni minoritarie (tema che si ritrova, *mutatis mutandis*, anche nel capitolo di Frank S. Ravitch dal titolo *The U.S. Supreme Court's New Religious Discrimination Doctrine and the Privileging of "Majoritarian" Religions*), e quello di Christopher C. Lund (*Church Autonomy in the United States*), che introduce una riflessione sul

concetto di autonomia dei gruppi religiosi ('autonomia della chiesa') nel suo sviluppo all'interno del diritto americano, evidenziando la natura straordinariamente potente e l'ampia portata applicativa di tale idea. Puntuali risultano, nel loro insieme, le ricostruzioni operate da Luca Farrow e Paul Hedges (*Protection against religious hatred*) sulle diverse accezioni di odio religioso e sulle misure internazionali volte a proteggere dalle forme di incitamento all'odio per motivi religiosi, con i limiti che le stesse rivelano sul piano della protezione concreta; da Andrew Hambler (*Legal approaches to the individual manifestation of religion in the workplace: a study of England and Wales*), relativamente alle problematiche sperimentate rispetto a varie forme di manifestazione di opinioni religiose sul lavoro dinanzi ai tribunali di Inghilterra e Galles; e da Paul Babie (*Liberalism, Religious Pluralism, and the Environment*), riguardo alle opinioni religiose sulle scelte relative ai beni e alle risorse coinvolti nella proprietà privata. Assai stimolante è il contributo, più tecnico, di Ronald J. Colombo (*Religious Freedom and the Business Corporation*) sul ruolo delle corporazioni commerciali religiosamente orientate nel contesto della società americana, mentre la riflessione di Peter Cumper e Tom Lewis (*Walking on a high wire - The European Court of Human Rights and the challenge of balancing the rights of freedom of expression and the protection of religion/belief under the ECHR*) sul ruolo vitale della Corte EDU nel bilanciamento tra i diritti di coloro che cercano di denigrare la religione e di coloro che si oppongono agli attacchi denigratori tocca, con pregevole ampiezza di vedute, uno dei nodi più controversi nell'attuale dibattito sulla protezione della libertà religiosa.

Sul piano del metodo, peraltro, qualche appunto può muoversi anche a tale sezione del volume. La scelta degli *Issues*, pur volta a proporre una diversità di punti di vista, di paesi e di questioni, non sembra invero rispondere ad una logica precisa, soprattutto in relazione ai contesti geografici e geopolitici di riferimento. Alcuni contributi, difatti, hanno un *focus* globale, facendo riferimento a problemi considerati nella loro attualità mondializzata, altri, di contro, analizzano contesti locali (Stati Uniti, Australia, India, Europa, Gran Bretagna), in assenza di un filo conduttore in grado di collegare orizzonti geografici apparentemente non comunicanti (alcune aree geografiche, inoltre, risultano completamente trascurate). Ne discende una certa confusione espositiva, che penalizza l'opera nel suo complesso.

Volendo tirare le fila del discorso, sul piano dei contenuti il giudizio sul volume è complessivamente positivo, in linea con quanto ci si aspetta

da un testo di questo tipo, anche grazie alla opzione in favore di un approccio costruito sulle conclusioni e i pareri di esperti di varie discipline. La scelta di assemblare un numero elevato di prospettive porta inevitabilmente a sacrificare, in alcuni casi, profondità e dettaglio nella trattazione, ma i contenuti proposti presentano, singolarmente e nel loro insieme, un livello più che buono. Restano le rilevate criticità di metodo e di scopo. Peccato, soprattutto, per la discutibile scelta della suddivisione interna tripartita, che non trova pieno riscontro nei contenuti delle singole parti tematiche. Meglio forse sarebbe stato destinare la trattazione ad una rassegna di casi di studio sul rapporto tra libertà e pluralismo in materia religiosa, volti ad illustrare aspetti problematici concreti, evitando l'ambiziosa e troppo impegnativa tripartizione proposta.

Fabio FRANCESCHI  
Sapienza Università di Roma  
fabio.franceschi@uniroma1.it

**Giovanni FILORAMO, *Sui sentieri del sacro. Processi di sacralizzazione nella società contemporanea* (Milano: FrancoAngeli, 2022), 134 pp., ISBN 9788835117193, € 20,00.**

La figura di studioso internazionale di Giovanni Filoramo, docente emerito di Storia del cristianesimo all'Università di Torino, è ben conosciuta dagli studiosi e appassionati di storia del cristianesimo antico e contemporaneo e delle religioni perché sia opportuno insistervi. Ciò che invece merita sottolineare in quanto forse meno noto è che Filoramo, tra i molteplici interessi che ha coltivato nella sua originale e operosa ricerca, è stato tra i primi ad occuparsi scientificamente dei mutamenti che attraversano la sfera religiosa nella tarda età contemporanea in particolare secondo la prospettiva delle trasformazioni del sacro. Il presente volume non è dunque un episodio isolato. Al contrario, con tutte le sue specificità, si colloca in un percorso di indagine iniziato ormai quasi quarant'anni fa e di cui costituisce quindi la tappa più recente. Non per mera completezza bibliografica è necessario evidenziare tutto ciò, quanto per esplicitare i solidissimi fondamenti scientifici e intellettuali in cui si radicano questi intriganti percorsi *Sui sentieri del sacro*, e ancor più per sottolineare la lunga durata della peculiare sensibilità intellettuale dell'autore nei confronti dei fenomeni al centro del volume, ossia i *Processi di sacralizzazione nella società contemporanea*. Proprio gli studi precedenti, e la capacità di dominare una bibliografia immensa e continuamente crescente fornendo indispensabili strumenti di orientamento, consentono a Filoramo di affrontare con grande lucidità un insieme di fenomeni al contempo di enorme e pervasiva portata nella società contemporanea ed estremamente diversificati fra loro oltre che al loro stesso interno, al punto che le connessioni e le analogie, e addirittura i fatti stessi, e la loro specifica dimensione sacra – a sua volta caratterizzata da sacralità enigmatiche e quindi da decifrare pazientemente – possono non solo apparire sfuggenti ma sottrarsi del tutto agli occhi anche dell'osservatore meno distratto.

Il volume qui in esame ritrova i propri presupposti intellettuali e premesse tematiche in un lungo percorso, apertosi con le pionieristiche ricerche su *I nuovi movimenti religiosi*<sup>1</sup>, posti sotto la chiave interpretativa delle *Metamorfosi del sacro* evocate fin dal sottotitolo. Al centro si poneva allora, riuniti sotto la categoria funzionale, per la «natura più

---

1 Giovanni FILORAMO, *I nuovi movimenti religiosi* (Bari-Roma: Laterza, 1986).

neutrale del termine» (p. 19), di «nuovi movimenti religiosi», una molteplicità di fenomeni – nuove chiese, gruppi, culti, correnti culturali etc. – che da qualche tempo si affacciavano anche in Italia, provenienti in massima parte dagli Stati Uniti anche se non tutti di lì “originari” – come ad esempio certi movimenti induisti, il cui passaggio in terra americana costituiva un momento imprescindibile per la loro successiva diffusione in Europa e in altri paesi legati all’influenza anglosassone, come l’Australia. Si delineavano qui non pochi aspetti destinati a tornare nelle successive ricerche. Anzitutto il contesto geografico delle ricerche di Filoramo sulle metamorfosi del sacro, relativo principalmente al mondo occidentale, agli Stati Uniti e all’Europa, con possibili aperture e scorci su altre realtà. Tale preliminare definizione insieme spaziale e culturale trovava e trova la propria ragion d’essere, oltre che in un presupposto di serietà scientifica e storico-filologica inerente agli ambiti di conoscenza e di ricerca direttamente praticati dall’autore, anzitutto in una fondamentale premessa storica, ossia i processi di secolarizzazione avviati in Europa fin dal XVII secolo, tanto sul piano giuridico quanto sul piano politico-religioso e culturale, poi ampliatisi per tutto il Settecento fino alle fratture epocali rappresentate dalle Rivoluzioni americana e francese, esse stesse essenziale punto di svolta per i radicali cambiamenti dell’età contemporanea. Questi processi hanno interessato anzitutto il mondo occidentale per estendersi con tempi e modalità assai differenti, e ancor più con gradi molto diversi di efficacia, nei vari continenti del mondo, o vaste aree del quale ancora oggi ne sono coinvolte soltanto parzialmente. Così, la scelta di osservare determinati fenomeni privilegiando l’Occidente, geografico o come categoria politico-culturale, ha risposto fin dall’inizio, oltre all’ineludibile esigenza storico-filologica di fondo, ad una precisa opzione storico-interpretativa, ossia che i “luoghi” e gli “spazi” che più erano stati condizionati – tanto in positivo quanto in negativo – dalle dinamiche della secolarizzazione costituissero anche e soprattutto un laboratorio privilegiato per osservare le dinamiche profonde della modernità e le sue evoluzioni.

I nuovi movimenti religiosi apparivano così in primo luogo un preciso sintomo di «ritorno del sacro» (pp. 3-29), e costituivano una chiara smentita, i cui effetti sarebbero emersi con maggior evidenza nel decennio successivo, di quella secolarizzazione radicale e senza ritorno che da più parti era stata invocata, o paventata, nei decenni precedenti come un destino ineluttabile dell’Occidente. Nell’indagare numerosi casi ed esempi, dalla Chiesa dell’Unificazione del reverendo Moon a Scientology, dai ne-

oinduismi al Potenziale umano, dalle religioni giapponesi ad altri ancora movimenti e culti, si delineavano i contorni di una galassia sfuggente e pervasiva (pp. 83-119), in parte elitaria – culturalmente se non anche socialmente – e in parte largamente “popolare” (pp. 121-146). Emergeva anche una chiave interpretativa, destinata a riemergere carsicamente anche in seguito, ossia il tema della gnosi, o meglio della neo-gnosi e delle sue metamorfosi, anch’esse transitate nel fondamentale laboratorio americano (pp. 53-81), prima di ulteriormente diffondersi.

Che il tema gnostico, nelle sue mille metamorfosi legate anzitutto alla crescente e finanche esclusiva centralità dell’individuo nelle società occidentali e alla conseguente idea, variamente articolata, di una ricerca del “Sé profondo” personale, costituisca uno dei veri e propri “fili rossi” dell’indagine sulle metamorfosi contemporanee del sacro, molto al di là degli stessi «nuovi movimenti religiosi», è dato a comprendere se si osserva che il successivo volume dedicato da Giovanni Filoramo alle moderne trasformazioni dell’universo religioso,<sup>2</sup> era stato preceduto da un lucido saggio<sup>3</sup>, che univa ricerche sul mondo antico e indagini su specifici fenomeni contemporanei in cui proprio la gnosi era il tema conduttore. Parallelamente, ne *Le vie del sacro* prendevano sempre più corpo le riflessioni sul sacro contemporaneo, sulla sua «diaspora» (p. 19 e ss.) negli interstizi culturali e negli spazi sociali lasciati liberi, più o meno involontariamente, dalle religioni tradizionali, e sulle sue «metamorfosi» (p. 26 e ss.), cui si accompagnava una ricostruzione del «sacro moderno» (p. 37 e ss.) in particolare ricollegata al celebre Collège de Sociologie di Bataille, Caillois e Leiris, e si apriva la riflessione sul problema, del tutto centrale per l’età contemporanea, del «salvataggio del sé» (p. 46 e ss.), che si poneva al cuore del rapporto tra religione e modernità. E proprio su questa soglia «Verso una nuova sapienza» (p. 53) ritornava l’ipotesi gnostica come salvifica «religione del sé» (p. 53 e ss.) e quindi in fondo intimamente affine a quella centralità indiscutibile dell’individualità già emersa in precedenza come soggetto e oggetto al contempo delle moderne metamorfosi della religione, o meglio, del sacro. Emergeva anche un importante passaggio, collegato a una nuova figura e a un nuovo campo destinato a grande fortuna, ovvero il nesso tra la «nuova sapienza gnostica» e i temi dell’ecologia: «Il sapiente ecologico. Il caso di Ecologia

2 ID., *Le vie del sacro. Modernità e religione* (Torino: Einaudi, 1994).

3 ID., *Il risveglio della gnosi, ovvero diventare dio* (Roma-Bari: Laterza 1990).

profonda» (p. 66 e ss.). Uno scorcio molto suggestivo sul vasto campo delle emozioni connesse alla dimensione religiosa (p. 81 e ss.), anch'esso fortemente diffusosi nei decenni successivi, chiudeva il volume.

Un denso libro apparso nel 1999<sup>4</sup>, consentiva a Filoramo di tornare ad affrontare le trasformazioni della «religiosità contemporanea» (pp. 17-115) mettendo a fuoco la “galassia New Age”, posta in contesto occidentale all'interno della dialettica tra «pluralismo e fondamentalismo» (p. 20 e ss., 37 e ss.) e in rapporto ai «processi di risacralizzazione» (p. 51 e ss.). Nuove forme di «sacro terapeutico» (p. 59 e ss.) venivano ad affacciarsi lungo il filo rosso del rapporto tra New Age, «individualismo e gnosi» (p. 90 e ss., p. 97 e ss.). Ma il volume iniziava anche a mettere a fuoco un altro elemento cruciale, solo alluso nelle precedenti ricerche e destinato a svolgere un ruolo decisivo – come si accennerà – sia nell'Occidente di fine secondo millennio sia ancor più ai nostri giorni: il tema apocalittico con le connesse forme di millenarismo. Un'indispensabile *excursus* storico (p. 119 e ss.) dedicato al mondo giudaico e cristiano tardo-antico forniva i presupposti per mettere in evidenza, oltre alla interessante figura ottocentesca del «profeta dell'Amiata» David Lazzaretti (p. 133 e ss.), soprattutto l'incidenza della prospettiva apocalittica nella galassia New Age (p. 155 e ss.), sottolineando così la connessione tra metamorfosi del sacro contemporaneo e apocalisse-fine del mondo – con il contorno di ansie, angosce e più o meno elaborate fuoriuscite millenaristiche, nuovi paradisi in terra in cui rifugiarsi o a cui aspirare.

Preceduto dunque da un lungo cammino nei vasti territori dei cambiamenti religiosi della modernità, o della post-modernità, il recente *Sui sentieri del sacro* costituisce, quasi un quarto di secolo dopo il volume precedente, un fondamentale passo in avanti nell'indagine, e ciò per molte ragioni. Anzitutto, il focus della ricerca è qui, in misura ancora maggiore che in precedenza, centrato esplicitamente sul sacro contemporaneo (cap. 1) e sulla complessa individuazione delle sue caratteristiche distintive mediante un intenso sforzo di chiarificazione e definizione – tipico dell'autore, ma qui ancor più accentuato – terminologica e concettuale sullo sfondo del nodo quanto mai aggrovigliato della dialettica tra «religione, modernità, secolarizzazione» (p. 8 e ss.), del confronto con la dimensione del «postmoderno e postsecolare» (scritti senza trattino, con il preciso intento di sottolineare la continuità e non la frattura tra la modernità e i

---

4 Id., *Millenarismo e New Age. Apocalisse e religiosità alternativa* (Bari: Dedalo, 1999).



suoi sviluppi, e non superamenti; p. 12 e ss.), fino al rapporto tra «Sacro e religione» (p. 15 e ss.), per giungere al problema cruciale, concettuale e operativo, «È possibile definire il sacro?» (p. 18 e ss.). La conclusione del capitolo si concentra sul concetto chiave del volume, obbiettivo di tutta la ricerca: «Il sacro secolare contemporaneo» (p. 22 e ss.). Occorre sottolineare l'aggettivo «secolare»: in modo del tutto esplicito al centro del volume, delle «diaspore» e delle «metamorfosi» del sacro viste in precedenza e in parte qui riaffioranti, si colloca uno specifico tipo di sacro: il «sacro secolare», diverso seppur non irrelato rispetto al «sacro trascendente» tipico delle religioni tradizionali. Così, uno degli aspetti di maggiore interesse del volume risiede proprio nell'intento lucidissimo dell'autore di individuare, isolare e descrivere le caratteristiche di questo «sacro secolare» che è di fatto e concettualmente «il» sacro tipico dell'Occidente e delle sue propaggini globali in quanto prodotto delle dinamiche storiche dei processi di secolarizzazione, e, sulla base della preliminare distinzione rispetto al sacro trascendente o comunque non-mondano e non-immanente, di differenziarlo nelle sue diverse componenti, oggetto dei capitoli successivi dal cap. 3 al cap. 5. Tale differenziazione viene attuata, «con qualche correttivo e adattamento» (p. 25), sulla base della distinzione proposta dai sociologi Mellor e Shilling<sup>5</sup> tra «sacro socioreligioso» (in breve: quello trascendente delle religioni tradizionali) e «sacro secolare», a sua volta suddiviso in «sacro bioeconomico», «caratteristico del capitalismo avanzato», e «sacro biopolitico», «dove ad essere sacralizzato è il *bios* stesso» (p. 24).

Secondo una indispensabile prospettiva storica e concettuale, volta a fornire le coordinate intellettuali che motivano il ricorso alla categoria di sacro, il cap. 2 si concentra perciò sul problema della «storia» del sacro (p. 26 e ss.), dalla sua «invenzione» nel XIX secolo (p. 29 e ss.) ai suoi sviluppi in quello successivo (p. 37 e ss.), registrando infine quel «ritorno del sacro» (p. 42 e ss.) lungamente esaminato nei volumi precedenti e che ha più volte smentito la «scomparsa della religione» e del sacro stesso che aveva contraddistinto tanta parte della sociologia e della storia politico-culturale occidentale dopo la Seconda guerra mondiale fino almeno agli anni settanta del Novecento. Non può sorprendere che il primo grande campo, tipicamente «biopolitico» secondo quanto accennato sopra, og-

---

5 Philip MELLOR, Chris SHILLING, *Sociology of the Sacred. Religion, Embodiment and Social Change* (London: Sage 2014).

getto delle dinamiche di sacralizzazione secolare sia, nel cap. 3, precisamente *Il sacro ecologico*, in cui l'autore riprende e approfondisce, seguendo gli sviluppi più recenti, quel tema affiorato in precedenza della sacralizzazione dell'ecologia, che, dopo un periodo di crisi – «sull'onda del più generale declino dei movimenti ecologisti» tra gli anni ottanta e novanta del Novecento<sup>6</sup> – è tornata da pochissimi anni ad occupare, in modo pervasivo (e finanche autoritario), la cultura e la politica occidentali e tenta di imporsi sulla scena globale. Il complesso rapporto storico tra «Ecologia e religione» (p. 45 e ss.) implica l'indagine scientifica e filosofica su «La natura della Natura» (p. 47 e ss.) per poi passare alle varie forme contemporanee de «La sacralizzazione della Natura» (p. 50 e ss.) nei diversi movimenti e ideologie ecologiste, e al confronto tra «Sacralità cristiana e sacralità pagana» (p. 57 e ss.). I confini tra Natura e scienza, tra umano e artificiale si sfumano e contaminano nel secondo grande campo di indagine sul sacro biopolitico, ovvero *Il sacro tecnologico* (cap. 3, p. 62 e ss.), dove per ricostruire la «religione tecnologica» (p. 62 e ss.) si affrontano i problemi «Che cos'è uno spazio sacro?» (p. 69 e ss.) e «Il cyberspazio come spazio sacro tra reale e virtuale» (p. 76 e ss.), per approdare ai vastissimi, forse suggestivi ma certo inquietanti, territori de «La religione del futuro e il suo sacro: il trans- e il post-umanesimo» (p. 84 e ss.).

Il cap. 5 *Variazioni sul tema* (p. 90 e ss.) nasconde sotto il titolo anodino i fondamentali passaggi dal sacro biopolitico, ecologico e tecnologico, al sacro bioeconomico, affrontando un problema decisivo – e meritevole di ulteriori e approfondite indagini –, quello del rapporto tra sacro secolare e potere: «Il sacro politico» (p. 90 e ss.), dove l'autore sintetizza altri suoi fondamentali percorsi<sup>7</sup> e mette in luce l'ineludibile politicità del sacro e quindi la sua costitutiva dimensione tragicamente conflittuale e polemogena. Proprio quella dimensione che le dinamiche di secolarizzazione, opponendosi all'inevitabile conflittualità innescata dalle guerre di religione in Europa, avevano inteso neutralizzare e scongiurare e che invece ritorna, sotto mentite spoglie – appunto, quelle secolari e laiche – e quindi assai più sfuggente da percepire ma intatta nella sua potenza operativa, proprio nel sacro secolare. Sullo sfondo di queste acute pagine si pongono le ampie ricerche dedicate da molti studiosi alle religioni secolari

<sup>6</sup> FILORAMO, *Le vie del sacro*, cit., p. 67.

<sup>7</sup> ID., *Il sacro e il potere. Il caso cristiano* (Torino: Einaudi, 2009).

della politica tipiche del XIX e soprattutto del XX secolo<sup>8</sup> e tutt'altro che esaurite nel XXI, nel quale invece appaiono più risorgenti che mai proprio per la gigantesca quanto subdola potenza pervasiva assunta, grazie agli sviluppi tecnologici, da tutte le forme del potere politico contemporaneo. La dimensione politica del sacro secolare, che si sostanzia anche di una specifica dialettica del «valori» secolari, consente la transizione all'altro grande campo del sacro contemporaneo, ovvero «Il sacro economico» (p. 100 e ss.), ormai contraddistinto nel nostro tempo da una capacità di condizionamento sociale e culturale, e “spirituale”, che oltrepassa di molto le note e penetranti riflessioni di Max Weber e di Walther Benjamin. Al termine provvisorio del percorso, che più che un punto di arrivo è piuttosto una tappa di un'«erranza irriducibile» sui «sentieri del sacro nella società contemporanea» (p. 117), si incontra la più recente manifestazione di una figura già incontrata, forse l'autentico motore immobile del sacro secolare, ovvero «La sacralizzazione del sé» (p. 108 e ss.) e le sue nuove forme di gnosi. Come sempre accade, la novità più che nelle idee sta nel contesto. Quello attuale, come i capitoli precedenti hanno acutamente posto in evidenza, appare contrassegnato dalle metamorfosi del sacro secolare, condizionate alla radice ed enormemente velocizzate e potenziate dagli sviluppi tecnologici così come dalle proclamate crisi climatiche, che aggiungono una fortissima componente apocalittica, tipicamente accelerante – “il mondo brucia” e quindi occorre “fare presto” –, con ripercussioni anche sulle dinamiche psicologiche dei singoli (l'“ansia climatica”), ai radicali processi di mutamento sociale e politico con cui si intrecciano inestricabilmente i sentieri del sacro secolare contemporaneo.

Guido MONGINI  
Università degli Studi di Padova  
guido.mongini@unipd.it

---

<sup>8</sup> Si veda, ad esempio: Emilio GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi* (Bari-Roma: Laterza 2001).

**Dimitri XYGALATAS, *Ritual. Storia dell'umanità tra natura e magia*, trad. Chiara Rizzo, Varia (Milano: Feltrinelli, 2023), 272 p., broccura, ISBN 9788807493577, € 23,00.**

L'icona della Madonna sembra irraggiungibile. I pellegrini strisciano trascinandosi sulle braccia sotto un sole implacabile. I gomiti sanguinano, le ginocchia si gonfiano, le dita ferite cercano appigli per guadagnare terreno e raggiungere il santuario ortodosso di Nostra Signora di Tinos che biancheggia alla sommità della collina. L'Assunta, il viso sepolto sotto una colata di argento e pietre preziose, attende impassibile i suoi devoti giunti da ogni dove in questa isola dell'Egeo. Molti svengono per lo sforzo, tanti piangono per le pene inflitte loro dalla vita, tutti sperano che questo sacrificio muova a pietà colei che tutto può. Ma c'è davvero un nesso tra questa automortificazione e i tanti miracoli attribuiti alla madre di Dio? È quel che si è chiesto Dimitri Xygalatas in un libro appena pubblicato da Feltrinelli dal titolo "Ritual. Storia dell'umanità tra natura e magia". Dedicato al rito, il più universale dei comportamenti umani. Ma anche il più misterioso. E forse oggi anche il più incomprensibile, se scrutato con la lente della ragione e dell'utile. Che è esattamente quella utilizzata dall'antropologo greco nel suo ventennale percorso di ricerca. Iniziato da scettico, quando non capiva perché i suoi connazionali e anche i suoi parenti, si immolassero sull'altare delle divinità offrendo il sacrificio delle loro fatiche fisiche. Invitato ai matrimoni degli amici passava il tempo a chiedersi perché nel rituale della chiesa ortodossa i testimoni debbano mettere per tre volte di seguito le coroncine sulla testa degli sposi, perché il sacerdote deve leggere tre preghiere e gli sposi devono bere tre volte il vino dal calice e fare tre volte il giro dell'altare.

Per trovare una risposta scientifica a tutto ciò Xygalatas, compie prima gli studi in Sociologia delle religioni all'Università Aristotele di Salonicco, poi si è trasferito in Danimarca dove ha affinato le sue tecniche di ricerca nell'Interacting Minds Centre dell'Università di Aarhus dove ha incrociato la psicologia cognitiva e quella comportamentale, nonché i loro strumenti di misurazione delle reazioni umane: sensori, dosaggi ormonali, diagnostica per immagini, questionari, elaborazione dei Big data. Da allora Xygalatas non si è più fermato e, come un pellegrino del sapere, ha risalito le impervie strade del pensiero simbolico e dei rituali in cerca di una risposta.

Facendo tappa in Thailandia dove i taoisti in occasione del Festival dei Nove dèi si conficcano nel corpo coltelli, spiedi e persino ombrelli. Passando per le Filippine dove i cattolici per provare il dolore di Gesù

sulla loro pelle si fanno piantare chiodi nei palmi delle mani e sul collo dei piedi. Fino al Medio Oriente, dove i musulmani sciiti si lacerano il corpo con lame taglienti per commemorare il martirio dell'imam Husayn. Insomma, una esplorazione a tutto campo delle pratiche rituali più estreme presenti al mondo, per arrivare alla conclusione che l'uomo non può vivere senza riti. Perché il paradosso del rito è che funziona. Sia nei contesti religiosi sia in quelli laici. Come nel caso della cerimonia del Burning Man che ogni anno si svolge in Nevada, dove accorrono migliaia di persone senza fede in cerca di un rituale catartico che faccia loro superare i dolori. E lo trovano nel rogo di un fantoccio nel bel mezzo del deserto.

Dimitri Xygalatas oggi dirige un laboratorio di antropologia sperimentale all'Università del Connecticut negli Stati Uniti, dove con l'aiuto dei suoi collaboratori ha condensato in questo volume una serie di ricerche, anche svolte da altri studiosi, ma sempre e rigorosamente sugli effetti oggettivi, dimostrabili e misurabili del rito. È emblematico l'esempio del Grande Kumba Mela, le abluzioni che ogni dodici anni gli induisti compiono nel Gange, immergendosi in un bagno purificatore e sorseggiando l'acqua del fiume sacro. Un corso d'acqua che è il più inquinato del mondo e che raggiunge condizioni sanitarie ancor più critiche durante questa cerimonia che coinvolge centocinquanta milioni di devoti nell'arco di un mese. Eppure, i partecipanti non solo non si ammalano, ma addirittura mostrano di trarne un beneficio spirituale e psicologico talmente forte che il loro senso di benessere è decisamente superiore a quello di chi è rimasto a casa. Lo stesso risultato si evince nel caso di un rito estremo come il Thaipusam Kavadi a Mauritius, dove i partecipanti si provocano una media di sessanta piercing al viso e sul corpo in una sola giornata. Xygalatas ha dimostrato che più alto è lo stress fisico più il rito è efficace, perché maggiore è il senso di benessere che ne consegue. E così questo San Tommaso ellenico ha avuto la prova provata che i riti non sono inutili, ma servono per vivere. Tanto che quando non ci sono, bisogna inventarli.

Elisabetta MORO  
Università degli Studi "Suor Orsola Benincasa"  
elisabetta.moro@docenti.unisob.na.it

**Antonello RICCI, *Sguardi lontani. Fotografia ed etnografia nella prima metà del Novecento* (Milano: Franco Angeli, 2023), 240 pp., broccura, ISBN 978-88-351-3889-1, €30,00.**

Ci sono cose che nessuno riesce a vedere prima che vengano fotografate, diceva Diane Arbus. La frase della grande fotografa americana sembra fatta apposta per illustrare il ruolo che l'immagine ha svolto nella storia dell'antropologia e dell'etnologia. Che, sin dall'origine, sono sguardi gettati dall'Occidente sulle culture lontane per cogliere analogie e differenze tra la nostra e la loro umanità. Ma a cominciare dal tempo delle scoperte geografiche, esploratori, viaggiatori e in seguito etnografi e antropologi hanno sempre vissuto una contraddizione. Da una parte la ricchezza favolosa, la varietà spaesante degli usi e dei costumi con cui venivano a contatto. Ma dall'altra parte, la limitatezza dei mezzi per restituire quel che avevano visto e sperimentato. Almeno finché l'unico strumento a disposizione è stato la parola. Che per definizione non riesce a catturare tutta la realtà, soprattutto se si tratta di mondi lontani dove nulla è scontato e tutto è nuovo.

Le cose cambiano radicalmente con la fotografia che, sin dai suoi primi passi, diventa un mezzo formidabile per descrivere gli altri. In quanto consente di vedere e rivedere, soprattutto di fissare la memoria di ciò che si è visto, di tener presenti tutti quei particolari istantanei che altrimenti sarebbero inghiottiti dall'oblio.

Al ruolo particolarissimo della fotografia nella storia dell'antropologia è dedicato un bel libro di Antonello Ricci, intitolato *Sguardi lontani. Fotografia ed etnografia nella prima metà del Novecento*, appena uscito da Franco Angeli. L'autore, che insegna Antropologia visiva alla Sapienza Università di Roma, restituisce all'immagine il posto che le spetta nello sviluppo delle scienze umane. E lo fa mettendo a fuoco l'uso che della fotocamera hanno fatto i grandi maestri, a partire da Franz Boas, diventato celebre per i suoi studi sui nativi della Columbia britannica, la regione al confine tra Canada e Stati Uniti.

Nel 1894 Boas parte per quelle terre di ghiaccio abitate da tribù fiere e bellicose come i Kwakiutl, famosi per il *potlach*, uno scambio competitivo di doni fra leader, in cui chi fa il regalo più ricco umilia per sempre l'avversario. L'antropologo tedesco vince la diffidenza iniziale degli Indiani e torna a casa con scatti straordinari. Che restituiscono il clima di esaltazione rituale in cui avviene lo scambio, testimoniato dalle danze cerimoniali. Le immagini dei danzatori in preda ad una sorta di ebbrezza spiritata rivelano una declinazione agonistica dell'umano, parente stretta di quel fervore dionisiaco che il filosofo Friederich Nietzsche, qualche

anno prima delle foto di Boas, aveva attribuito all'antica Grecia in un'opera epocale come *La nascita della tragedia* (1872). Ma dalle immagini viene fuori anche un rapporto di interdipendenza tra società e natura, che sembrano regolate dallo stesso bioritmo lento e maestoso. A finanziare la spedizione di Boas sono istituzioni come l'American Museum of Natural History di New York ma anche *magazine* di larga diffusione. L'effetto è una ventata di aria fresca che ossigena la cultura di massa. E contribuisce ad allargare la mente dei lettori occidentali. Il *rebound* positivo ha anche importanti risvolti educational, dal momento che le foto vengono riprodotte nei diorami dei musei, cioè in vetrine con oggetti e manichini. Queste scene che riproducono la vita vera sono forme di etnofiction che piacciono tanto ai visitatori. Anche perché mostrano quelle connessioni fra le persone e le cose che è difficile rendere con semplici didascalie.

Se con Boas l'occhio fotografico rende più nitido e penetrante lo sguardo antropologico, è con Bronislaw Malinowski che c'è la vera svolta. Perché questo polacco naturalizzato inglese non è semplicemente un antropologo dotato di obiettivo e zoom. È un grande fotografo in assoluto. E le immagini scattate dal 1915 al 1918 alle isole Trobriand, un arcipelago perduto nel pacifico Occidentale, diventano un modo di guardare, un'arte di vedere che influenza tuttora la nostra rappresentazione di quei mondi esotici. La scrittura di Malinowski è piena di immagini fotografiche e la sua fotografia ricca di particolari narrativi, di scorci analitici, di panorami letterari. E il prezioso inserto fotografico che arricchisce il libro di Ricci, documenta benissimo questo doppio legame fra scrittura e immagine, dove l'una rende più potente l'altra. La foto con la sua magia, la parola con la sua malia.

Osservando gli scatti si capisce meglio quella carica mitologica che Malinowski sa cogliere nelle spedizioni oceaniche dei Trobriandesi, che navigano di isola in isola dando e ricevendo oggetti ed esperienze, come gli eroi del mito greco. Non a caso intitola il suo capolavoro *Gli argonauti del pacifico occidentale* (1922).

Altre peregrinazioni sono documentate dalle fotografie di Marcel Griaule, pioniere dell'etnologia francese, scattate negli anni Trenta fra i Dogon del Mali, famosi per le loro maschere misteriose. Un enigma arduo da spiegare, ma che balza subito agli occhi nella foto dove queste "larve ancestrali" avanzano di profilo. Come una teoria di spiriti, incarnazioni di quel segreto iniziatico che il vecchio sapiente cieco Ogotemmel, un Omero africano, rivela a Griaule nel corso di trentatré notti visionarie. E che lui racconta nel libro-cult *Dio d'acqua*.

Splendide anche le istantanee scattate da due etnostar come Margaret Mead e Gregory Bateson a Bali negli anni Trenta del secolo scorso, durante una indagine sul ruolo della corporeità nei processi educativi. In quel caso le immagini dicono più di ogni spiegazione, mostrando la cura amorosa con cui il leggendario danzatore I Ketut Marya (traslitterato dagli inglesi come Mario), costruisce letteralmente il corpo e la personalità dei bambini cui insegna i segreti del “kebiar duduk”, la danza sacra che li trasforma in avatar del divino. In quel caso, l’obiettivo svela come la visione del mondo di quella cultura, le sue idee di bene e di male, le sue etiche e le sue estetiche si imprimano prima di tutto sul corpo. Una verità difficile da far comprendere a una società come la nostra, fondata sul primato del Verbo, sulla superiorità della parola. Ma che le immagini, sia fisse che in movimento, riprese da Mead e Bateson, mostrano in tutta la loro evidenza creatrice.

In più, quel che emerge dalle pagine di Antonello Ricci è che la lontananza non è data dalla geografia, ma è un effetto dello sguardo. Lo vediamo negli scatti di antropologi italiani che fotografano il nostro Paese. È il caso delle foto di Lamberto Loria e di Raffaele Corso che restituiscono il ritratto di una Calabria remota, arcaica, lontana. E tuttavia vicina e contemporanea. È un Sud effetto di una storia nostra e non più nostra, per dirla con Pasolini.

In fondo si può dire che l’immagine sia il dispositivo segreto dell’antropologia. Perché è insieme concreta e astratta. Nel senso che coglie quel che rende un gesto, un volto, un oggetto unico e irripetibile, e al tempo stesso universalmente umano. E spesso questo fondo comune, che fa gli uomini tutti parenti e tutti differenti, affiora proprio nella sapiente umiltà delle piccole cose. Che l’obiettivo riesce a catturare. Spesso all’insaputa delle parole.

Marino NIOLA  
Università degli Studi “Suor Orsola Benincasa”  
marino.niola@docenti.unisob.na.it



Stefano SUOZZI, *L'arte della fuga. Attualità e inattualità dell'immagine e della scrittura*, Philosophica, 262 (Pisa: Edizioni ETS, 2021), brossura, 104 pp., ISBN 9788846760586, € 11,00.

Questo piccolo βιβλίδιον è dedicato a un tema particolarmente attuale, perché «viviamo in un mondo saturo di immagini, nel quale la relazione con le immagini tende a sostituirsi a ogni altra forma di relazione con le persone e con le cose», come scrive l'A. nell'introduzione (p. 7), ed è senza dubbio oggetto di interesse anche per chi si occupi dei fatti religiosi dove non è irrilevante la presenza di immagini, nella maggior parte dei casi, o la loro assenza, come nell'aniconismo. Né meno interesse suscita l'altro oggetto ora attuale ora inattuale, la scrittura, ché le religioni del libro, che non sono solo le tre grandi religioni monoteiste, ma lo sono pure il mazdeismo, lo furono l'orfismo e l'ermetismo e, perché no?, lo è parimenti l'induismo, che con la scrittura interagirono e interagiscono. E questa insieme all'immagine, presente o assente, fu ed è un grande veicolo di comunicazione. Del resto, se in passato la traduzione della *Bibbia* nelle lingue locali insieme alla stampa favorirono la diffusione del pensiero riformista, oggi lo sviluppo informatico con la costruzione di universi virtuali, ormai detti metaversi, ha parimenti favorito la proliferazione delle Chiese in rete, come per esempio la *First Church in Cyberspace*<sup>1</sup>.

Tornando ora a questo piccolo libro, vediamo che il tema è suddiviso tra un'Introduzione (La discarica delle immagini, pp. 7-12), tre capitoli (I. Attualità dell'immagine, pp. 20-32; II. Romanzo e poesia, pp. 33-61; III. Medium e cornice, pp. 63-85) e una conclusione (Riarticolazione del rapporto tra immagine e scrittura, pp. 87-98).

Il problema centrale è affrontato sin da subito parafrasando un breve brano della pagina iniziale di *La società dei consumi* (1970) di Jean Baudrillard, dove l'A. propone di sostituire il termine *oggetti*, presente nel brano, con *immagini*: «gli uomini dell'opulenza non sono più circondati, come è sempre avvenuto, da altri uomini, bensì da *immagini* [...]» (p. 7). Entrando in questo modo nel vivo del suo tema, che è di fatto la comunicazione, l'A. sottolinea che, se nella seconda metà del xx secolo gli sviluppi tecnologici hanno permesso di superare le difficoltà materiali della comunicazione, tipiche del passato, ciò ha tuttavia determinato un eccesso di

1 Si veda Enzo PACE, *La comunicazione invisibile. Le religioni in internet* (Milano: Edizioni San Paolo, 2013).

comunicazione visiva che ne impoverisce la fruizione (pp. 7-8). Constatato questo impoverimento, l'approccio metodologico conduce l'A. ad affrontare il tema della riproducibilità dell'opera d'arte attraverso uno scritto anticipatore di Walter Benjamin<sup>2</sup>, giungendo a riconoscere che oggi «l'*hic et nunc* che determina l'originalità, l'autenticità e l'unicità dell'opera d'arte non corrisponde al momento della creazione dell'opera come produzione, ma al momento della creazione come ideazione» (p. 8-9). Quanto previsto da Benjamin è stato ampiamente superato dalla realtà, ch  la riproducibilit  tecnica ha tradito le sue potenzialit  rivoluzionarie laddove

  stata parte di un incontrollato processo di proliferazione delle immagini, riprodotte e riproducibili all'infinito, non necessariamente artistiche, che ha saturato ogni forma di percezione e di relazione [...] al punto che il "nuovo mondo percettivo" che oggi abitiamo ha assunto sempre pi  le sembianze della caverna platonica». La conclusione sconsolata   che oggi noi, «pur avendo la possibilit  di conoscere le molteplici forme del mondo che abitiamo, non siamo pi  in grado di immaginare un modo diverso di percepire la realt  (p. 11).

Con queste premesse, l'autore si avvia con il Capitolo I a una ricostruzione della natura e del ruolo dell'immagine nel mondo contemporaneo, con uno sguardo particolare alla fotografia come esempio paradigmatico, e alla relazione tra valore estetico e valore economico dell'opera d'arte, un processo che come   noto ha avuto inizio con l'affermarsi della societ  borghese, alla fine del XVIII secolo. Questo capitolo si articola a sua volta in due paragrafi (1. Il nuovo mondo percettivo, pp. 13-20; 2. Il paradosso del valore estetico, pp. 20-32), nel primo dei quali viene rilevato come «la questione dell'immagine non *sia* una questione limitata all'ambito dell'estetica» (p. 13). Piuttosto, dice l'A., si assiste a una espansione della cultura, per cui tutto   cultura perch  tutto   immagine, «perch  l'immagine   il prodotto delle forme contemporanee della politica e dell'economia, delle forme di governo e dei modi di produzione» (p. 14), al punto che l'immagine   la forma finale della reificazione delle merci. Ma queste immagini non necessitano di essere interpretate o comprese, sono immagini che saturano i sensi senza produrre senso (p. 15). In questo modo anche le fotografie perdono senso; facili da produrre,

---

<sup>2</sup> Walter BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilit  tecnica*, Piccola biblioteca Einaudi, NS (Torino: Einaudi, 2000).

esse non sono più scattate per essere viste ma per essere scambiate come messaggi, così che diventano discorsive e quasi, per ora, superano il testo scritto avviandosi a riproporre un nuovo linguaggio orale. (pp. 16-17). In altri termini l'immagine si sostituisce alla scrittura e poi al discorso orale, che viene impoverito.

Altro tema tanto importante quanto scivoloso è quello del rapporto tra il valore estetico e il valore economico dell'opera d'arte. Un valore, quello estetico, che può essere «compreso e apprezzato solamente dai veri conoscitori d'arte [...] frequentemente [...] misconosciuto dal mercato e dal grande pubblico e che dovrebbe essere il fondamento del suo valore economico» (pp. 20-21). Purtroppo, fin troppo spesso mode e incompetenza diffusa interferiscono sul rapporto tra valore estetico e valore economico, causando eccessi di prodotti in vendita e irrazionali valutazioni economiche (p. 21). Se questa è la situazione attuale, dove l'artista è vittima del mercato e delle istituzioni, dell'incompetenza del pubblico e dei critici, tutto sommato che non lo comprendono e nemmeno lo meritano, allora la posizione politica si rivela mediana tra tecnica ed economia (p. 23). A questo punto l'A. si pone il problema della funzione dell'opera d'arte, che dovrebbe essere in grado di mostrare ciò che l'occhio umano non è più in grado di vedere, e quello del ruolo dell'artista che, sapendo quali condizionamenti subisce, «si affida allo sguardo "autonomo" della tecnologia, la quale ... non fa che restituire i codici della società che la produce» (p. 29). Alla fine, una volta che si è nel nuovo mondo percettivo, questo mondo non viene condiviso come un mondo comune, bensì come un mondo proprio, personale, quasi che si vivesse tutti e ciascuno in un ἴδιος κόσμος di eraclitea memoria, dove le relazioni tra uomini, uomini e cose, e tra cose, sono stati sostituiti da rapporti tra immagini. Al che l'A. si chiede se la scrittura sia capace di mettere in crisi il contesto che si è venuto a creare e rimettere in gioco forme di differenziazione e di molteplicità rese invisibili dal predominio delle immagini.

Con questo quesito si transita al Capitolo II, dedicato al tema del romanzo e della poesia, dove l'A. affronta il problema del ruolo dell'opera letteraria, nella quale Victor Turner<sup>3</sup>, molto prima della diffusione della rete, aveva visto l'eredità degli antichi *myth-tellers*, polo d'orientamento e visione critica della realtà per il loro orizzonte d'attesa. Per quanto anche

---

3 Victor TURNER, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play* (New York: PAJ Publications, 1982).

nel mondo attuale il capolavoro sia sempre possibile, «anche il capolavoro diviene un'immagine che, nel mondo percettivo contemporaneo, è assimilata a qualunque altra immagine e confusa nel flusso costante di immagini superficiali» (p. 33). A differenza dell'immagine fotografica o del dipinto, il contenuto di un libro, il romanzo, il racconto, la poesia, sembrano indipendenti dalla loro realizzazione materiale, la carta stampata. La riproducibilità di un libro, come di una fotografia digitale, genera una dematerializzazione dell'opera che crea uno scarto, uno iato, tra il momento della produzione e quello della fruizione. Un libro non potrebbe essere letto se non fosse stato scritto, ma dopo essere stato scritto conta solo quel che se ne può estrarre per mezzo della lettura. Questa separazione è il futuro dell'opera d'arte letteraria (p. 35) ed è sempre stato il destino dell'opera erudita, scientifica o storica o critica, nelle sue molte declinazioni. In questo modo l'A. ci conduce attraverso le più interessanti teorie contemporanee, sul ruolo e la funzione del romanzo, da Milan Kundera a Javier Cercas a Orhan Pamuk a Fredric Jameson a William Gibson a Umberto Eco a Guy Debord, per non rammentarne che alcuni. Si giunge così a una prima considerazione, che distingue l'attuale produzione letteraria tra romanzi che si propongono di assolvere al proprio ruolo costitutivo, raccontare storie, e romanzi, se si possono chiamare tali, che per interessi commerciali, superficialità dei loro lettori, imposizioni varie ma pure di un qualche potere, abdicano, consapevolmente o meno, a questo compito (p. 40). L'A. non mette in discussione le potenzialità e possibilità della scrittura di un romanzo di produrre senso, ma le caratteristiche della deriva del romanzo attuale sono «ciò che [lo] rende oggi [...] un prodotto commerciale e commercializzabile, presente sul mercato come un qualunque altro bene di consumo, secondo criteri di ottimizzazione e mercificazione ... standardizzati» (p. 42). A completare questo quadro, decisamente desolante, interviene la «riduzione» – termine significativo – cinematografica del romanzo, al punto che la scrittura è condotta secondo criteri che ne facilitino la commercializzazione, la traduzione in inglese e la trasformazione in prodotto cinematografico. Ma vi è pure il processo inverso, la *novelization*, cioè la trasformazione di un film in romanzo.

In ogni caso, il romanzo contemporaneo, comprendendo in esso anche il romanzo di massa, il romanzo postmoderno, il romanzo come opera d'arte, «è [...] un modo di venire a patti con la realtà, fornendole ordine e giustificazione attraverso la narrazione ... è un modo» per portare «il lettore a sentire di desiderare di fare ciò che comunque deve fare» (p.

45). Ma per ottenere questo il romanzo deve veicolare, come di fatto fa, il sistema di valori in cui si riconoscono lo scrittore, i suoi personaggi e, aggiungo, il suo orizzonte d'attesa.

Trascorrendo alla poesia, che oggi abita spazi angusti e residuali nella letteratura contemporanea, l'A. si pone l'interrogativo se questa si trovi nelle medesime condizioni del romanzo. In un certo senso la situazione della poesia appare analoga, a parte lo scarso successo commerciale. Tuttavia, la differenza della poesia rispetto al romanzo abita anche altri luoghi, come la forma, che permette di liberare il significato e che, per la diversa disposizione delle parole, queste assumono un significato lontano dall'abituale. Sta in questa sua diversità discorsiva la differenza della poesia rispetto al romanzo. La forma e la struttura in cui la poesia pare costretta e il lavoro di reinvenzione della parola, il superamento del già detto costituiscono il principale «ostacolo tra noi e il modo in cui il mondo che oggi abitiamo ci impone di essere percepito» (p. 61). Pertanto, la poesia risulta sempre aperta alla possibilità di essere *controstoria* e questa sua resistenza nei confronti del mondo attuale percettivo la rende inattuale.

Per comprendere come la poesia possa interrompere il modello percettivo che condiziona la nostra comprensione della realtà bisogna affrontare un problema che nasce nella pittura, e cioè il ruolo del *medium* e della *cornice*, esaminato appunto nel Capitolo III. In primo luogo, è necessario capire cosa si intende per *medium*, che non è semplicemente una base materiale, ma è costituito da regole, convenzioni e automatismi che lo rendono linguaggio. Ma anche il *medium* così inteso invecchia e bisogna trovare il modo di reinventarlo. Questa reinvenzione, grazie all'obsolescenza, svincola il *medium* dal suo uso tradizionale; è un ruolo funzionale dell'obsolescenza che anche Walter Benjamin aveva intuito a proposito della lanterna magica, che funzionava nel pensiero benjaminiano come un oggetto fuori moda (pp. 64-71). Alla fine di questa analisi, molto più dettagliata di quanto mi sia possibile qui fare, l'A. avverte come la posta in gioco sia «la reale possibilità dell'opera d'arte di agire come forma di *controstoria* e di *contropercezione* [...] di spezzare l'uniformità percettiva imposta dall'immagine e offrire un modello percettivo alternativo» (p. 72). Per guadagnare questo risultato, l'A. ritiene che si debba esaminare il rapporto che lega il *medium* alla cornice. Adottando sempre l'esempio del dipinto, la cornice separa questo dalla realtà. Come *controstoria* e *contropercezione* l'opera d'arte segna una separazione tra sé e il mondo che le sta intorno, così che essa può fare affermazioni sul mondo da cui si distingue e può nel medesimo tempo costituirsi come

un mondo diverso (p. 79). Forse, *mutatis mutandis*, nell'iconologia religiosa l'opera d'arte può rivelarsi efficace *controstoria* e *contropercezione* e conferire senso all'immagine medesima, critica nei confronti del mondo sottratto alla storia, ma espressione della realtà che esiste al di fuori del dipinto nel quale abita un'altra realtà alternativa. Forse, nell'universo religioso, il medium non subisce l'effetto dell'obsolescenza, un universo che per vocazione è conferitore di senso. La cornice allora può anche mancare perché è lo spazio consacrato dell'edificio chiesa o più genericamente del santuario a rappresentare la vera alternativa in quanto anticamera di un mondo diverso a cui aspirare. Al contrario, nel mondo reale, quel mondo che pensiamo non sia più uno spazio dedicato all'*exercitium hominis* in preparazione dell'ascesa al Paradiso, la perdita della cornice mette in evidenza la funzionalità del suo ruolo. Così, per esempio, il suo irrigidirsi «in un confine insuperabile [...] rende impossibile la relazione tra i mondi che separa. L'Altro diviene allora il diverso da escludere, il nemico da combattere. Oppure [...] la cornice viene occultata o eliminata» (p. 83). Dimenticare o perdere la cornice sono oggi

le condizioni del nuovo mondo percettivo in cui le immagini, sostituendosi alla realtà, si susseguono senza soluzione di continuità, e sebbene siano tutte diverse le une dalle altre restano indistinguibili come rifiuti in una discarica. ... In altri termini, per dare un senso al mondo al cui interno viviamo dobbiamo sempre percepire ... almeno un altro mondo ... accanto al primo e ... a questo ... unito» (pp. 83-84).

Altrimenti, come gli uomini nel mito della caverna platonico, non vedremo che ombre.

È la poesia, per l'A., lo strumento che può rappresentare «un'occasione privilegiata per osservare dall'esterno il mondo in cui siamo immersi, di coglierne le sconessioni e di riconoscere una via d'uscita dalla caverna» (p. 87). Pertanto, se la poesia è arte, allora essa è «l'arte della fuga dalla caverna» che si fonde con la sua inattualità (p. 94). Ma anche i sistemi religiosi, che aspirano a guadagnare un altro mondo alternativo, critici nei confronti del presente, rivelano una loro inattualità, così come poesia canto e musica, parola scritta e orale, dipinto e scultura, sono gli strumenti con cui hanno arginato e arginano la realtà.

Paolo SCARPI  
Università degli Studi di Padova  
paolo.scarpi@unipd.it

**Luigi LAFASCIANO, *Archeologia del sogno rituale. Dall'arcaismo alla tarda antichità nel mondo greco-romano*, Studia Archaeologica, 248 (Roma-Bristol: «L'erma» Di Bretschneider, 2021), 368 pp., brossura, ISBN 9788891321213, € 160.**

Le funzioni e gli spazi del sogno rituale, analizzati tra continuità e discontinuità nel divenire storico, sono il perno della riflessione portata avanti da Luigi Lafasciano in un suo recente libro. L'archeologo si immerge in un'indagine interdisciplinare che, articolando materiali letterari e archeologici a partire dalla Grecia arcaica e classica fino alle soglie del Medioevo cristiano, descrive e analizza gli sviluppi che coinvolgono i termini di malattia e terapia in rapporto alle pratiche e ai luoghi della visione epifanica e della divinazione. L'intento di tale metodo diacronico è trascendere l'irrigidirsi delle periodizzazioni, necessarie ma pur sempre artificiali, per proporre una storia culturale del sogno rituale e dei modelli socioculturali ad esso legati. Il percorso così tracciato riesce a cogliere le divergenze e le convergenze messe in gioco nella dinamica di costruzione identitaria operata da realtà collettive diverse nell'area del Mediterraneo antico. L'approccio di Lafasciano manifesta la necessità di individuare consapevolmente quella distanza che intercorre tra i sistemi culturali di un'antichità storica e quelli della contemporaneità di chi la interroga per scriverla e descriverla, riflettendo criticamente sul proprio posizionamento. Viene proposta una messa in causa delle proprie lenti culturali deformanti, non per perseguire il miraggio positivista dell'oggettività, ma per una necessaria presa in carico delle sfide sottese ad una comprensione del proprio tempo. Dialogando con lo scritto *Manifesto per una psicopatologia scientifica* di Tobie Nathan<sup>1</sup>, l'autore considera le civiltà di cui si occupa nel testo come «società ad universi multipli»<sup>2</sup>, diversamente dalla nostra definibile «a universo unico»<sup>3</sup>. Nelle «società ad universi multipli» la divinazione «istituisce i mondi invisibili» (p. 3) stabilendo i metodi di comunicazione tra questi e il mondo visibile nel quale, grazie a tali tecniche comunicative, si generano azioni rituali. In questo contesto, la divinazione, come tramite dell'invisibile, oltre ad

1 Il saggio in questione è stato pubblicato all'interno di: Tobie NATHAN, Isabelle STENGERS, *Medici e stregoni*, trad. Salvatore Inglese (pp. 17-98), Alfredo Salsano (pp. 105-144) (Torino: Bollati Boringhieri, 2017), pp. 7-101.

2 *Ibi*, p. 19.

3 *Ibi*, p. 18.

esercitare un'azione terapeutica è in grado di trasformare il ruolo sociale del malato. Gli strumenti terapeutici messi in opera in questi ambiti non inscrivono il sintomo all'interno del malato separandolo dalla comunità, ma, al contrario, rintracciano nell'invisibile la causa attiva della malattia e rendono, quindi, il malato un esperto proprio in relazione al suo particolare rapporto con l'invisibile; egli diviene perciò ascrivibile ad un gruppo specializzato facente parte della comunità. Questa dinamica evidenzia come la divinazione e la terapia si giochino su un piano obliquo tra individuo e collettività e ci permette di comprendere le motivazioni che hanno spinto l'autore ad affrontare tali modelli culturali come attivamente interagenti nella creazione della memoria culturale, intesa, secondo la definizione di Jan Assmann, come un insieme di processi mitopoietici agiti e incorporati da una collettività<sup>4</sup>. Gli strumenti iatromantici vengono dunque analizzati all'interno dei meccanismi di costruzione e negoziazione della memoria individuale e collettiva, per mezzo di testimonianze testuali e archeologiche capaci di chiarire le modificazioni culturali implicate nell'evoluzione, nel senso anodino di trasformazione, dei dispositivi rituali legati al sogno e alla visione, osservando gli spazi in cui questi si inscrivono. I riti hanno una storia e sono nella storia, la quale li modella all'interno di coordinate spaziali e temporali in funzione dei cambiamenti socioculturali che coinvolgono le comunità che li praticano. Lafasciano, per ricostruire il percorso delle pratiche rituali epifaniche attraverso il divenire storico, procede ad uno studio comparativo basato sull'interrogazione dell'aspetto performativo nella costruzione dei percorsi rituali affrontati. Le tecniche del corpo vengono individuate come grado zero alla base di un complesso rituale<sup>5</sup>; fungono perciò da valido strumento euristico per indagare le diverse codificazioni della natura performativa del rito che, secondo l'autore, similmente al teatro greco, è messa in atto per rinegoziare e affermare l'identità collettiva del gruppo umano che vi prende parte. Il testo procede creando una morfologia dei luoghi del sogno rituale correlativi alle diverse identità culturali, evidenziando come «la memoria culturale si intrecci a quella

---

4 Jan ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. Francesco De Angelis (Torino: Giulio Einaudi Editore, 1997).

5 Grado zero è qui inteso come fattore minimo a partire dal quale attuare una comparazione. Considerando grado zero le tecniche del corpo l'autore amplia e mantiene flessibile la categoria di pratica incubatoria cosicché risulti possibile ampliare il terreno di comparazione sul quale lo studioso opera.



dei luoghi, e soprattutto come queste due sfere tendano a influenzarsi reciprocamente» (pp. 269-270).

Il testo si suddivide in quattro sezioni: le prime tre prendono in esame le funzioni e i luoghi del sogno rituale attraverso il dipanarsi della storia, a partire dalla Grecia arcaica e classica, passando per il periodo ellenistico-romano, fino a giungere al cristianesimo dei primi secoli. Questo studio diacronico si conclude affrontando, nell'ultimo capitolo, un caso di studio particolare, emblematico delle riplasmazioni rituali già rintracciate nei capitoli precedenti. Da principio viene operata una comparazione tra le diverse tecniche di comunicazione con l'invisibile secondo le differenze di contesti e funzioni interne al mondo greco arcaico e classico. Tali pratiche rituali si mostrano strutturalmente simili, pur coinvolgendo una pluralità di persone e contesti culturali tramite i quali emergono i diversi ruoli del sogno rituale: necromantico, terapeutico e relativo ad una conoscenza iniziatica. Viene quindi presentato un nucleo di tecniche estatiche variamente formalizzate all'interno di percorsi rituali distinti a seconda delle funzioni e delle occorrenze specifiche. Per esempio, la funzione divinatoria e oracolare del santuario di Trofonio, quella iniziatica nel culto di Demetra e Persefone legato ai misteri, quella terapeutica connessa al santuario di Anfiarao in Beozia e al culto di Asclepio e quella sapienziale personificata nelle figure dei presocratici. Questi ultimi si fanno portatori di caratteristiche che nella grecità arcaica sono compresenti e interagenti evidenziando la connessione di ambiti diversi quali la cura, la parola efficace legata alla dimensione performativa oltre che a quella poetica e giuridica.

Il quadro presentato per l'epoca arcaica e classica mette in evidenza la pluralità di funzioni svolte dal sogno rituale allontanando la prospettiva schematica e riduttiva di un'interpretazione univoca delle tecniche incubatorie come terapeutiche *tout court*. Il crogiuolo di funzioni legato alle tecniche estatiche si va progressivamente sistematizzando in senso terapeutico attraverso lo sviluppo e l'espansione del culto di Asclepio a partire dal v secolo a. C.

Durante l'epoca ellenistica assistiamo alla diffusione del modello dell'*asklêpieion* di Pergamo e, successivamente, grazie alla romanizzazione, alla propagazione capillare delle forme rituali ad esso legate. Lo sviluppo dei culti oniromantici con funzione terapeutica si lega ad una sempre maggiore spettacolarizzazione, secondo due principali direttrici: il coinvolgimento di un numero sempre più cospicuo di consultanti e la necessità, sotto il dominio romano, di un controllo statale dei dispositivi

epifanici al fine di gestire l'accesso alle pratiche divinatorie, per prevenire problemi di autorità.

Le trasformazioni performative del sogno rituale vengono indagate nel loro rapporto con il teatro, sia dal punto di vista della drammatizzazione delle visioni epifaniche, sia per quanto riguarda la monumentalizzazione degli spazi santuariali. In questi si evidenzia la progressiva costruzione di strutture teatrali, orientata a rituali performativi collettivi più che al sonno rituale individuale. L'autore procede quindi ad esaminare l'interazione e coesistenza, anche all'interno di spazi rituali, delle pratiche mediche con quelle taumaturgiche, i cui confini categoriali, però, risultano necessariamente sfumati in relazione al mondo antico<sup>6</sup>. In quanto centri terapeutici i santuari giocano un ruolo fondamentale nella ridefinizione del concetto di pratica medica, ma anche dello statuto del malato, il quale guadagna uno *status* particolare in relazione al rapporto privilegiato con la divinità: acquisisce con ciò una valenza politica oltre che di costruzione identitaria.

Le direttrici esaminate fino a questo punto vengono ad essere rintracciate anche nello sviluppo della ritualità epifanica cristiana. Quest'ultima però, come chiarisce più volte Lafasciano, si configura come un'elaborazione compiutamente originale di moduli condivisi anche dalla società pagana ed ebraica, per tutta la durata del Tardoantico. Il cristianesimo di area occidentale ingaggia una contesa con il substrato culturale pagano nel campo della comunicazione con l'invisibile. Tale competizione si sviluppa in una dinamica di continuità e discontinuità rispetto agli assetti riguardanti il sogno rituale, mettendo a confronto diversi codici culturali. La gestione del rapporto con l'invisibile viene coinvolta all'interno di un negoziato identitario, che vede i sogni e le visioni acquisire un importante ruolo per le vocazioni e la trasmissione del messaggio cristiano. La rivelazione cristiana, di carattere marcatamente sotterriologico, instaura un solido nesso concettuale tra la salute fisica e la remissione dei peccati, cementando un'assimilazione tra la pratica terapeutica e quella esorcistica. Il cristianesimo, come religione di salvezza, costruisce la propria

---

6 L'A., trattando questo tema, evidenzia come non vi sia corrispondenza automatica tra le nostre categorie e gli oggetti del mondo antico cui noi le applichiamo. Ciò si mostra con chiarezza per quanto riguarda la nozione di pratica medica: il divario tra la nostra contemporaneità e la realtà antica mostra come un'indagine diacronica possa mettere in crisi le categorie da noi utilizzate, le quali non appaiono rigide e imm modificabili ma soggette ai cambiamenti della storia.

teologia del miracolo ed elabora di pari passo una ridefinizione dello statuto della pratica medica e dell'assistenzialismo. Tramite le lenti della rivelazione e della guarigione, la visione assume un ruolo di intermediaria per la trasformazione e la negoziazione sia dell'identità individuale del malato sia di quella collettiva della comunità cristiana nella quale egli si iscrive. Le componenti riportate finora si coagulano nello sviluppo del culto dei santi, nuovi tramiti per eccellenza per la comunicazione con l'invisibile. La spettacolarizzazione e la monumentalizzazione, che avevano contraddistinto il periodo ellenistico romano, si fanno spazio anche nella manipolazione cristiana dei moduli rituali inerenti al culto dei santi. In antagonismo con gli spettacoli pagani, esso attua un processo di risemantizzazione dei caratteri performativi associati alla conquista cristiana dello spazio sacro. Tali meccanismi vengono evidenziati dall'autore mediante l'analisi della nascita e dello sviluppo del culto delle reliquie che, nell'area occidentale dell'Impero tra IV e V secolo d.C., si accompagna all'incremento della monumentalizzazione cristiana. Importanti figure ecclesiastiche quali Ambrogio di Milano, Vittricio di Rouen, Paolino di Nola e Agostino di Ippona svolsero un ruolo decisivo nella diffusione del culto delle reliquie e, conseguentemente, nell'elaborazione di una teologia del miracolo all'altezza delle necessità dettate dal periodo storico.

A conclusione dei primi tre capitoli, Lafasciano concentra la sua attenzione su un particolare caso di studio: il sogno rituale nel contesto agrigentino. A partire dalla fondazione di *Akragas* nel 580 a.C. fino alla *Agrigentum* cristiana, l'autore rintraccia le modificazioni che coinvolsero lo statuto del sogno rituale e dei luoghi ad esso legati ponendole in rapporto con i cambiamenti storici e culturali della più ampia area del Mediterraneo. Pur evidenziando le peculiarità dei rivolgimenti storici e delle diverse identità culturali operanti nella definizione e ridefinizione dei luoghi e dei ruoli del sogno rituale, il caso agrigentino si colloca nel comune e più ampio sviluppo dei moduli rituali, monumentali e culturali del Mediterraneo greco-romano.

Lafasciano crea una morfologia del sogno rituale, intesa secondo l'accezione di Angelo Brelich<sup>7</sup>, che si ancora saldamente ad un'indagine di carattere interdisciplinare, condotta tramite le fonti letterarie e i rilievi archeologici, ben documentati da un esaustivo apparato di immagini. Ne

---

7 Angelo BRELICH, *Gli eroi greci. Un problema storico religioso* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1958), p. 383.

emerge la costruzione di senso operata da identità culturali differenti, sottesa all'utilizzo e alla significazione di modelli culturali quali la terapia, la malattia e la divinazione. Il rito si fa dunque portatore di istanze di senso e di nozioni identitarie per la comunità e il singolo che lo mettono in atto. Come azione culturalmente definita, la pratica rituale non viene sottoposta a razionalizzazione, ma viene interrogata al fine di coglierne il senso in relazione alla sua efficacia nelle strutture di cura e profilassi che la società mette in opera. Tale approccio consente di strutturare un modello gnoseologico elastico basato sulle peculiari connessioni operanti nello spazio del sogno rituale, le quali si esplicano attraverso parole e concetti che trovano il loro fondamento di senso all'interno del mondo in cui vengono utilizzate.

Cristina TAVA  
Università degli Studi di Padova  
cristina.tava@studenti.unipd.it

**Giovanni PUGLIESE CARRATELLI, *Umanesimo napoletano*, a cura di Gianfranco Maddoli, Collezione di studi meridionali (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2015), 306 pp., ISBN 9788849844689, € 19,00.**

\*La “mia” Napoli, la Napoli che anima i saggi di *Umanesimo napoletano*, volume postumo curato con tenace impegno e sincera devozione da Gianfranco Maddoli, di cui Pugliese seguì con la consueta e fine ironia il lento evolversi<sup>1</sup>, è la città in cui egli si formò come cittadino e come studioso, in cui scoprì maestri indimenticabili, amici carissimi, allievi di varia e vasta formazione. Ma la Napoli di cui Pugliese parla è anche la città che – dopo la caduta del fascismo – poté recuperare la propria libertà politica e intellettuale in nome di una memoria del passato: antico, rinascimentale e moderno, come ha ben detto Ivo Comparato<sup>2</sup>.

Della Napoli di cui parlano i “profili” io conosco (o meglio riconosco) molti personaggi, luoghi ed eventi, non per averli incontrati o averne partecipato, ma per aver appreso molto di quelle esperienze grazie all’ammabile passione affabulatrice di Pugliese che sapeva raccontare, come scrive Doro Levi nel ricordo dell’amico<sup>3</sup>.

Ed è vero, perché Pugliese raccontava, con lo stesso gusto, la storia di popoli lontani e quella della sua privata, o di amici con cui aveva condiviso studi, ideali, avventure culturali. Chi l’ha conosciuto e frequentato, notava subito come in lui convivessero, con straordinaria naturalezza, la severità degli studi e il fascino di un narrare platonico.

La raccolta di Maddoli degli scritti di Pugliese è una scelta coerente e molto meditata, come del resto il titolo “Umanesimo napoletano” che s’adatta al personalissimo umanesimo dell’Autore che fu storico di eventi e di uomini ma, in queste pagine, è anche storico di sé stesso, perché

---

\* Testo inedito, presentato il 24 maggio 2016 nella sede dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici.

1 Giovanni PUGLIESE CARRATELLI. *Umanesimo napoletano*, a cura di Gianfranco Maddoli, Collezione di studi meridionali (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2015).

2 Ivo COMPARATO, recensione a *Umanesimo napoletano*, di Giovanni PUGLIESE CARRATELLI, *La Parola del passato*, 70, no. 1-2 (2015), 465-470.

3 Doro LEVI, «Giovanni Pugliese Carratelli: lo studioso e l’uomo», in *Studi di storia e di filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli*, a c. di Fiorella IMPARATI, Eothen. Studi sulle Civiltà dell’Oriente Antico (Firenze: Edizioni Librerie Italiane Estere, 1988), pp. 9-16.

destino volle che del 900 egli fosse “protagonista, contemporaneo e postero” - come sottolinea Maddoli nella *Premessa*.

Nella voce “Storia” dell’*Enciclopedia del ’900* della Treccani, vol. VII, Roma 1984, pp. 186-197, che costituisce l’epilogo del volume, Pugliese scrive che l’ambivalenza con cui si designa il termine «storia» è indice di una lunga esperienza perché nel corso dei secoli «ogni mente riflessiva» ha constatato come le vicende umane si presentino nel proprio tempo e nei tempi successivi nelle forme e nei termini in cui le vedono o le ricordano i protagonisti, i contemporanei, i posteri. E tuttavia la storia è una, perché l’indagine storica ha la sua fonte vera e primaria nella coscienza umana.

L’idea di storia di Pugliese Carratelli è indubbiamente ispirata allo “storicismo” crociano inteso non come raffigurazione della storia in quanto successione progressiva o dialettica della condizione umana, ricostruibile in un disegno generale, ma perché vi prevale un principio idealistico, coerente con la sua intuizione di libertà e di etica, e anch’essa, credo, non distante dalle crociane pagine sulla storia. Il titolo *Umanesimo napoletano* è in linea con questa idea. Per Pugliese Carratelli, l’Umanesimo non era solo la fase storica che egli aveva ammirato nelle figure di Cusano e Bessarione, o di Gemisto Pletone, le cui concezioni religiose erano ispirate dallo studio dei testi neopitagorici e neoplatonici, ma rappresentava il modello civile e morale in cui si era realizzato il rapporto dell’uomo con il mondo e testimoniava la ricerca d’ideali che anima la mente degli uomini e la loro storia.

L’Umanesimo fu platonico, e tutta la raccolta di saggi di questo volume sembra attraversata dalla costante presenza del platonismo e dalla profonda consapevolezza che il compito del filosofo e dello storico è iscritto nella vita della *polis*. Non è un caso che la simpatia di Pugliese andasse a figure che, nella loro *humanitas* e nel rigore etico, rappresentavano proprio il dovere del filosofo nella vita della *polis*: Silvio Spaventa, Omodeo, Croce, ma anche Pitagora, Platone, Aśoka.

Un altro concetto che permea il libro è quello di memoria – la *mne-mosyne* orfica e pitagorica, che «presiede alla vita dell’intelletto e assicura l’immortalità», certo – ma anche la memoria intesa come unità di senso della storia stessa, come l’intende Benjamin respingendo l’idea che i traguardi e le aspirazioni degli uomini debbano necessariamente ed esclusivamente collocarsi “davanti”, e riconoscendo nella memoria il futuro del passato.

Nell’educatore di coscienze, quale Pugliese fu, l’ideale giovanile di libertà come conquista reale che lo aveva costretto al confino si trasformò

in tensione ideale, meta irraggiungibile forse, ma non per questo meno indispensabile. Il suo insegnamento fu pieno di passione scientifica e morale, oltre che politica e sociale, e il suo sguardo si rivolgeva verso tutto ciò che nella storia potesse affermarsi come norma morale, (vicende, uomini, documenti), allargando orizzonti cronologici e geografici, che le sue eccezionali competenze gli consentirono di esplorare e, in molti casi, di risolvere.

In un itinerario intellettuale, vario e vasto come il suo, determinante fu l'impronta delle prime esperienze. Nell'ambiente napoletano degli anni Trenta del XX secolo si trovano le radici di alcuni dei suoi più ricorrenti temi di studio. Certamente il rapporto con Croce che, sia come modello morale, sia nell'attività scientifica e nella concezione storiografica, fu decisivo per l'orientamento di Pugliese Carratelli. Nei "profili" spiccano i ritratti di altri studiosi attivi negli anni Trenta e poi nel dopoguerra, che dimostrano quanto fosse ricco il panorama intellettuale della Napoli dell'epoca e come il rigore scientifico e morale fosse il presupposto di ogni rinascita. I personaggi di cui Pugliese delinea i ritratti sono anch'essi convinti, come lo fu sempre lui, che la rinascita del Mezzogiorno passasse attraverso la riscoperta della sua storia e la funzione civile della sua cultura.

«Era ed è presente, infatti, nell'Europa moderna una corrente di idee che ha la sua prima fonte nella scuola di Pitagora, ma ha acquistato maggior forza per opera di Platone e grazie ai neoplatonici della tarda antichità ha alimentato il pensiero dei più fervidi umanisti»<sup>4</sup>. Pugliese criticava una politica per il Mezzogiorno guidata solo dalla logica produttiva, impostata a tavolino. Per lui occorreva dare precedenza alla memoria e alla coscienza, che è poi il connotato naturale dell'umanesimo: «È a tutti evidente, scrive Pugliese, che le radici dei problemi che oggi richiamano la nostra attenzione si affondano nelle esperienze storiche che hanno concorso a formare il mondo in cui viviamo e il suo patrimonio civile»<sup>5</sup>. E aggiunge: «questo aspetto della civiltà meridionale [...] è stranamente rimasto in ombra ogni volta che nel nostro tempo studiosi o governanti hanno fermato la loro attenzione su situazioni critiche del Mezzogiorno, privilegiandone gli aspetti di carattere economico e tecnico»<sup>6</sup>.

---

4 PUGLIESE CARRATELLI, *Umanesimo napoletano*, cit., 38.

5 *Ibi*, pp. 13-14.

6 *Ibi*, p. 14.

Di Napoli e della sua storia parla eloquentemente il saggio del 97 *Cultura antica e problemi moderni del Mezzogiorno d'Italia*, in cui sono evocati i percorsi della storia del Mezzogiorno, che vanno dalla continuità con le origini della cultura della Magna Grecia in cui s'impose l'etica severa propria del pitagorismo, alla cultura bizantina, al neoplatonismo di Bruno e Campanella, al pensiero di Vico, all'illuminismo napoletano in una continuità che fonda l'importanza di una politica della cultura. La Magna Grecia, meta d'incessanti migrazioni di popoli, in cui s'è affermato il primato della *paideia*, è rimasta impressa *nella memoria di questo territorio*, sembra dire Pugliese, un territorio caratterizzato nei secoli da un continuo incontro di genti e di culture, quale nessun'altra regione del Mediterraneo ha conosciuto. «Il corso della nostra storia ha avuto principio nell'età anteriore al secondo millennio che ha visto ardui navigatori egizi, anatolici e siriani tracciare nel Mediterraneo gli itinerari che gli eredi delle loro tradizioni culturali [...] hanno percorso e prolungato verso Occidente»<sup>7</sup>. Coloni o conquistatori o seguaci di dinastie, Greci, Sanniti e Romani, Vandali, Bizantini, Longobardi, Arabi, Normanni, Svevi, Francesi, Spagnoli e Austriaci – ai quali si sono aggiunti, nel corso dei circa due millenni dell'era cristiana, come già in quelli ad essa anteriori, avventurieri e mercanti provenienti da tutti i paesi mediterranei – hanno vessato, oppresso, sfruttato le popolazioni dell'Italia meridionale e della Sicilia, ma le hanno anche arricchite culturalmente, e sono stati tutti in varia misura protagonisti o partecipi delle grandi esperienze storiche che hanno dato al Mezzogiorno una posizione distinta ed eminente nel contesto europeo<sup>8</sup>.

Pugliese di tutto ciò era sommo conoscitore e interprete. I saggi inseriti nel volume sono testimoni di questo ampio sapere, ma suggeriscono anche l'importanza di uno stretto rapporto tra storia e territorio, la Magna Grecia o il Mezzogiorno, punto d'incontro di varie popolazioni, che hanno partecipato alle grandi esperienze storiche che si sono susseguite favorendone la posizione nel contesto europeo. Non è un caso che Pugliese abbia ideato la collana in 13 volumi *Antica Madre* sull'Italia antica, abbia curato i quattro volumi della *Magna Grecia*, abbia inserito *L'evo antico* nella *Civiltà della Campania*, e abbia dato il suo apporto determinante alla *Civitas europaea* in 7 volumi, tutte opere in cui si ri-

---

<sup>7</sup> *Ibi*, p. 16.

<sup>8</sup> *Ibi*, p. 24.



costruisce una civiltà del territorio e non solo dei popoli, come se il territorio fosse il corpo e la cultura l'anima, come se le fasi della storia del Mezzogiorno potessero intendersi pitagoricamente come metempsicosi di un'idea.

Marisa Tortorelli GHIDINI  
Ex *alumna* dell'Istituto Italiano per gli Studi storici (1966-1968)  
Già professore ordinario di Storia delle religioni  
all'Università di Napoli Federico II  
(mrstrt@tin.it )



## Elenco libri ricevuti

- Andrea ACRI, Paolo E. ROSATI, eds, *Tantra, Magic, and Vernacular Religions in Monsoon Asia: Texts, Practices, and Practitioners from the Margins* (New York: Routledge, 2023).
- Angela BERNARDO, *Ricostruire una comunità. La chiesa copta ortodossa in Europa* (Roma: Quasar, 2020).
- Roberto ALCIATI, *Gli esercizi di Evagrio. Un prontuario cristiano per vedere Dio*, *Filosofie dell'esercizio* 3 (Pisa: ETS, 2023).
- Antón ALVAR NUÑO, Jaime Alvar EZQUERRA, Greg WOOLF, eds., *SENSORIVM: The Senses in Roman Polytheism*, *Religions in the Graeco-Roman World* 195 (Leiden: Brill, 2021).
- Sudarshana BHAUMIK, *The Changing World of Caste and Hierarchy in Bengal: Depiction from the Mangalkavyas c. 1700-1931* (London: Routledge, 2023).
- Giuliano BOCCALI, Małgorzata SACHA, Raffaele TORELLA, a c. di, *Eros, passioni, emozioni nella civiltà dell'India*, *Studi superiori* 1380 (Roma: Carocci, 2023).
- Francesco BOTTACCIOLI, *Filosofia per la medicina, medicina per la filosofia. Oriente e Occidente a confronto*, II edizione (Milano: Tecniche nuove, 2020).
- Dipesh CHAKRABARTY, *La sfida del cambiamento climatico. Globalizzazione e Antropocene*, traduzione in italiano di Carlotta De Michele, prefazione e cura di Girolamo De Michele, *Culture* 2021 (Verona: ombre corte, 2021).
- Saumitra CHAKRAVARTY, *The Goddess Re-Discovered: Gender and Sexuality in Religious Texts of Medieval Bengal* (London: Routledge, 2023).
- Paola CORRENTE, *Dioniso e gli dèi morenti. Storia della morte e resurrezione divina nelle antiche mitologie mediterranee*, *Axolotl. Studi sulle religioni* 8 (Milano: Mimesis, 2021).
- Alice CRISANTI, *Giuseppe Tucci: una biografia*, *Biblioteca di storia contemporanea* 64 (Milano: Unicopli, 2020).
- Francesco Paolo DE CEGLIA, *Vampyr: storia naturale della resurrezione*, *Einaudi storia* 107 (Torino: Giulio Einaudi, 2023).
- Gianni DUBBINI VENIER, *L'avventuriero: sulle tracce di Nicolò Manucci da Venezia allo stretto di Hormuz* (Vicenza: Neri Pozza, 2023).

- Richard Maxwell EATON, *L'India nell'era persiana. Dall'anno Mille ai Moghul. Tradotto da Marco Sartori e Massimo Bocchiola*, Saggi 24 (Milano: Ulrico Hoepli, 2023).
- Esther EIDINOW, Armin W. GEERTZ, John NORTH, eds., *Cognitive Approaches to Ancient Religious Experience*, Ancient Religion and Cognition (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2022).
- Giovanni FILORAMO, Rosa Maria PARRINELLO, *Guarire dal contagio: riti e parole delle grandi religioni*, Orso blu 159 (Brescia: Scholé, 2020).
- Armin W. GEERTZ, *Approcci cognitivi ed evolucionistici alla religione*, tradotto da Giuseppina Paola Viscardi, Antropologia delle Religioni 6 (Pàtron Editore, 2020).
- Flavio A. GEISSHUESLER, *The Life and Work of Ernesto De Martino: Italian Perspectives on Apocalypse and Rebirth in The Modern Study of Religion* (Leiden; Boston: Brill, 2021).
- Giacomo GHEDINI, *Da «selvaggi» a «moretti». Schiavitù, riscatti e missioni tra Africa ed Europa (1824-1896)*, Studi di storia religiosa e culturale (Firenze: Firenze University Press, 2023).
- Raniero GNOLI, *L'estetica indiana. La scuola di Abhinavagupta*, Freccie 369 (Roma: Carocci, 2023).
- Emily Zoe HERTZMAN, Natalie LANG, Erica M. LARSON, Carola Erika LOREA, eds, *CoronAsur: Asian Religions in the Covidian Age* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2023).
- Pierre JANET, *Les Formes de la croyance*, établissement des textes, annotations, présentations, et postface de Stéphane Gumpper et Florent Serina (Paris: Les Belles Lettres 2021).
- Pierre JANET, *Le nevrosi*, edizione e traduzione italiana a cura di Francesca Ortu e Giuseppe Craparo (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2022).
- Pietro IOLY ZORATTINI, *Per un'identità possibile. Ebrei ed "infedeli" a Venezia in età contemporanea tra libertà e necessità*, Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni (Brescia: Morcelliana, 2023).
- Hans KIPPENBERG, *La scoperta della storia delle religioni: scienza delle religioni e modernità*, Scienze e Storia delle Religioni, Nuova serie 27 (Brescia: Morcelliana, 2021).
- Lloyd LLEWELLYN-JONES, *I persiani. L'età dei grandi re*, tradotto da Valerio Pietrangelo, La biblioteca 83 (Torino: Einaudi, 2023).
- Francesco MASSA, *Les Cultes à mystères dans l'Empire romain. Pâiens et chrétiens en compétition*, Mondes Anciens (Paris: Les Belles Lettres, 2023).

- Francesco MASSA, Maureen ATTALI, eds., *Shared Religious Sites in Late Antiquity-Negotiating Cultural and Ritual Identities in the Eastern Roman Empire* (Basel: Schwabe Verlag, 2023)
- Sergey MINOV, Flavia RUANI, ed., *Syriac Hagiography: Texts and Beyond*, Text and Studies in Eastern Christianity, vol. 20 (Leiden, Boston: Brill, 2021).
- Igor SPANÒ, *In the Footsteps of the Cows. The Ritual of gavāmayana between Ancient and Contemporary India*, Nanaya. Studi e materiali di antropologia e storia delle religioni 5 (Palermo: Edizioni Museo Pasqualino, 2022).
- Natale SPINETO, *Gli studi di storia delle religioni. Profilo storico*, Le Monnier Università (Milano: Mondadori, 2023).
- Natale SPINETO, Mariachiara GIORDA, Giovanni FILORAMO, a c. di, *Manuale di scienze della religione* (Brescia: Morcelliana, 2019).
- Alessia ZUBANI, ed., *Abēbīm “Fearless”. Who Was Afraid of the End of the Millennium? New Approaches to the Interpretation of the Traditional Date of Zoroaster*, Indo-Iranica et Orientalia - Series Lazur 22 (Milano: Mimesis, 2022).

**libreriauniversitaria.it**  
edizioni