

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

Civiltà e Religioni



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

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)
Luca Fezzi (Università degli Studi di Padova)
Amarjiva Lochan (University of Delhi; Vicepresidente IAHR)
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)
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 di Padova)

DIRETTORE RESPONSABILE / LEGAL REPRESENTATIVE

Mario Lion Stoppato

Civiltà e Religioni

Rivista digitale a cadenza annuale

pubblicata da libreriauniversitaria.it Edizioni

fondata da Nicola Gasbarro, Marcello Massenzio, Marino Niola e Paolo Scarpi

Registrazione Tribunale di Padova 2385

ISSN 2421-3152

N. 10 (2024)

Civiltà e Religioni è una rivista open access diffusa con licenza Creative Commons CC BY-NC-SA (Attribuzione – Non Commerciale – Condividi allo Stesso Modo).

Civiltà e Religioni is an open access journal distributed under the Creative Commons CC BY-NC-SA license (Attribution – Non-Commercial – Share Alike).



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
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
NOTA DELLA CURATRICE	9
Chiara Cremonesi	
Phaéthōn and Snāiḏka: Some Considerations about the Motif of the Arrogant Intruder.	13
Antonio C. D. Panaino	
The Making of a God. The Baal Oz of the Trophy Inscription (Larnaka, Cyprus)	29
Giuseppe Garbati	
Pratiche per la lunga vita tra medicina e religione nel capitolo xc del <i>Berillo Blu</i>.	53
Michele Comelli	
Cattolicesimo e sovranità nella costruzione dell'immagine pubblica di Elias Ashmole (1617-1692).	73
Vittoria Feola	
<i>Nām simran</i>: ricordare il Nome divino. Uno sguardo etnografico sulla pratica meditativa nel sikhismo	103
Tamara Musconi	
History and Memory in the Recycling Process of the Monastery of San Cosimato in Mica Aurea Trastevere, Italy (from today back to the 16th century)	127
Angelica Federici, Maria Chiara Giorda, Silvia Omenetto	

Religion and Tourism among Globalisation, Capitalism, and Heritage Processes. An Anthropological Perspective 153

Carmelo Russo

INTERVISTE

Elisabetta Moro intervista Homi Bhabha 181

RECENSIONI. 189

LIBRI RICEVUTI 229

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.

Nota della curatrice

Il decimo volume di *Civiltà e religioni* si confronta con differenti approcci teorico-metodologici e diversi contesti storico-religiosi. Si apre con il saggio di Antonio C. D. Panaino *Phaéthōn and Snāuuiḍka: Some Considerations about the Motif of the Arrogant Intruder* in cui vengono indagati alcuni motivi paralleli riguardanti “il mito dell’adolescente distruttore” in due cicli mitologici, d’ambito greco e iranico: questi vedono protagoniste due figure extra-ordinarie, quella di Fetonte, figlio di Hélios, e quella del demone avestico Snāuuiḍka.

Il contributo dell’archeologo Giuseppe Garbati *The Making of a God. The Baal Oz of the Trophy Inscription (Larnaka, Cyprus)* ci conduce, invece, nel contesto storico-religioso fenicio: egli, infatti, riesamina l’iscrizione del trofeo di Kition, dedicato dal sovrano Milkyaton, re di Kition e Idalion, durante il primo anno del suo regno (392-391 a. C.), al dio Baal Oz “Signore della Forza”. Ritrovata nel 1990 a Larnaka – l’antica Kition – nella parte sud-orientale dell’isola di Cipro, essa rappresenta per l’autore il campo in cui indagare storicamente la figura di Baal Oz e il suo culto, così come le modalità attraverso le quali i «divine qualifiers were “constructed” in the Phoenician context».

Il saggio di Michele Comelli *Pratiche per la lunga vita tra medicina e religione nel capitolo xc del Berillo Blu* ci porta nel Tibet del XVII secolo quando, grazie al mecenatismo del V Dalai Lama (*Ta la’i bla ma*) Ngawang Lozang Gyatso (*Ngag dbang blo bzang rgya mtsho*) (1617-1682), che aveva stabilito la sede del suo governo nella città di Lhasa, si ebbe un periodo di effervescenza culturale in diversi ambiti dei saperi. L’autore sceglie un angolo visuale peculiare, quello del *Berillo Blu* (*Bai dūr ya sngon po*) di Sangye Gyatso, la più autorevole fonte esegetica dedicata ai *Quattro Tantra* (*Rgyud bzhi*), testo canone della medicina tibetana. Ne analizza in particolare il capitolo xc dove sono contenute ricette di *chülen* (*bcud len*) e pratiche di *mendrub* (*sman sgrub*), aprendo uno squarcio sull’importante legame tra tradizione medica e tradizione buddista nel contesto tibetano.

Dal XVII secolo tibetano a quello europeo, e inglese in particolare, con il contributo di Vittoria Feola *Cattolicesimo e sovranità nella costruzione dell’im-*

magine pubblica di Elias Ashmole (1617-1692) che discute il rapporto tra cattolicesimo e sovranità nella costruzione dell'immagine pubblica dell'antiquario inglese Elias Ashmole (1617-1692). Come esplicita l'autrice, il caso in oggetto permette di portare l'attenzione sui sudditi della Corona inglese che scelsero l'adesione alla Chiesa d'Inghilterra, pur essendo teologicamente e intimisticamente inclini al cattolicesimo.

Gli ultimi tre contributi ci accompagnano nella contemporaneità, a partire da sguardi teorico-metodologici peculiari. Tamara Musconi con il saggio *Nām simran: ricordare il nome divino. Uno sguardo etnografico sulla pratica meditativa nel sikhismo* introduce i risultati preliminari di una ricerca etnografica svolta presso il Gurdwara Dasmesh Darbar di Casalecchio di Reno (BO), iniziata nel 2022 e ancora in corso, in cui l'autrice ha indagato la pratica del *Nām simran*, traducibile come "ricordare il nome divino" che ricopre un ruolo centrale all'interno del gurmat.

Il contributo a tre voci di Angela Federici, Mariachiara Giorda, Silvia Omenetto, *History and memory in the recycling process of the monastery of San Cosimato in Mica Aurea, Trastevere, Italy (from today back to 16th century)*, indaga la collocazione nel distretto di Trastevere del Presidio "Nuovo Ospedale Regina Margherita" dal presente fino al XVI secolo, integrando la prospettiva del *Material Turn* con quella dello *Spatial Turn*. Ciò che caratterizza peculiarmente il saggio è l'approccio transdisciplinare che associa l'indagine storica dell'edificio e della sua collocazione – attraverso lo studio della cartografia storica in particolare –, la storia del monachesimo, la geografia delle religioni, la storia dell'arte e dell'architettura e le Digital Humanities.

Saggio conclusivo è quello di Carmelo Russo *Religion and tourism among globalisation, capitalism, and heritage processes. An anthropological perspective*: attraverso una prospettiva antropologica, l'autore analizza alcuni aspetti teorici del turismo religioso inteso come una forma peculiare di "turismo culturale" e pertanto strettamente connesso agli "heritage processes". Egli supporta la riflessione con la documentazione ricavata dalla ricerca etnografica condotta tra Italia e Tunisia e con casi studio tratti dalla letteratura antropologica inerente al contesto mediterraneo.

In chiusura l'intervista condotta da Elisabetta Moro a uno dei maggiori teorici del postcolonialismo, Homi K. Bhabha, filosofo indiano naturalizzato statunitense di cui Meltemi ha ripubblicato la scorsa estate *The Location of Culture* – traduzione di Antonio Perri *I luoghi della cultura. Postcolonialismo e modernità occidentale*: come ricorda Moro, il saggio,

pubblicato trent'anni fa, «ha influenzato i saperi umanistici al punto che molti enunciati di questo testo sono diventati discorso pubblico e chiave di lettura per il mondo di oggi, soprattutto negli Stati Uniti e nel Regno Unito. Ma stanno influenzando anche le scienze sociali europee».

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

Phaéthōn and Snāuiḍka: Some Considerations about the Motif of the Arrogant Intruder

Antonio C. D. Panaino

Alma Mater Studiorum Università di Bologna
antonio.panaino@unibo.it

Abstract

Mentre Fetonte, figlio di Hélios, conducendo il carro celeste del padre, rischia di incenerire la terra, al punto che Zeus è costretto ad ucciderlo, il demone avestico Snāuiḍka, ancora adolescente, minaccia di sconquassare il cosmo se solo riuscisse a raggiungere l'età della maturità in modo da impossessarsi di un gigantesco carro cosmico al quale vorrebbe agggiogare i due "Spiriti" gemelli primordiali, Spənta Mainiiu e Aṅra Mainiiu. Alla fine, onde evitare futuri disastri, l'eroe zoroastriano Kərəsāspa uccide Snāuiḍka. Questi diversi cicli mitologici presentano curiosamente alcuni punti di confronto:

due giovani straordinari ne sono, infatti, i protagonisti; entrambi cercano di condurre un carro di portata cosmica; entrambi potrebbero essere potenzialmente coinvolti in un disastro di proporzioni catastrofiche; infine, entrambi vengono uccisi da un Dio o da un potente eroe che impedisce loro di realizzare tale sconvolgimento. Questo articolo, superando un complesso ed antico dibattito relativo ai motivi orientali del mito di Fetonte, cerca piuttosto di indagare l'originalità di alcuni motivi paralleli riguardanti il mito dell'adolescente distruttore.

Parole-chiave

Mitologia Greca; Phaéthōn, Hélios; mitologia avestica; Snāuiḍka.

Abstract

While Phaéthōn, son of Hélios, riding the celestial chariot of his father, risked destroying the earth, so that Zeus had to kill him, the Avestan demon Snāuiḍka, still adolescent, threatens to destroy the cosmos if only he could become an adult and take

possession of a cosmic chariot with which he would like to yoke the two primordial twin spirits, Spənta Mainiiu and Aṅra Mainiiu. Finally, he is killed by the Zoroastrian hero Kərəsāspa to prevent future disasters. These different mythological cycles

curiously present some parallel points of comparison: two extraordinary boys are the protagonists in these stories, both try to ride a chariot of cosmic power, and both could be potentially involved in a disaster or ready to produce a cosmic catastrophic event. Finally, both are killed

by a god or by a powerful hero. This article, beyond the framework of an earlier debate about the Eastern motifs of Phaéthōn's myth, tries to investigate the peculiar characteristics of certain common motives concerning the typology of the adolescent trickster or the arrogant intruder.

Keywords

Greek mythology; Phaéthōn, Hēlios; Avestan myths; Snāuuiḍka.

In a recent article,¹ there has been a discussion on some parallel narrations in the framework of Greek and Iranian worlds, in particular with the theme of the chariot driven by antagonist steeds, as attested in Aeschylus' *Persae* 171-200 and in Plato's *Phaedrus* 246ab, compared with two mythical cycles of Iran: one, most famous and well developed, namely the one of the god Tīštriia, who in the form of a white stallion must fight against the demon Apaōša, the latter concerning furious treads promised by a young demon, Snāuuiḍka, who would like to destroy the whole cosmos by driving a gigantic chariot to which two antagonist horses should be yoked, i.e. Spənta Mainiiu, conventionally presented as the "Increasing Spirit/Thought" (lit. Mindfulness),² and Anra Mainiiu,

1 Antonio PANAINO, «The Chariot and Its Antagonist Steeds. About Aeschylus' *Persae* 171-200 and Plato's *Phaedrus* 246ab», in *Agamennone classico e contemporaneo*, a c. di Francesco CITTI, Alessandro IANNUCCI, Antonio ZIOSI, Lexis Supplements 10 (Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2022), pp. 85-124. I take the opportunity to make a correction to one statement contained in that article, in particular where it is presumed (p. 91) that the two mares of the chariot described in Parmenides' proem to his poem *De Natura*, were the daughters of the Sun. In reality, mares and daughters cooperate in the journey of the chariot, but are distinguished subjects.

2 Antonio PANAINO, «About *spəntō.təma-* and *spəništa-*. A Few Remarks on the Concept of *mainiiu-*», in *Religious Texts in Iranian languages = Symposium held in Copenhagen May 2002*, eds. Fareyduun VAHMAN, Claus PEDERSEN, Historiske-filosofiske Meddelelser, nr. 98, (Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2006), pp. 85-100. IDEM, «Av. *mainiiu.tāšta-* and Other *mainiiu-*Compounds,» in *Iranistische und Indogermanistische Beiträge in Memoriam Jochem Schindler (1944-1994)*, hrg. von Velizar SADOVSKI, D. STIFTER, Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philologische-historische Klasse 332, Veröffentlichungen zur Iranistik 51 (Wien: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2012), pp. 169-183.

the “Hostile Spirit/Thought” (i.e., Mindfulness). In that study, I have focused on some striking comparative elements, which seem to show the circulation of some comparable motives concerning the image and role of horses and chariots³ in the eastern Mediterranean area. Writing that article, I overlooked focusing on the evident fact that Snāuiḏka’s behavior reminds us of another, and even more interesting, comparison, with the story of Phaéthōn (Φαέθων, “Shining” or “Radiant”), son of Hélios within the framework of the typology of the arrogant intruder in heaven, who, as Martin West wrote,⁴ “threatens the established divine order [...]”. In brief,⁵ the myth of Phaéthōn, mainly presented by Euripides (in his lost and only fragmentary known work entitled *Phaéthōn*) and Ovid (*Metamorphosis*, Books I and II), but mentioned, for instance, also in the *Theogony* (986-991) of Hesiod, concerns the story of a young man, who after having discovered himself to be the son of the Sun, went toward east in order to find the palace of his father. Then, Phaéthōn, being recognized and welcomed by his father, asked for a gift, which Hélios promised to give him. Thus, this young, but inexperienced man, obtained the permission to drive the solar chariot, but during the celestial flight he proved incapable of controlling the power of the immortal horses, so that the chariot almost set the world on fire. The ordinary course of the sun was upset so dramatically that Hélios was forced to strike Phaéthōn down with a thunderbolt, causing the young man to fall to the ground dead. This story presents a variety of complex and intriguing points,⁶ and inev-

3 On the symbolic force and ritual value of the race and then of the chariot, see Antonio PANAINO, «Race, Ritual and Oral Poetry About OAv. *dqmōiš uruuāēsē apāmē, apāmē aḡhāuš uruuāēsē, and YAv. ustame uruuāēse gāiiehe*», in *The Reward of the Righteous. Festschrift in Honour of Almut Hintze*, eds. Alberto CANTERA, Maria MACUCH, and Nicholas SIMS-WILLIAMS, *Iranica* 30 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2022), pp. 385-398.

4 Martin L. WEST, *The East Face of the Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* (Oxford: Clarendon Press, 1997), p. 477.

5 For a general overview of the different sources, see Gustav TÜRK, «Phaethon», in August Friedrich von PAULY, Georg WISSOWA, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Band XIX, nr. 2 (Stuttgart: J.B. Metzler, 1937), columns 1508-1515. Still useful is the monumental study by Ludwig PRELLER, *Griechische Mythologie*, 4. Auflage, bearbeitet von Carl ROBERT (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1894), pp. 438-439; Martin P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*. Zweiter Band. *Die Hellenistische und Römische Zeit*. Handbuch der Altertumswissenschaft, V, 2, 2 (München: C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1961), pp. 522-523, 649.

6 For instance, Walter BURKERT, *Greek Religion*, transl. John Raffan (Cambridge, Massa-

itably it has been the topic of some prestigious scholarly literature, which is enormously large and detailed.⁷ In this contribution, I would like to emphasize one particular aspect previously focused on by Martin West,⁸ when he remarked that the basic theme of the arrogant intruder, responsible for a dramatic disentanglement of the cosmic order, on which he underlined the diffusion in Greece,⁹ in some eastern cultures,¹⁰ and perhaps in certain African contexts,¹¹ can find an additional direct point of comparison in the mythological framework of the ancient Iranian world.

Before entering the core of the problem, it would be useful in order to avoid further confusions to mention the fact that Franz Cumont¹² suggested not only an eastern origin for the myth of Phaéthōn, in particular as presented in the *Oration* 36,39-62 by Dio Chrysostomus,¹³ but that

chusetts: Harvard University Press, 1985; 12th printing 2001), p. 175, remarked that the spectacular sacrifice, which was performed in the island of Rhodes, where a team of four horses with a chariot was made to plunge in the ocean, probably had a direct connection with the myth of Phaéthōn's death.

7 Another subject, which I must quote in this article, concerns the patent fact that *Phaéthōn* and *Lámpos* are the names of the two horses drawing the chariot of Ēōs in *Odyssey*, xxiii, 246, so that the thematic connection of the son of Hélios cannot be unrelated to this alternative tradition. Furthermore, we must call the due attention to the names attributed to the daughters of Hélios, which are *Phaéthousa* and *Lampetiē* (*Odyssey*, 1 32), which are the patent feminine equivalents of *Phaéthōn* and *Lámpos*. See Gregory NAGY, «Phaethon, Sappho's Phaon, and the White Rock of Leukas», *Harvard Studies in Classical Philology* 77 (1973): 137-177, in particular p. 164.

8 WEST, *The East Face of the Helicon*, cit., pp. 476-477.

9 We can list in this group figures committing the sin of *hybris*, such as Bellerophon (who was another hero involved with mythical horses), Icarus, or Arachne. See WEST, *The East Face of the Helicon*, cit., pp. 365-367.

10 *Ibi*, pp. 365-367, 476-477, mentions the punitive actions endorsed by the Storm God in the Canaanite world, or the falling of the "Shining One" in *Isaiah* 14,12-15.

11 See NAGY, «Phaethon, Sappho's Phaon, and the White Rock of Leukas», cit., pp. 148-149, who finds parallels to the cycle of the son of the Sun "in the myths of the Kwakiutl and Bella Coola Indians, British Columbia."

12 FRANZ CUMONT in Jean BIDEZ, FRANZ CUMONT, *Les Mages Hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Tomes I et II (Paris : Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1938), I, p. 92, II, 147.

13 See CAROL CLEMEN, *Fontes Historiae Religionis Persicae*, *Fontes Historiae Religionum ex Auctoribus Graecis et Latinis*, Fasciculus 1 (Bonnae: in Aedibus A. Marci et E. Weberi, 1922), pp. 44-47; BIDEZ, CUMONT, *Les Mages Hellénisés*, II, cit., pp. 142-153. For a recent translation of the whole pertinent passage, see Phiroze VASUNIA, *Zarathushtra and*

he also assumed that this cycle was connected with the Mithraic doctrine and inevitably with an Iranian background. With regard to this reconstruction, I share all the prudence and the reservations already advanced by Albert de Jong within a more detailed treatment of this subject.¹⁴ In addition to his remarks, I must insist on the fact that the Iranian world did not contribute to the elaboration of the idea of ἐκπύρωσις, which the Stoics connected with Phaéthōn and that Cumont considered as most relevant in the Mazdean and Mithraic background.¹⁵

Actually, according to *Yašt* 19,43-44, Snāuīdka threatens to yoke these two foundational and primordial powers and declares himself to be ready to make the “sky” (*asman-*) as the cart of his “chariot” (*raθa-*) and the “earth” (*zam-*) as its “wheel” (*caxra-*).¹⁶ Clearly, this chariot has a cosmic dimension, so that the race of the demon would crash and disengage the whole universe.

It would be useful in any case to offer the readers of the present study the pertinent stanzas of *Yašt* 19,43-44 *in extenso*:¹⁷

the Religion of Ancient Iran. The Greek and Latin Sources in Translation (Mumbai: The K.R. Cama Oriental Institute, 2007), pp. 162-167.

14 Albert DE JONG, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature* (Leiden-New York-Köln: Brill, 1997), pp. 36-38.

15 See the detailed discussion in Antonio PANAINO, *The River of Fire and the River of Molten Metal: A Historico-Theological Rafting Through the Rapids of the Christian and Mazdean Apokatastatic Falls*, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse 911. Band. Veröffentlichungen zur Iranistik, Nr. 86b (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2021), pp. 27-29, 40-41, n. 102, 79-80.

16 Antonio PANAINO, *A Walk through the Iranian Heavens. Spherical and Non-Spherical Cosmographic Models in the Imagination of Ancient Iran and Its Neighbors*, Ancient Iran Series 9 (Irvine, Leiden: Brill, 2019), pp. 33-36.

17 Recent editions and/or translations of this text are: Almut HINTZE, *Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar*, Beiträge zur Iranistik, 12 (Wiesbaden: Reichert, 1994), pp. 229-235; EAD., *Zamyād Yašt. Introduction, Avestan Text, Translation, Glossary*, Iranische Texte 7 (Wiesbaden: Reichert, 1994), p. 24; Helmuth HUMBACH, Pallan ICHAPORIA, *Zamyād Yasht. Yasht 19 of the Younger Avesta. Text, Translation, Commentary* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991), p. 122; Éric PIRART, *Kayân Yasn (Yasht 19.9-96). L'origine avestique des dynasties mythiques d'Iran*, Aula Orientalis Supplementa, 2 (Sabadell-Barcelona : AUSA, 1992), pp. 60-63 ; ID., *Les adorables de Zoroastre. Textes avestiques traduits et présentés* (Paris : Max Milo, 2010), p. 316 ; Pierre LECOQ, *Les livres de l'Avesta. Textes sacrés des Zoroastriens* (Paris : Éditions du Cerf, 2016), pp. 595-596.

yō janaŋ snāuuiḍkām
yim sruuḍ.zanəm asəŋgḍ.gāum
yō auuaθa viiāxmañiiata
apərənāiiu ahmi nōiŋ pərənāiiu
yezi bauuāni pərənāiiu
zqm caxrəm kərənauuāne
asmanəm raθəm kərənauuāne.
auuanaiieni spəŋtəm mañiiu
haca raḍxšna garō nmāna
uspataiieni aŋrəm mañiiu
əraγata haca xdaḍžaiŋha
tē mē vāšəm θaŋjaiiāŋte
spəŋtasca mañiiuš aŋrasca
yezi mqm nōiŋ janāŋ
naire.manā kərəsāspō
təm xjanaŋ naire.manā kərəsāspō
auua apənəm gaiiehe
<paiti>sānəm uštānahe

«(Kərəsāspa), who killed Snāuuiḍka,
 who (was) horned (and) with stony hands,
 who so declared:
 “I am an adolescent, not an adult.
 If I could become an adult,
 (then) I shall use the earth (as) a wheel,
 I shall use the sky (as my) chariot.”
 “I will fetch down the Incremental Thought
 from the bright *Garō Nmāna* (i.e., the paradise),
 I will make the Evil Thought fly up
 from the horrible Hell.
 They both shall pull my wagon,
 the Incremental and the Evil Thought
 if he does not kill me,
 manly-minded Kərəsāspa!”
 Him manly Kərəsāspa struck down,
 towards (just before reaching)¹⁸ the acme of his life,
 at the rising (point) of his life breath!»

Here we find Snāuuiḍka, as an adolescent (*apərənāiiu-*),¹⁹ who, in the context of a dense rhetorical speech,²⁰ was promising to disentangle the universe using the power of two majestic super-powerful horses, specifically the two primordial Mainiius of the Zoroastrian mythology, fetching down one from the Paradise of Ahura Mazda,

18 I follow the solution suggested by Ilya GERSHEVITCH, *The Avestan Hymn to Mithra with an Introduction, Translation and Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967 [2nd revised edition]), pp. 35-36.

19 See Christian BARTHOLOMAE, *Altiranisches Wörterbuch* (Strassburg: K.J. Trübner, 1904), col. 81, as a compound with a participial first member (in *-na-*), literally meaning “not having yet filled its age,” thus “not of mature age, minor, immature,” but as a masculine stem simply “child.” Cf. also *apərənāiiuka-*. See Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN, *Les composés de l’Avesta*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l’Université de Liège, Fascicule 74 (Liège: Faculté de Philosophie et Lettres – Paris, Librairie E. Droz, 1936), p. 173, § 211.

20 See Émile BENVENISTE in Louis RENOU et Émile BENVENISTE, *Vrtra et Vrθragna. Étude de mythologie indo-iranienne*. Cahiers de la Société Asiatique, 3 (Paris : Imprimerie nationale, 1934), pp. 44-45, n. 3. There, Benveniste rightly emphasized the agonistic proclamation made by Snāuuiḍka, connecting his speech to some other examples in Avestan. This subject has been developed by Franciscus Bernardus Jacobus KUIPER, in a remarkable study entitled «The ancient Aryan Verbal Contest», *Indo-Iranian Journal* 4 (1960): 217-281.

and rising one from the depth of the informal abyss. In his desire, the adolescent trickster is acting against both dimensions, that of the light and that of the darkness, as if his intention was to merge them together. In this respect, the action of Snāuiḍka is inevitably demonic, but his behaviour, if we consider that he would like to impose his will by force and violence against Aṅra Mainiiu as well, is not strictly dualistic, but simply disordered and primordially chaotic, apparently devoid of any special ethical direction, but simply disentangling. In this sense, the Avestan reference to the immature age of this dangerous player is most pertinent, and probably is more relevant than has been usually assumed. In fact, we have the impression that Snāuiḍka does not properly know the consequences of what he would like to do, and that his desire seems to be similar to a manifestation of a youthful prank. In his irrational statement, the adolescent trickster presumes to become, when “adult” (*pəraṇāiiu-*),²¹ so strong as to yoke both the Mainiius, who should play the role of the running horses of his chariot. This declaration also implies an inner fight between the two runners themselves, because they just represent one of the most radical antagonisms attested in the Zoroastrian conceptual system. Furthermore, the direct involvement of the sky and the earth as essential components of the chariot would contribute to the total upheaval of the universe. The dreadful implications of this promise were taken so seriously by the Iranian hero Kərəsāspa,²² that he did not hesitate to smash the young man. As we have observed, the action foreseen by Snāuiḍka has no declared target, and it could destroy even hell itself. Thus, if we list the components of this peculiar story, we find an adolescent, a cosmic chariot, the promise of a very dramatic celestial journey, which would disentangle the whole creation, and finally the physical elimination of the trickster himself, apparently too dangerous to survive. The killer is a positive actor.

It is a great pity that the Avestan and Pahlavi sources on the cycle of Snāuiḍka are dramatically evanescent and strictly restricted only to this

21 BARTHOLOMAE, *Altiranisches Wörterbuch*, cit., col. 895, from *pəraṇa-* + *aiiu-*; cf. Ved. (ep.) *pūrṇāyus*, as proper name of a Gandharva) practically meaning «having a full, complete age/life,» in the sense of «one who has reached the maturity» or «the adult age.»

22 On some comparative aspects concerning Vedic, Avestan (with reference to Kərəsāspa) and Old Greek hymnology, according to the pattern of the *Aufreihlied*, see Martin L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth* (Oxford: Oxford University Press, 2007), pp. 314-316.

passage,²³ but we must observe at least the presence of a peculiar, although pertinent, attribute given to the young protagonist: *asəṅgō.gāuuua-*, “possessing stony hands.”²⁴ This compound is very interesting, because its presence underpins a direct connection between some elements of this fragmentary myth and that of the celestial Dragon, responsible for the occultation of the Luminaries, whose name in Pahlavi was written *gwcyhl* and usually interpreted as *Gōzihr*, i.e., “having the shape/origin of the Bull”,²⁵ but which could also be explained as *Gawčīhr*, “having the shape of a (demoniac) hand,”²⁶ if this denomination as the character of this negative astral imaginary body was inspired by the image and role of the demon Rāhu,²⁷ who was well distinguished by his monstrous hands.²⁸ In short, we could identify behind the image of the cosmic Dragon of the Iranian (and Islamic) mythology,²⁹ who was considered responsible for the occultations of the Moon, not the Avestan epithet *gaōciθra-*, a normal

23 See BARTHOLOMAE, *Altiranisches Wörterbuch*, cit., col. 1630; Bartholomae explicitly wrote in a note appended to this entry that he did not understand at all this name.

24 *Ibi*, col. 210.

25 David Niels MACKENZIE, *A Concise Pahlavi Dictionary* (London, New York, Toronto, Oxford University Press, 1971), p. 37. More explicit was the assumption formulated by Henrik Samuel NYBERG, in *A Manual of Pahlavi. Part II. Ideograms, Glossary, Abbreviations, Index, Grammatical Survey, Corrigenda to Part I* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1974), p. 83. He assumed that this epithet of the Moon, which he interpreted «containing the seed of the cattle,» would have been later demonized, so that it became the negative personification of a lunar aspect. It seems to be just an *ad hoc* explanation.

26 See Antonio PANAINO, «Pahlavi *Gwcyhl*: *gōzihr* o *gawčīhr*?», in *Scritti in onore di Giovanni M. D’Erme*, a c. di Michele BERNARDINI, Natalia L. TORNESELLO, Series Minor, 68 (Napoli: Istituto Universitario Orientale, 2005), pp. 795-826.

27 About Rāhu, who was an Indian demon of the eclipses (together with Ketu), clearly distinguishable for his monstrous hands, see now Sara KUEHN, *Umbra: Demonology as a Semiotic System 5* (2016): 211-244; cf. already Willy HARTNER, «The Pseudoplanetary Nodes of the Moon’s Orbit in Hindu and Islamic Iconographies», *Ars Islamica* 5, no. 2 (1938): 112-154. Cf. also here the note 29.

28 See PANAINO, «Pahlavi *Gwcyhl*: *gōzihr* o *gawčīhr*?», cit., pp. 211-222.

29 For additional studies about the Dragon and the pseudo-Planetary dark bodies, see now also Antonio PANAINO, «About the Origin of the “Eleven Planets”. Astrological Resonances between Iran and China», in *For the Centennial of Berthold Laufer’s Classic Sino-Iranica (1919) A cent’anni da Sino-Iranica: tra Oriente ed Occidente, scambi di cultura materiale ed ideale. Sino-Iranica’s Centennial. Between East and West, Exchanges of Material and Ideational Culture. Quaderni di Studi Indo-Mediterranei* (Milano-Udine: Mimesis, 2020), pp. 371-380.

epithet of the God Māh (Moon), and presumably meaning something like “having the image of the bull/cow,” probably with reference to the horns of the lunar phases³⁰ (or, on the contrary, according to another frequently suggested interpretation, as “possessing the seed of the cow”),³¹ but a different compound, although apparently similar. The first element includes a reference to the demonic word *gāuuu-*, “daēvic hand,” and not to the “cow” or the “bull” (*gaō*). Thus, between Snāuīδka and the heavenly Dragon of the eclipses there would have been established a symbolic and functional connection, which would result in something more significant than the one derived from the traditional assumption based on the idea that the name of the sky Dragon had been directly derived from the most sacred epithet of the Moon (*gaōciθra-*). This assumption, in fact, seems to be farfetched, because the Moon was a very positive and venerable Avestan divinity, and it is incomprehensible why the most important epithet attributed to him should have been demonised. Furthermore, this distinction would also clarify the origin of the name of the

30 If the standard epithet of the Moon as *gaōciθra-* has been traditionally explained as «having the semen of the cow/bull» with reference to a myth attested only in the Pahlavi sources, there are many good reasons, based on the evaluation of the ethno-astronomical traditions, to assume that this lunar designation was much simpler and devoid of a so ‘inspiring’ mythical background, which at any rate results in something anachronistic. In any case, it is more plausible that the Avestan epithet of Moon did not originally refer to the origin or the nature of the Moon, but to its “(visible) form,” and that this compound was later re-adapted into the new designation of the celestial Dragon with close reference to its iconography. The Pahlavi designation of *gōspand-tōhmag* seems to be the fruit of a re-interpretation, based on the myth, contained in the Pahlavi *Bundahišn* 4,20; 6E (see Domenico AGOSTINI, Samuel THROPE, *The Bundahišn. The Zoroastrian Book of the Creation* (New York, Oxford: Oxford University Press, 2020), p. 32, 48) concerning the origin of the plants and the animals from the germs of the cow purified on the Moon after Ahreman’s invasion in the Ohrmazd’s creation. A critical assessment of this subject is offered in Antonio PANAINO, *Old Iranian Cosmology. Debates and Perspectives*, Iranica et Mediterranea 3 (Milano: Mimesis, 2019). A more detailed discussion of this subject will appear in: Antonio PANAINO, «A Metereological Semantic Field in Avestan: Clouds, Nimbuses, Mists, and Related Words», in *Gedenkschrift für Manfred Mayrhofer*, hrg. von Velizar SADOVSKI (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, in the press).

31 See Almut HINTZE, «The Cow that Came from the Moon. The Avestan expression *māh-gaōciθra-*, in *Iranian and Zoroastrian Studies in Honor of Prods Oktor Skjærvø*, eds. Carol ALTMAN BROMBERG, Nicholas SIMS-WILLIAMS, and Ursula SIMS-WILLIAMS (special number of the *Bulletin of the Asia Institute* 19, 2009), pp. 59–68.

Dragon, and the reason for the adoption of a different Pahlavi syntagm in order to translate the earlier Avestan compound *gaōciθra-*, of course not as *Gōzihr*, as we should expect, but as *gōspand tōhmag* or sometimes *gōspand cīhrag*, “holding the seed of the cattle,” a solution probably due to a full reception of the later Mazdean myth on the origin of the plants and animals.³² Very interestingly, I must also remark that Snāuuiδka is the only Avestan demon to have a peculiar qualification, characterizing him as a brave actor given with “stony hands.” Thus, his direct involvement in a battle, potentially celestial in scope, offers a direct connection between his epithet and the one attributed to the heavenly Dragon responsible for the eclipses, which is quite noteworthy. Equally worthy of consideration, but without a consistent textual support regarding the demons here involved, is the potential connection with the image of the “stony heaven,” a subject which implies enormous problems, but cannot be treated here.³³

I would like also to add that, although Eric Pirart,³⁴ following Jean Kellens,³⁵ preferred to explain *asəngō.gāuuua-* as meaning “having a stone in the hand,” in light of the Vedic example of the compound *vá-jrabāhu-*, “den Donnerkeil in Arme tragend,”³⁶ or “who has a weapon

32 I would like to observe that, according to the Mazdean mythology, the Moon, a masculine divinity, did not exactly possess the “seed” of the cow or the bull, but that it was the bull/cow to possess his/her own seed, to be later purified on the Moon. Furthermore, an epithet meaning «having the seed of the Moon» seems to refer to a standard, cyclical phenomenon, through which a fixed observable character would have been marked, but that mythological event was just unique, so that we should translate *gaōciθra-* as «the Moon, which once possessed the germen of the cow.» This may be perhaps so, but I think it would be peculiar as a primitive designation of the beaming eye of the night. On the contrary, a later connection (perhaps even supported by a reinterpretation of the original name, as the Pahlavi translation shows) within a new mythological cycle seems to me more a probable explanation. In this respect, both interpretations can be correct, but with the caveat that we distinguish a sort of semantic stratigraphy in their use. On the contrary, a reference to the horns of the Moon in its cyclical shape due to the changing phases, a phenomenon occurring every month, would have been more appropriate and this solution has the enormous advantage to be simpler and less speculative.

33 PANAINO, *A Walk through the Iranian Heavens*, cit., pp. 58-66, *passim*.

34 PIRART, *Kayān Yasn*, cit., p. 60.

35 See Jean KELLENS, *Les noms racines de l’Avesta* (Wiesbaden: Reichert, 1974), pp. 369-370.

36 Hermann GRASSMANN, *Wörterbuch zum Rig-Veda*. 6., überarbeitet und ergänzte Auflage von Maria KOZIANKA (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1996), col. 1197.

in the hand,” usually said of Rudra and Indra,³⁷ Almut Hintze³⁸ has called attention to another Vedic compound, *hiraṇya-basta-*, “having golden hands,” so that we have different solutions to the description of this demon, whose hands, in any case, were of stone or aggressively armed with stones. In my opinion, the solution advanced by Hintze is more probable, because in the myth, Snāuīḍka wants to yoke the two Mainiius and ride the chariot, while the presence of weapons of stone in his hands are peculiar. It seems more reasonable to presume that, despite his adolescence, the young boy was considered enormously strong, and his hands were imagined as stony. In this respect, this character could have been transferred into the cycle of the Iranian celestial Dragon, underpinning his association with Rāhu. Actually, Snāuīḍka has some aspects, which are potentially connected with the astral or cosmic dimension,³⁹ so that the disentangling function of the demon of

37 It is interesting to recall that Henrik Samuel NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, Deutsch von Hans Heinrich SCHAEFER (Leipzig: J. Hinrichs Verlag, 1938), p. 470, n. 308, refused the interpretation given by Chr. BARTHOLOMAE (*Altiranisches Wörterbuch*, col. 210), with ⁴*gav-*, “demonic hand,” (entry later corrected by KELLENS, *Les noms racines de l’Avesta*, pp. 336, 360-370, in *gauua-*, thematized), and assumed that the second element of this proper name was just *gav-*, *m.f.*, “bull, cow.” According to Nyberg’s solution, *snāuīḍka-* should mean something like “having an (image of) a stony bull.” Thus, the young trickster would have possessed an image of a cow, or a bull made of stone that was worn on his clothing. Nyberg suggested this explanation assuming that such images (later made of iron) depicting various animals were often found on the shaman costumes. In this way, the apprentice shaman would wear a ritual costume with stone-images of cattle on it and a headgear with horns, a conjectural solution, which is suggestive, but substantially unprovable.

38 HINTZE, *Der Zamyād-Yašt*, cit., p. 230.

39 The fact that the Geek stem Φ/φαέθων was currently used also as a name of the planet Jupiter, or for the constellation Auriga, and that simply, as a participle, it was attributed to the Sun and to the Moon (φαέθουσα) as well in ancient Greek (see Henry George LIDDELL and Robert SCOTT, *Greek English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1940, p. 1911), does not allow any additional connection with the Iranian tradition of the astral Dragon or of the cycle of the adolescent Snāuīḍka. Other astral implications are also ungrounded, as shown by NAGY, «Phaethon, Sappho’s Phaon», cit., pp. 147-148, with reference to James DIGGLE, *Phaethon*. Edited with Prolegomena and Commentary (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 1-15, of the Prolegomena, who refuted the assumption that Phaéthōn in Hesiod might represent the morning/evening star. On the names of the planets in Greek, see Franz CUMONT, «Le nom des planètes et l’astrolatrie chez les Grecs», *L’antiquité classique* 4, no. 1 (1935): 5-43; cf. also Anton SCHERER, *Gestirnnamen bei den indogermanischen Völkern*. Indogermanische Bibliothek, Reihe 3 (Heidelberg: Carl Winter,

the eclipses would have been taken as a pertinent point of interconnection (even from the point of view of the physical attributions) with the functions of this ancient Iranian titan (on the opportunity of this term, see the conclusions). On the contrary, I must underline some caveats concerning hypothesis, more or less adventurous, such as the one proposed by Giorgio de Santillana and Hertha von Dechend⁴⁰ concerning the assumption that behind the astral deviation produced by the chariot of the young and arrogant intruder could be reconstructed an *Ur-Mythologie*, attributing ancestral periods with the discovering of the precession of the equinoxes⁴¹ and other impossible findings.

With regard to the philological interpretation of the proper name of Snāuuiδka, we must observe that the second part remains unclear in its formation, while we can reasonably presume for the first element the presence of a stem *snāuui-, strictly connected with Avestan *snāuuar-*,⁴² n., “tendon, cord,” and Vedic *snāvan-*, n., “sinew, cord, string.”⁴³ Already Walter Bruno Henning⁴⁴ suggested a derivation from *snāuui-aδka-, “wearing a coat made of sinews,” but I cannot abstain from the observation that a reference to cords in the name of this particular demon might be connected with an ancient myth concerning the action of disarticu-

1953), pp. 57-58, 89, 91, 99, 183, and Auguste BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque* (Paris: Leroux, 1899), pp. 97-98.

40 See in particular chapter 16: The Fall of Phaeton, in Giorgio DE SANTILLANA, Hertha VON DECHEND, *Hamlet's Mill. An Essay on Myth and the Frame of Time* (Boston: Gambit, 1969), pp. 250-261.

41 As kindly remarked by Alessandro Iannucci, there is no reason to accept these extreme statements, although the use of the myth of Phaéthōn within an astronomical discourse is still a subject to be properly investigate. Texts such as the *Astronomica* by Manilius (I, 730-749), or the *Dionysiaka* by Nonnus of Panopolis (XXXVIII, 349 ss., 424-431) and the Platonic *Timaeus* 22ce, Aratus' *Phaenomena* 360, and Strabo V 215, show that this myth inspired a number of later speculations, which deserve to be better treated.

42 BARTHOLOMAE, *Altiranisches Wörterbuch*, cit., col. 1629, sub *snāuar-*, “Sehne, Schnur.” See also Manfred MAYRHOFER, *Die altiranischen Namen. Faszikel 1: Die avestischen Namen. Iranisches Personennamenbuch, Band 1. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sonderpublikation der Iranischen Kommission* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979), entry number I, nr. 76.

43 But cf. again MAYRHOFER, *Die avestischen Namen*, cit., entry number II, no. 6.

44 Walter Bruno HENNING apud Ilya GERSHEVITCH, «Amber at Persepolis», in *Studia Classica et Orientalia Antonino Pagliaro Oblata. Vol. II* (Roma: Aziende Tipografiche Eredi Dott. G. Bardi, 1969), pp. 167-251, in particular p. 201.

lating the whole cosmos by pulling it to-and-fro by means of ropes or binds or something similar.⁴⁵

In another framework,⁴⁶ I have already discussed the uranographic implications concerning the image of the cosmos, the heaven and the earth, but here it would be sufficient to focus on the fact that the present myth does support the inference that the image of the earth was circular among ancient Iranians, while that of the sky remains unclear, although it should look like the cart of a chariot. Certainly, as it has been noted written, “it would be a great mistake to conclude that the Iranians had already developed a categorization of the cosmic sphere as a real *mundus* or as a *globus* with two superimposed and symmetric hemispheres with the earth exactly located at the centre.”⁴⁷

In this context, it is useful to recall that the Avestan verse-lines contained in the cycle of Snāuiḍka:

<i>zqm caxrəm kərənauuāne</i>	(then) I shall use the earth (as) a wheel,
<i>asmanəm rəθəm kərənauuāne.</i>	I shall use the sky (as my) chariot.

45 Antonio PANAINO, *Tessere il cielo. Considerazioni sulle Tavole astronomiche, gli Oroscopi e la Dottrina dei Legamenti tra Induismo, Zoroastrismo e Mandeismo*, Serie Orientale Roma, 79 (Roma: ISIAO, 1998), pp. 51-57, *passim*. ID., *A Walk through the Iranian Heavens, passim*. The antiquity of this doctrine in India should be much earlier than previously suggested, as in my opinion, well shown by Asko PARPOLA, «Beginnings of Indian Astronomy with reference to a Parallel Development in China», *History of Sciences in South Asia. A Journal for the History of all forms of scientific thought and action, ancient and modern, in all regions of South Asia* 1, (2013): 21-78, in particular pp. 64-65, 70, n. 195; ID., «Beginnings of Indian and Chinese Calendrical Astronomy», *Journal of the American Oriental Society* 134, no. 1 (2014): 107-112, in particular pp. 110-111; ID., *The Roots of Hinduism. The Early Aryans and the Indus Civilization* (Oxford: Oxford University Press, 2015), p. 203. For an update of the discussion about this astral tradition, see Antonio PANAINO, «Further Considerations on the Cords of Wind within the Indian and Iranian Cosmological Systems, and their Origins, in *Heavenly Bodies over Asia, Yale Conference March 2023*, ed. Jeffrey KOTYK, forthcoming.

46 PANAINO, *A Walk through the Iranian Heavens*, cit., pp. 32-42, *passim*.

47 *Ibi*, p. 35.

This has been fittingly connected by Pirart⁴⁸ with a passage in *Rv.* 10,101,7: *rátham ít kṛnudhvam* [...] *áśmacakram*, “Just make your chariot [...] its wheel the (pressing) stone [...].”⁴⁹ Pirart has also rightly mentioned another passage from which it appears that the Indian poets compared heaven and earth with two wheels:

Rv. 5,30,8:

*yújain hí mām ákṛthā ád id indra síro / dāsāya námucer mathāyán
áśmānam cid svaryām vārtamānam / prá cakríyeva ródasī marúdbhyaḥ.*
«For you have made me your yokemate, Indra just afterwards stealing the head of the Dāsa Namuci, which was rolling, (like?) a whizzing stone, like the two world-halves (that roll) forth like two wheels, for the Maruts».⁵⁰

If here we find again a Vedic reference to a “wheel” appearing as *áśmacakram*, *i.e.* a kind of denomination evoking the problem of the heaven of stone, *Rgveda* 5,30,8, presents an unclear image of the whole cosmos, where the two sides seem to correspond to two wheels, and where the turning motion of the heaven (and of the earth as well?) can be associated with the image of a rolling stone.

In the presentation of the less known Avestan cycle of the adolescent Snāuuiðka, the Iranian celestial trickster reveals some points of comparison with certain traditions concerning the story of Phaéthōn, son of Hélios. Without assuming the derivation of a common Ur-Myth, I would like simply to limit my observation to an objective and compelling fact, *i.e.*, that Martin West’s observation about the diffusion of the motif of the young arrogant intruder finds another pertinent witness. In this case, we find more than resonances, but a certain consonance in the common presence of a celestial chariot, of the young age of the potential destroyer of the cosmic order, and in his final death. While the horses of the Greek chariot of the sun were immortal, there were speculations about them reported by Dio Chrysostomus, who framed them in a Persian tradition

48 PIRART, *Kayân Yasn*, cit., p. 61.

49 Cf. the translation by Stephany JAMISON, JOEL BRERETON, *The Rigveda, The Earliest Religious Poetry of India*. 1-3 Vols. South Asia Research (Oxford-New York: Brill, 2014), vol. III, p. 1560: «Just make your chariot [one that brings well-being. Dip out the well-spring whose buckets are the wooden soma (cups)], its wheel the (pressing) stone [...]»

50 Translation according to JAMISON, BRERETON, *The Rigveda*, cit., vol. II, p. 693.

connected with the Magi. The stallions of Snāuuiðka's chariot should be the two Mainiiu, thus the most powerful antagonist forces in the universe.

Before concluding this short essay, I would like also to underline the fact that both intruders are not characterized for their evilness. Phaéthōn is simply unfitting and not trained⁵¹ to face such a difficult test, while Snāuuiðka, despite the strong dualistic context of the Mazdean background, wants to yoke not only Spənta Mainiiu, who was the most important spiritual force of the Old Avestan theology after Ahura Mazdā himself, but also Anra Mainiiu (or Ahreman), who was the chief of the Iranian *pandaemonium*. The behavior of the Avestan adolescent is strange and seems to escape the typical model of dual antagonism of Zoroastrianism, given that Snāuuiðka places himself outside of any ethical dispute, but simply wants to yoke all the cosmic powers (evil included) in order to launch himself into celestial acrobatics with the sky and the earth transformed into parts of his chariot. It also seems obvious that Snāuuiðka's project is demonic and destructive to the cosmic order in itself, but this desire is expressed according to a different scheme, which seems to derive from a folkloristic motif, perhaps epic and narrative, as already Arthur Christensen⁵² supposed rejecting the shamanic hypothesis advanced by Henrik Samuel Nyberg.⁵³ Actually, the Swedish scholar assumed that Snāuuiðka would have been a sort of shaman involved in a sacred *mascarade*, but this interpretation is ungrounded and cannot

51 The subject of the technical ability and training of the charioteer is most relevant, and shows that driving chariots was a serious matter. Prof. Iannucci kindly calls my attention to the fact that Antilochus, Nestor's son, surpasses Menelaus in the chariot race during the funeral games for Patroclus, «by cunning (κέρδος) and not by speed» (*Iliad*, XXIII, 515). In reality, what Antilochus does is a sort of malice, by cutting Menelaus' way, following the advice, which Nestor himself had suggested him to adopt during the race. Menelaus is obviously furious, and Antilochus responds by attributing the "blame" to the sometimes irresponsible youthful boldness, yet capable of bringing "gain;" a boldness that the young Antilochus has in common with Phaétōn and Snāuuiðka; cf. XXIII 589-590: «You know what the excesses (ὑπερβασίαι) of a young man : / his thinking is rapid, and his wisdom is subtle.» On this subject, see Marcel DÉTIENNE, Jean-Pierre VERNANT, *Les ruses de l'intelligence, la métiς chez les Grecs* (Paris: Flammarion, 1974).

52 Arthur CHRISTENSEN, *Essai sur la démonologie iranienne*, Det Kgl. Danske Videnskaberne Selskab. Historisk-filologisk Meddelelser. 27,1 (København: Ejnar Munksgaard, 1941), p. 20.

53 NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, cit., pp. 308 and 470, n. 470, n. 2.

be taken as probable. I think that Christensen's suggestion, followed by Mary Boyce,⁵⁴ concerning the hypothesis that Snāuuiδka could be considered as a kind of a mythical titan, so strong and irrational to eventually attack even the heaven, as it was the case of the Iranian hero Kay Kāvus, who furiously desired to fly to the heavens, until he was punished and let fall down and die, reasonable and more probable. In any case, we must take in account the evident fact that, despite its negative implications, the behavior of the adolescent charioteer (at least *in pectore*) did not respond to moral and theological schemes proper to the ethical and ritual finalism (as that of the enemies as well) of the Mazdean tradition.

54 Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*. Volume I. *The Early Zoroastrianism*, Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Achter Band: Religion (Leiden: Brill, 1975), p. 91.

The Making of a God. The Baal Oz of the Trophy Inscription (Larnaka, Cyprus)*

Giuseppe Garbati

*Institute of Heritage Science, National Research Council of Italy (Rome)
giuseppe.garbati@cnr.it*

Abstract

A Phoenician inscription found in Larnaka (Cyprus) in 1990 records the offering of a trophy to the god Baal Oz, “Lord of Strength”. The object was dedicated by Milkyaton, king of Kition and Idalion, during the first year of his reign (392/391 BCE). The offering followed the victory that was won – granted by the god, as the epigraph states – over certain enemies (who are not named in the text). Quite apart from its importance for the re-

construction of the eventful history of Cyprus, the document is undoubtedly of interest since it represents to date the only attestation of the onomastic formula *b'l 'z*. The objective of these notes is therefore to re-examine the inscription as a whole in an attempt to frame historically the figure of Baal Oz and to recognize some of the mechanisms through which divine qualifiers were “constructed” in the Phoenician context.

Keywords

Phoenicians, Cyprus, Baal Oz, theonyms, epiclases.

* This work is the result of a period of scholarship spent at the Getty Villa Museum in Malibu, Los Angeles (CA, USA) from April to June 2023. I would like to thank all my colleagues at the Villa and at the Getty Center for their support. I am especially grateful to Mireia López Bertran, who was the first to read the original notes from which this article is derived. Moreover, several colleagues and friends helped me with their brilliant suggestions: I thank especially Corinne Bonnet, Rossana De Simone and Sergio Ribichini. I warmly thank also Dr. Giorgos Georgiou, Director of the Dept. of Antiquities of Cyprus for sending me the photographs of the “trophy inscription” (inv. MLA 1513), preserved in the Archaeological Museum of the Larnaka District, granting the permission to use them in the present article. Lastly, this contribution belongs to a wider project, which I coordinate, called “MAGO. Making Gods: The Role of Ritual Practice in the Construction of Divinities” (https://www.ispc.cnr.it/it_it/eventienews/mago-making-gods-ciclo-di-seminari-su-rituali-e-denominazioni-politeismi-antichi/). This study is dedicated to the memory of Maria Giulia Amadasi Guzzo, who had the generosity to follow and guide the maturation of the reflections presented here. I really owe her a lot, both on a professional and personal level.

Preliminary Note

In the ancient world, specifically within the framework of polytheistic societies, divine entities represented “cultural products” with a dynamic nature, with a fluid profile, which, despite the recurrence of more or less consistent functions (sometimes profoundly characteristic)¹, could be modified, adapted, transformed and renewed on the basis of historical and social contexts². Gods and goddesses, in this sense, were never defined in their characteristics once and for all, nor was their overall morphology represented simply by the sum of the attributes and roles they adopted in different locations and times³. Rather, their configuration was constantly “under construction” and their names could imply different tasks and operating methods, depending on local devotional interests (linked in turn to historical and social circumstances)⁴. To quote Robert

1 One may think here of the therapeutic functions of Asclepius, for example, or of Demeter’s indissoluble association with the agrarian sphere.

2 Among the numerous works that tackle these issues, I cite here a few publications that have inspired the current reflections: Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et société en Grèce ancienne* (Paris: La Découverte, 2004), pp. 105-122; Robert PARKER, *Polytheism and Society at Athens* (Oxford-New York: Oxford University Press, 2005); Angelo BRELICH, *Il politeismo*, a c. di Marcello MASSENZIO, Andrea ALESSANDRI (Roma: Editori Riuniti, 2007); Robert PARKER, *On Greek Religion* (Ithaca: Cornell University Press, 2011); ID., *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations* (Berkeley: University of California Press, 2017); Henk S. VERSNEL, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology* (Leiden-Boston: Brill, 2011); Radek CHLUP, «On the Nature of Gods: Methodological Suggestions for the Study of Greek Divinities», *History of Religions* 58, no. 2 (2018): 101-127; Jörg RÜPKE, *Urban Religion: A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change* (Berlin-Boston: De Gruyter 2020); Alaya PALAMIDIS, Corinne BONNET, eds., *What’s in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean* (Berlin-Boston: De Gruyter, 2024).

3 By “morphology” I mean the form – physical and conceptual – that could be given to deities on the basis of their roles and functions. I do not refer to a given series of elements that repeat over time and space without modification, as if they were innate and immutable aspects. I rather mean a form strictly dependent on the context of attestation of the cult. The usefulness of the term is inherent in the very meaning of the term itself: a divinity is something that can be modelled, to which a form is given on a functional basis; the word “morphology” therefore implies the idea of construction, of “giving shape”.

4 The case of the Phoenician Melqart is emblematic: Giuseppe GARBATI, «Forme del culto di Melqart in Occidente», *Byrsa* 39-40 (2021): 87-117. Obviously, this did not entail a sort of general anarchy or disorder in the conception of deities: polytheistic systems would have followed their own logics.

Parker, «the “same” god, that is, one bearing the same name, may have developed in notably different ways in different localities in response to the differing needs of the local worshipping groups»⁵.

One of the most useful tools for understanding how deities were conceived and constructed in ancient polytheisms is offered by examining divine names and qualifiers. This aspect has been rightly underlined in a recent contribution by Corinne Bonnet; the scholar has specifically stated that:

Naming the gods [...] certainly responds to multiple and intertwined logics: to observe, to distinguish, to appropriate, to classify, to connect, to give meaning. To name is also to describe, to shape, to show, to represent, to activate knowledge, to compare: complex operations negotiated differently according to cultural contexts. Naming is therefore a sophisticated linguistic skill, rooted in space and time, that is developed through praxis⁶.

With these premises – that is, the fluid “nature” of divinities, the subsequent continuous “construction” (renewal and adaptation) of their morphologies, and the central role played by the appellations in such process – the following observations are dedicated to a case study, from a Phoenician context, that may be useful in recognizing some of the mechanisms, at least a part of the logic, that originally led to the assignment of a specific qualifier to a certain deity, contributing to describe its functions and to give it a shape. I am referring to the god called *bʿl ʿz*, Baal Oz (“Lord of strength”), attested to date only in one epigraph from Cyprus.

5 PARKER, *On Greek Religion*, cit., p. 72.

6 Corinne BONNET, «Introduction. What Does a Divine Name Do?», in *What's in a Divine Name?* cit., pp. 1-31 (quotation on p. 1). Between 2017 and 2022, this investigative perspective has been the focus of a research project developed by a team coordinated by Bonnet, based at the Université Toulouse–Jean Jaurès (<https://map-polytheisms.huma-num.fr/?lang=en>). Cf. Thomas GALOPPIN *et al.*, eds., *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean. Spaces, Mobilities, Imaginaries* (Berlin-Boston: De Gruyter, 2022). The project, entitled “MAP – Mapping Ancient Polytheisms: Cult epithets as an interface between religious systems and human agency”, started from the principle according to which the name (and qualifier) given to gods «n’est pas un simple label; il a une force descriptive, perceptive, cognitive et performative, en ce qu’il désigne, représente, donne à voir et à connaître, en ce qu’il fait exister et agir ce qui est nommé»: Corinne BONNET *et al.*, «“Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d’images dessinées” (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 84, no. 2 (2018): 567-591 (quotation on p. 569).

The Trophy Inscription from Kition (Cyprus)

In 1990 a Phoenician inscription, engraved on a block of marble (1.23 x 1.01 x 0.48 m), was found by chance in Larnaka, the ancient Kition (on the south-central coast of Cyprus; Figs. 1-3)⁷. The artefact was unearthed due to construction works that affected the northern part of the city⁸. In that area, more than a century earlier (1879), reclamation works were carried out; these led to the reuse (as foundation structures to stabilize the marshy ground) of stone blocks that probably came from the nearby Bamboula hill (where an ancient sanctuary and structures of a military harbour had been built)⁹. One cannot exclude the possibility, therefore, that the block with the inscription was reused during the reclamation

7 Marguerite YON, Maurice SZNYCER, «Une inscription royale de Kition (Chypre)», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 135 (1991): 791-823; ID., «A Phoenician Victory Trophy at Kition, Report of the Department of Antiquities, Cyprus», 1992: 156-165; Herbert DONNER, Wolfgang RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, voll. I-III (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1971³; III vol. 2002⁵) (= KAI), no. 288. Cf. Maurice SZNYCER, «J'ai remporté la victoire sur tous nos ennemis ...». Brèves remarques sur le verbe NṢḤ», *Semitica* 42-43 (1991-1992): 89-100; Paolo XELLA, «Le dieu b'l 'z dans une nouvelle inscription phénicienne de Kition (Chypre)», *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico* 10 (1993): 61-69; Maurice SZNYCER, «Nouvelles précisions et réflexions à propos de l'inscription phénicienne, récemment publiée, de Milkyatôn, roi de Kition et d'Idalion», in Philokypros. *Mélanges de philologie et d'antiquités grecques et proche-orientales dédiés à la mémoire d'Olivier Masson*, éd. Laurent DUBOIS, Emilia MASSON (Salamanca: Universidad, 2000), pp. 285-292; ID., «à propos du "trophée" dans l'inscription phénicienne de Milkyatôn, roi de Kition et d'Idalion», in Punica – Lybica – Ptolemaica. *Festschrift für Werner Huss, zum 65. Geburtstag dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen*, hrsg. Klaus GEUS, Klaus ZIMMERMANN (Leuven: Peeters, 2001), pp. 99-110; Marguerite YON, *Kition dans les textes. Testimonia littéraires et épigraphiques et corpus des inscriptions* (Paris: Editions Recherche sur les civilisations, 2004), no. 1144; Paul G. MOSCA, «Some Grammatical and Structural Observations on the Trophy Inscription from Kition (Cyprus)», *Maarav* 13 (2006): 175-192; ID., «Facts or Factoids? Some Historical Observations on the Trophy Inscription from Kition (KAI 288)», in *Exploring the Longue durée: Essays in Honor of Lawrence E. Stager*, ed. J. David SCHLOEN (Winona Lake: Eisenbrauns, 2009), pp. 345-349; Maria Giulia AMADASI GUZZO, «Encore CIS I 95 et les divinités guerrières à Chypre», *Orientalia* 84 (2015): 29-40 (in particular pp. 34-36).

8 On the research that led to the discovery of the epigraph see YON, SZNYCER, *Une inscription*, cit., pp. 791-794.

9 See the series *Kition-Bamboula* for the publications of the archaeological activities on the site.

works and later rediscovered thanks to the activities in 1990. It is no surprise, then, that Marguerite Yon has proposed that the Bamboula sector be identified as the original place of the artefact¹⁰.

The text consists of five lines and bears the dedication of a trophy (*trpy* in Phoenician, from the Greek *tropaion*) addressed to a divine being named, *b'l 'z*, Baal Oz, “Lord of strength”¹¹. The reasons for the offering are clearly explained in the epigraph: the dedication was presented after a military victory achieved by Milkyaton, king of Kition and Idalion, together with all the people of Kition, in the first year of his reign (392/91 BCE)¹². According to one of the most recent reconstructions, proposed by Paul G. Mosca, the text reads as follows:

1. This trophy (is that) which King Milkyaton, king of Kition and Idalion, son of Ba'alrom, and all the people of Kition, erected¹³ for their Lord, for Ba'al 'Oz, in the place where 2. our enemies and their allies the Paphians came forth to do battle against us, on the [?] day of the month of ZYB, in the first year of his reign over Kition and Idalion. 3. And the [ar]my of the men of Kition came forth to do

10 YON, SZNYCER, *Une inscription*, cit., pp. 791-794. However, Paul G. Mosca has raised some doubts about this reconstruction: MOSCA, *Facts or Factoids*, cit.

11 The trophy, now lost, was installed on the superior face of the block (Fig. 3); its nature is unknown (see YON, SZNYCER, *Une inscription*, cit., pp. 800-801 for some hypotheses). On Baal Oz see recently Maria Giulia AMADASI GUZZO, «Baal 'Oz ('Az)», in *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture II.1: Religion – Deities and Mythological Characters*, eds. Herbert NIEHR, Paolo XELLA (Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2021), pp. 50-51, with further references; Maria BIANCO, «Dieux de la force, dieux de la victoire: quand les dieux envahissent le champ de bataille entre Orient et Occident», in *Guerre et religion dans le monde punique*, éd. Mohammed TAHAR (Tunis: Laboratoire de recherche, Histoire des économies et des sociétés méditerranéennes, 2017), pp. 147-166 (the trophy inscription is discussed at pp. 150 ff.); EAD., «Que la Force soit avec vous! Hommes et dieux au combat dans le monde phénicien», in *Noms de dieux*, éd. Corinne BONNET (Toulouse: Anacharsis, 2021), pp. 85-99.

12 On Milkyaton, see Giuseppe MINUNNO, «Milkyaton», in *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture, I. Historical Characters*, eds. Andrea ERCOLANI, Paolo XELLA (Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2018), p. 171.

13 In his study, Szzyner translates this verb (*ytn'*) with the third person plural (“they [the king and the people] erected ...”); he admits, however, that the same form can also be understood as the third person singular (“he [Milkyaton] erected”): YON, SZNYCER, *Une inscription*, cit., p. 808 with note 13. See also the discussion in MOSCA, *Some Grammatical and Structural Observations*, cit., pp. 178-179.

battle against them in this place, on that very day. 4. And Ba'al 'Oz gave to me and to all the people of Kition po[wer] ('z = "strength") and victory over all our enemies and over their allies the Paphians. And I and all the people of Kition erected 5. this trophy to Ba['al] 'Oz, my Lord, because he heard their voice. May he bless them!¹⁴

As already mentioned, the dedication records the outcome of a military event, the positive resolution of which is ascribed to the help of a divinity, Baal Oz, who guaranteed victory to the sovereign and his people by granting them the strength ('z). It is still not entirely clear whom the inhabitants of Kition fought against. The inscription refers to some enemies without however mentioning their names (it only specifies who their allies were – the Paphians)¹⁵. Nonetheless, according to the most widespread and accepted interpretation, the adversaries of Milkyaton could be identified with the troops of Evagoras of Salamis, who, as Diodorus Siculus, for instance, tells us (XIV 98,1-2), confronted some of the Cypriot cities (Kition, Soli and Amathus) at the beginning of the fourth century BCE¹⁶. It must be stressed, however, that other explanations have been proposed, such as identifying the enemies in the city of Idalion or even in rival factions located in Kition itself¹⁷. Furthermore, whoever the enemies were, Maurice Sznycer has advised that we should see the military victory as the episode that allowed Milkyaton to acquire sovereignty

14 1. *trpy 'z š ytn' mlk mlkytn mlk kty w'dyl bn b'lrn wkl 'm kty l'dnmm lb'l 'z bms'nm*; 2. *'bn w'zrnm hppym l'gd ln mlhmt b[ym]m [] lryh zyb št 1 lmlky 'l kty w'dyl wys'*; 3. *'ln[m mh]nt (?) š kty l'gd lm mlhmt bmqm 'z bym b' bnty wytn ly wkl 'm kty*; 4. *b'l '[z 'z wnšt bkl 'bn wb'zrnm hppym wytn't 'nk wkl 'm kty 'yt htrpy'*; 5. *z lb[l] 'z 'dny kšm' qlm ybrkm* (transliteration and interpretation after MOSCA, *Facts or Factoids*, cit., p. 345); see also MOSCA, *Some Grammatical and Structural Observations*, cit., pp. 191-192. Cf. the interpretations of Marice Sznycer, in YON, SZNYCER, *Une inscription*, cit., p. 805, and of Maria Giulia Amadasi, in Maria Giulia AMADASI GUZZO, «Formule votive fenicie», in *Des mots pour les dieux. Dédicaces culturelles dans les langages indigènes de la Méditerranée occidentale*, eds. Maria José ESTARÁN TOLOSA, Emmanuel DUPRAZ, Michel ABERSON (Berne: Peter Lang, 2021), pp. 149-165 (translation on p. 156).

15 According to Marguerite Yon, the enemies' name was not recorded «parce qu'il est bien connu lorsqu'on érige le trophée (et que le nommer ferait rejaillir sur lui le reflet de la gloire du vainqueur)» (YON, SZNYCER, *Une inscription*, cit., p. 799). Along the same line of interpretation see XELLA, *Le dieu b'l 'z*, cit., p. 62.

16 YON, SZNYCER, *Une inscription*, cit., pp. 794-796; 819-821.

17 MOSCA, *Facts or Factoids*, cit.

over Kition (and Idalion), opening a new dynasty. Indeed, his father, Baalrom, is not described in the text as king (the inscription specifically states: *mlk mlkytn mlk kty w'dyl bn b'lrn*, «King Milkyaton, king of Kition and Idalion, son of Baalrom»); this may suggest that Milkyaton himself was not of royal lineage.

Now, beyond the specific nature of the historical event, which leaves some questions still open, the structure and content of the inscription are useful tools with which we can try to understand some of the mechanisms – and their social and political background – that were used to construct and describe the divine dimension by the Phoenicians (of Cyprus, in this case). In particular, in the sentence *wytn ly wlkl 'm kty b'l 'z 'z wnšht bkl 'bn wb'zrnm hppym*, «And Ba'al 'Oz/Lord of strength gave to me and to all the people of Kition po[wer] ('z = “strength”) and victory over all our enemies and over their allies the Paphians», a sort of symmetry is produced – revolving around the word 'z – between how the god was described and named, and what that same deity was thought to have given (both to the king and to the people). It is on what is today known on Baal Oz, then, that we should focus first.

On the “Identity” of Baal Oz: Aspects and Problems

At present, the onomastic sequence *b'l 'z* is recorded only in the trophy inscription of Milkyaton¹⁸. Partly for this reason and also considering the rather large number of Phoenician divine names yielded by Cypriot epigraphy¹⁹, the scholars who have studied the text have tended, almost

18 The term *b'l* can carry various meanings (“lord, owner, possessor, citizen, inhabitant”, etc.); when referring to the divine dimension it is commonly understood to have the sense of “lord”: Jacob HOFTIJZER, Karel JONGELING, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, I (Leiden-New York-Köln: Brill, 1995), pp. 182-184 (s.v. «b'l₂»). As I have suggested with Fabio Porzia in another work, in the Phoenician context it is usually (if not always) used as part of onomastic formulas (see for instance Baal Shamem, “Lord of the skies”): Giuseppe GARBATI, Fabio PORZIA, «In Search of God Baal in Phoenician and Cypriot Epigraphy (First Millennium BCE)», in *What's in a Divine Name*, cit., pp. 365-390. Cf. Francesca GUARNERI, «Baal», in *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture II.1*, cit., pp. 34-35.

19 Christina IOANNOU, «La présence religieuse des Phéniciens à Kition», *BAAL Hors-Série X* (2006): 483-496; EAD., «La présence du panthéon phénicien à Chypre», *BAAL Hors-Série XIII* (2009): 469-477; Maria BIANCO, «Formes et aspects des puissances divines phéniciennes à Chypre. Le cas de Kition: approche comparée des épithètes et de

unanimously, to interpret the expression as an epiclesis. According to Paolo Xella, followed by Sergio Ribichini²⁰, for example, Baal Oz should be identified as a particular manifestation of the god Resheph *mkl*, a god chiefly linked to the city of Idalion²¹. To substantiate the possible Baal Oz–Resheph connection, Xella referred to an epigraph precisely from that centre, commissioned once again by Milkyaton (CIS I 91): the document seems to commemorate the same victory as that celebrated in the text from Kition; the dedication, this time, is addressed to Resheph *mkl*²². Therefore, to quote the scholar,

on comprendrait très mal les raisons d'une telle dédicace à Rašap-MKL avec une allusion explicite à cet événement [*i.e. the battle referred to also in the trophy inscription*] [...] si le destinataire et le *deus ex machina* de la célèbre victoire n'étaient pas le même personnage²³.

l'anthroponymie», in LRBT. *Dall'archeologia all'epigrafia. Studi in onore di Maria Giulia Amadasi Guzzo*, a c. di Nicola CHIARENZA, Bruno D'ANDREA, Adriano ORSINGER (Turnhout: Brepols, 2021), pp. 41-50.

20 XELLA, *Le dieu b'l 'z*, cit.; Sergio RIBICHINI, «Reshef e il mestiere delle armi», in *A Oriente del Delta. Scritti sull'Egitto ed il Vicino Oriente antico in onore di Gabriella Scandone Matthiae*, a c. di Agnese VACCA, Sara PIZZIMENTI, Maria Gabriella MICALE (Roma: Scienze e Lettere, 2018), pp. 579-589.

21 As suggested by an inscription in which the god is called the one “who is in Idalion” (*Corpus Inscriptionum Semiticarum* I 90). On Resheph see Edward LIPÍŃSKI, *Resheph: A Syro-Canaanite Deity* (Leuven-Paris-Walpole: Peeters, 2009); Maciej M. MÜNNICH, *The God Resheph in the Ancient Near East* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013); Herbert NIEHR, «Resheph», in *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture II.1*, cit., pp. 200-203. See more recently José Ángel ZAMORA LÓPEZ, *Las inscripciones de la cueva santuario de Es Culleram (Ibiza). Estudio epigráfico a los 100 años de su descubrimiento* (Eivissa: Museo arqueológico de Ibiza y Formentera, 2023), pp. 95-102. In Cyprus, the god was consistently identified by the Greeks with Apollo: XELLA, *Le dieu b'l 'z*, cit., p. 68.

22 *sml 'z š ytn mlk mlkytn mlk kty w'[dyl bn b'lrn l'ly; 2 ršp mkl nšht 'tsby bhys'm w'zrmn*]; «Cette statue est ce qu'a donné le roi Milky[aton, roi de Kition et d'I[dalion, fils de Ba'alrôm à son dieu] Rashap Mikal. J'ai vaincu avec son intervention (mes ennemis) ceux qui s'étaient mis en campagne et leurs auxiliaires [...]» (after YON, *Kition dans les textes*, cit., no. 180, p. 142). Cf. also François BRON, «Sur l'inscription phénicienne de Chypre CIS I, 91», *Rivista di Studi Fenici* 8 (1980): 181-183; Paul G. MOSCA, «Once again CIS I, 91», *Rivista di Studi Fenici* 10 (1982): 177-187. On the relationship between Milkyaton and Resheph see Jimmy DACCACHE, «Milkiyatón et Rašap: une relation stratégique», *Semitica et Classica* 7 (2014): 77-95.

23 XELLA, *Le dieu b'l 'z*, cit., p. 66.

Furthermore, following Xella again, the god Resheph could be a good candidate, from the morphological point of view, for being identified with Baal Oz:

si l'on s'arrête un instant sur la personnalité du dieu Rašap à travers ses nombreuses épicleses fonctionnelles et locales, à Chypre en particulier, on ne pourra nier le fait qu'il s'agit du dieu phénico-punique le plus adapté à présenter une manifestation guerrière comme l'est certainement le B'L 'Z en question²⁴.

By contrast, Edward Lipiński and Maria Giulia Amadasi have preferred to recognize Baal Oz in *b'l kty*, “Lord of Kition”, another Cypriot god known from two or three inscriptions²⁵. More specifically, the sequence *b'l kty* appears on the shoulder of a 5th–4th-century-BCE jug (Plain White Wheelmade) that came from Temple 1 of Kition-Kathari (from bothros 6A)²⁶; the name then occurs on an unpublished *ostrakon* from Idalion²⁷ and perhaps in a very fragmentary text found again in Kition (Batsalos?)²⁸. In the opinion of Amadasi in particular, the title *b'l 'z* should be attributed to *b'l kty* since the latter possibly represented the main deity of Kition, as the name seems to indicate: he would have been the poliadic god of that city, celebrated in the trophy inscription as the one who ensured the victory for the king and the people. If we accept this reading, the offering to Resheph *mkl* of a dedication – the above-mentioned CIS I 91, which seems to celebrate the same victory as that re-

24 XELLA, *Le dieu b'l 'z*, cit., p. 68.

25 Edward LIPIŃSKI, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (Leuven: Peeters, 1995), pp. 315-316; Maria Giulia AMADASI GUZZO, *Encore CIS I 95*, cit., pp. 29-40; cf. also EAD., «Notes d'onomastique phénicienne à Kition», in *Cahiers du Centre d'Etudes Chypriotes* 37 (2007): 197-209 (in particular pp. 198-199) and Maria Giulia AMADASI GUZZO, José-Ángel ZAMORA LÓPEZ, «L'archivio fenicio di Idalion: stato delle ricerche», *Semitica et Classica* 9 (2016): 187-193 (in particular p. 191).

26 Maria Giulia GUZZO AMADASI, Vassos KARAGEORGHIS, *Fouilles de Kition III. Inscriptions phéniciennes* (Nicosia: Dept. of Antiquities, Cyprus, 1977), D37, pp. 170-171. In the publication of the epigraph, Maria Giulia Amadasi does not exclude the possibility that the god Melqart might be identified, albeit tentatively, in the Baal of Kition (see specifically p. 171, note 1).

27 AMADASI GUZZO, *Encore CIS I 95*, cit., p. 35.

28 LIPIŃSKI, *Dieux et déesses*, cit., p. 315 (the text is in GUZZO AMADASI, KARAGEORGHIS, *Fouilles de Kition III*, cit., A 4).

corded in the epigraph from Kition – could be explained by Milkyaton’s desire to commemorate that event in Idalion too, by paying tribute to the main local divinity (since Milkyaton is said to be king of “Kition and Idalion”)²⁹. The victory would therefore be celebrated (at least) twice, with offerings to two different deities.

As one might easily imagine, both the hypotheses mentioned – Baal Oz = Resheph Mikal; Baal Oz = Baal of Kition – appear plausible, even if neither of them can be seen as decisive. There is, after all, a third possibility: that both *b'l 'z* and *b'l kty* represented two ways of describing the same deity (Resheph or someone else), used in different contexts and responding to different circumstances. In any case, whatever the preferred interpretation, the problem of the identity of Baal Oz is destined, for the moment, to remain unsolved³⁰. Much more promising, on the other hand, is the attempt to reconstruct what values the formula *b'l 'z* may have covered, what meanings were attributed to it – including if it was conceived as a qualifier of a deity mainly known under another name (an aspect that has been intuited, but that must be demonstrated and explained in its features) – and what the historical background was that led to its formulation. The following reflections will be devoted to these issues, starting from a recognition of the ways in which the term ‘z was used when ascribed to divine entities.

29 Idalion was politically controlled by Kition from a date soon after the middle of the 5th century BCE. The first to receive the title of “king of Kition and Idalion” was Ozbaal (see Giuseppe MINUNNO, «Az(z)ibaal 3», in *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture*, I, cit., p. 38). See Maria Giulia AMADASI GUZZO, «The Kingdom of Idalion according to the Epigraphic Sources», in *Semitic, Biblical, and Jewish Studies in Honor of Richard C. Steiner*, eds. ARON J. KOLLER, Mordechai Z. COHEN, Adina MOSHAVI (Jerusalem: Bialik Institute, 2020), pp. 114-143.

30 It is possible, moreover, that Baal Oz had some type of relation to the figure portrayed on the coins of Milkyaton (and other kings of Kition); as is well known, the character has a Heracleian appearance, according to an iconographic scheme that can be attributed to different deities (see Antoine HERMARY, «Marques d’identité, d’ethnicité ou de pouvoir dans le monnayages chypriote à l’époque des royaumes», in *Identités croisées en un milieu méditerranéen: le cas de Chypre (Antiquité – Moyen Âge)*, eds. Sabine FOURRIER, Gilles GRIVAUD (Rouen: Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2006), pp. 111-134 (in particular pp. 116-117, 122). See also Marguerite YON, «À propos de l’Héraklès de Chypre», in *Iconographie classique et identités régionales*, eds. Lilly KAHIL, Christian AUGÉ, Pascale LINANT DE BELLEFONDS (Paris: De Boccard, 1986), pp. 287-297.

The Term ‘z and the Sequence b'l ‘z

The word ‘z comes from the root ‘zz (“to be strong”) and can be understood as a noun having the sense of “force”, “strength”³¹. Its use as a title or a characteristic attributed to a deity is well attested in the Phoenician context, both in anthroponymy and in votive inscriptions.

Regarding anthroponyms, as has been noted in past studies³², the term forms part of names such as ‘zb'l, ‘zmlk, ‘zmlqrt, ‘ztn and ‘štrt‘z, therefore involving both gods and goddesses³³. So, it looks as if “strength” could theoretically, as a sort of shared characteristic, qualify different Phoenician deities («la puissance inhérente au divin», in the words of Maria Bianco)³⁴. From this perspective, Mark S. Smith and Wayne T. Pitard have stressed that a number of characteristics of deities are mentioned in ancient Near Eastern texts to distinguish the divine from the human sphere: these characteristics «include the following: strength and size; fertility and beauty; holiness; immortality and knowledge»³⁵. It can be interesting to note, from this point of view, that in Hieroglyphic Luwian inscriptions from Tell Ahmar the Hurrian storm-god Teššub is referred to with the logogram (DEUS)FORTIS³⁶.

31 HOFTIJZER, JONGELING, *Dictionary*, cit., II, p. 835 (s.v. ‘z). Cf. AMADASI GUZZO, *Baal ‘Oz*, cit., p. 51.

32 See specifically XELLA, *Le dieu b'l ‘z*, cit., p. 67, note 30.

33 Frank L. BENZ, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions* (Rome: Biblical Institute Press, 1972), pp. 374-375.

34 BIANCO, *Que la Force soit avec vous*, cit., p. 97; cf. also XELLA, *Le dieu b'l ‘z*, cit., p. 67. On the anthroponymy with ‘z see recently Giuseppe MINUNNO, «Human-divine Relations in Personal Names from the Tophet of Carthage», in *What's in a Divine Name*, cit., p. 495.

35 Mark S. SMITH, Wayne T. PITARD, *The Ugaritic Baal Cycle, volume II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4* (Leiden-Boston: Brill 2009), p. 66. On ‘z in Ugaritic texts – and particularly on the association of the word with Mot, death – see also XELLA, *Le dieu b'l ‘z*, cit., p. 67, notes 31-32.

36 John Davis HAWKINS, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions, vol. I. Inscriptions of the Iron Age* (Berlin-New York: de Gruyter 2000), p. 228 (Tell Ahmar 1); Guy BUNNENS, *A New Luwian Stele and the Cult of the Storm-God at Til Barsib – Masuwari* (Louvain-Paris-Dudley MA: Peeters 2006), pp. 11-31 (Tell Ahmar 6; specifically, p. 12). See also Daniel SCHWEMER, «The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies. Part II», *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 8 (2008): 1-44 (for Teššub see pp. 3-8). I warmly thank one of the anonymous reviewers for her/his kind indication.

Alongside this “general” aspect, a few more elements, to reconstruct specifically the functions of the Cypriot Baal Oz, can be collected from Phoenician votive inscriptions. First of all, ‘z appears as the definition of Anat in a Graeco-Phoenician epigraph from Cyprus again, precisely from Larnaka-tis-Lapithou (CIS I 95)³⁷ and, in the form ‘zz, in a short text from Cádiz addressed to Milkashtart (dating back to the 2nd century BCE, it opens with the expression *l’dn l’zz mlk ‘štrt*, «to the Lord, to the strong Milkashtart»)³⁸. To these documents we can add the well-known Phoenician inscription from Karatepe³⁹: assigned to the 8th century BCE, it states that the god Baal *krntryš* granted strength (‘z) to Azatiwada above all the kings⁴⁰.

Of particular use in helping us to understand the values of ‘z is the bilingual Cypriot inscription. Engraved on a rock face north-west of present-day Larnaka-tis-Lapithou and dating back to the first decades of the 3rd century BCE⁴¹, it celebrates the dedication of an altar for Athena/Anat⁴². As is well known, the text presents a long series of problems – from several points of view (grammatical, historical etc.) – that have re-

37 KAI 42.

38 Maria Giulia GUZZO AMADASI, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie d’Occidente* (Roma: Istituto di Studi del Vicino Oriente – Università di Roma, 1967), Spagna 12 (= KAI 71). Cf. BIANCO, *Dieux de la force, dieux de la victoire*, cit., p. 160.

39 François BRON, *Recherches sur les inscriptions phéniciennes de Karatepe* (Genève: Librairie Doz 1979); KAI 26. See recently BIANCO, *Dieux de la force, dieux de la victoire*, cit., pp. 147-150.

40 ... *w’z ‘dr ‘l kl mlk*: (BRON, *Recherches...*, cit., p. 14 [transliteration] and 24 [translation]; see also *infra*). On Baal *krntryš* see Paolo XELLA, «Baal Krntryš», in *Encyclopaedic Dictionary of Phoenician Culture II.1*, cit., p. 46.

41 Federico GIUSFREDI, «On Phoenicians in Ptolemaic Cyprus: A Note on CIS I 95», *Vicino Oriente* 22 (2018): 111-120 (p. 115 in particular). In CIS I 95, the name of Athena/Anat is followed by that of king Ptolemy, called “lord of kings”. He has been identified with Ptolemy I Soter: according to Maria Giulia Amadasi, the inscription was composed after 294 BCE, at the beginning of the king’s sovereignty over Cyprus (AMADASI GUZZO, *Encore CIS I 95*, cit.).

42 On Athena/Anat see Corinne BONNET, Maria BIANCO, «Sur les traces d’Athéna chez les Phéniciens», *Pallas* 100 (2016): 155-179; cf. also BIANCO, *Dieux de la force, dieux de la victoire*, cit., pp. 156 ff. and Corinne BONNET, Maria BIANCO, «S’adresser aux dieux en deux langues. Le cas des épicleses dans les inscriptions bilingues phéniciennes et grecques», *Parcours anthropologiques* 13 (2018): 38-69 (online).

cently been discussed by Maria Giulia Amadasi and Federico Giusfredi⁴³. It is not my intention to resume the debate here; however, one specific aspect of the epigraph appears important for the object of my research (the question of Baal Oz). In the dedication, the Greek opening formula, *Athenai Soteira Nike* (“To Athena saviour and Victory”), corresponds to the Phoenician expression *l’nt ‘z hym* (“To Anat force of life [or: of the living]”). It is quite evident that one cannot perfectly superimpose the words used in the two different versions. Based on what might appear to be a curious inversion of terms in the sequences, some scholars – Maurice Sznycer *in primis* – have proposed that we relate the Phoenician ‘z to the Greek *Nike* – victory – and correlate *hym* with the notion of *Soteira* (salvation and health)⁴⁴. Although this possibility is certainly plausible, other readings can be suggested (to further complicate matters). It is not impossible, for example, to find some correspondence – in their general values – between ‘z and *Soteira* and *hym* and *Nike*, force being indispensable in order to be safe/saved, and life being strictly bound to victory (e.g. in the case of a military conflict). But apart from the possibility of recognizing precise terminological correspondences, an understanding of the bilingual text can also be reached, partially at least, by trying to connect the two different expressions – “Anat strength of life (/of the living)” and “Athena saviour and Victory” – by taking into account their more general meaning: there would indeed be no life without safety/salvation and health; safety, in turn, can be achieved through the force that leads to victory. Essentially, Athena/Anat seems to have been called on since she could give life through force, ensuring victory and safety⁴⁵. In this context, then, the term ‘z is part of a wider existential dimension that deals directly with the idea of survival (against threats and enemies).

An analogous situation, as already briefly mentioned, can be recognized in the Karatepe Phoenician inscription (with its obvious specifi-

43 AMADASI GUZZO, *Encore CIS I 95*, cit.; GIUSFREDI, *On Phoenicians in Ptolemaic Cyprus*, cit.

44 See AMADASI GUZZO, *Encore CIS I 95*, cit., p. 34, and BONNET, BIANCO, *S'adresser aux dieux*, cit., p. 44.

45 In this regard, it must be stressed that Maria Giulia Amadasi proposed connecting the dedication to Athena/Anat to a military episode (linked to «une période de rivalités et de combats entre les successeurs d’Alexandre»: AMADASI GUZZO, *Encore CIS I 95*, cit., p. 37).

ties)⁴⁶. As is well known, it records the praiseworthy activities and “successes” of Azatiwada, agent of Awariku (king of the *dnnym*). In a context of prosperity and victories, the protagonist invokes the god *b'l krntryš*, asking him for life, health and “mighty strength” (*'dr 'z*) over every king (...*wbrk b'l kr[ntryš 'yt 'ztwd hym wšlm w'z 'dr 'l kl mlk...*, «... et que Ba'al *krntryš* bénisse Azitiwada en vie, en santé et en force magnifique sur tout roi...», using the interpretation of François Bron)⁴⁷. Again, force relates to a context of victory, and it is associated with life and health.

To sum up the information gathered so far, it seems clear, in the first place, that ‘z was used in Phoenician as a qualifier that could be attributed to several deities (as attested by anthroponomy and by the short inscription from Cádiz). Indeed, generally speaking, strength – having it and granting it – would have constituted one of the main qualities of the divine dimension. Secondly, certain documents may allow us to recognize more complex meanings (and uses) of the term: in the Athena/Anat dedication, the word presents itself as a qualifier – or as a part of a qualifier – deeply linked to the concepts of victory, life and safety necessary to protect human existence against dangers and enemies. Something similar is found in the Phoenician inscription from Karatepe as well.

Returning now to Baal Oz, one particular aspect can be underlined, since it permits us to better contextualize the dimension to which the cult of the god belonged: some of the terminological and conceptual connections just described – precisely those inferred from the text from Larnaka-tis-Lapithou (and partially from the one from Karatepe) – can be ascribed also to the content of the trophy inscription (which is almost contemporary with the Larnaka epigraph). In the text, the word ‘z seems to refer specifically to what was necessary to achieve victory on the battlefield and to be safe in the event of a conflict (and to survive when faced with a threat represented by enemies). In this regard, it is useful to remember that the epigraph states: *b'l '[z '[z wnšht bkl 'bn wb'zrnm hppym wytn't 'nk wkl 'm kty 'yt htrpy' z lb[l] 'z 'dny kšm' qlm ybrkm*; «Ba'al ‘Oz gave to me and to all the people of Kition po[wer] (‘z = “strength”) and victory over all our enemies and over their allies the Paphians. And I and all the people of Kition erected this trophy to Ba[al] ‘Oz, my Lord, because he heard their voice. May he bless them!». Again, strength and

46 See AMADASI GUZZO, *Baal ‘Oz*, cit., p. 51.

47 BRON, *Recherches...*, cit., p. 14 (transliteration) and 24 (translation).

victory (and consequently safety) belong to the same semantic (and votive) dimension. On the whole, then, Baal Oz of Kition is to be understood – in a similar way to Athena/Anat – as the divine entity that, in the face of a danger, ensures victory, salvation and life with its strength⁴⁸. As the trophy inscription clearly states, the god was not only the one who *possessed* force but also, and most of all, the one who could *manage* it, *control* it, by *granting* it to human beings: ‘z, then, is not only a divine quality but also (and most of all in the trophy inscription) something that the people can obtain and concretely use⁴⁹.

Between Cult and Propaganda

Once the connotations of the onomastic sequence *b'l 'z* have been framed, it is important to (try to) understand how the formula was constructed and what cultural principles represented its foundations. To achieve these purposes, the first element to keep in mind is the fact that in the trophy epigraph the term ‘z and the sequence *b'l 'z* were connected to a specific event (identified by some scholars as the conflict against Evagoras of Salamina). Strength, associated with victory, represented the main feature of a god in a specific circumstance and what he gave to human beings – to Milkyaton and all the people – in that circumstance, when the battle

48 It may be worth adding that in his Dictionary, Charles R. Krahmalkov translates *b'l 'z* also with “Baal of Power/Victory”: Charles I. KRAHMALKOV, *Phoenician-Punic Dictionary* (Leuven: Peeters, 2000), p. 117. Such an association (between “strength” and “victory”) also seems well attested beyond the Phoenician environments. As Robert B. Young Scott has pointed out, different passages of «the Psalms of Yahweh’s enthronement and sovereignty make frequent use of the word ‘ōz, with reference to Yahweh’s victorious strength as displayed in creation and history»: Robert Balgarnie YOUNG SCOTT, «The Pillars Jachin and Boaz», *Journal of Biblical Literature* 58 (1939): 143-149 (quotation on p. 148). In Ps. 93:1, for instance, it is said: «Yahweh is king ... he has girded himself with strength». Moreover, at least according to some scholars, the idea of “force” or “strength” could also be implied by the name of the northern pillar of the temple of Jerusalem, Boaz. See recently Danile PROKOP, *The Pillars of the First Temple (1Kgs 7,15-22)* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), pp. 69-70.

49 I might recall here the lucid portrait of the deity provided by Maria Bianco, which matches the conclusions just elaborated. For the god, the qualifier “Lord of strength” «[...] répond à une intention précise: souligner le périmètre de son intervention, la nature de sa puissance et de sa relation aux hommes. Il veille sur le territoire, le peuple et le roi; il est à l’écoute de leurs besoins, il repousse les ennemis et met sa force au service de la communauté» (BIANCO, *Que la Force soit avec vous*, cit., pp. 89-90).

broke out, precisely *b[ym]m̄ [] lyrh zyb št 1 lmlky 'l kty w'dyl*, «on the [?] day of the month of ZYB in the first year of his (= Milkyaton's) reign over Kition and Idalion». A divinity, then, is described through what it transmitted and offered ('z) in order to face a dangerous situation; at the same time, the king and the people are presented as those who have directly received that gift. In this way, a word used to qualify a god – 'z – also becomes the definition of a human quality.

As one might easily imagine, there are three protagonists of the event (and its celebration): a god, a king and a people, all bound to each other. In the context of these complex relationships, one particular connection deserves further investigation, since it poses some questions, being unusual in Phoenician epigraphy (and peculiar with respect to the related royal ideologies). I refer to the link between Milkyaton and “all the people of Kition” (*kl 'm kty*), repeated three times in the text⁵⁰. Essentially, the interpretation of this peculiarity can be approached from two perspectives.

On the one hand, it is possible that the king–people relationship respected the social and administrative organization of Kition in the times of Milkyaton, with the king flanked by a sort of collegiate civic body⁵¹. A meaningful element of comparison in Cyprus is offered by a famous bronze tablet from Idalion. The text, in Cypriot syllabic and probably written in the first quarter of the 5th century BCE⁵², comes from the

50 This aspect has been first noted by Maurice Sznycer (YON, SZNYCER, *Une inscription*, cit., p. 819) and Maria Giulia Amadasi (AMADASI GUZZO, *Baal 'Oz*, cit., p. 50).

51 On the other hand, it is well known that the term 'm – “people” – in certain ages could also refer to an urban assembly (possibly from the end of the fourth century BCE: Lorenza-Ilia MANFREDI, *La politica amministrativa di Cartagine in Africa* [Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 2003], p. 355; cf. Maurice SZNYCER, «L'“assemblée du peuple” dans les cités puniques d'après les témoignages épigraphiques», *Semitica* 24 [1975]: 47-68). An assembly constituted by the people of the city in the Phoenician kingdoms is also known from classical sources: with regard to Tyre, Curtius Rufus (IV 3,21), for instance, speaks of a *contio* that seems to refer to all the people; see Sandro Filippo BONDÌ *et al.*, *Fenici e Cartaginesi. Una civiltà mediterranea* (Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2009), pp. 393-394. Cf. also Hélène SADER, *The History and Archaeology of Phoenicia* (Atlanta: SBL Press, 2019), pp. 143-146.

52 Anna GEORGIADOU, «La tablette d'Idalion réexaminée», *Cahiers du Centre d'Etudes Chypriotes* 40 (2010): 141-203. On the inscription cf. Olivier MASSON, *Les inscriptions chypriotes syllabiques. Recueil critique et commenté* (Paris: École Française d'Athènes, 1983²), no. 217, pp. 235-244; recently, Helen PERDICOYIANNI-PALEOLOGOU, «La tablette de bronze d'Idalion», *Axon* 5, no. 1 (2021): 31-72.

sanctuary of Athena (western acropolis of Idalion) and constitutes a legal document: it records a contract between the king – Stasikypros – and the city of Idalion, on a side (*pa-si-le-u-se* | *sa-ta-si-ku-po-ro-se* | *ka-se-a-po-to-li-se* | *e-ta-li-e-we-se* = βασιλεὺς Στασίκυπρος κὰς ἅ πτόλις Ἰδαλιῆρες, «King Stasikypros and the city – the Idalians»⁵³, both considered in the texts as belonging to the same contracting party) and some physicians, on the other side (Onasilos and his brothers); the agreement followed the siege of the city by the Persians and the Kitians. The sequence “the king and the city” – *pa-si-le-u-se* | *ka-se* | *a-po-to-li-se* – is repeated five more times in the text (even if the names – Stasikypros and Idalians – appear only in the first mention). The meaning of this formula has been much discussed, even to the point of postulating some influence of Athenian politics on the kingdom of Idalion (given the liberality of the administrative and legal apparatus that seems to emerge from the epigraph)⁵⁴. The conclusions that to date appear most likely are those suggested by Anna Georgiadou: «Il est clair que le régime de la ville n’est pas purement royal, mais qu’il est assez “libéral”, c’est-à-dire avec des rôles et des droits pour le peuple»⁵⁵. Moreover, given the juridical nature of the epigraph, «il semble que le roi et le peuple d’Idalion ont consciemment établi une constitution dans laquelle des traits propres au “royaume” pouvaient coexister en équilibre avec des caractéristiques de la “cité”»⁵⁶.

On the other hand, the connection between Milkyaton and the “people of Kition” can be understood as an element of political propaganda, which was in some way associated with the first year of the king’s reign. Regarding this aspect, we might recall that Maurice Szyner has proposed that we see in the dedication to Baal Oz a testimony to the opening, by Milkyaton himself, of a new royal dynasty (since his father is not described as “king” in the text). Actually, we do not know the conditions in which Milkyaton came to the power; nonetheless, the king–people connection could be one

53 English translation by Anna Georgiadou from <https://kyprioscharacter.eie.gr/en/scientific-texts/details/inscriptions/tablet-of-idalion-ics-217> (consulted on July 14th 2024)

54 Discussion in GEORGIAIDOU, *La tablette d’Idalion*, cit.

55 GEORGIAIDOU, *La tablette d’Idalion*, cit., p. 176.

56 *Ibidem*. See also PERDICIOYIANNI-PALEOLOGOU, *La tablette*, cit., p. 39: «La participation de la cité aux décisions relatives à la propriété royale laisse entendre que celle-ci appartient à toute la communauté. Ainsi, le roi est le détenteur des biens territoriaux tout en étant obligé de rendre compte de leur gestion à la cité».

of the instruments of his political “success”⁵⁷. This second interpretation seems the more acceptable (even if it is not necessarily opposed to the first solution discussed above). Indeed, the king’s search for consensus from the people is possibly shown by the sentence «And Baal Oz/“Lord of strength” gave to me and to all the people of Kition strength and victory»: the offering of strength and victory by Baal Oz is more understandable if we envisage that all the citizens of Kition (*kl ‘m kty*) – in the sense of every person – were the recipients of the god’s generosity. Furthermore, despite the need to maintain and show the inevitable bond with the people, in the formula the sovereign’s main objective seems to be to give prominence to his own person (as he does when he celebrates the same victory in CIS I 91 from Idalion)⁵⁸. In the final section of the text, after all, he asks that Baal Oz, who heard the voice of the people (*kšm‘ qlm*, «because he heard *their* voice»), «may bless *them*» (*ybrkm*); in this way, he connects the citizens to the deity while at the same time marking the distance between them and himself. Not by chance, Milkyaton calls the god “*my* lord” (*‘dny*), underlining his personal, intimate relationship with the divinity. It is well known that the deep connection between kings and gods is a common feature of Phoenician monarchies, as attested by various epigraphs⁵⁹. In this regard, Paul Mosca has stated: «the result, whether intended or not, is implicitly to position the king as intermediary between god and people — a subtle but effective piece of propaganda for a new king who may well have usurped the throne»⁶⁰.

At this point, it seems clear that the trophy inscription served different purposes: among others (such as the celebration of victory), it had to proclaim the deep bond between the god and the king, the king and the

57 Cf. YON, SZNYCER, *Une inscription*, cit., p. 821.

58 Here the king tends towards complete self-exaltation: the text, in fact, says (in the translation of YON, *Kition dans les textes*, cit., no. 180, p. 142): «J’ai vaincu avec son (of the god Resheph Mikal) intervention (mes ennemis)».

59 Cf. Paolo XELLA, «Self-Depiction and Legitimation: Aspects of Phoenician Royal Ideology», in *Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit* (Orientalische Religionen in der Antike 21), hrsg. Cristoph LEVIN, Reinhard MÜLLER (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), pp. 97-110. See e.g. the inscription of Yehawmilk, where the king states: «I am Yehawmilk, king of Byblos/Gubal, [...] whom the Lady, Baalat/Mistress of Byblos/Gubal made king upon Byblos/Gubal» (KAI 10). The text is taken from William W. HALLO, K. LAWSON YOUNGER JR., *The Context of Scripture*, cit., 2.32, pp. 151-152.

60 MOSCA, *Some Grammatical and Structural Observations*, cit., p. 191.

people, the people and the god. A trilateral connection, centred on the sovereign (the one who speaks in the epigraph), was thus created on the occasion of a specific event (the victory). The most interesting aspect of this network of connections (for my purposes) is that, on the whole, it would have revolved around a word and a notion: ‘z, “strength” (inseparable from “victory”). This concept represents what actually united all the protagonists of the epigraph on a specific occasion – of celebration, offering and propaganda – that required a common effort and participation (with each playing its part): the god had dominion over strength and managed it; he granted it to human beings; in turn, the king and the people took the force and used it to win; they converted the benevolence and power of a god into an action, into a fact (the military success).

Now, if we follow this logic, it is finally possible to substantiate an aspect that has been merely intuited until now: the onomastic sequence *b'l 'z* would have been strictly connected to the historical framework described above; so it is likely that it was coined *after* the victory and *because of* the victory⁶¹. The main component of the formula – ‘z – would in fact have constituted a sort of bridge uniting the superhuman dimension, the royal ideologies and the community context in the face of a specific historical episode. From this perspective, the symmetry mentioned at the beginning of these notes – «And Baal Oz/“Lord of strength” gave to me and to all the people of Kition strength and victory» – can perhaps be better comprehended. Such symmetry clearly shows how the use of the word ‘z would have satisfied two principal aims, which were deeply interconnected: a) to associate a god and his power with a specific event; b) to associate that god with a specific king – Milkyaton – and both with all the people of Kition, all protagonists of that event.

To Become and to Be Baal Oz

The interpretation of the sequence *b'l 'z* as a cultic elaboration depending on a historical event leads us now towards the possibility of retracing the specific mechanism with which the sequence in question was realized. In detail, the following scheme can be reconstructed (based on the content of the trophy epigraph):

61 This opinion is shared by Maria Giulia Amadasi Guzzo (AMADASI GUZZO, *Baal 'Oz*, cit., p. 51).

- a. A war broke out (involving some Cypriot cities, first Kition).
- b. A king⁶², Milkyaton, and all the people won the battle.
- c. They ascribed the victory to the benevolence and power of a god, who gave them – the king first – the strength to fight and defeat the enemies: the god therefore granted the safety and life of both king and citizens.
- d. A dedication was to be offered (and a victory was to be remembered).
- e. In the context of the dedication, the god was qualified as *b'l 'z*, “Lord of strength”, since he gave force to the king and to all the people. The central position ascribed to the notion of “strength” was used both to describe the deity and to celebrate the sovereign in his connection with the citizens.
- f. In the ritual, this process found its complete formalization (attested by the inscription).

To the first step listed above (a), another hypothetical phase (a1) could be added: the beginning of the war could have entailed the organization of a rite that was aimed at requesting the protection and favour of the deity (Resheph? Baal of Kition? – the one named *b'l 'z* after the victory). The offering of the trophy would therefore have represented the final outcome of a vow that was fully satisfied.⁶³

If one accepts the scheme elaborated above, one final question concerning the sequence *b'l 'z* arises: is it possible to understand what the attribution of the formula implied from the point of view of divine morphology? Was it just the result of the promotion of a divine quality or did it have a real, active function in the delineation of the god's profile? As we might imagine, the question is problematic, since there are no documents available that can help us to understand who Baal Oz was beyond the trophy inscription itself. Nonetheless, some overall considerations can be proposed.

As stated earlier, the sequence *b'l 'z*, in connection with the fact of a war, allows us to describe the general features of the divinity celebrated in the inscription. However, it remains difficult to say if the formulation of *b'l 'z* found its basis in certain original aspects of the god's morphology.

62 Or a ruler who became a king after the victory (according to the interpretation of Maurice Sznycer).

63 And in fact the epigraph closes with the expression “...because he heard their voice”.

One might recall again, for example, that Paolo Xella has proposed identifying the god with Resheph, since the latter represents the Phoenician god «le plus adapté à présenter une manifestation guerrière comme l'est certainement le B'L 'Z en question»;⁶⁴ in this case, the warfare qualities should be understood as those morphological traits that would have been translated into the new onomastic sequence. On the other hand, however, one cannot reject *a priori* the possibility that the same sequence could derive from the poliadic qualities recognizable in the Baal of Kition (*b'l kty*). In this regard, we must not forget that the two might have been the same divine entity.

If this point remains obscure, it is nevertheless possible that the elaboration of the formula *b'l 'z* implied a truly “creative” act. Here, one should keep in mind, first, that the elaboration of the onomastic sequence tells us how the god's name – the one that would have been the most common (Resheph for example) – was not in itself sufficient to represent the divine intervention on the occasion of the specific historical event. Such an intervention must have been so special that it also deserved to be remembered through a new qualifier of the divinity responsible for the victory. Now, at the beginning of these notes I stressed, through the words of Corinne Bonnet, that giving a name/qualifier to the gods means «to observe, to distinguish, to appropriate, to classify, to connect, to give meaning» – and also «to describe, to shape, to show, to represent, to activate knowledge, to compare».⁶⁵ The need to provide a new name to one of the most important gods of Kition (because he could only be such) involved the start of a creative act, then, since it meant making visible (through the epigraph and the now-lost trophy), comprehensible (through propaganda and ritual), as well as fixed and formally established (through written records), what was expected from the divinity and what, therefore, was obtained. Moreover, within this process, the qualifier *b'l 'z* had to display also the reliability of the god: the onomastic formula, related to a victory, proved not only that the god was powerful, but that he was effective, that he was linked to concrete reality, to the life and safety of communities. In this sense, the creative act should be understood both as an action aimed at shaping the functions of the god and as a strategy that led to the intelligibility of the divine dimension and the possibility of communicating with it. The invention of the

64 Cf. note 24.

65 Cf. note 6.

name, in a particular circumstance, thus responded to the need to declare exactly what a god was and what in practice he did; in this manner, certain features of the god himself were in some way constructed.

In short, then, the following (general) development in the divine morphology can be identified: 1) a god was believed to protect Kition (Resheph? Baal of Kition?); 2) this god was thought of as a mighty, strong (smiting? warrior?) being, who was entrusted with the defence of the city, its institutions, its people and its territory (from enemies in flesh and blood); 3) in the event of a victory, such power was shaped, described, shown and formally recorded in/by a new onomastic sequence, enriching the ways in which that deity could be perceived and named. In the trophy inscription, then, the formula *b'l 'z*, historically relevant to the context, had both the function of naming (identifying) and describing (qualifying) the deity in question, participating in the creation of his profile⁶⁶.

***B'l 'z*: A Result of Human Experience**

To conclude these reflections, I would like to mention a passage by Angelo Brelich, which appears apposite to the case study discussed here:

Senza l'esperienza del cielo, del fuoco, della fecondità, dell'ordine, del caso, del destino, della morte, ecc., una società umana non potrebbe formarsi l'idea di divinità ora celesti e onniscenti e protettrici dell'ordine, ora datrici di fecondità e di morte⁶⁷.

Human experience represents the prime motor for the construction of divine entities. It is probable in the case of Baal Oz, “Lord of strength”, that it was precisely the experience of victory in battle – obtained thanks to the god’s benevolence and to the strength he granted – that provided the conceptual tools to “invent” a new definition for, and a new way to conceive, one of the main gods of Kition (whoever he was). That same experience therefore made it possible to enrich the divinity’s personality, to show its efficacy, with traits directly linked to an episode in local his-

66 This aspect suggests that the distinction between expressions that are commonly defined as “epicleses” and those that are understood as “theonyms” could be too rigid from a functional point of view when describing the qualities of a god. Cf. specifically on this topic BONNET *et al.*, *Les denominations*, cit.

67 BRELICH, *Il politeismo*, cit., pp. 97-98.

tory and, subsequently, projected onto the well-being of the whole community. Essentially, an event became the object of a process of cultural re-elaboration developed through the cultic lens – that is, the invention of the historical present and, together with it, the construction of the historical memory that connected a god, a king and a people.

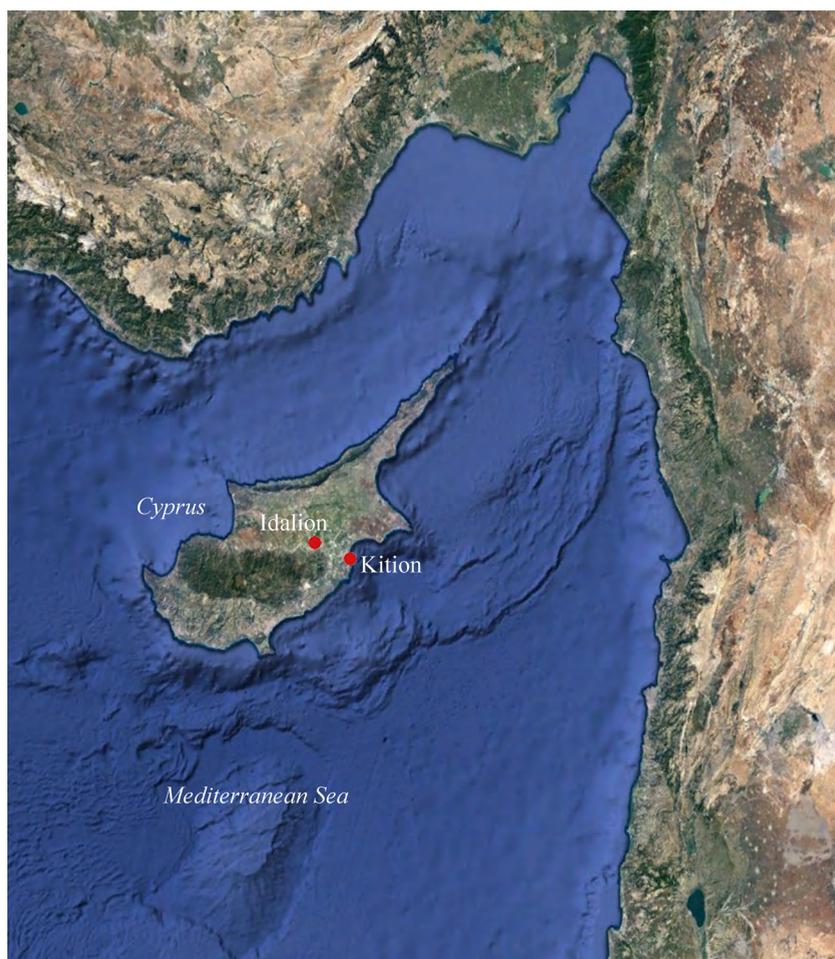


Fig. 1. Map of Cyprus (after Google Earth; reworked by the author).



Fig. 2. Larnaka, Archaeological Museum of the Larnaka (Larnaca) District. The trophy inscription (inv. MLA 1513; reproduced by permission from the director of the Department of Antiquities, Cyprus).



Fig. 3. Larnaka, Archaeological Museum of the Larnaka (Larnaca) District. The trophy inscription (inv. MLA 1513; reproduced by permission from the director of the Department of Antiquities, Cyprus).

Pratiche per la lunga vita tra medicina e religione nel capitolo xc del *Berillo Blu**

Michele Comelli

Università Ca' Foscari Venezia
michele.comelli@unive.it

Abstract

Questo articolo intende presentare una serie di ricette di *chülen* (*bcud len*) e pratiche di *mendrub* (*sman sgrub*) contenute nel capitolo xc del *Berillo Blu* (*Bai dūr ya sngon po*) di Sangye Gyatso, la più autorevole fonte esegetica dedicata ai *Quattro Tantra* (*Rgyud bzhi*), testo canone della medicina tibetana. Lo studio specifico di questo capitolo vuole presentare quanto radicato sia il legame in Tibet tra la tradizione medica e il buddhismo. In questo

caso tra tecniche di preparazione medicinale e pratiche di visualizzazione meditativa, entrambe necessarie per l'ottenimento del nettare (*bdud rtsi*): medicamento recante benefici per l'ottenimento di una lunga vita. Con una presentazione puntuale dei contenuti del capitolo si vuole fornire una precisa conoscenza dei contenuti tematici, della struttura stilistica, dell'obiettivo dell'autore stesso e del suo legame con la tradizione Nyingma.

Parole chiave

chülen, mendrub, Berillo Blu, buddhismo, storia della medicina.

* Il presente articolo è il prodotto di più di un anno di studi dedicati alle pratiche rituali per la lunga vita nella medicina buddhista tibetana. Esso deriva in parte da un più corposo lavoro di tesi magistrale, frutto del mio percorso di studi nel corso di laurea in Scienze delle Religioni (Università degli Studi di Padova-Università Ca' Foscari di Venezia), dove ho potuto incontrare la tradizione medica indiana dell'Āyurveda, acquisendo basi utili per avvicinarmi alla tradizione medica della Sowa Rigpa e al testo fondamentale nel contesto medico tibetano: i *Quattro Tantra*. In primo luogo, intendo ringraziare il Prof. Fabrizio Ferrari per avermi introdotto all'Āyurveda e aver creduto nel mio progetto di tesi magistrale, la Prof.ssa Carmen Simioli per avermi supportato nel lungo studio ed essersi dimostrata una preziosa maestra, e infine la Prof.ssa Chiara Mascarello per avermi assistito nello studio della lingua tibetana classica per lungo tempo. In secondo luogo, ringrazio la mia famiglia, i miei amici e i miei colleghi universitari per avermi assistito, supportato e fornito utili consigli durante questo lungo periodo. In merito alle traduzioni presentate in questo articolo mi assumo tutte le responsabilità per eventuali errori rilevabili.

Practices for long life between medicine and religion in the ninetieth chapter of the *Blue Beryl*

Abstract

This paper intends to analyze a series of *chülen* (*bcud len*) recipes and *mendrub* (*smān sgrub*) practices that are to be found in the ninetieth chapter of the Sangye Gyatso's *Blue Beryl* (*Bai dūr ya sngon po*), the most authoritative exegetical source devoted to *Four Tantras* (*Rgyud bzhi*), the canon of the Tibetan medical tradition. The study of this chapter aims to present how deep-rooted is the link between the medical tradi-

tion and Buddhism in Tibet. In this case, medicinal preparation techniques and meditative visualisation practices result in the realisation of the nectar (*bdud rtsi*): medicine with benefits for obtaining a long life. A structured presentation of the chapter's topics would provide precise knowledge of the thematic content, stylistic structure, the author's purpose and his connection with the Nyingma tradition.

Keywords

chülen, mendrub, Blue Beryl, Buddhism, history of medicine.

Introduzione

Questo studio¹ intende presentare un'analisi delle ricette mediche di *chülen* (*bcud len*; scr. *rasāyāna*) e delle pratiche meditative e apotropache di *mendrub* (*smān sgrub*) esposte nel capitolo xc del *Berillo Blu* (*Bai dūr ya sngon po*)². Quest'opera fornisce un'esegesi più estesa e ricca di rimandi testuali rispetto al capitolo xc dei *Quattro Tantra* (*Rgyud bzhi*)³, un testo composto in poesia e suddiviso in quattro vo-

1 I termini tibetani sono utilizzati seguendo il sistema di traslitterazione Wylie (1959). All'interno della trattazione si avranno spesso anche le indicazioni della traslitterazione in sanscrito secondo il sistema IAST (1912). In alcuni casi si avrà la resa di parole sia nella versione tibetana (tib.) sia sanscrita (scr.) tra parentesi.

2 SANGYE Gyatso (sangs rgyas rgya mtsho), *Gso ba rig pa'i bstan bcos smān bla'i dgongs rgyan rgyud bzhi'i gsal byed bai Dur sngon po'i ma lli ka*, vol. 2, *Bai dūr sngon po* (Lha sa: Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang), 1982, pp. 1134/21-1143/15, BDRC MW2DB4602.

3 YUTOK Yönten Gönpo (g.yu thog yon tan mgon po), *Rgas pa gso ba*, in *Bdud rtsi snying po yan lagb rgyad pa'i gsang ba man ngag gi rgyud* (Man ngag rgyud, *Rgyud bzhi*), (Lha sa: Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang), 1982, pp. 548/6-551/12, BDRC W16778.

lumi (*tantra*) per un totale di 156 capitoli, ognuno dei quali tratta uno specifico argomento. La sua costruzione ed esposizione dei contenuti rimanda alla necessaria presenza di un maestro della disciplina che integri lo studio del testo con un'istruzione orale segreta che chiarifichi i passaggi più critici e l'esatta identificazione dei trattamenti, delle pratiche e delle sostanze da utilizzare⁴. La fisiologia umana, secondo quanto emerge dal contenuto dei *Quattro Tantra* rivela come tutto all'interno del corpo umano sia costituito dai cinque elementi (*'byung ba lnga*)⁵ e dai tre principi fisiologici di base (*nyes pa gsum*)⁶. La loro composizione nel corpo si distingue per una pluralità di fattori quali: la costituzione del singolo soggetto⁷, la fase del giorno, la stagione, il passare delle età, la dieta, lo stile di vita e il proprio *karma*. L'arte per identificare e comprendere la costituzione di un paziente, visto l'ampio spettro di variabili, è ardua da padroneggiare.

La trattazione estesa del *Berillo Blu*, costituita da innumerevoli riferimenti ad altre opere della letteratura medica indo-tibetana fornisce utili riferimenti per identificare le fonti, la metodologia e lo stile di Sangye Gyatso. Il *Berillo Blu* arricchisce poi l'esposizione delle istruzioni di *chülen* e *mendrub* con descrizioni dettagliate delle pratiche di visualizzazione meditativa, indicando i miti e l'origine degli ingredienti di *materia medica* utilizzati. Tutti elementi che ci permettono di identificare i fonda-

4 Barbara GERKE, «The Art of Tibetan Medical Practice», in *Bodies in Balance: The Art of Tibetan Medicine*, ed. Theresia HOFER (Seattle and London: University of Washington Press, 2014), p. 19.

5 Terra (*sa*), acqua (*chu*), fuoco (*me*), vento (*rlung*) e spazio (*nam mkha'*).

6 Il vento (*rlung*) nel quale predomina l'omonimo elemento, la bile (*mkhris pa*) nel quale predomina l'elemento del fuoco, il flemma (*bad kan*) nel quale predominano gli elementi di terra e acqua. Quelli che in tibetano sono indicati come *nyépa* derivano dall'*Āyurveda*, ove sono chiamati *doṣa*, rispettivamente *vāta* (*rlung*), *pitta* (*mkhris pa*), *kapha* o *ślesman* (*bad kan*). Concordo con Barbara Gerke che, quando si trova a spiegare i tre *nyépa*, li definisce come principi fisiologici di base, ma, visto il problema di indicare il corrispettivo secondo un modello biomedico, preferisce utilizzare il termine originario tibetano. In sanscrito i *doṣa* sono comunemente tradotti con "umori" ma anche questa traduzione può far insorgere delle perplessità a ragione di come sono concepiti all'interno della medicina greco-araba e nella biomedicina. Cfr. Barbara GERKE, *Long Lives and Untimely Deaths: Life-span Concepts and Longevity Practices among Tibetans in the Darjeeling Hills, India*, Brill's Tibetan Studies Library, 27 (Leiden: Brill, 2012), pp. 120-123.

7 In base alla costituzione di nascita (*rang bzhin*), si intende la costituzione corporea basata sui cinque elementi e i tre *nyépa* che ogni soggetto ottiene alla sua nascita.

menti della concettualizzazione buddhista entro la quale si inseriscono le pratiche presentate.

Nel presente studio non è stata realizzata un'edizione critica del *Berillo Blu* poiché si è deciso di dare prevalenza all'analisi storico-religiosa delle pratiche di lunga vita descritte e codificate in questo capitolo.

Sangye Gyatso e il *Berillo Blu*

Nel XVII secolo in Tibet si verificò un periodo di fioritura culturale grazie al mecenatismo del v Dalai Lama (*Ta la'i bla ma*) Ngawang Lozang Gyatso (*Ngag dbang blo bzang rgya mtsho*, 1617-82) il quale nel 1642 si era affermato come guida di tutto il Tibet, e aveva stabilito la sede del suo governo nella città di Lhasa⁸. Il v Dalai Lama è ricordato per il suo carisma e la sua intelligenza, ed ebbe nel suo *Desi* (*Sde srid*, Reggente), Sangye Gyatso (*Sangs rgyas rgya mtsho*, 1653-1705), un mecenate che sviluppò ancor di più il finanziamento artistico e culturale del Tibet con una speciale attenzione all'ambito medico. Da sempre Sangye Gyatso era il favorito del v Dalai Lama e con lo stretto rapporto che intercorse tra i due si stabilì un legame simile a quello che si instaurava in ambito buddhista tra un maestro e il suo discepolo. Ciò portò il *Desi* a realizzarsi come prosecutore delle intenzioni e dei progetti che il v Dalai Lama aveva per il Tibet.

Di Sangye Gyatso ci rimangono varie opere. Tra gli scritti di carattere medico e scientifico il *Berillo Blu* ricopre un ruolo centrale, composto tra 1687 e 1688 a seguito della richiesta di un medico di corte, Dar mo Menrampa Lozang Chödrak (*Dar mo sman rams pa blo bzang chos grags*, 1638-1710). L'opera consiste in un commentario al testo canone della medicina tibetana che nel XVII secolo conosceva una nuova fase di larga diffusione come testo fondamentale della scienza della guarigione.

Le difficoltà che insorsero nella stesura del *Berillo Blu* non furono solo legate al ristretto tempo a disposizione ma l'autore dovette anche confrontarsi con una vasta pluralità di interpretazioni dell'opera, partendo dai commentari alla stessa redatti nei secoli precedenti e dalle posizioni scolastiche dei diversi lignaggi di medici. Infine, la più ardua operazione fu quella di costruire un'esegesi che rimandasse ai testi fondamentali della scienza medica, accuratamente selezionati, poiché tale è la prassi per ottenere autorevolezza all'interno della propria esposizione nel contesto buddhista.

8 Chiara BELLINI, *Nel Paese delle Nevi: Storia culturale del Tibet dal VII al XXI secolo*, Piccola Biblioteca Einaudi, Storia (Torino: Einaudi, 2015), p. 195.

La struttura dell'opera segue la medesima trattazione dei *Quattro Tantra*; anche se divisa in due volumi, essa mantiene lo stesso numero di capitoli che così, parallelamente, espongono i medesimi contenuti tematici ed ognuno è il commento dell'altro. Bisogna considerare inoltre il problema della fonte manoscritta dei *Quattro Tantra* da cui Sangye Gyatso attinse come opera di studio: la versione Dratang (*Gra thang*), probabilmente riscoperta dallo studioso Zurkharwa Lodrö Gyelpo (*Zur mkhar ba blo gros rgyal po*, 1509-1579)⁹, la quale fu in seguito rivisitata e ripubblicata dal *Desi* nel 1694. Ne consegue che la versione che il nostro autore studiò non è quella utilizzata a tutt'oggi¹⁰. Il *Berillo Blu* rimane comunque uno dei più autorevoli commentari dei *Quattro Tantra*. Tanto rilevante che Sangye Gyatso commissionò la produzione di settantatante *tangka* (*thang ka*), dipinti su rotolo di tessuto, per trasporre anche a livello artistico le complesse spiegazioni dell'opera¹¹.

Deve essere notato come Sangye Gyatso non divenne mai un medico durante la sua vita e non si schierò mai apertamente né per la tradizione medica Jang (*byang*) né per quella Zur (*zur*), che conducevano il dibattito in merito all'origine dei *Quattro Tantra*. Il Reggente, essendosi formato nello studio della scienza della guarigione tibetana senza essersi mai schierato con alcuno dei lignaggi di medici, manteneva una sua indipendenza da studioso, proponendo una presentazione tra le più oggettive. Per sua stessa ammissione egli non aveva alcuna esperienza pratica nel trattamento dei pazienti e specificatamente ammise come non fu mai capace di memorizzare il terzo *tantra* (*man ngag rgyud*). I medici di corte del v Dalai Lama erano appartenenti alla tradizione Zur ma ciò non influi sul *Desi*, che evitò di inserirsi nelle rivalità dei vari lignaggi medici. Differenziandosi e proponendo una soluzione organizzativa al sapere medico che lui vedeva spezzato e frammentato, riunendolo in una unica forma grazie sia alle sue opere sia al suo mecenatismo, sostenuto e finanziato dal v Dalai Lama.¹²

9 Olaf CZAJA, «The Making Of The Blue Beryl – Some Remarks On The Textual Sources Of The Famous Sources Of The Famous Commentary Of Sangye Gyatso (1653-1705)», in *Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS*, vol. 10 (Leiden: Brill, 2003), pp. 358-359.

10 Frances GARRETT, «The Making of Medical History, Twelfth to Seventeenth Century», in *Bodies in Balance: The Art of Tibetan Medicine*, ed. Theresia HOFER (Seattle and London: University of Washington Press, 2014), pp. 185-187.

11 Yang GA, *The Sources for the Writing of the Rgyud bzhi*, Tibetan Medical Classic, (PhD thesis, Harvard University, 2010), pp. 205-206.

12 CZAJA, «The Making Of The Blue Beryl», cit., pp. 350-352.

Il Reggente scrisse un'opera integrativa al *Berillo Blu: Il Supplemento del Tantra delle Istruzioni Orali [dei Quattro Tantra]: La Canfora che Purifica dal Travaglio della Profonda Sofferenza, la Spada che Recide il Cappio della Morte Prematura* (*Man ngag yon tan rgyud kyi lhan thabs zug rngu'i tsha gdung sel ba'i katpū ra dus min 'chi zhags gcod pa'i ral gri*). In quest'opera sono presentati i rituali e i *mantra* utilizzati durante le pratiche di guarigione, fornendo una spiegazione estesa e integrativa rispetto a quella del *Berillo Blu*¹³.

Nel 1696 il Reggente fondò e finanziò la scuola medica di *Chakpori Rikjé Dropen Ling* (*Lcag po ri rig byed 'gro phan gling*) sul Monte di Ferro (*Lcag po ri*) vicino al Palazzo del Potale¹⁴. L'istituzionalizzazione di tale scuola avvenne all'interno di una strategia per riorganizzare le conoscenze mediche e formare medici al di fuori del sistema dei lignaggi familiari. Egli stabilì in questo modo un controllo centralizzato sulle conoscenze mediche, portandole totalmente sotto la sfera religiosa buddhista¹⁵.

Mendrub (sman sgrub) e chülen (bcud len)

Il perfezionamento del medicamento, *mendrub (sman sgrub)*¹⁶, nel contesto buddhista tibetano identifica una tipologia di pratiche che non rientrano propriamente nella categoria dei rituali di lunga vita (*tshe dbang*) ma hanno una finalità simile alle pratiche di lunga vita (*tshe sgrub*). Il perfezionamento del medicamento consiste nell'utilizzo di sostanze animali, vegetali, minerali, ecc., combinate in composti medici (*sman*) che attraverso una successiva consacrazione si trasformano in nettare (*bdud rtsi*). Grazie al potere della mente inserita in un certo percorso di visualizzazione e costruzione simbolico-religiosa il composto medico ottiene tale

13 Tony CHUI, «Conceptualization of “Taking the Essence” (bcud len) as Tantric Rituals in the Writings of Sangye Gyatso: A Tradition or Interpretation?», *Religions* 10, no. 231 (2019): 7-8.

14 Janet GYATSO, *Being Human in a Buddhist World: an intellectual History of Medicine in Early Modern Tibet* (New York: Columbia University Press, 2015), p. 115.

15 CHUI, «Conceptualization of “Taking the Essence” (bcud len)», cit., p. 6.

16 Per una definizione semantica si veda Frances GARRETT, «The Alchemy of Accomplishing Medicine (sman sgrub): Situating the Yuthok Heart Essence (G. yu thog snying thig) in Literature and History», *Journal of Indian Philosophy* 37 (2009), p. 209.

potenziamento¹⁷. Questo nettare è la medicina della lunga vita: una delle sue forme più comuni è quella di pillola di lunga vita (*tshe ril*), composta partendo dalla farina d'orzo tostato (*rtsam pa*) e burro, poi potenziata con la benedizione (*byin rlabs*; scr. *adhiṣṭhāna*)¹⁸ che la rende una medicina consacrata e considerata latrice di benefici medici e spirituali¹⁹. Gli ingredienti, il corpo sottile (*lus phra mo*)²⁰ e l'assorbimento meditativo²¹ sono finalizzati ad attuare il *mendrub*, giacché, grazie al potere della mente si ritiene possibile infondere la potenza (*nus pa*) della visualizzazione nella materialità degli oggetti rituali. Il concetto di potenza in queste pratiche di *mendrub* assume due dimensioni: la prima potenza è di carattere materiale essendo estratta dalle sostanze utilizzate per la realizzazione del composto medico, mentre la seconda potenza ha un carattere religioso e spirituale, generato dalla corretta pratica di visualizzazione meditativa²².

Possiamo, quindi, cogliere il nesso che esiste tra le pratiche di *mendrub* e i rituali di lunga vita: le prime permettono l'ottenimento del nettare per la lunga vita attraverso pratiche secondarie e coadiuvanti una pratica rituale principale. Cathy Cantwell ha illustrato l'impiego diffuso delle pratiche di *mendrub* nel contesto monastico e come esse siano concepite come integrative rispetto ai più articolati rituali di lunga vita²³.

17 GARRETT, «The Alchemy of Accomplishing Medicine (*sman sgrub*)», cit., p. 210.

18 Per una definizione del termine si veda GERKE, *Long Lives and Untimely Deaths*, cit., pp. 230-232.

19 *Ibi*, p. 235.

20 Differenziamo il corpo sottile da quello grossolano quando vogliamo indicare tutto l'insieme di canali interni al corpo nei quali scorrono le energie sottili, come l'elemento del vento e le energie creative.

21 Condizione nella quale il praticante è totalmente immerso nella pratica di visualizzazione e i suoi stessi sensi ne sono influenzati.

22 Anna SEHNALOVA, «Inviting medicine: *mendrub* (*sman sgrub*) healing for everyone and everything», in *Tibetan and Himalayan Healing: an Anthology for Anthony Aris*, eds. Charles RAMBLE, Ulrike ROESLER (Kathmandu: Vajra Books, 2015), p. 636.

23 Cathy CANTWELL, «Reflections on Rasāyana, Bcud len and Related Practices in Nyingma (Rnying ma) Tantric Ritual», *History of Science in South Asia* 5, no. 2 (2017), p. 182.

Il perfezionamento del medicamento si lega ad una delle pratiche del sistema medico tibetano: il *chülen* (*bcud len*²⁴, scr. *rasāyana*²⁵). Quest'ultimo recupera ampiamente il valore che assume nella tradizione dell'Āyurveda, essendo il *rasāyana* una delle otto suddivisioni principali che costituiscono il sistema medico indiano. Alla luce delle precipue finalità Dagmar Wujastyk identifica cinque categorie distinte di *rasāyana*: 1) prolungamento della vita e rallentamento dell'invecchiamento; 2) miglioramento della salute prevenendo e curando le malattie, conseguendo il buon funzionamento del corpo e dei sensi; 3) recupero, potenziamento e estensione delle capacità mentali di memorizzazione e intelligenza; 4) rinvigorimento sessuale, aumento della forza corporea e cura della fertilità nelle donne; 5) ottenimento di poteri straordinari come una forza sovraumana e un'agilità fuori dal comune, perfezione del corpo e della mente, abilità di manipolare il mondo a proprio piacimento²⁶.

Cantwell interpreta la pratica del *chülen* definendola come la disciplina di «imbibing the essence juice», ovvero dell'«assorbire il succo dell'essenza». Pone così maggiore enfasi sul processo di integrazione nel corpo del praticante delle sostanze estratte dagli ingredienti indicati dalla ricetta. La procedura si esplica secondo istruzioni specifiche che servono a ottenere l'essenza, dotata di benefici terapeutici, dagli ingredienti che devono essere combinati secondo un preciso ordine²⁷. Nell'atto pratico l'estrazione delle essenze dalla *materia medica* utilizzata segue processi alchemici definiti da pratiche rituali ricondotte ad uno schema significativo all'interno della contemplazione del divino, solitamente presentato con un *maṇḍala* (*dkyil 'khor*), che rende la sostanza medica realizzata un tassello determinante anche dal punto di vista religioso. Questi metodi attuano visualizzazioni meditative che possono essere accompagnate da esercizi yogici o pratiche sessuali tantriche. Il fine è sempre il medesimo: rinvigorire le energie sottili.

24 Per una definizione critica del termine si veda Barbara GERKE, «“Treating the Aged” and “Maintaining Health”: Locating bcud len in the Four Medical Tantras», *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 35, no. 1-2 (2013), p. 330.

25 Per una definizione critica del termine si veda Dagmar WUJASTYK, «Acts of Improvement: On the Use of Tonics and Elixirs in Sanskrit Medical and Alchemical Literature», *History of Science in South Asia* 5, no. 2 (2017): pp. 1-3.

26 WUJASTYK, «Acts of Improvement», cit., pp. 7-8.

27 CANTWELL, «Reflections on Rasāyana», cit., pp. 181-182.

La sostanza ottenuta dalle ricette di *chülen* costituisce il nettare, solitamente in forma di decotto, fulcro del nutrimento per il praticante. I metodi più semplici necessitano principalmente di *materia medica* per la loro realizzazione; altri, invece, hanno una dimensione tantrica: in questo caso richiamano solitamente i *mendrub*, nei quali è necessario visualizzare la divinità personale (*yi dam*) con la quale il praticante si identifica per poter completare la pratica e ricavarne i frutti sul piano religioso e spirituale, attraverso una fase di generazione (*bskyed rim*, scr. *utpat-tikrama*) e una fase di completamento (*rdzogs rim*, scr. *utpannakrama*).

La combinazione di *chülen* e *mendrub* venne promossa dal v Dalai Lama nel xvii secolo: egli le estese dalla sola disciplina medica verso quella religiosa. Ciò comportò anche un loro inserimento più netto negli schemi concettuali ed interpretativi del buddhismo²⁸. In merito alle ricette di *chülen* troviamo ampia trattazione nei testi del buddhismo tantrico tibetano, i quali presentano per ogni lignaggio specificità pratiche e dottrinarie proprie²⁹. Non sappiamo di preciso quando l'alchimia ayurvedica cominciò a circolare nel Tibet, ma in merito alla materia possiamo trovare i primi riferimenti ne *Il Chülen della Grande Medicina (Sman chen po'i bcud len)* di Drakpa Gyeltsen (*Grags pa rgyal mtshan*, 1147-1216) durante la Seconda Diffusione (x-xiii d.C.). In questo testo possiamo vedere come le prime ricette di *chülen* siano arrivate in Tibet, trovandovi spazio, seppur brevemente. Queste pratiche si sedimentarono particolarmente nella tradizione del lignaggio Nyingma (*Nying ma*) e nella sua letteratura *terma* (*gter ma*)³⁰; le ricette furono poi integrate nei *tantra* del Mahāyoga, Anuyoga e Atiyoga, in cui furono presentate di supporto agli esercizi yogici e alle pratiche meditative, che sono un nucleo centrale per la realizzazione dell'Illuminazione. Abbiamo in Tibet una prima classificazione delle ricette di *chülen* in 14 categorie nel xiii secolo grazie all'operato di Guru Chöwang (*Gu ru chos dbang*, 1212-1270), uno dei primi autori di questo genere e scopritore di *terma*³¹.

28 CHUI, «Conceptualization of “Taking the Essence” (bcud len)», cit., p. 15.

29 GARRETT, «The Alchemy of Accomplishing Medicine (sman sgrub)», cit., p. 221.

30 Per una definizione critica si veda Ronald M. DAVIDSON, *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture* (New York: Columbia University Press, 2005), p. 213.

31 CANTWELL, «Reflections on Rasāyana», cit., pp. 182-184.

Nelle ricette di *chülen* ci sono delle caratteristiche che definiscono la buona salute di un paziente e che dimostrano come la pratica stia dando i risultati sperati: una di queste è per esempio la suprema radianza (*mdangs mchog*, scr. *ōjas*). Il concetto di suprema radianza proviene dal contesto medico indiano dell'*Āyurveda* ed è stato reso in molti modi dai testi tibetani: va principalmente a indicare un incarnato radioso, luminoso, caratteristico delle persone in salute. Ma viene anche considerato come uno dei distillati dei sette costituenti corporei (*lus zungs bdun*, scr. *sapta dhātu*). Nei *Quattro Tantra* si definisce il *mdangs mchog* come: «the supreme radiance, [which] is the final [essence] of the [seventh] *lus zungs*, [which is] semen. It resides in the heart, but it pervades the entire body»³². Il seme maschile viene definito nel lessico tantrico il “*bodhicitta* bianco” e solitamente rientra tra gli ingredienti delle ricette di *chülen*³³. L'interpretazione che se ne deve recuperare si riferisce a questo distillato definito suprema radianza che circola all'interno del nostro corpo e racchiude in sé un concentrato d'essenza vitale. La suprema radianza si lega al concetto di corpo sottile il cui mantenimento in equilibrio rientra in un discorso di cura sia medica sia, soprattutto, spirituale³⁴; essa svolge un ruolo centrale all'interno della dimensione tantrica delle pratiche di *mendrub* dove si rivela necessario per il processo di visualizzazione e costruzione mentale del *maṇḍala* in tutte le sue parti e fasi.

Analisi del capitolo xc del *Berillo Blu*

L'opera di Sangye Gyatso apre il capitolo xc seguendo la medesima trattazione dei *Quattro Tantra*: il discepolo Yilékyé (*Yid las skyed*, scr. Manasija) pone una domanda al maestro Rikpé Yéshé (*Rig pa'i ye shes*, scr. Vidyājñānā) la cui risposta costituisce il corpo del capitolo. Questa è riportata come discorso diretto, sezionato dall'autore che ne commenta le parti, integrando la spiegazione dei passaggi e chiarificandone alcuni contenuti con citazioni da altre opere. La presenza sistematica di tali riferimenti ci permette così di identificare le fonti utilizzate da Sangye Gyatso per redigere e dare autorevolezza al suo commentario. I nuclei tematici che emergono sono i seguenti:

32 GERKE, *Long Lives and Untimely Deaths*, cit., pp. 163-164.

33 GARRETT, «The Alchemy of Accomplishing Medicine (*sman sgrub*)», cit., p. 211.

34 Pierce C. SALGUERO, *A Global History of Buddhism and Medicine* (New York: Columbia University Press, 2022), pp. 64-65.

1. Il capitolo introduce i personaggi, il loro dialogo e la domanda che ne segna peculiarmente la tematica: «ti supplico di esporre i metodi della cura [della vecchiaia]»³⁵. Sono poi definite le cause primarie dell'insorgere delle malattie e sono esposti i quattro punti della pratica del «*chülen* che prolunga la vita»³⁶:

1.1. I benefici: una lunga vita, ristabilire la giovinezza, ottenere un incarnato radioso, un corpo forte, chiare facoltà sensoriali, una voce cristallina e un rinvigorimento della propria virilità.

1.2. Il luogo adatto (per il quale viene citato il *Raggio di Luna*³⁷): sia pulito e privo di sostanze impure, isolato per poter praticare l'ascesi, piacevole, con vegetazione e corsi d'acqua, privo di ostacoli alla pratica e di esseri senzienti dannosi alla stessa.

1.3. Il paziente: non deve aver già raggiunto l'età della vecchiaia, deve essersi astenuto da fonti di calore eccessivo, come da faticose attività fisiche, mentali oppure sessuali, e non deve aver consumato cibi dalle qualità negative. Dovrà poi, rispettosamente, fare offerte alle divinità protettrici e attuare bagni purificatori, il tutto in una data propizia.

1.4. I metodi curativi, esposti in due possibili modalità di pratica:

1.4.1. La pratica principale prevede la terapia esterna del massaggio praticato con sostanze grasse, olii caldi e l'uso di compresse riscaldate. Sarà necessario purificarsi con un bagno preparato con il mirobolano dalla forma del becco di rondine³⁸, mirobolano emblico, sale marino, pepe lungo, calamo aromatico, zenzero essiccato, curcuma, falso pepe, melassa e urina di mucca dal pelo fulvo.

1.4.2. La pratica supplementare o occasionale: ovvero attuata come la precedente ma svolta come pratica di supporto ad un'altra che è invece la principale.

2. Segue l'esposizione del *chülen* dell'aglio affiancata dalla narrazione del mito d'origine divina della pianta. Vengono indicate le due ricette per questo *chülen*:

35 SANGYE, 1135/1: [...] *gso ba'i skabs la ci 'dra ltar du bsalb par bgyi* [...].

36 *Ibi*, 1135/7: *bsring ba'i bcud len*.

37 Titolo completo: *yan lag brgyad pa'i snying po'i rnam par 'grel pa tshig gi don gyi zla zer* (scr. *Padārthacandrikāprabhāsa-nāma-aṣṭāṅgaḥṛdayavivṛti*; *Raggio di Luna che Illumina il Significato della Terminologia: Commentario Esteso dell'Essenza della Medicina in Otto Rami*) di Candranandana (*zla ba la dga' ba*).

38 Mirobolano chebulico. Si veda Dga' ba rdo rje, *'Kbrungs dpe dri med shel gyi me long* (Pechino: Mi rigs dpe skrun khang, 1995), pp. 167-168.

- 2.1. Prima ricetta.
- 2.2. Seconda ricetta.
3. Segue l'esposizione del *chülen* del bitume, che si può attuare con l'ausilio di diversi metalli. Questa ricetta si focalizza sul bitume del ferro utilizzato alternativamente a quello dell'aglio per la realizzazione di decotti medicinali. Già da questo punto della trattazione si rende evidente l'importanza di confrontare i *Quattro Tantra* con la traduzione tibetana del *Compendio della Medicina in Otto Rami*³⁹ nella quale Sangye Gyatso ritrova più di una spiegazione e specificazione. Del bitume derivante dal ferro sono indicate le caratteristiche e come viene ad essere utilizzato.
4. Segue l'esposizione del *chülen* del plumbago, con l'indicazione di tre varianti dei fiori di plumbago utilizzabili: di colore giallo, bianco e bianco screziato di nero.
5. Sono poi esposti i tre frutti mirobolani, applicabili a seconda della malattia da curare: il *chülen* dell'aglio bilancia il vento, il *chülen* del bitume bilancia la bile e il sangue, il *chülen* del plumbago bilancia il flemma freddo e il siero (*chu ser*)⁴⁰, mentre i tre frutti mirobolani curano le malattie dovute allo squilibrio di più umori⁴¹.
6. Segue la pratica del *chülen* delle cinque essenze (*dangs ma lnga*) e dei quattro nettari (*rtsi bzhi*). Le essenze sono: bitume, calcite, melassa, miele, burro chiarificato; i quattro nettari derivano invece dalle piante sempreverdi: semi di ginepro, rododendro bianco, efedra, artemisia bianca. Le essenze di queste nove sostanze possono essere utilizzate direttamente come soluzione medicinale. Altrimenti ci sono due metodi di preparazione: quello "maggiore" e quello "minore".
 - 6.1. Il metodo maggiore prevede l'utilizzo della calcite, nella sua variante più appropriata alla malattia e preparata secondo il metodo caldo di cui viene fornita l'istruzione. Sempre all'interno del metodo

39 *Yan lag brgyad pa'i snying po'i bsdu pa* (scr. *Aṣṭāṅgahrdayasambhita*; *Compendio della medicina in otto rami*) di Rinchen Zangpo (*Rin chen bzang po*; 958-1055), che traduce l'originale di Vāgbhata (VII d.C.).

40 Per maggiori dettagli si veda Tawni TIDWELL, «Blood and Chuser across Research Paradigms: Constitutive Links in Mapping Biomedical Cancer onto Tibetan Medical Nology», *Asian Medicine* 15 (2020): 1-42.

41 Sono: malattia causata dallo squilibrio del vento (*rlung nad*), squilibrio della bile (*mkbris nad*), squilibrio di flemma (*bad kan nad*), squilibrio di flemma e vento (*bad rlung nad*), squilibrio di vento e bile (*rlung mkbris nad*), squilibrio di tutti e tre i *nyépa* ('*dus pa'i nad*).

maggiore viene fornita la pratica d'assorbimento meditativo da attuare, esponendo la costruzione e disposizione del *maṇḍala* e il referente *mantra* da recitare; tutto ciò è una citazione dal *Grande Vaso del Nettare dell'Immortalità* ('*Chi med bdud rtsi bum chen*) e segue il processo della fase di generazione e della fase di completamento.

6.2. Dopo di che viene esposto il metodo minore, che prevede l'utilizzo di calcite con due differenti combinazioni, per poi seguire anche qui una pratica di assorbimento meditativo secondo la meditazione di Guyapati presente nel *Grande Vaso del Nettare dell'Immortalità*, che si concentra sull'invocare Amitāyus. Anche in questo caso è indicata la struttura di un *maṇḍala* e un *mantra*. Sia questa pratica meditativa che la precedente fanno parte della sezione di *mendrub* del testo.

7. Segue l'istruzione del *chülen* delle erbe incentrato sulla pianta detta Sigillo di Salomone (*ra mnye*) la cui importanza è spiegata con la citazione del mito della sua origine e di quella dell'asparago selvaggio, mito recuperato da un *tantra* segreto della scuola Nyingma (*Otto Capitoli sul Nettare; Bdud rtsi bam po brgyad*)⁴². Questo non è l'unico riferimento a tale tradizione all'interno del capitolo. Vengono anche indicate le istruzioni sulla raccolta della radice del Sigillo di Salomone.

8. Segue l'istruzione del *chülen* dei fiori: composto da varietà di fiori non velenosi, dalle tre sostanze dolcificanti (miele, melassa, zucchero) e da farina di grano decorticato, il decotto ottenuto è da consumare prima di mezzogiorno, ottenendo così radianza del colorito, una salute ristabilita e la sconfitta della vecchiaia.

9. Segue l'istruzione del *chülen* della leggerezza. Questa ricetta utilizza principalmente lo zolfo e ha una sua variante «lavata nel sangue»: probabilmente quest'ultima assume connotazioni tantriche rinviati al *bodhicitta* rosso che dunque potenzia l'ingrediente principale, lo zolfo, in modo che abbia un maggiore e differente beneficio curativo rispetto alla sua ricetta principale.

10. Segue l'istruzione del *chülen* della calcite.

10.1. Prima ricetta.

10.2. Seconda ricetta.

11. Segue l'istruzione del *chülen* delle ambrosie. Questa specificatamente indica come il prodotto risultante dalla combinazione degli ingredienti sia sotto forma di pillole (*ril bu*).

42 GARRETT, «The Alchemy of Accomplishing Medicine (*sman sgrub*)», cit., pp. 216-219.

- 11.1. Prima ricetta.
- 11.2. Seconda ricetta.
12. Segue l'istruzione del *chülen* di abelmosco e sesamo nero.
13. Segue l'istruzione del *chülen* con falso pepe, anacardio orientale e zenzero.
14. In conclusione, si definisce come anche coloro che non hanno attendenti e beni materiali, oppure che vivono in uno stato di povertà, possono ottenere tutti i benefici indicati dalla pratica. Viene poi indicata la precauzione di interrompere la pratica del *chülen* per la lunga vita se insorge una qualunque malattia. Una volta ristabilita la propria salute allora si potrà riprendere la pratica di *chülen* iniziata in precedenza.

Da questo schema emergono le istruzioni per diciannove ricette⁴³ di *chülen* di cui due con pratiche di *mendrub*. Questi *chülen* vengono esposti secondo un ordine di efficacia. Possiamo notare dalle ricette analizzate che i tre frutti mirobolani⁴⁴ (bellerico, chebulico, emblico) occupano un ruolo determinante in buona parte delle ricette di *chülen* presentate. Questi tre ingredienti di *materia medica* sono di derivazione indiana e già nei testi ayurvedici occupano un ruolo centrale⁴⁵. Abbiamo poi la presentazione di molte sostanze veicolo, ovvero quelle che servono a permettere agli ingredienti principali di mescolarsi meglio. Queste sostanze veicolo sono: il sale marino, il miele, le urine, il burro chiarificato, la melassa, lo zucchero, il latte, le feci, lo yogurt, la farina d'orzo tostato e la birra.

Barbara Gerke propone un'analisi del capitolo xc dei *Quattro Tantra* e del commento nel *Berillo Blu* in cui identifica diciannove ricette di *chülen* organizzandole in quattro gruppi. Dalla sua analisi, che prende in considerazione anche il *Compendio della Medicina*, opera di derivazione indiana, emerge come in quest'ultimo testo sia assente il *chülen* delle cinque essenze e dei quattro nettari, che si ritrova invece nella letteratura Nyingma. Viene quindi proposto che questo *chülen* appartenga ad un retaggio propriamente tibetano, vista l'ampia diffusione in abito

43 In ordine abbiamo: Aglio (2), Bitume (1), Plumbago (1), Frutti Mirobolani (1), Cinque Essenze e Quattro Nettari (1), Metodo Maggiore (1), Metodo Minore (2), Erbe (1), Fiori (1), Leggerezza (2), Calcite (2), Ambrosie (2), Abelmosco e Sesamo Nero (1), Falso Pepe, Anacardio Orientale e Zenzero (1).

44 Solitamente utilizzati in forma di burri medicinali (*sman mar*).

45 Jamyang C. OLIPHANT, 'Extracting the Essence': *Bcud len in the Tibetan literary tradition* (PhD thesis, University of Oxford, 2016), p. 74.

medico, e che sia stato sistematizzato con la composizione dei *Quattro Tantra*⁴⁶.

Cantwell riscontra come nel commento di Sangye Gyatso emerga maggiormente il carattere buddhista della trattazione: non a caso in questo capitolo sono descritte le due pratiche di assorbimento meditativo, coadiuvate da vari riferimenti religiosi e mitici, come nelle descrizioni di ricette e *materia medica*⁴⁷. Questo dato, insieme alla citazione nel testo di un *tantra* segreto Nyingma, ci mostra come questa tradizione avesse lasciato il segno sull'autore. La stessa trattazione delle pratiche di *mendrub* nel commento è simile alle forme tradizionali di consacrazione della scuola Nyingma descritte tra XII e XIII secolo⁴⁸.

Per quanto concerne le pratiche di *mendrub*, definite una il metodo maggiore e l'altra il metodo minore, entrambe sono introdotte da una fase di generazione, una pratica tantrica ritenuta capace di trasformare il corpo, l'identità, l'ambiente, i suoni e le percezioni in quelli di una divinità. Quest'ultima solitamente identificata nello *yidam* o nella divinità propria del *maṇḍala*.

Il metodo maggiore prevede visualizzazioni meditative complesse. Comincia con il richiamare *svabhāva* (*rang bzhin*), ovvero la condizione di liberazione mentale, per cui si comprende lo stato di vacuità intrinseca di tutti gli oggetti di questo mondo. Segue una serie di generazioni di sillabe seme da cui emergono cinque *buddha* uniti con le rispettive consorti, con colori e parafernali specifici. Le coppie divine hanno, secondo uno schema discendente, le sillabe seme (*Om, Āh, Hūm*)⁴⁹ disposte dalla corona della testa, passando per la gola e terminando alla posizione del cuore, ove risiede la mente. Dal centro del cuore, dalla sillaba *Hūm*, si irradiano raggi di luce, che si diffondono in ogni direzione e che invocano così, alla mente del

46 GERKE, «“Treating the Aged” and “Maintaining Health”», cit., p. 347.

47 CANTWELL, «Reflections on Rasāyana», cit., p. 185.

48 GERKE, «“Treating the Aged” and “Maintaining Health”», cit., p. 352.

49 Queste tre sillabe radice rimandano alla tecnica del controllo del respiro dei canali del sole e della luna per condurlo sui canali centrali, pratica detta recitazione del diamante (*rdo rje zlas pa*; scr. *vajrajāpa*). Questa si basa su tre fasi: inalazione recitando la sillaba *Om*, ritenzione del respiro recitando la sillaba *Hūm*, espirazione recitando la sillaba *Āh*. Giacomella OROFINO, «Empty Iridescent Spheres. Notes on the Metaphysics of Light in Indian and Tibetan Buddhist Tantric Sources», *Revue d'Etudes Tibétaines*, 65 (2022): p. 165. Potrebbe quindi rimandare alla presenza anche dell'utilizzo di una pratica di controllo del respiro (*srog rtsol ba*; scr. *prāṇāyāma*) all'interno della pratica di *mendrub*.

praticante, le cinque famiglie dei *buddha* nello stato di assorbimento meditativo equanime. Da loro discendono i due *bodhicitta*, rosso e bianco, che benedicono il medicamento che si trasforma in nettare dell'immortalità. Il praticante giunge ad autoidentificarsi con il proprio *yidam*, realizzando completamente la fase di generazione, cosicché dal suo cuore si diffondono raggi di luce che toccano tutti gli esseri senzienti in ogni direzione: questa luce è immaginata come dee che porgono incommensurabili offerte. Segue l'apparizione di una serie d'esseri realizzati (*buddha*, *bodhisattva*, ecc.) invocati dal praticante grazie alla luce che emana. Ne risulta l'ottenimento di benedizioni e *siddhi* di lunga vita che, come energia luminosa, sono emanati dagli esseri realizzati verso tutti gli esseri senzienti partecipi alla visualizzazione meditativa, portando tutti questi benefici a infondersi nel nettare d'immortalità contenuto nel cranio disposto d'innanzi a sé, ovvero nel vaso contenente il decotto medicinale così potenziato.

Nuovamente il praticante diffonde dal suo cuore raggi di luce, che questa volta purificano tutti gli esseri che toccano: questi ottengono la medesima condizione meditativa del praticante, il quale è accompagnato dalle cinque famiglie di *buddha* nel processo di visualizzazione e ha realizzato il suo *yidam* che si identifica in questo caso con il Buddha della Medicina, dal quale deriva il conferimento di un prolungamento vitale. Dall'ambiente circostante tutte le essenze, sotto forma di luce di uno specifico colore, vengono incanalate all'interno del cranio disposto di fronte a sé:

Tutte le essenze dell'ambiente e degli esseri che lo popolano e la radiosità degli elementi sono raccolte [nelle luci dei cinque colori in quest'ordine] vale a dire dalla terra deriva la luce di colore giallo, dal fuoco la luce di colore rosso, dall'acqua la luce di colore blu, dal vento e dal legno la luce di colore verde, dal metallo la luce di colore bianco. Successivamente, visualizza che esse si dissolvano nel cranio che è il contenitore delle medicine, così ricolmato dal nettare.⁵⁰

Nel mentre, in modo naturale, il praticante ascolta (e proferisce) il *mantra*: «Vairocana *Oṃ*, Vajrasattva *Hūṃ*, Ratnasambhava *Tāṃ*, Amītabha *Śrī*, Karmavajra *Aḥ*»⁵¹. Recitato per un massimo di cinquantamila

50 SANGYE, 1140/1-1140/3: [...] *snod bcud kyi bcud thams cad dang 'byung ba'i bkrag mdangs sa las gyur pa ser po / me dmar po / chu sngon po / rlung shing ljang gu / lcags dkar por bsuds nas sman snod kyi thod pa bdud rtsis gang bar thim par dmigs pa gtad* [...].

51 SANGYE, 1140/4-1140/5.

volte e per un minimo di cinque mila volte. Tale medicina così realizzata sarà consumata all'alba della mattina del primo giorno di luna crescente, necessariamente a stomaco vuoto. Questo processo si attua mentre il praticante visualizza d'essere protetto da Hayagrīva. È poi consumata regolarmente prima di pranzare: la quantità viene ridotta nel caso si presenti sudorazione.

In quanto al metodo minore, questo prevede indicazioni tecniche di preparazione e lavorazione degli ingredienti secondo due diverse tipologie. Viene poi eseguita la preparazione detta in precedenza, ovvero le pratiche preliminari della presa di rifugio, della generazione dei *bodhicitta* e viene visualizzata la propria divinità di meditazione secondo la pratica di generazione.

Si esegue dunque la prima parte della pratica di assorbimento meditativo, ovvero fino a che il praticante non si autoidentifica con il proprio *yidam*, che in questo caso viene associato a Guyapati. Differente si presenta la seconda parte della visualizzazione: dalla sillaba seme *Brūm* emerge il palazzo celeste⁵² al cui interno la sillaba seme *Āḥ* diffonde e riassume luce trasformandosi nel vittorioso protettore Amitāyus. Questo con le mani nella *mudrā* dell'equanimità tiene al suo centro il vaso del nettare, nel quale è iscritto Hayagrīva che nella mano destra sorregge il bastone e con la sinistra mostra la *mudrā* di protezione.

I raggi di luce che emanano dal cuore del praticante colpendo il cuore di Amitāyus invocano la sua mente realizzata. I raggi provenienti dal cuore sono irradiati nelle dieci direzioni, assumendo le sembianze di dee recanti offerte; toccano tutti gli esseri senzienti che ottengono così lo stato di un *buddha*. Dall'ambiente circostante tutte le essenze, sotto forma di luce di uno specifico colore, saranno incanalate all'interno del cranio-vaso disposto di fronte a sé:

Da sé stessi i raggi di luce nelle dieci direzioni si irradiano [prendendo le sembianze delle dee] offerte che deliziano la mente [di tutti gli esseri] realizzati e colpendo gli esseri senzienti [questi] otterranno lo stato di un *buddha*. Sono raccolte le parti pure degli elementi stabili e mobili ecc., e avendo seguito lo stesso procedimento messo in pratica in precedenza, visualizza che si dissolvono nel vaso e nell'amuleto.⁵³

52 Per maggiori informazioni in merito al "palazzo" e alle sue caratteristiche si veda BRAUEN «Mandala» cit., pp. 16-17.

53 SANGYE, 1141/2-1142/4: *de las 'do zer phyogs bcur 'phros mchod pa phul thugs rgyud*

Come si svolge tale visualizzazione viene recitato il seguente *mantra*: «*Oṃ Sarvatathagata Amṛta Śuddhe Āyurdharaṇī Puṣṭiṃ Guru Ye Svāhā*»⁵⁴. La medicina viene così trasformata nell'essenza vitale del grande nettare d'immortalità, lavorata per realizzare un medicinale in forma di pillole grandi quanto un fagiolo acerbo.

Dunque, entrambi i metodi portano alla condizione mentale che è senza oggetto e priva della proliferazione concettuale. Si conclude la pratica di visualizzazione meditativa con una preghiera di dedica. Al termine vi sono i versi di buon auspicio e altre azioni rituali conclusive.

Dall'analisi dei due *mendrub* deduciamo che il cuore è l'elemento centrale nella fase di generazione e non solo: segue, infatti, la rappresentazione propria della tradizione della Grande Perfezione (*rdzogs chen*) della scuola Nyingma. Il corpo fisico diventa quindi il contenitore di una pura saggezza contenuta nel centro del cuore, il medesimo punto dal quale i raggi di luce sono emanati e riassorbiti. Secondo questa interpretazione la stessa capacità del riuscire a vedere con la propria mente il processo di visualizzazione rappresenta il raggiungimento di una pura consapevolezza. Solitamente nella Grande Perfezione il completamento del processo di realizzazione prevede la trasformazione del corpo fisico in una luce arcobaleno, ovvero l'ottenimento del "corpo d'arcobaleno" (*ja' lus*)⁵⁵. Questo tipo di corpo non è previsto nei *mendrub* presi in analisi, dove invece si verifica un processo tramite il quale confluiscono nel vaso della medicina, sotto forma di innumerevoli raggi di luce dei vari colori dell'arcobaleno, delle essenze di tutto l'ambiente circostante, ovvero del mondo in tutte le sue componenti. È pertanto facile trovare, anche nella descrizione delle pratiche di visualizzazione meditativa, rimandi e assonanze alla tradizione Nyingma. Non solo: anche Jamyang Oliphant, studiando una grande quantità di testi di *chülen*, identifica quelli legati alla figura di Amitāyus come principalmente appartenenti principalmente alla tradizione Nyingma; egli vi riscontra, infatti, più volte la visualizzazione del vaso ripieno di nettare per la lunga vita consacrato dalla luce che si emana e che viene poi riassorbita, ovvero il medesimo processo

mnyes par byas pa dang sems can la phog go 'phang la bkod pa brtan gyo 'byung ba'i dngas ma bsdu ba sogs gong ltar byas nas bum pa dang g'ur thim par dmigs la.

54 *Ibi*, 1141/4-1141/5.

55 OROFINO, «Empty Iridescent Spheres», cit., p. 175.

che si presenta nel metodo minore della pratica di *mendrub* del *Berillo Blu*. Non a caso nel testo si fa riferimento al *siddhi* di lunga vita (*tshe'i dngos grub*) che deriva dalle pratiche rivolte ad Amitāyus ed è uno dei celebri ottenimenti del Prezioso Maestro, Padmasambhava⁵⁶.

Conclusione

Il presente studio si è incentrato sulla definizione teorica e terminologica di due categorie interrelate sul tema del prolungamento vitale: le ricette mediche di *chülen* e le pratiche meditative e apotropiche di *mendrub*. Entrambe sono state presentate attraverso l'analisi del capitolo xc del *Berillo Blu*, che descrive ricette utili alla cura della vecchiaia (*rgas pa gso ba*), le quali permettono di evidenziare una caratteristica fondamentale dell'opera: essa fonde conoscenze medico-farmacologiche a pratiche di carattere rituale-meditativo. L'ampia trattazione del commentario, ricco di rimandi testuali ad altre opere della letteratura medica indo-tibetana, fornisce utili riferimenti per identificare le fonti, la metodologia e lo stile di Sangye Gyatso. Egli arricchisce le spiegazioni delle ricette di *chülen* e *mendrub* con dettagliate descrizioni delle pratiche meditative di visualizzazione, indicando i miti di origine di alcuni ingredienti della *materia medica*. Tali digressioni e rimandi rappresentano uno strumento essenziale per identificare quali opere costituissero la biblioteca ideale della disciplina medica in quell'epoca. Inoltre, Sangye Gyatso, uniformandosi al pensiero del v Dalai Lama, ha valorizzato il linguaggio intertestuale di tradizioni e lignaggi religiosi differenti, in particolare quello Nyingma, così come il loro ruolo nella formazione del pensiero medico tibetano.

Grazie all'esegesi e ai rimandi del *Berillo Blu*, il medico è istruito sugli ingredienti di base, la loro estrazione o raccolta, il loro processo di lavorazione, e le caratteristiche e i benefici del prodotto ottenuto. Tutte queste ricette rientrano, indipendentemente dalla loro categorizzazione (aglio, bitume, ecc.), in quelle per la realizzazione del «*chülen* che prolunga la vita». Tutte sono presentate in questo studio per mezzo di uno schema atto alla loro classificazione: vengono ricordate le loro varianti e in quale parte del testo rientrano maggiormente pratiche buddhiste coadiuvanti la preparazione medicinale. Nel caso specifico del *chülen* delle cinque essenze (*dangs ma lnga*) e dei quattro nettari (*rtsi bzhi*) si è evidenziato

56 OLIPHANT, 'Extracting the Essence', cit., p. 77.

come quest'ultimo sia collegato alle pratiche di *mendrub* e come dal testo emerga il suo forte legame con la tradizione Nyingma.

La trattazione ci permette, quindi, di comprendere come all'interno della "cura della vecchiaia" siano integrate sia le pratiche tecniche di preparazione rituale di medicinali, con tutte le loro rispettive varianti, sia le pratiche rituali di meditazione, che portano in campo numerosi elementi della tradizione buddhista indo-tibetana. In particolare come le une e le altre siano complementari, cosicché chi riceve il nettare possa ottenere benefici tanto medici quanto spirituali. Nella medicina buddhista tibetana entrambi sono reputati necessari al mantenimento della salute del paziente.

Cattolicesimo e sovranità nella costruzione dell'immagine pubblica di Elias Ashmole (1617-1692)

Vittoria Feola

*Università degli Studi di Padova
vittoria.feola@unipd.it*

Abstract

Questo saggio discute il rapporto fra cattolicesimo e sovranità nella costruzione dell'immagine pubblica dell'antiquario inglese Elias Ashmole (1617-1692). La tesi che si intende dimostrare è duplice. In primo luogo, l'assenza di riferimenti espliciti all'interesse di Ashmole per il cattolicesimo nelle successive scritture pseudo-autobiografiche rispecchia la correlazione fra successo sociale e identità religiosa conforme alla fede di Stato nell'Inghilterra di età moderna. In secondo luogo, e in contrasto con questo fenomeno pubblico, la presenza, fra le carte private di Ashmole, di una serie di stampe relative alla devozione al Sacro Cuore di Gesù, oltre ad altri scritti problematici, suggerisce con forza l'interesse se non l'adesione intima di Ashmole al cattolicesimo dal punto di vista teologico. Il patriottismo dell'antiquario, tuttavia, fu incontrovertibile, e contribuì, insieme alla volontà di successo sociale, a

spiegarne la scelta di restare nella Chiesa d'Inghilterra. Da un punto di vista storiografico, il caso di studio in esame si posiziona nel solco dei lavori di John Morrill, Anthony Milton e Alexandra Walsham, contro la storiografia emanante dalla Compagnia di Gesù, la quale insiste a considerare come veri cattolici britannici solo coloro i quali scelsero il martirio per il potere politico del Papa. Il caso di Ashmole vuole attirare l'attenzione su quei sudditi della Corona inglese che, pur teologicamente affini al cattolicesimo, scelsero l'adesione alla Chiesa d'Inghilterra, perché l'insistenza romana sul primato petrino non lasciava loro altra scelta: la sovranità del loro Paese rappresentava la migliore garanzia di libertà e di ascesa sociale. Questo implica la volontà di vivere la fede non nicodemisticamente ma intimisticamente, contrariamente a quanto argomentato da storici cattolici.

Parole chiave

autobiografia, cattolicesimo, sovranità, Inghilterra, Seicento

Abstract

This essay considers the relation between the Catholic faith and sovereignty in the construction of Elias Ashmole's public persona. Its aim is twofold. First, it shows that the absence of any reference to Ashmole's interest in Catholicism from his so-called autobiographies is directly related to the link between social success and membership of the established Church in early modern England. Secondly, and by contrast to the previous point, the presence among Ashmole's papers of a number of early prints about the Catholic devotion to the Holy Heart of Jesus strongly suggests the antiquary's interest in Catholic theology. His strong patriotism, however, along with his will to rise socially, explain the reasons for staying in the Anglican Church. From a historiographical point of view this essay fits in with the

recent works by John Morrill, Anthony Milton and Alexandra Walsham, while positioning itself against Jesuit historiography, whose aim is to portray as true Catholics only those British people who chose martyrdom for the political powers of the Pope. Ashmole's case study, on the other hand, illustrates the existence of a category of English Crown's subjects who, despite their theological affinities with (when not downright beliefs in) Catholic theology, opted for the Church of England, because the Roman insistence on the Pope's political powers left them with no other choice. They believed that their country's sovereignty would guarantee their freedom and social rise. This implied the will to live their faith in an intimate manner, and not nicodemistically, as Catholic historians have argued so far.

Keywords

autobiography, Catholicism, sovereignty, England, seventeenth century

La costruzione dell'immagine pubblica di Elias Ashmole

Tra le centinaia di dipinti in mostra all'Ashmolean Museum c'è un ritratto secentesco, piuttosto imponente, di un uomo. Indossa del ricco velluto e pizzi pregiati. Ha un'espressione sicura, che denota, forse, un certo auto-compiacimento. Si tratta di un soggetto trionfante, che emana successo, ma questo ritratto simboleggia anche il principio sotteso a tale realizzazione: il progresso della conoscenza come fonte virtuosa di onore sociale. Già prima di leggere la didascalia esplicativa, è possibile comprendere molte cose a proposito del soggetto raffigurato. Ha raggiunto una certa posizione sociale nel suo mondo, i suoi meriti gli sono stati riconosciuti: la dicitura nell'angolo in basso del dipinto descrive le catene e la medaglia raffigurate

come *praemia honoraria*, ricompense d'onore. Si tratta, certamente, di un uomo di cultura: la sua mano riposa padronale su un libro dalla rilegatura sontuosa; ne è, infatti, l'autore. Elias Ashmole è stato immortalato grazie al museo che porta il suo nome, l'Ashmolean di Oxford, famoso in tutto il mondo e primo museo pubblico delle isole britanniche, i cui visitatori, nel corso della sua storia, hanno potuto non soltanto rimanere stupefatti dalla vasta raccolta di libri e oggetti naturali, di preziosi manoscritti e rarità che collezionava, ma anche apprezzare sia i suoi riconoscimenti, sia la sua erudizione, grazie all'esposizione delle medaglie orgogliosamente raffigurate nel dipinto e alle copie dei suoi tre volumi sull'Ordine della Giarrettiera, opera commissionata dal sovrano. Ma chi è l'uomo del patronimico museale? Anche coloro ai quali il museo è familiare non saprebbero dire da dove venga il suo nome. E per coloro che effettivamente conoscono il nome di Elias Ashmole le associazioni sono spesso specifiche e unidimensionali: Ashmole-l'astrologo, Ashmole-l'alchimista, Ashmole-le cui pretese sulla collezione di Tradescant erano discutibili. Ma quale era l'intera storia? Da dove veniva e quali stimoli lo guidavano? Quale era la reale portata dei suoi meriti? Chi era Elias Ashmole?

Per rispondere a queste domande riassumerò i tratti salienti della vita del nostro gentiluomo prima di considerare dapprima il genere autobiografico in età moderna e poi le tensioni tra fede e sovranità per Ashmole nel suo contesto nazionale. Questo mi permetterà di contribuire alla rivalutazione storiografica del rapporto fra cattolicesimo e sovranità nello sviluppo dello Stato moderno inglese e dell'esistenza di criptocattolici di fede ma patriotticamente ancorati alla Chiesa d'Inghilterra.

Elias Ashmole nacque nel 1617 e morì 75 anni dopo, nel 1692.¹ Nel corso della sua lunga esistenza, egli passò dall'essere figlio di un povero sellaio ex reduce di guerra ad avvocato londinese di successo. Durante la guerra civile inglese, Ashmole servì re Carlo I come capitano nel suo esercito di stanza ad Oxford. Testimone delle distruzioni operate dalle soldatesche puritane ai danni di chiese e biblioteche, Ashmole iniziò a collezionare manoscritti inglesi più per salvarli che per farne sfoggio. Grazie a tre matrimoni con donne ben più ricche di lui, e a volte anche notevolmente più anziane, egli si assicurò di sfuggire alla fame che altrimenti lo avrebbe colpito, da realista con simpatie filo-cattoliche nell'In-

1 I dati biografici su Ashmole sono tratti da Vittoria FEOLA, *Elias Ashmole. The Quartercentenary Biography* (Roma: L'Erma di Bretschneider, 2017), *passim*.

ghilterra puritana. Alla restaurazione monarchica dopo l'esperimento repubblicano di Cromwell, Ashmole fece valere le sue credenziali realiste, ottenendo l'incarico di araldo, storiografo dell'ordine della Giarrettiera e tornando a esercitare la professione di avvocato a Londra.

Nel frattempo, avendo pubblicato tre edizioni alchemiche grazie ai manoscritti ex monastici che aveva salvato dalle truppe puritane, Ashmole era entrato a far parte di un gruppo di eruditi eterogeneo, grazie ai quali ottenne il lascito delle rarità di John Tradescant. Questi era il figlio dell'omonimo giardiniere regio che aveva viaggiato dalla Virginia alla Russia, ammassando migliaia di oggetti naturali e artificiali, coerentemente con la moda coeva dei gabinetti di curiosità. Appena Ashmole ne entrò in possesso, negli anni 1670, decise di farne un lascito all'università di Oxford, insieme alla sua biblioteca personale. Nel 1683, l'Ashmolean Museum, comprendente le collezioni di rarità di Tradescant, la biblioteca di Ashmole, un laboratorio alchemico, un tavolo per dissezioni anatomiche e una quadreria, aprì i battenti in un magnifico edificio accanto alla Biblioteca Bodleiana. Ashmole morì nel 1692 e da quel momento, in assenza dell'agognata biografia a stampa, iniziò la sua nemesi.

La biografia di Ashmole si può scrivere grazie alla mole impressionante di fonti primarie che ci ha lasciato precisamente per questo scopo. Da un lato, esistono 700 volumi di manoscritti, collezionati da Ashmole, comprendenti sia appunti personali di lavoro su questioni giuridiche, politiche, astrologiche, mediche, alchemiche o letterarie; esistono poi i circa 1000 volumi comprendenti un totale di opere a stampa ben maggiore, di cui circa una metà costituito da pamphlet politici inglesi del XVII secolo e l'altra metà da pubblicazioni soprattutto astrologiche, sempre inglesi del XVII secolo. Inoltre è disponibile il famigerato "diario", un manoscritto redatto da Ashmole stesso e sul quale è utile soffermarci, perché la storia della sua trasmissione a stampa esemplifica i mutamenti di approccio al genere biografico. Dopo aver spiegato come meglio servirsi del diario, lo consulterò per introdurre qualche elemento utile ad affrontare il tema del rapporto di Ashmole col cattolicesimo.

I was borne the 23rd of May 1617 (& as my dearest & good Mother hath often told me) neere halfe an houre after 3 a'clock in the Morning. When I rectified my Nativity Anno 1647 I found it to be 3H 25' 49" A:M: the 4gr: 8' of Pisces Ascending. But upon Mr: Lillies' Rectification thereof Anno 1667 he makes 4gr: 36. Pisces Ascending.²

2 Carl H. JOSTEN, *Elias Ashmole (1617-92). His Autobiographical and Historical Notes*,

Si tratta delle righe iniziali delle note autobiografiche di Elias Ashmole, il quale non aveva mai considerato di scrivere un'autobiografia. Questa era una bestia rara nel diciassettesimo secolo e non di un genere definito: l'autobiografia di Santa Teresa d'Avila, data alle stampe poco dopo la sua morte da Luis de León, nel 1588, costituiva una solitaria eccezione nell'Europa moderna, insieme a quella redatta dall'artista rinascimentale Benvenuto Cellini, che partiva dall'anno 1566, ma che fu stampata per la prima volta solo nel 1728.³ Anche la biografia non era un genere molto comune, ma stava via via diffondendosi seguendo la moda dell'interesse per le vite (e i ritratti) degli uomini illustri che trovava le sue radici nell'Italia rinascimentale.⁴ Tali biografie erano compilate in particolar modo dai *protégés* per i loro mecenati e conferivano un che di superiorità sociale grazie al loro stile di scrittura encomiastico, a imitazione di quello degli umanisti italiani diretto a decantare la gloria di uomini illustri come Lorenzo il Magnifico o Federico da Montefeltro.⁵

Negli ultimi anni della decade 1660-70, Elias Ashmole cominciò a pensare di pubblicare la sua biografia, scritta da un uomo di sua fiducia, sulla base di appunti preparati a tale scopo da Ashmole stesso. Egli fu mecenate di molti uomini nel corso della sua vita, ma per intraprendere l'arduo compito della stesura della sua biografia, poteva affidarsi solo a uno tra i suoi migliori amici (nonché suo principale *protégé*), l'astrologo William Lilly (1602-1681). Con spirito collaborativo, Ashmole trascorse un buon numero di ore scartabellando le sue migliaia di note in cerca

his Correspondence, and Other Contemporary Sources Relating to his Life and Work, 5 voll. (Oxford: Clarendon Press, 1966), vol. 4, p. 310.

3 Luis DE LEÓN, ed., *Los libros de la madre Teresa de Jesús, fundadora de los monasterios de monjas y frailes carmelitas descalzos de la primera regla* (Salamanca: Guillermo Foquel, 1588); Benvenuto CELLINI, *Vita di Benvenuto Cellini orefice e scultore fiorentino, da lui medesimo scritta. Nella quale molte curiose particolarità si toccano appartenenti alle Arti, ed all'Istoria del suo tempo tratta da un ottimo Manoscritto...* (Napoli: Pietro Martello, 1728). Sull'autobiografia della santa spagnola, https://www.rae.es/sites/default/files/hojear_libro_de_la_vida_0.pdf, 27/04/2024; su quella di Cellini, Peter BETJEMANN, «The Ghost Writer: The Canonization of Benvenuto Cellini.» In *Talking Shop: The Language of Craft in an Age of Consumption*, 31–70. University of Virginia Press, 2011. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt6wrpwg.6>, 26/04/2024.

4 Adam SMYTH, *Autobiography in Early Modern England* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

5 Allan PRITCHARD, *English Biography in the Seventeenth Century. A Critical Survey* (Toronto: University of Toronto Press, 2005).

di dettagli autobiografici. Tra il 1640 e il 1650 aveva tenuto una sorta di diario: come era comune già dal secondo Cinquecento, in Inghilterra come altrove in Europa, Ashmole aveva l'abitudine di scrivere una o due frasi sugli eventi che avevano caratterizzato la sua giornata – frasi scritte di getto – nei suoi almanacchi, o annuari, stampati. Si trattava di pubblicazioni diffusissime in Inghilterra, che contenevano il calendario annuale, insieme ad informazioni astrologiche circa i raccolti e, spesso, riportavano curiosità astrologiche sui rapporti fra i segni zodiacali e la salute dell'uomo. Durante le guerre civili gli almanacchi giocarono un ruolo politico, con curatori parlamentari e realisti che si sfidarono a suon di profezie astrologiche sulle disfatte del nemico. Ashmole usava per sé degli annuari realisti ma ne collezionò di ogni colore politico, poiché ne aveva compreso il valore di fonti storiche per la posterità.⁶ In ogni caso, la maggior parte delle annotazioni con cui Ashmole corredò i suoi libri e manoscritti, oltre che i suoi almanacchi, è scritta in inglese semplice e chiaro. A volte inserì anche delle frasi usando un alfabeto cifrato, come voleva la moda intellettuale del tempo. La sua grafia era precisa, tipica di una persona amante dell'ordine; una tipologia di *secretary hand* risalente al diciassettesimo secolo, piccola e generosa di punti e tratti.

Con il suo tipico modo di fare ordinato, Ashmole raccolse tutte le note autobiografiche che riteneva congeniali all'incarico, fornendo a Lilly un resoconto cronologico della sua vita. I diari cifrati coprono il solo periodo che va dal 1640 al 1650 per cui si trovò costretto a scandagliare ogni remoto angolo della sua enorme biblioteca. Trovò molte informazioni autobiografiche nelle note a margine dei suoi manoscritti, avendo sviluppato l'abitudine di segnare sulla prima o sull'ultima pagina la provenienza dei manoscritti che collezionava. In questo modo poteva recuperare un gran numero di dati. Anche i suoi libri contenevano note a margine, sebbene in misura molto minore rispetto ai manoscritti. Il risul-

6 Vittoria FEOLA, *Elias Ashmole and the Uses of Antiquity* (Parigi: Blanchard, 2012), pp. 79-80. Un esempio di erudito inglese che si servì dei suoi almanacchi come “diari” fu il celebre Samuel Pepys: si veda Robert LATHAM, ed., *The Diary of Samuel Pepys*, 11 vols (London: Harper Collins, 1974). La pratica era molto diffusa. Fra gli amici di Ashmole, gli antiquari John Aubrey e William Dugdale fecero altrettanto. Su Aubrey, Ruth SCURR, *John Aubrey. My Own Life* (London: Chatto & Windus, 2015); gli almanacchi con note autobiografiche di Dugdale si trovano nella collezione privata della famiglia Dugdale, che mi ha generosamente concesso di studiarli nel maniero di Merevale. Sono ancora inediti. Per la sua biografia, Jan BRAODWAY, *William Dugdale. A Life of the Warwickshire Historian and Herald* (Gloucester: Xmera, 2011).

tato di questa caccia al tesoro fu un manoscritto in folio che iniziava con la nascita di Ashmole e terminava nel 1687.

Sfortunatamente William Lilly morì d'infarto nel 1681 senza essere in grado di completare la biografia dell'amico. Ashmole continuò a tenere alcune note autobiografiche fino al 1687 quando si fermò, probabilmente rendendosi conto che nessuno avrebbe raccolto l'incarico di scrivere la sua biografia nel corso della sua vita. Dopo la sua morte, il manoscritto finì nella biblioteca dell'Ashmolean Museum, dove poteva essere mostrato a chi ne faceva richiesta e consultato alla presenza di un addetto del museo. Attualmente si trova catalogato come Ashm. MS 1136 e sta, insieme alla stragrande maggioranza dei suoi manoscritti, nella Biblioteca Bodleiana.

Nei primi anni del diciottesimo secolo la moda delle biografie si era definitivamente affermata – infatti abbiamo menzionato sopra la prima edizione della *Vita* di Cellini. Gli antiquari erano in quel momento i soggetti più alla moda sui quali scrivere, così come i filosofi naturali lo erano stati nella Londra della Restaurazione, anche se per ragioni diverse, e, come era accaduto ai virtuosi in tempi ancora più remoti, erano inevitabilmente fatti oggetto di scherno.⁷ Ashm. MS 1136 fu pubblicato per la prima volta da Charles Burman con il titolo *Memoirs of the Life of that Learned Antiquary Elias Ashmole, Esq; Drawn up by himself by way of diary* (Londra, 1717). Conseguentemente si è cominciato a parlare di un “diario” di Ashmole, poiché “memoirs” significa questo. E sicuramente non era un granché. Il manoscritto di Ashmole doveva essere sembrato a Burman il documento perfetto per la stampa, poiché combinava il genere autobiografico tanto di moda con la figura di un famoso antiquario da cui l'Ashmolean Museum aveva preso il suo nome.

Il cosiddetto “diario” di Ashmole è effettivamente un'opera noiosa e ovviamente non è niente di più di un supporto base per la scrittura di un vero e proprio libro o di un saggio lungo. Si tratta di un elenco dei principali accadimenti della sua vita in ordine cronologico e, ove possibile, ne viene registrata l'esatta collocazione temporale: «13 Apr. 1675 10H.45. A.M. the Sessions of Parliament began.» oppure, appropriatamente «26 Dec. 1678 3.30 P.M. The time I began to make my collection for oc-

7 Rosemary SWEET, *Antiquaries: the Discovery of the Past in Eighteenth-century Britain* (London: Bloomsbury Academic, 2004).

currences and accidents for my life».⁸ Da astrologo diligente, Ashmole ritrovò molte informazioni autobiografiche nelle centinaia di oroscopi che aveva elaborato fino a quel momento a partire dai primi anni della decade 1640-1650. Si trattava di un'attività molto comune al tempo, e gli storici oggi sono consapevoli dell'utilità degli oroscopi per il recupero delle informazioni biografiche del periodo.⁹

Un'altra caratteristica degna di nota del diario è la sua abbondanza di annotazioni che riguardano la salute. Fin da giovanissimo, era solito riportare fedelmente tutti i possibili disturbi di salute, piccoli o grandi che fossero, con indicazione temporale del loro inizio e della loro fine, e della cura applicata. Ad esempio, il 18 settembre 1646 Ashmole annotò «All'incirca alle ore 8 della mattina ho dapprima sentito un dolore al tendine del mio ginocchio destro» e, in relazione a questo accadimento, fece un oroscopo «23 ore e 15 dopo mezzogiorno / se il dolore delle mie gambe troverà mai cura».¹⁰ Successivamente applicò un medicamento al ginocchio e presumibilmente si sentì meglio poiché non lamentò ulteriori dolori. O ancora, il 1° gennaio 1651 riportò: «mi è salita una forte debolezza che si è tramutata in Febbre, ma il giorno dopo è passata».¹¹ O, con tono (auspicabilmente) meno preoccupato, «mi è cominciato a venire il raffreddore» e «alle ore 5 del pomeriggio mi sono fatto male all'Alluce».¹²

Questo stile può risultare noioso per il lettore moderno, ma tale registro di dati è in realtà una forte indicazione dell'attitudine scientifica di Ashmole. Per tutta la vita coltivò l'interesse per la medicina: collezionava trattati medici, sia in forma manoscritta che stampata; imparò come sezionare i corpi e preparò una grande numero di medicinali, sia a base

8 Oxford, Bodleian Library, MS. Ashm.1136, rispettivamente foll. 160v e 183v. La seconda frase è cifrata; la trascrizione in chiaro è in JOSTEN, *Elias Ashmole*, cit., vol. IV, p. 1632.

9 Anthony GRAFTON, *Cardano's Cosmos. The World and Works of a Renaissance Astrologer* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999); Ann GENEVA, *Astrology and the Seventeenth-century Mind: William Lilly and the Language of the Stars* (Manchester: Manchester University Press, 1995).

10 MS. Ashm.1136, foll. 214r. Tutte le traduzioni dall'originale inglese sono mie. La scelta di tradurre piuttosto che di inserire citazioni nell'inglese del XVII secolo è dovuta alla maggiore leggibilità che queste apportano al testo dell'articolo.

11 MS. Ashm.1136, fol. 24r.

12 MS. Ashm.1136, fol. 33r and MS. Ashm.243, fol. 344.

di erbe, sia a base di composti chimici, per curare se stesso e i suoi amici fidati. In più, chiese con veemenza all'Università di Oxford che fosse resa disponibile una tavola anatomica nei sotterranei del suo museo.

Nel diciassettesimo secolo la pratica di registrare casi medici cominciò a prendere piede con l'idea che la conoscenza della medicina avrebbe potuto progredire attraverso l'osservazione di somiglianze e differenze tra i vari casi medici,¹³ ed anche dei pazienti iniziarono a conservare i dettagli relativi ai problemi di salute.¹⁴ Ashmole decise di fornire a Lilly un'analisi completa della sua storia medica quasi dal momento della sua nascita fino ai primi anni del periodo 1680-1690, quando era già nella fascia di età dei sessanta. Questo dà una indicazione del fatto che Ashmole voleva che la sua biografia, al pari di tutte le altre fonti di storia naturale e politica che aveva collezionato, conservato e rese pubbliche tramite il suo eponimo museo nell'Università di Oxford, contribuisse al progresso delle conoscenze mediche. La trattazione di malattie e cure non avrebbe dato un grosso contributo alla sua reputazione. Quello che rendeva utile, e quindi interessante la sua storia medica, era il fatto di costituire un tassello di quella grande storia della salute umana che, baconianamente, il suo progetto museale avrebbe contribuito a creare.¹⁵

Il diario del 1717 fu pubblicato nuovamente nel 1774 da Thomas Davies, un editore di Londra che si era specializzato nelle biografie e nei lavori letterari. In questo caso andava a formare la terza parte di un lavoro più ampio: *The lives of those eminent antiquaries Elias Ashmole, Esquire, and Mr William Lilly, written by themselves. Containing, first, William Lilly's History of his life and times, with notes by Mr Ashmole; secondly, Lilly's Life and death of Charles I: and lastly, The life of Elias Ashmole Esquire by way of Diary, with several occasional letters by Charles Burman, Esquire*. L'argomento era in linea con la nuova moda del gotico.

13 Brian NANCE, *Turquet de Mayerne as Baroque Physician. The Art of Medical Portraiture* (New York: Brill Rodopi, 2001).

14 Lawrence STONE, *Family, Sex, and Marriage In England 1500 to 1800* (Scranton, Pennsylvania: Harper Collins, 1977); <https://www.hps.cam.ac.uk/research/projects/case-books>, 05/07/2024.

15 Che l'esposizione fosse guidata da scopi scientifici è suffragato dal fatto che si diede da fare per cercare ogni minima informazione medica riguardante se stesso all'interno delle migliaia di vecchie carte che gli appartenevano e le incluse tutte nelle sue note per Lilly. Questo articolo non è il luogo per approfondire il tema, che ho trattato ampiamente in FEOLA, *Elias Ashmole*, cit., pp. 26-59.

La creazione del genere viene attribuita a Sir Horace Walpole con la sua *Castle of Otranto* (1764).¹⁶ Centrale per il genere gotico era l'architettura medievale che il grande architetto Sir Christopher Wren, contemporaneo di Ashmole e membro della Royal Society, definiva "araba" poiché riteneva che questo stile fosse stato introdotto in Inghilterra dai carpentieri arabi portati da Riccardo II. Walpole, tuttavia, conìò un termine dal sapore più nordico e locale, ribattezzando lo stile con il nome di Gotico.¹⁷ Nella razionalità del diciottesimo secolo si trattava di una scelta logica benché imprecisa. Gli uomini del tempo, infatti, forgiarono la loro retorica distintiva personale su quello che ad essi pareva ragionevole, talvolta senza avere riguardo della realtà evidente. Ciò emerge chiaramente dal nuovo scenario gotico nel quale in quel momento si ritrovava a fare la sua apparizione il diario di Ashmole.

Altri elementi cruciali del gotico erano la magia, le fate, gli spiriti, i fantasmi, i vampiri e una certa propensione anticattolica. I romanzi gotici erano generalmente ambientati nel Medioevo e spesso negli Stati dell'Europa meridionale, come la Spagna e l'Italia (come per la stessa Otranto di Walpole). Sin dal periodo della Riforma, la magia e le fate venivano ad essere associate sempre di più con i rituali cattolici. Gli Inglesi della riforma non credevano più nei sacerdoti che magicamente trasformavano il pane in carne e l'acqua in sangue.¹⁸ Quando Ashmole e il suo socio antiquario John Aubrey si imbarcarono in un viaggio pionieristico attraverso il sud dell'Inghilterra degli anni 1670-1680 con lo scopo di studiare e raccogliere le credenze popolari sulla magia, trovarono proprio quello che Walpole avrebbe apprezzato. Alla domanda «Quale religione pensate che professino le fate?» quasi tutti risposero «Il Papismo!».¹⁹ Prima della Riforma, la risposta probabilmente sarebbe stata: «La magia!».

L'autobiografia di Lilly, alla quale il diario di Ashmole era allegato, racconta di un "pomeriggio fatato" nel quale lui e Ashmole trascorsero alcune ore nella piacevole attività di evocare spiriti fatati attraverso una

16 Maggie KILGOUR, *The Rise of the Gothic Novel* (Abingdon: Routledge, 1995).

17 Simon BRADLEY, «The Englishness of Gothic: Theories and Interpretations from William Gilpin to J. H. Parker», *Architectural History*, 45 (2002): 325-346.

18 Keith THOMAS, *Religion and the Decline of Magic* (London: Penguin, 1971, 1991), pp. 724-734.

19 Daniel R. WOOLF, «The "Common Voice": History, Folklore and Oral Tradition in Early Modern England», *Past and Present*, 120, no. 1 (1988): 26-52.

sfera di cristallo. Si trattava proprio di quello che gli entusiasti del gotico del diciottesimo secolo desideravano e quello su cui Davies concentrò l'attenzione nella sua "Pubblicità per il Lettore" nella pubblicazione del 1774:

La storia della Vita e dei Tempi di Lilly è certamente una delle più divertenti narrative scritte nella nostra lingua. Sulla base della scienza che professava per il calcolo degli oroscopi della natività, l'elaborazione di numeri, la predizione di eventi ... questo è il modo in cui racconta la sua storia e talvolta il lettore potrà probabilmente essere indotto a supporre che Lilly fosse non tanto un Impostore quanto piuttosto un individuo Entusiasta. Racconta molti aneddoti su soggetti che fingevano di prevedere eventi, evocare spiriti e altre menzogne, con un tale candore apparente e con una tale disarmante semplicità di stile che siamo quasi persuasi a credere alla sua parola quando asserisce un tale inviolabile rispetto per la verità e la sincerità. Il potente genio di Shakespeare potrebbe annoverarlo trionfalmente tra i suoi soggetti di trattazione ... [come] la magia delle streghe e gli incantesimi degli spiriti ... il potere delle Fate ...; quando tale era la Creduloneria del tempo in relazione a questi Esseri immaginari che da quelle credenze si è sviluppata una scienza tenuta in vita da maestri truffaldini e superstiziosi, disonesti e entusiasti; quello che Lilly ci racconta di questi soggetti, considerati semplicemente come un dato di fatto, è certamente molto curioso. In conclusione, non conosco altri Documenti dove poter trovare una Storia del Dottor Dee così semplice e divertente ... A tutte queste cose possiamo aggiungere i rari effetti del Cristallo, l'apparizione della Regina Mabb e altre operazioni strane e miracolose che devono la loro origine alla follia, curiosità, superstizione, fanatismo e inganno.²⁰

In questa lunga nota pubblicitaria, Davies stava cercando di vendere la sua pubblicazione ai lettori infatuati del gotico: era il carattere gotico del pomeriggio fatato di Lilly che faceva vendere il libro; Ashmole doveva dunque diventare come Lilly. Di conseguenza, il diario di Ashmole a quel punto doveva trarre anch'esso le sue origini da «follia, curiosità,

20 Charles BURMAN, *The lives of those eminent antiquaries Elias Ashmole, esquire, and Mr. William Lilly, written by themselves; containing, first, William Lilly's History of his life and times, with notes by Mr. Ashmole: Secondly, Lilly's Life and death of Charles the First: and lastly, the Life of Elias Ashmole, esquire, by way of diary. With several occasional letters by Charles Burman, esquire* (London: T. Davies, 1774), pp. 3-7.

superstizione, fanatismo e inganno». Questo fece sì che a partire dal 1774 il nome di Ashmole venne associato al famigerato pomeriggio fatato nonostante tale episodio non fosse raccontato da nessuna parte nel manoscritto contenente le sue note autobiografiche. I commenti di Davies trasformarono Ashmole dall'illustre antiquario dell'edizione di Burman al semplice individuo appartenente a un passato prescientifico, degno di nota solamente per il suo credere a creature fatate e al potere delle sfere di cristallo.

Una terza edizione biografica fece la sua comparsa solo nel 1966 grazie a Conrad Hermann (Kurt) Josten, emigrato tedesco che aveva trovato nuova patria a Oxford. Affascinato dall'abbondanza di documenti sul conto di Ashmole nei quali si era imbattuto nella Biblioteca Bodleiana, Josten decise di dedicare la sua vita alla riorganizzazione delle note di Ashmole. Il risultato di questo compito immane e volontario fu l'opera in cinque volumi *Elias Ashmole (1617–1692). His Autobiographical and Historical Notes, his Correspondence, and Other Contemporary Sources Relating to his Life and Work*²¹. Il lavoro di Josten è generalmente indicato come “il Diario” di Ashmole, sebbene si tratti di una compilazione cronologica della maggior parte delle note autobiografiche (non di tutte) che egli fu in grado di ritrovare nei documenti pubblici e privati di Ashmole e che aveva considerato rilevanti per il suo progetto di un “diario” a posteriori. Si tratta, nondimeno, di una risorsa importante sul conto di Ashmole, insieme ai suoi 700 volumi di manoscritti.

Nei libri e articoli che ho dedicato ad Ashmole mi sono concentrata più volte e da punti di vista diversi sulle discrepanze fra la sua immagine pubblica di virtuoso e sul suo autentico modo di essere, piuttosto di un antiquario di ispirazione baconiana, mai dimentico delle proprie umili origini da figlio di un sellaio. Questo approccio di storia sociale mi ha permesso di portare alla luce le dinamiche di acquisizione dei suoi oggetti naturali e artificiali, ivi inclusi i testi a stampa e manoscritti. Ho analizzato gli usi a stampa che ne fece Ashmole tanto per contribuire a dibattiti politici e scientifici coevi quanto per aumentare il proprio prestigio sociale. Finora ho tralasciato di esaminare la presenza di particolari fonti cattoliche fra le collezioni di Ashmole. Data la natura estremamente

21 Carl H. JOSTEN, *Elias Ashmole (1617–1692). His Autobiographical and Historical Notes, his Correspondence, and Other Contemporary Sources Relating to his Life and Work*, 5 voll. (Oxford: Clarendon, 1966).

problematica del cattolicesimo politico nell' Inghilterra d'età moderna e del materiale cattolico che Ashmole scelse di preservare a rischio della sua stessa vita, è arrivato il momento di considerarlo, contestualizzandolo sia nella più ampia storia del cattolicesimo inglese, sia nel problema storiografico della costruzione dell'immagine pubblica di un gentiluomo di successo nella Londra del secondo Seicento.

Cattolicesimo e sovranità

Per contestualizzare le fonti cattoliche nascoste nelle collezioni ashmoleane è utile ripercorrere brevemente i tratti salienti del rapporto fra Stato e Chiesa cattolica, nonché fra Inghilterra e Stato pontificio, dallo scisma agli Stuart. L'attitudine delle gerarchie cattoliche romane verso la Chiesa d'Inghilterra mutò col tempo. Enrico VIII passò dall'essere *Defensor Fidei* contro Lutero a eretico e scismatico nel 1531. Roma andò allo scontro con le vecchie armi della scomunica verso il sovrano e del riorganizzato Tribunale dell'Inquisizione per i suoi sudditi. Il regno di Edoardo VI fu troppo breve per dare a Roma il tempo di una risposta organica. Ad esso seguì la restaurazione mariana (1554-58), durante la quale il cattolicesimo venne ristabilito come la sola religione del regno mentre gli ordini mendicanti non ottennero la restituzione totale dei beni loro confiscati da Enrico VIII. All'interno delle gerarchie romane iniziava a palesarsi la frattura fra quelli che avrebbero desiderato il pieno ritorno allo *status quo ante* e quelli che, come il cardinale Reginald Pole e Filippo II di Spagna, non vedevano di malocchio un affievolimento del potere temporale della Chiesa, vuoi per motivi di opportunità politica interna (Pole patriotticamente non vedeva male l'ampliamento della gentry a sostegno della relativamente nuova dinastia ottenuto dalla redistribuzione delle terre confiscate agli ordini negli anni 1530), vuoi perché la Curia era a maggioranza filofrancese e antispagnola.

In effetti, era proprio questo il cuore della questione: il Papa era (ed è) al tempo stesso sovrano assoluto del suo proprio Stato e capo spirituale dei cristiani di denominazione cattolica. Altri scismi ebbero luogo fin dai primi tempi del cristianesimo post-costantiniano portando alla creazione di chiese nazionali: il cesaropapismo ortodosso ne è un esempio cogente. Inoltre non bisogna dimenticare i cristiani delle Chiese d'Oriente, i cristiani etiopi, i nestoriani: tutte denominazioni cristiane che non riconoscono da tempo il vescovo di Roma come capo universale della cristianità. Ogni volta, accanto a questioni teologiche, quella del primato

petrino si era posta ed era stata rigettata con argomentazioni tanto teologiche quanto ecclesiologiche che rispecchiavano i criteri di opportunità politica i quali meglio garantivano la sopravvivenza delle denominazioni del caso di specie.²² Da questo punto di vista, lo scisma anglicano non era tanto diverso da quello ortodosso, per esempio, tant'è che dal Cinquecento ai giorni nostri i teologi anglicani non hanno mai smesso di guardare al mondo ortodosso, particolarmente quello greco, come ispirazione per questioni tanto teologiche (la teoria della dormizione della Madonna, per esempio) ed ecclesiologiche (la struttura episcopale).²³ Ciò che rendeva l'Inghilterra molto più interessante a Roma era la sua prossimità geografica. L'Inghilterra era un regno dell'Europa occidentale la cui politica estera era intimamente connessa a quella di Francia e Spagna, i due Soli delle teorie politiche tardo-medievali. Tradizionalmente filospagnola e antifrancese, l'Inghilterra era la nemica della Scozia, legata dalla "oulde alliance" alla Francia. Era anche il maggior esportatore in Europa di panni di lana lavorati con l'allume che si estraeva dalle allumiere dello Stato pontificio.²⁴ Era, inoltre, il Paese con il più alto tasso di alfabetizzazione in Occidente.²⁵ Quando Enrico VIII si fece proclamare dal Parlamento inglese Capo supremo della Chiesa nazionale, le ripercussioni potenziali di ritrovarsi con uno Stato ostile a quello pontificio, giusto dopo il sacco di Roma del 1527 da parte dei Lanzichenecchi di Carlo V, vennero subito sentite come troppo pericolose. La politica romana, dunque, divenne quella dell'adagio "la migliore difesa è l'attacco." Finiti

22 Cesare MARONGIU BONAIUTI, *Chiese e Stati dall'età dell'Illuminismo alla Prima guerra mondiale* (Roma: Carocci, 1994), primi tre capitoli.

23 Andreas AMMANN, Sam KENNERLEY, «Introduction to the Special Issue on: The Reception of the Church Fathers and Early Church Historians in the Renaissance and the Reformation, c. 1470–1650», *International Journal of the Classical Tradition* 27, no. 3 (2020): 271-276. <https://www.jstor.org/stable/48706131>, 10/07/ 2024; Anthony G. ROEBER, «The Waters of Rebirth: The Eighteenth Century and Transoceanic Protestant Christianity», *Church History* 79, no. 1 (2010): 40-76. <http://www.jstor.org/stable/27806354>, 10/07/ 2024; Manfred HAUKE, Richard CHONAK, «The Assumption of Mary», in *Introduction to Mariology* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2011), pp. 266-306. <https://doi.org/10.2307/j.ctv19rs0h5.12>, 10/07/ 2024.

24 John OLDLAND, «Wool and Cloth Production in Late Medieval and Early Tudor England», *The Economic History Review* 67, no. 1 (2014): 25-47. <http://www.jstor.org/stable/42921695>, 10/07/ 2024.

25 T. C. ESKELSON, «States, Institutions, and Literacy Rates in Early-Modern Western Europe», *Journal of Economic Literature* 10, no. 2 (2011): 109-123.

i quattro anni di terrore mariano salì al trono la protestante Elisabetta, che riportò il Paese saldamente verso la Riforma. Soprattutto con l'arrivo al soglio pontificio di Pio V e l'ascesa del nuovo ordine filopapale dei gesuiti, da Roma iniziarono ad arrivare in Inghilterra dei terroristi cattolici che miravano ad eliminare fisicamente Elisabetta, sostituendola con un sovrano cattolico. La scelta romana fu quindi quella di tentare di cambiare violentemente il regime, uccidendo la regina e forzando il ritorno al cattolicesimo della popolazione. Per diversi motivi, dopo molte esitazioni, anche il recalcitrante Filippo II si unì allo Stato della Chiesa con la fallimentare Grande Armata, che non aveva nulla di invincibile, come la sua disfatta nel 1588 rese evidente. Grazie a una combinazione di virtù e fortuna, machiavellicamente parlando, nessun attentato cattolico andò in porto e il lungo regno elisabettiano si concluse con il consolidamento dell'assetto ecclesiastico anglicano, a fronte della montante opposizione puritana, e col passaggio dinastico dai Tudor agli Stuart. Nonostante storici cattolici come Thomas McCoog abbiano tentato di mettere in discussione l'esistenza di complotti cattolici contro Elisabetta Tudor o Giacomo I, l'enorme mole di manoscritti inglesi disponibili alla consultazione, contrariamente alla straordinaria difficoltà di accesso di possibili "prove scagionanti" negli archivi vaticani, non lascia dubbi sull'esistenza e sull'entità del pericolo del cattolicesimo politico militante.²⁶

A partire dalla firma della pace tra Inghilterra e Spagna nel 1606, Roma cambiò tattica. Se i gesuiti continuavano a voler morire martiri da attentatori, come nel caso celeberrimo di Guy Fawkes e della congiura delle polveri, proprio del 1605/1606, altri ordini cattolici da tempo si stavano smarcando dalla frangia radicale cattolica, i benedettini *in primis*. Tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento ebbe luogo una vera e propria guerra di penne fra, da una parte, i gesuiti: partigiani del nicodemismo e del rifiuto di giurare fedeltà al sovrano inglese per ragioni retoricamente confessionali, ma che in realtà rispecchiavano la politica estera dello Stato pontificio, e, dall'altra, i benedettini, i quali rifiutavano di appoggiare complotti terroristici, accettando la possibilità di essere

26 Ho discusso la storiografia di specie in Vittoria FEOLA, *Costituzione, mobilità e tolleranza. Lo spazio transatlantico inglese in età moderna* (Milano: Franco Angeli, 2021), terzo capitolo. Mi riservo di approfondire il tema del cattolicesimo militante in Inghilterra e Spagna nella mia prossima monografia sulle relazioni anglo-spagnole al tempo del cattolicesimo militante.

leali sudditi di un sovrano protestante.²⁷ Del resto, il principio del *cujus regio ejus religio*, stabilito alla pace di Augusta nell'ormai lontano 1555, che prevedeva l'accettazione papale della pratica per cui i sovrani degli stati tedeschi decidevano la confessione religiosa dei loro sudditi, restava valido nei territori dell'Impero. Perché lo stesso principio non avrebbe potuto reggere la materia ecclesiastica inglese? Inoltre il forte senso d'identità nazionale che in Inghilterra si era andato sviluppando dai tempi della Guerra dei Cent'Anni – e che mai va sottovalutato quando si analizzano le cose inglesi – stava prevalendo in molti sudditi.²⁸ Questi, quando erano chiamati a giurare lealtà al loro Paese, trovavano naturale farlo e innaturale rifiutarlo sulla base dell'obbedienza al Papa, che era capo religioso ma anche sovrano di uno Stato straniero alleato di nemici (percepiti o reali), come potevano essere lo Stato pontificio e la Spagna o la Francia della fazione dei Guisa: quelli che avevano massacrato gli Ugonotti a S. Bartolomeo mentre le campane di S. Pietro a Roma e dell'Almudena a Madrid suonavano a festa.

Fu così che i regni dei quattro sovrani Stuart furono caratterizzati, nei loro rapporti con il cattolicesimo e lo Stato pontificio, dall'influenza sempre crescente di benedettini e capuccini nella gestione della nuova strategia romana. Non era più il caso di mandare i gesuiti al martirio per cercare inutilmente di convertire le classi medie londinesi, tra l'altro saldamente guadagnate alla Riforma, oppure per far sentire la presenza di Roma nelle campagne del centro-nord del Paese, dove viveva la maggior parte dei ricsusanti i quali ricsusavano di conformarsi alle pratiche liturgiche anglicane contro il pagamento di ammende onerose e crescenti e l'esclusione dalle università, fino ad arrivare al carcere nei casi di rifiuto del giuramento di lealtà.²⁹ La nuova strategia consisteva nello sfruttare l'abitudine stuarda di prendere per moglie una principessa cattolica, firmando un contratto matrimoniale con la potenza cattolica corrispon-

27 David John Peter BALDWIN, *The politico-religious usage of the queen's chapel, 1623-1688*, Durham theses, Durham University 1999. Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/4798/02/04/2024>.

28 David GREEN, «National Identities and the Hundred Years War», in *Fourteenth Century England VI*, ed. Chris GIVEN-WILSON, NED-New edition., (Martlesham: Boydell & Brewer, 2010), pp. 115–30. <http://www.jstor.org/stable/10.7722/j.ctt7zsvbh.111072024>.

29 Alexandra WALSHAM, *Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700* (Manchester: University Press, 2009).

dente. Tale contratto prevedeva sempre il privilegio di libertà di culto per la futura sovrana nonché il suo diritto a circondarsi di cortigiani, inclusi vescovi ed altri ecclesiastici cattolici. Il principe di Galles e futuro Carlo I prese in moglie Enrichetta Maria di Francia, aprendo le porte della Cappella Reale a Somerset House al famigerato Père Josèphe (1577-1638). Il cappuccino era l'eminenza grigia del Cardinale di Richelieu, il quale avrebbe voluto che diventasse il suo cavallo di Troia cattolico nella Londra protestante.

Si era ormai negli anni 1640, quelli che segnarono, da Rocroi in poi (1643) la fine della preponderanza spagnola e l'ascesa della stella francese tanto in Europa quanto globalmente. Mentre la Spagna si avviava a mettere i suoi domini nelle mani della regina Mariana (1649-65), colei che preferì farsi monaca piuttosto di governare, lasciando decadere drammaticamente quanto restava dell'antico splendore ispanico, la Francia di Richelieu e poi di Mazzarino sarebbe culminata nel Re Sole. Concretamente questo ci aiuta a comprendere la grande preoccupazione con la quale la nuova regina cattolica francese venne accolta tanto a corte quanto dai suoi sudditi protestanti, tanto più che, dopo un periodo iniziale di incomprendimenti all'interno di quello che era un classico matrimonio combinato, Enrichetta e Carlo si innamorarono per davvero. Durante la guerra civile qualcuno si impossessò di una parte della loro corrispondenza privata, in cui il re chiamava la regina "mon coeur": un vezzeggiativo ancora oggi usato in francese, che divenne poi un modo "cifrato" di mostrare la propria fede politica realista – e forse anche le proprie simpatie cattoliche, proprio come fece Ashmole.³⁰

Nel 1650, a testa mozzata di Carlo I e in piena repubblica cromwelliana, egli pubblicò a Londra la sua prima edizione alchemica, il *Fasciculus Chemicus*.³¹ Sulla prima di copertina si possono osservare (con una lente d'ingrandimento) tre simboli particolari. L'immagine è composta da un busto il cui volto è nascosto da una tavola a mo' di oroscopo, sorretta dalla mano di Dio che scende da una nube. Il busto appresenta Ashmole. La tavola astrologica contiene nel quadrante centrale il motto "astra regunt homines", le stelle reggono il destino degli uomini. Il quadrante sopra a quello del motto raffigura una mitra episcopale, chiaro riferimento alla

30 Michelle WHITE, *Henrietta Maria and the English Civil Wars* (Farnham: Ashgate, 2006).

31 L'immagine è molto nitida sull'edizione digitale fruibile qui: <https://archive.org/details/fasciculuschemic00deca/page/n5/mode/2up/10/072024>.

lealtà di Ashmole verso la Chiesa anglicana, abolita da Cromwell. Tutti gli altri quadranti contengono simboli astrologici. Nei quadranti in basso, sotto il simbolo della Bilancia, ci sono, a sinistra, un minuscolo cuore sormontato da una fiamma e, a destra, una spada dell'ordine cavalleresco spagnolo di San Giacomo. Alla luce di quanto detto sopra, il cuore molto probabilmente indica Enrichetta Maria; la spada di San Giacomo, invece, fa pensare al figlio cadetto di Carlo I, Giacomo, duca di York, cattolico. Va notato che non c'è un riferimento al figlio primogenito di Carlo I, il giovane re Carlo II in esilio, ufficialmente anglicano, bensì Ashmole scelse di inserire un simbolo che richiamasse il piccolo Giacomo. Sia il cuore fiammeggiante sia la spada di San Giacomo ci obbligano a porci delle domande sull'interesse di Ashmole per la "vecchia religione", come veniva chiamato il cattolicesimo. Un realista anglicano si sarebbe ragionevolmente limitato a inserire un semplice cuore per far pensare alla regina in esilio e avrebbe potuto evitare di mettere il simbolo di un possibile futuro re cattolico.

Poiché Enrichetta veniva chiamata "cuore mio" da Carlo, un semplice cuore sarebbe stato un riferimento sufficientemente chiaro. Invece questo cuore davvero minuscolo, che è sfuggito a tutti i commentatori di cose ashmoleane finora, è sormontato da una fiamma. Il *Fasciculus Chemicus* apparve nel 1650, dunque quando Margherita Maria Alacoque (1647-90) aveva solo tre anni ed era lontana dall'iniziare a diffondere la sua versione della devozione al Sacro Cuore di Gesù dopo le visioni che avrebbe ricevuto a Paray-le-Monial nel 1673. Eppure l'iconografia del Cuore di Gesù con la fiamma sopra è precedente la devozione della santa di Paray-le-Monial, come ha ben spiegato Dario Di Maso nel suo magistrale *Sacro Cuore di Gesù. Origine e sviluppo storico del culto e della devozione*. Pubblicato in occasione del quarto centenario delle visioni di Santa Margherita Maria Alacoque, questo importante volume resterà un riferimento storiografico e bibliografico indispensabile per tutti coloro i quali intendano studiare degli aspetti tanto religiosi quanto, soprattutto, politici, di questa antica devozione cristiana. Di Maso, infatti, mostra bene il filo rosso dell'iconografia del cuore carnale di Gesù: come apparve ai tempi della patristica e come divenne parte del patrimonio iconografico, teologico e spirituale di varie correnti mistiche, prima medievali (Santa Matilde, Santa Caterina da Siena) e poi soprattutto della mistica fiamminga tardomedievale nonché seicentesca.³²

32 Dario DI MASO, *Sacro Cuore di Gesù. Origine e sviluppo storico del culto e della devozione* (Roma: Gangemi Editore International, 2023), pp. 19-95.

Fra le carte di Ashmole spiccano delle stampe cattoliche direttamente riconducibili al misticismo fiammingo di inizio Seicento incentrato sulla devozione al Sacro Cuore di Gesù. Sono passate inosservate o appositamente lasciate in sordina per non complicare l'immagine postuma di un Ashmole tipicamente conservatore: un anglicano realista ancora affascinato dalle fate, come abbiamo visto nella prima parte di questo articolo. Invece queste stampe devono essere messe in relazione tanto con i suoi sentimenti più intimi, quanto con il tema storiografico della costruzione dell'immagine pubblica di un gentiluomo inglese nel secondo Seicento. Essere cattolico o simpatizzare per alcuni aspetti teologici del cattolicesimo semplicemente non erano opzioni possibili per un uomo che si era fatto da sé come Ashmole. In realtà, non lo erano in generale per nessun suddito inglese. Nel 1650, anno di pubblicazione del *Fasciculus Chemicus*, come durante la Restaurazione, per non parlare della crisi che intervenne subito prima della Gloriosa Rivoluzione del 1689, per essere un gentiluomo di successo bisognava essere patriotticamente protestanti e anti-papisti. Di più: essere trovati in possesso di materiale devozionale cattolico poteva portare alla prigione e, se si avevano dei nemici – e un capitano realista come Ashmole, che aveva combattuto a Worcester e a Oxford non poteva non averne – all'accusa di alto tradimento, con pena di forca e squartamento.³³ La questione ora è di analizzare il materiale cattolico che Ashmole scelse di preservare al rischio della sua stessa vita e della reputazione, alla quale teneva così tanto, e cercare di contestualizzarne i possibili mezzi di acquisizione, traendone le conseguenze da un punto di vista storico e storiografico.

Le stampe del Sacro Cuore di Ashmole nel contesto socio-politico inglese

C'è un manoscritto nella biblioteca di Ashmole che è sorprendentemente sfuggito alle accurate indagini degli storici finora. Contiene quarantasei immagini relative alla nuova devozione cattolica del Sacro Cuore di Gesù insieme a una manciata di ritratti di notabili francesi che Ashmole aveva

33 La storiografia sulle leggi penali anticattoliche è vastissima. Si può consultare *The Oxford History of British and Irish Catholicism*, 5 voll. (Oxford: Oxford University Press, 2024), soprattutto il primo e il secondo volume, che coprono gli anni 1530-1745.

ritagliato e incollato dentro a questo volume.³⁴ Le immagini del Sacro Cuore erano state prese da un'edizione parigina pirata di un libro originariamente pubblicato ad Anversa nel 1629: *Les effets divers de l'Amour Divin et Humain richement exprimez par petits Emblemes*.³⁵ La differenza principale tra l'originale fiammingo e la copia pirata francese ha a che fare con il diverso target dei lettori al quale era destinato. Mentre l'edizione fiamminga era un comune libro di simboli in cui le immagini di putti con cuori e di santi erano posizionate sullo sfondo di antiche rovine romane, il libro dal quale Ashmole aveva ritagliato le sue figure era stato concepito come libro di adorazione. (Figure 1-2-3-4) Le immagini erano state estrapolate dagli elementi classici e pagani; il posto centrale in ogni raffigurazione è occupato solo dal Sacro Cuore circondato dalle fiamme, insieme con la Vergine Maria o altri santi. (Figure 5-6-7-8-9) Non ci sono rovine classiche, non si vedono angeli fluttuanti. Mentre l'edizione di Anversa era stata concepita per essere un libro di bei paesaggi e raffigurazioni simboliche, l'edizione parigina era stata chiaramente pensata per l'adorazione cattolica. Entrambi i libri dai quali Ashmole aveva preso le immagini erano dedicati a Charles Perrochel, un vescovo di Boulogne-sur Mer, il cui operato era diretto a impiegare ogni fonte iconografica possibile, incluse quelle d'origine fiamminga relative all'antica devozione del Sacro Cuore di Gesù, contro la sempre più crescente propensione al giansenismo da parte della élite francese. Quello che ci interessa in questo contesto è che non solo Ashmole effettivamente possedesse un tale esemplare della letteratura fiamminga e francese della devozione al Sacro Cuore, ma anche che avesse scelto di ritagliarne delle immagini. Ashmole era un amante della bellezza e delle arti visive, ma non sono propensa a credere che volesse conservare queste immagini in relazione al loro valore estetico: non si trattava, infatti, di immagini belle, bensì quasi goffe, senza

34 MS. Ashm.1787. I ritratti di notabili francesi erano presi da *Le Théâtre de France, contenant les diversitez des habits selon les qualités et conditions des personnes. A Paris, chez Estienne Dauvel, dans la Chapelle St. Michel au Palais. 1629. Dédié à Messire Charles Perrochel, Seigneur de Grand Champ, Con.er du Roy en ses Conseils, grand audiencier de France.*

35 Nome completo dell'opera, *Amoris Divini et Humani Antipathia Sive effectus varij, & varij Sacrae Scripturae locis deprompti. Emblematis suis expressi SS.PP. Autoritatibus, nec non Gallicis, Hispanicis et Flandricis versibus illustrati. Editio II. aucta e recognita. Les effets divers de l'Amour Divin et Humain richement exprimez par petits Emblemes, tirez des SS. Escritures et des SS. Peres et illustrez par vers Francois, Espagnols et Flamens. Antverpiae Apud Michaelem Snyders. An. 1629.*

grande merito artistico. Lo fece con spirito di conservazione a favore dei posteri? Trovo che questa spiegazione, seppur plausibile, non sia del tutto soddisfacente, perché non avrebbe avuto buone ragioni per credere che un tale libro francese di devozione cattolica potesse essere considerato di valore al di là della Manica. Né le immagini avevano alcuna connessione con l'Inghilterra, cosa che avrebbe potuto attrarre Ashmole, grande fautore della conservazione di tutto quello che riguardasse l'Inghilterra. Purtuttavia fu suo desiderio conservare quelle raffigurazioni, seppur provenienti dall'estero e seppur di non pregevole fattura. Il contesto in cui operò Ashmole va rianalizzato.

Il decennio 1640-1650 fu un periodo difficile per l'intera nazione. Carlo I, il cui "governo personale" aveva sostituito il governo parlamentare dai tempi in cui Ashmole era solo un adolescente a Lichfield, incontrò una crescente opposizione da parte degli irlandesi e degli scozzesi su questioni territoriali e religiose. Gli scozzesi avevano radunato un'armata valorosa per combattere l'imposizione di vincoli religiosi da parte degli inglesi contro la quale l'esercito inglese non poteva competere. Il re avvertiva l'urgente necessità di potenziare e migliorare le forze inglesi, ma non aveva a disposizione denaro sufficiente per farlo. Per poter disporre dei fondi necessari, il re fu costretto a avvalersi del Parlamento. Westminster era consapevole di avere il coltello dalla parte del manico e negò l'esercizio del potere di imposizione fino a che non fosse stato dato rilievo alle rimostranze di alcuni dei suoi membri. Nel 1641, inoltre, anche il rancore irlandese verso i coloni protestanti sfociò in una ribellione su vasta scala. Tali rivolte e risentimenti, insieme con le preoccupazioni riguardo all'occhio liberale, addirittura tendente all'ammirazione, del sovrano verso il Cattolicesimo, alimentarono un senso di disagio diffuso e nel gennaio del 1642 la famiglia reale fu costretta a fuggire da Londra verso York. Prima dell'estate di quello stesso anno, la nazione era spaccata in due dalla guerra civile. Il sovrano tentò di riconquistare Londra, ma i Parlamentari detenevano saldamente la capitale e Carlo e i suoi sostenitori (i Monarchici) fecero di Oxford la propria base.

Ashmole aveva un'indole conservatrice e nel corso di questo tumultuoso periodo, da Monarchico osteggiò strenuamente i Parlamentari. Inoltre, proprio come il re di cui era sostenitore era attratto da forme di culto cattoliche. Molti inglesi che al pari di Ashmole stavano assistendo allo sconquassamento del loro mondo trovavano difficile dare un senso a quello che stavano vivendo: guerra, morte, fame, disordini, stravolgi-

mento della routine quotidiana.³⁶ Nel caso di Ashmole le speranze di un avanzamento sociale furono messe a repentaglio. Ci sono molti elementi che ci suggeriscono nutrisse delle simpatie verso il cattolicesimo. Fra le sue carte personali esistono alcune fonti davvero particolari. Una di queste è una copia mutila in pergamena, rilegata in quarto, dell'opera *Arbor virtutum* di Padre Serenus Cressy.³⁷

Serenus Cressy (1605 - 1674) era un monaco benedettino inglese dello Yorkshire. Dopo aver conseguito una laurea magistrale a Oxford nel 1627 (era stato eletto membro del corpo accademico del College di Merton), prese gli ordini nella Chiesa Anglicana. Quando Cressy trovò in Lord Falmouth il suo mecenate, essi cominciarono a viaggiare attraverso l'Europa cattolica e nel 1646, dopo essere giunto a Roma, Cressy si convertì ufficialmente. L'anno seguente gli furono impartiti insegnamenti teologici di Cattolicesimo alla Sorbona e dal 1651 al 1652 fu cappellano presso le monache benedettine a Parigi. Dopo un periodo nel collegio inglese di Douai, Cressy fece ritorno in Inghilterra con la Restaurazione, diventando cappellano della regina cattolica Caterina di Braganza. Cressy fu coinvolto in controverse discussioni con Edward Stillingfleet, strenuo riformista e teologo carismatico contro il quale Anthony Wood (sospettato egli stesso da molti di nutrire sentimenti cripto-cattolici) prese le parti di Cressy.³⁸ Successivamente durante una sommossa anticattolica a Londra nel 1672, le opere di Cressy furono bruciate pubblicamente. Cressy morì due anni più tardi e fu tumulato nella cripta del castello di Ugbrooke nel Devonshire, dimora della famiglia di un importante aristocratico cattolico, il barone Thomas Clifford di Chudleigh. La maggior parte delle sue carte personali e dei suoi manoscritti giunti fino a noi erano rimasti

36 Anthony MILTON, *Catholic and Reformed. The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600-1640* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 377-447.

37 *Arbor virtutum, or an exact Modell in the wch are represented all manor of Vertues and Graces, with their nmes, natures, offices, causes, effects, subjects objects, parts, species, connection and dependance etc. With the beatitudes, gifts and fruits respectively corresponding, and the vices opposed to each. Collected out of Salmanticenses, by the very Rd Father Serenus Crescy.* MS. Ashm.1287. A p. 379 si trova una nota a margine manoscritta da Ashmole e un'altra, a p. 421, è parimenti a lui attribuibile.

38 SERENUS CRESSY, 1605-1674. (1672). *Fanaticism fanatically imputed to the catholick church by doctour stillingfleet and the imputation refuted and retorted / by S.C. a catholick.* Douai: Retrieved from <https://www.proquest.com/books/fanaticism-fanatically-imputed-catholick-church/docview/2240857916/se-2>, visitato il 12 novembre 2024.

custoditi a Ugbrooke fino alla Seconda guerra mondiale quando furono trasferiti alla Biblioteca Nazionale di Canberra in Australia.³⁹

Ashmole, che era piuttosto vicino a Clifford nel 1672 (entrambi erano avvocati al Middle Temple), possedeva una copia manoscritta dell'*Arbor virtutum*, datata 1649.⁴⁰ In questa opera Cressy spiega le ragioni della sua conversione al cattolicesimo in termini moderati e concilianti, colti e sinceri. Tuttavia, era pericoloso possedere un manoscritto di Cressy dopo il 1672. Ashmole detestava l'intolleranza religiosa che bruciava i libri, che profanava e demoliva i luoghi di culto e così via, per cui, per quanto fosse rischioso, forse non sorprende più di tanto il fatto che Ashmole possedesse il manoscritto di Cressy. La sua unica annotazione riporta: «La modestia deriva il suo nome da *modus* Cor misura o moderazione è quella virtù grazie alla quale l'uomo osserva per sé stesso moderazione e che ricomprende tutte le sue emozioni esteriori e interiori e il suo abbigliamento, la mobilia, ecc. in base alla misura che gli è consona.» Questa nota può essere considerata come un'ulteriore prova della sua naturale disposizione verso la moderazione in campo religioso.

Le immagini del Sacro Cuore, come il manoscritto di Cressy, avrebbero potuto creargli non poche difficoltà legali e politiche se trovate in suo possesso. Ben peggio: avrebbero potuto rovinare la sua reputazione. E Ashmole il figlio del sellaio diventato araldo teneva alla sua reputazione più di ogni altra cosa. Ma non è tutto. Questi due manoscritti non costituiscono l'unica testimonianza della diretta familiarità di Ashmole con il cattolicesimo. L'amico antiquario John Aubrey scrisse ad Anthony Wood: «Sette giorni fa [la domenica precedente, 26 ottobre 1673] ho incontrato dal Signor Ashmole un certo Capitano Pugh, un colto gentiluomo rubricatore che possiede una copia della Vita del Cardinale Allen

39 L'*Oxford Dictionary of National Biography* (ODNB) indica l'*Arbor Virtutum* come conservato a Ugbrook nel Devonshire, così come fa Gillow, *Bibliographical Dictionary of the English Catholics*, I, p. 594. In verità, si trova nella National Library of Australia, famiglia Clifford, 1250, Collezione di manoscritti Clifford relativi al cattolicesimo e alla Chiesa di Roma, circa 1250 – 1915, NLA MS 1097/13. Sono grata a Lord Clifford di Chudleigh per aver condotto ricerche negli archivi di famiglia presso il Castello di Ugbrooke per conto mio e per avermi informato della branca australiana dei documenti di Cressy. Ringrazio la Signorina Wendy Ward per avermi assistito nella mia ricerca dei collegamenti tra Cressy – Clifford e Ashmole.

40 La National Library of Australia non era a conoscenza della copia della Bodleian Library prima che glielo comunicassi per e-mail; sono grata al Dott. Ralph Sanderson per la sua assistenza nella mia ricerca.

scritto da Nich. Fitzherbert dove si fa menzione di molti uomini di Oxford. Era solito andare dal Signor Ashmole...»⁴¹ Robert Pugh era stato capitano nell'esercito di Carlo I, come Ashmole. Inoltre, intrigantemente, Pugh era un gesuita ed era stato confessore della Regina Enrichetta Maria.⁴² Non sappiamo se Ashmole lo avesse incontrato durante il periodo delle guerre o successivamente. Il punto, però, è che Ashmole si muoveva con discrezione fra cattolici che erano impegnati nella causa della revoca delle leggi penali per la tolleranza.

Ashmole, nel 1673, frequentava Clifford e la corte della duchessa di York. Va notato che fu proprio quello il luogo in cui il futuro Santo Claude de la Colombière (1641-82) diffuse in Inghilterra, prima ancora che in Francia, la nuova devozione al Sacro Cuore di Gesù, secondo quanto affermato nelle carte di canonizzazione di Margherita Maria Alacoque, conservate nell'Archivio del Dicastero per le Cause dei Santi e rimaste lontane dagli occhi degli storici laici fino ad ora.⁴³

Sono convinta che Ashmole seguì ad essere attratto dal cattolicesimo per tutta la sua vita, ma non si spinse mai effettivamente a legarcisi in modo definitivo. Questo, in parte per spirito di autoconservazione, ma soprattutto per patriottismo e convinta lealtà verso la sovranità nazio-

41 MS. Ballard 14, p. 96. MS. Ashm.1137, p. 43 contiene note sulla chiesa di Horton nel Northamptonshire, "prese dal Capitano Pugh" e copiate da Ashmole. Il Cardinal Allen, deceduto a Roma, è ancora ritenuto un paladino del cattolicesimo di Inghilterra. Il suo busto si trova appena al di fuori della cappella del Venerabile Collegio Inglese ed ecclesiastici e seminaristi rivolgono preghiere quotidiane per la sua anima.

42 <https://www.gutenberg.org/files/47791/47791-h/47791-h.htm>, 29/04/ 2024.

43 Roma, Archivio Cause dei Santi, *Sacra Rituum Congregatione, Emo ac Rmo Domino Cardinali Della Porta-Rodiani Relatore Augustodunen Beatificationis et canonizationis ven. Servae Dei Sor. Margherita M. Alacoque monialis professe ex Ordine Visitationis B. V. M. Institutui S. Francisci Salesii. Positio Super Virtutibus* (Romae: Ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae MDCCCXL), p. 6: in riferimento a Claude de la Colombière, «fu inviato da' Superiori in Inghilterra ad essere Predicatore di Sua Altezza Reale Madama la Duchessa di Jorck, e poi Regina della Gran Bretagna»; p. 7, da un olografo dl de la Colombière tradotto per la *positio* «Già l'ho insinuata qui in Inghilterra (la devozione al Sacro Cuore secondo le visioni della santa) ed ho scritto in Francia ad un mio amico d'introdurla nel luogo, dove si trova; poiché sarà utilissima questa divozione». Nel contesto della *positio*, l'accento viene posto sulle conversioni al cattolicesimo tramite la devozione al Sacro Cuore che de la Colombière operò alla corte della Duchessa di York. Sono estremamente grata alla dottoressa Simona Durante, Archivistica dell'ACS, per l'aiuto che mi ha dato nella mia ricerca.

nale.⁴⁴ Ashmole, come chiunque altro nell'Europa del tempo, era perfettamente consapevole che il Papa stava cercando di intromettersi negli affari degli Stati sovrani. Il ricordo di Pio V e dei suoi tentativi di assassinare Elisabetta I era ancora fresco nella memoria di patrioti come Ashmole. E, mentre la Francia era abbastanza potente da potersi professarsi cattolica a proprio piacimento con il clero gallicano, l'Inghilterra anglicana era ancora in una fase di cambiamento. Ashmole era ben consapevole della necessità per il suo Paese di sconfiggere l'intolleranza religiosa mostrando un atteggiamento fermo negli affari internazionali. Ho il forte sospetto che Ashmole avesse raggiunto uno stadio di maturità politica nel quale trattene per sé le sue inclinazioni teologiche senza dover attraversare una crisi di coscienza. Un uomo dalla religiosità consapevole, che scelse di viverla intimamente, senza farla confliggere con la realtà politica del suo Paese. Sapeva bene, infatti, che mantenere il dibattito personale e teologico fuori dall'arena politica, per quanto possibile, era l'unica strada percorribile a beneficio della sovranità dello stato. Facciamo un passo indietro.

Fra il 1665 e il 1667 l'Inghilterra aveva combattuto la seconda guerra contro l'Olanda per questioni legate al dominio del commercio atlantico. Da un lato, il patriottismo portava sostegno all'emergente marina britannica. Dall'altro, gli olandesi erano pur sempre correligionari in un momento in cui Luigi XIV non si dimostrava benigno verso gli ugonotti. In Inghilterra, la chiesa episcopale non esitò a intensificare gli sforzi per espellere i presbiteriani refrattari all'ordine della restaurazione episcopale. In questo contesto, la Francia iniziò un'invasione della repubblica olandese. Il parlamento inglese non esitò a sotterrare l'ascia di guerra contro i cugini calvinisti, stipulando la triplice alleanza con la Svezia e, appunto, l'Olanda, in funzione antifrancese (1668). Le ostilità non durarono molto.

Il 15 marzo 1671/1672 Carlo II aveva sorpreso il parlamento emettendo una dichiarazione di indulgenza che, in pratica, garantiva la tolleranza a tutti i *dissenters*, cioè a coloro i quali non si sentivano in coscienza di sottoscrivere il giuramento di lealtà. Il giuramento era:

Io, Tizio Caio, giuro davvero di approvare la dottrina e disciplina, o governo stabilito della Chiesa d'Inghilterra, in quanto contenente

44 Vittoria FEOLA, *Elias Ashmole and the Uses of Antiquity* (Paris: Blanchard, 2012).

tutte le cose necessarie alla salvezza, e di non tentare, da solo o con l'aiuto di altri, direttamente o indirettamente, di introdurre qualunque dottrina papistica contraria a quanto è così stabilito; né darò mai il mio consenso per alterare il governo di questa Chiesa da parte di arcivescovi, vescovi, decani e arcidiaconi, ecc., così come è ora stabilito, e come di diritto deve stare, né mai di aggiogarlo alle usurpazioni e superstizioni del Soglio di Roma. E tutte queste cose io chiaramente e sinceramente riconosco e giuro, con l'ovvio buon senso e discernimento delle stesse parole, senza nessun equivoco né evasione mentale o segreta riserva di qualunque specie. E questo io giuro di cuore, volente e veramente, sulla fede di un Cristiano. Così mi aiuti Dio in Gesù Cristo.

Era chiaramente scandaloso, per la maggioranza degli inglesi, accettare che i cattolici non giurassero fedeltà, dopo più di un secolo di lotte protestanti per la sovranità del Paese. I cattolici, come le altre sette, vi rientravano. Scandalo! Immediatamente dopo, iniziando a onorare il trattato di Dover, il re dichiarò guerra all'Olanda, in un ennesimo rovesciamento delle alleanze. Mancava solo la pubblica dichiarazione di cattolicità, e la marina francese sarebbe stata pronta a varcare la Manica. Il sovrano tentennò. Il parlamento era all'oscuro degli articoli segreti ma qualcosa non tornava. I conti non tornavano. Lo Stuart aveva dichiarato guerra senza preoccuparsi di chiedere al parlamento di votarne i fondi. Questo fece legittimamente sospettare il re di connivenza con Luigi XIV. Sembra incredibile che il trattato segreto non venne alla luce, eppure è così. In ogni caso, il parlamento non tardò a riorganizzarsi. All'inizio del 1673, il duca di York tenne fede alla parola data al cugino e si dichiarò pubblicamente cattolico.

Carlo II ebbe la lungimiranza di non dichiararsi cattolico per evitare un'altra guerra civile; probabilmente ebbe anche tanta paura di finire decapitato come suo padre. Comunque, egli evitò il peggio per se stesso e per il bene dei suoi sudditi. Il resto della storia, ben nota, è un susseguirsi di complotti veri e presunti di cattolici radicali (1678), a fronte dei quali il parlamento e l'opinione pubblica inglesi reagirono rinnovando l'associazione di protestantesimo e patriottismo. Intanto, in assenza di un erede maschio maggiore di età, l'Inghilterra sarebbe tornata presto ad avere un papista sul trono. Nel 1679-81 ebbe luogo la crisi dell'esclusione. Nel 1683 un complotto cattolico, che sappiamo oggi interamente fabbricato dai servizi segreti protestanti, ebbe luogo a Londra. Degli uomini vennero condannati a morte e dei libri vennero bruciati sulla pubblica piazza. Fra

questi c'erano le opere di Cressy. Carlo II morì nel 1685 e il parlamento non riuscì a bloccare l'ascesa al trono di Giacomo II Stuart. Fu l'ultimo sovrano cattolico inglese. Il parlamento non restò a guardare. Nel 1688 Guglielmo d'Orange, su chiamata di Westminster, invase l'Inghilterra. La potenza navale olandese era temibile; la resistenza inglese, pressoché nulla: Guglielmo è tuttora celebrato come il salvatore della patria, della libertà e del protestantesimo.⁴⁵ Nel 1689, il parlamento approvò il *Bill of Rights*, insieme all'*Act of Toleration* e alla dichiarazione di guerra alla Francia di Luigi XIV.⁴⁶

La legge sulla tolleranza del 1689 rifletteva le idee espresse da Locke nella sua *Lettera sulla tolleranza*.⁴⁷ Rispetto alla dichiarazione di indulgenza di Carlo II, che, combinata con le persecuzioni contro i presbiteriani, consisteva in un editto *ad hoc* per i cattolici, la legge del 1689 rovesciò il quadro giuridico in favore di tutti le sfumature di protestantesimo, reintroducendo un regime di intolleranza verso i cattolici. Locke ne spiegò le ragioni connettendo la libertà di coscienza alla credenza in un dio e alla lealtà verso lo stato, facendo di quest'ultima la pietra di paragone per decidere chi tollerare e chi no. Locke giudicava i cattolici indegni di fiducia, perché le loro opinioni religiose li obbligavano a sentirsi vincolati dai dettami del papa, il quale era anche un sovrano di uno stato straniero. Tollerandoli, l'Inghilterra rischiava un cavallo di Troia

45 Frank O'GORMAN, *The Long Eighteenth Century. British Political and Social History* (London: Bloomsbury Academic, 2009), pp. 29-64.

46 Il testo integrale del *Bill of Rights*, con traduzione italiana a fronte, è consultabile in *The Bill of Rights. L'eredità di un governo limitato*, di Elizabeth WICKS, traduzione e commento a cura di Fabio DEL CONTE e Alessandro TORRE (Macerata: Liberilibri, 2010), pp. 1-25. La storiografia sul *Bill of Rights* è cospicua. Si rimanda a Julian HOPKIT, *A Land of Liberty? England 1689-1727* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 13-50; Jonathan SCOTT, *England's Troubles. Seventeenth-Century English Instability in European Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 454-496; Barry COWARD, *The Stuart Age. England 1603-1714* (Edinburgh: Pearson, 2003), pp. 336-344. I giuristi comparatisti italiani hanno una lunga tradizione di studi sul tema, a partire da Costantino MORTATI, *Forme di governo* (Padova: CEDAM, 1973), pp. 107-117, fino a Rolando TARCHI, *Corso di diritto comparato. Forme di Stato, diritti e libertà, forme di governo* (Milano: Giuffrè, 1999).

47 Per una bibliografia aggiornata su Locke: *Lettera sulla tolleranza di John Locke*, a c. di Carlo Augusto VIANO (Milano: Hachette, 2016), pp. 5-32 e *A Letter concerning Toleration and other Writings by John Locke*, ed. Mark GOLDIE (Indianapolis: Liberty Fund Press, 2010), pp. III-XLVII.

per la sua sovranità. Lo Stato moderno inglese si è consolidato grazie alla scelta, del tutto razionale e condivisibile, di non tollerare quei sudditi che non ne riconoscevano la piena sovranità.

Secondo Locke, la separazione della Chiesa e dello Stato era l'unico modo per garantire la pace civile: «due cose devono essere perfettamente distinte: la religione e il governo».⁴⁸ Ma la superstizione e la cieca osservanza della tradizione rendono certe categorie di fedeli, come i cattolici, inadeguate a venire tollerate:

Gli ebrei, i cattolici romani e i turchi, i quali insistono a dire che si fanno guidare da una legge rivelata dal cielo, che mostra loro la via della felicità, eppure tutti costoro ricorrono frequentemente alla tradizione come a una regola non meno autorevole della loro legge scritta, per cui si direbbe che essi non credano possibile che Dio abbia potuto rivelare la sua legge divina in scritti distanti dall'umanità in termini di luogo, tempo, lingue e costumi ma comunque intellegibili.⁴⁹

Di conseguenza, Locke prevedeva di applicare la tolleranza a tutti i *dissenters* tranne che ai cattolici, agli atei e ai sociniani. Locke era un fervido credente, pertanto considerava atei e antitrinitari inaffidabili a causa dell'impossibilità di tenere fede a un giuramento. Il motivo stava nel fatto che si giurava sulla Bibbia, chiamando Dio a testimone dell'onestà delle proprie affermazioni. Non credendo in Dio, o rigettando la natura divina di Cristo, né gli atei né i sociniani avrebbero potuto giurare in modo valido.

Per concludere, la biografia di Elias Ashmole è un caso di studio esemplare degli elementi caratterizzanti la vita intellettuale e religiosa dell'Inghilterra del XVII secolo. La storia della sua genesi a stampa mette in guardia dall'anacronismo. Alcuni articoli delle sue collezioni librarie ci restituiscono qualche lampo di luce sull'oscuro mondo di quegli inglesi attratti dal cattolicesimo ma che scelsero di restare anglicani per patriotismo. Questo fa riflettere sul tempestoso rapporto tra cattolicesimo e sovranità che, in Inghilterra, si è concluso a favore di quest'ultima. Il caso di studio di Elias Ashmole deve far riflettere sulla definizione di cattolico. Per la Chiesa controriformata era tale solo colui il quale accettava,

48 *A Letter concerning Toleration and other Writings by John Locke*, ed. Mark GOLDIE (Indianapolis: Liberty Fund Press, 2010), p. 248.

49 *Ibi*, p. 293.

oltre alla teologia romana, le pretese politiche del primato petrino, effettivamente uno strumento della politica estera dello Stato della Chiesa. Ashmole ebbe l'autonomia e la libertà di pensiero da patriota inglese del Seicento. Fu pronto anche a rischiare molto pur di tenersi le sue immagini devozionali: se lo avessero trovato con il santino della Madonna (fig. 8), sarebbe incorso in un processo duro, complicato da sostenere e dai risvolti potenzialmente fatali. Ma non pensava davvero che la teologia dovesse interferire con la sovranità nazionale del suo Paese. Latitudinariamente, non riteneva grave partecipare alla messa anglicana, in inglese, sostenendo la Chiesa nazionale. Da un punto di vista teologico si trattava di una posizione ibrida. La Chiesa della Controriforma avrebbe condannato Ashmole. Le Chiese odierne, anglicana e cattolica, probabilmente no. «Todos, todos, todos» ha ripetuto papa Francesco: se tutti vanno accolti, sicuramente questo si applica anche a quei cattolici che non credono che un pontefice possa deporre un capo di Stato – teoria politico-religiosa, tra l'altro, non più ripetuta da Roma da molti anni a questa parte. Questo ci ricorda che il rapporto del credente con la sua Chiesa va sempre contestualizzato. Inoltre ci interpella sulla vittoria morale, nella lunga durata, della posizione che molto probabilmente fu di Elias Ashmole e di molti altri sudditi di Sua Maestà. Questa considerazione andrebbe sviluppata con cifre alla mano: servono molte più ricerche sui criptocattolici inglesi che scelsero la Chiesa d'Inghilterra per amore della sovranità nazionale ma restarono teologicamente sensibili alla visione romana più od oltre a quella riformata. Saranno oggetto di prossime pubblicazioni.

***Nām simran*: ricordare il Nome divino.**

Uno sguardo etnografico sulla pratica meditativa nel sikhismo

Tamara Musconi

*Università degli Studi di Padova
tamara.musconi@phd.unipd.it*

Abstract

Nām simran, traducibile come “ricordare il Nome divino”, è la pratica meditativa del sikhismo. Nella sua forma più comune, essa viene intrapresa tramite la ripetizione del *Gurmantar*, “Vāhigurū”, uno dei principali appellativi divini. Tale pratica ricopre un ruolo centrale all’interno del *gurnat*: nella sua semplicità, essa guida il fedele verso il superamento del proprio ego e lungo la realizzazione dell’immanenza divina in ogni cosa. Questo contributo è volto a illustrare i risultati preliminari

della ricerca etnografica che sto conducendo sulla forma meditativa sikh. Alla presentazione dei principi dottrinali soggiacenti a *Nām simran* segue l’esposizione delle testimonianze raccolte durante la ricerca sul campo presso il Gurdwara Dasmesh Darbar di Casalecchio di Reno (BO), iniziata nel 2022 e ancora in corso. Le interviste risultanti da questa indagine mi hanno permesso di cogliere e mettere in risalto il valore e i significati che i fedeli attribuiscono a *simran*.

Parole chiave

sikhismo, Nām simran, meditazione, diaspora sikh, ricerca etnografica

***Nām simran*: remembering the divine Name. An ethnographic look at Sikh meditative practice**

Nām simran, translatable as ‘remembering the divine Name’, is the meditative practice of Sikhism. In its most common form, it is undertaken through the repetition of the *Gurmantar*, ‘Vāhigurū’, one of the main divine epithets. This practice plays a central role within the *gurnat*: in its simplicity, it guides the be-

liever towards overcoming his ego and along the realisation of the divine immanence in all things. This contribution is intended to illustrate the preliminary results of the ethnographic research I am conducting on the Sikh meditative practice in Italy. The presentation of the doctrinal principles underlying

Nām simran is followed by an exposition of the testimonies collected by me during the field research at the Gurdwara Dasmesh Darbar in Casalecchio di Reno (BO), began in 2022 and still ongoing. The interviews resulting from this ethnographic research allowed me to capture and highlight the value and meanings that believers attribute to *simran*.

Keywords

Sikhism, Nām simran, meditation, Sikh diaspora, fieldwork

Introduzione¹

G: Hai presente quando al tempio iniziamo a ripetere “Vāhigurū, Vāhigurū, Vāhigurū” tutti insieme? Ecco, quello è fare *Nām simran*, meditare sul nome di Dio. È una pratica molto bella e utile, ma quello è solo il primo passo. Io a casa, ogni sera prima di dormire, mi metto sul letto, ripeto “Vāhigurū” prima ad alta voce, poi dopo in silenzio, mentalmente, e medito. Spesso prima di dormire metto dei video da YouTube in cui ascolto *Nām simran*, mi aiutano a rilassarmi.²

G. S. ed io parliamo in attesa di recarci insieme alla sua famiglia ai festeggiamenti per Bandī Choṛ Divas³ presso il Gurdwara Dasmesh Darbar, l’unico tempio sikh nella provincia bolognese. Più volte, all’interno del *gurdvārā*, ho avuto modo di assistere alla pratica di *Nām simran*: guidati inizialmente dalla voce del *pardhān* (figura a capo del tempio), tutti i presenti iniziano a ripetere “Vāhigurū”: seduti a gambe incrociate, occhi chiusi, volti dall’espressione assorta e concentrata, nella sala non si sente più alcun suono, solo il riverbero del nome divino pronunciato all’unisono dai fedeli. È una ripetizione scandita («Vāhi-gurū»), sostenuta con tono energetico. Non ha una durata precisa: varia da una trentina di secondi fino a qualche minuto; nel caso delle sessioni più lunghe, la velo-

1 Il sistema di traslitterazione adottato si basa su quello proposto da Mangat Raj BHARDWAJ, *Punjabi, A Comprehensive Grammar* (Abingdon: Routledge, 2016).

2 Conversazione informale con G.S., ragazzo *amṛīdhārī* (persona sottoposta al rito di iniziazione noto come *Amrit Sanchār*) di 26 anni, ottobre 2023.

3 Bandī Choṛ Divas si tiene tra ottobre e novembre e celebra la liberazione del sesto *gurū* Hargobind dalla prigionia voluta dal sovrano Muḡal Jahangir. I festeggiamenti prevedono l’accensione di candele fatte a mano (*dīya*) e fuochi d’artificio. Negli stessi giorni la tradizione *hindū* celebra Divālī, ricordando il ritorno di Rāma.

cità aumenta gradualmente e con essa il tono della voce si alza; il tempo fra una ripetizione e l'altra si riduce sempre di più fino a giungere alla climax, per poi rallentare fino a fermarsi.

Sebbene diverse e apparentemente opposte, sia la modalità intima e silenziosa compiuta dal singolo, sia quella condivisa, intensa e sonora, sono due aspetti della stessa forma meditativa. Una non esclude l'altra: all'interno del tempio non è raro vedere *sevādār*⁴ seduti di fronte al *Gurū Granth Sāhib*⁵ intenti a sussurrare “Vāhigurū” anche per decine di minuti mentre sventolano il *Chaur Sāhib*.⁶ Ma che cosa significa esattamente *Nām simran*, come si colloca all'interno della pratica sikh e su quali fondamenti dottrinali si basa? Ripercorriamo ora gli aspetti principali di questa tradizione religiosa.

Il sikhismo, tra storia e diaspora⁷

La religione sikh nasce nel XV secolo nel Pañjāb (Punjab), un'area geografica e storico-culturale situata nell'India settentrionale e oggi divisa tra lo stato indiano omonimo e il Pakistan. Gurū Nānak (1469-1539), il “fondatore” del sikhismo, viaggiò per tutta l'India diffondendo il proprio

4 Colui o colei che svolge *sevā*, il “servizio” volontario offerto alla comunità e al *Gurū Granth Sāhib*.

5 La scelta di scrivere “*gurū*” (ਗੁਰੂ) e “*Gurū Granth Sāhib*” (ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ) con la u lunga (ū) è in linea con il sistema di traslitterazione proposto da M. R. Bhardwaj e prima da C. Shackle (cfr. Christopher SHACKLE, *An Introduction to the Sacred Language of the Sikhs*, London: School of Oriental and African Studies, 1983).

6 Un “ventaglio” cerimoniale adornato da un pennacchio, sventolato sul *Gurū Granth Sāhib* in segno di rispetto.

7 Per un approfondimento sulla storia sikh si vedano William H. McLEOD, *The Evolution of the Sikh Community: Five Essays* (Oxford: Clarendon Press, 1976) e Jagtar Singh GREWAL, *The Sikhs of Punjab* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); sulla diaspora, Darshan Singh TATLA, *The Sikh Diaspora, The Search for Statehood* (Seattle: University of Washington Press, 1999) e Kristina MYRVOLD, Knut A. JACOBSEN (eds.), *Sikhs in Europe, Migration, Identities and Representations* (Abington: Routledge, 2016). Per quanto riguarda la bibliografia in italiano si segnalano Stefano PIANO, *Guru Nānak e il Sikhismo* (Fossano: Esperienze, 1976), Marco RESTELLI, *I sikh tra storia e attualità politica* (Treviso: Pagus, 1990) e Domenica DENTI, Mauro FERRARI, Fabio PEROCO, a c. di, *I sikh. Storia e immigrazione* (Milano: Franco Angeli, 2005). Infine, per un'introduzione in italiano al *Gurū Granth Sāhib* si veda l'antologia di Stefano PIANO, a c. di, *Canti Religiosi dei Sikh* (Torino: Rusconi, 1999).

insegnamento e dando vita a una comunità di seguaci raccolta attorno alla sua persona. In punto di morte, egli trasmise il suo ruolo a un erede spirituale, Gurū Angad (1504-1552); dopo Angad si susseguirono altri otto *gurū*, fino a quando il decimo maestro, Gurū Gobind Singh (1666-1708), stabilì che in seguito non ci sarebbero più stati *gurū* umani. Dal 1708 il ruolo di maestro eterno appartiene al *Gurū Granth Sāhib*, il testo sacro del sikhismo.

Nel corso dei secoli il Panth è cresciuto numericamente (23-25 milioni di fedeli stimati⁸), ha dato vita a un preciso apparato rituale incentrato sulla relazione con il *Gurū Granth Sāhib* e si è dotato di una serie di organi rappresentativi (come il Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee) che coordinano i sikh dentro e fuori l'India. Alla fine degli anni '80 del xx secolo, Barrier e Dusenbery⁹ per primi parlarono di diaspora sikh per indicare il complesso delle varie comunità nel mondo: si stimano infatti due milioni di fedeli fuori dall'India. Le prime migrazioni cominciarono tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, intensificandosi nel secondo dopoguerra. Canada, Gran Bretagna, Stati Uniti, Australia e Malesia sono i Paesi con il maggior numero di sikh dopo l'India;¹⁰ al sesto posto, nonché al primo in Europa continentale, troviamo l'Italia, dove risiedono circa 86.000 fedeli.¹¹ La presenza sikh in Italia è recente (dagli anni Settanta del xx secolo), ma significativa: sul suolo italiano si stimano oltre 60 *gurdvārā*,¹² il primo dei quali fondato a Rio Saliceto (Reggio Emilia) nel 1991.¹³ Questi luoghi rappresentano il cuore pul-

8 Cfr. Kristina MYRVOLD, Knut A. JACOBSEN, «Introduction», in *Sikhs in Europe, Migration, Identities and Representations*, cit., p. 1.

9 Gerald BARRIER, Verne DUSENBERY (eds.), *The Sikh Diaspora: Migration and Experience Beyond Punjab* (Dusenbery, Columbia, Mo.: South Asia Books, 1989).

10 Cfr. Gurharpal SINGH, Giorgio SHANI, *Sikh Nationalism, From a Dominant Minority to an Ethno-Religious Diaspora* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), p.193.

11 Cfr. Fondazione ISMU, *Ventunesimo Rapporto sulle migrazioni 2023* (Milano: Franco Angeli, 2024), p. 116.

12 Cfr. Silvia OMENETTO, *La comunità punjabi sikh e i gurdwara nel Lazio: monitoraggio di una presenza in evoluzione*, in Centro Studi Idos, *XIII Osservatorio Romano sulle Migrazioni* (Roma: Centro Studi Idos e Istituto Studi Politici "S. Pio V", 2018), pp. 92-93 e Cultura Sikh, *Templi Sikh in Italia*, <<https://www.culturasikh.com/italian/gurdwara-in-italia/#>> (07/04/2024).

13 Questo *gurdvārā*, danneggiato dal terremoto del 1996, venne sostituito nel 2000 dal Gurdwara Singh Sabha a Novellara (RE), tutt'ora uno dei più importanti in Italia.

sante della vita religiosa e sociale sikh, nonché il fulcro propulsore del tramandamento della cultura pañjābī da una generazione all'altra in un contesto di dislocazione. Nell'analisi di una comunità diasporica appare utile il concetto di *ethnoscape*, con cui Arjun Appadurai descrive quel «paesaggio di persone che costituisce il mondo variabile in cui viviamo: turisti, immigrati, rifugiati, esiliati, lavoratori e altre persone, o gruppi di persone, in movimento»,¹⁴ in grado di far emergere le dinamicità insite nella stessa ponendo l'accento sulla «nature of locality as a lived experience in a globalized, deterritorialized world».¹⁵

Sebbene nel periodo contemporaneo si sia visto un crescente interesse verso le pratiche meditative sorte nel subcontinente indiano,¹⁶ quella sikh rimane ancora sconosciuta alla popolazione occidentale ad eccezione dei fedeli. Guardando agli studi condotti su *Nām simran*, notiamo come tale argomento, approfondito dagli studi storico-religiosi,¹⁷ sia invece piuttosto trascurato da quelli di matrice antropologica.¹⁸ Ciò desta stupore, considerando

Cfr. Barbara BERTOLANI, «I sikh in Emilia-Romagna», in *Religioni orientali in Emilia-Romagna*, a c. di Saverio MARCHIGNOLI (Bologna: Centro Stampa Regione Emilia-Romagna, 2019), p. 21.

14 Traduzione dall'inglese a cura dell'autrice. Arjun APPADURAI, «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», in *Theory, Culture, Society*, 7 (1990): 297.

15 Arjun APPADURAI, *Modernity at Large, Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minneapolis, 1990), p. 52.

16 Patrica SAUTHOFF, *Illness and Immortality: Mantra, Maṇḍala, and Meditation in the Netra Tantra* (Oxford: Oxford University Press, 2022); Suzanne NEWCOMBE, Karen O'BRIEN-KOP, eds., *Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies* (Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2021); Knut A. JACOBSEN, ed., *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, Brill's Indological Library, 37 (Leiden: Brill, 2011); Eli FRANCO, Dagmar EIGNER, eds., *Yogic perception, meditation and altered states of consciousness [sic]*, Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse; Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, 794. Bd. Nr. 65 (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009).

17 Un'ottima bibliografia di partenza sulla pratica è presente in Rajwant SINGH CHILANA, *International Bibliography of Sikh Studies* (Dordrecht: Springer, 2005), pp. 300-302. Molti degli articoli su *Nām simran* qui citati sono stati pubblicati su *The Sikh Review*, rivista mensile fondata nel 1953 da studiosi sikh con lo scopo di diffondere la conoscenza del *gurnat* con rigore accademico.

18 L'unica eccezione è rappresentata da Kristina MYRVOLD, «Nām Simran in the Sikh Religion», in *Asian Traditions of Meditation*, ed. Halvor EIFRING (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2016), pp. 113-130.

la crescente importanza della diaspora sikh, la centralità che la pratica meditativa occupa nel *gurmat* («gli insegnamenti del *gurū*» raccontati nel *Gurū Granth Sāhib*) e l'accento che molti fedeli pongono sulla portata benefica e universalistica di essa.¹⁹ Tali motivazioni mi hanno spinta ad approfondire e indagare questo tema nel corso della mia ricerca sul campo presso il Gurdwara Dasmesh Darbar (Casalecchio di Reno, BO) iniziata a ottobre 2022.

***Nām* e l'ego secondo il *gurmat*²⁰**

Nella lingua pañjābī, il termine *simran* è traducibile con “ricordare il nome di Dio”, “meditare” su di esso, o “pregare”.²¹ La parola deriva dalla radice sanscrita \sqrt{smr} , che significa “ricordare”, “riportare all'attenzione”. *Nām* invece, letteralmente “nome”, acquisisce all'interno del *gurmat* un valore più ampio, come già intuibile dalle molteplici interpretazioni riportate sul *Punjabi-English Dictionary*: «dynamic creative principle; Reality, God, the Name; mystical word or formula to recite or meditate upon». ²² Come sottolinea Nayar:

While Nam can be literally translated as name, such a loose translation does not capture the philosophical importance of the term, even as it understates its experiential qualities. Nam is not a mere label to identify a person, object or phenomenon. Rather, is an ontological category denoting the mystical presence and experience of Ek Oankar. Specifically, Nam binds the entire creation into one integral whole.²³

19 Spesso i fedeli mi hanno invitata a fare *Nām simran*, ritenuto benefico a prescindere dal credo religioso.

20 La traduzione del *Gurū Granth Sāhib* qui adottata (tranne quando specificato diversamente) è *Siri Guru Granth Sahib Ji*, trans. by Dr. Sant SINGH Khalsa, 4th edition, vol. 1-5 (Espanola: Sikh Net, 2020), d'ora in avanti abbreviata come SGGJSJ.

21 Cfr. Research Centre for Punjabi Language Technology, Punjabi University, Patiala, *Punjabi-English Dictionary*, <<https://dic.learnpunjabi.org/>> (01/03/2024).

22 *Ibid.*

23 Kamala Elizabeth NAYAR, Jaswinder SINGH SANDHU, *The Sikh View on Happiness, Guru Arjan's Sukhmani* (London: Bloomsbury, 2020), p. 75.

Per comprendere queste parole dobbiamo soffermarci sulla concezione del Divino tramandataci dai dieci *gurū*, la cui dichiarazione più nota è quella racchiusa nel *Mūlmantar*,²⁴ posto all’inizio del *Gurū Granth Sāhib*:

ੴ ਸਤਿਨਾਮੁ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਨਿਰਭਉ ਨਿਰਵੈਰੁ ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ ਅਜੂਨੀ ਸੈਭੰ ਗੁਰਪ੍ਰਸਾਦਿ
ik oankār satnām kartā purakh nirbhau nirvair akāl mūrat ajūnī saibhan gurprasād
One Universal Creator God. The Name is Truth. Creative Being Personified. No Fear. No Hatred. Image Of The Undying, Beyond Birth, Self-Existent. By Guru’s Grace.²⁵

Ik Oankār (ੴ) enfatizza l’unicità del Divino e il suo essere supremo, fonte e fine di tutto ciò che esiste. “Ik” è indicato graficamente dal numero 1 in *gurmukhī*; “Oankār”, derivante dalla sillaba *Om*, è il suono primordiale (*ādinād*), l’Assoluto in forma di Parola (*Śabdabrahman*) già descritto nei *Veda*.²⁶ La concezione non-dualista sikh del Divino supera la distinzione tra *nirgun* (senza attributi) e *sargun* (con attributi) incorporandole entrambe: Akāl Purakh è insieme trascendente e immanente.²⁷ L’unicità dell’Akāl Purakh è al contempo espressa nell’infinita pluralità della creazione,²⁸ laddove quest’ultima altro non è che la forma manifesta (*sargun*) di Vāhigurū. Il mondo è governato da *hukam*, l’“ordine” divino: tutto ciò che accade nell’Universo è determinato dal Suo volere. Un principio cardine di *hukam* è l’impermanenza: tutto è in costante movimento in un fluire senza fine.²⁹ *Māiā* indica la natura illusoria della permanenza: la creazione è reale, in quanto estensione dell’Akāl Purakh, ma è importante riconoscerne la transitorietà.³⁰

24 *Mūl* (ਮੂਲ), “radice”, “origine”, attesta la centralità di questa formula.

25 SGGJS, vol. 1, p. 1 (*Ang 1*).

26 Cfr. Pinuccia CARACCHI, *La mistica della Parola nei canti dei sant*, *Humanitas. Parola e pensiero nell’India*, 3 (2006): 490-530.

27 Cfr. Pashaura SINGH, «Gurmat», in *The Oxford Handbook of Sikh Studies*, eds. Pashaura SINGH, Louis E. FENECH (Oxford: Oxford University Press, 2014), p. 227.

28 «You have only One Form, and yet You have countless forms. [...] I am a sacrifice to Your Names, as many as there are, O Lord», SGGJS, vol. 5, pp. 3040-3041 (*Ang 1168*).

29 Cfr. Arvind-Pal SINGH MANDAIR, *Sikhism, A Guide for the Perplexed* (London: Bloomsbury, 2013), pp. 146-148.

30 Cfr. NAYAR, SINGH SANDHU, *The Sikh View on Happiness*, cit., pp. 82-85.

Nel *Gurū Granth Sāhib* il termine *Nām* ricorre frequentemente ed è impiegato come appellativo divino. Esso, però, è più di un nome: è un attributo divino che rappresenta l'illimitatezza di Vāhigurū, l'impossibilità di razionalizzarlo con le facoltà intellettuali. È il tentativo di esprimere a parole l'inesprimibile. Ci restituisce quel paradosso dell'Uno che può essere esperito solo

Through the meeting of eternity and time, absolute and finite. [...] through a relation of equivalence between ineffability/absence or fullness/presence both of which are aspects of that which is formless. [...] Implies an entity involved in the world but at the same time absent from it.³¹

Nām racchiude in sé l'intera creazione, è una "categoria ontologica"³² che denota l'esperienza mistica e la presenza divina. Comprendere *Nām* è:

Describing the indescribable, and making opposites the same
Nanak, leads to discovering the divine within.
Through the grace of the guru they are steeped in the colour of love,
They have drunk the nectar and are intoxicated with the Truth.
Meditation on the guru quenches their fire,
Drinking the undrinkable brings them inner peace.³³

Per capire il ruolo chiave della pratica di *Nām simran* dobbiamo approfondire un concetto ricorrente nelle parole dei *gurū*: l'ego. Il *gurmāt* concepisce la persona composta da cinque "strati":³⁴

1. Il corpo (*sarīr*), effimero, è composto dai cinque elementi e vivificato dal respiro.

31 Arvind-Pal SINGH MANDAIR, s.v. «Naam», in *Encyclopedia of Sikhism*, ed. Arvind-Pal SINGH MANDAIR (Netherlands: Springer, 2017), p. 280.

32 Cfr. NAYAR, SINGH SANDHU, *The Sikh View on Happiness*, cit., p. 75.

33 GGS 945, 62-63, trad. in *Teachings of the Sikh Gurus, Selections from the Sikh Scriptures*, eds. Christopher SHACKLE, Arvind-Pal SINGH MANDAIR (London: Routledge, 2005), p. 69.

34 Tale teoria evoca quella vedantica dei *pañcakoṣa* (le «cinque guaine») che avvolgono l'*ātman*. Al corpo grossolano (*sthūlaśarīra*), corrisponde l'involucro fatto di cibo (*annamayakoṣa*), al corpo sottile (*sūkṣmaśarīra*) quello dei soffi vitali (*prāṇamayakoṣa*), quello della mente (*manomayakoṣa*) e quello dell'intelletto (*vijñānamayakoṣa*), mentre al corpo causale (*kāraṇaśarīra*) quello di beatitudine (*ānandamayakoṣa*).

2. *Antahkaran*, il “controllore interno”, composto da mente (*man*), memoria (*cit*), intelletto (*buddhi*), ego (*ahankar*). La mente è come un vagabondo distratto dall’esperienza sensoriale del mondo fenomenico. L’intelletto categorizza tali esperienze, trasformandole in concetti e dando luogo alla conoscenza. Vi sono due forme di intelletto: quello rivolto verso Paramātam (*bibek buddhi*) e quello centrato sul sé (*aham buddhi*). Quest’ultimo porta l’ego a diventare l’attore dominante della mente e a percepirsi come la base della realtà.
3. *Citr gupt* è la sfera del subconscio che racchiude in sé tutte le tracce emozionali, cognitive e comportamentali accumulate in questa vita e in quelle passate.
4. *Cit*, coscienza, è il principio dinamico della conoscenza. Vi sono quattro stati di coscienza: la veglia (*jagrat*), il sogno (*supan*), il sonno profondo (*susupti*) e lo stato di pura coscienza (*Turiya avasthā*).³⁵ Quest’ultimo rappresenta un «transpersonal realm of experience»,³⁶ in cui la coscienza si immerge in Ik Oankār.
5. Il nucleo più profondo della persona è l’*ātman* (sanscrito *ātman*, “sé”, il soffio vitale): è lo spirito, il sé eterno che, in quanto parte stessa dell’Akāl Purakh, è anch’esso impersonale, privo di forma, colore, genere.³⁷

L’ego rappresenta dunque il limite primario all’unione con il Divino, poiché la mente è riversa su di sé e non diretta verso Akāl Purakh:

When I act in ego, You’re not present. When you’re present, ego is absent. [...]
O Nanak repeat these words: “He is me, I’m Him”.³⁸

35 Qui ritroviamo la dottrina vedantica delle quattro *avasthā*, così descritte nella *Māṇḍūkya Upaniṣad: vaiśvānara*, la cui sede è lo stato di veglia, *taijasa*, la cui sede è lo stato di sogno, *prājña*, la cui sede è lo stato di sonno profondo e *Turiya*, l’essenza dell’*ātman*. Cfr. GAUDAPĀDA, *Māṇḍūkyakārikā Upaniṣad*, trad. RAPHAEL (Milano: Bompiani Editore, 2016), pp. 31-58.

36 Cfr. NAYAR, SINGH SANDHU, *The Sikh View on Happiness*, cit., p. 104.

37 Cfr. *ibi*, p. 75.

38 GGS 1092-1093, trad. in SHACKLE, SINGH MANDAIR, *Teachings of the Sikh Gurus*, cit., p. 48.

L'azione del *manmukh* (“colui che è rivolto verso la propria mente”) è mossa da *haumai* (“io-io”), l'egocentrismo: la sua persona diventa la misura del mondo e, incapace di riconoscere la natura ultima delle cose, questi cerca di accumulare e trattenere beni e persone, non cogliendone l'impermanenza e condannandosi al dolore.³⁹ Ma la fonte ultima della sofferenza è la separazione da Nām: se il nucleo più profondo dell'essere è *ātam*, l'individuo soffrirà fino a quando non riuscirà a ricongiungersi con Paramātam, lo spirito universale dell'Akāl Purakh. Una volta compresa la vera natura di tutti gli esseri e fenomeni come parte di Ik Oankār, e accettata l'impermanenza come parte del volere divino, allora si giungerà a uno stato di quiete ed equilibrio (*sahaj*), caratterizzato da una estatica spontaneità nel linguaggio e nell'azione, dove piacere e dolore si equivalgono.⁴⁰ È il raggiungimento di *anand*, la beatitudine derivante dall'incontro con Akāl Purakh, descritta da Gurū Amar Das in *Anand Sāhib*:

I am in ecstasy, O my mother, for I have found my True Guru.
I have found the True Guru, with intuitive ease, and my mind vibrates
with the music of bliss.
The jewelled melodies and their related celestial harmonies have
come to sing the Word of the Shabad.
The Lord dwells within the minds of those who sing the Shabad.
Says Nanak, I am in ecstasy, for I have found my True Guru.⁴¹

Ancora più esplicitamente, Gurū Nānak afferma:

Those who understand their own souls [*ātam*],
are themselves the Supreme Soul [*Paramātam*].⁴²

Colui che realizza il proprio essere parte dell'Uno assoluto, si conforma spontaneamente a *hukam* e raggiunge lo stato di *jīvan mukti* (“liberato in vita”).⁴³

39 Cfr. SGGJ, vol. 2, pp. 1238-1240 (*Ang* 466).

40 Cfr. SGGJ, vol. 3, p. 1576 (*Ang* 598).

41 SGGJ, vol. 4, p. 2387 (*Ang* 917).

42 SGGJ, vol. 2, p. 1128 (*Ang* 421).

43 Cfr. SGGJ, vol. 2, p. 1195 (*Ang* 449).

Meditare sul Nome divino

Nām viene descritto dai *gurū* come il tesoro (*nidhān*)⁴⁴ e il gioiello (*ratan*),⁴⁵ attraverso cui il devoto può raggiungere l'illuminazione. Il modo più immediato per appropriarsi di Nām è tramite *simran*, conducente a un graduale processo di distacco dal sé e di realizzazione dell'Uno, trascendendo l'ordinario stato di coscienza per giungere a *Turīya avasthā*:

The Gurmukh attains the fourth state [*chauthā pad*] of higher consciousness. Granting His Grace, God unites us with Himself. The Name of the Lord comes to abide within the mind.⁴⁶

Questa forma meditativa viene descritta con diversi nomi: *Nām abhiās* («meditazione su Nām»), *Nām dhiāuṇā* («meditare, contemplare, ricordare il nome di Dio»), *Nām japṇā* («meditare, ripetere, recitare il nome di Dio»). Possiamo definire *Nām simran* come una disciplina spirituale ampia, includente una svariata serie di attività, come la ripetizione di *mantar*, il canto (*śabad kīrtan*) e la recitazione di *gurbāṇī* (la parola dei *gurū* contenuta nel *Gurū Granth Sāhib*), il cui comune obiettivo è l'appropriazione della parola divina e il superamento dell'ego.⁴⁷ Solitamente, parlando di *Nām simran*, i fedeli si riferiscono a una pratica ben precisa: la ripetizione vocale del *Gurmantar*, l'appellativo divino “Vāhigurū” (“*gurū* meraviglioso”).⁴⁸ “Vāhi” è un'espressione estatica, di meraviglia, che esprime la magnificenza divina. Il *Gurmantar* viene anche chiamato *Bij mantar*, “il mantra seme”:

G: “Vāhigurū” è come un seme. Quando coltivi qualcosa, puoi dare l'acqua al terreno, puoi fare tutto, ma se non semini non nasce niente. [Ripetere] “Vāhigurū” è seminare qualcosa. Ascoltare *kīrtan*, *gurbāṇī*, *kathā* è coltivare il terreno, ma senza ripetere “Vāhigurū” non nasce la pianta. Noi sappiamo testi [*gurbāṇī*], alcuni fanno tutto *Gurū Granth Sāhib Ji* però non fanno *simran*, quindi non hanno eliminato la negatività. Invece chi ha fatto *simran* la negatività l'ha già distrutta.⁴⁹

44 Cfr. SGGJ, vol. 2, p. 718 (*Ang* 271).

45 Cfr. *ibi*, p. 717 (*Ang* 271).

46 SGGJ, vol. 1, p. 76 (*Ang* 30).

47 Cfr. MYRVOLD, *Nām Simran in the Sikh Religion*, cit., p. 224.

48 Altri appellativi ripetuti sono Har, Rām, Satnām.

49 Intervista semi-strutturata con G. S. presso il Gurdwara Dashmesh Darbar, marzo 2024.

Simran è descritto da G. come l'unica vera chiave d'accesso all'unione con il Divino. Rituali complessi e pratiche ascetiche estreme erano ritenuti inutili dai *gurū*:⁵⁰ la meditazione su *Nām* è tutto ciò che serve per risvegliare la propria coscienza in *Ik Oankār*.⁵¹ Tale pratica la ritroviamo già presso i movimenti devozionali della *bhakti*: nel *Bhāgavata Purāṇa*, *nāma-smaraṇa* è il terzo di nove gradini indirizzati verso la più pura forma d'amore (*preman*) rivolto alla divinità.⁵² Ma è tra i *sant* che *simran* divenne il mezzo salvifico per eccellenza.⁵³ Il movimento dei *sant* sorse nel Medioevo indiano e conobbe la sua fortuna soprattutto a partire dal xv secolo nell'India settentrionale, vedendo in Kabīr, in Dādū e in Nānak stesso le figure cardine. Le origini Sant del pensiero di Gurū Nānak si vedono nella visione *nirguna* ("privo di attributi") del Divino, concepito come "al di là della portata della parola" (*Śabṭādīta*), nel sentimento di "amore devoto" (*bhakti*) nei confronti di Dio,⁵⁴ nel rifiuto del ritualismo e nel superamento del sistema castale.⁵⁵ Tale affinità dottrinale è resa tangibile dalla presenza, nel *Gurū Granth Sāhib*, della parola dei *bhagat* (*bhagat bānī*), quindici poeti indiani medievali sant, sūfi e altri bhakta, le cui composizioni vennero scelte da Gurū Arjan in quanto conformi agli insegnamenti sikh.⁵⁶ Come per Kabīr e per gli altri *sant*, per il primo *gurū* la ricerca spirituale era basata sulla contemplazione del Divino conducente a uno stato di beatitudine derivante dall'unione con esso (*sahaja-samadhi*).⁵⁷

50 Lo vediamo nel *Siddh Goshṭ*, il dialogo tra i *Nāth Siddha* e Gurū Nānak (GGS 938-946).

51 Cfr. SGGJS, vol. 4, p. 2478 (*Ang* 952).

52 Cfr. Antonio RIGOPOULOS, *Hinduismo* (Brescia: Editrice Queriniana, 2005), p. 195.

53 Sull'importanza di *Nām simran* tra i *sant* si veda CARACCHI, *La mistica della Parola nei canti dei sant*, cit., pp. 515-525.

54 Cfr. *ibi*, pp. 493, 496.

55 Cfr. Karine SCHOMER, «Introduction: The Sant tradition in Perspective», in *The Sants, Studies in a Devotional Tradition of India*, eds. Karine Schomer, William McLeod (Delhi: Motilal Banarsidass, 1987), pp. 1-20 e William McLEOD, «The Development of the Sikh Panth», in *The Sants*, cit., pp. 229-250.

56 Cfr. Pashaura SINGH, *The Bhagats of the Guru Granth Sahib, Sikh Self-Definition and the Bhagat Bani* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 2.

57 Sul concetto di *sahaj* nella tradizione sant e sikh si veda Niharranjan RAY, «The Concept of Sahaj in Guru Nanak's Theology and its Antecedents», in *Medieval Bhakti Movements in India, Śrī Caitanya Quincentenary Commemoration Volume*, ed. N. N. BHATTAR-

Nām simran è considerato uno dei pilastri del *gurmat*; esso è affiancato, da Gurū Nānak, a *Nitnem*, le *bāṇī* da recitare quotidianamente:

In the Amrit Vaylaa, the ambrosial hours before dawn, chant the True name,
and contemplate His Glorious Greatness.⁵⁸

Questo è prescritto dal *Sikh Rehat Maryādā* (il codice di condotta della vita dei fedeli sikh): «A Sikh should wake up in the ambrosial hours (three hours before the dawn), take bath and, concentrating his/her thoughts on One Immortal Being, repeat the name Waheguru (Wondrous Destroyer of darkness)». ⁵⁹ *Nām simran* è, inoltre, il principale soggetto di *Sukhmanī Sāhib*, una delle *bāṇī* più popolari di Gurū Arjan, la quale prescrive la ripetizione del Nome divino come unica vera panacea in grado di liberare dal dolore esistenziale.⁶⁰

Simran è definito da Panesar come la pratica di sintonizzare la propria coscienza a *śabad* (la “parola”);⁶¹ Mandair sottolinea come tale “parola” non vada confusa con il linguaggio quotidiano:

These utterances are integral to a form of poetic consciousness which the gurus enshrined within the Guru Granth Sahib. As such, shabad is the word that liberates and enables the shedding of an ego-centric mode of existence. Therefore, shabad is a form of knowledge that gives direct experience and knowledge of truth.⁶²

L'importanza di *śabad* è assolutamente centrale nel *gurmat*:

The Shabad is the Guru, upon whom I lovingly focus my consciousness; I am the disciple.⁶³

CHARYYA (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1999), pp. 17-35.

58 SGGJ, vol. 1, p. 3 (*Ang 2*).

59 Cfr. *The Code of Conduct and Conventions, English Version of The Sikh Reht Maryada*, trans. Dharam Parchar Committee, Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee (Amritsar, 1994), p. 8.

60 Cfr. William H. McLEOD, «Sikh Hymns to the Divine Name», in *Religions of India in Practice*, ed. Donald LOPEZ (Princeton: Princeton University Press, 1995), pp. 126-132.

61 Cfr. Davinder SINGH PANESAR, s.u. «Meditation», in *Encyclopedia of Sikhism*, cit., pp. 239-241.

62 Arvind-Pal SINGH MANDAIR, s.v. «Shabad», in *Encyclopedia of Sikhism*, cit., p. 400.

63 SGGJ, vol. 4, p. 2452 (*Ang 943*).

Dusenbery nota come il sikhismo attribuisca al linguaggio proprietà trasformativa:⁶⁴ «in reciting gurbani, both performer and audience actively take into their persons the natural sacred sounds of the Guru. [...] the words of the Adi Granth are transformative agents»;⁶⁵ il suono pronunciato (*simran*, *bāṇī*, *kīrtan*) rientra tra le sostanze manipolate e incorporate nel ritualismo sikh: «through channeling divine worship substances to the devotee, they transform the person in body as well as spirit».⁶⁶

Vi sono modi differenti di intraprendere *simran*: si può passare da una forma spontanea fatta di poche, talvolta singole, ripetizioni (un orecchio attento noterà le innumerevoli volte che i fedeli, al *gurdvārā*, ripetono “Vāhigurū” spontaneamente), vocali o silenziose, fino ad arrivare alla ripetizione strutturata, singola o collettiva. La forma più comune è quella individuale, a cui il devoto dedica alcuni momenti della giornata:

H: You close your eyes, and just inhale and exhale, “Vāhigurū”. When you say “Vāhi” you inhale and when you say “gurū” you exhale. It’s like a meditation [...] So when you say this, you know, your concentration level increases, the bonding with God increases as well because when you do in the beginning you have a lot of distractions, you will not be able to do more than one minute, two minutes, but when you do more it will help you to, it makes you more calm, more peaceful.⁶⁷

Dopo aver assunto una posizione stabile, solitamente seduti a gambe incrociate con la schiena eretta, si chiudono gli occhi e si calma la mente tramite il respiro. Raggiunto uno stato di quiete, si inizia a ripetere “Vāhigurū”, focalizzando la mente sul *mantar*. La pronuncia è ben scandita e ritmata: “Vāhi” e “gurū” sono intervallati da una breve pausa. La recitazione, da vocalizzata, può divenire sussurrata o mentale. La vocalizzazione del *mantar* aiuta a concentrarsi e ad essere presenti. Se la mente inizia a viaggiare in modo irrequieto, si lasciano scorrere i pensieri, perseverando nella ripetizione. L’ascolto della parola vocalizzata facilita l’isola-

64 Un esempio concreto del potere trasformativo di *śabad* è *karāh prasād*, il dolce servito al *gurdvārā*, reso sacro dalla recitazione di *gurbāṇī* durante la preparazione.

65 Verne A. DUSENBERY, «The Word as Guru: Sikh Scripture and the Translation Controversy», in *History of Religions* 31, No. 4, *Sikh Studies* (May 1992): 393.

66 *Ibi*, pp. 390-391.

67 Intervista semi-strutturata con H.S. tenutasi telefonicamente, gennaio 2024.

mento dagli stimoli esterni e aiuta a sintonizzare il suono del *mantar* con la mente, assimilandone il significato più profondo e portando l'attenzione verso l'interno. Concentrarsi sulla ripetizione distoglie l'attenzione da altri pensieri, creando un momento di sospensione dalla quotidianità. Rivolgendo lo sguardo a Vāhigurū, il fedele si dimentica temporaneamente del proprio io, smettendo di osservare il mondo sotto la lente della propria soggettività. Ne consegue un immediato senso di rilassamento, derivante dalla visione della vita in una prospettiva più ampia.

Bhāi Manī Singh (1673-1738), il compilatore dell'ultima versione dell'*Ādi Granth* e del *Dasam Granth*, sotto dettatura del decimo *gurū*, fu anche autore del *Sikhan Dī Bhagat Mālā*, “la ghirlanda dei santi sikh”;⁶⁸ tra le storie dei *bhagat*⁶⁹ spicca quella di Bābā Buḍhā: quando egli chiese a Gurū Nānak di spiegargli come poter liberarsi dal ciclo delle rinascite, Nānak svelò al bambino che la via alla liberazione era la meditazione su Vāhigurū, elencando quattro stadi meditativi da percorrere:⁷⁰

1. *Baikhrī*: la ripetizione ad alta voce del *mantar*.
2. *Madhmā*: la meditazione è sincronizzata dapprima con la respirazione e poi con tutto il corpo.
3. *Pasantī*: non è più necessario emettere alcun suono, poiché la ripetizione avviene a livello mentale. Nām vibra al centro del cuore.
4. *Parā*: Nām scorre in tutto il corpo.⁷¹

Sant Ishar Singh (1905-1975), nella sua famosa *kathā* (sermone) tenuta a Londra nel 1974, commentò così i quattro stadi: *baikhrī* è il primo passo necessario per l'apprendimento, come i bambini imparano

68 Bhāi Gurdas (1558-1637) scrisse il *Bhagat Ratnāvalī* volto a raccogliere le storie dei *bhagat*, i cui nomi sono elencati in *Vār* 11,13-31; Bhāi Manī Singh arricchì tale elenco, aggiungendo, nel suo scritto, le storie dei singoli *sant*. Cfr. *Sikhan dī Bhagat Mala, The Gospel of the Sikh Gurus, English translation*, trans. G.S. CHAUHAN (Amritsar: Pingalwara, 2009) pp. VI-VII.

69 Qui il termine *bhagat* si riferisce ai devoti che praticano la *bhakti*. Cfr. SINGH, *The Bhagats of the Guru Granth Sahib*, cit., p. 2.

70 Si tratta della rielaborazione della dottrina śivaita delle quattro fasi del processo cosmogonico di Vāc (la Parola): *parā*, parola non udibile, inespresa e una con Śiva, *paśyantī*, manifestazione sottile del suono, *madhyamā*, suono non ancora articolato e *vaikharī*, il linguaggio pienamente articolato e con esso l'universo dispiegato. Cfr. RIGOPOULOS, *Hinduismo*, cit., pp. 71-72.

71 Cfr. *Sikhan dī Bhagat Mala*, cit., pp. 35-36.

i suoni dell'alfabeto a scuola; *madhmā* si realizza quando *simran* avviene al livello della gola, senza l'impiego della lingua;⁷² *pasantī* giunge quando «the heart joins with the Vaheguru Shabad [...] In this way, the focus leaves the outside world and comes to reside in this place (the heart centre)».⁷³ Durante *parā*, *simran* avviene al livello dell'ombelico: «when Simran occurs here, one begins to feel the vibration of Simran from head to toe, across the whole body». A questo livello, *Nām*, come il sangue, circola in tutto il corpo. Egli continua: «there are 3.5 crore (35 million) hairs on the body [...] In the state of Para Bani, the sound resonance of Vaheguru is present and vibrating in each of those hairs. [...] One begins to feel that the entire body is saying 'Vaheguru, Vaheguru'».⁷⁴ *Parā* è uno stato di contemplazione costante durante il quale *Nām* riverbera nel corpo senza sosta: «when one reaches the stage of Para, then Simran starts with each breath also, as the breaths travel from the navel to the throat»⁷⁵. *Parā* e gli stati seguenti vengono raggiunti solo da persone dotate di eccezionali doti meditative; a questo punto la meditazione si incentra su *āgyā chakkar* (posto tra le sopracciglia) e, infine, su *dasam duārā* (la “Decima Porta”), il *chakkar* della corona.⁷⁶ L'associazione tra meditazione e *chakra* proposta da Sant Ishar Singh è evidentemente mutuata dallo *yoga*; si noti, ad esempio, l'analogia tra la pratica di *Nām simran* qui illustrata e quella degli *Yoga Sūtra* di Patañjali, in particolare nella conduzione della meditazione a livello della gola (negli YS, *kañṭha-kūpa*), del cuore (*hr̥daya*), dell'ombelico (*nābhi-chakra*) e della “fontanella” (*brahma-randhra*, il “foro di Brahma”⁷⁷).⁷⁸ Il dischiudersi della Decima Porta⁷⁹ conduce al più alto

72 Cfr. Sant Ishar SINGH Ji Maharaj, *Naam Simran Dian Jugtian*, trans. Jivanpal SINGH, Resham SINGH (London: Sant Ishar Singh Ji Rara Sahib, 2023), pp. 48-50.

73 *Ibi*, p. 53.

74 *Ibi*, p. 55.

75 *Ibi*, p. 56.

76 *Ibi*, pp. 56-64.

77 Cfr. Pinuccia CARACCHI, *Rāmānanda, Un guru tra storia e leggenda* (Alessandria: Edizioni Dell'Orso, 2017), p. 260.

78 Cfr. *The Yoga Sutras of Patanjali, A New Edition, Translation, and Commentary*, trans. Edwin F. BRYANT (New York: North Point Press, 2009), pp. 357-364.

79 Il sikhismo riprende il concetto yogico delle nove porte, dove la decima dà accesso al Divino: «The fortress of the body has nine gates; the tenth gate is kept hidden. The rigid

livello di beatitudine percepibile dalla coscienza, derivante dall'unione di essa con il Divino:

The balance in the gurmukh lets
His mind reach highest heaven
Through the yogic opening of the Tenth Door.
There is no hunger there, just sleep,
And dwelling with the Name.
Nanak, joy and pain are left behind,
As God in self appears.⁸⁰

Una volta raggiunto *Parā*, nella mente riverbera *anāhad śabad*, il suono non emesso, la parola primordiale che vibra e si espande nel cosmo, manifestazione divina «as subtle impulses of sound reverberating forth from the 'Formless One'. In other words, the divine Word functions as the 'living voice' of Akal Purakh that resounds throughout creation». ⁸¹ È il raggiungimento del *sach khand*, il “regno della verità”, l'ultimo dei cinque stadi mistici descritti da Gurū Nānak in *Japji Sāhib*:

In the realm of Truth, the Formless Lord abides.
Having created the creation, He watches over it.
By His Glance of Grace, He bestows happiness.
There are planets, solar systems and galaxies.
If one speaks of them, there is no limit, no end.
There are worlds upon worlds of His Creation
As He commands, so they exist.
He watches over all, and contemplating the creation, He rejoices.
O Nanak, to describe this is as hard as steel!⁸²

Il fedele è incoraggiato a estendere le sessioni meditative fino a portare la mente a uno stato contemplativo spontaneo e costante, in cui *jap*

door is not open; only through the Word of the Guru's Shabad can it be opened. The unstruck sound current resounds and vibrates there. The Word of the Guru's Shabad is heard. Deep within the nucleus of the heart, the Divine Light shines forth. Through devotional worship, one meets the Lord», SGGJSJ, vol. 4, p. 2484 (*Ang* 954).

80 GGS 1414, trad. in SHACKLE, SINGH MANDAIR, *Teachings of the Sikh Gurus*, cit., p. 80.

81 SINGH, *Gurmat*, cit., p. 233.

82 SGGJSJ, vol. 1, p. 19 (*Ang* 8).

è mantenuto in ogni attività quotidiana.⁸³ Il mantenimento della concentrazione durante *simran* è, però, un'abilità da coltivare. Bhāi Manī Singh narra che a due *sant* che volevano imparare l'arte meditativa, Gurū Nānak raccomandò l'insistenza: egli paragonò la mente a un cavallo che rifiuta ostinatamente una medicina; il padrone, stringendo le fauci dell'equino, fa sì che l'animale ingoi il farmaco. Così la mente prova a respingere la meditazione, distraendosi continuamente; solo un grande sforzo permetterà di superare tale condizione raggiungendo la quiete.⁸⁴ Per motivarsi ad essere costanti nella meditazione spesso i fedeli si riuniscono al *gurdvārā* o in abitazioni private per fare *simran* insieme. Questo funge da ispirazione per il singolo:

H: When I was working in New Delhi, I was part of a group, with 30-40 years old people. We went to *Gurdvārā Sāhib* and at 8 o' clock we closed the light and we did the practice. They taught me. [...] We were doing it for 40 minutes, but honestly saying I was a beginner, it takes time, but most of the people, they were actually connected to God. They are the ones who wake up at 4 in the morning and do *Nām simran* and *Jāp Sāhib*, *Jaṗjī Sāhib* [...] When I had day shift I made sure I was taking a *Pāth* of the *Nām simran* group, because when you have a company like this people who have more knowledge, more kindness, people who want actually to grow in Sikhism [...] They were people doing their jobs, they were managers, CEOs of international companies, but still they're connected with the rules, this made me more connected with them. [...] They have everything, but they are putting their effort in *Nām simran*, waking up in the morning to do *Pāth*, so I just wanted to join them and be a part of them.⁸⁵

L'importanza attribuita da H. al *sangat* (la comunità dei fedeli) come elemento fondamentale per la propria crescita spirituale è esaltata da Gurū Arjan in *Sukhmanī Sāhib*; riunirsi come congregazione per celebrare Akāl Purakh contribuisce alla dissoluzione dell'ego: «In the company of the sadhs, Prabh is immanent; [...] In the company of the sadhs, the jewel of Nam is obtained».⁸⁶ Praticare *simran* con la comunità è

83 SGGJ, vol. 1, p. 257 (*Ang* 100).

84 Cfr. *Sikhan di Bhagat Mala*, cit., p. 18.

85 Intervista semi-strutturata con H. S., gennaio 2024.

86 GGS 271 trad in. NAYAR, SINGH SANDHU, *The Sikh View on Happiness*, cit., p. 80.

dunque fortemente incoraggiato: il *pardhān* del Gurdwara Dasmesh Darbar, ad esempio, attribuisce un particolare valore a *simran* e ogni domenica (principale giorno di ritrovo del *sangat*) egli vi dedica brevi sessioni collettive di qualche minuto. Queste hanno un significato educativo, invitando ogni individuo a ripeterle nella propria quotidianità. Nel corso delle loro *kathā*, il *pardhān* e il *granthī*⁸⁷ del tempio bolognese parlano spesso dell'importanza di fare *simran*: la contemplazione del Nome divino viene descritta come una pratica salvifica e il mezzo fondamentale per raggiungere l'unione con Paramātam. Una domenica di marzo 2024, un *kathākar*,⁸⁸ commentando uno *śabad* di Gurū Amar Dās (GGS 38-39), ha parlato della rarità⁸⁹ del nascere umani; è così importante che anche i *devī devtā*⁹⁰ vorrebbero un corpo umano, ritenuto la miglior forma per pregare Ik Oankār. Fare *Nām abhiās*, ha continuato, è l'unico modo realmente efficace per pulire *man*, la mente. Dopo la morte, il corpo rimarrà qui, mentre *man* giungerà di fronte a Dharam Rāi ("the righteous Judge of Dharma"), dove la purezza di *man* (raggiunta tramite *simran*), il bene e il male fatti nel corso della vita verranno soppesati.⁹¹ Durante un'intervista, anche il *granthī* del *gurdvārā* bolognese sottolineò la portata benefica di *Nām japṇā*:

K: *Nām simran* dà felicità, anche la tua famiglia sarà sempre felice, è una medicina a tutto. Si fa anche per poter vivere meglio, anche nella respirazione, cioè sia fisicamente che mentalmente. Anche dopo la morte viene contato, quanto hai fatto *simran*, e ti potrebbe salvare.⁹²

87 Custode del *Gurū Granth Sāhib*.

88 Colui o colei che tiene una *kathā*.

89 *Lakh chaurāsib*: «Through 8.4 million incarnations you have wandered, to obtain this rare and precious human life», SGGJS, vol. 1, p. 128 (*Ang* 50).

90 Le divinità del pantheon hindū, nel sikhismo subordinate e create da Akāl Purakh.

91 «The Righteous Judge of Dharma, by the Hukam of God's Command, sits and administers True Justice. [...] The souls on their spiritual journey chant and meditate within their minds on the One Lord, the Treasure of Excellence. The Righteous Judge of Dharma serves them; [...] One who eliminates mental wickedness from within the mind, and casts out emotional attachment and egotistical pride, Comes to recognize the All-pervading Soul, and is intuitively absorbed into the Naam. Without the True Guru, the self-willed manmukhs do not find liberation». SGGJS, vol. 1, pp. 97-98 (*Ang* 38-39).

92 Intervista semi-strutturata con il *granthī* K. S. e S. K. presso il Gurdwara Dashmesh Darbar, maggio 2023.

S. K., una ragazza sikh *amritdhārī* di 22 anni che frequenta lo stesso tempio, mi ha raccontato come per lei e per la sua famiglia fare *simran* insieme sia un'attività quotidiana fondamentale:

S: Lo facciamo in famiglia dopo aver fatto *Rehrās Sāhib* [la *bānī* serale prescritta da *Nitnem*].

T: Tu da sola lo fai?

S: Ma più che altro è che magari per l'università, non so, se certe volte [non ho tempo] ... Però assieme siamo tutti lì e lo facciamo. È bello quando ci ritroviamo tutti assieme, perché sai, uno torna dal lavoro, l'altro torna da lavoro... Bene: ora siamo in famiglia, facciamo *Nām simran*.⁹³

G. S., un ragazzo di 26 anni (*amritdhārī*), si sveglia ogni mattina alle 5.30 (durante *Amrit Velā*, la fascia oraria dalle 3 alle 6, ritenuta il miglior momento per pregare) per recitare *Nitnem* e fare *Nām abhiās*:

T.: Perché si fa *Nām simran*?

G: Si fa per controllare la negatività che abbiamo dentro di noi e per incontrare Dio. Noi abbiamo energia negativa ed energia positiva: per abbattere quella negativa, *ahankar* [l'ego], dobbiamo prendere quella positiva.

T: Quando lo fai?

G: Durante *Amrit velā* si dovrebbe fare *Nitnem*. Prima di tutto si fa *Mūlmantar*, poi si fa *Gurmantar* [*Nām simran*] poi *Nitnem*.

T: E come si fa *Nām simran*?

G: All'inizio ripeti "Vāhigurū, Vāhigurū" a voce alta, per sconfiggere quello che hai nella mente, nella memoria, per concentrarti. Poi [a tono di voce] medio, poi basso e poi mentalmente.

T: Come ti senti dopo averlo fatto?

G: Delle volte onestamente non riesco a concentrarmi perché devo andare a lavoro. Quelle volte che riesco a concentrarmi la giornata passa bene. Devi concentrarti su quello che dici e ripeti e non pensare ad altre cose, poi è Dio a farti concentrare al 100%. Tu devi concentrarti su quello che dici, ti devi concentrare su *śabad*, poi Dio ti fa concentrare sul tuo *man*, tu da solo non riesci a concentrarti sul tuo *man*. Tu devi concentrarti su *śabad*, dicendo "Vāhigurū", poi è Dio che nel momento giusto ti fa concentrare su *man*, e dopo incontri Dio.⁹⁴

93 Intervista semi-strutturata con S. K. presso il Gurdwara Dashmesh Darbar, gennaio 2024.

94 Intervista semi-strutturata con G. S. presso il Gurdwara Dashmesh Darbar, marzo

Nelle parole di G. S. risulta particolarmente interessante l'accento posto su *kirpā* o *nadar*, la grazia divina: se la scelta di fare *simran* appartiene al fedele, è solo grazie al volere divino che egli può raggiungere la liberazione, implicante la totale resa a Dio.⁹⁵ Il passaggio della ripetizione del Nome divino da vocale a mentale denota la crescente introspezione della pratica meditativa.

A casa di M. S., invece, un uomo di quasi 50 anni (*sahajdhārī*⁹⁶) che vive con la moglie e il figlio, *Nām simran* viene eseguito individualmente ogni mattina:

T: Come si fa *Nām simran*?

M: Tu ti svegli la mattina, ripeti “Vāhigurū” dopo fai doccia, preghi, dopo quando hai finito mangi, se hai tempo lo fai il pomeriggio, se riesci a pregare ripeti “Vāhigurū, Vāhigurū”.

T.: Voi lo fate sempre *Nām simran* a casa?

M: Sì, lui [indica il figlio, 12 anni, *amritdhārī* da pochi mesi] la mattina si sveglia, fa la doccia, poi lo fa prima di andare a scuola, anche guardando video su YouTube.⁹⁷

L'impiego di audio e video, in particolare da YouTube, come ausilio alla pratica meditativa (visibile anche nella testimonianza riportata nell'introduzione di questo articolo) è prassi diffusa tra i fedeli. In una vita sempre più veloce, tali mezzi, resi oggi immediatamente usufruibili dagli *smartphones*, consentono ai devoti di accedere in qualsiasi momento a *kīrtan* e *pāth* (la lettura di *gurbānī*), il cui anche solo ascolto è ritenuto di grande beneficio.

Ma quali sono i significati che i fedeli attribuiscono a questa pratica e quali tipi di benefici ne derivano? Secondo S. K., recitare *Nām* è fondamentale, permettendole, durante la frenesia della quotidianità, di fermarsi e ricordare a se stessa la vera natura delle cose:

T: Come ti senti dopo averlo fatto?

S: Dopo sento di aver fatto qualcosa di bello nella mia vita [ride]...

2024.

95 Cfr. SINGH MANDAIR, *Sikhism*, cit., p. 147.

96 Fedele sikh non iniziato.

97 Intervista semi-strutturata con M. S. presso il Gurdwara Dashmesh Darbar, febbraio 2024.

Nel senso, una persona magari studia, va in centro, fa questo, fa quello... Ma in realtà nemmeno una di queste cose sarebbe corretta, l'unica cosa corretta in teoria sarebbe fare *Nām simran*, sarebbe [leggere] *gurbānī*. Quindi per fortuna almeno ci prendiamo quei 10-15 minuti per farlo, e dopo senti “per fortuna che l’ho fatto”.⁹⁸

Meditare su Vāhigurū ricorda l’illusorietà dell’ego, della permanenza e del possesso delle cose da cui i *gurū* mettono in guardia, ma di cui i fedeli, nel corso della vita mondana, spesso si dimenticano.

Per M. S., *Nām japṇā* è il modo più puro di pregare e connettersi ad Akāl Purakh, è fare ciò che i *gurū* stessi hanno prescritto:

M: Questa è la parola di Dio, questa parola quando tu ce l’hai dentro al cuore ti dà sempre aiuto. Lo devi fare con il cuore pulito. Quando dici “Vāhigurū”, non devi pensare ad altra cosa, “il mio lavoro dov’è?”, quello dopo non è giusto, capito? Non si deve cercare Dio sopra, perché sopra non si trova Dio. Quello che qua ha lasciato Dio sono le parole [del *Gurū Granth Sāhib*], questo loro [i *gurū*] dicono che devi fare con queste parole.⁹⁹

La testimonianza di M. S. riassume quanto abbiamo descritto in queste pagine; contemplando il Nome divino, il fedele giunge alla consapevolezza che l’unione con Vāhigurū non sia da ricercarsi al di fuori di sé, ma vada realizzata all’interno del proprio io più profondo: «Seeking and searching I found my own home, deep within my own being».¹⁰⁰

Conclusione

Nelle interviste da me raccolte nel corso della ricerca sul campo è emersa la centralità attribuita dai fedeli a *Nām simran*: esso è stato definito il “seme” dell’avanzamento spirituale, una medicina salvifica, un mezzo per sopprimere la negatività e soprattutto la via per eccellenza per unirsi con Dio. Le persone da me intervistate, pur ammettendo talvolta la difficoltà di condurre la pratica in una vita frenetica e ricca di impegni, ne hanno riconosciuto l’importanza nella quotidianità. Seppur svolta soprattutto

98 Intervista con S. K.

99 Intervista con M. S.

100 SGGJ, vol. 1, p. 469 (*Ang* 181).

individualmente, la conduzione della pratica in famiglia o con il *sangat* è fonte di ispirazione per i singoli fedeli. Per questo motivo, all'interno dei *gurdvārā* possono esservi iniziative volte a incoraggiare la pratica: ad esempio, nel tempio bolognese, il *pardhān* nominato all'inizio del 2024 ha sensibilmente incrementato le sessioni domenicali di meditazione collettiva, con l'obiettivo di ispirare i fedeli e di infondere in loro nuove abitudini. Questo ci porta a riflettere sull'influenza che il contesto familiare, comunitario e culturale di appartenenza può avere sulle pratiche religiose attuate dal singolo fedele nel corso della sua vita quotidiana.

La portata immensa di questa forma meditativa risiede nella sua semplicità e immediatezza: *Nām simran* è una via alla conoscenza e all'illuminazione esperienziale più che filosofica, in grado di guidare il fedele verso la realizzazione dell'immanenza divina in ogni cosa. Credo che proprio la dimensione esperienziale e trasformativa di tale pratica dovrebbe essere approfondita tramite la conduzione di ulteriori studi antropologici in questa direzione (ancora troppo poco sviluppati), i quali permetterebbero inoltre di far luce sulla sfera più intima e privata della religiosità sikh.

History and Memory in the Recycling Process of the Monastery of San Cosimato in Mica Aurea Trastevere, Italy (from today back to the 16th century)*

Angelica Federici, Maria Chiara Giorda,
Silvia Omenetto

ISR-Fondazione Bruno Kessler, afederici@fbk.eu

Università di Roma Tre, mariachiara.giorda@uniroma3.it

Sapienza Università di Roma, silvia.omenetto@uniroma1.it

Abstract

We propose to produce a regressive study (from present to past) of the Presidio ‘Nuovo Ospedale Regina Margherita’ inaugurated on the remains of the Benedictine complex installed in the early Middle Ages, likely over a pre-existing monastic institution of the fifth or sixth centuries.

The first section will place the hospital and its religious architectural origins in the urban and town-planning evolution of the Trastevere district, starting from the redevelopment of Piazza San Cosimato in 2009 back to the 16th

century, thanks to the study of historical cartography. The second section will focus on the reconstruction of the material history, tracing the recycling, remodelling, destruction and reconstruction of the various secular (public hospital, hospice, part in cinema) and monastic phases from the Benedictines to the Clarissans circa 8th century to the 19th century. The third section describes the current perception of the area, reconstructing the material history and memory which characterise the space.

Keywords

spatial turn, material turn, religious places, recycling, Rome.

* This article is a joint work. However, the paragraph “San Cosimato in a regressive urban evolution of the Trastevere district (from today back to 16th century)” is to be attributed to Silvia Omenetto. “Historical continuities between secular and religious spatiality” is to be attributed to Angelica Federici. “A material history (and memory) of the space” is to be attributed to Maria Chiara Giorda. The “Introduction” and “Conclusions” are jointly attributed to the three authors.

Introduction

In the aftermath of the Spatial Turn's premise in the field of Religious Studies, the Material Turn has gained momentum advancing new exciting research agendas concerning religions. Indeed, as evidenced by Marian Burchardt in 2019: «Scholars working in the tradition of material approaches in the study of religion and the protagonists and followers of 'new materialism' have rarely engaged with one another's work thus far. (...) I suggest that the focus on the city is a good starting point for such a conversation».¹

From the initial notion of urban assemblages, inspired by the *agencement* of Gilles Deleuze and Pier Félix Guattari, Burchardt mobilised the notion of 'infrastructuring religion', related to production, maintenance and working of materials promoted by religious groups.²

The objective of this paper is to link the Material Turn³ – in accordance to the perspective of New Materialism⁴ – to the Spatial Turn, tackling places (in particular places of worship) as subjects-agencies. Religious places are agencies that we may localise between humans, in respect to those which are considered less than human (animals, plants and above all matter, materials) and nonhuman altogether ('extra or more than hu-

1 Marian BURCHARDT, «Assembling the Profane Materialities of Urban Religion», *Material Religion* 15 (2019): 627.

2 *Ibidem*.

3 Webb KEANE, «The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14 (2008): 110–27; Brigit MEYER, David MORGAN, Crispin PAINE, S. BRENT PLATE, «The Origin and Mission of Material Religion», *Religion*, 40 (2010): 207–211; Marian BURCHARDT, Stefan HONE, «The Infrastructure of Diversity: Materiality and Culture in Urban Space—An Introduction», *New Diversities* 17 (2015): 1–13; Tim HUTCHINGS, Joanne MCKENZIE, *Materiality and the Study of Religion: The Stuff of the Sacred* (London, New York: Routledge, 2017); Marian BURCHARDT, Mariske WESTENDORP, «The im-materiality of urban religion: Towards an ethnography of urban religious aspirations», *Culture and Religion* 19 (2018): 160–176; Sonia HAZARD, «The Material Turn in the Study of Religion», *Religion and Society: Advances in Research* 4 (2013): 58–78.

4 Tamsin JONES, «Introduction», in *Religious Experience and New Materialism. Radical Theologies*, eds. Joerg RIEGER, Edward WAGGONER (New York: Palgrave Macmillan, 2016).

man').⁵ Our article shares Burchardt's admonition in his paragraph *Dissonnances*, about a vigilant and constant attention that fails to distinguish by radical and binary categories, given that barriers between subjects and objects are blurred and overcome and places can therefore become subjects in their own right.

Religious places are both spiritual places, considered sacred to those who visit and use them, but at the same time are also material places, built, renovated, enlarged, modified, remodelled, and often destroyed.⁶ Both their histories and memories are handed down in a mutual interweaving, which ultimately guarantees their survival.

The object of this study is the material religious history of the complex of San Cosimato in Mica Aurea. Placed in the heart of Trastevere in Rome, this site sheds light on the neighbourhood's history, and contributes to the preservation of its religious memory under the banner of continuity and resilience. Rome is frequently characterised by a stratification of building phases and end uses for its sites, an element which becomes apparent also in the geography of these places. The religious memory and material history of this site will be reconstructed in light of the category of "recycling".

In the *Introduction* to Tim Hutchings and Joanne McKenzie's collective volume titled *Religion and Material Culture* (2017), David Morgan proposes a model for the material analysis characterised by life cycles phases. Using the triangle model based on the production of religious objects, their classification as religious (or non-religious), and their circulation and use in material culture is defined as follows: «Material analysis commences with scrutiny of an object's medium. What an object is made from enables and shapes our perception of it. A medium carries form or content, bearing it across space or time, between people».⁷

5 Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds* (Chicago: Hau Books, 2015); Marianne LIEN, Gisli PALSSON, «Ethnography beyond the human: the 'other-than-human' in ethnographic work», *Ethnos* 86 (2019): 1-20.

6 Gianfranco BRIA, Maria Chiara GIORDA, «Religious Materiality and Virtual Sainthood: The Case of Shna Ndou (St. Anthony) Pilgrimage in Laç», *Religions* 14, 9 (2023): 1113.

7 Tim HUTCHINGS, Joanne MCKENZIE, *Materiality and the Study of Religion: The Stuff of the Sacred* (London New York: Routledge, 2017), p. 16. Gianfranco BRIA, Maria Chiara GIORDA, «They Are All Here to See and touch': Materiality, Religious Mixing and Post-Communism: St Anthony's Pilgrimage in Laç», *Fieldwork in Religion* (Special Issue: *Multidisciplinary Approaches to Shared Religious Palaces: Insights from Southeast Europe*, ed. by G. Bria and G. Tateo) 19 (1): 144-168.

The function of an object is defined by its purpose. Together with comparison and remediation, it is thus possible to specify and classify an object that assumes a place within a taxonomic system.⁸ Finally, he stresses the importance of circulation, through reproduction, collecting, exchanging and trading the object, which ultimately makes the lifespan of the object longer.⁹

Material religion or religious materialities are approached according to the perspectives of Morgan's third category of circulation, based in particular on destruction and reuse or recycling.

We read the history and memory of the religious site of San Cosimato in Mica Aurea in terms of "recycling" in order to verify how the material history of the place in question is expressed through continuous reuse, in a perspective of preservation and *quasi* (total) destruction, thus influencing the memory of the place.

We propose to produce a regressive study (from present to past) of the Presidio 'Nuovo Ospedale Regina Margherita' inaugurated on the remains of the Benedictine complex installed in the early Middle Ages, likely over a pre-existing monastic institution of the fifth or sixth centuries. We will reconstruct the material history of the site using historical cartography (topographic maps from 1888 to 1576) and Digital Humanities¹⁰.

The method of investigation of this contribution is the result of the interweaving of different disciplines that over the course of two years have moved and attempted to answer various research questions. The history of monasticism, the geography of religions, the history of art and architecture, and Digital Humanities, have all contributed to the possibilities of reading, interpreting, and overcoming the religious and secular, material and immaterial dichotomies. The results have been put in dialogue with the long history of the building of San Cosimato studied for the first time within a trans-disciplinary framework. While previous studies have dealt mainly with the religious and in particular the art historical read of the building during its late mediaeval phase, this contribution is part of and offers an innovative approach to the historiography of San

8 David MORGAN (ed.), *Religion and Material Culture: The Matter of Belief* (London: Routledge, 2010), pp. 24-25.

9 *Ibi*, p. 27.

10 This work was supported by POR FESR LAZIO 2014-2020. "Gruppi di ricerca 2020" (Project code: POR A0375E0096 -CUP F85F21001540009), within the Matrices project.

Cosma and Damiano in Mica Aurea. Starting with the archival study of the monastery's documents by Pietro Fedele at the State Archives in 1981, Gemma Guerrini Ferri and Karin Bull-Simonsen Einaudi, Joan Barclay Lloyd (2013) have edited two monographs on the monastery complex that cover the intricate building history of the monastery and the extensive archival documentation from the tenth century until its suppression in the nineteenth century. The last study, dedicated to the architectural history of the cloister, dates back to 2021, edited by Valeria Danesi concerns the architectural palimpsest within the so called mediaeval cloister.¹¹

The sources on which this research is based are instead multifaceted and diachronic. They include archival sources from the mediaeval and modern periods, the chronicle by Orsola Formicini (1548-1613), cartographic materials relating to the building and the Trastevere area where San Cosimato stands, and internal sources from the monastery. These sources were read and studied to explore the life of the community, comparing it with contemporary records. This investigation was supplemented by initial fieldwork, made possible through the collaboration of a group of students who collected the data processed in the area.¹²

From a geographical perspective, the first section will place the hospital and its religious architectural origins in the urban and city-planning evolution of the Trastevere district, starting from the redevelopment of Piazza San Cosimato in 2009 back to the 16th century, thanks to the study of historical cartography.¹³ On the one hand, the nineteenth century general plans of the city of Rome (1878, 1883, 1888) that allow us to reconstruct the cementing of the 'Prati di San Cosimato' and, on the other hand, the iconography in the maps by Giuseppe Battista Nolli (1748), Lavinio Cruyl (1663) and Mario Cartaro (1576) to describe the area around the monastery. These maps will be examined in the light of Lucio Gambi's¹⁴ reflections on the use of cartography in historical research, which germi-

11 Valeria DANESI, «Il chiostro medievale di San Cosimato a Trastevere: una nuova proposta di lettura», in *Domus sapienter staurata. Scritti di storia dell'arte per Marina Righetti* (Milano: Silvana Editoriale, 2020), pp. 244-253.

12 We would like to express our gratitude to students who participated in the interviews in October 2022: Emma Pietroletti, Nicola Venneri, Pietro Dessì, Massimo Mammarella, Francesca Benna, Chiara Celeste Ryan.

13 Anna GUARDUCCI, Massimo ROSSI, a c. di, «Storia della cartografia e cartografia storica», *Geotema*, 58 (2018).

14 Lucio GAMBÌ, *Storia d'Italia. Atlante*, vol. VI (Torino: Einaudi, 1976).

nated from a historicist conception of human geography; insights and re-workings of the French matrix geo-histoire, which were then articulated by scholars such as Massimo Quaini, Leonardo Rombai e Paola Sereno¹⁵ towards a convergence between history and geography – historical geography – or a construction of dynamic historical models in which the spatial dimension is organically connected with that of duration. In the midst of these reflections and revolutions¹⁶ on the limits and potential of historical cartography, we will use the method of ‘cartographic filtering’¹⁷.

This means the comparative and regressive reading of

a sequence of cartographic documents surveyed and drawn up at different dates representing the same site or area, in order to reconstruct the historical dynamics of vegetation cover/land use over a considered period of time, highlighting continuity and discontinuity at the local scale.¹⁸

The second section will focus on the reconstruction of the material history, tracing the recycling, remodelling, destruction and reconstruction of the various secular (public hospital, hospice, part in cinema) and monastic phases from the Benedictines to the Clarissans, circa 8th century to the 19th century.

15 Paola SERENO, *Geografia storica. Tendenze e prospettive* (Milano: Angeli, 1981).

16 J. Brian HARLEY, «Maps knowledge and power», in *The Iconography of Landscape*, eds. Denis COSGROVE, Stephen DANIELS, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 285-86; J. Brian HARLEY, «Deconstructing the map», *Cartographica*, 26 (1989): 1-20.

17 For more information on cartographic filtering: Nicola GABELLIERI, Valentina RUZZIN, «Fonti testuali, cartografiche e iconografiche», in a. c. di Nicola GABELLIERI, Valentina PESCINI, *Biografia di un paesaggio rurale* (Sestri Levante: Oltre Edizioni, 2015), pp. 49-98. For more information on the application of cartographic filtering also in a GIS (Geographic Information System) environment: Nicola GABELLIERI, «Il patrimonio bio-culturale alpino: un approccio geografico-storico al pascolo alberato di larici in Trentino (XVIII-XXI sec.)», *Rivista geografica italiana* 128 (2021): 82-104; Stefano GOBBI, Marco CIOLLI, Nicola LA PORTA, Duccio ROCCHINI, Clara TATTONI, Paolo ZATELLI, «New Tools for the Classification and Filtering of Historical Maps», *ISPRS International Journal of Geo-Information* 8, no. 10 (2019): 455.

18 The translation from Italian is by the authors. Roberto CEVASCO, *Memoria verde. Nuovi spazi per la geografia* (Reggio Emilia, Diabasis, 2007), pp. 73-84.

The third section describes the current perception of Santi Cosma and Damiano, reconstructing the material history and memory, which characterise the space thanks to the information gathered from interviews with about 40 people who live, work and carry out activities in the area.

The material resilience of the monumental complex of San Cosimato in Mica Aurea is particularly striking and through the use of digital technologies (photogrammetric scans) one may grasp the complexity of this operation of continuous reuse and reappraisal. This article presents a 3D photogrammetric scan of the complex with particular focus on the church space and the cloisters.

Indeed, as testified by several primary sources ranging from historic plans and parchments, the complex has undergone several dramatic changes which once again speak of a firm tendency towards recycling and reuse. The objective of this three dimensional model is to create a digital atlas of both visual and documentary materials linking it to specific spaces so as to finalise a map of the transformation of material places into one of constant and continuous reuse. We believe that through the use of ICT framed within the context of material religious history this study can push in exciting new ways the analysis of this religious complex. Ultimately, the results displayed by this article will be engaged with architectural history and geography with both new and traditional methodologies, by challenging the way we study and visualise the change of space over time. This interdisciplinary research will hopefully set new agendas for research, challenge traditional methodologies and contribute significantly different portrayal of history and geography of religions all together.

San Cosimato in a regressive urban evolution of the Trastevere district (from today back to 16th century)

In our construction of history and a memory of the place, the urbanistic changes of the neighbourhood and of the area, more specifically dedicated to the complex, have played a considerable role in the monastery's reuse and recycling. These transformations of the urban morphology are therefore necessary in order to frame and understand the perception of the presence of San Cosimato.

The former monastic complex and church, now incorporated into the 'Nuovo Regina Margherita' hospital, are located in the thirteenth district, Trastevere, whose name derives from the Latin 'Trans Tyberim' (beyond the Tiber).

The square is named after the former monastic complex and church of San Cosimato, which underwent a redevelopment project completed in 2009. The redevelopment involved the traditional local market with a focus on pedestrian spaces and green areas (Fig. 1). The project also witnessed an intervention to facilitate access to the *prothyrum* of the medieval church of San Cosimato, which until then had been penalised by its lowered street level compared to the main square level. By means of a system of ramps, the project stitched up the separation between the entrance to the cloister of San Cosimato and the street level, creating a more sheltered resting place separated from the bustling activity of the square.¹⁹



Fig. 1. Prothyrum, hospital entrance and square after redevelopment, 2009²⁰.

19 Lorenzo PIGNATTI MORANO DI CUSTOZA, «Progetto di riqualificazione di Piazza San Cosimato», in *Roma, la nuova architettura*, a.c. di Giorgio CIUCCI, Francesco GHIO, Piero O. ROSSI (Milan, 2006), pp. 176-179.

20 PIGNATTI MORANO DI CUSTOZA, «Progetto di riqualificazione di Piazza San Cosimato», cit., pp. 176-179.

The square lies between via Roma Libera and via Luciano Manara, and is situated on what were the boundaries of the Trastevere settlement until the end of the 19th century. At that time, it appeared as a country area characterised by a vast open space, known as ‘Prati di San Cosimato’, triangular in shape and bordered by trees (Fig. 6).

Starting in the 1880s, the so-called ‘Quartiere di San Cosimato’ sprang up in this area, profoundly transforming the old fabric of vineyards, vegetable gardens and a few houses (Fig. 2).

The 1883 urban development plan, which established the public administration’s involvement in the capital’s building works, sanctioned the construction of the new quarter. The entire area surrounding the square and including the monastery were designated with the colour fuchsia, i.e. as the area in which a new quarter was to be built (Figs. 3 and 4). The agreement between the Compagnia Fondiaria, Prince Sciarra and the Municipality marked the true birth of the new neighbourhood. The opening of via Natale del Grande detached from the northern boundaries of the monastery an area of small private plots in front of what is now via Manara. A house used for dyeing at San Cosimato lawn, a copper green factory owned by Marquis Scipione Sacchetti and two houses with gardens at via San Cosimato. With the opening of the private street, this boundary was isolated and the old fabric of houses and gardens was demolished to create the new intensive buildings. On the opposite side of the square, with the opening of a private street later called Santini, other buildings were constructed on the ancient vineyards and gardens owned by the nuns of Santa Caterina and San Cosimato, who had also passed to the Sciarra family and the Compagnia Fondiaria.

The area of the convent was limited by the new private road; access was from a porch in front of the vineyards. Around the monastery were vegetable gardens and gardens until they met the built-up area on via di San Francesco a Ripa. The extent of the land (mainly vineyards) owned by the nuns of San Cosimato in Mica Aurea is well highlighted by the map of Giuseppe Battista Nolli (Fig. 5).

The private road broke through the historical fabric, pointing to the centre of gravity of the square and cutting off a slice of land from the lot. The late nineteenth-century buildings became the boundary of a block reduced in size by the construction of the avenue and the new via Morosini, ending up enclosing the convent in an all-built area with no more agricultural function.

In the course of these renovations, however, piazza San Cosimato retained its characteristic triangular shape.



Fig. 2. Pianta di Roma, Carlo Marrè, 1878.

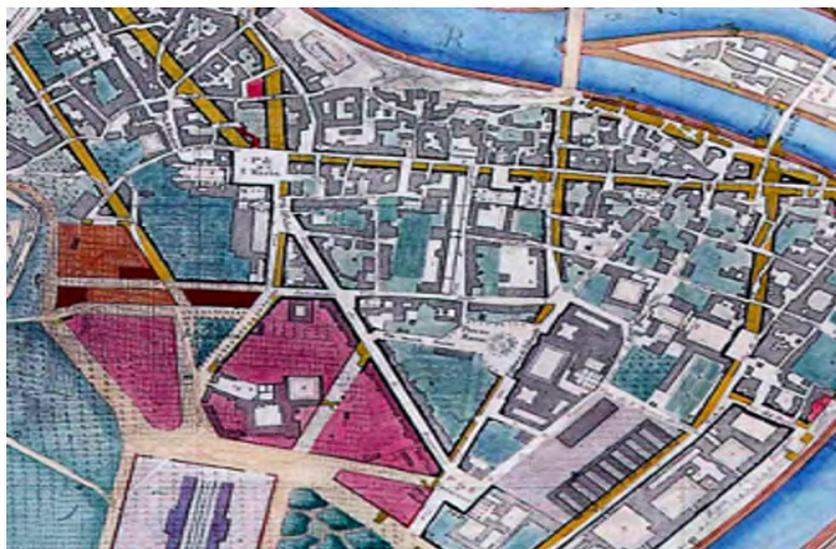


Fig. 3. Piano regolatore di Roma, 1883²¹.

21 Archivio Storico Capitolino di Roma, Biblioteca Romana: Busra XIII, 119.

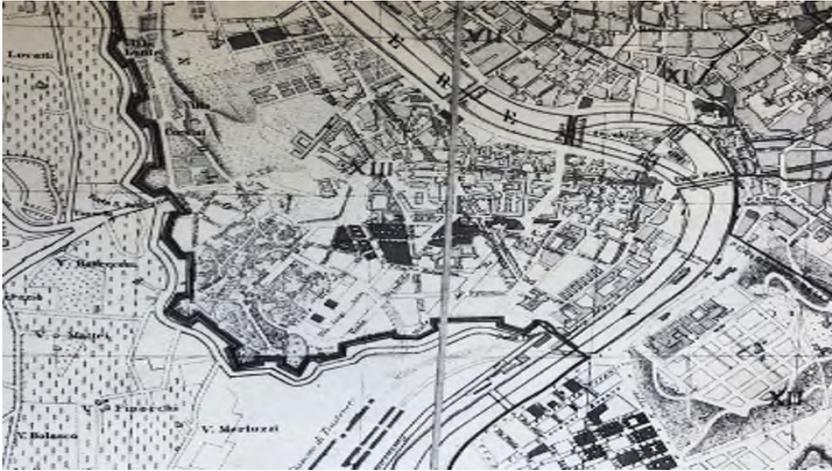


Fig. 4. Pianta generale di Roma, 1888²².

In the *General Plan of Rome* dated 1888, all the new buildings constructed between 1870 and 1888 can be verified with the opening of two new streets, via Santini and via Natale del Grande (Fig. 4). The latter reduced the area of the monastic complex of San Cosimato.

There were other initiatives that profoundly modified the morphology of Trastevere, completing its urbanisation. The construction of the 'Manifattura dei Tabacchi' and the Mastai quarter, the arrangement of the present-day via Garibaldi, which made the ascent to the Janiculum easier (the scenic Gianicolo promenade was opened), the embankments and the embankment of the Tiber were built, which solved the problems of flooding, the Palatino, Mazzini and Garibaldi bridges were built, the latter then became with the viale del Re (today's viale di Trastevere) part of the route that connected the centre to the Trastevere station.

22 Amato P. FRUTAZ, *Le piante di Roma* (Roma: Istituto Nazionale di Studi Romani, 1962).



Fig. 5. Pianta di Roma, Giuseppe Battista Nolli, 1748²³.

These urbanistic works in Trastevere were preceded between the seventeenth and eighteenth centuries by two further interventions: the construction of the Paolo aqueduct, which brought the ancient Acqua Traiana back to the district, and the opening of the via di San Francesco a Ripa (Fig. 6).

Since its foundation, the area on the other side of the Tiber was characterised by a popular and commercial district, with religious places influenced by the presence of numerous foreigners, especially orientals, who introduced the cults of their countries of origin, while the upper areas and part of the river banks were occupied by villas and gardens. Perhaps due to the presence of a large Jewish colony from the Republican period, the spread of Christianity was early, with the foundation in the fourth and fifth centuries of the 'tituli' of Callisto (Santa Maria in Trastevere), of Crisogono (San Crisogono) and that of Cecilia (Santa Cecilia) near the via Portuense, around which, from the early Middle Ages, the district contracted. A building revival occurred between the eleventh and thirteenth centuries, religious complexes such as San Cosimato and churches with characteristic Romanesque bell towers were built or renovated. Jewish settlements with related services (of the numerous synagogues

23 *Ibidem*.

witnessed here, one has been identified in vicolo dell'Atleta) flourished throughout the Middle Ages, until the community began to move from the thirteenth century to Campo Marzio and the Suburra, to be segregated in the Ghetto from 1555.

The maps by Giovanni Battista Nolli – *Pianta di Roma* of 1736-1744 and *Pianta di Roma* of 1748 – have been georeferenced in a GIS environment by the GIS Office of the Metropolitan City of Rome. The georeferenced historical maps are available to users in a special cartographic geoportal²⁴.

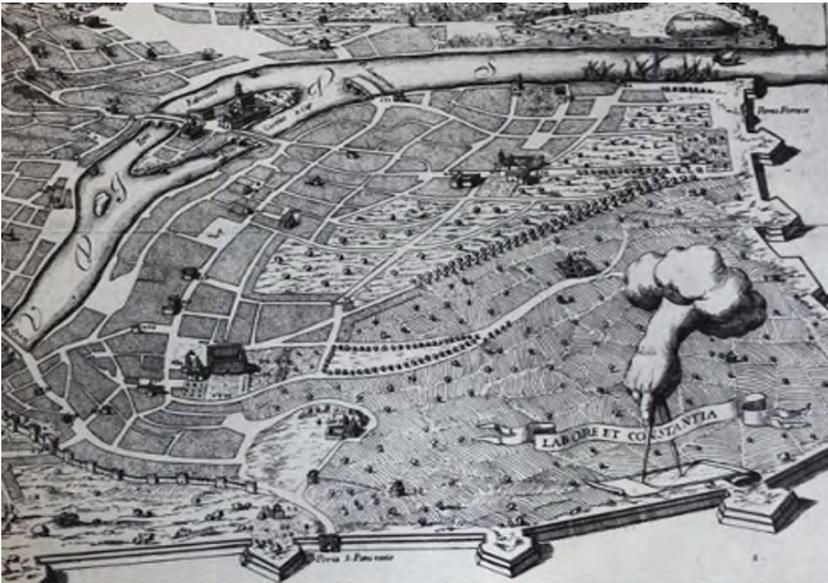


Fig. 6. Roma, Lavinio Cruyl, 1663²⁵.

24 For further information see: <https://geoportale.cittametropolitanaroma.it/index.php/cartografia-storica/24> (19/10/ 2023).

25 FRUTAZ, *Le piante di Roma*, cit.

Historical continuities between secular and religious spatiality

The hospital facility opened in March 1970 and was intended to be a specialised centre for orthopaedics and surgery. The Presidio is arranged around the two cloisters from different eras: the thirteenth and fifteenth century of the former monastic complex and the church of San Cosimato.²⁶

The conversion of use of part of the monastic structure occurred in 1930 when it passed to the Congregazione della carità di Roma, which established 'Ospedale Umberto I in S. Cosimato'.²⁷ In 1938, the hospice was administered by IRAR (Istituti riuniti di assistenza e beneficenza della città di Roma).

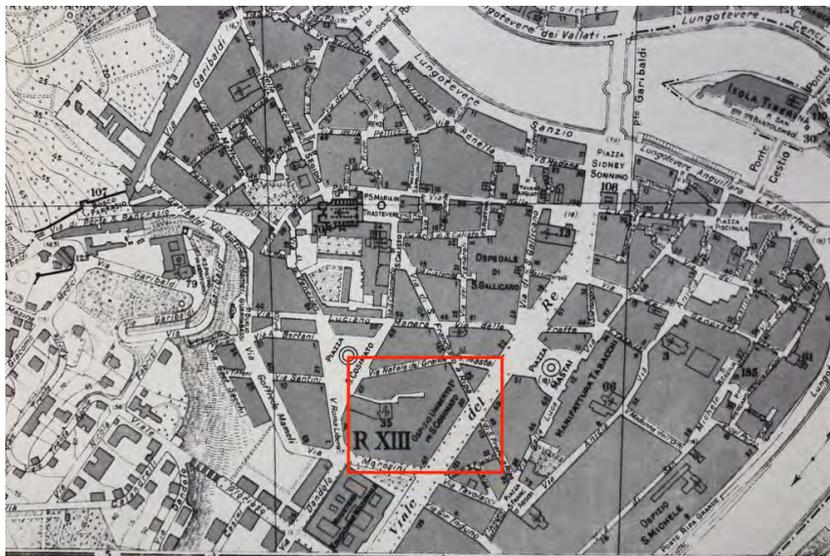


Fig. 7. Roma edita da A. Marino e M. Gigli, 1934.

26 Irene RANALDI, *Memoria e futuro della salute in città: Passeggiate nei luoghi della sanità a Roma* (Roma: TAB Edizioni, Edizione del Kindle, 2021), p. 157.

27 Antonella RIZZO, *Le Opere Pie dal Liberalismo al Fascismo. L'assistenza ai bambini e agli adolescenti poveri ed abbandonati nella città di Roma (1915-1943)*, PhD, University of Roma Tre, 2010-2012; tesi accessibile al seguente link: <chrome-extension://efaidnbmninnbpcjpcglclefindmkaj/https://arcadia.sba.uniroma3.it/bitstream/2307/4311/1/TESI%20DI%20DOTTORATO.%20LE%20OPERE%20PIE%20DAL%20LIBERALISMO%20AL%20FASCISMO.pdf>.

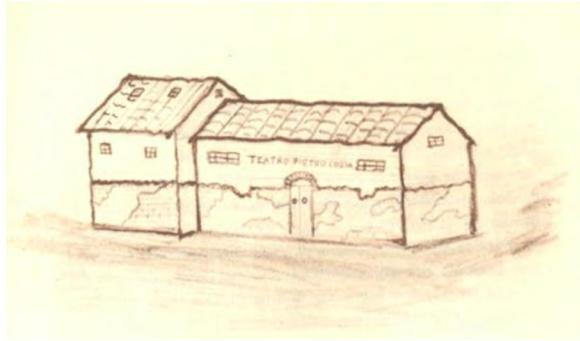


Fig. 8. Drawing of 'Pietro Cossa' theatre, 1940²⁸.

In 1900 part of the complex was demolished to make room for the first cinema in the district, the 'Pietro Cossa' theatre²⁹ (Fig. 8). Constructed partly of wood and partly of masonry, the interior was spacious, with a gallery on both sides and a staircase in the back, and could hold more or less 800 people. It was erected in 1900 to a design by the architect Achille Salvadori.

This continuity is characterised not only by the very last phase, but also by the history of the intrication between the religious and the secular building that has been defining for the last 150 years.

Roman monastic complexes are marked by the constant transformation of spaces through reuse and destruction, primarily due to changes in liturgical practices and mass celebration requirements. Additionally, there was a pressing need to separate the lay community from the congregation and officiating clergy. This need was especially critical for female religious communities, particularly during the enforcement of *Periculoso*. The *Periculoso* decree (1298), issued by Pope Boniface VIII (1294-1303) and reaffirmed in 1309 by the encyclical *Apostolicae sedis* of Pope Clement V (1305-1314), imposed strict enclosure on all female monastic communities. This meant that nuns were prohibited from leaving their convents under any circumstances. This restriction also applied to Benedictine nuns, whose rule did not previously require formal *clausura* and who were previously allowed to travel outside their nunneries. After the enforcement of *Periculoso*, most convents found themselves psychologi-

28 Strenna dei Romanisti, *Il teatro 'Pietro Cossa'* (Staderini Editore: Roma, 1940), p. 137.

29 *Ibi*, p. 136; Arnaldo RAVA, *I teatri di Roma* (Roma: Palombi, 1953), p. 102.

cally isolated from society, akin to the asceticism practiced by medieval mystics. This enforced enclosure was also a method for the clergy to control the increasing waves of female mysticism prevalent in Central Italy during the late Middle Ages. Marilyn Dunn notes that the practice of enclosure dates back to patristic times,³⁰ aiming to protect women's morality through spiritual perfection, practically ensured by architectural means. The nuns'purity, although frequently compromised, especially by orders like the Benedictines that did not mandate formal *clausura*, was believed to enhance their role as intercessors with God. Despite the gap between the ideal and the reality of enforced enclosure, it became a defining characteristic of nunhood, affecting nunneries both symbolically and practically.

The Clarissan Order, which required formal *clausura*, was particularly strict about maintaining regulation and enclosure for the Poor Clares, a female branch of the Franciscan Order. Pope Gregory IX, responsible for transferring the monastery from the Benedictines to the Poor Clares, enforced this regulation. The survival and reinforcement of liturgical and religious architecture from the late Middle Ages into modern history were ensured through the symbolic and physical regulation of space. Even after the convent was annexed by the Italian State, nuns were still allowed to use the church space and several parts of the convent.

The monastery was assigned to the Congregazione della Carità between 1875 and 1892 so that it could later be turned into a hospice, marking both a legal and, consequently, an architectural change. From the 1875 decree of revocation to an attempt to turn it into a barracks, through its transfer to the Municipality of Rome, the convent was broken up³¹.

30 M. DUNN, "Roman Nuns, Art Patronage, and the Construction of Identity", in *Wives, Widows, Mistresses and Nuns in Early Modern Italy. Making the Invisible Visible through Art Patronage*, ed. by K.A. McIver, Farnham, Ashgate, 2012, pp. 183-224

31 Rome became part of the newly-born Italy with Royal Decree No. 5903 of 9 October 1870 (measure: 24/10/1870): Rome and the Roman Provinces became an integral part of the Kingdom of Italy through a formal adhesion to the Constitutional State, which thus provided for the extension of the Statute, before being proclaimed Capital of Italy with Law No. 33 of 3 February 1871. One of the most obvious legal outcomes that occurred in Rome was the extension of the Statuto Albertino and the extension of the subversive laws. The exceptional status granted to Rome, as an urban space with characteristics that were peculiar compared to other towns in united Italy, did not preserve it from being subject to the Statute that had given rise to the first recognition of religious freedom in

The municipality owned the convent's gardens and some of the built-up parts, the 'Giunta Liquidatrice dell'Asse ecclesiastico' instead obtained the church and cloisters, which it left to the nuns.³²

The layout of the monastery before 1892 was as follows: in the north wing there is an apsidal hall – in the form of a single-nave basilica with two side entrances to the north and south – which is found in the space of the pharmacy and the stairwell to the east of the church of Sixtus IV.³³ The bell tower is on the north side of the apse.

The plan dating 1892 justifies the demolition and reconstruction project and makes it clear that the apse had already been demolished.³⁴ The apsidal hall is often referred to as the *nuns'choir* because it housed the inmates whose presence was not to be felt in any way.³⁵ As we read in Karin Bull-Simonsen Einaudi the northside chapel³⁶, with an opening towards the rear, with an iron grille, could probably have been a response to the separation imposed by the Order therefore after 1234, the year the Clarissans arrived.

The Congregation of Charity was given the task in 1892 of carrying out work to reduce and improve the monastery so that the hospice could be housed, and this injunction gave rise to a dispute between the Town Hall and the Ministry of Public Education: a complex situation in which the effort to reduce obvious architectural damage was accompanied by different ways of managing the complex, rather dictated by haste and inconsistency.³⁷

the Kingdom of Savoy. The exceptions went in the direction of preserving the function of certain buildings, such as those used for the sick or for educational purposes, and the city was excluded from the jurisdiction of the 'Fund for Worship', replaced instead by a liquidating council of the ecclesiastical axis in Rome by Royal Decree. Royal Decree No. 1461 of 11 July 1873 and regulation to Law No. 1402 of 19 June 1873. Francesco CAMPOBELLO, *La Chiesa a Processo. Il contenzioso sugli enti ecclesiastici nell'Italia liberale* (Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 2017).

32 Karin BULL SIMONSEN EINAUDI, Joan LLOYD, SS. *Cosma e Damiano in Mica Aurea: architettura, storia e storiografia di un monastero romano soppresso* (Roma: Società alla Biblioteca Vallicelliana, 1998), pp. 14-15.

33 *Ibi*, p. 21.

34 *Ibi*, p. 22.

35 *Ibi*, p. 23.

36 *Ibidem*.

37 *Ibi*, p. 15.

In 1892, a commission set up by Mayor Caetani and composed of the councillor for the heritage office and the secretary of the Municipal Archaeological Commission denounced the careless demolition work and the removal, considered ‘irreverent’ and ‘without method’, of certain portions of the space.

Today, the church space is divided into two sections by a thick masonry wall, separating the *ecclesia monialium* (the nuns’ church) from the *ecclesia laicorum* (the laypeople’s church). According to nineteenth-century plans, the *ecclesia monialium* ended in an apse, which likely served as part of the nuns’ choir and probably housed the precious Marian icon, known as the Madonna del Coro, currently held at the Istituto Centrale del Restauro. It is uncertain if this configuration reflects the original thirteenth-century design of the church. Retro-choirs began appearing systematically in female Mendicant churches during the fourteenth century. However, Zappasodi has identified several Clarissan convents with retro-choirs that predate the well-known example of Santa Chiara in Naples (circa 1310). While the Neapolitan complex housed a double community, the Catalogo di Torino records that San Cosimato accommodated thirty-five nuns and only two officiating friars. Similarly, the Clarissan community of San Silvestro in Capite probably had a choir behind the presbytery, although it was founded later in the 1280s. Given this, it is plausible that the Roman nuns modeled their church after San Damiano, with a choir behind and adjacent to the presbytery. This theory is supported by Marini’s claim that nuns from Assisi came to oversee the construction of the Roman convent.

During this period, the approach was to transform rather than improve or demolish structures to make way for new ones.³⁸

A material history (and memory) of the space

In the contemporary material place a mix of sacred and secular elements coexist thanks to the survival of several monastic onsite *vestigia*, accompanied by the historical memory of the people that inhabit its space. For the purpose of this article, we interviewed about 40 people who live, work, carry out activities in the area. The latter has not completely erased its religious identity, although narrated through different rhetorics and references.

38 *Ibi*, pp. 15-16.

Today's situation is the product of a memory chain based on the continuity of the recycling of materials through continuous renovations.

The memory of the people who live, work and visit the hospital for different reasons is not a shared memory, but a heterogeneous one and is based not only on familiarity with the place, also on its use and their age.

As Danièle Hervieu-Léger wrote in her book *Religion as a Chain of memory*: «In the perspective that we adopted, all religion implies that collective memory is mobilized». ³⁹ In her perspective the sacred is an elusive concept, biased by a Christian vision, related to a phenomenological approach which can not be applied to religious diversity. Hervieu-Léger continues, and we can adopt her tension on memory and religion for the memory of the sacredness of our case:

In the case of religious memory, the normativity of collective memory is reinforced by the fact of the group's defining itself objectively and subjectively, as a lineage of belief and so its formation and reproductiveness spring entirely from the efforts of memory feeding this self-definition. At the source of all religious belief, as we have seen, there is belief in the continuity of the lineage of believers. This continuity transcends history. It is affirmed and manifested in the essentially religious act of recalling a past which gives meaning to the present and contains the future. ⁴⁰

People don't know precisely the (religious) history of San Cosimato, but they feel it as it was and still is sacred. It is a collective and not coherent memory, not because it is conflictual, but since it is plural and varied, but is pivotal in the transmission and also renovation of the chain of beliefs, emotionally intense. It is a "polyphonic memory" as Anna Mastromarino has recently suggested ⁴¹.

Many of those interviewed have a superficial knowledge of the history of the place, which rests on stories and an oral transmission of that history: people who work in the vicinity or shop in the nearby businesses

39 Daniele HERVIEU-LÉGER, *Religion as a Chain of memory* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2000), p. 124.

40 *Ibi*, p. 125

41 Anna MASTROMARINO, «Stato e memoria. Riflessioni a margine della celebrazione del giorno della memoria», *Associazione italiana dei Costituzionalisti*, 1 (2022): <https://www.rivistaaic.it/it/rivista/ultimi-contributi-pubblicati/anna-mastromarino/stato-e-memoria-riflessioni-a-margine-della-celebrazione-del-giorno-della-memoria>.

remember how the hospital used to be a hospice. The monastery maintains the perception of a sacred or spiritual place so much so that some people visit it in order to find something spiritual, as put by one elderly man interviewed for this article.

Adaptation and renovation works have therefore not erased the traces of the past and even thinking about the present and the future, many of those interviewed consider that renovation and maintenance work would be necessary, especially of the cloister, without this meaning a radical change in the materiality of the place. The preservation of the (material) memory of the space, between past and present, is perceived as a collective need, a necessary one in order to preserve history by creating the possibility of reuse according to today's destination and availability.

Even the confused and unstable perception of what is sacred among the interviewees is interesting because it does not invalidate the feeling that this is for the majority a sacred place: in other words, even if they cannot define what is sacred, there is not a common nor precise definition that this is a sacred place, full of meaning, evidently not only perceivable as a hospital, as a place for the care of the body, but a place that refers to something else and to another religious history.

This fragmented perception, which returns rather frequently in the interviews, builds the symbolic sense of the place, and contextualizes it in the neighbourhood and makes it special in the eyes of those who live there and those who pass on this exceptionality. In this sense, its sacred character, may be perceived as a separate inaccessible identity because its history and geography are not adequately known by the people that inhabit it, is linked to its character as an exceptional place.

This is endowed with that *genius loci* that not only the individual but also the community perceives and experiences, and again to a history and memory that alludes to rather than informs on a specific knowledge. It is the confirmation of the multiplicity of *genii loci* in the city of Rome, as Gilli recalls, evoking Prudentius, according to whom one could not speak of a single genius, when «you imagined for all parts of the city, for all places, many thousands of genii, so that there was not a single corner that did not have its figure?».⁴²

42 Antonio GILLI, *Locus sui, Religioni di luogo* (Milano: Mimesis, 2021), p. 89, nota 14, “ne propria vacet angulus ullus ab umbra”: Contra Symmachum 2.444.

A lady who has lived nearby for about forty years, states that she does not visit churches, but often enters the inner cloister of the former monastery, calling it «a small island of tranquillity», which reminds us as put by as Danièle Hervieu-Léger of an «oasis of sense». ⁴³ She perceives it more as a park or a museum than as a place of worship, but it is undoubtedly a special place with a special power that attracts visitors and pilgrims.

Although the church is underused, for some it is often empty, it is at the centre of a religious feeling that is made explicit and visible during the procession of the *Madonna del Carmine* carried by prisoners for the *Festa de' Noantri* from the 16th to the 30th of July.

We can say that nowadays the place is rather sacred than religious, and even less a place of worship, as it emerges from the field: the parish priest reports that the church is treated as a sort of private chapel of the New Regina Margherita garrison: this led it to be even more 'inaccessible' and 'hidden' after the pandemic (interviewers'note).

Like other interviewees explicit the New Regina Margherita is no longer a hospital – as there is no longer the possibility of hospitalisation – but it performs the function of a health garrison. The church within the structure is configured as a kind of private chapel of the Presidio and it follows that initiatives are necessarily limited. The door to the square is only opened by the priest on Sundays; on other days, the health management does not allow him to do so. With the aftermath of the pandemic, even the few activities that were organised were limited. Previously, a choir (with special bagpipe accompaniment) was active. The Mica Aurea association used to offer cultural meetings to tell of the artistic peculiarities of the place. The pastor's hope is that similar activities can resume as early as next spring.

On average, about 30 people attend Sunday Mass. These are people from the neighbourhood with the occasional presence of doctors who come to pray between hospital shifts. During the week there are 5-10 people at morning mass (interviewers'note).

None of the interviewees were aware that mass was held there every day. Some did not even believe that mass was held there on Sundays.

Some of the young people hosted in the rehabilitation-sanitary facility spoke of their experience there, dwelling in particular on the concept of wel-

43 Daniele HERVIEU-LÉGER, «Tenersi fuori dal mondo. Le diverse valenze dell'extra mondanità monastica», *Etnografia e ricerca qualitativa* 5, 2 (2012): 185-202.

come, which they considered to be the central aspect linked to the concept of 'sacred'. By sacred they mean in fact not only respect for the place from an artistic point of view but also their being welcomed by it (interviewers'note).

The continuity of the presence of the sacred and the secular has been permanent since during the process of secularization started in the late 19th century, when the women's convent became a secular building and the area around it was renovated.

Weaving the earliest history, a continuity also emerges between the religious phase and the secular phase, both in spatial and architectural terms.

The history of the building shows, in the micro-reality of the case study, an overcoming of the dichotomous approach to the debated, sifted, criticised, withdrawn categories of religious and secular, but also of sacred and secular.

In the context of the contemporary era, in which the paradigm of the post-secular⁴⁴ has gradually been joined by that of "multiple secularities"⁴⁵, in a continuous and unresolved interweaving of opposing tendencies, as well as a reflection on the return of the sacred, in entirely new terms, as Filoramo's "sacred secular"⁴⁶ shows, the building considered here is an example of this hybridisation.

We therefore consider the history of the building to be one that contributes to the continuity of religious and secular identity in a material dimension, on the one hand, and the unresolved intertwining of religious and secular instances in modern and contemporary urban spaces, on the other. Cosma e Damiano ceases to be a monastery because secularisation from above confiscates, places a sharp break in the building's daily life, but the perception from below, the memory of the place continues to insist on its sacredness.

44 Arie MOLENDIJK, Justin BEAUMONT, Cristoph JEDAN, eds., *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political, the Urban* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2010), pp. 19-38; Paul CLOKE, Justin BEAUMONT, «Geographies of Post-secular Rapprochement in the City», *Progress in Human Geography* 37, no. 1, (2013): 27-51; Paolo COSTA, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione* (Brescia: Biblioteca di Teologia Contemporanea Queriniana, 2019).

45 Marian BURCHARDT, Monika WOHLRAB-SAHR, Matthias MIDDELL, eds., *Multiple Secularities Beyond the West: Religion and Modernity in the Global Age* (Berlin: Walter de Gruyter, 2015).

46 Giovanni FILORAMO, *Sui sentieri del sacro. Processi di sacralizzazione nella società contemporanea* (Milano: Franco Angeli, 2022).

The long history allows us to read the transitions of use and the forms of closure and opening to people, which have left their mark on the community of life, on the community of use and on the citizens of the area, but also on the building itself, which in its transformation, through processes of destruction and readaptation has become something else, also thanks to furnishings, fittings, material pieces that have changed its physiognomy. The building first went through consecrations, confiscations, de-consecrations, remaining Cosma e Damiano in Trastevere throughout its life.

Recent history allows us to grasp how much, despite the building's centuries-old use, the idea of the sacred remains, sedimented in the collective memory, often in a blurred and ambiguous way. The application of the category of "sharing" works, and reveals how "sharing", both diachronic and synchronic, is a heuristically promising key to studying religious places: it highlights the infinite possibilities of sharing the same place, but also the possibility that it is the place, endowed with its own agency, that shares different identities throughout its existence.⁴⁷

The ShaRP LAB (Sharing Religious Places, hereinafter SRP) is a network of scholars interested in inter-religious interaction, devoting special attention to its spatial dynamics. It is by definition a multi-disciplinary network, as it brings together historians of religions, geographers, art historians, Islamicists, theologians and anthropologists among others. "Sharing" is thus understood in a broad sense, as it is not limited to places that spontaneously ended up being attended by several religious groups but also includes sites built ad hoc for fostering inter-religious dialogue (such as inter-faith chapels and rooms).

As we recently wrote in the ShaRP LAB manifesto:

Sharing should be understood as a form of interaction that can vary over time, as shared religious sites can witness peaceful cohabitation and syncretic ritual practices, but also turn into an object of contention and lead to conflict and heated clashes. Therefore, any aprioristic conception of interreligious interaction as tending towards inevitable conflict or harmonious coexistence respectively is to be avoided.⁴⁸

47 Angelica FEDERICI, Maria Chiara GIORDA, Silvia OMENETTO (forthcoming), «From Spatial Turn to Sharing Turn in the Study of Religions», in *The Bloomsbury Handbook on Religion, Space and Place*, eds. John EADE, Paul-François TREMLETT.

48 Luca BOSSI, Gianfranco BRIA, Daniele CAMPOBENEDETTO, Ioan COZMA, Eleonora

The term “sharing” is understood in a broad sense, but in the case of Cosmas and Damian it refers to the encounter and coexistence of the religious and secular spheres in the same building, in a synchronic and diachronic perspective, in the sense of the practices, feelings, attitudes of the people who lived in or frequented it, but also in the material sense of the aesthetics and architecture of the place.

Conclusion

We have reconstructed the material history of the former monastery of Santi Cosma and Damiano in Mica Aurea, today the ‘Nuovo Regina Margherita’ hospital, using a magnifying glass which first revealed the urban transformation of the neighbourhood and the square in front of the religious complex which have impacted on the recycling of the building or parts of it for the construction of the ‘Pietro Cossa’ theatre and of a hospice. We then proposed to explore the perception of the people who live and work in the neighbourhood, revealing the memory which still permeates the space today, evocating a persistent presence of the church and cloisters today.

The process of change has been maintained and cherished by the inhabitants of the neighbourhood which, even if they perceive it as such a sacred space, they are also unaware of its rich heritage and they declare to ignore the history of the place, especially its religious history.

The building testifies to the resilience of urban sacred sites and this is particularly evident also in the ethnographic surveys conducted that testify towards the intrinsic sense of sacred that the building retains even though it has been mostly secularised over the course of the 20th century. Indeed, this is particularly evident in a city like Rome that would appear to transfer through its strata the religious connotation of its places of worship – that is involved into modifications and alterations over time but still retain their sacred dimension. The study of floorplans combined with architectural history wishes to offer a holistic understanding of these changes over time. These acquire a new dimension within the historical and geographical framework.

D’ALESSANDRO, Angelica FEDERICI, Maria Chiara GIORDA, Giulia MASSENZ, Silvia OME-
NETTO, Luca PATRIZI, Carmelo RUSSO, Giuseppe TATEO, a c. di, «Manifesto», *Annali di
Studi Religiosi*, 24 (2023): 175-180.

In the attempt to link the Spatial Turn to the Material Turn through the San Cosimato case study we reflected also on the notion of recycle reuse and destruction of religious places.

We examined its history and memory through the lens of ‘recycling’. This approach helped to put into light how the material history of the location is manifested through ongoing reuse, considering the perspective of preservation and near-total destruction.

Religion and Tourism among Globalisation, Capitalism, and Heritage Processes.

An Anthropological Perspective

Carmelo Russo

Sapienza Università di Roma

carmelo.russo@uniroma1.it

Abstract

This essay aims at analysing some theoretical aspects of religious tourism, understood as a specific form of ‘cultural tourism’, by an anthropological approach. The purpose is to demonstrate that religious tourism is not only the meeting point between religion and tourism, but it is also inextricably linked to heritage processes. Situating religion and tourism in the spheres of human mobili-

ty, globalization, capitalism, and heritage building processes, the article is mainly based on a theoretical analysis, but also aims to support some observations with ethnographic material, albeit briefly presented, drawn from my fieldwork between Italy and Tunisia, and quick references to case studies borrowed from the anthropological literature inherent Mediterranean context.

Keywords

anthropology of tourism; religious tourism; heritage; cultural turn; authenticity.

Introduction

This essay aims at analysing and discussing some theoretical aspects of religious tourism, understood as a specific form of ‘cultural tourism’¹.

1 Valene L. SMITH, ed., *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977); EAD., «Hosts and Guests», *Annals of Tourism Research* 5, no. 2 (1978): 274-277; Nelson H. GRABURN, «The Anthropology of Tourism», *Annals of Tourism Research* 10, no. 1 (1983): 9-33; Alessandro SIMONICCA, *Turismo e società complesse. Saggi antropologici* (Roma: Meltemi, 2004); Silvia BARBERANI, *Antropologia e turismo. Scambi e complicità culturali nell'area mediterranea* (Milano: Guerini e Ass., 2006).

The purpose is to demonstrate that religious tourism is not only the meeting point between religion and tourism, but it is also inextricably linked to heritage processes. This thesis is supported by the anthropological approach, which, investigating phenomena not as isolated and distinct categories but following a holistic way², allows us to consider both as social total facts.

The contribution is based on theoretical references that aim to situate religion and tourism in the spheres of human mobility, globalisation, capitalism, and heritage processes³. These constructs are accompanied by concrete examples, albeit presented concisely, through ethnographic material drawn from my fieldwork between Italy and Tunisia, and quick references to case studies of the anthropological literature inherent to the Mediterranean context. Indeed, I chose Italy and Tunisia not only for my ethnographic and study experience, but also as part of the Mediterranean context understood as a unity of territory in a dialectical relationship with its plurality⁴. The Mediterranean is one of the world's most popular tourist destinations. Already in 1995, some 561 million tourists travelled the world: just under half, about 260 million, visited Mediterranean countries⁵. As known, the Mediterranean is also an exemplary space which has been the cradle of the monotheisms, that have spread to large areas of the globe⁶.

In addition to the Introduction and Conclusion, this article consists of seven paragraphs. Par. 2 discusses how anthropology has studied religion and tourism. Par. 3 seeks to place both in the context of glo-

2 Homayun SIDKY, *Religion: An Anthropological Perspective* (New York: Peter Lang, 2015), pp. 2-3.

3 Thomas Hylland ERIKSEN, *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change* (London: Pluto Press, 2016); Katia BOISSEVAIN, Cyril ISNART, «Tourisme, patrimoine et religions en Méditerranée. Usages culturels du religieux dans le catholicisme et l'islam contemporains (Europe du Sud-Maghreb)», *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* 129, no. 1 (2017): <<http://journals.openedition.org/mefrim/3423>> (27/04/2024); Fabio DEI, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco* (Bologna: Il Mulino, 2018).

4 Dionigi ALBERA, Anton BLOK, Christian BROMBERGER (éds.), *L'anthropologie de la Méditerranée/Anthropology of the Mediterranean* (Paris: Maisonneuve et Larose, 2001).

5 Jeremy BOISSEVAIN, *Factions, Friends and Feasts. Anthropological Perspectives on the Mediterranean* (Nex York-Oxford: Berghahn Books, 2013), pp. 229-241.

6 BOISSEVAIN, ISNART, «Tourisme, patrimoine et religions en Méditerranée», cit.

balisation and secularisation. In par. 4, I consider capitalism as an osmotic background capable of promoting their diversification. Par. 5 is devoted to discussing the category of ‘authenticity’ in the context of heritage processes. Three ‘turns’ are analysed in par. 6: spatial, material, cultural. Par. 7 proposes some examples in which religious and tourist visits intersect in different ways. Par. 8, on the other hand, takes up a classic theme of studies, that of pilgrimage, to reiterate its ability to merge aspects common to tourism and religion, but also with the issues inherent in the ‘defence of cultural heritage’.

Religion and tourism in anthropology: from divergent issues to total social facts

Religion and tourism have received divergent interests in the development of anthropological theorisation and research. With the study of kinship, religion is the theme on which the discipline was founded, while for many decades tourism has been considered a subject not serious enough to discuss theoretically and ethnographically⁷. In 1966 Clifford Geertz proposed what, according to Ugo Fabietti, is the last major attempt to define religion as an anthropological phenomenon⁸. The celebrated anthropologist, almost thirty years later, wrote an essay⁹ that is crucial in capturing some of the ambivalences that have characterized anthropology toward the study of tourism. In this essay, the author discusses three phases of his long experience in Indonesia. In his first stay, in the early 1950s, he did not believe that tourism could become a prevalent activity for the country. But in the 1970s he realized he had been wrong in his predictions: instead of the small town of Jogja, which he had known twenty years earlier, he found Borobodur,

7 Carla GUERRÓN MONTERO, *s.u.* «Tourism», in *Oxford Bibliographies* (Oxford: Oxford University Press, 2019): <<https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0025.xml>> (30/04/2024).

8 Clifford GEERTZ, «Religion as a cultural system», in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. Michael BANTON (London: Tavistock, 1966), pp. 1-46; Ugo FABIETTI, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa* (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2014), p. 17.

9 Clifford GEERTZ, «Cultural Tourism: Tradition, Identity and Heritage Construction», in *Tourism and Heritage Management*, ed. W. NURYANTI (Yogyakarta: Gadjah Mada University, 1997), pp. 14-24.

an archaeological site and luxury tourism town. As many anthropologists, Geertz took an attitude of aversion and condemnation toward tourism, which was responsible for the degradation of the environment and 'local culture'¹⁰.

In the 1980s, Geertz's views changed again thanks to a traveling conference where he found himself mentoring scholars in natural science. This experience allowed him to closely investigate the state of mind of naturalists-tourists who turned out to be interested in knowing and not just seeing and buying. This induced Geertz to rethink the interaction between anthropologist and tourists, whose ways of encountering local people continually intersect and separate, making any attempt to identify elements that distinguish them and define their relationship as difficult. This new perspective was strengthened in the 1990s, when Geertz accepted an invitation from an American magazine to write an article on the *Festival of Indonesia* aimed at representing the objects of Indonesian tourism as if they were the product of an authentic conception of culture 'made in Indonesia'¹¹.

The study of tourism began in anthropology in 1960s and 1970s¹². Many scholars agree that a pioneering publication is the 1963 article of Theron Nuñez focused on *weekendismo* in Guadalajara, Mexico¹³. In 1977, Valene Smith edited a seminal volume which had the merit of founding on the host-guest pair the originality of anthropological investigation¹⁴. This book marked the beginning of a more serious interest in tourism in anthropology, which has been influenced also from the sociological perspective, such as the publications of MacCannell already in

10 BARBERANI, *Antropologia e turismo*, cit., pp. 154-156.

11 *Ibidem*.

12 Carla Guerrón Montero wrote that in Europe it started in the 1930s, but she did not add any examples or case studies. Cfr. GUERRÓN MONTERO, *s.v.* «Tourism», cit.

13 Theron NUÑEZ, «Tourism, tradition, and acculturation: Weekendismo in a Mexican village», *Ethnology* 2, no. 3 (1963): 347-352.

14 SMITH, ed., *Hosts and Guests*, cit.; BARBERANI, *Antropologia e turismo*, cit., pp. 43-44; Kathleen M. ADAMS, «Tourism and Ethnicity in Insular Southeast Asia: Eating, Praying, Loving and Beyond», *Asian Journal of Tourism Research* 1, no. 1 (2016): 1-28.

1976¹⁵, De Kadt in 1979¹⁶, Nash in 1981¹⁷, Bauman in 1991¹⁸, to quote just a few of the most famous scholars.

Some anthropologists observe that tourism designs above all two dimensions: an economic activity and a mobility of people¹⁹. The first one is summarised by an economic paradigm, which is headed by Ulf Hannerz²⁰. The latter is based on the culturalist paradigm promoted by John Urry²¹, which focuses on the ability of the tourism to build social networking and human mobility, to modify tourist societies and to create new cultural forms intertwined with tourist issues²². In this meaning, tourism is understood as a mutual exchange involving visitors and those visited — the tourist and the local — in a crossing of identity boundaries between images and stereotypes, as proposed in the 1977 Valene Smith's volume²³.

A plethora of books and articles have attempted to define 'religion' and 'tourism', warning of the dangers of doing so from a Western viewpoint. Already in 1871, even an evolutionist scholar such as Edward Tylor noted the risk of not understanding what 'religion' is to non-Europeans if we rely on Eurocentric categories²⁴. By a theoretical perspective, both

15 Dean MACCANNELL, *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class* (New York: Schocken Books, 1976).

16 Emanuel DE KADT, *Tourism. Passport to Development? Perspectives on the Social and Cultural Effects of Tourism in Developing Countries* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

17 Dennison NASH, «Tourism as an anthropological subject», *Current Anthropology* 22, no. 5 (1981): 461-481.

18 Zygmunt BAUMAN, *Modernity and Ambivalence* (Cambridge: Polity, 1991).

19 Alessandro SIMONICCA, «Turismo fra discorso, narrativa e potere», *La Ricerca Folklorica* 56 (2007): 7-29, p. 7.

20 Ulf HANNERZ, *Transnational Connections* (London: Routledge, 1996).

21 John URRY, *The Tourist Gaze* (London: Sage, 1990); ID., *Consuming Places* (London: Routledge, 1995); ID., *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-first Century* (London: Routledge, 2000).

22 SIMONICCA, «Turismo fra discorso, narrativa e potere», cit.; ERIKSEN, *Overheating*, cit., pp. 82-85.

23 SMITH, ed., *Hosts and Guests*, cit.

24 Edward B. TYLOR, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, voll. 1-2 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010 [1871]).

are fuzzy concepts, designating a series of families of related meanings²⁵. The anthropological viewpoint aims to restore intelligibility to the holistic process to be understood in its structures and dynamics, suspending value judgements about psychological issues, inability to cope the 'reality', homologation, alienation, impoverishment of the environment and heritage, economic overspending, and of the 'cultural identities'. These issues concern both religion and tourism, which share many features, and, as social institutions, are neither static nor unitary phenomena, including several 'dimensions'.

According to some anthropologists, this is because both are modern 'total social facts'²⁶, although they have often been seen as mutually independent²⁷. Marcel Mauss introduced a total social fact as an element which covers various ways of manifesting what is social in a holistic way. Elements of an examined phenomenon are interpreted not separately but in reference to a broader structure. Therefore, a total social fact permeates all aspects of social life, linking to many other²⁸. It is properly the case of religion and tourism. Both are related to politics, economy, social relations, food, urbanisation, 'natural environment', architecture, law, art, 'culture', etc. Both change people's behaviours, gender relations, ways of dressing, places, providing new meanings to the symbols, affect sexuality, 'purity', etc.²⁹

25 Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, trans. Gertrude E. M. ANSCOMBE (New York: MacMillan, 1958 [1953]).

26 Mondher KILANI, *Introduction à l'anthropologie* (Lausanne: Payot, 1989); Marie-Françoise LANFANT, John ALLCOCK, Edward BRUNER, eds., *International Tourism. Identity and Change* (London: Sage, 1995); Rachid AMIROU, *Imaginaire du tourisme culturel* (Paris: Presses Universitaires de France, 2000).

27 Michael STAUSBERG, *Religion and Tourism. Crossroads, Destinations and Encounters* (London-New York: Routledge, 2011), pp. 1-2.

28 Marcel MAUSS, «Essai sur le don», *L'Année sociologique*, nouvelle série I, Librairie Félix Alcan (1925): 35-192.

29 Davydd J. GREENWOOD, «Tourism as an Agent of Change. A Spanish Basque Case», *Ethnology* 11, no. 1 (1972): 80-91.

Global locality and the overstatement of secularisation

The sociologist Anthony Giddens defined globalisation as the intensification of worldwide social relations which link distant localities in such way that local happenings are shaped by events occurring many miles away and vice versa³⁰, considering as a compression of time and space. Globalisation includes a broad set of phenomena related to the growth of economic, social, and cultural integration between different areas of the world. Following Thomas Hylland Eriksen, modernity, mixing, and accelerated change is ‘the air we breathe’ globally, because a ‘global consciousness’ has developed everywhere, though different: in globalization, the local not only survives but even grows stronger. Actions aimed at emphasizing the particular always coexist with homogenizing processes³¹.

Some scholars argue that globalisation is a process from the northern to the southern regions of the world, looking to the United States as a model and a source. It cannot be accepted because it is invested in Western hegemonic discourse³². Asonzeh Ukah affirms that the ‘global South’ does not suffer passively from globalisation but is, and was, itself an agent of the spread of new models to the north and actively participates in the interconnectedness of the world³³. He underlines that «even in the context of marginality, African cultural production and assertiveness, particularly in the sphere of religious resourcefulness, have ameliorated the negative imprints of marginality and insecurity in the global context»³⁴.

Both tourism and religion, in their ‘modern’ acceptations, are globalised phenomena. Tourism is spread in recent decades. Some data are eloquent: while between 1975 and 2010 the world’s population nearly doubled, between 1960 and 2012 the number of foreign tourists increased 40-fold, from 25 million to 1 billion. From 2000 to 2014, people

30 Anthony GIDDENS, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990), p. 64.

31 ERIKSEN, *Overheating*, cit., pp. 6-7.

32 John MICKLETHWAIT, Adrian WOOLDRIDGE, *A Future Perfect: The Challenge and Promise of Globalization* (London: Random House, 2001).

33 Asonzeh UKAH, «Religion and Globalization», in *The Wiley-Blackwell Companion to African Religions*, eds. Elias K. BONGMBA, Jacob K. OLUPONA (Hoboken NJ: Wiley-Blackwell, 2012), pp. 503-514: p. 503.

34 *Ibi*, pp. 511-513.

who took a cruise tripled: from 7 million to 21 million³⁵. The worldwide growth of tourism is certainly related to new means of transportation —steamships, trains, cars, buses, and airplanes —, communications and telecommunication, internet, which enabled affordable travel and stimulated the imagery of certain places³⁶. In other words, it seems a ‘secular habit’.

Superficially, one might consider a reverse path for religion: a ‘pre-modern’ element that couples poorly with tourism. In the late 19th century, the classical theory of secularisation predicted with overconfidence the “progressive withdrawal of the sacred” from public space, social life, and individual belief, and the “disenchantment of the world”³⁷. Between the 1960s and 1980s scholars insisted on the unstoppable and irreversible process of the reduction and marginalisation of religion from public space. Soon after, a theory of the post-secular, characterized by the return of religion as a public issue, has emerged³⁸. In some cases, these processes were underway in advanced industrial societies and in the post-colonial world, often led by socialist and sometimes explicitly anti-religious governing élites. Nevertheless, focused on fieldwork in small-scale societies and true to an anti-ethnocentric approach, anthropologists are not interested in secularisation and post-secularisation. Anthropology concerns the contingencies of socio-historical and political contexts, in which it is useful to evaluate peculiar case studies in their specificity³⁹, and to con-

35 ERIKSEN, *Overheating*, cit., pp. 81-83.

36 STAUSBERG, *Religion and Tourism*, cit., p. 3.

37 Peter BERGER, Brigitte BERGER, Hansfried KELLNER, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness* (New York: Vintage Books, 1973); Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Paris: Gallimard, 1985); Ulrich BECK, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage, 1992); Ernest GELLNER, *Postmodernism, Reason and Religion* (London-New York: Routledge, 1992); José CASANOVA, *Public Religion in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994); Rodney STARK, Roger FINKE, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley: University of California Press, 2000).

38 William S. BAINBRIDGE, Rodney STARK, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation* (Berkeley: University of California Press, 1985); Rodney STARK, «Secularization, R.I.P.», *Sociology of Religion* 60, no. 3 (1999): 249-273; Cristopher PARTRIDGE, *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, vol. 1 (London: T&T Clark International, 2004).

39 Javier GONZÁLEZ DÍEZ, Alessandro GUSMAN, «Religioni e città. Approcci emergenti in antropologia urbana. Introduzione», *Anuac* 5, no. 1 (2016): 91-106.

sider ‘multiple secularities’, intended as forms and arrangements of differentiation between religious and other social spheres, practices, and interpretive frameworks⁴⁰. Ethnographic research shows that it is not useful to attempt to produce general theories about an incipient secularisation throughout the world, while very different possibilities take shape from the relations between specific religious groups in specific States, legal and social contexts.

Capitalist diversification

While religious belief and practice have decreased in the last century in some contexts, in the same period new religions and spiritualities were born, following processes of twists, fragmentation, hybridisation, syncretism, and privatization, thanks to globalisation, migration, new bewilderment, economic inequality, colonial remnants, and the impatience of people to endure authority and conform to discipline. The increasing claim to freely decide their existence crosses not the “die of religion”, but rather the continuous multiplication of new religious, spiritual, and anti-religious options which individuals draw on for their aspirations⁴¹. Scholars coined categories like ‘religious supermarket’, ‘religious bricolage’, *religion a-la-carte*, ‘do-it-yourself religion’ to underline the supremacy of ‘the market’⁴², understood both as a reference for choosing and constructing one’s own personal religion, and in relation to the commercialisation of religious symbols, manufactures, images, etc.

It is the same for tourism. True to the logic of differentiation of contemporary capitalism and neoliberalism, tourism takes various forms

40 Marian BURCHARDT, Monika WOHLRAB-SAHR, Matthias MIDDELL, *Multiple Secularities Beyond the West: Religion and Modernity in the Global Age* (Boston-Berlin-Münich: Walter de Gruyter, 2015).

41 Charles TAYLOR, *A secular Age* (Cambridge MA: Belknap Press, 2007).

42 Laurence R. IANACCONE, «The consequence of religious market structure: Adam Smith and the economics of religion», *Rationality and Society* 3, no. 2 (1991): 156-177; Mark CHAVES, David E. CANN, «Regulation, pluralism, and religious market structure: Explaining religion’s vitality», *Rationality and Society* 4, no. 3 (1992): 272-290; Noga COLLINS-KREINER, Nurit KLIOT, «Pilgrimage Tourism in the Holy Land: The Behavioural Characteristics of Christian Pilgrims», *GeoJournal* 50, no. 1 (2000): 55-67; Mara EINSTEIN, *Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age* (London-New York: Routledge, 2007).

and satisfies different demands: vacations in luxury hotels, ‘sustainable’ and/or ‘natural’ excursions, cruises, and visits to townships and peripheral suburbs⁴³. Already at the end of 19th century, from London to New York, the practice of slumming was spreading: visiting slums with the idea of discovering, in an adventurous way, how the poor and immigrants lived⁴⁴. As Amanda Stronza observes, re quoting a 1974 Victor Turner’s claim, «tourism has some aspects of showbiz, some of international trade in commodities; it is part innocent fun, part a devastating modernizing force»⁴⁵. Thus, tourism — well grafted into modern capitalism — can accommodate diverse and various needs. Just like religion, which can propose a range of deities, a single deity, or none — simply ‘supernatural spirits’ or even impersonal powers. These agencies may intervene constantly in human affairs or be uninvolved; they may be benevolent or punitive. In dealing with them, people may feel awe and reverence, or fear; they may also bargain with ‘deities’ or seek to outwit them⁴⁶. About a parallelism with the wide touristic offer, could be useful what Scott Atran wrote in a 2002 book on the ability of religion to meet even opposite needs:

[It] benefits elites. It benefits the downtrodden. It intensifies surplus production. It wastes surplus production. It fosters cooperation. It drives competition. It binds society. It cements the self. It is the opiate of the masses. It is the motor of the masses. It is the warhorse of war. It’s a player for peace. It’s the mouthpiece of monarchy. It’s the oracle of oligarchy. It’s a friend of fascism. It’s a foe of communism. It’s the spirit of capitalism. It’s whatever money can’t buy⁴⁷.

43 ERIKSEN, *Overheating*, cit., pp. 91-92.

44 Francesco VIETTI, «Turismo urbano interculturale. Lo sguardo antropologico delle “guide migranti”», in *Antropologia applicata*, a c. di Antonio PALMISANO (Lecce: Pensa Editore, 2015), pp. 369-400: p. 372.

45 Amanda STRONZA, «Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives», *Annual Review of Anthropology* 30 (2001): 261-283, p. 261.

46 Roger KEESING, Felix KEESING, *New Perspectives in Cultural Anthropology* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971), p. 302; cfr. SIDKY, *Religion: An Anthropological Perspective*, cit., p. 3.

47 Scott ATRAN, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 7.

Modern capitalism and neoliberalism are the indispensable contexts in which both the religious sphere and the touristic dimension move nowadays. Indeed, capitalism and neoliberalism have long ceased to be confined to the market and the economic-financial sphere. They have long invested in all spheres of human behaviour, influencing ‘non-economic’ fields such as those of social behaviours, education, habits, feelings, etc. Certainly, tourism and religion do not escape their logic, by which they are permeated⁴⁸. With the aim to satisfy people in a capitalistic background, in which ‘customers’ want to realize more and more their desire — the result of ‘induced’ needs — both religion and tourism have great capacities to modify themselves. Religions can change their morality about family models, gender and/or generational relations, sexual orientation, environmental protection, support for the war, and legitimisation of policy — in favour of marginalised people or even fascist and/or xenophobic ideology. New religious practices have become more flexible and ‘believer-centred’, proposing a more direct contact with the supernatural, and the involvement of believers in the celebrations as protagonists. Ethnographers have shown that this is the case of new spiritual movements, neopaganism, Evangelical and Pentecostal Christianity, neo-Buddhist and neo-Hinduist groups, but also among the more innovative fringes of religious denominations perceived as backward or conservative.

In recent decades, in order to support new trends in the tourist market, national and local promoters, public institutions and private agencies have made considerable efforts to produce a diversified tourist offer, capable of attracting a mode of ‘quality’ tourism, an ideal category, uniformly spread throughout the Mediterranean area. The transition from a recreational and leisure mode of tourism — based on “4 S”: sun, sea, sex, and sport — to a ‘cultural’ one is centred on the ideology of contact with the ‘natural environment’ and the local population⁴⁹. The Mediterranean was the stage for a previous transformation: from elitist tourism to mass one. Scholars often identify the former with the Grand Tour. From the beginning of 17th century to the French Revolution, young British noblemen — for a period of some months up to several years — embarked on the

48 David GRAEBER, *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire* (Oakland, CA: AK Press, 2007), pp. 151 ff.

49 URRY, *The Tourist Gaze*, cit.; GRABURN, «The Anthropology of Tourism», cit.; BARBERANI, *Antropologia e turismo*, cit.

Grand Tour, taking them to Germany, Switzerland, and the Netherlands, but also to France, Italy, and later to Egypt and Palestine. During the 18th and early 19th centuries, the bourgeoisie followed the example of the aristocrats⁵⁰. Mass tourism arose in the Mediterranean in the early 1950s and was subsequently exported to every corner of the globe⁵¹. Michael Stausberg underlines a peculiar role of religion in this process:

The transition to mass tourism [...] is often associated with the former English Baptist minister and advocate of temperance Thomas Cook (1808-92) and his son John Mason Cook (1834-98). Thomas Cook and Son offered package tours that made travel cheaper and more widely accessible, even for the working class, and turned traveling into a commodity open to purchase. In the 1870s and 1880s the company expanded its operations into Palestine and Egypt, the first main non-European destinations. Thomas Cook “had been driven by a belief in the ethical benefits of travel and often referred to opening Middle Eastern travel in missionary terms” (Hazbun 2007, 23) so that he continued to offer Holy Land tours even when they produced losses. His son John did not share his father’s religious commitments, and was more of an imperial entrepreneur. The company started its first round-the-world trip in 1872⁵².

Space which has been the cradle of the monotheisms, Mediterranean is also an area that exemplarily changed its tourist management, in which cultural tourism has become a major economic component. Cultural heritage plays an essential role in the international strategies of Mediterranean States. Universal exhibitions, contemporary art networks, publishing policies, contemporary architecture, music festivals and heritage

50 STAUSBERG, *Religion and Tourism*, cit., p. 3.

51 Orvar LÖFGREN, *On Holiday. A History of Vacationing* (Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1999); Yorghos APOSTOLOPOULOS, Philippos LOUKISSAS, Lila LEONTIDOU, eds., *Tourism, Development, and Change in the Mediterranean* (London: Routledge, 2001); BOISSEVAIN, *Factions, Friends and Feasts*, cit.; BARBERANI, *Antropologia e turismo*, cit.; STRONZA, «Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives», cit.

52 STAUSBERG, *Religion and Tourism*, cit., p. 3. Stausberg quotes the following contribution: Waleed HAZBUN, «The east as an exhibit: Thomas Cook & Son and the origins of the international tourism economy in Egypt», in *The Business of Tourism: Place, Faith, and History*, eds. Philip SCRANTON, Janet F. DAVIDSON, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007), pp. 3-33.

preservation have become part of the economic development plans of small territories as well as large national entities. Mediterranean religious institutions, whether independent or linked to States, have valued large and small pilgrimages, certain emblematic places of worship or public religious festivals⁵³.

Trading ‘authentic’ heritage and tradition

The process I mentioned at the end of the previous paragraph is inscribed into the ‘invention’ and ‘building’ of tangible and intangible cultural heritage, due to State and supra-State agencies, especially UNESCO. Religions and tourism have the search for ‘authenticity’ as a common need and aim, which legitimates both religious and tourist practices and their own ‘roots’.

It is not surprising that an important new trend is that of the search for ‘typical identities’ — which are anthropologically always reconstructed — in order to obtain a copyright on tangible and intangible cultural products, whose purpose is the commercialisation of symbols, places, landscapes, artifacts, books, dress, food, and experience⁵⁴. In many places, elements of culture perceived as ‘traditional’ are kept alive only by tourists, willing to pay for a ‘taste’ of something authentic and ancient⁵⁵.

After successfully creating lists of artistic and monumental, environmental, archival, and documentary goods, which consist of tangible and durable assets, since the 1990s UNESCO has also devoted itself to intangible goods⁵⁶. Intangible heritage means traditions of oral expression, performing arts, social practices, rituals and festivals, knowledge and practices concerning nature, and traditional crafts. So, knowledge, performance, and expressive forms handed down and related to the memory, practices and language of living ‘bearers’⁵⁷. It is understood that, among these issues, rightfully enter all religious practices: celebrations, prayers, rituals, songs, particular skills, gestures, etc. UNESCO has assigned tangible and intangible heritage a crucial role in strategies for enhancing and

53 BOISSEVAIN, ISNART, «Tourisme, patrimoine et religions en Méditerranée», cit.

54 ERIKSEN, *Overheating*, cit., p. 88.

55 *Ibi*, p. 83.

56 DEL, *Cultura popolare in Italia*, cit., pp. 138-139.

57 *Ibi*, p. 131.

safeguarding cultural assets based on the creation of global repertoires of ‘masterpieces of humanity’⁵⁸.

Anthropologists from the outset have greeted UNESCO’s proposal of tangible and intangible heritage categories with perplexity, unease, and even hostility⁵⁹. They presuppose aestheticisation and selectivity based on identifying the excellences and ‘treasures’ of humanity and saving ‘endangered species’. Thus, implicitly some assets more than others would be worth saving, studying, preserving, and enhancing, on the basis of a positive moral association of purity and the negative association of its antonym⁶⁰. This is an approach that is not compatible with the anthropological one, because it traces artistic, architectural, and monumental goods. For the latter, there are ‘real works’ and ‘fakes’, rare objects that are ancient and authentic versus a multitude of objects that are neither ancient nor artistic. But anthropology is a discipline of the ‘everyday’, of the ordinary, of what is not special. Anthropological appreciation does not distinguish between “beautiful” and “ugly”, or “authentic” and “fake”. What students learn in early anthropology classes is that culture in the ethnographic sense is not (only) about ‘elevated’ products. Anthropology is tasked with showing that culture is in the mundane, the ugly, the ordinary, the everyday, rather than in proclaimed and official masterpieces. ‘Saving’ endangered goods does not work with intangible goods: these are constantly changing and at most different, diachronic or complementary versions can be documented⁶¹.

Although authenticity is considered a problem for many anthropologists — it must be reiterated that anthropology itself has contributed to a reification of this category — it is inaccurate to say that UNESCO has not addressed the issue of authenticity. On the contrary, when former colonial countries proposed candidacies of their ‘goods’ as world heritage sites, the criterion of authenticity proved extremely problematic from both a theoretical and practical point of view. As early as the 1990s, there was a

58 *Ibi*, p. 139.

59 Richard HANDLER, «Authenticity», *Anthropology Today*, 2 (1986): 2-4; Chiara BORTOLOTTI, «Patrimonio immateriale e autenticità: una relazione indissolubile», *La ricerca folklorica* 64 (2011): 7-17.

60 Mary DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966); Paul COLLINSON, Helen MACBETH, eds., *Pure Food Theoretical and Cross-Cultural Perspectives* (New York-Oxford: Berghahn Books, 2023).

61 Fabio DEI, *Antropologia culturale* (Bologna: Il Mulino, 2012), pp. 146-147.

debate within UNESCO. Indeed, the concept of ‘authenticity’ is not mentioned in the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, nor in the criteria for inclusion in international lists. Not only is this concept absent, but its irrelevance in relation to intangible cultural heritage has been reiterated on several occasions⁶².

The category of ‘authenticity’ lacks heuristic validity in anthropology and highlights the ethnocentric bias: cultures are not homogeneous and closed entities, but rather undergo a constant process of contamination and hybridisation. Nevertheless, the concept of authenticity retains a strong suggestive power in the context of tourism and religion, in terms of the search for ‘authentic’ local cultures and ‘true religious fundament’, as a motivation for travel and creed, promoted by the tourism industry and the religious leadership. Indeed, there is a tendency among tourists and believers to apply the label of authenticity, whose semantic area borders on that of ‘truth’, to that which follows tradition, evoking the image of something that has remained unchanged over time⁶³. As MacCannell and Graburn have already observed, seeking for ‘authentic life’⁶⁴ entails thinking that what is ‘natural’ is authentic, and therefore ‘false’ is unnatural.

In recent theoretical debates, the concept of tradition has been rethought. It should not be understood as authenticity, as permanence from the past in the present, but rather as a process of active construction of a meaningful past in relation to the needs of the present. For these reasons, it makes sense in anthropology to speak not of ‘tradition’ but of ‘processes of traditionalisation’, based, as Fabio Dei notes by recalling Richard Bauman, on the social need to confer meaning on our lives by connecting to a meaningful past⁶⁵.

62 BORTOLOTTI, «Patrimonio immateriale e autenticità», cit., pp. 9-14.

63 Jean-Loup AMSELLE, «Patrimoine immatériel et art contemporain africain», *Museum International* 56, no. 1-2 (2004): 86-92; BARBERANI, *Antropologia e turismo*, cit., pp. 110-111.

64 MACCANNELL, *The Tourist*, cit.; GRABURN, «The Anthropology of Tourism», cit.

65 DEI, *Antropologia culturale*, cit., p. 133; Richard BAUMAN, *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications-centered Handbook* (Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 32.

Spatial, material, and cultural turns

Different ‘turns’ can be considered to analyse elements common to religion and tourism.

Thomas Hylland Eriksen observes that many places are completely defined by tourism and that they modify themselves to satisfy the tourists and maintain the benefits of the tourist economic induced. The Norwegian anthropologist identifies as examples some cities — Cancun, Dubai, Las Vegas — born for tourism like ‘cathedrals of consumption’⁶⁶.

I would like to propose to reverse the assumption: it is precisely some places and objects —places of worship, mausoleums, ‘natural’ landscapes, symbols, ritual objects and clothes, etc. —thanks to their peculiarities — their *agencies* — that are transformed and ‘produce meanings’: religious meanings, tourist meanings or both.

The spatial turn has determined a new conception of space in relation to religions. This theoretical perspective inaugurated by the studies of Kim Knott⁶⁷ sees space not as an inert background or container to be filled but as a dynamic actor in interaction with historical processes and social relations. The impact of human actions on space goes beyond the outcomes of material anthropisation to foster a process of culturalisation of space, and at the same time cultures undergo a spatializing effect⁶⁸.

Religion and tourism are also defined by materiality. In the mid-1940s Maurice Merleau-Ponty⁶⁹ had theorized materialist phenomenology. This author proposed considering objects and images as an active part of a social world consisting of intersubjectivity, of relations between human beings and material objects. These are active subjects of a continuous process of incorporation. The interaction between subject and object and

66 ERIKSEN, *Overheating*, cit., pp. 81-89.

67 Kim KNOTT, «Spatial theory and method for the study of religion», *Temenos* 41, no. 2 (2005): 153-184; EAD., «Spatial Theory and the Study of Religion», *Religion Compass* 2, no. 6 (2008): 1102-1116; EAD., «From locality to location and back again: A spatial journey in the study of religion», *Religion* 39, no. 2 (2009): 154-160; EAD., «Religion, Place, and Space. The Spatial Turn in Research on Religion », *Religion and Society: Advances in Research* 1 (2010): 29-34.

68 SETHA M. LOW, DENISE LAWRENCE-ZÚÑIGA, *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture* (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2003); LILY KONG, «Global Shifts, Theoretical Shifts: Changing Geographies of Religion», *Progress in Human Geography* 34, no. 6 (2010): 755-776; GONZÁLEZ DÍEZ, GUSMAN, «Religioni e città», cit.

69 MAURICE MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945).

the related incorporation of technical practices and skills is the basis of *savoir faire* considered in different ways by scholars such as Bourdieu, Csordas and Ingold⁷⁰. Arjun Appadurai wrote about the social life of the objects⁷¹ and Igor Kopytoff in their cultural biography⁷²: the meaning of objects is embedded in the system of social relations and influences the construction of individual and collective imagination. Objects and images play an active role in orienting, shaping, and informing the lives of individuals: they are not ‘objects’ but ‘subjects’⁷³.

By an ethnographic point of view, it is relevant to recognize the religious and touristic role of places and objects. They are not only the result of human action: on the contrary, their immanence induces women and men to implement specific practices. Thus, a cult building, a ritual object, a monument, a ‘shopping street’ have certainly been realised by human intellectual property and manual labour, and yet they produce profound effects on the perceptions of other human beings: believers, tourists, non-believers or non-tourists, or all of the above together. It is worth recalling how anthropology and the human sciences in general also consider the ‘mobility turn’. Mobility makes it possible to frame various human movements in a paradigm that is because human groups are variously involved in movement trajectories. These take on forms and flows, spatial and temporal, involving human beings, material objects and intangible information, ideas and capital. It is worth noting that this ‘mobility turn’ includes tourism — by definition linked to movement — but also many issues related to religions⁷⁴. Cities like Rome and Kai-rouan are identified by their religious materiality, Saint Peter’s Basilica,

70 Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique* (Paris: Minuit, 1980); Thomas J. CSORDAS, «Embodiment as a Paradigm for Anthropology», *Ethos* 18, no. 1 (1990): 5-47; Tim INGOLD, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* (London: Routledge, 2000).

71 Arjun APPADURAI, ed., *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

72 Igor KOPYTOFF, «The cultural biography of things: Commoditization as process», in *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, ed. Arjun APPADURAI (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 64-91.

73 FABIETTI, *Materia sacra*, cit.

74 Mimi SELLER, John URRY, «The new mobilities paradigm», *Environment and Planning A* 38 (2006): 207-226; Noel SALAZAR, Kiran JAYARAM, *Keywords of Mobility: Critical Engagements* (Oxford: Berghahn, 2016).

and the Aghlabid Great Mosque. It is not a coincidence that UNESCO has recognised them as ‘heritage of humanity’, respectively since 1980 and 1988. They strongly influence the ‘identitarian imaginary’ of the two cities and summon people from different areas, to pray and/or visit those places. Mohamed Souissi and Jean Riecou, in their 2016 book *La zaouïa au Maghreb*⁷⁵, show the exemplary case of the frequentation of the *zâwiya* of Sidi El Kantaoui, near Sousse, Tunisia, where its presence induces people to visit the area. Reasons for tourism of cultural interest intersect with the frequentation of the nearby seaside area.

This case allows for the introduction of a new ‘turn’ inherent religion: Katia Boissevain and Cyril Isnart, in their 2017 article, propose the cultural turn. This would concern nonreligious uses of religious spaces, objects, and rituals and anthropological analyses. For many decades, anthropologists have focused on religious practices, their symbolic efficacy, and social influences, trying to interpret how religions have influenced social behaviour and human actions. These scholars observe that since the 1990s the anthropology of religions has changed its approach, becoming interested in social and cultural transformations. One of these concerns cultural tourism, which has become an important economic component⁷⁶. From the 1990s onwards, Daniel Fabre⁷⁷ initiated a project on the ‘institution of culture’, which questioned the patrimonialisation of sites, rituals, and monuments. His approach tends to reinterpret the new heritage qualifications of these elements as a strategy of transferring the sacredness from the religious to cultural objects invested with new functions⁷⁸. Thus, the concept of cultural heritage comes into play, with an essential role in the national and international strategies of Mediterranean States, both for economic development and for maintaining the construction of national identities⁷⁹. It is notable that independent Tunisia in 15 years has increased the tourist industry from US\$20 in

75 Jean RIEUCAU, Mohamed SOUISSI, *La zaouïa au Maghreb: Entre le religieux et le tourisme rituel. Le cas de la zaouïa de Sidi El Kantaoui (Tunisie)* (Paris: L'Harmattan, 2016).

76 BOISSEVAIN, ISNART, «Tourisme, patrimoine et religions en Méditerranée», cit.

77 Daniel FABRE, «Le rite et ses raisons», *Terrain* 8 (1987): 3-7. ID., «“C’est de l’art !” : Le peuple, le primitif, l’enfant», *Gradhiva* 9 (2009): 4-37.

78 BOISSEVAIN, ISNART, «Tourisme, patrimoine et religions en Méditerranée», cit.

79 *Ibidem*.

1961 to nearly US\$300 million in 1975⁸⁰, also by enhancing the Roman heritage, with an ambivalence with which to avoid emphasizing its exogenous foreignness⁸¹.

Religious and nonreligious touristic use of the tangible and intangible cultural heritage

Cultural practices, including religious ones, such as art, rituals, architecture, music festivals and the idea of heritage preservation and enhancement, are part of both national and local economic development plans. These are practices that move between religious, identity, heritage, and tourism needs, against the backdrop of an inevitably capitalist world. Mosques, synagogues, shrines, churches, mausoleums, places pertaining to religions that are not understood to be ‘majority religions’ change their very essence and redefine themselves according to tourist visits that sometimes stand as an alternative to religious celebrations, sometimes mingling with them⁸². The nonreligious use of religious goods and symbols is widespread throughout the Mediterranean, including the Maghreb⁸³.

There are many examples we can consider. I would mention some case studies from my fieldwork between Italy and Tunisia, even if briefly. An ‘extreme’ example is that of the Tunisian Church of Santa Croce (Holy Cross), the first catholic church in the ‘Islamised’ Tunisia, built in 1624 by Italian capuchins in the medina (old city) in Tunis. The place of worship served to comfort Christian slaves confined in a galley located nearby⁸⁴.

80 Ahmed SMAOUI, «Tourism and Employment in Tunisia», in *Tourism. Passport to Development? Perspectives on the Social and Cultural Effects of Tourism in Developing Countries*, ed. Emanuel DE KADT (Oxford: Oxford University Press, 1979), pp. 101-110: 101.

81 Habib SAIDI, «Méditerranéité et romanité en Tunisie : l'inquiétante étrangeté d'un patrimoine», *Archivio Antropologico Mediterraneo* 25, no. 2 (2023): 1-16, <<http://journals.openedition.org/aam/7369>> (25/01/2024).

82 Dionigi ALBERA, Maria COUROUCLI, eds., *Religions traversées : Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée* (Arles: Actes Sud, 2009).

83 Katia BOISSEVAIN, «Nouveaux usages touristiques de la culture religieuse au Maghreb. Approches anthropologiques», in *Socio-anthropologie de l'image au Maghreb*. “Maghreb et sciences sociales” (2009-2010), eds. Katia BOISSEVAIN, Pierre-Noël DENIEUL (Paris: L'Harmattan-IRMC, 2010).

84 Daniela MELFA, *Migrando a sud. Coloni italiani in Tunisia (1881-1939)* (Roma: Aracne, 2008).

After independence (1956), when the *modus vivendi* entailed new relations between the Tunisian State and the Holy See, many Catholic buildings changed their use. The Church of Santa Croce first became a hall for the Capital's municipality⁸⁵, later it was divided into a small space for the municipal police and a much larger one inaugurated on October 3, 2017, renovated thanks to a grant from Italian Cooperation amounting to 1.2 million Tunisian dinars (about 360,000 euros). It was transformed into the *Mediterranean Center of Applied Arts*. Tourists walking around the medina today enter the structure recognizing the building as a church — moreover, the bell tower is under renovation and can be visited — being able to admire partly temporary, partly fixed art exhibitions inside.

In Rome, the Great Mosque, the largest in Europe, opened in 1995, is certainly frequented for prayers by Muslims, but it is also a place visited by tourists. Wednesday and Saturday mornings are devoted to guided tours that must be booked. It is a monument, built to a design by the Italian famous architect Paolo Portoghesi⁸⁶. Thus, tourists — Muslims or not, from Italy, Europe, Islamic or non-Islamic countries —, students from schools and universities, Roman citizens, and curious people attend the Mosque, mixing and overlapping with believers who want just to pray. In January 2024, I interviewed an Indian man, aged 35, who was visiting the Great Mosque. He was there to visit the place as an architectural building and defined himself «cultural tourist». He told me as follows, that is indicative not only of his perception, but of a feeling found with other witnesses, from different backgrounds:

India is a land of beautiful architecture. Even the [Hinduist] temple in my residential city [Nellore, in the district of the Indian State of Andhra Pradesh] has beautiful carvings. A temple in my grandmom's village [near Nellore] has inscriptions dating back to one thousand years. We have many UNESCO protected temple complexes as well as some ancient complexes where still worship takes place. I love visiting these temple complexes. This is part of the very rich heritage of my country. Secondly, my wife is religious [Hinduist], and I accompany her and partake in some rituals now and then. I don't

85 Nullo PASOTTI, *Italiani e Italia in Tunisia dalle origini al 1970* (Tunisi: Finzi, 1971).

86 Carmelo RUSSO, «Musulmani di Roma. Spunti di riflessione da una etnografia», in *Roma città plurale. Le religioni, il territorio, le ricerche*, a c. di Carmelo RUSSO, Alessandro SAGGIORO (Roma: Bulzoni, 2018), pp. 285-371.

mind doing that for her sake. She knows I am an atheist and that it is an effort on my part, but she compensates elsewhere.

Thus, the pilgrimage to the Ghriba synagogue in Djerba (Tunisia) for the Jewish feast of Lag Ba'Omer is attended by believers and non-believers alike. It involves travel through different stops in Tunisia and religious tourism that is intertwined with contemporary art, musical practices, and 'typical' food. DMO Djerba (Destination Management Organization) was established in 2021 to target 'responsible and sustainable' tourism, reversing one of the most incisive demands of the global. DMO Djerba would aspire to attract «creative travellers — whether they are foodies, families (kids-friendly), seniors, solo travellers (including the so-called Women Travelers Communities), bleisure (Business+Leisure), staycation, or any other of the latest tourism segments identified in the market». In the same rhetoric, mixed with the logic of prosumer and that of valuing local actors⁸⁷, there are expressions such as «participation of professionals from various sectors (agriculture, crafts, tourism, hotels, restaurants, community associations, etc.)», «federative and inclusive spirit», and «ecosystem of partners», all aimed at «positioning the Tunisian island as an international destination of reference for its gastronomic heritage»⁸⁸.

One ethnographic case that I have studied in depth concerns the cult of Virgin Mary of Trapani in La Goulette, in Tunisia, a small port town near Tunis⁸⁹. Worship of Mary arrived in Tunisia with Sicilian migrants, chiefly in the decades between the 19th and 20th centuries. During that period, La Goulette was a multi-ethnic and multi-religious town: Tunisians, Sicilians, French, and Maltese, and Christians, Jews, and Muslims lived there all together. Since 1885, in La Goulette, there has been a procession on 15 August in which both Jews and Muslims have participated. The multi-religiousness of the Virgin Mary of Trapani bears a political

87 DEL, *Cultura popolare in Italia*, cit., pp. 138-139.

88 <<https://www.creativetourismnetwork.org/djerba-mise-sur-le-tourisme-creatif-et-durable-en-tunisie/?lang=it>> (30/01/2024).

89 Carmelo RUSSO, *Nostra Signora del limite. L'efficacia interreligiosa della Madonna di Trapani in Tunisia* (Brescia: Morcelliana, 2020); ID., «Virgin Mary of Trapani in La Goulette (Tunisia): an Interreligious Crossing», in *Locating the Mediterranean: Connections and Separations across Time and Space*, eds. Carl ROMMEL, J. VISCOMI (Helsinki: Helsinki University Press, 2022), pp. 129-151.

meaning. Both Sicilians and Tunisians felt discriminated against by the French government and French subjects in Tunisia. Being set apart from French power, the Virgin Mary of Trapani became a symbol of discriminated and weak people. Oral histories narrate the procession as focused on subalternity, by Gramsci's terminology. Fishermen – Sicilians or Tunisians – were paradigmatic worshippers for their lowly state and modest background and in Tunisia Mary strengthened her role as fishermen's defender. Through visions, voices, and dreams, the mother of Jesus carried out miracles in favour of oppressed people, which was a common character for both Sicilians and Tunisians, as non-French people. This matter was strictly linked to the topic of 'popular religion', thus people were devout followers of Virgin of Trapani for her apotropaic and thaumaturgical capability. The miracles dealt with health, wellness, wealth, and hope for the future, to which was added political redemption: the procession of 15 August became a political way for marginalised people to complain against French domination, but it was also a pilgrimage, because many people came to La Goulette from different areas of the country.

Tunisian independence disrupted this phenomenon: since 1962, the procession has been forbidden. Astonishingly, the ancient August 15 procession of Our Lady of Trapani in La Goulette, Tunisia, has restarted in 2017 after 55 years. It also has heritage value: the church has been renovated, the Tunisian State uses it as a phenomenon promoting religious tolerance, and the procession therefore has a political role. In March of the same year, there had been an anticipation of the new procession: the realisation of a mural painting of the Virgin Mary of Trapani in the church of La Goulette by Collettivo FX. This is a group of muralist artists operating in Reggio Emilia (Italy) that proposed a large project entitled 'La Madonna dell'adesso' (Virgin Mary of today). The focus of the project was to bring up-to-date representations of the Virgin Mary in Italian towns in which she has a strong role in relation to 'social identity'. The procession is a religious event but also a cultural one, because people come specifically to see Our Lady with curiosity. Europeans born in Tunisia return there annually. There is something concerning cultural heritage in the new procession: a new concept of tourism in the country. It provides for a shift from a seaside tourism – managed by foreign tour operators – to a cultural one, in which the beach is not refused but combined with artistic, historic, folkloristic, and religious exploitation and development. These questions place La Goulette on a Mediterranean map

of tourism by conjuring the pluralistic narrative of its past in the context of its differently pluralistic present⁹⁰, in a manner consistent with case studies that I briefly mentioned above — the *zâwiya* of Sidi El Kantaoui, the Aghlabid Great Mosque in Kairouan, the Church of Santa Croce in Tunis, the Ghriba synagogue in Djerba.

These examples are clear about the different uses of the religious space and the intertwined themes related to religion, tourism, heritage, capitalism, and rhetoric. Some of these cases also include the involvement of intangible practices. Boissevain and Isnart reflect on how intangible assets present relevant cases. Among these, the phenomena of ‘possession’ represent an emblematic case⁹¹. As it is well known, these practices are widespread throughout the Mediterranean area. For a long time, it was considered a religious issue, giving access to alternative healing practices. Today, the meanings attributed to it have changed and have undergone readjustment: it can be inscribed in a heritage framework with international diffusion. An example is the tarantism of Salento (Apulia, Italy). In the 1950s Ernesto de Martino studied a cult of possession and healing that today is the subject of strong heritage and tourism development. Especially Salento women claimed to suffer from the bite of a spider, the *taranta*. They called themselves *tarantate*. In order to get rid of the crisis that brought them to a state of malaise, a choreutic-musical ritual was necessary by which women had to dance following a certain rhythm. This is a phenomenon of pre-Christian origin but later included in Catholic practices with the protection of St. Paul. Music becomes therapy for crisis resolution. The symbolic system of curing this possession, in a perspective inspired by Gramsci, identifies a cultural response that makes sense in the social and economic context of the poor subaltern populations of Southern Italy⁹².

A process of safeguarding Salento culture has been in place since the mid-1990s. The project brings together the university, municipalities, and local cultural actors and is designed to attract European funding. In 1998 the first festival *La notte della taranta* (the night of taranta) was organ-

90 Carmelo RUSSO, *Nostra Signora del limite*, cit.; ID., «Virgin Mary of Trapani in La Goulette (Tunisia): an Interreligious Crossing», cit.

91 BOISSEVAIN, ISNART, «Tourisme, patrimoine et religions en Méditerranée», cit.

92 ERNESTO DE MARTINO, *The Land of Remorse: A Study of Southern Italian Tarantism*, trans. Dorothy Louise ZINN (London: Free Association Books, 2005 [1961]).

ized. It is a music festival open to world music. Today musical groups offer repertoires untethered from the *taranta* ritual, and tourists arrive to attend the ceremonies of San Giovanni in Galatina. The festival uses the name, the symbolic animal, the dance, and the music that characterise the ritual but is untethered from it: the music loses its therapeutic function and becomes intangible heritage, for the promotion and tourist animation of the territory. From a symbolic system that allowed a subaltern population to react to the crisis of presence, at the end of the 20th century tarantism was transformed into a cultural phenomenon, in favour of patrimonialism, economics and tourism, while remaining within the framework of religion⁹³.

Similar cases are found in Algeria, Morocco and Tunisia with musical phenomena arising from possession cults celebrated in a religious and therapeutic context, led by groups descended from former slaves. The founding ancestor of these brotherhoods is always pointed to Bilal, Islam's first muezzin, a black slave freed by Muhammad at the time of his conversion. Again, there is a shift from religious rituals to international cultural festivals⁹⁴.

The pilgrimage at the intersection between religion and tourism

There is an important element that is considered by many scholars as a *trait d'union* between tourism and religion: it is pilgrimage. Some of them, such as Zygmunt Bauman, believe that pilgrimage is an antecedent of tourism⁹⁵. The American anthropologist Nelson Graburn in 1977⁹⁶ proposed to consider the structural similarities between pilgrimage and tourism: temporalities and displacements breaking the

93 BOISSEVAIN, ISNART, «Tourisme, patrimoine et religions en Méditerranée», cit.; Giovanni PIZZA, *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura* (Roma: Carocci, 2015).

94 BOISSEVAIN, ISNART, «Tourisme, patrimoine et religions en Méditerranée», cit.; Richard C. JANKOWSKY, «Black Spirits, White Saints: Music, Spirit Possession, and Sub-Saharan in Tunisia», *Ethnomusicology* 50, no. 3 (2006): 373-410; ID., *Stambeli: Music, Trance, and Alterity in Tunisia* (Chicago: University of Chicago Press, 2010).

95 Zygmunt BAUMAN, «From Pilgrim to Tourist, or a short History of Identity», in *Questions of Cultural Identity*, eds. Stuart HALL, Paul DU GAY (London: Sage, 1996), pp. 18-36.

96 Nelson H. GRABURN, «Tourism: The Sacred Journey», in *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, ed. Valene L. SMITH, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977), pp. 17-31.

daily rhythm, proofs and traces of the journey, spiritual quest and search for an inner change, search for exoticism, authenticity and encounter with the supernatural world, social liminality of tourists and pilgrims⁹⁷.

The category of liminality is drawn from Edith and Victor Turner. It is understood by Graburn precisely in their meaning: pilgrimage, like tourist travel, is a ritual centred on the 'marginal', a-structural phase. As it unfolds, participants find themselves in the dimension of *communitas*, that includes social relations in 'inversion' roles, that are not an expression of the 'usual' social structure, norms and rules that constitute *societas*⁹⁸. This theme relates to what Émile Durkheim called «collective effervescence» due to the condition of social cohesion born of shared common experience⁹⁹. As many scholars have underlined, the latter issue also permits to consider pilgrims and tourists to share the experience of the 'rite of passage', which implicates a condition of suspension and incompleteness, leading to a new status of existence¹⁰⁰.

The significant number of publications on the combination of a physical journey and a spiritual search is indicative of the current popularity and relevance of this field of study¹⁰¹. If pilgrimage unites the religious domain and the touristic one, which I presented above as holistic, it itself must maintain this character:

Pilgrimages have powerful political, economic, social, and cultural implications, and can even affect global trade and health. Pilgrimage necessitates spatial movement and is also an important subject due to its scope and spatial influence. For some countries and cities, it has been a primary economic activity, but pilgrimage also creates other mobilities such as trade, cultural exchanges,

97 BOISSEVAIN, ISNART, «Tourisme, patrimoine et religions en Méditerranée», cit.

98 Edith TURNER, Victor TURNER, *Image of Pilgrimage in Christian Culture* (New York: Columbia University Press, 1978).

99 Émile DURKHEIM, *Les forms élémentaires de la vie religieuse* (Paris: Felix Alcan, 1912).

100 Arnold VAN GENNEP, *Les rites de passage* (Paris: Picard, 1909).

101 STAUSBERG, *Religion and Tourism*, cit.; COLLINS-KREINER, «Pilgrimage-Tourism», cit.; John EADE, Dionigi ALBERA, eds., *International Perspectives on Pilgrimage Studies: Itineraries, Gaps and Obstacles* (New York: Routledge, 2015); Fiorella GIACALONE, a c. di, *Pellegrinaggi e itinerari turistico-religiosi in Europa. Identità locali e dinamiche transnazionali* (Perugia: Morlacchi University Press, 2015).

political movements, and the less desirable spread of illnesses and epidemics¹⁰².

Religious places, symbols and rituals do not beckon the devout alone, but they tend to provoke the curiosity of numerous others for just a visit to a place or to view and participate in a ritual. On the other side, enthusiasm and ardent emotivity drive people to symbolic places of historic and literary celebrities, such as the memorial site of John Lennon or the birthplace of Elvis Presley in Tupelo, Mississippi, or other famous people¹⁰³. These are examples of a process in which ‘emotional mobilisation’ and ‘cultural-historical rationalisation’ are mixed¹⁰⁴. Can we consider them ‘secular pilgrimages’? Maybe, but they maintain the idea of ‘the sacred’. If they are ‘extreme’ examples, in many cases religious issues and nonreligious ones are intertwined. Visitors and visitations to Rome for the jubilee celebrations or the Islamic *Hajj* to Makkah facilitate the wide participation of different people and it is not easy to distinguish between tourists and pilgrims. Some are just engaged with ‘piety’, others are enthralled with merely viewing the places and others live the experience mixing their spiritual devotion and the passion for travel. It is particularly true for specific pilgrimages that are increasingly developing to meet spiritual needs, vacations, sports, fitness, and health needs. The *Camino de Santiago* in Spain is a well-known case, as the *Via Francigena*, more than 3,000 kilometres, from Canterbury to Rome and Santa Maria di Leuca (in the South of Apulia, Italy) to walk on mountain paths, mule tracks, rural and secondary roads, cypress-lined dirt roads or among majestic pines¹⁰⁵. It is not accidental that the last stop is a well-known seaside resort in Salento.

A special case is the *Cammino della Pace* (Walk of Peace) in the central-southern of Italy. It stands as a candidate to be the world’s first intercultural and interreligious walk. Starting from the basilica of Santa Maria di Collemaggio, L’Aquila (Abruzzo), it arrives at Monte Sant’An-

102 Noga COLLINS-KREINER, «Pilgrimage-Tourism: Common Themes in Different Religions», *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 6, no. 1 (2018): 8-17, p. 8.

103 Shalini SINGH, «Secular pilgrimages and sacred tourism in the Indian Himalayas», *GeoJournal* 64, no. 3 (2005): 215-223, p. 217.

104 BOISSEVAIN, ISNART, «Tourisme, patrimoine et religions en Méditerranée», cit.

105 <<https://www.viefrancigene.org/en/the-path/>> (25/01/2024).

gelo, on the Gargano promontory (Apulia), in 35 stages, after covering more than 520 km. The last stop is the «first shrine of Christianity: the church of St. Michael the Archangel in Monte Sant'Angelo»¹⁰⁶.

Conclusion

The case studies presented above, only mentioned here for lack of space, presuppose the need to look at religious tourism in a multidimensional and multifocal way. Often those who travel do so for different intersecting reasons, so one cannot clearly separate one's being religious or nonreligious from one's being a tourist. Every religion-related tourist move involves a range of relationships between economics, politics, social aspects, changing oneself and the places one visits. In this sense, tourism and religion are total social facts and are related to macro-phenomena inscribed in capitalism and globalisation. As Mumford showed, technology not only amplifies human capacity, but it also creates needs, goals, and values. This is true for tourism and religion because both increase their perception, also thanks to the online dimension, intertwined with the offline one¹⁰⁷. Capitalism and neoliberalism support a diversification of touristic and religious supplies.

The relations with theoretical debates on secularisation are ambiguous since the claim of reduction of religious sentiment has no general relevance nor has fulfilled the promises inherent in the 'death of religion'. Rather, the anthropological perspective is interested in how people have changed their relationship with religion. Thus, it is relevant to discuss some 'turns', such as the spatial turn, material, and cultural ones. They allow us to better consider the agency of religious places, symbols, rituals, etc. as attractors for tourism.

Heritage processes rhetorically aspire to valorise, classify, and legitimise on the basis of authenticity: religious tourism is strictly linked to them. Tourists and religious believers need and search for authenticity. But anthropologists look at authenticity as a social construction that must legitimise places, objects and uses: Catholic institutions have created specialised services for heritage and tourism management, and alongside

106 < <https://ilcamminodellapace.it/index.php> > (25/01/2024).

107 Lewis MUMFORD, *The Future of Technics and Civilisation* (London: Freedom Press, 1968).

travel agencies offering Muslim pilgrimages, others are specialising in certified *halal* tourism.

The continuity between tourism and pilgrimage practices allows us to better grasp the centrality of travel in contemporary individual lives and the parallels between religious sphere and touristic one devices that are never as distinct as they may seem at first. Pilgrimage represents the *trait d'union* between religion and tourism and well represents the way in which they are interrelated.

“Is a place of worship visited for its architecture and paintings still a place of worship?”, “is a rite of possession on the stage of a world music festival still a religious event?”, are the questions Boissevain and Isnart are asking. I would answer that they are, certainly, because every place and phenomenon are multidimensional. The cultural turn challenges the separation between tourist use and religious one to reveal and study their relationships and interferences. It tends to reinterpret the heritage strategy to transfer the sacredness of the religious to cultural objects invested with new functions.

Interviste

Elisabetta Moro intervista Homi Bhabha*

Voleva essere un poeta. Qualcuno però ha stroncato le sue aspirazioni al tempo dell'Università a Mumbai dove, più prosaicamente, Homi K. Bhabha si è laureato in Letteratura inglese nel 1970. Poi ha compiuto la sua migrazione intellettuale verso l'Università di Oxford per specializzarsi nel canone occidentale. La tesi dottorale riguardò lo scrittore centroamericano V. S. Naipaul, premio Nobel per la letteratura nel 2001. Indiano di nascita ma naturalizzato statunitense, Bhabha è oggi professore di Humanities all'Università di Harvard. È considerato il più importante esponente della teoria postcoloniale e una delle voci più influenti sui temi del multiculturalismo, sugli effetti culturali delle migrazioni, sulla fragilità delle democrazie.

Il primo amore per la poesia lo ha reso ipersensibile alla parola. La sua scrittura è un continuo andirivieni tra suono e senso. Ricca di metafore e risonanze. Logica e vibrante al tempo stesso. Intellettuale aperto al dubbio e in fondo fiducioso nelle infinite risorse dell'umanità. Perennemente alle prese con le oscure ragioni del razzismo, con l'ossessione identitaria dei populismi. Il suo sguardo penetrante si posa da sempre sui marginali. Che si tratti dei neri, degli esuli, dei migranti, delle donne, dei transgender. Nella sua mente creativa si alternano le immagini di *Cuore di tenebra* di Joseph Conrad e le pagine abrasive dei *Dannati della terra* di Frantz Fanon, i due libri che hanno messo a nudo la crudeltà dell'imperialismo e della colonizzazione, il primo ambientato in Congo il secondo in Algeria.

Homi K. Bhabha, allenato al pensiero dalle letture di Foucault, Derrida, Lacan, Lyotard, Said, lavora da sempre ad una vera e propria sfida teorica per allargare lo sguardo delle scienze umane e ripulire le sue lenti dagli aloni opachi dell'etnocentrismo. Quelli che consentono la messa a fuoco sempre e solo a partire dallo stesso punto di osservazione, quello

* L'intervista si è svolta via zoom il 16 luglio del 2024.

dell'Occidente. La summa del suo pensiero è concentrata nel libro *The Location of Culture*, pubblicato trent'anni fa (London: Routledge, 1994). Il 19 luglio l'Editore Meltemi lo ha riportato in libreria nella traduzione di Antonio Perri, con il titolo *I luoghi della cultura. Postcolonialismo e modernità occidentale*. Un classico, tradotto in molte lingue, che ha influenzato i saperi umanistici al punto che molti enunciati di questo testo sono diventati discorso pubblico e chiave di lettura per il mondo di oggi, soprattutto negli Stati Uniti e nel Regno Unito. Ma stanno influenzando anche le scienze sociali europee.

Lei ha inventato il concetto di “vernacular cosmopolitanism” (cosmopolitismo vernacolare o di vicinato), di che si tratta?

Molte persone vivono una condizione cosmopolita, non perché studiano nelle migliori università del mondo o perché conoscono tante lingue, ma semplicemente perché si trovano alla confluenza di più culture. Penso alle ex colonie, ai migranti, ai paesi multiculturali. Queste persone vivono in un processo di perenne traduzione. Ecco perché uso la parola vernacolo, che sta per lingua, dialetto. Anche Dante scrive la *Divina Commedia* in volgare per farsi capire da tutti. Ecco, le culture postcoloniali oscillano tra una lingua e l'altra, tra un modo di pensare e l'altro.

E qui spunta un'altra sua nozione teorica, il terzo spazio.

Per gestire al meglio il pluralismo culturale serve una zona franca, dove il colonizzatore e il colonizzato, l'autoctono e il migrante, il dominatore e il dominato, trovino una mediazione. Che nasce dal confronto. Da una trattativa difficile, lunga, a volte estenuante. Ma necessaria.

Molti temono l'invasione.

In questo momento ci sono 120 milioni di persone costrette a migrare, oltre 43 milioni di rifugiati. La circolazione degli uomini è fondamentale per l'economia, ma al tempo stesso assistiamo a un attacco frontale alla libertà di circolazione. Ci sono nazioni che vogliono essere globali e offrono opportunità di lavoro, visti, passaporti, cittadinanza. Ma solo ai ricchi. I poveri invece non hanno scelta. Non hanno assistenza sanitaria, scuole pubbliche, case popolari.

Le differenze religiose aggravano la diffidenza?

In India da una decina d'anni è in atto un processo di “induizzazione”. Da sempre convivono tante fedi, più o meno serenamente. Induisti, musulmani, sikh, zoroastriani, cristiani, ebrei ecc. Ora si dice agli indiani di

fede musulmana che possono restare solo a condizione di vivere come vogliono gli induisti. Questo non è accettabile. Purtroppo, questo irrigidimento del sistema politico non riguarda solo il rapporto tra maggioranza e minoranze, ma riguarda anche i dissidenti, gli intellettuali che elaborano un pensiero critico, i media che cercano di alimentare un dibattito pluralistico. Non gli viene permesso di farlo.

L'identico piace e rassicura, ma non è anche una questione di potere?

Certo, infatti si comincia così e poi si finisce per limitare la libertà di pensiero. Si mette il bavaglio al pluralismo delle idee.

Anche il razzismo è uno strumento di potere.

Serve a sottomettere gli altri giustificandosi con un dato oggettivo. Sei nero, sei povero, sei donna, sei diverso da me e quindi ho il diritto di sfruttarti.

Lei studia da sempre il rapporto tra parola e potere.

La narrazione è uno degli strumenti più potenti. Dare la parola, togliere la parola, imporre una visione del mondo attraverso le parole. Frantz Fanon, un intellettuale che ha scosso la coscienza di intere generazioni, ripeteva fino all'ossessione che le parole hanno un peso.

L'ibridazione fra le culture è un altro suo concetto chiave. Per lei l'identico vale meno dell'ibrido?

L'identico è un falso mito, siamo tutti meticci. Nasciamo dalla mescolanza di popoli. Non dobbiamo avere paura della ibridazione. È una grande esperienza e opportunità per l'umanità. Ma non sto parlando banalmente di mescolare il *foie gras* con il cibo thailandese.

Negli anni Cinquanta lei è cresciuto a Bombay, oggi Mumbai. Quella era un'India più meticciosa e tollerante di quella di oggi?

Bombay era una città "ibridata", proprio nel senso in cui io uso questo termine, cioè mescolata da un processo di traduzione delle differenze. Si era alla ricerca di nuove voci, che stessero negli spazi interstiziali che si creano quando culture o religioni diverse convivono.

In che tipo di ambiente lei è cresciuto?

I miei genitori avevano molti amici ebrei che erano arrivati in India dalla Russia, oppure che erano stati costretti a lasciare l'Europa a causa delle persecuzioni naziste. Il primo marito di mia moglie era un ebreo tedesco

scappato a Parigi nel 1932. Per una serie di coincidenze approdò in India, nel Gujarat e vi rimase fino agli anni Sessanta quando si è trasferito a Milano. C'erano tante persone che avevano storie simili. C'erano anche accademici dagli Stati Uniti d'America perseguitati dal maccartismo che erano lì per ricerca e si erano trovati il passaporto cancellato da un giorno all'altro. Perciò sono cresciuto in una società "in traduzione", in movimento e in mutamento. C'erano musulmani, induisti, cristiani ortodossi, cattolici, protestanti ecc.. e poiché la capitale è un luogo di commerci, tutti erano costretti a dialogare e a trattare con gli altri. Nel senso che Immanuel Kant dà al cosmopolitismo. Un giorno gli chiedono le ragioni del cosmopolitismo e lui risponde semplicemente: perché il pianeta è rotondo. E se ti incammini in una direzione per non vedere il tuo vicino prima o poi lo incontri dalla parte opposta.

Insomma, lo stesso si può dire per le religioni.

Il cosmopolitismo è per sua natura anche multireligioso.

Ma la sua famiglia a quale ceto sociale apparteneva?

Borghesia, molto benestante. Discendo da una famiglia di banchieri e commercianti. Mio padre era un avvocato. Appartenevamo alla minoranza dei Parsi, siamo zoroastriani.

All'epoca la società indiana era attraversata anche da altre categorizzazioni. La popolazione si distingueva sia in classi che in caste.

Certamente. Ma c'era un terzo elemento che raramente viene menzionato. La lingua inglese dei colonizzatori era la lingua dell'ufficialità, io la definisco una "lingua della certificazione". Ovviamente solo le classi più ricche e istruite la sapevano parlare all'epoca. Però se è vero che l'inglese era la lingua dell'*élite*, era anche il segno dell'assimilazione. Era anche un passaporto che consentiva di transitare attraverso le diverse culture, locali e internazionali. Tengo a dire che l'inglese allora è stato, per una parte di noi, una "translational language". Non sto dicendo però che i colonizzatori ci abbiano dato una lingua per costruire il nostro paese. Questo no.

Quindi era una lingua veicolare, che ad alcuni ha consentito la mobilità sociale.

Sì, soprattutto a Bombay dove c'era una particolarissima e fertilissima atmosfera translinguistica. Che io trovo sia stata più stimolante del pluralismo stesso.

Da questa esperienza giovanile discende dunque la sua idea di ibridazione, che non è semplicemente una fusione di diverse mentalità o culture. No, è un vero e proprio processo di traduzione di una cultura nell'altra. Alla ricerca di una nuova cultura che nasce nel bel mezzo di due culture. Hannah Arendt diceva "Inter Esse", stare nel mezzo. Questo per me è il terzo spazio.

Dialogo ad oltranza?

Quando non si crede più nella forza del dialogo si arriva alla violenza.

Come nel caso dell'attentato del 13 luglio 2024 in Pennsylvania. Né l'attentatore né Donald Trump credevano nella possibilità di un dialogo. Proprio così. Tant'è che l'uno ha sparato all'altro. Una lezione per tutti.

Molta letteratura postcoloniale nasce proprio in questo spazio interculturale.

Penso a Naipaul. Un indiano nato a Trinidad e naturalizzato britannico. Sto scrivendo un libro su di lui. Scrittore straordinario. Uno dei miei preferiti. Anche se non condivido tutto quello che dice e pensa. Ma l'arte è anche ambiguità.

Non è un tutorial edificante. Colgo una divergenza con la *Cancel Culture* che dagli States sta colonizzando il pensiero globale.

Comprendo la voglia di scuotere le coscienze. Ma non condivido il metodo. Cancellare un problema non significa risolverlo.

L'utilizzo del concetto di appropriazione culturale è piuttosto problematico, lei cosa ne pensa?

È un problema importante. Tutto sta a mettere a fuoco l'intenzione dell'artista. Dobbiamo cercare di comprendere la cornice di senso in cui si inseriscono le opere d'arte e anche le teorie filosofiche o antropologiche. Non posso dire "Vladimir Nabokov pensava questo". "Claude Lévi-Strauss pensava quest'altro". Dobbiamo sforzarci di guardare le cose da tanti punti di vista e dobbiamo tenere conto del nostro posizionamento in questo gioco di specchi. Altrimenti il rischio che si corre è quello del riduzionismo.

Come accade a chi accusa di appropriazione culturale Pablo Picasso, perché ha dipinto le maschere africane sui volti delle *Demoiselles d'Avignon*. Io credo fosse animato da una sincera ammirazione per l'arte

africana, cui riconosce continuamente un debito artistico. Fra l'altro è bene ricordare che una parte della società francese ed europea all'epoca non apprezzava affatto l'arte africana, non la considerava nemmeno arte. Sono d'accordo. Recentemente ho collaborato alla mostra che il Museo di Fine Arts di Boston ha dedicato a Philip Guston. Era un bravissimo pittore espressionista, che nel periodo della presidenza Nixon cambiò completamente il suo stile e cominciò a dipingere figure comiche brechtiane. Guston ritraeva il Ku Klux Klan. Lui mostrava che questi uomini incappucciati mangiavano hamburger come noi, fumavano come noi, andavano a messa.

La sua era anche una critica a chi riteneva di essere immune dal razzismo e attribuiva solo agli altri questa colpa.

Ma oggi molti dicono che c'è già abbastanza violenza razziale per fare una mostra come questa. Entrare nella sala di un museo e trovarsi davanti questi incappucciati razzisti fa effetto. E non tutti conoscono le intenzioni nobili del pittore. Allora siamo davanti al problema di come si fruisce dell'opera d'arte, con quanta consapevolezza. Ci sono artisti che parlano di razzismo o di questioni di genere per opportunismo, per ragioni di marketing, perché quei temi funzionano. Ma non conoscono a fondo la questione. Ecco, in quel caso direi che è appropriazione culturale.

Quindi lei non ne fa una questione di esperienza diretta, ma di conoscenza dei fenomeni?

Non condivido l'idea che solo i bianchi possono parlare della vita dei bianchi, le donne delle donne, i rifugiati dei rifugiati, ecc. L'arte ne risentirebbe. Ci vuole però una identificazione autocritica con l'oggetto o il soggetto della narrazione. Anche in questo caso è necessario calarsi in un dialogo partitativo con l'altro. Non posso pontificare su tutto dall'alto della mia presunta superiorità.

Lei è stato amico di Toni Morrison, la prima afroamericana a vincere il premio Nobel per la letteratura nel 1993. In *Amatissima* racconta mirabilmente la condizione degli schiavi. Era una grande scrittrice o una scrittrice black?

Toni detestava essere incasellata in uno stereotipo. Era assetata di conoscenza. Aveva letto anche scrittori razzisti come William Faulkner, ma non lo giudicava per questo. La sua ricchezza veniva dalla vastità dei suoi interessi, tra questi le religioni. Mi diceva che la sua vera sfida letteraria consisteva nel far dimenticare al lettore l'identità dell'autore.

Nella trilogia che inizia con questo romanzo Morrison racconta di una madre che uccide una figlia perché pensa che non avrà mai la possibilità di essere una persona libera.

Ma Toni fa tornare la figlia perché accusi la madre di averle tolto la vita in nome di una convinzione personale che non la autorizzava ad un gesto così grave. «Anche se tu mi volevi proteggere, chi ti ha dato il diritto di togliermi la vita?», sembra dire il fantasma della ragazza.

Toni Morrison, quindi, è una grande scrittrice perché è in grado di esplorare il cono d'ombra dell'umanità. Non semplicemente perché denuncia lo schiavismo.

Sì, perché la sua è un'opera autenticamente creativa, trasformativa. Poteva scrivere di qualsiasi tema. I suoi non sono semplicemente libri di denuncia. La sua è letteratura. Quella sì che ci rende persone migliori.

Elisabetta MORO
Università degli Studi "Suor Orsola Benincasa"
elisabetta.moro@unisob.na.it

Recensioni

Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação* (titolo originale: *Peregrinação*). A cura di Guia Boni, Fonti e Commenti: Quodlibet (Macerata, 2022), 728 pp., ISBN 978-88-229-0674-8, € 42,00.

Ó mar salgado, quanto do teu sal
São lágrimas de Portugal!
Por te cruzarmos, quantas mães choraram,
Quantos filhos em vão rezaram!
Quantas noivas ficaram por casar
Para que fosses nosso, ó mar!

Valeu a pena? Tudo vale a pena
Se a alma não é pequena.
Quem quer passar além do Bojador
Tem que passar além da dor.
Deus ao mar o perigo e o abismo deu,
Mas nele é que espelhou o céu.

(Fernando Pessoa, *Mar Português*, 1922)

Il noto filosofo e saggista portoghese Eduardo Lourenço afferma che Fernão Mendes Pinto, autore di *Peregrinação*, attraversa la cosiddetta “avventura del mare”, nel XVI secolo, con la totalità del suo essere come un *avventuriere-penitente*.¹ E già il titolo dell’opera contiene in sé e per sé la forte ambiguità di questa caratterizzazione. Fatto è che l’infinità degli spazi (marittimi) d’Oriente di quest’opera ci offre l’esemplarità di una esperienza (meglio, una lunga serie di avventurose esperienze) presentata attraverso una scrittura singolare: autobiografica ma che fugge da un primo piano dell’autore, ed ancorata a (ma verrebbe da dire, sbattuta dai venti di mari tempestosi tra) una duplice istanza: quella di una coscienza collettiva (religiosa, politica ed economica) e quella di una coscienza (a volte anche abbastanza critica) individuale. Ed è quest’ultima che per-

1 LOURENÇO, Eduardo. A *Peregrinação* e a crítica cultural indireta. In: MELLO, Fernando Ribeiro de (Org.). *Fernão Mendes Pinto – Peregrinação & Cartas*, 2° vol. Lisboa: Edições Afrodite/ Fernando Ribeiro de Mello, 1989, p. 1053-1062. Ed in relazione ad un’analisi attualizzata dell’opera e del suo autore, sempre in questa direzione, da parte dello stesso saggista, cfr., anche, la sua introduzione (“A *Peregrinação* ou a metamorfose do olhar europeu”), in: *Peregrinação*, 1614, Organização: Isabel Almeida, Centro de Estudos Clássicos Universidade de Lisboa, 2017, pp. 11-18.

scruta la complessità di un Oceano (“un mare”) multiplo e abitato, frequentato e attraversato da innumerevoli prospettive e punti di vista differenti, oltre quello portoghese. La soggettività della scrittura dell’autore di *Peregrinazione* lo porta, dunque, a una narrativa – di questo si tratta, in fondo, e non propriamente di *una* narrazione – che svela le varie e diverse verità di un “mare portoghese” (*mar português*) che è tale solo di nome ma che, al di sotto delle sue correnti, rivela l’incrociarsi di molteplici linguaggi ed immaginari...

Realizzata dalla professoressa Guia Boni, docente di lingua e traduzione portoghese presso il Dipartimento di Studi Letterari, Linguistici e Comparati dell’Università di Napoli “L’Orientale”, l’organizzazione dell’opera e la sua traduzione italiana², accresciuta da una ricca e preziosa introduzione della stessa curatrice, ci rende disponibile, finalmente, un testo importante riguardante una parte di questa avventura portoghese.

Quello portoghese, con la sua società corporativa, si configurava come un eterogeneo impero “polisnodale”³, nel suo “essere oceanico” – costituito cioè su un “dominio di rotte marittime” –, e nel suo essere costituito da differenti strutture politiche (“capitanie-donatarie”, “fortezze-emporii” e, infine, “fortezze-porti”) non soggette al potere pubblico. Assieme all’ambito americano e africano, quello marittimo-continentale asiatico (definito, all’epoca, delle *Indie orientali*) cominciò ad iscriversi nell’avventura e nel destino di un “Improvising Empire”⁴, segnato da due momenti fondamentali: l’epico superamento del capo di Buona Speranza (fin dal 1487, per opera di Bartolomeu Diaz) e l’arrivo di Vasco da Gama in India, presso Calicut, sulla costa del Malabar, nel 1498. In questa regione all’inizio del secolo successivo si realizzerà – a partire dagli esempi anteriori dei confratelli missionari in Giappone (Alessandro Valignano) ed in Cina (Matteo Ricci) – un’importante e nuova esperienza missionaria nell’adattamento ai costumi locali, da parte di un altro missionario italiano della Compagnia di Gesù: Roberto de’ Nobili⁵. Ed una parte

2 Volume realizzato grazie al sostegno della “Direção-Gral do Livro, dos Arquivos e das Bibliotecas (DGLAB) di Lisbona” e dello stesso Dipartimento indicato dell’Università di Napoli.

3 António M. HESPAÑA, *As Vésperas do Leviathan: Instituições e Poder Político - Portugal - Séc. XVII* (Lisboa: Almedina, 1994).

4 Sanjay SUBRAHMANYAM, *Improvising Empire: Portuguese Trade and Settlement in the Bay of Bengal, 1500-1700* (Delhi/New York: Oxford University Press, 1990).

5 Adone AGNOLIN, *O amplexo político dos costumes de um jesuíta brâmane na Índia. A*

importante di questa avventura asiatica nella formazione di questo peculiare impero lusitano è quella raccontata da Fernão Mendes Pinto che, a posteriori (al suo ritorno in Portogallo, dall'Asia), redigerà la narrativa che inizia con il suo imbarco per l'Asia, nel 1537, e si estenderà lungo i 21 anni della sua *Peregrinação*.

L'edizione italiana della Boni spicca per la sfida rappresentata dalla traduzione di questo testo singolare: l'enorme sforzo della curatrice è stato riconosciuto lo scorso 16 aprile 2024 con il conferimento, su parere unanime della Commissione giudicatrice, del Premio Nazionale della Traduzione, edizione 2023, promosso dal Ministero della Cultura italiano. Si è voluto riconoscere così un lavoro «particolarmente lodevole per la complessità del testo tradotto e per il suo valore storico-culturale, dato che fornisce un decisivo apporto agli studi sulla percezione dell'Oriente nell'età delle scoperte e della controriforma».

Rafforzando questo giudizio, vorremmo sottolineare qui anche altri aspetti del lavoro realizzato da Guia Boni – senza voler o poter essere minimamente esaustivi a riguardo – che evidenziano l'importanza storica della fonte documentale, così come la esauriente completezza dell'edizione. Pregevole è già l'introduzione dell'opera che colloca la *Peregrinação* nello specifico contesto storico (pp. XIII-XVI) e offre il quadro generale della narrativa, intrattenendosi sul momento della composizione (“*Miserere*”: pp. XXI-XXIV) per passare poi al “durante” (pp. XXIV-XXXIX), cioè al momento dei “fatti” rivissuti nella memoria della scrittura: questi ultimi ci restituiscono la polifonia di voci che nel testo racconta l'Oriente (secondo la Boni, a questo riguardo «l'autore intona un canto a più voci, una polifonia, caratterizzata dalla dimenticanza dell'io [...] annullando il confine tra identità e alterità e stabilendo un rapporto di intersoggettività, una relazione empatica con l'altro...»). Il che fa sì che il narratore e il protagonista-spettatore del testo si confonda con gli interpreti principali della *Peregrinação*: il viaggio ed il mondo (pp. XX-XXI). Guia Boni affronta poi “il dopo” della redazione del testo (pp. XXXIX-XLI), il momento in cui l'autore «sembrava aver fatto tesoro di un'utopia, non intesa come chimera, ma come miglioramento costante» (p. XLI). Non da ultimo, l'*Introduzione* si sofferma anche sulle vicissitudini del testo stesso (le altrettanto avventurose “peregrinazioni” della *Peregrinação* e dell'autore) a partire

acomodação de Roberto de' Nobili em Madurai e a polêmica do Malabar (séc. XVII) (Rio de Janeiro, São Paulo: EdUFF/FAPESP, 2021).

dalla ricostruzione della sua redazione (pp. XLII-XLV); fino ad intrattenersi sugli “incontri mancati” (pp. XLV-L): da Venezia (dove l’opera fu tradotta e pubblicata solo nel 1614) a Firenze (dove attirò l’interesse di Cosimo de’ Medici, attraverso un suo ambasciatore – identificato come Bernardo Neri attraverso la scoperta di due lettere inedite [pp. LI-LVI] –, fino allo spegnersi di tale interesse e del relativo progetto, con lo spegnersi della vita del duca di Toscana, quando della successione del figlio Francesco). L’introduzione del testo si sofferma, poi, sulla sua polifonia, sul caratteristico aspetto secondo il quale l’autore «cede volentieri la scena agli altri, limitandosi a fare da spettatore e lasciando al lettore una totale libertà di giudizio» (p. LVI). E tra questi altri si trovano i due principali personaggi proposti e connotati secondo una brillante caratterizzazione antitetica: “il diavolo e l’acquasanta” (pp. LVI-LXIII). La curatrice li identifica come i coprotagonisti della *Peregrinazione*. La prima figura è la più sfaccettata, suggestiva, scaltra, acuta e, non da ultimo, crudele cui sono dedicati 43 capitoli dell’opera: dal 36° al 79°. Si tratta del capitano Antônio de Faria ritenuto, fino a poco tempo fa, un personaggio di fantasia (quasi un *alter ego*) di Fernão Mendes Pinto: con il rinvenimento del suo testamento – realizzato a Goa il 2 giugno del 1548 – nel 1971 si è invece scoperto essere un personaggio storico. La seconda immagine (dell’acquasanta) corrisponde invece alla straordinaria figura, per l’epoca, di Francesco Saverio. Missionario appartenente al nuovo e recente (fondato nel 1540) ordine della Compagnia di Gesù, quest’ultimo era arrivato in India (a Goa: centro del *Padroado* dell’Impero portoghese) nel 1542, attraversando varie regioni che lo portarono prima a Malacca, dove nel 1547 conobbe Angiroo (il primo giapponese convertito e battezzato dal gesuita) e maturò il suo progetto missionario in Giappone che, con diverse difficoltà e malintesi, riuscì a realizzare un paio d’anni dopo. Fernão Mendes Pinto, che aveva conosciuto Francesco Saverio a Malacca nel ’47, rincontrerà il futuro santo gesuita nella seconda metà del ’51, quando lo seguirà fino alla fine di quell’anno in Giappone. Lo ritroverà poi a Goa, alla fine dell’anno successivo, accogliendo la salma dell’ignaziano morto nel frattempo in Cina (cap. 215: “Vari contrattempi capitati al beato padre fino all’arrivo in Cina e come vi morì; cap. 216: “Come fu sepolta la salma, poi condotta a Malacca e da lì in India”). Due punti salienti a riguardo: il primo in relazione alle comuni e parallele critiche che tanto il missionario della Compagnia, quanto il “peregrino” Mendes Pinto si prendono la libertà di dirigere all’amministrazione dell’*Estado da Índia* e alla prassi coloniale portoghese e alle sue numerose forme di corruzione (Francesco Saverio, farà ciò nelle sue lettere, rivolgen-

dosi direttamente al sovrano portoghese; Mendes Pinto le proporrà nel suo stesso testo di cui non a caso volle fosse stampato solo dopo la sua morte); il secondo punto saliente, riguarda, invece, l'importanza di quella "crisi spirituale" di Fernão Mendes che lo porterà, seppur per un breve periodo, ad aderire ai voti di povertà, castità, ubbidienza che, secondo il celebre gesuita autore della *Istoria della Compagnia*, Daniello Bartoli⁶, invece di rappresentare una solida scelta ed adesione, rispose più all'esigenza di un uomo «quasi ubbriaco di consolazione» e preso da «eccessi sfervorati» nel far voto «di vivere e morire nella Compagnia» (p. XXXIII). Non menzionata nella *Peregrinazione*, questa adesione alla Compagnia di Gesù, lasciò comunque segni importanti nel suo autore, malgrado il successivo disincanto che lo spingerà ad uscirne.

La ricca *Introduzione* dell'opera indica e si intrattiene poi su un'altra questione storica importante, riguardante il testo. Cioè, sul fatto che questo si sia venuto delineando, poco a poco, nella ricezione dell'epoca, tra una doppia tensione: quella tra lo sguardo sospettoso Scienziista ("Fernao Mentese? Minto", item 10, pp. LXXII-LXXVI, cosciente lo stesso autore dell'incredulità che il suo testo poteva suscitare e della conseguente necessità di mettersi «al riparo dall'accusa di mentire, raccontando cose troppo incredibili»: p. LXXIV), e quella di un "Fernão il 'memorioso'" (item 10.2, pp. LXXVI-LXXIX) dove mette in evidenza la «invidiabile capacità di ricordare, ad anni di distanza, numeri e lingue, discorsi e testi di lettere, merci, materiali, tessuti, monete, misure» (p. LXXVI). E a quest'ultimo proposito, la curatrice del volume richiama giustamente in causa due aspetti importanti dell'epoca: l'"arte della memoria", pilastro della retorica che giocò un ruolo determinante anche nell'insegnamento gesuitico da una parte, e la struttura fondamentale degli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola (forse influenzati dall'*Ars Magna* di Ramon Llull) dall'altra.

Dunque, secondo i termini della curatrice, «tempo e memoria si condensano nella testimonianza, trave portante della *Peregrinazione*. Testimoniare significa dare senso alla realtà, interpretata attraverso l'esperienza e riletta col senno del poi» (p. LXXX). E la testimonianza di Fernão Mendes incontra, tra l'altro, temi scomodi e ricorrenti ("Verità scomode: lo sguardo

6 Daniello BARTOLI, *Istoria della Compagnia di Gesù - L'Asia*, che, tra l'altro, oggi si può leggere nella recente edizione in due volumi curata da Umberto GRASSI (con la collaborazione di Elisa FREI) e con la ricca *Introduzione* di Adriano PROSPERI (Torino: Einaudi, 2019).

del testimone”, item 11, pp. LXXX-LXXXIV): tra queste, l’inaffidabilità dei portoghesi, la loro invidia e la loro rissosità, oltre alla caratteristica di apparire queruli, sempre a corto di denaro, a barattare merci scadenti. Il testimone, sempre attraverso il punto di vista espresso dagli altri (asiatici, ma non solo), arriva a stigmatizzare la contraddizione tra parola e gesto nei cristiani, rivelando così l’infrangersi dell’illusione anche riguardo alla stessa religione occidentale (seppur individui, molto spesso, cecità, sciocchezze e scelleratezze nei riti e nelle credenze altrui). Un’attitudine, dunque, quella di Mendes Pinto, che, secondo l’introduzione all’edizione portoghese (del 2017) di Eduardo Lourenço, ci permette di intravedere la *Peregrinazione* «se non come un anti-Lusiade [de Luis de Camões], per lo meno come ‘l’altra faccia’ dell’avventura epica dei Portoghesi durante il loro breve essere signori dei mari d’Oriente», una prospettiva, in qualche modo, analoga e parallela a quella che, prima di Fernão Mendes ha caratterizzato l’opera e gli scritti di Damião de Góis, che oggi possiamo intendere meglio attraverso la preziosa opera di Edward Wilson-Lee.⁷

Non da ultimo, Guia Boni richiama l’attenzione sullo stile della scrittura cinquecentesca di Mendes Pinto, rintracciando anche in questo l’anticonformismo dell’autore: essa è, infatti, caratterizzata da uno stile «originale, eccentrico, ‘rude e grezzo’, per riprendere le sue [dell’Autore] parole». Il tema è trattato nell’item 12 (“Questioni di stile: ‘rude e tosca scrittura’ (pp. LXXXIV-LXXXIX) e, in modo particolarmente interessante, è messo in relazione con l’item conclusivo (“il piacere del testo”) che, oltre a lasciar intuire la grande sfida che sottende il lavoro di traduzione realizzato dall’autrice, richiama anche il fatto che «la *Peregrinazione* è un libro che provoca, insieme, piacere e riflessione. Da una parte il piacere suscitato dalle avventure, dalle descrizioni di paesi allora sconosciuti, descrizioni che oggi ci stupiscono per il resoconto brillante lasciatoci dall’autore; dall’altra la riflessione – quanto mai moderna – che fa vacillare il ruolo civilizzatore europeo. Il piacere di leggere una storia avvincente, il disagio di vedersi scrutati e sentirsi lucidamente criticati dai ‘gentili’» (p. XCI).

Non ci è permesso, in questa recensione del libro, allungarci troppo oltre. Ma senz’altro non possiamo sottrarci ad indicare la sua eccellente cura ed organizzazione: la completezza dell’organizzazione dell’opera –

7 Edward WILSON-LEE, *A History of Water: Being an Account of a Murder, an Epic and Two Visions of Global History* *Being an Account of a Murder, an Epic and Two Visions of Global History* (London: HarperCollins, 2022; trad. it., Torino: Bollati Boringhieri, 2023).

nella quale, tra l'altro, sono state inserite, alla fine, le *Lettere* di Fernão Mendes Pinto, comprese quelle destinate alla Compagnia di Gesù (pp. 539-566); un "Indice ragionato" molto ben curato e completo (p. 569-695): quasi essenziale per un lettore che non conosca numerosi nomi e dati tecnici (di navigazione o altro), personaggi storici o geografici, istituzioni (portoghesi) e riti, "divinità" o personaggi locali (asiatici ed altri); oltreché, alla fine, una bibliografia completa e attualizzata. Non possiamo quindi che manifestare il nostro completo accordo con il giudizio della commissione che ha conferito a Guia Boni il Premio Nazionale della Traduzione.

Come prologo di questo testo abbiamo scelto i celebri versi del grande poeta portoghese Fernando Pessoa. E a proposito delle "questioni di stile", nell'*incipit* dell'item 12 dell'introduzione, in riferimento ad un altro grande poeta, Giacomo Leopardi, Guia Boni cita lo "scherzo" tratto da *I Canti*. Ci pare appropriata, dunque, l'opportunità di chiudere questa recensione facendo presente che, "consumata la lima" (dello stile), tra le tante avventure e disavventure che accompagnano i (o incombono e precipitano sui) viaggi di Fernão Mendes Pinto, a volte pare che, malgrado tutto, nella memoria di ricostruzione dell'autore della *Peregrinazione*, si possa quasi cogliere un certo eco anticipato di un *Infinito* leopardiano: «e il naufragar m'è dolce in questo mare»! Anche se, in questo senso e tuttavia si tratta, infine, di quello che è diventato, propriamente, il mare della *memoria* di quei viaggi... Memoria che, in ogni caso, ci restituisce quell'altra faccia e pagina dell'avventura epica dei Portoghesi, meno autoreferenziale (il *desiderio* di un "mare portoghese", ma che si rivela tale solo di nome), aperta su un Oceano multiplo che, al di sotto delle sue correnti, svela, nella sua peculiare forma e attraverso innumerevoli prospettive e punti di vista differenti, l'incontro complesso di civiltà e religioni che, pur coinvolgendo la civiltà portoghese, la trascende, rivelandone il peculiare incrociarsi dei molteplici linguaggi ed immaginari che caratterizzano l'avventura asiatica di questo impero marittimo.⁸

Adone AGNOLIN
Universidade de São Paulo, Brazil
adone@usp.br

8 Charles R. BOXER, *The Portuguese Seaborne Empire - 1415-1825* (London: Hutchinson & Co, 1969).

Laura LETTERE, *Buddhist Translation Practices in Medieval China: The Case of the Buddhacarita*, Forma aperta. Ricerche di storia cultura e religioni, 4 (Roma: “L’Erma” di Bretschneider, 2023), 250 pp., broccura, ISBN 978-88-913-2263-0, €110.

Basato sull’omonima tesi di dottorato (difesa nel 2019 all’Università Sapienza in co-tutela con l’Università di Ghent), il libro è uno studio del *Fo suoxing zan* 佛所行讚 ‘Ode alle gesta del Buddha’ (T192, in seguito = *Fsz*) – traduzione cinese del poema sanscrito *Buddhacarita* ‘Le gesta del Buddha’ attribuito al poeta Aśvaghōṣa (100 d.C.?). Il *Buddhacarita* sopravvive in sanscrito quasi compiutamente solo per la prima metà dell’opera¹, che copre all’incirca l’arco narrativo che va dalla nascita del Buddha al suo “risveglio”; il contenuto della seconda parte del poema ci è invece noto principalmente grazie alle traduzioni in cinese e tibetano. Nonostante le lacune nel testo sanscrito rendano di vitale importanza lo studio e l’analisi della traduzione cinese – la versione più antica del *Buddhacarita* di Aśvaghōṣa che ci sia giunta² –, il *Fsz* è stato spesso giu-

1 Parti del primo e quattordicesimo canto del manoscritto nepalese usato per l’edizione critica del testo sanscrito da Edward Hamilton JOHNSTON, *The Buddhacarita: Or, Acts of the Buddha*, 2 voll. (Lahore: Baptist Mission Press for the University of the Panjab, 1935-1936) sono andate perse. Una sostanziale porzione del quindicesimo canto sopravvive in una citazione inclusa nel manoscritto sanscrito proveniente dal Tibet del *Tridaṇḍamālā*, che include anche citazioni di numerosi altri versi provenienti dalla seconda metà del *Buddhacarita* (Kazunobu Matsuda 松田和信, «「ブツダチャリタ・アンソロジー失われた詩を梵文三啓集写本に求めて」 JSB-BU, 107 (2023): 65-84. Frammenti dei canti quattordicesimo e sedicesimo sono inoltre preservati in manoscritti centroasiatici. Il rimanente dei ventotto canti che compongono il *Buddhacarita* nella sua interezza ci sono noti solo in traduzione cinese e tibetana.

2 Lunghi dall’essere un’eccezione, che la più antica (e non raramente unica) versione di un testo buddhista preservatasi sia rappresentata dalla sua traduzione cinese e non da un originale indiano è semmai la norma. Numerosi manoscritti buddhisti sanscriti sono stati rinvenuti in Nepal e Tibet e sono tipicamente databili a dopo il x secolo. A causa delle condizioni climatiche della regione, ancora più recenti sono i manoscritti Pāli preservatisi in Sri Lanka e Sud-Est Asiatico dove negli ultimi secoli è avvenuta la trasmissione dei testi. Numerosi manoscritti sanscriti più antichi, solitamente databili intorno al VI-VII secolo, sono riemersi in Pakistan, Afghanistan e nella regione autonoma del Xinjiang (RPC), ma trattasi ciononostante di manoscritti significativamente più recenti delle prime traduzioni cinesi (l’opera traduttiva dei missionari buddhisti sul suolo cinese inizia nella seconda metà del II secolo). Solo recentemente il primato storico delle fonti cinesi è stato messo in parte in discussione dalla scoperta nell’ultimo trentennio di numerosi manoscritti in Gāndhārī

dicato piuttosto severamente dai moderni studiosi di Buddhismo (quantomeno nel panorama occidentale, come discute l'autrice a pp. 41-2), ritenuto spesso una traduzione non molto fedele dell'originale sanscrito, caratterizzata da ellissi, semplificazioni e in generale da scarsa sensibilità artistica nel trasporre in cinese la liricità del raffinato sanscrito di Āśvaghōṣa.³ Il libro di Lettere mette in discussione questo assunto, sottolineando il valore e l'importanza del *Fsz* tramite un'analisi filologica e storica di questa traduzione, presentata non come una semplice trasposizione dell'originale indiano, ma come il prodotto storico e culturale (nonché politico) del *milieu* buddhista cinese del V secolo.

Un riassunto dettagliato del libro è già stato presentato nella recensione di Anna SOKOLOVA, a cui rimando il lettore onde evitare di ripetere pedissequamente quanto lì scritto.⁴ Mi limito qui a sottolineare quelli che reputo essere i due aspetti più importanti del libro di Lettere. In primo luogo, il volume offre abbondante materiale in supporto dell'attribuzione della traduzione cinese del *Buddhacarita* al monaco cinese Baoyun 寶雲

databili al I secolo a.C-III secolo d.C, quindi più antichi o coevi delle prime traduzioni cinesi. Come accennato da Lettere (p. 19), il profilo storico-testuale del *Buddhacarita* di Āśvaghōṣa rientra perfettamente in questo quadro: il manoscritto nepalese su cui è basata l'edizione critica di Johnston è del 1300 ca., il manoscritto tibetano del *Tridaṇḍamālā* è databile all'XI secolo ca., mentre i frammenti centro-asiatici sono presumibilmente del VI secolo. Il *Fsz* fu invece tradotto all'inizio del V secolo.

3 A p. 41 Lettere afferma che Else WOHLGEMUTH, *Über die chinesische Version von Āśvaghōṣas Buddhacarita*. 佛所行讚. *Inaugural-Dissertation der hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig zur Erlangung der Doktorwürde* (Berlin: Gedruckt in der Reichsdruckerei, 1916) sia uno dei pochi lavori che valutino positivamente la qualità della traduzione del *Fsz*. Come segnalatomi da Athanaric Huard, Wohlgemuth sembra in verità condividere il giudizio tendenzialmente negativo degli altri studiosi. Si veda ad esempio a p. 8: «Der chinesische Text von Dharmarakṣa [sic] ist in schlechtem Stile geschrieben [...] Parallelismus der Sätze und Satzglieder fallen fast ganz fort.» Wohlgemuth esprime semmai apprezzamenti (p. 4) per la traduzione cinese di un'altra versione del *Buddhacarita* non ascrivibile ad Āśvaghōṣa, i.e. il *Fo benxing jing* 佛本行經 (T193), attribuita erroneamente da Wohlgemuth a Baoyun: «Das Chinesisch von Pao-yun scheint mir besser: die Sätze sind klarer gegliedert, die Sprache ist einfacher, der Bau der einzelnen Verse und Strophen konsequenter als bei Dharmarakṣa.» Su T193 si veda la discussione di Lettere a pp. 30-1.

4 Anna SOKOLOVA, «Review of *Buddhist Translation Practices in Medieval China: The Case of the Buddhacarita* by Laura Lettere», *Journal of Chinese Religions*, 52, no. 1 (2024): 156–159.

(376?-449) – già proposta in passato da altri studiosi – *contra* l’ascrizione del Canone Taishō al maestro indiano Tan Wuchen 曇無讖 (385-433, con ogni probabilità trascrizione di Dharmakṣema). La tesi sulla paternità dell’opera è sviluppata da Lettere nel secondo e terzo capitolo del volume e ruota attorno a una pluralità di prove esterne ed interne; ovvero, rispettivamente, le informazioni di carattere storico presenti nelle prefazioni e nei colophon delle traduzioni, nei cataloghi e nelle biografie dei traduttori e le valutazioni basate su criteri interni al testo, che nel caso delle traduzioni dei testi cinesi buddhisti si sostanziano nell’analisi della terminologia e dello stile di una traduzione.⁵

Per quanto riguarda i criteri esterni, nel secondo capitolo Lettere fornisce un’analisi dettagliata di tutte le fonti storiche che forniscono un’attribuzione del *Fsz* (si veda l’utile tabella a pp. 33-6), a partire dalla più antica fonte a nostra disposizione, nonché la più autorevole, il *Chu sanzang ji ji* 出三藏記集 ‘Raccolta di note sulla traduzione dei Tre Canestri’ (T2145) di Sengyou 僧祐 (445-518). L’analisi storica prosegue anche nel terzo capitolo, dove l’autrice non si limita a scandagliare la biografia di Baoyun, ma si spinge anche ad esaminare le vite di quattro altri traduttori (pp. 60-73) con cui Baoyun collaborò nel corso della propria carriera, ovvero Buddhahadra (cin. Fotuobatuo 佛馱跋陀, 359-429), Zhiyan 智嚴 (attivo nella prima metà del V secolo), Samghavarman (cin. Sengqiebamo 僧伽跋摩, fl. ca. 434-443) e Gunahadra (cin. Qiunabatuoluo 求那跋陀羅 394-468). Lettere conclude che non solo le fonti esterne supportano l’attribuzione del *Fsz* a Baoyun e che l’ascrizione a Dharmakṣema presente nei cataloghi successivi è spuria, ma che Baoyun diede anche un importante contributo nella produzione di molte altre traduzioni.

Sul versante dei criteri interni, il lavoro di Lettere si distingue per l’innovativo impiego del software statistico Tandem Advanced Command Language (TACL), utilizzato per testare le similarità tra *Fsz* e altre traduzioni a cui collaborò Baoyun. Questo metodo computazionale si basa sulla ricerca e individuazione di n-grammi (stringhe di testo) condivisi da *Fsz* e dalle altre traduzioni. L’autrice conclude che lo stile traduttivo

5 Sull’applicazione dei criteri esterni ed interni in filologia cinese buddhista si veda Erik ZÜRCHER, «A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts», in *From Benares to Beijing*, eds. Koichi SHINOHARA e Gregory SCHOPEN (Oakville: Mosaic, 1991), pp. 277-304 e Jan NATTIER, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods* (Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2008), pp. 11-9.

di Baoyun emerge chiaramente in molte delle traduzioni a cui egli prese parte. Poiché tra i vari membri delle équipe traduttive maggiore importanza veniva attribuita al maestro (tipicamente straniero) recitante il testo originale indiano, il ruolo di Baoyun venne offuscato da quello dei colleghi più illustri e non adeguatamente riconosciuto nelle fonti posteriori.

La valutazione delle prove esterne ed interne è ulteriormente sviluppata nei successivi due capitoli. Nel quarto capitolo, Lettere esamina un'altra traduzione associata al *Fsz*, ovvero il *Guoqu xianzai yinguo jing* 過去現在因果經 'Sūtra sulle cause e gli effetti passati e presenti' (T189), discutendo il contesto storico in cui venne prodotto e comparando le somiglianze stilistiche, lessicali e tematiche con *Fsz*. L'autrice conclude che T189 non è una traduzione di un originale indiano *stricto sensu*, ma rappresenta con ogni probabilità un riadattamento in prosa del *Fsz* prodotto da Guṇabhadra, una volta terminata la propria collaborazione con Baoyun. Il quinto capitolo si concentra invece sulla relazione tra il *Fsz* e il *Damoduoluo chan jing* 達摩多羅禪經 'Sūtra sulla contemplazione di Dharmatrāta' (T618). Lettere ricorre nuovamente a TACL e conclude che nonostante tutte le fonti esterne attribuiscono la traduzione dell'opera al solo Buddhahadra, il numero di n-grammi condiviso da *Fsz* e T618 è tale da supporre che anche Baoyun abbia preso parte alla traduzione del sūtra.

Il secondo importante contributo fornito dal libro è dimostrare che la traduzione in cinese dei testi buddhisti indiani non fu un semplice atto di trasposizione, ma anche un processo di mediazione influenzato da diversi fattori di carattere storico, culturale e sociolinguistico. *Fsz* rappresenta un caso esemplare di questo fenomeno di mediazione, i cui tratti Lettere passa al vaglio nel sesto capitolo del libro. L'autrice si concentra in particolar modo sulle differenze delle versioni sanscrita e cinese nel presentare l'alterità religiosa dei bramini e la loro relazione con il sovrano, nella rappresentazione del potere temporale del re in generale e in quella della femminilità. Lettere sostiene in maniera convincente che le modifiche e le reticenze della traduzione cinese rispetto a questi tre temi appaiono motivate alla luce delle caratteristiche del Buddhismo cinese e dell'audience a cui era probabilmente principalmente rivolta la traduzione, i.e. la nobiltà che ruotava attorno alla corte Liu Song 劉宋 (420–479). Le reticenze rispetto al nominare i bramini come tali, utilizzando invece spesso termini più generici e semanticamente neutri, possono essere spiegate in virtù dello status speciale che essi occupano alla

corte del re Śuddhodana nel *Buddhacarita*. I bramini sono tipicamente gli antagonisti nei testi buddhisti cinesi dell'epoca ed è dunque probabile che tale caratterizzazione positiva cozzasse con la visione dei traduttori e le aspettative dell'audience. Al tempo stesso, nota Lettere, è probabile che vi fosse il timore che i favori concessi ai bramini dal sovrano nell'originale sanscrito potessero evocare sinistri parallelismi con gli altri competitor "indigeni" dei buddhisti cinesi in materia di culto. Più in generale, quello dell'esercizio del potere da parte del re è un altro tema fortemente revisionato o "trascurato" dal traduttore, verosimilmente al fine di evitare possibili frizioni con il sovrano Wen Di 文帝 dei Liu Song, (r. 424-453), in un periodo di forti turbolenze politiche. Alcuni passaggi riguardanti la descrizione delle donne con le relative allusioni alla sfera sessuale erano invece probabilmente ritenuti sconvenienti sia dai traduttori che dall'audience a cui era rivolta la traduzione.

Il libro di Lettere è un contributo importante allo studio del *Buddhacarita*, finanche imprescindibile per quanto riguarda la ricerca sulla sua traduzione cinese e le altre traduzioni delle "vite del Buddha" discusse nel volume, nonché più in generale per l'opera traduttiva di Baoyun. Un appunto critico è che il volume manca forse di un "filo rosso" che connetta i vari capitoli in un'architettura volta a dimostrare una chiara tesi di fondo. Il primo capitolo offre una ricca introduzione allo stato dell'arte della ricerca sul *Buddhacarita* e sul *Fsz* – particolarmente degno di nota è l'ampio riferimento a fonti accademiche in lingua cinese probabilmente sconosciute alla maggior parte dei lettori occidentali –, ma il resto del libro tende poi a procedere per argomenti in un certo senso slegati l'uno dall'altro (se non forse per il blocco centrale dei capitoli III, IV e V), uniti tematicamente dal fatto di trattare questioni legate al *Buddhacarita* e al *Fsz* in senso lato. Lo stesso capitolo VII (il capitolo finale), più che trarre le conclusioni del volume, esplora un altro interessante argomento, ossia la paternità della seconda metà del *Buddhacarita*, che oltre a sopravvivere solamente in traduzione, presenta una serie di notevoli differenze in termini di stile e linguaggio che Lettere passa al setaccio.

L'impressione è dunque che i vari capitoli del libro avrebbero funzionato ugualmente bene, se non meglio, come pubblicazioni "stand-alone" ed effettivamente una parte considerevole di quanto discusso nel libro è già apparso nelle numerose pubblicazioni che Lettere ha dedicato a

Baoyun e al *Buddhacarita* negli ultimi dieci anni.⁶ È tuttavia vero che il lettore, specialmente se poco familiare con la produzione scientifica di Lettere, può certamente beneficiare da questo formato di pubblicazione che rappresenta una vera e propria summa della ricerca dell'autrice sul *Fsz* e dove quanto scritto negli scorsi anni appare non solamente in forma ampliata, aggiornata e revisionata, ma anche impreziosito dalla cornice introduttiva e bibliografica.

Francesco BARCHI
Ludwig-Maximilians-Universität München
francesco.barchi@lmu.de

6 Laura LETTERE, «Le vite dei Buddha: agiografie, traduzioni, storia della traduzione tra India e Cina», in *Scuola e ricerca: Miscellanea di saggi e contributi* (Collepasso: Akàdemos, 2013), pp. 607-635; Laura LETTERE, «Translation as Innovation in Literature: The Case of a Sanskrit Buddhist Poem Translated into Chinese», *Open Linguistics*, 1, no. 1 (2015): 376-385; Laura LETTERE, «The *Guoqu Xianzai Yinguo Jing* as an Adaptation of the Chinese Translation of the *Buddhacarita*», *Journal of Chinese Religions*, 47(2) (2019): 117-152; Laura LETTERE, «The Missing Translator: A Study of the Biographies of the Monk Baoyun (376?-449)», *Rivista degli Studi Orientali*, 93, no. 1-2 (2020): 259-274; Laura LETTERE, «On Buddhist Kingship: From the *Buddhacarita* to the *Fo suoxing zan* (T192)», in *Dal Medio all'Estremo Oriente2: Studi del Dottorato di ricerca in Civiltà dell'Asia e dell'Africa*, a c. di Marina MIRANDA (Roma: Carocci, 2020), pp. 127-148.

Giacomo Ghedini, *Da «selvaggi» a «moretti». Schiavitù, riscatti e missioni tra Africa ed Europa (1824-1896)* (Firenze, Firenze University Press, 2023) (Premio Istituto Sangalli per la storia religiosa, 14), 362 pp., brossura, ISBN 979-12-215-0078-3, OpenAccess ISSN 2612-8071.

Monografia che rielabora in forma abbreviata i risultati della ponderosa tesi di dottorato svolta in cotutela presso l'Università di Bologna e l'Université de Paris, il bel volume di Giacomo Ghedini merita di essere conosciuto e letto per intero (pp. 361), perché importante sotto diversi profili.

Importante anzitutto per la novità del tema messo a fuoco, stranamente trascurato in generale dalla storiografia e oscurato, anzi forse rimosso, all'interno dello specifico settore costituito dalla storia delle missioni cattoliche, un tema di cui invece Ghedini coglie la cruciale rilevanza dal punto di vista storico e che affronta a tutto campo, ricostruendolo nel lungo periodo e nella varietà delle sue manifestazioni, con una analisi approfondita e completa per lo meno in rapporto alle aree europee, francese e italiana, oggetto della sua sistematica accurata indagine. Indagine che gli ha permesso di individuare oltre 2000 fra bambini e bambine dell'Africa subsahariana che nel corso dell'Ottocento furono riscattati dalla schiavitù per essere trasportati in Europa e qui – distribuiti in vari istituti religiosi cattolici – essere educati cristianamente, con il preciso intento di rimandarli poi in Africa come “missionari indigeni”. Dunque, un fenomeno di cui è stata documentata l'apprezzabile consistenza quello dei cosiddetti *moretti* (e *morette*) liberati sì dalla schiavitù ad opera dei missionari cattolici, ma nel quadro di finalità, visioni e strategie – peraltro alquanto composite e differenziate come lo studio ha dimostrato e ampiamente illustrato – che comunque comportarono il traumatico sradicamento di questi individui dall'ambiente umano, affettivo e culturale di vita, diciamo pure una deportazione forzata e decisamente a caro prezzo, che appare per giunta fallimentare nell'ottica stessa degli scopi missionari, vanificati dal fatto che ben pochi di quei *moretti* sopravvissero e ancor meno poterono tornare ad operare fruttuosamente nelle missioni africane, tenuto conto soprattutto dell'altissimo tasso di mortalità (intorno al 50%, fino a punte dell'80%) che colpì questi piccoli africani falcidiati dalle malattie presto contratte, nel giro di pochi anni ridotti ad un numero esiguo.

Importante, dicevo, è anzitutto, e di per sé, la messa a tema di questo fenomeno dei *moretti*, che per più aspetti e risvolti contrassegna la storia delle missioni africane nel corso del XIX secolo, soprattutto perché svela

criteri e mentalità che presiedettero alle imprese missionarie; ma pure importante è questo libro di ricerca per l'impianto metodologico che lo sorregge, tanto rispetto al quadro teorico di riferimento riconducibile alla *global history*, tanto per la scelta di fondo compiuta a monte da Ghedini nel modo di affrontare e studiare la questione. Al centro ha posto l'intento di arrivare a scoprire i soggetti coinvolti e divenuti protagonisti, restituendo loro, per quanto possibile, identità e storia personale. Il che ha comportato, attraverso la vasta esplorazione a tappeto di una pluralità di archivi situati nei luoghi più diversi (per averne il quadro si scorra alle pp. 31-32 l'elenco delle *Abbreviazioni*), inseguire le singole persone, scovando *morette* e *moretti*, individuandoli con i loro nomi, percorsi ed esiti, ricostruendone le storie. Ci vuole determinazione e coraggio a intraprendere questa via, che implica un modo di procedere senza dubbio molto impegnativo, dispendioso di tempo ed energie, oltre che rischioso per i non scontati ritrovamenti. Ma la sistematica immersione negli archivi ripaga sempre chi ha vera passione per la ricerca storica e porta sempre a risultati fruttuosi e acquisizioni nuove, originali, non scontate.

Nel caso di questo studio ha permesso di restituire una corretta memoria storica del fenomeno dei cosiddetti *moretti*, tanto significativo nel quadro ottocentesco della colonizzazione dell'Africa da parte delle potenze europee, intrecciata, questa, con l'opera di "cristianizzazione" e "civilizzazione" perseguita dai missionari, che in area cattolica ha il timbro di una «vera e propria controffensiva», come scrive Ghedini (p. 38), avviata, dopo le perdite e i disastri dell'età rivoluzionaria e napoleonica, da papa Gregorio XVI, il camaldolese Bartolomeo Alberto Cappellari che prima di divenire papa nel 1831 era stato (dal 1826) prefetto della congregazione di Propaganda Fide, il dicastero romano istituito fin dal 1622 per coordinare e dirigere la penetrazione missionaria nei nuovi mondi extraeuropei; memoria storica corretta, quella tracciata da Ghedini, grazie al fatto che ha per l'appunto saputo dar volto e voce ai *moretti* stessi, facendoli uscire, almeno in parte, dallo stato di subalterna passività e marginalità, cercando di adottare invece anche i loro punti di vista, per chiarirne posizioni, scelte, assunzioni di ruoli, il che dovrebbe sfociare in futuro – come si deduce – in una nuova monografia propriamente costruita nell'ottica di valorizzare appieno il loro apporto di agenti della storia stessa.

Un'informazione è a questo punto opportuna. Nell'itinerario scientifico di Ghedini un ruolo decisivo ha avuto l'indagine svolta al tempo della tesi di laurea magistrale, quando nell'archivio dei Comboniani a Roma si è

imbattuto nel manoscritto, dal titolo *Che cosa sono i negri*, redatto intorno al 1889 da uno dei principali allievi di Daniele Comboni, il *moretto* Daniele Sorur Pharim Den, testo che Ghedini ha poi edito nell'ambito della monografia a lui dedicata, pubblicata nel 2020 presso Studium, *Da schiavo a missionario. Tra Africa ed Europa, vita di Daniele Sorur Pharim Den (1860-1900)*, primo libro che inaugura questo nuovo promettente filone di ricerca e mostra la fecondità dell'angolatura metodologica prescelta.

È chiaro che una tale opzione di metodo è resa praticabile in virtù del formidabile lavoro archivistico, appunto compiuto nella prospettiva di restituire a questi *moretti* e *morette* «un posto e un nome», come scrive citando un passo biblico di Isaia, i cui versetti sono posti con valore programmatico in apertura di *Introduzione* (p. 7): «Io darò loro, nella mia casa e dentro le mie mura, un posto e un nome (*yad vashem*) più che a figli e figlie» (Is 56, 5). Un posto e un nome, è restituito loro, ma in certi casi anche un volto, la concreta immagine fisica, grazie alle molte raffigurazioni o fotografie reperite, di cui rende conto l'apparato iconografico posto in appendice (pp. 329-352), che è parte integrante – non esornativa, bensì documentaria – della ricerca compiuta, basata su di una ricca pluralità di fonti primarie utilizzate.

Un ultimo richiamo vale a rimarcare ulteriormente l'importanza e solidità di questo studio: mi preme segnalare che è sorretto da un impianto interpretativo sicuro, frutto di una conoscenza approfondita dei processi e quadri storici generali, tanto geopolitici che ecclesiali, entro cui situare e leggere criticamente le specifiche vicende missionarie esaminate, che risultano ben contestualizzate anche in rapporto a quelli che sono gli indirizzi dominanti nella Chiesa cattolica del diciannovesimo secolo, in sostanza segnati dal paradigma intransigente di rigetto e condanna delle acquisizioni proprie della modernità politica scaturita dal pensiero illuministico e dalla sua attuazione con la rivoluzione francese. Il volume stesso è del resto strutturato – con una prima parte intitolata *Contestualizzazione* (pp. 35-94) – in modo da dare opportuno risalto appunto alle varie questioni relative al contesto storico di riferimento, con al centro quella riguardante l'evoluzione stessa degli orientamenti della Chiesa di Roma in tema di schiavitù nel corso del XIX secolo, questione che chiama comunque in causa il cruciale nodo problematico costituito dal legame tra lotta alla schiavitù, missioni ed interventismo coloniale europeo, sul quale Ghedini non si esime dall'avanzare opportune considerazioni critiche, assieme ad efficaci differenziate precisazioni in rapporto ai diversi soggetti promotori delle iniziative e imprese missionarie.

Non c'è qui lo spazio per illustrare adeguatamente la complessità e varietà delle vicende scoperte, ricostruite e narrate da Ghedini, né di entrare nel merito delle questioni storiche e storiografiche che sollevano. Mi limito a fornire le linee portanti della trattazione sviluppata nella seconda parte del libro, che si apre con il capitolo terzo (pp. 97-146) riservato al primo progetto che inaugura la serie delle varie esperienze, quello ideato e promosso in Senegal, fin dal 1824, dall'intraprendente suora francese Anne-Marie Javouhey (1779-1851), con i 24 bambini via via riscattati, portati in Francia per essere educati e possibilmente avviati al sacerdozio, in vista del loro ritorno in Senegal come "clero indigeno", la maggior parte dei quali però via via deceduti. Oltremodo significativo è il risultato fallimentare di un tale progetto, che non dipese soltanto dalla drammatica successione dei decessi, bensì dall'esito totalmente negativo che ebbe la vicenda di quei tre senegalesi sopravvissuti e divenuti i primi *moretti* ordinati preti in Francia, nel 1840 a Parigi, tutti e tre – Arsène Fridoil (1815-1852), David Boilat (1814-1901) e Jean Pierre Moussa (1815-1860) – divenuti poi attivi e capaci sacerdoti operanti in Senegal come missionari, e tuttavia presto criticati, contrastati ed osteggiati dai superiori bianchi a capo delle missioni, fino ad esserne allontanati, nonostante la resistenza da essi opposta. Destini diversi ebbero in seguito i tre preti neri, le cui storie sono narrate da Ghedini alle cui pagine rinvio (di grande interesse sia quella di Boilat che quella del ribelle Moussa, mentre Fridoil morì già durante il viaggio di ritorno in Francia), ma la loro vicenda vale di per sé a rivelare, e in maniera eclatante, i limiti e le contraddizioni insite in quel sistema missionario incardinato sul presupposto della superiorità dei bianchi civilizzatori.

Non tutti i progetti attivati avevano una finalità di natura prettamente missionaria. Ben diversa è l'ispirazione da cui nacque la Pia Opera del riscatto delle fanciulle more (capitolo quarto, pp. 147-198), fondata in ambito genovese da don Niccolò Olivieri (1792-1864) nei primi anni '40 e approvata da Pio IX nel 1847, Opera proseguita poi, alla morte di Olivieri nel 1864, dal collaboratore Biagio Verri, che fino al 1884, anno del suo decesso, la mantenne in piena attività, mentre poi venne sciolta. Al centro di quest'Opera non sta l'impegno missionario in Africa, ma lo zelo per la liberazione delle *morette* dalla schiavitù, più precisamente dalla "doppia schiavitù": quella materiale, fisica, e la liberazione, in virtù del battesimo, dal male/demonio; zelo quindi per salvare quelle anime dall'eterna dannazione, secondo la dottrina ancora imperante dell'*extra Ecclesiam nulla salus*. Da qui il prodigarsi dell'Olivieri, assieme alla sua

perpetua/segretaria Maddalena Bisio ('Nena'), per riuscire a comprare/ riscattare nei mercati di schiavi egiziani il maggior numero possibile di bambine (pochi i maschi) e condurle in Europa per essere educate cattolicamente, sistemate in vari istituti, grazie alla fitta rete di relazioni e collaborazioni costruita: una imponente macchina organizzativa, di successo stando ai numeri, se si considera che 810 furono le morette/i riscattate e trasferite in Europa da Olivieri, 423 quelle del Verri, per un totale di 1233, cui si devono aggiungere quelle/i rimaste in suolo egizio, ospitate al Cairo nell'apposito collegio fondato dalle Terziarie francescane d'Egitto, per un numero complessivo di 2057 persone riscattate e battezzate in 40 anni di attività. Ma certo una macchina organizzativa che rivela tutte le ambiguità e contraddizioni di un tale progetto, ben chiarite ed illustrate da Ghedini, che in merito alla figura stessa dell'Olivieri arriva a scrivere che egli «fu partecipe di un meccanismo che di fatto contribuì alla persistenza della compravendita degli schiavi» (p. 197).

Per la comparazione con iniziative mirate invece esplicitamente a formare missionari neri da rimandare in Africa, si vedano quelle esaminate nel capitolo quinto (pp. 199-266), e in particolare le due principali in ambito italiano: l'impresa dei Collegi veronesi di don Nicola Mazza (1790-1865) – collegi, l'uno maschile l'altro femminile, nati per istruire giovani poveri di ceti popolari e poi, secondo un piano elaborato a partire dal 1849, volti anche ad educare *moretti* e *morette* per le missioni africane – e quella del francescano Ludovico da Casoria (1814-1885), con i suoi collegi impiantati a Napoli, divenuti i più rilevanti e duraturi punti di raccolta per i numerosi riscattati, maschi e femmine, lì inviati, stabilmente operanti dal 1854 fin oltre la morte del frate, addirittura fino al 1927. Nuovi sviluppi si registrano comunque durante la seconda metà dell'Ottocento, a seguito della progressiva presa di coscienza dei fallimenti registrati e nel tentativo di approntare soluzioni alternative, ben illustrate nel capitolo sesto (pp. 267-315), con al centro due principali, ma molto diverse esperienze: quella del missionario veronese, già allievo del Mazza, Daniele Comboni (1831-1881), dal 1877 vescovo di Khartoum, col suo appassionato e innovatore piano di «rigenerare l'Africa con l'Africa», messo a punto nel 1864 e portato avanti con tenacia fra non poche difficoltà e resistenze, e quella del francese arcivescovo di Algeri e di Tunisi, cardinale dal 1882, Charles Lavigerie (1825-1892), fondatore delle congregazioni dei missionari d'Africa – i cosiddetti “padri bianchi” (1868) e “suore bianche” (1869) operanti nel Centrafrica – e grande stratega della *crociata* antischiavista e di una conquista dell'Africa nera che integrasse

espansione coloniale e missionaria, il quale finì per rideclinare il progetto dei *moretti* orientandosi a formare un corpo non di preti missionari, ma di “medici-catechisti”, fondando per questo a Malta un apposito istituto, dai risultati però alquanto deludenti, che ebbe comunque vita breve, dal 1880 al 1896, già in via di tracollo dal 1891.

Non può essere qui richiamato l'insieme, articolato e complesso, delle osservazioni e delle valutazioni critiche espresse via via da Ghedini nel corso della trattazione dei vari capitoli, né può essere riassunto quanto da lui esposto nelle interessanti e dense *Conclusioni* (pp. 317-328). Invitando perciò alla diretta lettura del libro, termino ricordando solo un passo attestante la rivendicata identità che un *moretto* consapevole come Sorur Pharim Den seppe difendere opponendosi al fatto che si volesse «lavare il negro per renderlo bianco» (p. 284, citazione efficacissima pure ripresa in sede conclusiva p. 323).

Liliana BILLANOVICH
Università degli Studi di Padova
liliana.billanovich@unipd.it

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, 29 (Brescia: Morcelliana, 2023), 237 pp., broccura, ISBN 978-88-372-3805-6, € 24,00

«Con quale carità i Giudei devono esser invitati alla fede. Queste cose, carissimo, sia che i Giudei le ascoltino rallegrandosi sia indignandosi, noi però, dove possiamo, le diciamo con amore verso di loro». Così Agostino d'Ipbona, nel suo *Trattato contro i Giudei* (10,15),¹ si esprimeva nei confronti degli ebrei e del loro auspicabile avvicinamento alla fede in Cristo. Per secoli, la Chiesa latina avrebbe fatto proprio l'atteggiamento agostiniano nei confronti degli ebrei, almeno sul piano dottrinale. Essi andavano accompagnati gentilmente verso le verità cristiane, e le conversioni forzate dovevano pertanto essere evitate. Ad ogni modo, gli ebrei avrebbero riconosciuto la divinità di Cristo alla fine dei tempi, come aveva predetto Paolo di Tarso (Rm 11,25-27).

La situazione iniziò a mutare a partire dall'inizio del secondo millennio, con l'affermarsi del potere temporale del papato prima e l'attività predicatoria degli ordini mendicanti poi. L'alterità religiosa all'interno di una società che si voleva interamente cristiana – e ciò valeva anche per le dottrine considerate eterodosse – veniva percepita come un fattore destabilizzante. Benché la Chiesa non incoraggiasse mai le conversioni forzate, il periodo che va dall'XI al XVI secolo fu caratterizzato da persecuzioni ed espulsioni di ebrei dai più vari territori europei, mentre pogrom veri e propri colpirono alcune comunità ebraiche europee ben oltre il XVII secolo. La conversione degli ebrei (e non solo) alla religione cristiana dominante divenne quindi sempre più un fattore di salvaguardia personale e di ricerca di accettazione sociale, prima ancora che identitario.

È in questo contesto che si innesta il volume di Pietro Ioly Zorattini, che si concentra sul fenomeno delle conversioni nella Venezia della prima età moderna e di quella contemporanea, fino alla Grande Guerra. Venezia, in qualità di città-laboratorio per la convivenza tra cristiani e aderenti ad altre religioni, in particolare ebrei, può essere infatti considerata un modello per sviluppare una tematica di tale portata. Oltretutto, benché essa non sia stata la prima città europea a istituire un'area urbana

¹ La traduzione, qui, è a cura di Mauro FALCIONI, in *Opere antieretiche* (Roma: Città Nuova, 2003).

riservata agli ebrei (si pensi al quartiere ebraico di Francoforte sul Meno, nato nel 1462), è Venezia ad aver coniato il termine “ghetto”, poi utilizzato in tutto il mondo per indicare, per l'appunto, un quartiere chiuso, quasi un microcosmo, nel quale gli ebrei dovevano risiedere separati dal resto della città, benché, come gli studi hanno dimostrato, i contatti con i cristiani non fossero di certo preclusi.

Focus del pregevole volume di Ioly Zorattini, introdotto da Alessandro Saggiaro, è la Casa dei catecumeni di Venezia, realtà istituita nel 1557 – in un'epoca che vide la nascita di istituzioni analoghe anche in altre città italiane del centro-nord – con lo scopo di seguire e curare i percorsi di conversione al cattolicesimo di uomini e donne che, per motivi principalmente sociali, economici, matrimoniali, di convenienza (ma anche, come si vedrà, per maturate scelte personali), decidevano di abbandonare la loro religione d'origine. Nonostante la presenza del ghetto a Venezia fosse alla base dell'istituzione della Casa dei catecumeni, essa non accoglieva solamente ebrei, ma anche musulmani, protestanti, greci ortodossi e cosiddetti “idolatri” africani. Ioly Zorattini non si sofferma tanto sulle tappe che i catecumeni dovevano percorrere per giungere alla fede cattolica, quanto piuttosto sui numeri, sulle statistiche e sulle storie individuali delle persone che, nel periodo storico in analisi, entravano nella Casa. I dati, attinti dal ricercatore da fonti anche inedite conservate in vari archivi veneziani, permettono di ottenere un quadro completo sugli individui che intraprendevano tali percorsi, indicando in tal modo le loro differenze di censo, di estrazione sociale e di genere, ma soprattutto la religione di provenienza. Si nota, così, che alla fine del Cinquecento i convertiti a Venezia erano per la maggior parte musulmani, a causa della vittoria della Lega Santa contro i turchi a Lepanto, che ebbe come conseguenza anche l'arrivo di molti prigionieri di religione islamica nella città lagunare. Nei secoli seguenti, tuttavia, sarebbero stati gli ebrei a registrare un numero maggiore di ingressi nella Casa dei catecumeni.

Se la storia della Casa, nei primi tempi gestita da enti religiosi, si inserisce così inizialmente in un contesto di forte spinta della Chiesa verso la conversione di aderenti ad altre religioni, la natura delle motivazioni che porteranno alle conversioni, almeno per quanto riguarda l'Italia, andrà modificandosi nel corso del XIX secolo, e soprattutto in età unitaria, quando l'emancipazione e il riconoscimento degli ebrei quali cittadini del regno renderà sempre meno appetibile il passaggio al cattolicesimo come puro strumento di affermazione sociale, rendendolo piuttosto il frutto di una libera scelta personale.

Il volume di Ioly Zorattini può essere idealmente diviso in due parti. Nella prima si sviluppano i capitoli che suddividono la storia della Casa dei catecumeni in base alle varie epoche: moderna (dalla sua fondazione nel 1557 alla caduta della Serenissima, nel 1797), pre-unitaria (fino al 1866) e unitaria, fino alla Prima guerra mondiale. Il primo capitolo, dedicato appunto all'età moderna, si concentra soprattutto sulle minoranze religiose a Venezia, mentre il secondo si suddivide in sottocapitoli che analizzano la vita della Casa sotto le varie dominazioni francesi e asburgiche. Grazie al puntuale utilizzo di dati e statistiche divise per epoca è possibile comprendere come le mutevoli condizioni politiche e sociali influissero sulla decisione dei vari individui di convertirsi al cattolicesimo, e anche sulla loro effettiva volontà e capacità di portare a termine tale percorso. È ad esempio significativa la drastica diminuzione del numero dei neofiti durante il Regno d'Italia napoleonico, tra il 1806 e il 1813, rispetto al precedente periodo di dominazione asburgica. Ciò fu dovuto da una parte alla diversa gestione della Casa dei catecumeni, accorpata alla neonata Congregazione di Carità, guidata da entità secolari e non più religiose, e dall'altra alla diversa regolamentazione sulla conversione degli ebrei, che, tra le altre cose, non doveva più consentire intromissioni da parte delle autorità ecclesiastiche.

Importante, in questa prima parte del libro, anche la sezione sui matrimoni misti in rapporto alle conversioni, in particolare per il tema della natura religiosa e giuridica del matrimonio stesso nel cattolicesimo e nell'ebraismo, e per la problematica legata all'identità religiosa: «l'esogamia di gruppo fu considerata da parte ebraica un pericoloso fenomeno di disgregazione della propria identità» (p. 120), dato che si poneva anche il tema dell'educazione religiosa dei figli della coppia mista.

La seconda parte del volume si divide in due capitoli. Nel primo viene affrontato l'affascinante tema dei "parenti spirituali", ossia dei padrini e delle madrine dei catecumeni. Anche qui spiccano le diverse condizioni sociali dei battezzandi, che si riflettevano sull'assegnazione di coloro che li avrebbero accompagnati al fonte battesimale. L'ultimo capitolo del libro estende invece il discorso alle conversioni in altre città italiane e dell'Impero asburgico nel XIX secolo. Emblematico è il caso di Vienna, che ebbe un tasso di conversioni molto più alto rispetto al resto dell'impero.

Il volume di Ioly Zorattini si presenta quindi come una risorsa indispensabile per chi desiderasse comprendere meglio le dinamiche interreligiose della Venezia dell'era moderna e della prima età contemporanea, allargando anche lo sguardo verso altre realtà urbane dell'Italia setten-

trionale e dell'Impero austro-ungarico. Pregevole è anche l'attenzione rivolta verso le vicende dei singoli individui che intraprendevano il percorso di conversione, storie che in più casi vengono delineate con dovizia di particolari: uno strumento indispensabile anche per chi svolgesse ricerche genealogiche e intendesse ricostruire quelle fasi della propria storia familiare che affondano le loro radici nella variegata società veneziana, tanto più che i dati ricavati da Ioly Zorattini provengono, come si è detto, da fonti per lo più inedite e quindi non facilmente accessibili a ricercatori di vario tipo.

Se l'aderenza a una tradizione religiosa è non solo fattore identitario, ma ha spesso anche valenza sociale, culturale e politica, il lavoro di Ioly Zorattini permette di aggiungere un altro importante tassello alla ricerca riguardante i temi, sempre attuali, di identità, conversione e tolleranza religiosa.

Sebastiano CRESTANI
Università degli Studi di Padova – Università di Torino
sebastiano.crestani@unipd.it
sebastiano.crestani@unito.it

Gurharpal SINGH, Giorgio SHANI, *Sikh Nationalism, From a Dominant Minority to an Ethno-Religious Diaspora* (New York: Cambridge University Press, 2022), 250 pp., paperback, ISBN 978-1-316-50188-7, \$ 26,00.

Il testo di Gurharpal Singh e Giorgio Shani tratta in profondità la delicata questione del nazionalismo sikh, un tema che, tanto in Panjāb quanto nella diaspora, continua ad essere di grande attualità. La necessità di produrre uno studio comprensivo sull'argomento sorge dall'idea degli A. secondo la quale la letteratura esistente fino al momento della pubblicazione di tale lavoro, incapace di andare oltre la sola sfera religiosa, non fosse stata in grado di comprendere il fenomeno nazionalista sikh nella sua multidimensionalità. Il nazionalismo sikh viene qui analizzato tramite un approccio integrato: il punto di partenza è rappresentato dall'«etnosimbolismo» proposto da Anthony Smith, volto a rintracciare «the cultural roots of nationalism that account for the persistence and irrationality of the ethnonationalist bond by 'comprehending the "inner world" of ethnicity and nationalism'» (p. 4). Fondamentali, nell'analisi del fenomeno, sono tre ulteriori dimensioni: la narrazione dei sikh come minoranza religiosa ed etnica e l'impatto su di essa dei processi di *nation-building* di India e Pakistan; il ruolo della diaspora dopo il 1984 nella reinvenzione di una «patria sikh»; infine, l'influenza dell'ascesa del nazionalismo religioso hindū sulla comunità in India.

Nel primo capitolo, *Understanding Sikh Nationalism*, all'analisi delle narrazioni di religione, nazione e minoranza come principali modalità di auto-identificazione della comunità sikh, segue la messa in discussione degli studi sull'etnicità sikh prodotti fino ad oggi, ritenuti dagli A. lacunosi poiché incapaci di cogliere la dimensione politica del fenomeno. Il punto di partenza di questo capitolo è la necessità, secondo Shani e Singh, di riconoscere l'esistenza di un nazionalismo sikh distinto dall'etnicità e dalla religione e inteso come un'ideologia specificamente politica avente come obiettivo l'auto-determinazione e la costituzione di un proprio stato.

Le principali tappe di quel processo di istituzionalizzazione del Panth, che ha condotto i sikh a immaginarsi e ad essere immaginati come una *world religion* e una nazione, sono il soggetto del secondo capitolo (*Sikhism and the Sikhs up to the 1890*). Qui gli A. dimostrano come il nazionalismo sikh, seppur indubbiamente influenzato dal British Raj, non sia stato costruito *ex nihilo*, ma si sia formato su un solido patrimonio culturale (p. 79). Tra gli elementi che costituiscono tale eredità, la creazione del Khālsā da parte del decimo *gurū* Gobind Singh nel 1699

fornì «an essential building block for a national imagination: it gave a homogenous external identity to the community; it laid claims, however tenuous, to sovereignty and territoriality; and it provided a direct emotional bond with Guru Gobind Singh [...] Khalsa was a permanent reminder that the Sikhs were members of a sovereign *qaum* ('nation'), the Khalsa-Panth» (p. 39).

Nel terzo capitolo (*The Emergence of Modern Sikh Nationalism*) viene illustrato come proprio su quel nucleo costituito dai simboli e dalle tradizioni del Khālsā, nel XIX secolo, il Tat Khālsā plasmò una nuova identità sikh destinata a diventare quella egemonica, differenziata come mai prima da quella hindū. L'ascesa del nazionalismo sikh viene descritta come un fenomeno essenzialmente moderno, risultato di un rapido cambiamento sociale ed economico e contestualizzato in un momento di fioritura di movimenti religiosi riformisti e nazionalisti.

Il quarto capitolo, *The Partition of India and the Sikhs, 1940-1947*, spiega lo sfociare del nazionalismo sikh nell'avanzamento di istanze separatiste come l'esito delle continue pressioni ricevute dalla comunità durante la Partizione. La richiesta da parte del Śiromanī Akālī Dal di uno stato sikh fu il culmine di anni di vani sforzi, compiuti da parte degli attivisti, di inserirsi nel dialogo esclusivista tra il Congress e la Muslim League in Panjāb. L'idea di uno stato sikh trovava la sua legittimazione nel patrimonio storico-culturale della comunità panjābī. I timori degli attivisti sikh si concretizzarono nelle ondate di violenza e migrazioni di massa seguenti la Partizione. Tale tragedia fu la prima di una serie di tappe in quella crescente tensione tra il Congress e il Śiromanī Akālī Dal che condusse, nel 1984, alle violenze dell'Operation Blue Star. Gli esiti nefasti di questo processo, descritto dettagliatamente nel quinto capitolo (*The Indian Union and the Sikhs, 1947-1984*), vengono definiti da Singh come un chiaro fallimento del Governo indiano.

Il sesto capitolo (*Militancy, Antiterrorism and the Khalistan Movement, 1984-1997*), il quale analizza le conseguenze dell'Operation Blue Star nello sviluppo delle organizzazioni militanti sikh, spiega come gli eventi del 1984 rappresentarono un punto di non ritorno; se fino a quel momento le istanze nazionaliste erano espresse sotto forma di federalismo e di critica alla gestione del governo delle politiche sui sikh, le violenze del 1984 determinarono una radicalizzazione esplicitata nella rivendicazione del Khālistān. L'ascesa del nazionalismo sikh militante è, ancora una volta, da leggersi come risposta alle drastiche modalità con cui lo Stato indiano mal gestì il conflitto etnico dopo la Partizione.

Nel settimo capitolo, *Sikh Nationalism in the Age of Globalisation and Hindutva, 1997 to the Present*, Singh analizza l'impatto che globalizzazione e liberalizzazione economica stanno avendo sull'identità sikh. L'A. esprime, inoltre, un certo timore per gli effetti che l'ascesa del nazionalismo hindū al governo possa avere sul futuro della comunità: «for small, divided religious community in an India which has hindu nationalism as hegemonic ideology, the risk to be assimilated is present [...] the prospect of sikhism relapsing into hinduism has never been as strong today as in the past 500 years» (pp. 187-188). Personalmente ritengo questa lettura eccessivamente pessimista e definitiva. È infatti importante tenere conto della risposta della comunità sikh a tali pressioni, la quale ha già ampiamente dimostrato nei secoli una forte capacità reattiva. Le stesse origini della tradizione sono storicamente segnate da tentativi di repressione prontamente trasformati dal Panth in potenti simboli ed elementi di rivendicazione: si pensi al valore che i martiri (*śahīdān*) hanno acquisito nella narrazione sikh contemporanea (proprio questi vengono citati dagli stessi Shani e Singh come parte del patrimonio etnosimbolico alla base del nazionalismo sikh, p. 51). Inoltre, come gli stessi A. notano, se da un lato l'identità sikh è sempre più contestata, non mancano pressioni in senso contrario (p. 181). E in effetti i sikh radicali, pur essendo attualmente soggetti “politicamente marginalizzati” (p.182), continuano ad esercitare un certo ascendente sulla popolazione: un esempio di ciò è la vittoria di Amritpal Singh alle elezioni del Lok Sabha di giugno 2024. Spesso associato a Bhindranwale, egli ha dichiarato più volte di battersi per il Khālsā Rāj.¹ La sua esperienza, cominciata a Dubai con l'uso dei *social media* nella diffusione del proprio sostegno al Khālistān, ci fa riflettere sul ruolo che la diaspora e i media possono avere nell'affermazione del nazionalismo sikh in Panjāb. Infine, dobbiamo ricordare che il sikhismo, come qualsiasi altra tradizione, non è statica ma in evoluzione e soggetta a cambiamenti determinati da fattori interni ed esterni. Questo stesso testo ci dimostra – ed è uno dei suoi fili conduttori – come, nonostante gli eventi e i cambiamenti attraversati dal Panth nel corso dei secoli, quel nucleo fondamentale di tradizioni, storie e simboli, qua definito come “sikh *ethnie*” (p. 19), sia il perno attorno il quale l'identità sikh continua a mantenersi.

1 Cfr. The Times of India, 'Dreaming of Khalsa Raj is not a crime': Amritpal Singh contradicts mother's statement, 7/07/2024, <<https://timesofindia.indiatimes.com/india/dreaming-of-khalsa-raj-not-a-crime-amritpal-singh-contradicts-mothers-statement/articleshow/111557043.cms>> (23/08/2024).

Nell'ottavo capitolo (*The Diaspora*) Shani sostiene la necessità di analizzare la diaspora in quella complessa rete di scambi culturali, sociali e politici tra il Panjāb e gli insediamenti sikh all'estero. L'A. procede con l'esposizione delle caratteristiche della diaspora sikh globale. È necessario un piccolo appunto sulla presentazione dei dati statistici sull'Italia, i quali appaiono sottostimati: qui sono infatti riportati 70.000 fedeli e 30 *gurdvārā* (p. 190), mentre le statistiche più aggiornate parlano di circa 86.000 fedeli² e oltre 60 templi.³ Parte del capitolo è dedicata all'esplorazione delle relazioni tra l'affermazione di politiche nazionaliste in Panjāb e l'ascesa di movimenti per il Khālistān nella diaspora dopo il 1984. Appare particolarmente interessante il ruolo riconosciuto ai *gurdvārā* come principali luoghi della mobilitazione per il Khālistān nella diaspora: «the weekly congregations in gurdwaras became occasions for mobilising the community by denouncing the actions of the Indian state, valorising the deeds of the militants and remembering the Sikh nation's heroic past» (p. 200). Dopo l'Operation Blue Star i movimenti pro-Khālistān cominciarono a controllare i principali *gurdvārā* oltreoceano; nonostante il declino delle organizzazioni radicali conseguente alla fine della militanza khālistānī in Panjāb negli anni '90, i movimenti separatisti continuano a dominare la rappresentazione della comunità all'estero. Qui, la narrazione del Khālistān continua ad esercitare ancora un certo fascino: la rimembranza dell'Operation Blue Star appare più formalizzata oltreoceano che in Panjāb (p. 213). Aggiungo, a questo proposito, come spesso la memorizzazione del 1984, nel contesto diasporico, avvenga in occasione di eventi di natura religiosa. In Italia, durante i *nagar kīrtan* organizzati in occasione di Vaisakhī, il *Gurū Granth Sāhib* è spesso preceduto o seguito da bandiere del Khālistān e da fotografie dei “martiri” del 1984. I *nagar kīrtan*, in quanto principali momenti di presenza pubblica della comunità nei paesi ospitanti, rappresentano l'occasione ideale per reclamare i diritti della minoranza. Inoltre, il fatto che il ricordo dell'Operation Blue Star e l'invocazione del Khālistān avvengano durante Vaisakhī,

2 Cfr. Fondazione ISMU, Ventinovesimo Rapporto sulle migrazioni 2023 (Milano: Franco Angeli, 2024), p. 116.

3 Cfr. Silvia OMENETTO, *La comunità punjabi sikh e i gurdwara nel Lazio: monitoraggio di una presenza in evoluzione*, in Centro Studi Idos, XIII Osservatorio Romano sulle Migrazioni (Roma: Centro Studi Idos e Istituto Studi Politici “S. Pio V”, 2018), pp. 92-93 e Cesnur, Massimo INTROVIGNE e PierLuigi ZOCCATELLI (sotto la direzione di), *Le Religioni in Italia, La religione sikh*, <<https://cesnur.com/gruppi-di-origine-sikh/la-religione-sikh/>> (23/08/24).

celebrazione volta a ricordare la fondazione del Khālsā, appare significativo: la memoria del Khālsā figura, ancora una volta, come quel nucleo fondante su cui poggia la legittimazione del nazionalismo sikh. È importante sottolineare però come le istanze separatiste portate avanti in tali occasioni pubbliche trasmettano inevitabilmente l'idea di una uniformità ideologica interna alla comunità non riscontrabile nella realtà: come sottolineano Shani e Singh, l'idea di patria è un concetto contestato tra i sikh della diaspora, in particolare tra le nuove generazioni, dove il «Khalistan is but one alternative for Sikhs as a 'sovereign' people» (p. 208).

In chiusura al volume, gli A. affermano che l'idea di uno stato sikh continuerà a catturare l'immaginazione delle comunità, pur essendo oggi sempre più pensato come una “imaginary homeland” (p. 215). La globalizzazione e i nuovi mezzi di comunicazione⁴ stanno creando le condizioni per una “post-sovereignty era”, caratterizzata da nuovi modi di immaginare la comunità, al contempo locale e globale. Proprio la diaspora ha la potenzialità di guidare, in futuro, un “global Sikh *qaum*” (p. 207), caratterizzato dall'interconnessione tra le comunità all'estero e il Panjāb, dando forma a una “ethno-religious diaspora”, immaginata come una “de-territorialised community” e avente nuovi immaginari sia nazionali che religiosi (p. 210).

Sikh Nationalism è un testo prezioso per gli studi sul sikhismo da un punto di vista religioso, identitario, storico e politico. Anche per gli interessati alla diaspora tale volume rappresenta una risorsa fondamentale per comprendere in profondità le sue origini nonché le questioni politiche e sociali che continuano ad influenzarla. In questo studio denso e dettagliato, gli A. sono riusciti a mettere in luce come religione, identità e nazione siano elementi strettamente correlati nella narrazione del sikhismo contemporaneo. La questione sikh diventa qui un perfetto *case study* per l'esplorazione delle dinamiche interne a quelle che oggi vengono definite forme di “de-territorialized” e “long-distance nationalism” e delle modalità in cui esse si definiscono, in un mondo globalizzato, tramite continui rimandi all'idea di una madrepatria originaria (p. 1).

Sebbene l'obiettivo di questo testo dal taglio storico-politico sia illustrare il fenomeno nazionalista da un punto di vista macroscopico, un

4 Sul ruolo dei media nel tramandamento del sikhismo nella diaspora si veda Knut A. JACOBSEN, Kristina MYRVOLD, eds., *Sikh Across Borders, Transnational Practices among European Sikhs* (London: Bloomsbury, 2012).

maggior approfondimento sulla percezione dell'identità sikh tra i fedeli (accennata nell'ultimo capitolo), avrebbe donato maggior completezza a tale lavoro: citando Oberoi, dove la storia fornisce un approccio pragmatico agli studi, l'antropologia aiuta a rivelare gli aspetti semantici delle ideologie.⁵ Anche un maggior focus sullo scenario diasporico come arena di sviluppo di nuove forme identitarie locali e transnazionali, insieme a un'analisi più dettagliata dell'eterogeneità insita nel sikhismo contemporaneo e del suo riflesso sulle questioni identitarie e nazionaliste (fatti brevemente discussi rispettivamente nella conclusione e nel settimo capitolo) sarebbero stati di grande interesse. Questi argomenti rappresenterebbero un ottimo soggetto per un secondo volume sul nazionalismo sikh, che ci auspichiamo gli A. valutino come naturale continuazione del primo.

Una nota positiva va alla presenza di numerosi schemi e mappe, utili ad orientarsi nella mole di informazioni descritte nel volume. Apprezzabile, inoltre, la scelta di inserire in appendice il testo integrale dell'*Anandpur Sahib Resolution* (1973). Infine, l'importante apparato bibliografico riflette l'accuratezza e l'approfondimento dello studio in questione.

In conclusione, possiamo affermare con fiducia che questo volume si affermerà come un classico negli studi sul nazionalismo sikh, essenziale per chiunque si occupi di tali tematiche.

Tamara MUSCONI
Università degli Studi di Padova
tamara.musconi@phd.unipd.it

5 Cfr. Harjot OBEROI, *The Construction of Religious Boundaries, Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1994), p. 425.

Saumitra, CHAKRAVARTY, *The Goddess Re-Discovered. Gender and Sexuality in Religious Texts of Medieval Bengal* (New York: Routledge, 2023), 200 pp., Hardback, ISBN: 9781032316727, £ 31,01.

The Goddess Re-Discovered: Gender and Sexuality in Religious Texts of Medieval Bengal di Saumitra Chakravarty, professoressa di Lingua e Letteratura Inglese presso il National College di Bangalore (India), è un testo innovativo che propone di rivalutare episodi e personaggi della letteratura popolare bengali come esempi di emancipazione femminile e di protesta sociale. Le opere di riferimento sono state composte nella regione del Bengala pre-Indipendenza in epoca medievale, ovvero nel periodo compreso tra i secoli XII e XVIII, e appartengono a diversi generi letterari, quali: *mangal kavya*, *purana*, *padavali*, *caritamrta*¹, le epiche e molti altri ancora.

Rivolgendosi a un pubblico eterogeneo, l'A. introduce i contenuti del testo nel primo capitolo, «The Medieval Period in Bengal: A Brief Introduction» (pp. 1-20), in cui fornisce alcune definizioni imprescindibili per la comprensione del testo e risponde a una serie di interrogativi, come: cosa si intende per 'Bengala'? A quale periodo storico corrisponde l'aggettivo "medievale"? Quali sviluppi socioeconomici e culturali hanno contribuito a dare vita a una così ampia varietà di generi e produzioni letterarie? In quale contesto sociale e religioso si colloca l'elaborazione dei testi e la loro diffusione? La sezione introduttiva ripercorre, dunque, la storia della regione geopolitica del Bengala, la cronologia dei grandi imperi che hanno regnato sul territorio e la storia dei movimenti religiosi che hanno influenzato lo stile di vita e le produzioni artistiche delle popolazioni all'apice del Golfo, fino all'inizio dell'insediamento coloniale britannico nel 1757.

Dall'accurata introduzione storiografica si evince che lo sviluppo della letteratura medievale sia stato principalmente trainato da un'effervescente interazione che ha riguardato diversi gruppi linguistici, ma soprattutto religiosi, attivi nell'area. Per tale ragione, l'A. divide il libro in tre parti principali sulla base dei culti che hanno fatto da cuna alle opere prese in analisi, rispettivamente introdotte da: a) un primo paragrafo dedicato alla letteratura bengali shakta dal titolo "Shakta Literature in Bengal" (pp. 21-36), b) un secondo dedicato alla letteratura vaishnava "Vaishnava Literature in Bengal" (pp. 89-104) e c) un terzo dedicato ai

1 Le parole e i titoli delle opere non contengono diacritici e sono riportate in traslitterazione come nell'originale.

re-tellings delle narrazioni epiche, “Interpreting the Epics: *Anuvada Sahitya* or *Itihasa Sahitya*” (pp. 139-151).

Nel secondo capitolo appartenente alla prima sezione, “Hindu Goddesses and Patriarchal Politics: Unveiling Goddess Imagery in the *Chandi Mangal*, the *Devi Mahatmya* and the *Srimad Devi Bhagavata Purana*” (pp. 37-54), l’A. analizza da una prospettiva di genere le produzioni dei *Chandi Mangal*, ovvero poemi devozionali popolari dedicati alla dea Chandi, confrontandoli coi testi canonici del *Devi Mahatmya* e dello *Srimad Devi Bhagavata Purana*. Il terzo “Suppression and Resistance: Celebrating Manasa in Text, Performance and Ritual” (pp. 55-71) si concentra sulle peculiarità del genere letterario dei *mangal kavya*, sulla costruzione dei personaggi femminili presenti in essi e nei *purana* e sulle diverse forme di trasmissione dei *Manasa Mangal*, poemi celebrativi dedicati alla dea dei serpenti Manasa.

Qui l’A. pone in evidenza come le saghe popolari, elaborate e recitate da donne, gruppi tribali e/o fuori-casta, abbiano dato vita a personaggi femminili inediti, che deviano dal ruolo di *pativrata*, ovvero di mogli e madri modello seguaci dello *stridharma* (il *dharma* delle donne), per raggiungere obiettivi spirituali degni di più alto merito secondo la scala valoriale brahmanica (p. 46). L’unicità delle storie consiste nell’elaborazione di personaggi femminili– dee, semidee e umane – incredibilmente complessi e umanizzati, ripresi in scene di vita quotidiana e non nello statico dualismo della letteratura puranica, in cui le dee non sono altro che emanazioni polarizzate di un’Entità superiore, che si manifesta come terrificata e/o materna a seconda dei contesti (p. 64). Nel capitolo conclusivo della prima sezione, “Kali, Goddess Power and Sexuality: The Influence of Tantra on the *Kalika Purana*” (pp. 72-87), l’A. confronta sapientemente alcuni *upapurana* d’influenza tantrica, come il *Kalika Purana*, con le pratiche rituali che costituiscono la liturgia dedicata alla dea Kali. Ne emerge una personalità sacra non convenzionale, unico esempio di dea che domina il suo coniuge divino, la cui storia mitica e la ritualità ad essa dedicata si fondano sull’esercizio, e non sulla repressione, della sessualità femminile (pp. 84-85).

Nella seconda sezione del libro dedicata alla letteratura vaishnava del Bengala medievale, l’A. realizza una disamina circa la nascita e lo sviluppo dei movimenti religiosi in questione, concentrandosi sulle tradizioni *bhakti* e sul movimento *Gaudiya Vaishnava* fondato dal santo Chaitanya nel xv secolo. In generale, la dottrina *bhakti* non dualista promuove l’annullamento dei vincoli materiali e sociali, come casta e genere,

e il ricongiungimento con la divinità grazie a una devozione totalizzante. La divinità in questione è la coppia Radha-Krishna, costituita dal Dio Supremo (*Svayam Bhagavan*), Krishna, e dalla sua consorte Radha, ritenuta energia vitale creatrice (*Shakti*), a cui è riservato ampio spazio nel quinto capitolo “Radha as a Social Rebel: Female Sexuality in the Vaishnava Padavalis of Bengal” (pp. 105-123).

In questa sezione, l’A. reinterpreta il personaggio di Radha come quello di una donna ribelle che, presa dall’irrefrenabile desiderio erotico per il dio Krishna, abbandona la sua vita coniugale per unirsi a Lui. Da un attento studio degli episodi mitici contenuti nelle *padavali*, nei *purana* (*Brahmavaivarta* e *Padma Purana*) e nei testi pre- e post-Chaitanya, l’A. deduce un aspetto inedito del rapporto della coppia divina e di quello tra quest’ultima e i suoi devoti. Radha è una donna che infrange le norme della buona condotta femminile in preda alla passione erotica, per vivere il piacere non come fine a se stesso, ma come mezzo di espressione della devozione (*bhakti*) che le consente di ricongiungersi e divenire un tutt’uno col Dio. Il tema dell’unione della coppia divina e anche dell’identificazione del devoto con essa attraverso la devozione è oggetto di una più approfondita analisi nel capitolo successivo “The Concept of Androgyny in the Chaitanya Hagiographies of Bengal” (pp. 124-138). In questa sezione l’A. ricostruisce la formazione e l’affermazione del concetto di “androginia” come parte integrante delle fondamenta teologiche del movimento ispirato da Chaitanya e chiarisce come ciò che consente effettivamente ai fedeli di ricongiungersi con le divinità sia identificare se stessi coi membri della coppia divina di sesso opposto al proprio, o con la coppia come unità. Tale ricongiungimento è possibile solo con la dissoluzione delle norme di genere e l’annullamento delle differenze tra i sessi, ed ha come fine quello di identificarsi con un’unità divina in cui coesistono due individualità e due generi (pp. 129-130).

Infine, la terza e ultima sezione si concentra sulla letteratura epica hindu, redatta in lingue vernacolari diverse dal sanscrito. Qui, l’A. esamina due narrazioni in particolare: il *Ramayana* di Krittivasa (xv secolo) e il *Ramayana* di Chandraboti (xvi secolo), ritenute “versioni popolari” o “letteratura di traduzione” dell’epica classica sanscrita di Valmiki. L’A. rivendica il diritto di suddetti componimenti a essere apprezzati non in qualità di versioni o traduzioni di un originale, bensì di vere e proprie narrazioni indipendenti e rilevanti dal punto di vista socio-religioso e politico (p. 144). Nel settimo capitolo, “Empowering the Silenced Voices: The Paradox of Female Chastity in Krittivasa’s Ramayana” (pp. 153-

168), l'A. reinterpreta il concetto di castità femminile così come trattato nell'opera di Krittivasa, fornendo una lettura alternativa del valore morale di *satitwa* (modestia): anziché costituire una forma di oppressione, l'osservanza rigorosa del codice di condotta morale per preservare la propria castità consentirebbe alle protagoniste di combattere il male, resistere alle violenze dei personaggi demoniaci maschili e provare il proprio valore sociale. Il rispetto della buona condotta femminile sarebbe, dunque, uno strumento di azione e di ribellione al giogo del potere patriarcale, perché consentirebbe persino d'infrangere le norme in nome del rispetto dei propri doveri di *pativrata*, tra cui quelli di garantire la prosperità della propria famiglia, proteggere l'onore del coniuge e della comunità d'appartenenza ed elevare la propria devozione al di sopra di ogni vincolo familiare (p. 159).

L'ottavo e ultimo capitolo "Women's Ramayanas: Chandraboti's Folk Ballad" (pp. 169-181) si concentra sul *Ramayana* dell'autrice Chandraboti. Si tratta di un'opera composta nel XVI secolo in lingua bengali, popolarmente ritenuta un *unicum* nella letteratura medievale, poiché nata da una selezione di episodi incentrati sul punto di vista dei personaggi femminili dell'epica, che danno voce alle frustrazioni e all'oppressione delle donne nel contesto brahmanico (p. 169). Qui l'A. non si concentra solo sulla peculiarità dell'assetto narrativo ma anche sullo schema compositivo adottato per redigere l'opera, sottolineando l'unicità dell'adattamento in stile *pala gaan* (ballata popolare).

The Goddess Re-Discovered è un'opera scorrevole e facilmente fruibile anche dai non esperti degli studi indologici, che intende dare nuova vita ai personaggi femminili delle opere prodotte in uno dei periodi più vivaci della storia della letteratura in lingua bengali, il *Madhya Yuga*. Pur costituendo un notevole esempio di disamina storico-letteraria eccellentemente realizzata, si suggerisce l'approfondimento di alcune tematiche la cui analisi critica non ha trovato adeguato spazio nel testo.

Le ragioni che l'A. fornisce per giustificare lo sviluppo dei vari generi e produzioni letterarie popolari d'influenza religiosa, soprattutto *shakta* e *vaishanava*, sono esclusivamente due: a) la reazione delle classi sociali meno abbienti all'oppressione del sistema *Kulin* brahmanico, introdotto con la riforma del re Vallalaseana nel XII secolo e b) la reazione all'oppressione e al terrore derivanti dall'invasione turca, più o meno contemporanea alla riforma (pp. 5-6, 16, 22-24, 105, 124). Così facendo, l'A. non approfondisce le condizioni socioeconomiche, politiche e culturali che hanno ispirato i motivi e gli stili narrativi della letteratura medievale

religiosa e presuppone l'assenza di processi di elaborazione artistico-letteraria, sia hindu che musulmana, attivi prima dell'arrivo delle *élite* governative turche. Inoltre, tali affermazioni contribuiscono a consolidare una netta distinzione tra produzioni hindu "reazionarie" e produzioni popolari e di corte di influenza musulmana, in lingua farsi. Al contrario, molti dei componimenti dell'epoca, come l'autrice stessa sottolinea (p. 18), nascono dalla fusione di contenuti narrativi e stili ispirati a entrambi i generi letterari. Le vicende su cui sono incentrate le saghe dei *mangal*, inoltre, contengono riferimenti a un contesto sincretico, in cui l'integrazione dei gruppi sociali, politici e religiosi risulta già parzialmente consolidata. Se ne deduce, dunque, che siano trascorsi almeno uno o due secoli dai primi incontri/scontri fra sistemi valoriali delle *élite* governative e *jati* musulmane e del popolo di affiliazione brahmanica², interazioni che hanno contribuito alla composizione e diffusione di nuove, numerose, narrazioni dei poemi popolari divenute nei secoli parte di un patrimonio condiviso e non esclusivamente produzioni di carattere contro-egemonico.

Rispetto all'intento del volume, ovvero quello di riscoprire la non conformità di personaggi femminili e trarne esempi di ribellione ed emancipazione rispetto alle norme brahmaniche, è necessario esporre alcune perplessità.

Uno dei principali rischi dell'interpretare contenuti narrativi di epoche passate attraverso la lente di teorie critiche moderne – come quelle sorte in seno ai movimenti femministi o agli studi sulla performatività del genere – è quello di attribuire intenti e scopi ai compositori differenti da quelli originari e appartenenti a contesti spazio-temporali distanti e inconciliabili. Sarebbe stato, dunque, più appropriato prestare maggiore attenzione all'esercizio e alla performance dei componimenti narrativi, più che ai contenuti in sé, come strumento di *empowerment* dei gruppi subalterni e delle donne.

Opere come le *geetika*, i *mangal* e i *baromasya*, seppur nati da gruppi marginali e dalle donne per dar voce alle sofferenze e alle preoccupazioni quotidiane, non sono immuni alle strutture di potere che influenzano il discorso³. La narrazione inedita del *Ramayana* di Chandraboti e altri

2 Kaiser HAQ, *The Triumph of the Snake Goddess* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015).

3 Michel FOUCAULT, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. Richard HOWARD (London: Routledge, 2001); Cfr. Suchana ROY, «The Journey of Chandraboti Ramayana's Alternative Discourse from Levi Strauss's Structura-

componenti popolari costituiscono i primi esempi di riappropriazione dal basso della narrativa mitica, della forma letteraria e della lingua in cui viene veicolata, così come della restituzione al pubblico; tuttavia, riproducono il sistema di valori *kyrarcale*⁴ brahmanico.

Più in generale, nelle epiche e nei poemi popolari l'androginia e l'infrazione della norma, soprattutto per le donne, non fa che riconfermare e riaffermare i ruoli di genere in un determinato ordine morale, che viene temporaneamente superato da personaggi ideali e straordinari nello spazio eccezionale della narrazione e della performance. L'esercizio della sessualità femminile non iscritta all'interno delle norme di condotta shastriche, all'insegna della modestia e della devozione religiosa e coniugale, è consentito solo in virtù di uno scopo più elevato, ovvero quello di tracciare un itinerario devozionale e, allo stesso tempo, impartire un insegnamento al pubblico cui è rivolto. Le conseguenze tragiche di tali infrazioni, a cui l'A. fa solo brevi cenni, mirano a scoraggiare l'audience dall'imitare i modelli mitici in questione che, con il loro decadimento sociale, non fanno altro che risignificare e riprodurre i valori del sistema religioso a cui appartengono⁵.

In conclusione, pur non approfondendo i limiti del sistema valoriale entro cui le produzioni testuali medievali in lingua bengali sono state prodotte, l'A. esegue un interessante tentativo di riscoperta di personaggi femminili, storie popolari e autrici che hanno dato vita a una gran parte di generi e componenti letterari di matrice religiosa, spesso ignorati e trascurati dal sistema conoscitivo canonico. L'opera costituisce, pertanto, un contributo inedito, che offre interessanti spunti di ricerca per indagare ulteriormente la (de)costruzione dei ruoli di genere nella letteratura popolare religiosa in lingua bengali.

Ludovica TOZZI
Sapienza Università di Roma
ludovica.tozzi@uniroma1.it

lism to Derrida's Deconstruction in the Context of Foucauldian Power», in *Innovations in Language & Literature*, eds. B. AROKIA LAWRENCE VIJAY, S.G. MOHANRAJ, S. SREEJANA, V. ABIRAMI (Gandhipuram: Bonfring, 2020), pp. 56-65.

4 Elisabeth S. FIORENZA, «Tra movimento e ricerca accademica: l'esegesi femminista del XX secolo», *L'esegesi femminista del XX secolo*, vol. 9, no. 1 (2016): 13-28.

5 Sarah B. POMEROY, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity* (London: Random House, 2011).

Natale SPINETO, *Gli studi di storia delle religioni. Profilo storico* (Milano: Le Monnier Università – Mondadori Education, 2023), 168 pp., broccura, ISBN 9788800864251, € 16,00.

Nell'anno accademico 1923-1924 veniva istituita presso l'Università di Roma "La Sapienza" la prima cattedra italiana di Storia delle religioni, cattedra di cui Raffele Pettazzoni fu designato titolare. A cento anni di distanza, il libro di Natale Spineto risponde opportunamente a una domanda spesso elusa, ma non più rinviabile: che cosa significa fare storia delle religioni oggi? Il panorama editoriale italiano aveva bisogno di una messa a punto rigorosa, aggiornata e sensibile ai questionamenti più recenti sulla storia di una disciplina nata in Europa circa centocinquanta anni fa. Di impianto storiografico, il libro prende le mosse dalla difficile individuazione di una "preistoria" della disciplina, concentrandosi nelle fasi settecentesca ed ottocentesca, quando la storia delle religioni europea, pur balzubiente – ma sarebbe più corretto parlare in questa fase di un generico studio delle religioni –, mostra i primi accenni di comparativismo (capitolo 1: *Prima della storia delle religioni*). L'impasse è superata scegliendo come spartiacque il 1874, anno in cui viene istituita presso l'Università di Ginevra la prima cattedra di storia delle religioni: la disciplina è istituzionalizzata (capitolo 2: *Gli studi di storia comparata delle religioni diventano una disciplina scientifica: la storia delle religioni nelle istituzioni*). Da questo momento in poi il lettore può seguire il dipanarsi di una storia degli studi, imprescindibile per chiunque voglia dotarsi di una "cassetta degli attrezzi" – come dichiara il libro stesso – per accostarsi alle religioni, da intendersi come oggetto di studio, ma anche (o solo, a seconda della prospettiva euristica adottata) come strumentazione concettuale richiesta da tale studio. È così che il 'lungo Ottocento' delle sollecitazioni della filologia indoeuropea comparata di Max Müller e delle scuole antropologiche classiche, che vedono in Edward B. Tylor un capofila (capitolo 3: *La formazione di un metodo*), nonché l'antico Israele di William R. Smith e il *Ramo d'oro* di James G. Frazer (capitolo 4: *Metodologia etnologica e studio delle religioni del mondo antico*) cedono il passo a interpretazioni cruciali come il "monoteismo primordiale" di Wilhelm Schmidt e il concetto di "sacro" di Rudolf Otto (capitolo 5: *La crisi dei modelli evolucionisti e positivisti*). Non possono mancare gli apporti venuti nella prima metà del Novecento dalla sociologia di area francese e tedesca (Durkheim, Mauss, Hubert, Lévy-Bruhl, van Gennep, Marx, Feuerbach, Engels, per citarne alcuni), il contributo

decisivo di Max Weber e quello della psicologia della religione, con la rivoluzione psicoanalitica di Freud (capitolo 6: *Le scienze della religione*). Da una prospettiva italiana, gli ultimi tre capitoli del libro di Spineto risultano di particolare interesse: a partire dal periodo tra le due guerre e di fatto con l'istituzione della cattedra pettazzoniana, il ritardo che ha contraddistinto la nostra penisola negli studi storico-religiosi viene progressivamente recuperato. Se Pettazoni si confronta con la nascente fenomenologia classica e tenta di farla dialogare con la prospettiva storica (capitolo 7: *Storici delle religioni attivi nel periodo fra le due guerre*), il quadro delle discussioni metodologiche successive si fa più ingarbugliato, ma estremamente ricco, se analizzato nell'ottica delle figure di Angelo Brelich, Ernesto de Martino, Ugo Bianchi, Dario Sabbatucci e del più ampio panorama internazionale – in questa fase per lo più ancora europeo – in cui si stagliano, facendo emergere la peculiarità dell'approccio italiano, pur nelle sue declinazioni molto diverse, una delle quali è di certo lo storicismo (capitolo 8: *Dalla fine della seconda guerra mondiale alla metà degli anni Ottanta*). L'ultimo capitolo è a mio avviso il più avvincente ed innovativo, in quanto catapulta il lettore nella più stretta attualità della storia degli studi e lo porta a misurarsi con posizioni talvolta audaci, che nei casi più estremi arrivano a disinteressarsi alle religioni in quanto oggetto di analisi e a sindacare, se non a volatilizzare, la nozione stessa di “religione” (capitolo 9: *La storia delle religioni dopo gli anni Ottanta*). Tanto che, conclusa la lettura del libro di Spineto – lettura peraltro accompagnata da un repertorio fotografico ed iconografico per nulla scontato e da costanti riferimenti bibliografici –, alla domanda da cui siamo partiti viene spontaneo aggiungerne un'altra: è ancora possibile fare storia delle religioni oggi?

Michela ZAGO
Università degli Studi di Padova
michela.zago@unipd.it

Libri ricevuti

- Antón ALVAR NUÑO, Clelia Martínez MAZA, Jaime ALVAR EZQUERRA, eds., *Calling Upon Gods, Offering Bodies. Strategies of Human-Divine Communication in the Roman Empire. From Individual Experience to Social Reproduction* (Lausanne: Peter Lang, 2024).
- Sravana BORKATAKY-VARMA, Aaron Michael ULLREY, eds., *Living Folk Religions* (Abingdon, Oxon: Routledge, 2023).
- Daniel CARPI, *Camminando per la via. Memorie degli anni 1938-1945*, a c. di Giacomo Corazzol, introduzione di Alberto Cavaglion (Firenze: Casa Editrice Giuntina, 2023).
- Marinella CERAVOLO, *L'istoriola nella Mesopotamia antica. Mito, rito e performatività*, Chi Siamo/Storia delle religioni 50 (Roma: Bulzoni editore, Roma 2022).
- Sara CLAMOR, *Les orixás dansent en Europe. Les communautés religieuses afro-brésiliennes sur l'échelle transnationale* (Paris: Karthala, 2024).
- Jacob COPEMAN, Arkotong LONGKUMER, Duggal KOONAL, eds., *Gurus and Media: Sound, Image, Machine, Text and the Digital* (London: UCL Press, 2023).
- Vincent ELTSCHINGER, Isabelle RATIÉ, *Che cos'è la filosofia indiana?*, trad. it. di Valeria ZINI, Piccola Biblioteca Einaudi Mapped: Filosofia 115 (Torino: Einaudi, 2023).
- Matteo LAZZARI, *I colori della malafede. Afromessicani, Inquisizione e razza in Nuova Spagna* (Roma: Viella, 2023).
- Luca FEZZI, *Roma in bilico. Svolte e scenari alternativi di una storia millenaria*, Le Scie (Milano: Mondadori, 2022).
- Francesco MASSA, *Les Cultes à mystères dans l'Empire romain. Païens et Chrétiens en compétition*, Mondes anciens 11 (Paris: Les Belles Lettres, 2023).
- Marcello MASSENZIO, *Maestri erranti: il rinnovamento della cultura ebraica dopo la Shoah*. Piccola Biblioteca Einaudi, nuova serie 819 (Torino: Einaudi, 2024).

- Adriano PROSPERI, *Missionari: dalle Indie remote alle Indie interne, Storia e società* (Roma-Bari: Editori Laterza, 2024).
- Vijay SARDE, *The Archaeology of the Natha Sampradaya in Western India, 12th to 15th CE*. *Archaeology and religion in South Asia* (New York: Routledge, 2023).
- Tanika SARKAR, *Religion and Women in India: Gender, Faith, and Politics: 1780s-1980s*. First SUNY Press edition (Albany: State University of New York Press, 2024).
- Dimitry SHEVCHENKO, *Mirror of Nature, Mirror of Self: Models of Consciousness in Sāṃkhya, Yoga, and Advaita Vedānta* (New York: Oxford University Press, 2023).
- Chiara Ombretta TOMMASI, *Religioni. Una storia globale* (Milano: Le Monnier Università, 2024).
- Eleonora ZAMPIERI, *Politics in the Monuments of Pompey the Great and Julius Caesar*, *Routledge Monographs in Classical Studies* (Abingdon, Oxon: Routledge, 2023).

