

ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA  
A CONFRONTO

ATTI DEL 2° CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STUDI



ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA A CONFRONTO

Ideazione e Progetto Scientifico  
VALENTINO NIZZO

Direzione Editoriale  
SIMONA SANCHIRICO

ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA  
A CONFRONTO:  
RAPPRESENTAZIONI E PRATICHE  
DEL SACRO

Atti dell'Incontro Internazionale di studi

ROMA, MUSEO NAZIONALE PREISTORICO ETNOGRAFICO "LUIGI PIGORINI"  
20-21 MAGGIO 2011

A cura di  
VALENTINO NIZZO  
LUIGI LA ROCCA



ROMA 2012





ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA A CONFRONTO:  
RAPPRESENTAZIONI E PRATICHE DEL SACRO  
Atti dell'Incontro Internazionale di Studi

Proprietà riservata-All Rights Reserved  
© COPYRIGHT 2012

Progetto Grafico  
System Graphic Srl

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro, senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti e dell'Editore.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publishers.

IN COPERTINA:

Fotomontaggio: *Apoxyomenos*, Museo di Zagabria; Maschera Azteca a mosaico, Museo Preistorico Etnografico "L. Pigorini" Roma; Scheletro umano; Porzione di volto: gentile concessione Loris Del Viva. Ideazione ed elaborazione grafica: VALENTINO NIZZO con la collaborazione di GIANFRANCO CALANDRA

PROGETTO SCIENTIFICO:

Valentino Nizzo (Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Emilia Romagna)

Con la collaborazione di:

Soprintendenza al Museo Nazionale Preistorico Etnografico "Luigi Pigorini";  
Elisa Cella ("Sapienza" - Università di Roma); Gianluca Melandri (Università degli Studi di Milano)

CURATELA DEL CONVEGNO:

Luigi La Rocca (Soprintendenza al Museo Nazionale Preistorico Etnografico "Luigi Pigorini"); Valentino Nizzo (Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Emilia Romagna)

COORDINAMENTO ORGANIZZATIVO E SEGRETERIA:

Valentino Nizzo, Elisa Cella, Gianluca Melandri, Simona Sanchirico, Laura Pascuali, Ediarché-Editoria per l'Archeologia Srl.

## CASA EDITRICE:

E.S.S. Editorial Service System srl  
Via di Torre Santa Anastasia 61-00134 Roma  
Tel 06.710561 Fax 06.71056230  
info@editorial.it www.editorial.it

## DIRETTORE EDITORIALE:

Simona Sanchirico

## REDAZIONE:

Simona Sanchirico, Valentino Nizzo, Elisa Cella, Gianluca Melandri

## COLLANA:

Antropologia e Archeologia a confronto 2

## DIRETTORE DI COLLANA:

Valentino Nizzo

Finito di stampare nel mese di giugno 2012  
dalla tipografia System Graphic Srl  
Via di Torre Santa Anastasia 61-00134 Roma  
Tel 06.710561 Fax 06.71056230  
marketing@sysgraph.com www.sysgraph.com

## SOSTEGNO LOGISTICO:

System Graphic Srl - Tipolitografia Stampa Digitale  
Ediarché - Editoria per l'Archeologia Srl  
Via di Torre Santa Anastasia 61-00134 Roma  
Tel 06.710561 Fax 06.71056230  
www.ediarche.it info@ediarche.it  
di Luciano Pasquali

Antropologia e archeologia a confronto: Rappresentazioni e pratiche del Sacro, Atti del 2° Incontro Internazionale di Studi [Atti del Congresso tenutosi a Roma, Museo Preistorico Etnografico "Luigi Pigorini", il 20-21 Maggio 2011] / a cura di Valentino Nizzo, Luigi La Rocca. Roma: E.S.S. Editorial Service System, 2012, pp. 902.

ISBN 978-88-8444-106-5

CDD D.930.1

1. Archeologia – Antropologia Culturale – Storia delle Religioni – Atti di Congressi  
2. Sacro – Atti di Congressi  
I. Valentino Nizzo, Luigi La Rocca

## INDICE

LUIGI LA ROCCA, VALENTINO NIZZO, Premessa.....p.	13
<i>Ringraziamenti</i> .....p.	18
<i>Programma del convegno</i> .....p.	21
<i>Abbreviazioni e norme bibliografiche</i> .....p.	25
<b>INTRODUZIONE DEI LAVORI</b>	
VALENTINO NIZZO, <i>Ripetere trasformandosi</i> .....p.	29
MARIO TORELLI, Riflessioni a margine della lettura di: <i>Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto</i> .....p.	63
<b>I SESSIONE. I LUOGHI DEL SACRO</b>	
MASSIMO OSANNA, Luoghi del Sacro in età arcaica presso le genti indigene di Puglia e Basilicata.....p.	71
GIANLUCA TAGLIAMONTE, I luoghi del Sacro nel Sannio preromano.....p.	97
ENRICO COMBA, Tra l'erba e sotto le stelle: luoghi del sacro tra gli Indiani del Nord America.....p.	109
ANNA MARIA GLORIA CAPOMACCHIA, I luoghi degli eroi.....p.	125
<b>II SESSIONE. I TEMPI DEL SACRO</b>	
ALESSANDRO GUIDI, I tempi del sacro nel Lazio protostorico.....p.	137
MASSIMILIANO DI FAZIO, Tempo del sacerdote, tempo del cittadino. Sacro e memoria culturale presso gli Etruschi.....p.	147
MANUELA MARI, La morte, il tempo, la memoria. Funerali pubblici e calendario civico nella Grecia antica.....p.	167
ILEANA CHIRASSI COLOMBO, Riflessioni sul "sacro" tra <i>phainomenon</i> e <i>genomenon</i> .....p.	189
<b>DISCUSSIONE I E II SESSIONE</b>	
Moderatori: PIERO BARTOLONI, MARIANO PAVANELLO.	
Interventi di: GIOVANNI CASADIO, FILIPPO DELPINO, LUCIANA DRAGO, VITO LATTANZI, VALENTINO NIZZO, MARIO TORELLI.....p.	203
<b>III SESSIONE. GLI SCOPI E I GESTI DEL SACRO</b>	
PIERO BARTOLONI, Appunti sul <i>tofet</i> .....p.	215
IDA OGGIANO, Scopi e modalità delle azioni rituali femminili nell'area	

siro-palestinese del I millennio a.C. Il contributo dell'archeologia.....p.	223
MATTEO D'ACUNTO, I templi a focolare centrale cretesi alto-arcaici e arcaici: rituali sacrificali e simbolismo politico.....p.	251
MARIA JOSÈ STRAZZULLA, Gesti e parole nei riti della vittoria in età romana.....p.	263
ALESSANDRA CIATTINI, Tra madonne e Cemí. Relazioni tra storia, archeologia e antropologia nel Caribe .....p.	279
PINO SCHIRRIPIA, Il corpo altare. Alcune riflessioni sulle antropologie della possessione.....p.	293
MASSIMILIANO A. POLICHETTI, Presupposti metafisici possibili nella scarsità di evidenze archeologiche e storico-artistiche afferenti alla ritualità vedico-brahmanica.....p.	305

### DISCUSSIONE III SESSIONE

Moderatori: PAOLO XELLA, VITO LATTANZI.

Interventi di: PIERO BARTOLONI, ILEANA CHIRASSI COLOMBO, ALESSANDRA CIATTINI, FRANÇOISE-HÉLÈNE MASSA PAIRAULT, PINO SCHIRRIPIA, MARIA JOSÉ STRAZZULLA .....p.	309
---	-----

### IV SESSIONE. GLI OPERATORI DEL SACRO

MARINA PIRANOMONTE, Maghi professionisti alla fontana di Anna Perenna (riassunto).....p.	323
SERGIO BOTTA, Discorso accademico, turismo mistico e reazione indigena: lo sciamanismo in Mesoamerica tra antropologia, storia e archeologia .....p.	325
MARIANO PAVANELLO, MATTEO ARIA, Mediatori del sacro e del politico tra memoria e postmodernità .....p.	339

### DISCUSSIONE IV SESSIONE

Moderatori: MARCELLO MASSENZIO, GIOVANNI COLONNA.

Interventi di: ANNA MARIA BIETTI SESTIERI, SERGIO BOTTA, FILIPPO DELPINO, MARINO GIORGETTI, VALENTINO NIZZO, MARIANO PAVANELLO, MARINA PIRANOMONTE, MARIO TORELLI .....p.	367
---	-----

### V SESSIONE. LE IMMAGINI DEL SACRO

LUCA CERCHIAI, MAURO MENICETTI, Sacro e cultura visuale .....p.	379
MASSIMO CULTRARO, <i>Quis deus?</i> Su alcune rappresentazioni di carattere culturale nella Sicilia dell'età del Ferro.....p.	387
ELVIRA STEFANIA TIBERINI, Mami Wata: arte e <i>agency</i> .....p.	401

### DISCUSSIONE V SESSIONE

Moderatori: GIOVANNI COLONNA, VITO LATTANZI.

Interventi di: ANNA MARIA BIETTI SESTIERI, LUCA CERCHIAI, MASSIMO CULTRARO, IDA OGGIANO, MARIA JOSÉ STRAZZULLA, ELVIRA STEFANIA TIBERINI .....p.	419
--	-----

**VI SESSIONE. GLI OGGETTI DEL SACRO**

MARIA TOMMASA GRANESE, “Dare un senso alle cose”.

La funzione degli oggetti nei contesti sacri: l'esempio del santuario sul Timpone Motta di Francavilla Marittima (CS) .....	p. 431
VINCENZO BELLELLI, <i>Vei</i> : nome, competenze e particolarità cultuali di una divinità etrusca .....	p. 455
ALESSANDRA CARDELLI, Divinazione a Porto Novo. L'armamentario del sacerdote del <i>Fa</i> .....	p. 479
STEFANO ALLOVIO, L'uso di oggetti nei rituali iniziatici e le forme dell'immortalità .....	p. 491

**DISCUSSIONE VI SESSIONE**

Moderatori: LUIGI LA ROCCA, VINCENZO PADIGLIONE.

Interventi di: STEFANO ALLOVIO, VINCENZO BELLELLI, ILEANA CHIRASSI COLOMBO, MARIA TOMMASA GRANESE, MARIO TORELLI .....	p. 503
--	--------

**DISCUSSIONE GENERALE**

Moderatori: MARIO TORELLI, ILEANA CHIRASSI COLOMBO.

Interventi di: STEFANO ALLOVIO, VITO LATTANZI, VALENTINO NIZZO, IDA OGGIANO .....	p. 513
---	--------

**CONCLUSIONI**

MARIO TORELLI, Riflessioni conclusive .....	p. 523
---	--------

**SESSIONE POSTER (A CURA DI ELISA CELLA E GIANLUCA MELANDRI)**

ELISA CELLA, GIANLUCA MELANDRI, La sezione <i>poster</i> e il <i>forum on-line</i> : un'occasione di verifica delle potenzialità offerte dai nuovi <i>media</i> alla comunicazione scientifica .....	p. 529
--	--------

**I SESSIONE. I LUOGHI DEL SACRO**

ANDREA BORELLA, La sacralità dell'ambiente domestico nella cosmologia degli Amish.....	p. 543
LUCIA BOTARELLI, FRANCO CAMBI, CARLO CASI, I culti del Monte Amiata.....	p. 551
GIULIA CACCIATO, Il culto delle acque a Cirene.....	p. 563
DANIELA COSTANZO, Il tempio arcaico di Punta Alice (Cirò Marina, KR) .....	p. 573
PATRIZIA FORTINI, <i>Tullianum</i> . Prime note sulla sua struttura dai recenti scavi .....	p. 587
NUCCIA NEGRONI CATAACCHIO, MASSIMO CARDOSA, MARCO ROMEO PITONE, Dalla grotta naturale al tempio, tra natura e artificio: forma ed essenza del luogo sacro in Etruria durante l'età dei metalli.....	p. 595
SABRINA DEL PIANO, MICHELE PASTORE, Nota su un altare sacro nella Gravina del Marchese a Crispiano-Montemesola (Taranto).....	p. 609
LIDIA PUDDU, La tomba di S'ena 'e Sa Vacca a Olzai:	

un originale esempio di sepoltura nuragica .....	p. 617
GIANFRANCA SALIS, Le rotonde con bacile d'età Nuragica.	
Alcune considerazioni alla luce delle nuove scoperte nel villaggio nuragico di Seleni (Lanusei, Prov. Ogliastra) .....	p. 629
ISIDORO TANTILLO, Alcune riflessioni sull'organizzazione spaziale dei santuari demetriaci periferici delle <i>poleis</i> siceliote in età arcaica .....	p. 641
CLAUDIA TEMPESTA, <i>Specus est nomine Corycius</i> ... La grotta di Tifone e i santuari della Cilicia <i>Tracheia</i> orientale .....	p. 653
<b>II SESSIONE. I TEMPI DEL SACRO</b>	
MARTA VILLA, Le pratiche del sacro nella ritualità invernale della fertilità in una piccola comunità alpina: il <i>case study</i> di Stilfs in Vinschgau ..	p. 667
<b>III SESSIONE. GLI SCOPI E I GESTI DEL SACRO</b>	
ANGELA BELLIA, Da Bitolemi a Betlemme. Riti musicali e culti femminili in Sicilia .....	p. 681
TOMASO DI FRAIA: Il più antico esempio di <i>incubatio</i> : il sito rupestre preistorico della parete Manzi (Civitaluparella, CH) .....	p. 693
PIA GRASSIVARO GALLO, STEFANIA GAZZEA, Il <i>Dikrî</i> : le donne di Merka (Somalia) pregano Allah per essere liberate dalla circoncisione faraonica (infibulazione) .....	p. 705
LUCA PISONI, UMBERTO TECCHIATI, VERA ZANONI, <i>Tra il pozzo e la soglia. Rites de rupture</i> a Laion, Gimpele (BZ)? .....	p. 715
ALEX VAILATI, L'azione del sogno nel sistema religioso Zulu.....	p. 727
<b>IV SESSIONE. GLI OPERATORI DEL SACRO</b>	
ALESSANDRO BENCIVENGA, <i>Le Paelignae anus</i> di Orazio: maghe, sacerdotesse o prostitute sacre? .....	p. 737
SERENA BINDI, I Posseduti delle divinità della casa in Uttarkhand (India del Nord). Negoziare la realtà della possessione: esperienze, discorsi e pratiche .....	p. 745
SIMONA SANCHIRICO, I fondatori di colonie: il culto dell'ecista.....	p. 755
<b>V SESSIONE. LE IMMAGINI DEL SACRO</b>	
GIUSEPPE GARBATI, Immagini e funzioni, supporti e contesti. Qualche riflessione sull'uso delle raffigurazioni divine in ambito fenicio.....	p. 767
ILARIA TIRLONI, Immagini cultuali in Italia meridionale tra età del Bronzo e prima età del Ferro .....	p. 779
ANNA TOZZI DI MARCO, <i>Al Qarafa</i> , ovvero la città dei morti del Cairo: iconografica sacra nell'Islam popolare egiziano .....	p. 791
<b>VI SESSIONE. GLI OGGETTI DEL SACRO</b>	
LAURA CASTRIANI, I dischi-pendenti d'avorio: significato e funzione di una particolare classe di materiali.....	p. 801
ELISA CELLA, <i>Sacra facere pro populo romano</i> : i materiali dagli scavi di Giacomo Boni dell' <i>Aedes Vestae</i> al Foro Romano .....	p. 813
LUCIANA DRAGO TROCCOLI, Àncore litiche, Àncore in piombo e altri "oggetti del sacro" in metallo dal santuario meridionale di <i>Pyrgi</i> .....	p. 827

BARBARA FERLITO, La strumentazione del culto nel mondo greco .....	p. 841
GIANCARLO GERMANÀ, Offerte votive orientali in un contesto sacro di età arcaica a Megara Hyblaea .....	p. 851
MARTA PASCOLINI, Segni di passione: elementi di devozione popolare negli alpeggi della Carnia .....	p. 863
ELISA PEREGO, Resti umani come oggetti del sacro nel Veneto preromano: osservazioni preliminari .....	p. 873
 <b>ABSTRACTS E KEYWORDS</b>	
Relazioni .....	p. 883
Poster .....	p. 892





## PREMESSA\*

### *I contenuti*

L'incontro di studi «Antropologia e Archeologia a confronto: Rappresentazioni e pratiche del sacro» – promosso dalla *Ediarché Srl* nell'ambito del *II Salone dell'Editoria Archeologica* – recupera lo spirito che ha animato la sua prima edizione<sup>1</sup>, questa volta offrendo una nuova occasione di confronto agli specialisti di due branche importanti delle scienze umane, antropologi e archeologi, troppo spesso relegati ciascuno nel proprio ambito specialistico, con rare opportunità di dialogo. L'iniziativa scientifica è ancora una volta resa possibile grazie alla rinnovata ospitalità del *Museo Preistorico Etnografico Luigi Pigorini di Roma*, luogo che, come noto, raccoglie e contempera alcune delle testimonianze più importanti della preistoria e protostoria italiana e dell'etnografia mondiale.

Nel corso delle due giornate (20-21 maggio 2011), esperti di entrambe le discipline si sono misurati con il tema del “sacro” analizzandone i suoi molteplici aspetti attraverso il filtro della documentazione e della ricerca archeologica ed etno-antropologica.

L'incontro di studi ha come obiettivo quello di affrontare, nello specifico, alcune questioni rimaste inevitabilmente e volutamente a margine della prima edizione del convegno, le quali possono trovare una adeguata sintesi nel concetto stesso di “sacro” che figura nel titolo della manifestazione e in quello delle sei sezioni in cui si è deciso di articolarla. Il termine va ovviamente inteso nella sua accezione problematica, quale categoria rafforzata dalla fenomenologia religiosa e indebolita dalla prospettiva antropologica.

Fine del nostro incontro vuole essere quello di approfondire, nella duplice prospettiva

---

\* Una prima versione di questo testo è stata anticipata in *Forma Urbis* XVI, 3, Marzo 2010, pp. 44-48 e sulle pagine *on-line* del sito dedicato alla manifestazione < [www.ediarche.it](http://www.ediarche.it) >. Il programma scientifico del convegno, elaborato da V. Nizzo nell'ambito del più ampio progetto che è alla base degli incontri della serie “*Antropologia e Archeologia a confronto*”, è stato integrato e perfezionato con L. La Rocca e con la collaborazione del personale scientifico della Soprintendenza al Museo Nazionale Preistorico Etnografico “Luigi Pigorini”. La cura redazionale dell'intero volume è stata realizzata da V. Nizzo con il contributo determinante, per la *Sessione poster*, di Elisa Cella e Gianluca Melandri e la supervisione generale di Simona Sanichirico.

<sup>1</sup> Cfr. V. NIZZO, “Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto”, in *Forma Urbis* XV, 3, Marzo 2010, pp. 48-56; S. SANCHIRICO, “Il primo Salone dell'Editoria Archeologica di Roma al Museo Pigorini”, in *Forma Urbis* XV, 6, 2010, pp. 17-22; V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, Atti del Convegno Internazionale (Roma, Museo Preistorico-Etnografico “Luigi Pigorini”, 21-5-2010), Roma 2011. Gli atti sono stati editi in occasione dell'edizione 2011 del Salone e presentati in apertura del convegno da L. La Rocca, V. Nizzo e M. Torelli. La presentazione di quest'ultimo è stata riportata nella parte introduttiva del presente volume: M. TORELLI, “Riflessioni a margine della lettura di: *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto*”.

antropologica e archeologica che ha contraddistinto il convegno del 2010, quelli che sono gli aspetti archetipici del senso del sacro nelle sue molteplici manifestazioni, quali possono essere colte attraverso l'indagine etnografica e/o le tracce che se ne possono individuare grazie alla ricerca archeologica.

Al fine di favorire il confronto interdisciplinare si è deciso di scomporre una problematica di tale complessità come quella del "sacro" in sei distinte unità tematiche che, a nostro avviso, dovrebbero fornire una adeguata esemplificazione di quelli che sono o possono essere i suoi principali tratti caratterizzanti, in una prospettiva che ne valorizzi sia gli aspetti propri della rappresentazione simbolica sia quelli relativi alle diverse pratiche culturali, a prescindere da limitazioni di carattere cronologico e/o spaziale che circoscrivono, inevitabilmente, l'esperienza di ogni studioso e ricercatore.

Per far questo si è dovuto necessariamente porre l'accento su aspetti concreti che possono costituire il patrimonio comune sia della ricerca etnografica che di quella archeologica sebbene, in questa sede, non si sia potuto prescindere in alcuni casi da inevitabili schematizzazioni, senza per questo voler in alcun modo limitare le possibili e, anzi, auspicate contaminazioni fra i contenuti delle diverse sessioni. Le unità tematiche che le contraddistinguono richiamano aspetti volutamente semplici ed elementari che, si suppone, possono essere identificati nei più svariati rituali, da quelli meno articolati ai più complessi, e la cui specificità può essere più o meno approfonditamente riconosciuta e/o ricostruita attraverso l'esame, l'osservazione o la raccolta dei "segni" che essi possono lasciare, nella forma *concreta* di "luoghi", "persone", "gesti" e "oggetti" o in quella genericamente *astratta* degli "scopi/aspirazioni" e dei "codici/modelli" che sono insiti nell'esecuzione e nella realizzazione stessa di quegli "atti rituali" o che possono influenzarne e determinarne le modalità di espressione.

Ai fini del presente incontro si è pertanto cercato di scomporre la *ritualità* in "azioni", "oggetti" e "concetti" che, a prescindere dalle modalità di raccolta dei dati (l'osservazione diretta o mediata nell'etnoantropologia o la raccolta e l'individuazione sul terreno in archeologia), si auspica contribuiscano (anche attraverso un serrato confronto metodologico) a una più puntuale comprensione delle modalità e delle dinamiche attraverso le quali prende forma il senso del sacro.

Le tracce che seguono sono quelle inviate ai relatori e a quanti hanno aderito alla *Call for Posters* edita nel presente volume. A esse, quindi, si sono più o meno liberamente ispirati tutti i contributi raccolti in questa sede.

### *Prima sessione: "I luoghi del sacro"*

Nella presente sessione verranno approfondite le tematiche concernenti la definizione stessa dei luoghi connotati come sacri, sia per quel che concerne in termini "sincronici" il loro originario carattere "naturale", "artificiale" o "ibrido", sia per quanto riguarda la loro possibile evoluzione diacronica che può alterarne nel tempo le connotazioni sino a snaturarne o farne perdere del tutto la primitiva essenza.

Le trattazioni dovranno pertanto soffermarsi su quelle che sono le caratteristiche che determinano o possono determinare la sacralità di un sito, su quelle che sono le modalità che portano alla definizione e/o alla costruzione dello spazio sacro (adeguan-

dolo, ad esempio, a modelli esterni e/o concependolo come la sintesi terrena dello spazio cosmico o astronomico), sul rapporto e l'interazione fra quest'ultimo e la realtà circostante e, infine, sulle dinamiche attraverso le quali i connotati di un luogo sacralizzato possono conservarsi o mutare nel tempo.

Nell'affrontare la questione dovranno essere privilegiati gli aspetti di sintesi rispetto a quelli meramente descrittivi connessi ai vari siti che potranno essere prescelti come esempio, al fine di fornire agli esperti di entrambe le discipline materiale teorico più o meno omogeneo sul quale confrontarsi.

### *Seconda sessione: "I tempi del sacro"*

La dimensione "temporale" in rapporto alle problematiche del sacro può essere intesa secondo due prospettive, non necessariamente fra loro alternative: la prima "interna", legata nella fattispecie ai tempi del rito ovvero alle diverse articolazioni del suo svolgimento, e la seconda "esterna" in quanto legata al tempo calendariale e ai cicli della natura e/o della vita che possono dar luogo a rituali dal carattere stagionale.

Le trattazioni dovranno quindi soffermarsi sugli aspetti correlati all'incidenza del "tempo" in senso lato sulla definizione, sull'articolazione e sull'origine stessa dei rituali prescelti come oggetto d'indagine e sui "codici" che possono essere identificati e riconosciuti nella percezione della sacralità dei cicli temporali e della loro incidenza sulla stessa esistenza umana.

### *Terza sessione: "Gli scopi e i gesti del sacro"*

La presente sessione avrà una duplice anima, ponendosi come obiettivo, da un lato, l'indagine delle finalità che sono o possono essere all'origine del "gesto sacro" e, dall'altro, le azioni più o meno complesse che possono contraddistinguere i codici liturgici dei più disparati riti e i modi e/o i condizionamenti mediante i quali esse "possono" o "non possono" esplicarsi, quali, ad esempio, i sacrifici, le libagioni, le offerte, le consacrazioni, il compianto funebre, le preghiere e via dicendo senza escludere, sul fronte opposto, i casi altrettanto frequenti di interdizione/negazione più o meno assoluta di qualsivoglia "azione", come possono essere intesi, ad esempio, i tabù.

Per quanto attiene agli "scopi del sacro", si dovrà porre l'accento sulle modalità attraverso le quali i rituali vengono indirizzati al raggiungimento di uno specifico scopo come, ad esempio, il buon esito di un raccolto, la conquista o la fondazione di una città, la felice riuscita di un parto o la guarigione da una malattia. Le trattazioni dovranno cercare di offrire un quadro di sintesi sui potenziali legami esistenti fra gli atti/gesti rituali (singoli o nel loro insieme) e le loro finalità più o meno esplicite e, conseguentemente, cercare di evidenziare i meccanismi e le scelte che possono presiedere alla definizione di un rito in rapporto al risultato (o ai risultati) che attraverso di esso si vuole ottenere, con tutte le ambiguità e/o le interdizioni rituali più o meno latenti che possono essere naturalmente sottese al raggiungimento di determinati scopi. Per quanto attiene a "I gesti del sacro" le trattazioni potranno incentrarsi sull'esame specifico dei caratteri e delle dinamiche delle liturgie connotate da tratti sacrali, sia

che si esplichino nella sfera pubblica (come, ad esempio, le fondazioni, i sacrifici e le offerte agli dei) che in quella privata (come, ad esempio, i funerali, le dediche votive, gli atti connessi a diverse forme di superstizione); nell'affrontare tale tematica l'analisi dovrà focalizzarsi in modo specifico sull'esame dei "gesti/azioni" nel loro compimento e/o nei loro svariati esiti, secondo quanto è possibile riscontrare attraverso l'indagine etnografica e/o quella archeologica (integrate, ovviamente, con tutte le altre fonti disponibili).

#### *Quarta sessione: "Gli operatori del sacro"*

La quarta sessione si incentrerà sui soggetti ai quali è riconosciuto il "diritto" o la "possibilità" di esercitare gli atti culturali nelle loro diverse forme, sia che le finalità del culto siano rivolte verso la collettività sia che si esplichino in una comunità più ristretta quale potrebbe essere, ad esempio, quella clanica e/o familiare. Per "ministri del sacro" potranno pertanto intendersi non soltanto coloro i quali sono investiti da una autorità o da uno specifico ruolo culturale per volontà divina e/o per investitura pubblica riconosciuta dalla collettività (come, ad esempio, i pontefici, i sacerdoti, gli sciamani, gli oracoli) ma anche tutti quelli che, in determinate circostanze, possono farsi vettori del sacro contribuendo al compimento di una specifica liturgia e/o cerimonia (come, ad esempio, le prostitute sacre, i maghi, le fattucchiere, ecc. ecc., o, nei culti connotati da prevalenti tratti privati e familiari, lo stesso *pater familias* o il capo clan).

Oggetto d'esame dovranno essere quindi gli "agenti del sacro" in senso lato, in una prospettiva che esamini non soltanto le specifiche modalità di approccio al rito ma anche i connotati e/o i requisiti che potevano consentire loro di condurre una specifica liturgia e di portarla a compimento.

#### *Quinta sessione: "Le immagini del sacro"*

Le immagini del sacro nelle loro caratteristiche intrinseche e/o nelle modalità attraverso le quali possono essere percepite costituiscono il nodo tematico sul quale si impiegherà la quinta sessione del convegno.

Le trattazioni potranno pertanto soffermarsi sulle problematiche in discorso sotto due prospettive, non necessariamente alternative fra loro:

la prima rivolta all'esame delle diverse modalità attraverso le quali la rappresentazione per immagini del divino può esplicarsi, analizzando da un lato le "forme" attraverso le quali viene riprodotto e recepito iconograficamente il sacro e, dall'altro, la diversa natura dei codici che possono influenzare anche stilisticamente tali raffigurazioni (nella scelta, ad esempio, tra rappresentazioni dal carattere naturalistico o volutamente stilizzato, nella selezione di tecniche e/o materiali di lavorazione più o meno specifici, o nell'attribuzione stessa alla divinità di connotati antropomorfi), fino alla conseguenza estrema che può prevedere non soltanto la totale astrazione dell'iconografia divina ma anche l'assoluto divieto di concepirne l'essenza per immagini.

Nella seconda prospettiva potranno invece essere considerate, in senso lato, le diverse

modalità attraverso le quali le immagini sacre possono essere percepite dai fedeli, fino al punto di divenire esse stesse oggetto di specifiche forme di culto in virtù di una loro più o meno cosciente e totale identificazione con l'entità divina.

*Sesta sessione: "Gli oggetti del sacro"*

Gli strumenti e gli oggetti "con" e "attraverso" i quali il sacro si espleta nelle sue diverse manifestazioni costituiranno l'argomento specifico di quest'ultima sessione, sia per quel che concerne i requisiti funzionali, sia per quel che riguarda o può riguardare le modalità di utilizzo e/o le caratteristiche che possono determinare una loro valenza rituale contribuendo a distinguerli più o meno nettamente dagli oggetti d'uso comune.

I connotati e le valenze sacre conferite agli oggetti per i quali può essere ragionevolmente postulata una funzione nell'ambito di cerimonie dal carattere rituale potrà quindi essere uno degli aspetti da considerare nella presente sessione, in una prospettiva che tenti di valorizzare sia i singoli manufatti che le loro reciproche relazioni cercando di tenere distinto, per quanto possibile, l'esame materiale degli "oggetti del sacro" da quanto è stato oggetto di analisi specifica nella terza sessione dedicata agli "scopi e ai gesti del sacro" e che, ragionevolmente, sotto alcuni punti di vista, può in parte sovrapporsi a quella in discorso.

Per "oggetti del sacro" possono intendersi sia gli strumenti "per il culto" come, ad esempio, i coltelli sacrificali, le coppe per le libagioni, i rosari, ecc. ecc. che quelli più specificamente devozionali, connessi a dediche o offerte come le varie forme note di *ex-voto* (dai votivi anatomici alle varie forme di prodotti d'uso comune), purché se ne esamini l'eventuale nesso con la divinità, le ragioni che possono aver portato alla loro selezione e/o le caratteristiche della loro stessa conformazione (qualora, ad esempio, si tratti di oggetti reali o simbolici, di forma consueta o miniaturizzata, ecc. ecc.) e si cerchi sempre di calare la realtà materiale nel più ampio contesto generale, il solo nel quale l'esame e l'interpretazione dei singoli manufatti o del loro insieme può acquisire rilevanza nel tentativo di comprendere l'essenza e i caratteri stessi del culto e delle varie forme del sacro.

LUIGI LA ROCCA

Soprintendenza al Museo Nazionale Preistorico Etnografico "Luigi Pigorini"

VALENTINO NIZZO

Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Emilia Romagna

## RINGRAZIAMENTI

Il 15 settembre del 2011, a poco meno di quattro mesi dalla seconda Edizione del Salone dell'Editoria Archeologica da lui fortemente voluto e promosso, nonché integralmente finanziato, *Luciano Pasquali* si è spento dopo una rapida e improvvisa malattia<sup>2</sup>. Senza il suo generoso e disinteressato sostegno e quello dei suoi figli (*Laura, Andrea, Silvia e Alessandro*) nulla di tutto questo avrebbe potuto aver luogo. L'edizione di questi Atti vuole quindi essere anche un pegno alla sua memoria e, per un Editore, non vi può essere memoria maggiore di quella derivante dalla sua produzione editoriale.

Alla realizzazione di tutto questo hanno contribuito in molti e parte di questi “molti” sono gli stessi menzionati nei ringraziamenti che occupano le ultime pagine della *Premessa* degli Atti dell'incontro dello scorso anno.

Sul piano scientifico e organizzativo, anche per questa edizione, è stato determinante il contributo della *Soprintendenza al Museo Nazionale Preistorico Etnografico “Luigi Pigorini”*, nelle persone del suo Soprintendente, Dott. *Luigi La Rocca*, e di gran parte dei suoi funzionari tra i quali è doverosa la menzione dei Dottori *Vito Lattanzi, Alessandra Serges, Egidio Cossa, Elisabetta Mangani, Maria Grazia Bulgarelli, Loretana Salvadei, Mario Mineo, Carlo Nobili e Gianfranco Calandra*. Ringraziamenti che vanno estesi a tutto il personale tecnico e di custodia del *Museo* che ha facilitato e reso possibile in ogni modo la realizzazione del Convegno nelle concitate giornate del Salone.

L'intesa con il *Museo Pigorini* non è naturalmente il solo elemento di continuità che può essere istituito con la passata edizione. Al gruppo di lavoro della *Ediarché s.r.l.* e alla costante dedizione di *Luciano Pasquali, Simona Sanchirico, Laura Pasquali e Catia Fauci* si deve, infatti, gran parte del supporto organizzativo, finanziario e logistico che ha permesso la realizzazione del *Salone* e, con esso, del nostro convegno: dalla sua progettazione fino alla realizzazione. Un apporto al quale si è affiancato quello altrettanto prezioso di *Elisa Cella e Gianluca Melandri* che, oltre a coadiuvare lo scrivente nel compimento dell'intero progetto, hanno saputo valorizzarne e perfezionarne gli aspetti più innovativi già in parte predisposti nel 2010<sup>3</sup> (dal *Forum on-line* al canale *YouTube*) grazie ai quali si è cercato di svecchiare per quanto possibile il tradizionale linguaggio comunicativo dei convegni scientifici, almeno per quel che concerne i campi disciplinari trattati in questa sede<sup>4</sup>. Un lavoro generoso e disinte-

<sup>2</sup> Per un breve ma intenso ricordo di Luciano Pasquali si veda *Forma Urbis XVI*, 10, Ottobre 2011, p. 1.

<sup>3</sup> Cfr. E. CELLA, “Antropologi e archeologi a confronto: il convegno *on-line*”, in V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, Atti del Convegno Internazionale (Roma, Museo Preistorico-Etnografico “Luigi Pigorini”, 21-5-2010), Roma 2011, pp. 487-502.

<sup>4</sup> Cfr. a questo proposito il contributo di E. CELLA e G. MELANDRI in questa sede.

ressato al quale hanno contribuito a vario titolo altri colleghi più o meno giovani, volontari e/o stagisti, come *Domizia Colonnello*, *Margherita Dottori*, *Alex Tomassi*, *Alessia Di Cola*, *Dalila Carannante* e *Lucia Dominici* che si sono spesi per far sì che tutto funzionasse nel modo migliore.

All'esperienza e alle capacità tecniche del personale della *System Graphic* e della *Editorial Service System* si deve la realizzazione e l'edizione di questo corposo volume, con una tempistica che, sempre più raramente, è solita contraddistinguere esperienze scientifiche di questo tipo, per di più prive di finanziamenti esterni e, in massima parte, sostenute con i proventi della vendita di questi stessi atti, per esplicita intenzione dello scrivente e grazie alla fiducia riposta nel progetto dall'Editore. Non essendo possibile citare distintamente tutti i nomi di quanti hanno dato il loro apporto, mi limiterò a menzionare quelli di *Laura Pasquali*, *Simona Sanchirico*, *Evelina Caporilli*, *Cristina Fantoni*, *Gabriele Guttoriello* e, sopra tutti, di *Luciano Pasquali*.

Alla *Soprintendenza Archeologica dell'Emilia Romagna*, nella persona del Soprintendente Dott. *Filippo Maria Gambari* e, in particolare, dei miei colleghi del *Museo Archeologico Nazionale di Ferrara*, va il mio personale ringraziamento per avermi consentito, con generosa liberalità, di portare a buon fine l'impresa che si concretizza in questi atti.

I consigli e le critiche di cui sono debitore porterebbero questo elenco ad allungarsi oltre misura, senza dare certezza alcuna di completezza. È chiaro che lo stimolo a realizzare progetti come questo è dato da quanti ciascuno di noi identifica come *Maestri* o *Guide*, molti dei quali sono stati già ricordati in *epigrafe* e nelle pagine della *Premessa* della scorsa edizione. Il loro contributo costituisce ormai l'essenza stessa della mia esperienza di ricerca e non è facile, pertanto, distinguere lo specifico apporto di ognuno. Molto ho appreso nel corso delle due giornate del convegno e attraverso gli scambi, le confidenze, le critiche e i suggerimenti che ciascuno dei presenti ha voluto esprimermi prima, durante e dopo di esso. Un arricchimento personale che, si spera, possa essere condiviso da quanti vorranno prendere in mano, sfogliare e leggere le pagine di questo volume. A coloro i quali hanno partecipato alla sua realizzazione, rispettando i tempi e le scadenze serrate imposte perché l'edizione potesse avvenire entro l'anno come fortemente auspicato, va la mia più sentita riconoscenza. Fra questi una menzione particolare va al Prof. *Mario Torelli* che ha saputo animare questo incontro con il suo consueto acume critico fornendo spunti, sollecitazioni o stimoli che, si spera, la mia generazione sia in grado in futuro di raccogliere e fare propri.

VALENTINO NIZZO

Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Emilia Romagna





## PROGRAMMA DEL CONVEGNO

**Antropologia e archeologia a confronto:  
Rappresentazioni e pratiche del Sacro****Museo Preistorico Etnografico “Luigi Pigorini”  
Roma 20-21 Maggio 2011****Venerdì 20/V/2011****Apertura dei lavori:****Presentazione degli atti del Convegno Internazionale:****Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto.*****Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss. Roma 21 Maggio 2010***

9.00 - 9.15	<b>Luigi La Rocca:</b> Introduzione e saluti
9.15 - 9.35	<b>Mario Torelli:</b> Presentazione del volume <sup>1</sup>
9.35 - 9.50	<b>Valentino Nizzo:</b> Introduzione ai lavori

**Apertura del Convegno:**Presiede **Alfonso Mele<sup>2</sup>****Prima sessione: “I luoghi del sacro”**

9.50 -10.10	<b>Massimo Osanna:</b> Luoghi del Sacro di età arcaica presso le genti indigene di Puglia e Basilicata
10.10 -10.30	<b>Gianluca Tagliamonte:</b> I luoghi del Sacro nel Sannio preromano
10.30 -10.50	<b>Enrico Comba:</b> Tra l'erba e sotto le stelle: luoghi del sacro tra gli Indiani del Nord America
10.50 -11.10	<b>Anna Maria Gloria Capomacchia:</b> I luoghi degli eroi
11.10 -11.25	Pausa caffè

---

<sup>1</sup> Confluita in questa sede nel contributo: “Riflessioni a margine della lettura di: *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto*”.

<sup>2</sup> A causa di una imprevista indisposizione del Prof. Mele la presidenza della sessione e la moderazione della relativa discussione sono state poi assunte dal prof. Piero Bartoloni.

Presiede **Mariano Pavanello**

**Seconda sessione: “I tempi del sacro”**

- 11.30 - 11.50 **Alessandro Guidi:** I tempi del sacro nel Lazio protostorico  
 11.50 - 12.10 **Massimiliano di Fazio:** Il ruolo del sacro nell’elaborazione di una memoria culturale. Il caso degli Etruschi<sup>3</sup>  
 12.10 - 12.30 **Manuela Mari:** La morte, il tempo, la memoria. Funerali pubblici e calendario civico nella Grecia antica  
 12.30 - 12.50 **Piercarlo Grimaldi:** Pieter Bruegel e i tempi del sacro<sup>4</sup>  
 12.50 - 13.10 **Ileana Chirassi Colombo:** “*Per il pensiero storico ogni phainomenon è un genomenon*” (Raffaele Pettazzoni 1953). La costruzione del sacro come controllo umano dello spazio tempo<sup>5</sup>

**Discussione I e II sessione**

13.10 - 14.00 Moderano: **Alfonso Mele / Mariano Pavanello**

14.00 -15.00 Pausa

Presiedono **Vito Lattanzi / Paolo Xella**

**Terza sessione: “Gli scopi e i gesti del sacro”**

- 15.00 - 15.20 **Piero Bartoloni:** Aspetti storici e archeologici del problema “tofet”<sup>6</sup>  
 15.20 - 15.40 **Ida Oggiano:** Scoppi e modalità delle azioni rituali femminili nell’area siro-palestinese del I millennio. Il contributo dell’archeologia  
 15.40 - 16.00 **Matteo d’Acunto:** Il tempio di Dreros: il record archeologico e la ricostruzione della funzione di un tempio greco alto-arcaico<sup>7</sup>  
 16.00 - 16.20 **Maria Josè Strazzulla:** Gesti e parole nei riti della vittoria in età romana  
 16.20 - 16.40 **Alessandra Ciattini:** Tra madonne e cemi. Relazioni tra storia, antropologia e archeologia nel Caribe

<sup>3</sup> Titolo poi sostituito in fase di edizione con: “Tempo del sacerdote, tempo del cittadino. Sacro e memoria culturale presso gli Etruschi”.

<sup>4</sup> Per questioni personali indipendenti dalla sua volontà il Prof. Grimaldi non è potuto intervenire in sede congressuale e non ha ritenuto di far pervenire il suo contributo per gli Atti.

<sup>5</sup> Titolo poi sostituito in fase di edizione con: “Riflessioni sul “sacro” tra *phainomenon* e *genomenon*”.

<sup>6</sup> Titolo poi sostituito in fase di edizione con: “Appunti sul tofet”.

<sup>7</sup> Titolo poi sostituito in fase di edizione con: “I templi a focolare centrale cretesi alto-arcaici ed arcaici: rituali sacrificali e simbolismo politico”.

- 16.40 - 17.00 **Pino Schirripa:** Il corpo e il sacro: la possessione<sup>8</sup>  
 17.00 - 17.20 **Massimiliano A. Polichetti:** Presupposti metafisici possibili nella scarsità di evidenze archeologiche e storico artistiche afferenti alla ritualità vedico-brahmanica
- 17.20 - 17.40 Pausa caffè

### Discussione III sessione

- 17.40 - 19.00 Moderano: **Vito Lattanzi / Paolo Xella**

### Sabato 21/V/2011

Presiede **Marcello Massenzio**

#### Quarta sessione: “Gli operatori del sacro”

- 9.00 - 9.20 **Maria Paola Baglione:** Gli aspetti ricostruibili e tangibili del rito: esempi dal Santuario meridionale di Pyrgi<sup>9</sup>  
 9.20 - 9.40 **Marina Piranomonte:** Maghi professionisti alla fonte di Anna Perenna. L’aggressivo rituale magico e il suo significato<sup>10</sup>  
 9.40 -10.00 **Sergio Botta:** Lo sciamanesimo in Mesoamerica tra antropologia, storia e archeologia<sup>11</sup>  
 10.00 -10.20 **Mariano Pavanello, Matteo Aria:** Mediatori del sacro e del politico tra memoria e postmodernità
- 10.20 -10.40 Pausa caffè

Presiede **Giovanni Colonna**

#### Quinta sessione: “Le immagini del sacro”

- 10.40 - 11.00 **Luca Cerchiai, Mauro Menichetti:** Sacro e cultura visuale  
 11.00 - 11.20 **Massimo Cultraro:** *Quis deus ?* Su alcune rappresentazioni di carattere culturale nella Sicilia dell’età del Ferro

<sup>8</sup> Titolo poi sostituito in fase di edizione con: “Il corpo altare. Alcune riflessioni sulle antropologie della possessione”.

<sup>9</sup> La Prof. Baglione, per questioni personali indipendenti dalla sua volontà, non ha potuto fornire l’articolo nei tempi previsti per la pubblicazione.

<sup>10</sup> La Dott.ssa Piranomonte, per questioni personali indipendenti dalla sua volontà, non ha potuto fornire l’articolo nei tempi previsti per la pubblicazione. In sua vece si è proceduto alla pubblicazione del riassunto licenziato dall’Autrice nelle fasi preliminari dell’incontro e pubblicato *on line* sul sito *web* del convegno.

<sup>11</sup> Titolo poi sostituito in fase di edizione con: “Discorso accademico, turismo mistico e reazione indigena: lo sciamanesimo in Mesoamerica tra antropologia, storia e archeologia”.

11.20 - 11.40      **Stefania Tiberini:** Mami Wata. Arte e agency

#### **Discussione IV e V sessione**

11.40 - 13.00      Moderano: **Giovanni Colonna / Marcello Massenzio**<sup>12</sup>

#### **Poster e Forum on line**

13.00 - 13.30      a cura di **Elisa Cella e Gianluca Melandri**

14.00 -15.00      Pausa

Presiedono      **Luigi La Rocca / Vincenzo Padiglione**

#### **Sesta sessione: “Gli oggetti del sacro”**

15.00 - 15.20      **Maria Tommasa Granese:** “Dare un senso alle cose”. La funzione degli oggetti nei contesti sacri: il caso del santuario sul Timpone Motta di Francavilla Marittima (Cs)

15.20 - 15.40      **Vincenzo Bellelli:** Vei: Nome, competenze e particolarità culturali di una divinità etrusca

15.40 - 16.00      **Alessandra Cardelli:** Divinazione a Porto Novo. L’armamentario del sacerdote del *Fa*

16.00 - 16.20      **Stefano Allovio:** L’uso di oggetti nei rituali iniziatici e le forme dell’immortalità

#### **Discussione VI sessione**

16.20 - 17.00      Moderano: **Luigi La Rocca / Vincenzo Padiglione**

17.00 - 17.20      Pausa caffè

#### **Discussione generale**

17.20 - 18.00      Moderano: **Mario Torelli; Ileana Chirassi Colombo**

#### **Conclusioni**

18.00 - 18.30      **Mario Torelli**

---

<sup>12</sup> La moderazione della discussione della V sessione, a causa di impegni imprevisti del Prof. Massenzio, è stata assunta dal Prof. Vito Lattanzi. Il Prof. Massenzio e il Prof. Colonna hanno invece congiuntamente moderato la discussione della IV sessione.

## ABBREVIAZIONI E NORME BIBLIOGRAFICHE

*Abbreviazioni principali*

a.C.	avanti Cristo	lung.	lunghezza
alt.	altezza	masch.	maschile
ant.	anteriore	mass.	massimo
bibl.	bibliografia	min.	minimo
ca.	circa	n.	numero
cd.	cosiddetto	n.s.	nuova serie
cds	corso di stampa	nt.	nota
cfr.	confronta/i	p.	pagina
col.	colonna	prof.	profondità
cons.	conservato (-a)	ric.	ricostruito (-a)
d.C.	dopo Cristo	s.	serie
diam.	diametro	s.d.	senza data
EAD.	EADDEM	s.l.	senza luogo
ecc.	eccetera	s.l.m.	sul livello del mare
ed.	edizione	s.v.	<i>sub voce</i>
es.	esempio	sec.	secolo
est.	esterno (-a)	seg.	seguito
f.	foglio	spess.	spessore
femm.	femminile	sup.	superiore
fig.	figura	t. (tt.)	tomba (-e)
fr.	frammento	tab.	tabella
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i>	tav.	tavola
ID., IID.	IDEM, IIDEM	trad.	traduzione
inf.	inferiore	v.	verso
int.	interno (-a)	vd.	vedi
inv.	inventario	vol.	volume
largh.	larghezza		

### *Norme bibliografiche*

Per i rimandi alle fonti antiche e ai *corpora* si è fatto riferimento al *Thesaurus Linguae Latinae* per l'abbreviazione di nomi e di autori latini (integrato con M. P. GUIDOBALDI, F. PESANDO, *Index editionum quae ad usum historicorum maxime adsunt*, Roma 1993) e al Liddell, Scott (H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1948<sup>9</sup>)<sup>1</sup> per quelli greci.

Le indicazioni di passi, libri, capitoli e paragrafi sono espresse con numeri arabi, distinti da un punto, senza spazio di separazione (ess.: LIV. 7.12.5; APP., Civ., 2. 20).

Le citazioni di autori antichi sono sempre comprese tra virgolette a sergente (« ... »); in tutti gli altri casi sono state adottate le virgolette semplici (“...”).

I rimandi bibliografici ad articoli e monografie sono indicati in nota con il cognome dell'autore in maiuscolo e la data di pubblicazione, corredati dalle pagine di riferimento (es.: LÉVI-STRAUSS 1948, p. 20).

I titoli delle riviste e dei periodici sono abbreviati secondo le norme della *Deutsche Archäologische Bibliographie*. In tutti gli altri casi sono stati riportati per esteso.

Salvo eccezioni (sempre riconoscibili), nella citazione di monografie o articoli inclusi in volumi collettanei si è fatto riferimento all'edizione effettivamente consultata, riportando in bibliografia (ove ritenuto opportuno) l'anno dell'edizione originale (preceduto da “Ed. orig.”).

### *Discussione*

La trascrizione delle discussioni è stata realizzata a partire dalle registrazioni effettuate nel corso del convegno, con gli adattamenti ritenuti essenziali per conformare la prosa parlata alla sua proiezione scritta<sup>2</sup>. Laddove si è potuto o lo si è ritenuto opportuno, alcune integrazioni necessarie per facilitare l'identificazione dei riferimenti contenuti negli interventi sono state inserite in nota contrassegnandole con l'indicazione “[N.d.R.]”. In fase di bozze sono state accolte tutte le correzioni e/o le aggiunte che gli autori dei contributi principali hanno voluto segnalare per esplicitare meglio il loro pensiero e/o completarlo con ulteriori riferimenti, ponendo sempre la massima attenzione a non alterare la sostanza e il tenore della discussione che, si spera, abbia conservato anche nella sua redazione scritta la vivacità e la partecipazione che l'ha connotata nelle due intense giornate del convegno.

<sup>1</sup> Nella versione reperibile sul sito < <http://perseus.uchicago.edu/Reference/lsj.html> >.

<sup>2</sup> La trascrizione e la redazione è stata curata integralmente da V. Nizzo col supporto delle registrazioni effettuate con la collaborazione di Domizia Colonnello e Margherita Dottori e delle riprese video realizzate da Alex Tomassi ed Elisa Cella e poi montate da Gianluca Melandri. Per ragioni tecniche non è stato possibile, come auspicato in un primo tempo, allegare al volume la ripresa integrale del convegno, parte della quale, tuttavia, è stata riversata a cura di Gianluca Melandri in un Canale YouTube realizzato per l'occasione. Su tali aspetti si rinvia al contributo di E. Cella e G. Melandri in questa stessa sede.

## **INTRODUZIONE DEI LAVORI**





### “RIPETERE TRASFORMANDOSI”

#### *Gli “archetipi del sacro”*

“[...] La maggioranza degli atti compiuti dall’uomo delle culture arcaiche è, nel suo pensiero, soltanto la ripetizione di un gesto primordiale, compiuto al principio del tempo da un essere divino o da una figura mitica. L’atto ha un certo senso solo nella misura in cui ripete un modello trascendente, un archetipo. Quindi lo scopo della ripetizione è di raggiungere la normalità dell’atto, di legalizzarlo conferendogli così uno stato ontologico, perché se diventa reale, ciò accade unicamente in quanto ripete un archetipo. Ora, tutte le azioni compiute dal primitivo presuppongono un modello trascendente; perciò queste azioni sono efficaci soltanto nella misura in cui sono reali, esemplari. L’azione è nello stesso tempo una cerimonia (nella misura in cui integra l’uomo nella zona sacra) e un’inserzione del reale”<sup>1</sup>.

Con queste frasi tratta dal primo capitolo del celeberrimo *Traité d’histoire des religions* di Mircea Eliade (1907-1986), chi scrive ha introdotto e aperto i lavori del convegno i cui esiti si snodano nelle prossime pagine. Lo scopo, naturalmente, vista la personale formazione da archeologo, non era quello di imporre una specifica etichetta eliadiana ai contenuti dell’incontro o indicare una strada ben precisa da seguire nella sua impostazione (nella fattispecie quella cosiddetta “fenomenologica” o, per usare la definizione di J. Ries<sup>2</sup>, quella “ermeneutica”) quanto piuttosto di suscitare la riflessione su un aspetto metodologico ben preciso che, il brano di Eliade e, più in generale, la sua prospettiva euristica pone e, sul quale, il confronto tra archeologi, antropologi e storici delle religioni può, almeno a nostro avviso, senz’altro essere fruttuoso. In tal senso queste pagine non costituiscono una vera e propria introduzione, pur ponendosi nella parte così denominata del presente volume, quanto piuttosto una riflessione a posteriori su quanto, in primo luogo chi scrive, ha avuto modo di apprendere e comprendere nel corso del convegno, soprattutto grazie al confronto con gli specialisti delle altre discipline. Forse sarebbe stato preferibile, quindi, porre questo testo alla fine, a mo’ di postfazione, ma tale scelta avrebbe privato le discussioni che seguono di un importante punto di riferimento critico costituito proprio dalla citazione di Eliade posta in epigrafe e dal suo significato e valore.

In essa Eliade, ponendosi come obiettivo l’indagine della *struttura e della morfologia*

<sup>1</sup> ELIADE 1976, pp. 40-41 (trad. it. curata da V. Vacca).

<sup>2</sup> RIES 1982, pp. 53 ss. e *passim*, con ampia discussione delle principali prospettive teoriche sulla tematica del “sacro” fino a quella espressa nell’opera di Eliade, da integrare con MORRIS 1987 (per un quadro generale sugli sviluppi storici dell’antropologia religiosa) e, sul fronte storico-religioso, con SABBATUCCI 1987 (con specifico riferimento a Eliade e all’impostazione fenomenologica alle pp. 92 ss.), LANTERNARI 1997 e CIATTINI 1997 (che propone una collocazione di van der Leeuw ed Eliade nel cosiddetto “emozionalismo”: pp. 69 ss.).

*del sacro*, cercava di condensare i frutti di una riflessione protrattasi nel corso dei durissimi anni del secondo conflitto mondiale e poi finalmente maturata con l'edizione, nel 1949, del suo *Traité*<sup>3</sup>. Per Eliade il "rito consiste sempre nella ripetizione di un gesto archetipico, compiuto *in illo tempore* [...] dagli antenati o dagli dei" in modo tale da "«onticizzare», per mezzo della ierofania, gli atti più banali e insignificanti" fino a trasformarli in "cerimonie"; così "l'uomo arcaico", continua Eliade, abolendo il "tempo profano" cerca "di «passare oltre», di proiettarsi oltre il tempo (del divenire), nell'eternità"<sup>4</sup>. La "dissoluzione del tempo" che, nella prospettiva eliadiana, viene operata dal "primitivo" costituisce anche uno dei fulcri dell'impostazione teorica della sua sintesi, con esiti, almeno in apparenza, paradossali rispetto all'approccio "storico" presunto dal titolo del suo *Traité*<sup>5</sup>. Al centro della sua indagine, infatti, vi è una rottura di fondo con il positivismo evoluzionistico della scuola antropologica inglese incarnato da un Tylor o da un Frazer e, parimenti, un netto distacco dall'impostazione ciclica della Scuola storico-culturale viennese rappresentata, in particolare, da Padre W. Schmidt. La ricostruzione "storica", per Eliade, consiste nell'individuazione e nell'osservazione delle stesse *manifestazioni del sacro* ("ierofanie" per usare la terminologia introdotta dallo studioso rumeno<sup>6</sup>) e, con esse, degli archetipi che possono averle originate; la percezione del sacro che hanno le masse, per Eliade, non differisce in modo significativo da quella che possono averne, ad esempio, gli iniziati; esse sono anzi complementari e si integrano proprio in virtù di quegli "archetipi" cui entrambe si ispirerebbero. L'enucleazione di tali ierofanie e dei loro archetipi costituiva, quindi, uno dei principali sforzi euristici dello studioso rumeno e di quanti condivisero tale metodologia d'indagine, tra i quali spicca sopra tutti il suo amico e conterraneo indoeuropeista Geoges Dumézil (1891-1986), profondo investigatore della religione romana arcaica<sup>7</sup>. Un approccio al quale la scuola storico-religiosa e antropo-

<sup>3</sup> Sulle vicende relative alle varie tappe che si sono succedute dal concepimento (nel 1937) alla prima elaborazione (dal 1940) e, infine, alla definitiva edizione del *Traité* e per una valutazione critica del suo significato e fortuna cfr. l'introduzione di P. ANGELINI alla sua riedizione nei *Saggi* della Bollati Boringhieri del 1999 (ANGELINI 1999). Sull'eredità eliadiana, con particolare riguardo al suo apporto al dibattito italiano sulla Storia delle Religioni, cfr.: MINCU, SCAGNO 1987; LANTERNARI 1997, pp. 313-340 (riedizione del saggio "Ripensando a Mircea Eliade", apparso nel 1986); AA.VV. 1998; CHIRASSI COLOMBO 1998; AA.VV. 2000; ANGELINI 2001; BERTAGNI 2002.

<sup>4</sup> ELIADE 1976, p. 39.

<sup>5</sup> Ma, a questo proposito, si veda la sintesi citata di J. Ries che, nel metodo di Eliade (definito "integrale"), individua tre componenti essenziali: un approccio storico, un approccio fenomenologico e un approccio ermeneutico (RIES 1982, pp. 55-61; RIES 1998).

<sup>6</sup> Per una sintesi sul significato etimologico e concettuale del termine ierofanie in Eliade e non solo cfr. CHIRASSI COLOMBO 1998, pp. 385 ss.; per quello di "archetipo" (che nell'opera eliadiana assume significati tra loro diversi che hanno comportato non poche difficoltà interpretative) si vedano SPINETO 1998, pp. 448 ss., BERTAGNI 2002. In questa sede il termine archetipo (laddove non è utilizzato in correlazione alle tesi di Eliade) è inteso nel suo senso letterale ed etimologico, in quanto "tipo/modello originario", senza ulteriori accezioni.

<sup>7</sup> G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica*, Milano 2001 (ed. or. 1974<sup>2</sup>).

logica italiana rappresentata da Raffaele Pettazzoni (1883-1959)<sup>8</sup>, Uberto Pestalozza (1872-1966), Ernesto de Martino (1908-1965) e, dall'italiano d'adozione, Angelo Brelich (1913-1977) guardò in modo molto prudente (se non proprio distaccato)<sup>9</sup> dando contributi assai significativi e sottoponendo al vaglio dell'"etnocentrismo critico" e della contestualizzazione storica la fenomenologia religiosa enucleata da Eliade<sup>10</sup>.

Ad alimentare le teorizzazioni di quest'ultimo, tuttavia, vi era di fondo l'esigenza, comune al coevo strutturalismo lévi-straussiano e allora sostanzialmente estranea alla sensibilità antropologica italiana<sup>11</sup>, di dare una sistematizzazione scientifica a quello specifico settore di indagine, imponendo un metodo ritenuto oggettivo per la sua stessa tensione all'individuazione delle "strutture/ierofanie" e delle "regole" che, analogamente a quanto accadeva nel campo delle scienze naturali, si supposeva presiedessero alla conformazione del "reale culturale". Come Lévi-Strauss si era rivolto alla linguistica strutturale, così Eliade aveva individuato nell'ermeneutica del suo amico P. Ricoeur (che, con esiti diversi, sarebbe poi divenuto uno dei punti di riferimento anche per l'antropologia simbolica e l'archeologia post-processuale, come si vedrà) la strada che poteva permettergli di trovare "l'intenzione dell'autore dei fatti e dei fenomeni, cioè l'*homo religiosus* situato nel contesto storico-culturale preciso di ogni fenomeno [...]". Un metodo, quello ermeneutico, fondato su basi storico-comparative che gli consentivano di decifrare "i fatti e i comportamenti ripetuti molte volte nel corso della storia"<sup>12</sup> per risalire ai loro archetipi e impostare una sorta di "archeologia del sacro". Nel fare questo Eliade si poneva criticamente anche nei riguardi dell'impostazione fenomenologica di G. van der Leeuw (1890-1950) cui egli si ispirava<sup>13</sup>, rilevando come questi non avesse saputo collocarla in una prospettiva

<sup>8</sup> Al quale lo stesso Eliade era profondamente legato come dimostra la loro fitta corrispondenza: SPINETO 1994.

<sup>9</sup> Cfr. soprattutto LANTERNARI 1997, *passim* e quanto detto avanti.

<sup>10</sup> Si veda, a questo proposito, ANGELINI 1999, con ampia discussione dell'evoluzione delle reazioni della scuola storico religiosa italiana (nel più ampio contesto culturale contemporaneo) all'opera di Eliade: dall'accoglienza entusiastica di Pettazzoni all'indomani della pubblicazione del *Traité* (pur evidenziando sin da allora l'esigenza di un suo sviluppo in una prospettiva storiografica), fino alla recisa critica datane nei suoi ultimi appunti (cfr. anche CHIRASSI COLOMBO 1998); un dissenso "esplosivo", in particolare, a partire dagli anni '70, in forme "tacite" da parte di A. Brelich e U. Bianchi e, poi, nel tempo divenute sempre più esplicite da parte di V. Lanternari e A. Di Nola. Per una critica del concetto di *Homo religiosus* eliadiano cfr. SALIBA 1976.

<sup>11</sup> In particolare per effetto dell'idealismo e dello storicismo di matrice crociana che, come noto, influenzò profondamente l'evoluzione del pensiero etnografico e storico religioso in Italia (LANTERNARI 1997, pp. 9 ss. e 99 ss.; PASQUINELLI 1981, con particolare riguardo all'opera e all'impostazione teorica di De Martino ma con ampi sguardi retrospettivi fino a quella di Pettazzoni), con riflessi assai significativi anche nel campo della paleontologia (GUIDI 1988, pp. 78-79; per volontà dello stesso Pettazzoni – che poteva vantare anche una formazione paleontologica al seguito di Brizio e di Pigorini – tale disciplina era all'epoca strettamente congiunta all'etnografia: S.V. SALVATORE, "Una premeditata successione all'incarico di Etnologia", in *Studi e materiali di storia delle religioni* 70, 2004, n.s. XXVIII, 2) e dell'archeologia classica (BARBANERA 1998, pp. 124-126).

<sup>12</sup> RIES 1998, pp. 359-360.

<sup>13</sup> G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Torino 1960 (Ed. or. 1933).

metodologica più ampia che fosse in grado di

“decifrare i fatti religiosi in quanto esperienze dell’uomo nel suo tentativo di trascendere il temporale e di prendere contatto con la realtà ultima. «Il maggior titolo di merito dello storico delle religioni è senza dubbio lo sforzo che egli compie nel decifrare, in un ‘fatto’ debitamente condizionato dal momento storico e dallo stile culturale dell’epoca, la situazione esistenziale che l’ha reso possibile». Dopo l’inventario scientifico delle diverse situazioni storiche e dei comportamenti religiosi, si tratta di cogliere la struttura di questi comportamenti. Poi, dopo aver profittato delle proprie scoperte, di quelle dell’etnologia, della sociologia e della psicologia del profondo, lo storico delle religioni esamina «lo studio dell’uomo non solo in quanto essere storico, ma in quanto simbolo vivente»<sup>14</sup>.

Perché ciò potesse aver luogo si dovevano abbattere innanzitutto quei diaframmi temporali e spaziali che, spesso inevitabilmente, circoscrivono e limitano i campi di indagine delle discipline umanistiche. In questo modo sarebbe divenuto possibile comprendere come la cristallizzazione della gestualità ottenuta mediante il rito non fosse altro che un tentativo estremo da parte dell’*uomo arcaico*<sup>15</sup> di ingannare il tempo. L’indagine, tuttavia, per i suoi stessi caratteri, poneva delle difficoltà che Eliade esplicita con termini che, mutuati significativamente dalla paleontologia, costituiscono il pane quotidiano non solo della ricerca etno-antropologica ma anche di quella archeologica:

“L’universo mentale dei mondi arcaici non è giunto fino a noi in modo dialettico, nelle credenze esplicite delle persone, si è invece conservato nei miti, nei simboli, nelle costumanze che, malgrado degradazioni di ogni specie, lasciano ancora vedere chiaramente il loro senso originario. Rappresentano, in un certo senso, «fossili viventi», e qualche volta basta un fossile solo a ricostruire il complesso organico di cui è residuo»<sup>16</sup>.

Ma se può essere lecito scientificamente formulare ipotesi ricostruttive su un organismo biologico a partire da un suo fossile, essendo esso un prodotto della “natura” e non della “cultura”, ben diverso è il discorso rispetto ai “relitti” dell’esperienza umana che, in quanto tali, rendono vana e inefficace quella che C. Geertz, proprio riferendosi a Eliade, definiva come “paleontologia culturale”<sup>17</sup>. Essi, infatti, pur subendo i medesimi processi disgregativi dei fossili, non possono comunque essere sufficienti per una ricostruzione scientifica dell’“organismo sociale” cui appartennero, soprattutto

<sup>14</sup> RIES 1982, p. 58 con citazioni tratte da M. ELIADE, *Images et symboles*, Paris 1952, pp. 41 e 43.

<sup>15</sup> Per un’ampia e articolata discussione dell’utilizzo del termine “arcaico” nell’opera di Eliade (che lo riferisce, essenzialmente, a un sostrato culturale “neolitico”, ossia “premetallurgico”, in contrapposizione al generico “primitivo” di Lévy-Bruhl e altri) si rinvia ad ANGELINI 1999.

<sup>16</sup> ELIADE 1976, p. 14.

<sup>17</sup> C. GEERTZ, “Religion. Anthropological Study”, in *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York 1968, vol. 13, p. 403: “Forse la strategia più diretta – certo la più disarmante – consiste sem-

in assenza di un attento processo critico nel quale la prospettiva storica e quella contestuale risultano determinanti per tentare di procedere a tale “restaurazione organica”. La prospettiva storica intesa in tal senso, come si è visto, non era del tutto estranea alla sensibilità dello stesso Eliade ma era stata volutamente posta da parte, come egli precisava nelle *Conclusioni* del suo *Traité*:

“In questo volume abbiamo evitato di studiare i fenomeni religiosi nella loro prospettiva storica, e ci siamo limitati a trattarli in sé, cioè in quanto ierofanie. [...] Indubbiamente [...] non esiste una ierofania che non sia «storica», dal momento in cui si manifesta come ierofania. Per il semplice fatto che l’uomo prende conoscenza di una rivelazione del sacro, questa rivelazione diventa storica, quale che sia il piano sul quale si compie. La storia interviene appena l’uomo fa l’esperienza del sacro, seguendo l’ispirazione dei propri bisogni. La manipolazione e la trasmissione delle ierofanie accentua ancor più la «storicizzazione». Tuttavia, la loro struttura resta identica a se stessa, ed è appunto la permanenza di questa struttura che ci permette di conoscerle”<sup>18</sup>.

La priorità e l’asserita immutabilità delle *ierofanie* avvicina il pensiero eliadiano ai concetti e, conseguentemente, anche ai limiti dello strutturalismo senza però acquisirne mai l’impostazione; ma è proprio il cenno alla “storicizzazione” conseguita attraverso la loro stessa “manipolazione” e “trasmissione” che anticipa embrionalmente (senza però coglierne il senso profondo) alcuni degli assunti della riflessione sociologica neomarxista sulle ideologie e, in particolare, alcuni degli esiti delle teorizzazioni di P. Bourdieu (1930-2002) che tanta importanza hanno avuto per una revisione critica e dinamica del concetto stesso di “struttura” e alle quali anche l’archeologia si è ispirata per evolversi dalla prospettiva “meccanicista” e “funzionalista” della *New Archaeology* a quella critica dell’*Archeologia simbolica* e *Post-Processuale*<sup>19</sup>.

---

plicemente nell’accettare le innumerevoli espressioni del sacro nelle società primitive, nel considerarle come intrusioni reali del divino nel mondo e nell’individuare le forme che queste espressioni hanno preso su tutta la Terra e nel tempo. Il risultato consisterebbe nell’isolare le principali classi di fenomeni religiosi considerati come autentiche manifestazioni del sacro quelle che Eliade, l’esponente principale di questo approccio, chiama ierofanie – e seguire l’ascesa, il predominio, il declino e la scomparsa di tali classi nei mutevoli contesti della vita umana. [...] A parte le questioni metafisiche (qui oltremodo intrusive), le debolezze di questo approccio nascono proprio da ciò che ne fa la forza: una drastica limitazione delle interpretazioni della religione al tipo che può essere prodotto da una metodologia decisamente baconiana. Da una parte, questo approccio ha portato, specialmente nel caso di uno studioso erudito e instancabile come Eliade, alla scoperta di alcune estremamente suggestive combinazioni di certi schemi religiosi con particolari condizioni storiche [...]. Ma dall’altra parte, ha posto al di là dell’ambito dell’analisi scientifica tutto quel che non è la storia e la morfologia delle forme fenomeniche di espressione religiosa. Lo studio delle credenze e delle pratiche tribali è ridotto a una sorta di paleontologia culturale il cui solo scopo è la ricostruzione, a partire da frammenti sparsi e deteriorati, dell’«universo mentale dell’uomo arcaico»” (trad. it. da ANGELINI 1999).

<sup>18</sup> ELIADE 1976, pp. 478-9.

<sup>19</sup> Per un quadro complessivo degli sviluppi dell’archeologia teorica a partire dal Secondo Dopoguerra si rinvia a RENFREW, BAHN 1991, MALINA, VAŠIČEK 1997, TRIGGER 2007 e, con particolare riguardo al fronte italiano, GUIDI 1988, BARBANERA 1998.

*L'utopia fenomenologica: tra scienza e trascendenza*

Nonostante Eliade, come si è visto, fosse consapevole della rilevanza del dato storico-contestuale per l'interpretazione dei fenomeni religiosi, non pervenne mai a quella sua codificazione ed elaborazione che Pettazzoni stesso, all'indomani dell'uscita del *Traité*, aveva auspicato<sup>20</sup> e che, probabilmente, gli avrebbe consentito di "relativizzare" la sua prospettiva interpretativa<sup>21</sup>. La pretesa oggettivizzante di Eliade naufragava a partire da quegli stessi presupposti in virtù dei quali le ierofanie venivano individuate e di fronte al fatto che il "sacro", alla stregua dell'"inconscio" junghiano, non poteva essere dotato di quella pretesa autonomia assolutista che sarebbe stata alla base del suo essere immutabile<sup>22</sup>. Ciò che, forse, gli impedì di cogliere il fluire e l'azione della storia sulle manifestazioni del sacro, lo ha ben evidenziato Favre, fu il considerarle "l'espressione di una struttura archetipale intesa come un principio universale costitutivo di tutti gli uomini, e non come un denominatore comune dovuto a casi o avvenimenti storici esclusivi di determinate società anche se numerose."<sup>23</sup>

Su un altro fronte, come ha rilevato D. Sabbatucci<sup>24</sup>, i *Mythologiques* di C. Lévi-Strauss avevano cominciato a costituire, in un certo senso, una risposta strutturalista al generalizzato disinteresse mostrato nel Secondo Dopoguerra da parte dell'antropologia culturale rispetto alle problematiche "dei fatti religiosi", che tanta importanza avevano avuto per l'origine stessa della disciplina nelle opere di Tylor, Frazer e Durkheim. Lo strutturalismo lévi-straussiano si era configurato, in tal senso, come una reazione ad alcuni esiti – considerati "sterili e fastidiosi" – della fenomenologia religiosa<sup>25</sup>, fornendo utili strumenti euristici per la decodifica simbolica dei miti (a partire dall'assunto che "il mito è linguaggio"<sup>26</sup>), ma fondandosi anch'esso sulla presunzione storica di una valenza assoluta e oggettiva delle strutture enucleate.

Se, tuttavia, le aspirazioni oggettivizzanti del meccanicismo fenomenologico e strut-

<sup>20</sup> ANGELINI 1999.

<sup>21</sup> Nel suo *Histoire des croyances et des idées religieuses*, il cui primo volume dedicato al periodo compreso tra l'Età della Pietra e i Misteri Eleusini apparve nel 1976, Eliade si limitò, infatti, a organizzare il materiale ierofanico raccolto in una sequenza cronologica dominata dalla "continuità degli archetipi" (ossia dallo studio delle "forme" del sacro piuttosto che da quello della loro storia) e, per questo, sostanzialmente incapace di coglierne (o disinteressata a farlo) le "trasformazioni" e/o le "cesure" storiche con riferimento al più ampio contesto sociale (CHIRASSI COLOMBO 1998, p. 387).

<sup>22</sup> CIATTINI 1997, pp. 71 ss.

<sup>23</sup> FAVRE 1998, p. 365.

<sup>24</sup> SABBATUCCI 1987, pp. 86 ss.

<sup>25</sup> LÉVI-STRAUSS 1968, pp. 231 ss. (ed. or. 1955). Si noti come nel testo l'autore alluda esplicitamente alla corrente fenomenologica incarnata dalla dottrina degli archetipi di C. G. Jung (in C. G. JUNG, K. KERÉNYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1972, ed. or. 1940-41) e non agli scritti di Eliade. Sulla quasi totale assenza di riferimenti a Eliade nell'opera di Lévi-Strauss si veda ANGELINI 1999 con i rimandi al lavoro di D. DUBUISSON, *Mitologie del XX secolo. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Bari 1995 (ed. or. 1993). Per una valutazione d'insieme della prospettiva strutturalista nell'antropologia delle religioni cfr. CIATTINI 1997, pp. 98 ss.

<sup>26</sup> LÉVI-STRAUSS 1968, p. 236.

turalista erano destinate a schiantarsi sugli scogli dell'ineffabilità dell'agire e del pensare umani, l'idea di fondo della "ripetitività" del gesto rituale e della sua tensione a configurarsi come il recupero di un'azione e/o di un gesto ritenuti archetipici aveva e, a nostro avviso, ha ancora delle significative potenzialità sul piano dell'interpretazione storica del "sacro" (e/o del "profano ritualizzato"), nella sua proiezione mitica, religiosa e/o rituale e può costituire un importante punto di contatto e di confronto nell'auspicato dialogo tra antropologia e archeologia, come è emerso anche nel corso del presente incontro. Perché ciò possa avvenire si ritiene, tuttavia, sia necessario tornare a riflettere sul concetto stesso di "archetipo", cercando di recuperare quei valori positivi che la severa critica dell'impostazione fenomenologica ha finito col cancellare, buttando letteralmente in mare l'acqua sporca con il bambino.

Quella che, infatti, può essere considerata come una comprensibile e condivisibile ripulsa di alcuni aspetti del "fenomenologismo" può, forse, essere al contempo considerata una delle molte cause del progressivo allontanamento tra l'antropologia culturale e religiosa e le discipline archeologiche, incapaci di dialogare costruttivamente perché private di quello che potrebbe essere un importante punto di convergenza e di confronto teorico e metodologico.

Per riflettere su questo aspetto è necessario tornare nuovamente a Eliade il quale si soffermò diffusamente sui temi dell'archetipo e della ripetizione in un altro saggio apparso nel 1949, contemporaneamente al *Traité*, e originariamente intitolato "*Cosmo e Storia*": *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*<sup>27</sup>. L'opera, considerata dallo stesso Eliade "come il più significativo dei [suoi] libri"<sup>28</sup>, conteneva nella prefazione alla traduzione italiana una fondamentale precisazione nella quale Eliade scandiva nettamente la sua distanza concettuale e metodologica rispetto alla dottrina junghiana degli archetipi:

"Nel corso dell'opera ho utilizzato i termini «modelli esemplari», «paradigmi» e «archetipi» per far ben risaltare il fatto che per l'uomo delle società arcaiche e tradizionali i modelli delle sue istituzioni e le norme della sua condotta si considerano «rivelati» all'inizio del tempo, e che, di conseguenza, si ritiene abbiano una origine sovrumana e «trascendentale». Usando il termine «archetipo», ho omesso di precisare che non mi riferivo agli archetipi descritti da C.G. Jung, ed è stato uno spiacevole errore, poiché l'uso – con un significato completamente diverso – di un termine, che ha una funzione di prim'ordine nella psicologia di Jung, ha fatto sorgere confusioni. Come è risaputo, per C.G. Jung gli archetipi costituiscono strutture dell'inconscio collettivo; ma nella mia opera non tocco affatto i problemi della psicologia del profondo e non utilizzo il concetto di inconscio collettivo. Come ho già detto, io uso il termine «archetipo», esattamente come Eugenio d'Ors, in quanto sinonimo di «mo-

<sup>27</sup> ELIADE 1975, tradotto in italiano a cura di G. Cantoni (I ed. 1968) con integrazioni dell'autore rispetto all'edizione francese. Sulle vicende relative all'originario titolo cfr. ANGELINI 1999; nella *premessa* Eliade stesso asseriva che, se ne avesse avuto il coraggio, avrebbe voluto attribuire all'opera un secondo sottotitolo: "Introduzione a una filosofia della storia" (ELIADE 1975, p. 9).

<sup>28</sup> ELIADE 1975, p. 7.

dello esemplare» oppure «paradigma», cioè, in ultima analisi, nel senso agostiniano. Ma oggi questo vocabolo è stato riattualizzato da Jung, che gli ha attribuito un nuovo significato, ed è certamente auspicabile che il termine «archetipo» venga usato nel senso junghiano soltanto con tutte le precisazioni necessarie.<sup>29</sup>

La precisazione non è di secondaria importanza poiché molte delle critiche sollevate all'impostazione metodologica eliadiana presuppongono, più o meno esplicitamente, una analogia semantica rispetto all'utilizzo junghiano del concetto di archetipo. Gli archetipi e, con essi, il meccanismo della ripetizione nelle società "premoderne", "tradizionali"<sup>30</sup> e/o "arcaiche" sono per Eliade, analogamente a quanto evidenziava nel *Traité*, uno strumento per "rifiutare il tempo concreto" e manifestare "la loro ostilità a ogni tentativo di «storia» autonoma, cioè di storia senza regolazione archetipica"<sup>31</sup>:

“Nel particolare suo comportamento cosciente il «primitivo», l'uomo arcaico, non conosce atto che non sia stato posto e vissuto anteriormente da un altro, *da un altro che non era un uomo*. Ciò che egli fa, è già stato fatto; la sua vita è la ripetizione ininterrotta di gesti inaugurati da altri.

Questa ripetizione cosciente di gesti paradigmatici determinati tradisce una ontologia originale. Il prodotto della natura, l'oggetto fatto dall'industria dell'uomo trovano la loro *realtà*, la loro *identità* solamente nella misura della loro partecipazione a una realtà trascendente. Il gesto acquista senso, *realtà*, solamente nella misura esclusiva in cui riprende un'azione primordiale.”<sup>32</sup>.

La portata di tali teorizzazioni, è quasi inutile dirlo, aveva un effetto destabilizzante soprattutto nel momento in cui Eliade ne precisava gli obiettivi e procedeva alla loro dimostrazione asserendo che: “per l'uomo arcaico la *realtà* è funzione dell'*imitazione* di un archetipo celeste”; “la *realtà* è conferita dalla partecipazione al «simbolismo del centro»: le città, i templi, le case diventano reali per il fatto di essere assimilate al «centro del mondo»”; i “rituali e [i] gesti profani significativi [...] realizzano il senso a loro dato soltanto perché *ripetono* deliberatamente certi atti posti *ab origine* da dèi, da eroi o da antenati”<sup>33</sup>.

L'assolutezza di tali affermazioni (dettata, come si è detto, dall'esigenza – comune a molte discipline umanistiche nel Secondo Dopoguerra – di dotarsi di strumenti euristici di valenza oggettiva e universale, tali da avvicinare il campo delle scienze umane a quello delle scienze naturali) costituiva senza dubbio il principale oggetto di critica, soprattutto da parte di scuole di pensiero come quella storico-religiosa italiana, connotate da una forte tradizione storicistica. Se, infatti, in lavori come quello di de Mar-

<sup>29</sup> ELIADE 1975, pp. 6-7. Cfr. a questo riguardo anche SPINETO 1998, pp. 452 ss.

<sup>30</sup> Termine che Eliade, poco dopo, specifica storicamente intendendo per “tradizionale” “l'uomo preocratico” (ELIADE 1975, p. 10).

<sup>31</sup> ELIADE 1975, p. 9.

<sup>32</sup> ELIADE 1975, p. 17.

<sup>33</sup> ELIADE 1975, p. 18.



tino sul *mito delle origini* in un gruppo di tribù di raccoglitori e cacciatori della zona centrale dell'Australia<sup>34</sup>, è possibile constatare una sostanziale e precoce adesione ad alcuni aspetti dell'impostazione teorica del *Traité* e, soprattutto, del *Mythe de l'éternel retour*, il disatteso mantenimento da parte di Eliade della più volte asserita intenzione di dare compiutezza storica alla sua impostazione teorica costituì uno dei principali fattori di critica alla sua opera. Per rimanere in ambito italiano, V. Lanternari, sin dalla prima edizione del suo *La grande festa*<sup>35</sup>, evidenziò senza mezzi termini tutte le criticità dell'irrazionalismo fenomenologico, soprattutto, per quel che concerneva l'attribuzione di "una sorta di primogenitura assoluta all'ordine sacro rispetto a quello profano"<sup>36</sup>. Ciò si traduceva, per Lanternari, in una astorica estrapolazione del fenomeno religioso dal suo contesto culturale e sociale, a partire, molto spesso, da presupposti fallaci perché etnocentricamente deviati dall'ottica e dall'esperienza (moderna e occidentalista) dell'osservatore:

“L'*astrarre* sistematicamente, da parte dello studioso, dall'organismo della cultura, è conseguenza di un arbitrio metodologico: quello per cui si attribuisce un senso obiettivo, adinamico, dialettico ad esperienze intrinseche – quelle religiose – dinamicamente inserite entro una dialettica vitale. Insomma, se è vero che per la coscienza religiosamente impegnata il «profano» è giustificato dal «sacro» e il sacro preordinato al profano, se è vero che per la coscienza religiosamente impegnata un ordine eterno, immutabile (sacrale) sta alla origine e al termine della vita profana; è vero altresì che la cultura – sia profana che religiosa – procede e si trasforma *in contraddizione dialettica* con la pretesa d'immutabilità e d'eternità accampata dal «sacro» considerato in se stesso (cioè mito e rito).”<sup>37</sup>.

In tali condivisibili constatazioni si possono facilmente individuare quelli che, a partire dagli anni '70, sarebbero divenuti i principali presupposti teorici e metodologici dell'antropologia simbolica-interpretativa di Geertz e della teoria dell'*habitus* svi-

---

<sup>34</sup> E. DE MARTINO, “Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini”, in *Studi e Materiali di Storia delle religioni* XXIII, 1951-52, ora in DE MARTINO 1973, pp. 261-276. Si noti come in questo saggio di De Martino (che, proprio nella ripetizione rituale, individua uno dei meccanismi risolutivi della cosiddetta “crisi della presenza”) vi sia una piena consonanza non solo rispetto alla teoria ma anche rispetto alla terminologia di Eliade: “Questi elementi che il mito ci fornisce, ci indicano il palo *kauwa-auwa* nella sua funzione di riscattare dall'angoscia territoriale un'umanità peregrinante: piantare il palo *kauwa-auwa* in ogni luogo di soggiorno e celebrare l'*engwura*, significa iterare il centro del mondo, e rinnovare, attraverso la cerimonia, l'atto di fondazione compiuto *in illo tempore*. Con ciò il luogo «nuovo» è sottratto alla sua angosciante storicità, alla sua rischiosa caoticità, e diventa una iterazione dello stesso luogo assoluto, del centro, nel quale una volta, che è la volta per eccellenza, il mondo fu garantito. Nella marcia da sud verso nord delle comitive Achilpa il palo *kauwa-auwa* assolveva dunque il compito di destoricizzare la peregrinazione: gli Achilpa, in virtù del loro palo, camminavano mantenendosi al centro”.

<sup>35</sup> LANTERNARI 1976 (ed. or. 1959); per la critica dell'impostazione fenomenologica di Eliade cfr., in particolare, pp. 32-37, 538-548.

<sup>36</sup> LANTERNARI 1976, p. 33.

<sup>37</sup> LANTERNARI 1976, pp. 33-34.

luppata da Bourdieu e integrata poi criticamente da Giddens e, sul piano delle ideologie, da M. Bloch. Per Lanternari è proprio la negazione del rapporto dialettico tra “sacro” e “profano” che distoglie Eliade dalla dimensione storica del fenomeno religioso<sup>38</sup>. La ricerca di strutture o ierofanie di valenza assoluta gli impedisce di sviluppare un criterio oggettivo nella stessa selezione del materiale studiato, ricondotto a una generica dimensione “arcaica” nella quale non si tengono nel debito conto elementi essenziali come le caratteristiche dei sistemi produttivi delle comunità osservate che possono alterare profondamente la stessa percezione che esse hanno del “reale” e, quindi, di ciò che è cultura (nei suoi risvolti sacri e profani). Fondere società nomadiche con società stanziali, cacciatori e raccoglitori con agricoltori, civiltà fondate su una agricoltura a base cerealicola con altre condizionate da differenti sistemi produttivi produce un appiattimento interpretativo che impedisce di cogliere l’essenza stessa di quei riti e/o di quella ciclicità che si pretende di studiare e ricostruire nei suoi archetipi<sup>39</sup>. Ed è proprio nell’analisi e nell’interpretazione della “festa”, ossia del momento principale di manifestazione collettiva del sacro, che le tesi di Eliade rivelano la loro incapacità di cogliere nella sua piena complessità il fenomeno, deviando l’attenzione dagli aspetti e dalle valenze storico-sociali del rito (nel loro specifico contesto) per spostarla sulla ricostruzione di un archetipo ideale ma, inevitabilmente, inattuale, come ha ben evidenziato A. Ciattini a partire dai medesimi presupposti critici di Lanternari:

“In molti casi [le feste] ribadiscono esplicitamente un certo ordine sociale, sono l’occasione di pratiche redistributive senza dimenticare che necessitano sempre di una complessa organizzazione e di un lungo lavoro collettivo. Se la festa è tutto questo, il problema sarà allora quello di elaborarne un’interpretazione che dia conto al contempo di tutti questi aspetti e della loro interrelazione dinamica nei diversi contesti storico-culturali. E su questa linea non sarà probabilmente sufficiente cercare di cogliere esclusivamente la dimensione invariante di questa istituzione, ma sarà necessario anche porsi il problema dei significati che essa assume nelle diverse situazioni storico-sociali.

La complessità del fenomeno non sembra sia effettivamente colta dall’interpretazione elaborata da Eliade [...] che ha messo l’accento sulla nozione di tempo ciclico per spiegare la festa. Dal suo punto di vista, ad essa ricorre l’uomo religioso per immergersi periodicamente nella dimensione sacrale, nella quale si collocano quegli ele-

<sup>38</sup> Cfr. anche FAVRE 1998.

<sup>39</sup> LANTERNARI 1976, pp. 540-541: “L’equivoco fondamentale della tesi eliadiana, onde egli confonde il «fenomeno» religioso con la sua rispettiva «funzione», deriva evidentemente da una ragione preliminare assai semplice, e cioè che in lui suona inavvertitamente – come diapason che vibra all’unisono con la fonte sonora – l’eco di una nota misticheggiante. Per cui egli si trova a «partecipare» a suo modo, benché laicamente, delle esperienze sacrali a cui va accostandosi in qualità di studioso. In realtà egli non riesce a creare un sufficiente «distacco» tra oggetto di studio e se stesso, anzi finisce in certo modo con il rivivere, e con l’indicare come autonoma e valida in sé, l’esperienza misticheggiante di evasione dalla storia – di un nostalgico volo verso il paradiso – che fenomenologicamente, ma con una netta funzione profana, e volta per volta variabile secondo culture, suole contraddistinguere il momento del «sacro»”.

menti mitologici, che costituiscono il modello esemplare cui è necessario di tanto in tanto richiamarsi. In questa prospettiva il mito costituisce l'eterno presente, che occorre mettere in atto regolarmente per dare un fondamento certo e non temporalmente condizionato alle diverse forme di vita sociale e culturale. L'ipotesi di Eliade è insoddisfacente perché si impernia esclusivamente sul livello soggettivo di giustificazione ideologica del rito fornita da coloro che lo celebrano. Non tiene conto del fatto che la ripetizione rituale avviene di fatto in tempi storici diversi e, proprio per questo, finisce con l'inglobare esigenze e bisogni derivanti dalle trasformazioni dell'organizzazione sociale, benché siano inseriti in una struttura percepita come immutabile, ma che inevitabilmente non può non aver subito modifiche formali. Ne consegue, pertanto, che la celebrazione di un'antica festa, per quanto possa essere meticolosa e puntigliosa, assume significati diversi a seconda dei contesti storico-culturali in cui è compiuta. Da questo punto di vista, anche la festa, come del resto il rito, contiene in sé la dimensione lineare ed irreversibile del tempo la quale si dispiega introducendo inevitabilmente trasformazioni e cambiamenti.<sup>40</sup>

Come ha giustamente ricordato Vito Lattanzi nei suoi puntuali e preziosi interventi raccolti nelle discussioni che seguono e come emerge dai brani sopra riportati, l'antropologia culturale e la storia delle religioni si sono molto adoperate per abbattere i preconcetti e le potenziali distorsioni interpretative insite nella prospettiva fenomenologica e, in particolare, nell'impostazione teorica eliadiana. Recuperare e interpretare i "fenomeni religiosi" e/o le "manifestazioni del sacro" nella loro dimensione storica e nella loro più ampia dialettica culturale è senz'altro un obiettivo che l'archeologia non può far altro che condividere (si vedano a questo riguardo i moniti di M. Torelli e I. Chirassi Colombo nella discussione finale e nelle conclusioni). Vi è tuttavia il timore (almeno da parte dell'archeologo che è in me) che questo, sul "fronte antropologico", possa poi praticamente tradursi in una rinuncia preventiva ad approfondire l'effettiva dimensione temporale di tali fenomeni, soffermando l'attenzione esclusivamente su quelle che sono le loro manifestazioni contemporanee, ossia le uniche che l'antropologo, con gli strumenti euristici a sua disposizione, può personalmente indagare. La paura di "reificare" la realtà osservata, di fissarne gli estremi sulla carta e, nel fare questo, inevitabilmente limitarli e l'incapacità stessa e/o addirittura (in alcuni casi) l'impossibilità di superare il proprio "involucro" di osservatore con la zavorra di preconcetti che esso porta con sé sono tutti fattori che condizionano pesantemente l'attività dell'etnografo sul campo (cfr., in particolare, le osservazioni di S. Allovio e V. Padiglione in questa sede). Com'è emerso più volte nel corso di questo stesso incontro, da Geertz in poi, è divenuto sempre più evidente come tali condizionamenti abbiano ampi risvolti critici nella percezione stessa del contemporaneo che, inevitabilmente, risultano amplificati a dismisura fino quasi a divenire insostenibili nel momento in cui l'attenzione dell'antropologo (o dell'antichista con ambizioni euristiche antropologiche) viene rivolta a un passato più o meno lontano, conoscibile solo attraverso i suoi relitti e residui. Il timore che, personalmente, chi

<sup>40</sup> CIATTINI 1997, pp. 291-2.

scrive percepisce è che tutto questo si possa tradurre in un ulteriore allontanamento dell'antropologia dalla riflessione sul "mondo antico", provocando una frattura disciplinare che sarà sempre più difficile rimarginare almeno con i mezzi attualmente a disposizione, visto che l'etnoarcheologia ha finora riversato la sua attenzione prevalentemente sulla dimensione "pratica" e "sperimentale" dei fenomeni etnograficamente e archeologicamente osservabili.

Il rischio, almeno per l'archeologia, è forse quello di perdere progressivamente contatto con la dimensione immateriale dei "fatti culturali"; non essendo possibile salire sulle spalle del nativo e osservare la realtà dalla sua prospettiva, l'archeologo, come è già avvenuto con l'esperienza processuale, proverà ad arrampicarsi sulle sue rovine o sui suoi "fossili" alla ricerca di una qualche prospettiva che, sempre di più, rischierà di coincidere con la sua, trascendendo in quelle forme di "paleontologia culturale" che, come si è detto, C. Geertz attribuiva a Eliade. Il pericolo per l'antropologia può essere, invece, quello di perdere la profondità temporale dei fenomeni culturali che, in molti casi, può essere fornita solo da una attenta indagine e ricostruzione archeologica, combinata con una valutazione critica e filologica di tutte le fonti sopravvissute al disfacimento del tempo.

In questo consiste, secondo le nostre intenzioni, il recupero e/o la "storicizzazione dell'archetipo"; un "recupero" che non implica assolutamente, come si è detto, la riproposizione dell'impostazione eliadiana (volta a individuare "archetipi validi per ogni civiltà", come scriveva Brelich<sup>41</sup>, senza porre particolare attenzione alla loro contestualizzazione) quanto, piuttosto, una riconsiderazione critica degli aspetti archetipici dei fenomeni rituali ottenuta a partire da una accurata osservazione delle trasformazioni cui essi sono soggetti nell'atto stesso del loro ripetersi. Se è, almeno in parte, condivisibile quanto scriveva provocatoriamente Sabbatucci nel 1998 in merito all'inutilità dell'opera di Eliade per la storia delle religioni<sup>42</sup>, sembra altrettanto chiaro, tuttavia, che l'emersione e l'individuazione di tali trasformazioni, manipolazioni e alterazioni possa essere colta e/o compresa solo se si perviene a una accurata ricostruzione del "modello" e/o delle condizioni originarie a partire dalle quali l'"archetipo" si è andato insinuando nella mentalità e nei gesti di quanti, più o meno consapevolmente, si adoperano per preservarlo e riprodurlo, inevitabilmente alterandolo, interpretandolo e modificandolo.

Da quest'ultimo punto di vista ci sembra meglio condivisibile rispetto a quello di Sabbatucci il giudizio critico espresso, con toni più distaccati, da Ugo Bianchi in merito alle teorizzazioni di Eliade:

"Tra tali ierofanie, per esempio, Eliade considera quella dell'albero cosmico [...]. Si tratta indubbiamente [...] di una delle più brillanti intuizioni dell'Eliade e di una delle più fruttuose applicazioni del suo metodo comparativo: tuttavia ci si deve chiedere

<sup>41</sup> A. BRELICH loc. cit. in CHIRASSI COLOMBO 1998, p. 386 con discussione.

<sup>42</sup> D. SABBATUCCI, "Eliade: *cui prodest?*", in AA.VV. 1998, pp. 375-378: "È un fatto che la bella e vasta produzione di Eliade non serva gran che – o forse non serva affatto – allo storico delle religioni" (*ib.*, p. 375).

(e la risposta ci pare debba essere negativa) se è generalmente possibile, dal punto di vista di una ricerca storico-positiva, ammettere che le diverse varianti di un rito, di una ierofania o di un simbolo debbano, se riscontrate in diverse parti del mondo e in diverse culture, attestare insieme una ecumenicità e un carattere anche metastorico degli «archetipi» cui esse si riferirebbero, o se invece una ricerca storico-religiosa non debba, oltre che ammettere che questi miti o questi simboli sono pur sempre nella storia, come fa anche Eliade, porre la questione di genesi e di svolgimento, cioè porsi la questione degli influssi, delle diffusioni e quindi del carattere secondario di alcune varianti rispetto ad altre, senza ricorrere alla teoria di una maggiore o minore prossimità ai rispettivi presunti archetipi. Il che beninteso sia detto senza togliere rilevanza alla ecumenicità di certe tematiche e senza nulla togliere alla pertinenza della critica di Eliade contro posizioni riduzionistiche che mascherino di fronte alla cultura moderna la rilevanza propria, il significato dei fenomeni religiosi: questi, egli osserva giustamente, anche quelli più grossolani, vanno presi sul serio; manifestano il sacro anche le ierofanie più primitive o più esasperate, oggi sorpassate e soppiantate anche polemicamente da altre sprovviste di potenzialità e valori nuovi<sup>43</sup>.

*Archetipi, tipi, memoria e ripetizione nella dialettica tra identità e cultura*

Nel novembre del 1953, in una conferenza a Harvard, l'archeologo oxoniense C. F. C. Hawkes palesò forme di scetticismo affini a quelle crociane circa le potenzialità interpretative della cosiddetta "Archeologia sociale", delineando una sorta di "*hierarchy of inference*" (ricordata in questa sede anche nel contributo di I. Oggiano) in virtù della quale veniva ritenuto difficile, se non impossibile, penetrare con gli strumenti disponibili il velo delle istituzioni sociali, politiche e religiose e delle loro proiezioni ideologiche, esprimendosi piuttosto a favore di una utilità scientifica limitata allo studio di aspetti legati alla tecnologia e/o all'economia<sup>44</sup>. In termini più generali, era la stessa presunta oggettività delle fonti archeologiche a risultare profondamente scossa, al punto da rendere necessaria l'introduzione di strumenti di valutazione analitica che, alla stregua della filologia e dell'interpretazione dei testi per gli storici, consentissero di fondare l'archeologia preistorica e protostorica su presupposti contenutistici e metodologici più solidi.

Il confronto con il metodo antropologico rendeva sempre più evidente che l'"errore" non si annidava necessariamente nelle "fonti" e/o nel "materiale" oggetto d'esame, quanto piuttosto nei preconcetti, nelle ideologie e nei limiti degli "osservatori" e degli "interpreti" di tale documentazione. Anche l'eccessiva attenzione ai meri dati materiali, incardinati in tipologie soggettive e/o in astratte entità culturali prive di spessore storico, poteva costituire motivo di biasimo o riflessione da parte di quanti, come

<sup>43</sup> BIANCHI 1991, p. 23 (ed. or. 1975).

<sup>44</sup> HAWKES 1954, pp. 155-168. Per uno sguardo retrospettivo sull'archeologia del culto e della religione a partire dalla "*hierarchy of inference*" di Hawkes cfr. BERTEMES, BIEHL 2001, pp. 12 ss., HODDER 2004, pp. 23-24.

l'antropologo C. Kluckhohn (1905-1960)<sup>45</sup>, auspicavano l'introduzione di metodi scientifici anche per le discipline umanistiche o, come il suo allievo W. W. Taylor (1913-1997), si esprimevano a favore di una maggiore attenzione alla contestualizzazione delle informazioni:

“Non vi è una certezza automatica e assiomatica del fatto che le forme, i tipi o le classi fissate oggi dall'archeologo possano essere estesi a ogni entità individuabile esistita nella mente o nel modo di vita di un popolo scomparso. Al massimo l'esplicitazione di una corrispondenza del genere è questione di ipotesi e verifica esplicite, non di assunzione implicita”<sup>46</sup>.

La critica cominciò quindi a percepire la necessità di fornire discipline storico-umanistiche come l'archeologia, di metodologie oggettive e, per usare le parole di Taylor, di un approccio “congiuntivo” al dato materiale, che consentissero una valutazione dei dati, per così dire, “esterna” e “ipotetico-deduttiva”, da comprovare anche empiricamente con l'ausilio di quegli strumenti comuni all'indagine scientifica, ma che, al contempo, non li estrapolassero dal loro contesto ma li valutassero “congiuntivamente” al suo interno.

La tensione a fare dell'archeologia una scienza è la stessa riscontrata nel caso di Eliade rispetto alla storia delle religioni o, più precisamente, all'interpretazione dei fatti “religiosi”. In campo archeologico tale utopistica ambizione dette origine, come noto, alla cosiddetta *Archeologia processuale* o *New Archaeology* che, alla stregua dell'Etnoscienza nel campo etnografico, cercò di individuare degli strumenti analitici per la ricostruzione predittiva e/o l'interpretazione di “processi” che, si riteneva, predeterminassero l'organizzazione e il funzionamento dei sistemi sociali e, in quanto tali, si supposeva fossero connotati di valenze universali e astratte rispetto al tempo e allo spazio.

Sul piano epistemologico le affinità coll'impostazione teorica delle ierofanie eliadiene sono molteplici, sebbene in Eliade (e negli altri fenomenologi) tale pulsione oggettiva

---

<sup>45</sup> C. Kluckhohn sin dagli anni '40 aveva mostrato una particolare sensibilità per lo sviluppo, anche nel campo di scienze umane come l'antropologia e l'archeologia, di presupposti teorici affini a quelli individuati dalla linguistica e dalla semiotica come fonemi e morfemi (GUIDI 1988, pp. 91 e 150; MALINA, VAŠIČEK 1997, p. 102; TRIGGER 2007, pp. 367, 401). Tale prospettiva avvicinava molto il suo pensiero ad alcune delle teorizzazioni strutturaliste; una affinità di cui Kluckhohn, affrontando insieme a Kroeber il tema della definizione del concetto di cultura, dette ulteriore riscontro dando ampio rilievo agli aspetti simbolici insiti nella questione (L. KROEBER, C. KLUCKHOHN, “Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions”, in *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology* 47, 1952, p. 181). Gli esiti di questo approccio avrebbero dato origine alla cosiddetta «antropologia simbolica» e sarebbero quindi confluiti nell'opera del suo allievo C. Geertz.

<sup>46</sup> Su Taylor, autore nel 1948 del saggio *A study of Archaeology* (pronto per la stampa sin dal 1942), confluito poi, nel 1967, in una monografia dal medesimo titolo, cfr. WILLEY 1977, pp. 82-83; GUIDI 1988, pp. 150-151; RENFREW, BAHN 1991, p. 34; MALINA, VAŠIČEK 1997, pp. 87-88 (da cui è ripresa la traduzione italiana del brano citato, tratto dall'edizione del 1967, p. 121); TRIGGER 2007, pp. 367-372. Sulle analogie fra l'approccio “congiuntivo” di Taylor e quello contestuale post-processuale cfr. HODDER, HUTSON 2003, pp. 244 ss.

vizzante non riuscisse mai a tradursi compiutamente nell'elaborazione di un metodo dotato di requisiti empirici. L'individuazione delle ierofanie, infatti, rimaneva essenzialmente soggettiva, legata com'era alla prospettiva stessa di chi se ne faceva interprete e, in quanto tale, dava per assoluta la propria percezione di determinati valori (il cielo, la luna, la terra, le pietre, l'acqua ecc.) che, pur essendo apparentemente oggettivi, erano suscettibili di codificazioni divergenti da cultura a cultura. La critica antropologica ha infatti da tempo dimostrato l'inapplicabilità alle produzioni dell'intelletto umano di quei principi rigorosi che ci hanno permesso di ricostruire, a partire da basi fisiche puntualmente definite, la tavola periodica degli elementi. A differenza di Eliade, noi tutti oggi siamo perfettamente consapevoli dell'impossibilità di ricostruire una "tavola periodica delle ierofanie". Ciò nonostante tentare di individuare i tratti archetipici di *specifici* "fatti religiosi" può essere assai significativo per ricostruire e comprendere la dimensione e il profondo senso storico del loro essere e del loro mutare. Senza un punto di riferimento condiviso (il numero atomico per gli elementi della tavola periodica, il tempo e lo spazio "storico", nonché i condizionamenti ambientali per i fenomeni culturali) la ricerca scientifica, anche nel campo delle discipline umanistiche, non ha motivo d'essere e lo scetticismo di Hawkes sarebbe destinato a trionfare.

Se si guarda invece in modo disincantato alle teorizzazioni di Eliade è possibile individuare in esse almeno qualche spunto utile e costruttivo soprattutto laddove si presuppone l'esistenza di una qualche "consapevolezza archetipica" in quelli che sono gli "agenti" del sacro. L'esistenza stessa di questa consapevolezza ne giustifica l'analisi storica proprio a partire dalla valutazione dei modi in cui tale paradigma o archetipo muta nel tempo e nello spazio (perdendo, quindi, quella pretesa immutabilità postulata da Eliade), si relativizza, si trasmette e si codifica, diviene oggetto di negoziazione, rifiuto e/o reificazione. Lo stesso Pettazzoni, scrivendo a Eliade all'indomani della lettura del *Traité*, non aveva negato la validità degli archetipi come strumento d'indagine, ma aveva insistito sull'esigenza di una loro storicizzazione contestuale: "les archétypes, eux-mêmes, ne sont pas, à mon avis, des donnés a priori; ils ont une origine, une formation, donc une histoire qu'il s'agit de construire. C'est vous dire avec quel intérêt je lirai votre oeuvre prochaine"<sup>47</sup>.

Come ha ben evidenziato N. Spineto, Eliade nella sua risposta si mostrava (o, meglio, riteneva di essere) sostanzialmente d'accordo con Pettazzoni: "Je suis, quant au fond, entièrement d'accord avec votre observation: même les archétypes ont une histoire et en dernière instance, ils sont histoire". Egli, tuttavia, non alludeva a una storia fatta di avvenimenti irreversibili e irripetibili, nel senso moderno della sua accezione, bensì a "une histoire exemplaire qui peut se répéter [...] et trouve son sens et sa valeur dans la répétition même"<sup>48</sup>.

Lo strumento "oggettivo" che ci consente di osservare nel suo sviluppo la costruzione

<sup>47</sup> R. Pettazzoni a Eliade (febbraio 1949) in SPINETO 1994, pp. 202 s.; SPINETO 1998, pp. 447-8.

<sup>48</sup> ELIADE 1948, pp. 713 s. cit. in SPINETO 1998, p. 448.

di questa “storia esemplare” che si storicizza nel momento stesso in cui viene inscenata, risiede appunto nella “ripetizione rituale” e nei meccanismi attraverso i quali essa si esplica e manifesta.

In ambito archeologico, come si è evidenziato anche nel corso di questo convegno e come non sembra comunque scontato ripetere trovandoci a dialogare in un contesto interdisciplinare, l’individuazione di tali meccanismi è la chiave di volta che presiede alla maggioranza delle ricostruzioni storiche fondate su presupposti materiali e, in quanto tali, presumibilmente oggettivi. La riproposizione di un manufatto, di uno stile, di un motivo decorativo, di un impianto urbanistico, di una tecnica costruttiva, di un ritmo poetico ecc. possono essere tutti elementi “identificativi” da un punto di vista culturale. La loro riproduzione e/o la loro alterazione sono suscettibili di interpretazioni proprio a partire dall’identificazione coerente e condivisa di una serie di “tipi\stili\archetipi” purché essi siano, si noti bene, **temporalmente e spazialmente determinati e contestualizzati**; è quest’ultimo aspetto, infatti, che conferisce loro una rilevanza sul piano storico nel momento in cui la “cultura” (o l’individuo) che li produce, in un certo senso, si “identifica” **dialetticamente** in essi e/o li connota o può connotarli con i suoi “tratti”. Se, infatti, è sbagliato pensare che le manifestazioni materiali di una cultura costituiscano l’espressione automatica, inconscia, veritiera, immutabile e assoluta della sua identità – come si è a lungo ritenuto sulla scia di una malintesa equazione tra razza e cultura che è all’origine delle note aberrazioni pseudo-storiche di Gustaf Kossinna e della sua scuola<sup>49</sup> – è parimenti infondato ipotizzare che sia esistita “una tazza archetipica” o “una immagine archetipica” comune a tutte le culture indipendentemente dalla loro cronologia e dalla loro localizzazione, come alcuni hanno cominciato a ipotizzare proprio per contrastare l’impostazione storico-culturale di matrice tedesca.

Sin dai primi anni ’80 l’archeologia ha infatti cominciato ad affrontare in modo compiuto e più articolato rispetto al passato il tema complesso dell’“identità” attraverso il filtro dei suoi riflessi materiali e simbolici<sup>50</sup>. All’idea di culture monoliticamente e olisticamente strutturate si è andata così progressivamente sostituendo una immagine più sfumata, volta a individuare non tanto le analogie (vere o presunte) che potevano definire specifici “tratti culturali” (i cosiddetti «*tracht*» della Scuola storico-culturale viennese, ricorrenti anche in molti altri approcci metodologici), quanto piuttosto la “dialettica delle differenze” che poteva sostanziarne la natura, in termini “integrativi” e/o “contrastivi”<sup>51</sup>. La percezione dell’identità come condizione oggettivamente rap-

<sup>49</sup> Sulla sua vita e sulla sua opera cfr., da ultimo, VEIT 2000.

<sup>50</sup> Per una prospettiva generale sul tema si vedano, da ultimi: JENKINS 1996; MESKELL 2001; R. W. PREUCCEL, L. MESKELL, “Identities”, in MESKELL, PREUCCEL 2004, pp. 121-141.

<sup>51</sup> Un interessante e recente esempio applicativo di tale approccio a una realtà multi-etnica complessa e articolata come la Palestina fra il Neolitico e l’età Bizantina è offerto dai diversi contributi inseriti nel volume di D. R. EDWARDS e C. T. MCCOLLOUGH (eds.), *The Archaeology of difference: gender, ethnicity, class and the “other” in antiquity: studies in honor of Eric M. Meyers (2006/2007)*, in *The Annual of the American Schools of Oriental Research* 60/61, 2006-2007.



presentativa venne, quindi, sempre di più sostituita da una diffusa consapevolezza della sua potenziale arbitrarietà, del suo carattere composito e/o ideologicamente costruito, sia per quel che poteva riguardare manifestazioni apparentemente “intime” e “quotidiane” come le produzioni artigianali o le singole sepolture (in linea con le teorizzazioni di Bourdieu su cui torneremo tra breve), che per quanto poteva attenersi a più ampi fenomeni collettivi come l’urbanistica di una città o la realizzazione di un mausoleo. Al concetto stesso di “identità” si andavano inoltre aggiungendo quelli di “identificazione” e “auto-identificazione” dipendenti, entrambi, da fattori soggettivi, da scelte individuali e/o anche da “mode”, da “aspirazioni”, da processi “assimilativi” ideologicamente indotti, in relazione alla percezione che ognuno può avere di se stesso e/o di quella che vuole esibire alla collettività.

Nell’identificazione di questi “tipi” e, soprattutto, della loro dialettica e problematicità semantica verte, quindi, l’abilità dell’archeologo e/o quella dello storico dell’arte, dello studioso delle tecnologie antiche e così via. Quanto meglio è codificato e circoscritto tale aspetto, tanto più sarà possibile approfondirne l’interpretazione sul piano del tempo, dello spazio, dell’attribuzione culturale, stilistica o artistica. Ogni “tipo”, quindi, almeno limitatamente al campo archeologico, può acquisire i connotati dell’“archetipo”.

Rimanendo volutamente su di un piano generico, è chiaro, quindi, che nella codificazione critica di tali archetipi e nell’osservazione della loro ripetizione si riversa gran parte delle potenzialità e capacità euristiche delle discipline archeologiche. La valutazione complessiva dei “tipi”, la definizione – non in senso “normativo” ma problematico e dialettico – anche attraverso di essi dei connotati culturali di uno specifico gruppo umano inserito in un determinato contesto geografico e temporale, fusi con la valutazione di tutte le altre fonti superstiti sono, in sostanza, ciò che ci consente di provare a fare storia. Il confronto con l’antropologia, da par suo, com’è stato già abbondantemente sperimentato soprattutto in ambito anglosassone e, in particolare, all’interno della riflessione post-processuale, può senz’altro consentirci di affinare criticamente tale metodo, *decolonizzandolo* concettualmente, in un cammino comune che, sarebbe auspicabile, non fosse mai disgiunto.

In campo antropologico la validità interpretativa della “ripetizione rituale” (*Rituelle Wiederholung, Répétition rituelle, Ritual repetition*), com’è stato ribadito anche nel corso di questo incontro, non è stata mai negata e, al contrario, come ha bene rilevato A. M. Di Nola in alcuni suoi scritti, è stato possibile ripercorrerne gli sviluppi sin quasi all’origine della disciplina, proprio a partire dalle ricerche condotte alla fine dell’800 in Australia da B. Spencer e F. J. Gillen che sono anche alla base dello studio citato di de Martino sul mito achilpa<sup>52</sup>. Sul piano pratico, tuttavia, l’applicazione di questo concetto alla psicoanalisi freudiana e l’individuazione di una componente psicologica nel meccanismo della ripetizione rituale (a partire dall’episodio della

---

<sup>52</sup> DI NOLA 1964; ID. 1973; ID. 1974.

“mamma/rocchetto”<sup>53</sup> citato in questa sede da I. Chirassi Colombo), pur avendo consentito di istituire un importante parallelismo tra i comportamenti nevrotici e quelli religiosi<sup>54</sup>, ha prodotto una serie di fraintendimenti e aporie che hanno deviato la discussione dai suoi aspetti specifici, impedendo un compiuto sviluppo critico di tale principio in ambito storico-religioso. Per tali ragioni, forse, è stato in un certo senso anche svalutato l’impiego fattone da parte di Eliade in *Le mythe de l’éternel retour* e nel *Traité* proprio a partire dai preconcetti astorici insiti nella sua teoria degli archetipi e delle ierofanie.

Come hanno evidenziato A. Leroi-Gourhan (introducendo in paleontologia i concetti di “memoria sociale”, “memoria operativa” e “concatenazione operativa”)<sup>55</sup> e, successivamente, J. Assmann<sup>56</sup> la ripetizione non è volta soltanto a garantire la perpetuazione nel tempo di un archetipo astratto ma costituisce, simultaneamente, una delle principali modalità per le popolazioni “arcaiche” di preservare la loro memoria sociale, storica, tecnica e culturale, ingannando la storia stessa (come aveva intuito Eliade) attraverso una sua volontaria cristallizzazione nel mito, nell’archetipo e nella loro ritualizzazione ripetitiva (agita, parlata, resa artisticamente – si pensi ai casi discussi in questa sede dei *cemi* o di Mami Wata – o, infine, scritta).

“Il mito è il passato condensato in una storia fondante. Ciò che mi interessa è stabilire se questo passato è «assoluto» oppure «storico». Nel caso del passato assoluto – dunque di quel tempo altro, rispetto a cui il presente che avanza rimane sempre alla stessa distanza e che è piuttosto una sorta di eternità (gli Australiani dicono: «il tempo dei sogni») – il mito fonda l’immagine del mondo e la comprensione del reale delle società «fredde»: l’attualizzazione di questo passato avviene sotto forma di ripetizione ciclica. Nel caso del passato storico, il mito fonda l’immagine di sé delle società «calde», le quali hanno interiorizzato il loro divenire storico. Non si può caratterizzare questa differenza in maniera più appropriata di Eliade: al posto della semiotizzazione del cosmo si ha semiotizzazione della storia [...]”<sup>57</sup>.

La memoria culturale circola attraverso le forme del ricordo, le quali originariamente sono un fatto concernente le feste e la celebrazione rituale. Fintantoché i riti assicu-

<sup>53</sup> S. FREUD, *Al di là del principio del piacere*, Milano 2007, pp. 44 ss. (ed. or. 1920); episodio poi ripreso da J. CAZENEUVE, *Les Rites et la Condition Humaine*, Parigi 1958, p. 122 e da E. DE MARTINO, “Mito, scienze religiose e civiltà moderna”, in *Furore, Simbolo, Valore*, Milano 1962, p. 20.

<sup>54</sup> Cfr. a tale proposito A. M. DI NOLA, “Rito religioso e cerimoniale nevrotico-ossessivo”, in R. LIONETTI (a cura di), *L’etnopsichiatria*, in *La ricerca folklorica. Contributi allo studio della cultura delle classi popolari* 17, aprile 1988, pp. 31-35.

<sup>55</sup> LEROI-GOURHAN 1977, pp. 257 ss.: “Alla nascita, l’individuo si trova di fronte a un corpo di tradizioni proprie della sua etnia e dall’infanzia in poi si stabilisce un dialogo, su vari piani, tra lui e l’organismo sociale. La tradizione è biologicamente indispensabile alla specie umana quanto il condizionamento genetico alle società di insetti: la sopravvivenza etnica si fonda sulla routine, il dialogo che si stabilisce crea equilibrio tra routine e progresso, dove la routine è il simbolo del capitale necessario alla sopravvivenza del gruppo e il progresso l’intervento delle innovazioni individuali per una sopravvivenza sempre migliore” (*ib.*, p. 269).

<sup>56</sup> ASSMANN 1997, pp. 60-63, 68-73, 92-93.

<sup>57</sup> ASSMANN 1997, p. 50.

rano la circolazione del sapere garante dell'identità all'interno del gruppo, il processo della trasmissione si compie sotto forma di ripetizione. È nella natura del rito il produrre con meno variazioni possibile un ordine prestabilito: in tal modo ogni esecuzione del rito ricalca le esecuzioni precedenti, dando luogo alla concezione, tipica delle società prive di scrittura, di un tempo che ritorna su se stesso. Dunque, in riferimento alla circolazione di senso culturale basata sul rito si può addirittura parlare di una «coazione a ripetere». Proprio questa coazione è ciò che garantisce la *coerenza rituale* ed è ciò da cui si affrancano le società nel passaggio alla *coerenza testuale*<sup>58</sup>.

Come testimoniano i brani di Assmann citati e come prova la tradizione che li presuppone<sup>59</sup>, nell'antropologia culturale e nella sociologia l'analisi dei meccanismi legati ai "processi di ripetizione", soprattutto a partire dagli anni '70, ha avuto una consistente rivitalizzazione che ne ha evidenziato le potenzialità non soltanto sul piano dell'opposizione astratta, limitante ed etnocentricamente deviante tra "sacro" e "profano" ma su quello più ampio della dialettica culturale nella sua totalità e, in particolare, sul piano delle ideologie.

#### *Dalla répétition di Eliade alla routinisation di Giddens*

A partire dai primi anni '60 l'archeologia, soprattutto quella di ambito anglosassone più propensa a confrontarsi con i risultati della coeva riflessione antropologica, ha tentato di sviluppare metodi e strategie che le consentissero di accedere a quel patrimonio di dati immateriali di cui si intuiva chiaramente o si poteva facilmente presupporre l'esistenza ma che era estremamente insidioso tentare di ricostruire sulla sola base di quanto di essi era sopravvissuto. All'archeologia processuale, come si è accennato e come ha bene evidenziato I. Oggiano in questa sede ricordando anche alcuni importanti lavori di C. Renfrew (esponente di una "archeologia processuale moderata" denominata "archeologia cognitiva"), si deve l'elaborazione di alcuni strumenti euristici con i quali si cercava letteralmente di mettere in atto quelle forme di "paleontologia" dei sistemi culturali che, nelle ambizioni di chi li aveva elaborati, avrebbero dovuto consentire la ricostruzione, a fronte di un semplice "fossile", dell'intero "organismo sociale" cui esso originariamente apparteneva. Questo a partire da una malintesa percezione, mutuata dal funzionalismo antropologico e in parte comune anche alla fenomenologia delle religioni, dei sistemi culturali come entità unitarie le cui singole manifestazioni (simboliche, materiali e/o artistiche) venivano reputate sufficienti per ricomporre e/o, almeno, per rappresentare il *tutto*.

Con gli sviluppi dell'antropologia interpretativa e alla luce di una più compiuta riflessione sulla dialettica storica tra ideologia e cultura, anche l'archeologia (sempre con un significativo ritardo rispetto all'antropologia), a partire dai primi anni '80 ha cominciato a dotarsi di nuovi strumenti critici, sviluppando una riflessione teorica –

<sup>58</sup> ASSMANN 1997, p. 61.

<sup>59</sup> In particolare gli scritti di E. A. Havelock, W. Ong e J. Goody citati dallo stesso Assmann.

nota come archeologia simbolica o post-processuale – che le consentiva, perlomeno, di cogliere problematicamente la complessità del reale<sup>60</sup>.

In campo antropologico, infatti, a partire almeno dai primi anni '70, le pretese scientifiche e oggettivistiche della fenomenologia, dello struttural-funzionalismo e del neoevoluzionismo o alcuni eccessi teorici dello strutturalismo lévi-straussiano e, soprattutto, del comparativismo cross-culturale di G. Peter Murdock (1897-1986)<sup>61</sup> cominciarono a essere rinnegati a favore di una prospettiva che privilegiasse la contestualizzazione del dato rispetto alla sua astrazione sotto forma di tipi, leggi e/o modelli. Alla pretesa oggettivistica di quanti ambivano all'individuazione di "leggi" astratte che gli consentissero di "impadronirsi" del "punto di vista del nativo", antropologi come C. Geertz (1926-2006)<sup>62</sup>, allievo di T. Parsons e del già citato C. Kluckhohn, cominciarono a contrapporre una visione più meditata, sintetizzata dalla nota metafora della cultura "come un insieme di testi che l'antropologo si sforza di leggere sopra le spalle di quelli a cui appartengono di diritto"<sup>63</sup>. Per Geertz, quindi, veniva meno la pretesa assimilazione delle scienze umane a quelle naturali, per il semplice fatto che la realtà culturale non può in alcun modo essere circoscritta entro le pareti di un laboratorio e l'osservazione stessa implica una interazione dinamica che non può preservare l'oggetto di studio dagli influssi esterni come avviene in una provetta. L'interpretazione e la comprensione di uno specifico comportamento, quindi, necessita sempre che esso sia calato nel suo contesto più ampio, l'unico in grado di giustificarne appieno il senso e il significato. Una prospettiva, quella interpretativa, che U. Fabietti ha molto ben evidenziato:

“La concezione centrale attorno alla quale ruota l'intera prospettiva interpretativa è che tanto l'oggetto della ricerca (la trama del linguaggio, le istituzioni, le credenze,

<sup>60</sup> Si veda, da ultimo, sul tema INSOLL 2004; ID., s.v. "Archaeology of cult and religion", in RENFREW, BAHN 2005, pp. 45-49 con riferimenti.

<sup>61</sup> Autore, nel 1949, del fortunato volume *Social Structure* e ideatore del progetto denominato *Human Relations Area Files* (HRAF), coordinato dall'università di Yale e ancora oggi attivo, sebbene convertito in forma digitale sul sito <http://www.yale.edu/hraf/>. Lo HRAF, negli intenti di Murdock e in modo affine alle ierofanie di Eliade, aveva lo scopo precipuo di rifondare l'antropologia su basi statistiche e di consentire un più ampio riscontro comparativo fra culture diverse nello spazio e nel tempo (*cross-cultural approach*). Sui contenuti e le ambizioni del progetto (giunto attualmente a coprire oltre 400 diverse culture) cfr., inoltre, M. EMBER, *HRAF at the Millennium: Blueprint for the Future*, New Haven 2000; C. R. EMBER, *Cross-Cultural Research Methods*, Walnut Creek 2001; G. P. MURDOCK ET ALII, *Outline of Cultural Materials*, New Haven 2006<sup>6</sup> (ed. or. 1938). Su Murdock, oltre alla bibl. citata, cfr. sinteticamente, M. ABÉLÈS, s.v., in BONTE, IZARD 2009, pp. 571-2.

<sup>62</sup> Nel 1973 i suoi principali scritti erano stati raccolti nel volume *The Interpretation of Cultures* (New York 1973, trad. it. Bologna 1987, con introduzione di F. Remotti). Sull'opera e il pensiero di Geertz si rinvia sinteticamente a FABIETTI 1991, pp. 292-300, J. LEAVITT, s.v., in BONTE, IZARD 2009, pp. 409-410, con bibl. Per una rapida definizione dell'origine e dei presupposti teorici dell'"*Antropologia interpretativa*" cfr. P. RABINOW, s.v., in BONTE, IZARD 2009, pp. 137-138.

<sup>63</sup> GEERTZ 1987, p. 447; cfr. anche il saggio di C. GEERTZ, "«Dal punto di vista dei nativi»: sulla natura della comprensione antropologica", in C. GEERTZ, *Antropologia interpretativa*, Bologna 1988, pp. 71-90 (ed. or. del saggio 1974).

ecc.) quanto gli strumenti di essa (le categorie concettuali dell'antropologo) appartengono entrambi allo stesso contesto, il mondo dell'uomo, «animale» simbolico e «interpretativo».<sup>64</sup>

Come avveniva contemporaneamente nel campo della semiotica e dell'ermeneutica, la cultura veniva a essere assimilata a un "testo", composto di significati pluristratificati, condivisi tacitamente nel loro senso letterale e/o simbolico da quanti fanno parte di **uno specifico "contesto" culturale** (e, quindi, non validi in senso universale e/o assoluto). Tali significati possono al contempo essere alterati, distorti, plasmati, codificati, rielaborati o negoziati a seconda delle esigenze, del tipo di interazione e/o della natura e della condizione dei soggetti coinvolti in tale rapporto. Riprendendo una celebre definizione di Max Weber secondo cui "l'uomo è un animale sospeso fra ragnatele di significati che egli stesso ha tessuto", Geertz ipotizzava che la cultura stessa consiste "in queste reti e che perciò la loro analisi non sia anzitutto una scienza sperimentale in cerca di leggi, ma una scienza interpretativa in cerca di significato"<sup>65</sup>. Ne consegue che una valida interpretazione di una specifica realtà culturale (presente o passata) è tale solo se riesce a cogliere nel loro senso contestuale e stratificato tali "reti". Ciò presuppone, necessariamente, una attenuazione della prospettiva "etica" dell'osservatore, i cui codici concettuali potrebbero distorcere o alterare una corretta comprensione dell'effettiva trama di significati e significanti.

Il processo interpretativo, in tal modo, avrebbe luogo attraverso una "immedesimazione partecipata" dell'osservatore il quale, consapevole della propria condizione di estraneità, sarebbe in grado di "leggere" le stratificazioni di significati attraverso una condivisione profonda e non meccanica dei codici comunicativi della cultura oggetto d'esame.

Alla riflessione geertziana sulle modalità e i limiti insiti nei processi interpretativi si andava contemporaneamente affiancando una profonda rivisitazione critica dei meccanismi di "rappresentazione" e "riproduzione" ideologica. Tale approccio consentiva un recupero di quella prospettiva storica di cui in molti lamentavano la mancanza nell'ambito dello strutturalismo di matrice lévistraussiana e, come si è visto, della fenomenologia religiosa eliadiana. I sistemi sociali venivano in tal modo incardinati in una visione che poneva l'accento sulle dinamiche che presiedevano ai loro mutamenti, proprio a partire da una generalizzata riflessione sulle contraddizioni strutturali e sui rapporti di dominio e sottomissione determinati dai fenomeni coloniali contemporanei e dai loro esiti. Chiavi di lettura dei sistemi sociali come quelle funzionaliste incentrate meccanicisticamente sui processi di adattamento all'ambiente o su teorizzazioni astratte volte ad assolutizzare e astrarre il "sacro" rispetto ai suoi risvolti "profani" come quelle della fenomenologia non erano infatti in grado di spiegare compiutamente le molteplici dinamiche insite nel rapporto dell'uomo con la realtà circostante.

---

<sup>64</sup> FABIETTI 1991, p. 294.

<sup>65</sup> GEERTZ 1987, p. 41.

A differenza di quanto accade negli automatismi biologici, le società umane possono interagire in modo dialettico e tutt'altro che passivo e scontato con l'ecosistema. La rilettura delle teorizzazioni di Marx ed Engels operata dalla "Scuola di Francoforte" e dall'antropologia sociologica francese<sup>66</sup> e ulteriormente sviluppata nel pensiero di M. Foucault (1926-1984) – sul rapporto fra conoscenza e potere<sup>67</sup> – e, soprattutto, di P. Bourdieu (1930-2002) e A. Giddens (1938-)<sup>68</sup> aveva difatti messo in evidenza l'importanza di quella ramificazione di concetti incarnata dal termine inglese "agency" (italiano: "agentività"), richiamato in questa sede da S. Tiberini e L. Cerchiai, col quale si suole indicare il complesso sistema di interazioni di ciascun uomo (e/o della società cui appartiene e/o degli oggetti/concetti che essa produce e di cui è latrice) con le altre realtà umane, sociali e/o ambientali che lo circondano<sup>69</sup>. La riflessione storiografica e il confronto con i recenti eventi della storia contemporanea avevano dimostrato come tale interazione potesse tradursi anche in una negazione e/o contraddizione delle logiche strutturali dei sistemi sociali, economici, religiosi e/o ambientali; la distorsione prodotta da fenomeni ideologici come i regimi nazionalistici aveva infatti posto sotto gli occhi di tutti gli effetti e gli esiti di un meccanismo che difficilmente può essere circoscritto entro logiche di tipo scientifico-predittivo. Per l'importanza dei suoi risvolti interpretativi rispetto alla cultura materiale, l'archeologia post-processuale cominciò a guardare con grande attenzione alla teoria

---

<sup>66</sup> La "Scuola di Francoforte" è rappresentata, come noto, da T. W. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse, J. Habermas e, in campo psicoanalitico, da E. Fromm; quella sociologica si identifica nelle opere del filosofo L. Althusser e degli antropologi M. Godelier, E. Terray, C. Meillassoux e P.-P. Rey. Sui rapporti tra la riflessione antropologica e sociologica neomarxista e il pensiero archeologico contemporaneo cfr., in generale, CUOZZO 1996, EAD. 2000, J. FRIEDMAN, M. ROWLANDS, "Materialism, Marxism and Archaeology", in RENFREW, BAHN 2005, pp. 163-171 e TRIGGER 2007, pp. 445 ss. con bibl. precedente. Per un inquadramento generale dell'antropologia marxista cfr. FABIETTI 1991, pp. 205-221; J.-P. CHEAUVEAU, s.v. "Antropologia economica", in BONTE, IZARD 2009, pp. 131-134 e M. BLOCH, s.v. "Antropologia e marxismo", *ibid.*, pp. 111-114. All'antropologo M. Bloch si deve un'ampia riflessione sugli apporti del marxismo alla moderna ricerca antropologica: M. BLOCH (ed.), *Marxist analyses and social anthropology*, London 1975; ID., *Marxism and Anthropology. The History of a Relationship*, Oxford 1983.

<sup>67</sup> FOUCAULT 1978<sup>2</sup> (ed. or. 1966); ID., *L'archeologia del sapere*, Milano 1971 (ed. or. 1969).

<sup>68</sup> BOURDIEU 2003 (ed. or. 1972); ID., *Il senso pratico*, Roma 2003 (ed. or. 1980); A. GIDDENS, *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge 1971; ID., *New Rules of Sociological Method: a Positive Critique of interpretative Sociologies*, London 1976; ID., *Central problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London 1979; ID., *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 1. Power, Property and the State*, London 1981; ID., *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge 1984; cfr., inoltre, per una prospettiva struttural-marxista: J. FRIEDMAN, M. ROWLANDS (eds), *The Evolution of Social Systems*, London 1977; sui rapporti tra arte e agency: A. GELL, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford 1998.

<sup>69</sup> Sul concetto di "agency" in ambito archeologico, non solo post-processuale, cfr. LAST 1995, pp. 149-152; DOBRES, ROBB 2000; BARRETT 2001; HODDER 2000; DORNAN 2002; HODDER, HUTSON 2003, pp. 99 ss.; HODDER 2004, pp. 31-34; J. ROBB, "Agency", in RENFREW, BAHN 2005, pp. 3-7, con bibl. precedente e, in termini critici, TRIGGER 2007, pp. 469-470. Per l'influenza di Bourdieu e, soprattutto, di Giddens sul pensiero post-processuale (di Hodder in particolare) cfr. CUOZZO 1996, pp. 4-5 e, con riferimento al concetto di "agency", pp. 14-16.

dell'*agency* e ai meccanismi di ripetizione e codifica simbolica della "*pratica quotidiana*" che essa presuppone come strumento rivelatore delle dinamiche ideologiche e culturali, così come avevano evidenziato le indagini antropologiche condotte da P. Bourdieu e testate in campo sociologico da Giddens. Per Bourdieu, ciascun individuo è un "agente" o "attore sociale" dotato di uno specifico "*habitus*" – termine mutuato da M. Mauss<sup>70</sup>, col quale Bourdieu designava uno schema percettivo e rappresentativo nel quale ogni persona "incorpora" le "strutture" del sistema circostante (gli "*structuring principles*" della "*structuration theory*" di Giddens) – a partire dal quale vengono elaborate, volta per volta, le strategie comportamentali<sup>71</sup>. Lo *habitus*, quindi, alla stregua del linguaggio, *determina* il modo nel quale ciascun essere umano percepisce e, al contempo, "agisce" nel mondo circostante, in relazione al "*capitale*" sociale, culturale e/o simbolico di cui è portatore; esso condiziona la "*pratica quotidiana*" fatta di azioni, comportamenti, atteggiamenti e/o di codici simbolici in un modo che per Bourdieu è sostanzialmente inconscio mentre per Giddens è consapevole<sup>72</sup>. Per tali ragioni lo *habitus* è strettamente correlato al contesto storico, sociale

<sup>70</sup> Nel saggio M. MAUSS, "Les Techniques du corps", in *Journal de Psychologie* 32, 1936, tradotto in italiano e riedito in MAUSS 1965, pp. 385-409: "Vi prego di notare che dico in buon latino, non ignorato in Francia, "habitus". La parola esprime, infinitamente meglio di "abitudine", l'ἔξις, l'"esperienza" e la "facoltà" di Aristotele (che era uno psicologo). Essa non designa le abitudini metafisiche, la "memoria" misteriosa, argomento di interi volumi e di brevi e famose tesi. Tali "abitudini" variano non solo con gli individui e le loro imitazioni, ma soprattutto con il variare delle società, delle educazioni, delle convenienze e delle mode, con il prestigio. Bisogna scorgere la presenza delle tecniche e l'opera della ragione pratica collettiva e individuale, là dove si vedono di solito con l'anima e le sue facoltà di ripetizione". Sull'origine del concetto di *habitus*, risalente, come si è visto, fino ad Aristotele e, poi, introdotto in campo sociologico per la prima volta da M. Weber, M. Mauss e N. Elias cfr. L. WACQUANT, s.v. "Habitus", in J. BECKERT, M. ZAFIROVSKI, *International Encyclopedia of Economic Sociology*, London 2004, pp. 315-319.

<sup>71</sup> BOURDIEU 2003, pp. 206 ss. Sul concetto di "*Habitus*" in archeologia cfr. J.C. BARRETT, "Habitus", in RENFREW, BAHN 2005, pp. 133-7, con bibl. precedente. La fortuna delle tesi di Bourdieu in campo archeologico va chiaramente ricondotta alla sua stessa attenzione per quella "prospettiva quotidiana" che, necessariamente, costituisce il campo di azione privilegiato della pratica archeologica. Come ha specificato lo stesso Hodder: "From early in the development of postprocessual archaeology, the writing of Pierre Bourdieu had a special place. His outline of a theory of practice [BOURDIEU 2003] was attractive to archaeology because it foregrounded the mundane aspects of daily life which archaeologists spend most of their time excavating – the pots and pans view of the world. Bourdieu showed how the daily practices of movement around domestic space, the discard of refuse, the construction of an oven, all had social weight. Alarm bells went off for archaeologists when Bourdieu said that it was possible to instill «a whole cosmology, an ethic, a metaphysic, a political philosophy, through injunctions as insignificant as 'stand up straight' or 'don't hold your knife in your left hand'». In his own ethnographic work, Bourdieu described how children learned social rules as they moved around the house, moving from «male» to «female» areas, from «light» to «dark». Boys may be encouraged to stand up straight, like spears, and girls to look down and be deferential. In this practical way, people gain an understanding of the world that is both practical and socially meaningful. Often they cannot articulate the understandings in conscious speech very well – they remain a set of dispositions or orientations – a habitus that is practical rather than conscious and verbal." (HODDER 2004, p. 34).

<sup>72</sup> BOURDIEU 2003, pp. 206-7: "Le strutture che sono costitutive di un tipo specifico di ambiente [...] producono degli habitus, sistemi di disposizioni durature, strutture strutturate predisposte a funzionare

e ambientale in cui viene a strutturarsi, lo stesso che ne garantisce la sopravvivenza mediante quel dispositivo definito da Giddens “*routinisation*”<sup>73</sup> e che ha uno dei suoi momenti centrali nelle varie fasi dello sviluppo cognitivo, dall’infanzia all’età adulta, come aveva già sottolineato J. Piaget (1896-1980) introducendo il concetto di “processo di categorizzazione”<sup>74</sup>. Ed è proprio in questa “ripetizione” che per Bourdieu si celano i meccanismi ideologici che, attraverso una legittimazione dei “sistemi di potere” esistenti (ricchi/poveri; capitalisti/proletariato; uomini/donne, ecc.), garantiscono la perpetuazione delle diseguaglianze sociali, un processo che si protrae finché un sistema non viene sostituito da un altro e il suo “capitale simbolico” (materiale, concettuale, artistico, religioso o, anche, linguistico) viene intaccato, manipolato e, poi, definitivamente scalzato. Nella elaborazione di Giddens – alla quale maggiormente aderirono archeologi come I. Hodder che da questi e non dagli strutturalisti mutuò il concetto di “struttura” che è alla base dei saggi raccolti nel volume *Symbolic and Structural Archaeology*<sup>75</sup> – tale processo coinvolgeva attivamente più “attori sociali”, ciascuno dei quali impegnato nella “negoziatura del potere” e, conseguentemente, dei “principi strutturali” e/o del “capitale simbolico” che ne sono la manifestazione e che variano a seconda del contesto storico in cui vengono a svilupparsi<sup>76</sup>. La “cultura materiale” è il risultato di questa “negoziatura” e come tale,

---

come strutture strutturanti, vale a dire in quanto principio di generazione e di strutturazione di pratiche e di rappresentazioni che possono essere oggettivamente «regolate» e «regolari» senza essere affatto il prodotto dell’obbedienza a delle regole, oggettivamente adattate al loro scopo, senza presupporre l’intenzione cosciente dei fini e il dominio intenzionale delle operazioni necessarie per raggiungerli e, dato tutto questo, collettivamente orchestrate senza essere il prodotto dell’azione organizzatrice di un direttore d’orchestra”. In Giddens prevaleva invece la percezione dell’individuo come soggetto attivo, consapevolmente capace di indirizzare, distorcere, negoziare, alterare tale “pratica”: “human beings are neither to be treated as passive objects, nor as wholly free subjects” (GIDDENS 1979, p. 150). Per una sintesi delle principali differenze nell’impostazione teorica dei due autori cfr. DORNAN 2002, pp. 305-8.

<sup>73</sup> GIDDENS 1979, p. 277.

<sup>74</sup> In particolare in opere come *Introduzione all’epistemologia genetica* (1950), sulle quali si era andata appuntando anche l’attenzione degli archeologi post-processualisti (MILLER 1982, p. 18; HODDER 1985, p. 4).

<sup>75</sup> HODDER 1982, p. 7: “I wish to distinguish between system and structure [GIDDENS 1979], by defining structure not as system, pattern or style, but as the codes and rules according to which observed systems of interrelations are produced.”. Per Giddens (ma anche per Bourdieu e Godelier), seguito da Hodder, tali “strutture” non agivano soltanto in una sfera inconscia – come sosteneva Lévi-Strauss sulla scia di de Saussure – ma erano storicamente e ideologicamente sostanziate e, quindi, profondamente radicate nella “pratica” sociale. Per Hodder, quindi, l’assenza di una adeguata consapevolezza storica e la centralità degli aspetti inconsci non consentono allo strutturalismo lèvi-straussiano di giustificare e/o di interpretare i motivi e le dinamiche che presiedono al mutamento di tali “strutture” (HODDER 1982, pp. 8-9; cfr., inoltre, nella stessa sede: WYLIE 1982, MILLER 1982 e TILLEY 1982, che introduce il concetto di “*strutturalismo dialettico*”: “The stance taken is structuralist in the sense that a consideration of social structures plays a central part in the analysis, and dialectical in the emphasis it places on the relationship between structures and the activities of individuals and groups situated within social formations.”). Sul rapporto fra archeologia post-processuale, strutturalismo e post-strutturalismo cfr. i vari contributi editi in BAPTY, YATES 1990 e TILLEY 1990 e, da ultimo, HODDER, HUTSON 2003, pp. 45 ss. con ampia discussione e riferimenti.

<sup>76</sup> GIDDENS 1979, p. 93.



quindi, può rivelare, se correttamente interpretata, le varie prospettive degli “agenti” coinvolti in tale processo, a seconda dell’ideologia (o delle ideologie) della quale ciascuno di essi è portatore e/o espressione (uomo, proletario, latifondista, musulmano, ecc. ecc.) e a seconda delle modalità in cui il *potere* (inteso come capacità di manipolare, alterare o creare le ideologie e la loro manifestazione pratica e/o simbolica) viene gestito<sup>77</sup>.

Mentre in campo antropologico l’osservazione stessa poteva consentire di interpretare e codificare il significato ideologico di tali pratiche e dei loro meccanismi di riproduzione, in quello archeologico la semiotica e l’ermeneutica fornivano gli strumenti per tentare una ricostruzione di quel “capitale simbolico” e calare in una prospettiva storica quei mutamenti che sono alla base dei meccanismi di negoziazione e trasformazione dei sistemi sociali e che possono essere riflessi dalla cultura materiale e/o dalle pratiche insediamentali e rituali. A partire dalle riflessioni di R. Barthes (1915-1980) e P. Ricoeur sull’opposizione fra lingua parlata e testo scritto<sup>78</sup>, la cultura materiale veniva assimilata a quest’ultimo, in particolare per il fatto che la sua percezione poteva variare nel tempo anche assai significativamente rispetto alla sua formulazione originaria, a seconda del contesto e/o della condizione di chi si trovava a recepirla e/o interpretarla. Come aveva teorizzato B. Latour<sup>79</sup> essa, alla stregua delle persone, era dotata di *agency* e poteva quindi interagire con la realtà sociale. Mentre Lévi-Strauss ed Eliade (con metodi e, come si è detto, esiti diversi) si fondavano sull’ermeneutica e sulla semiotica per evidenziare gli elementi di continuità nelle “strutture/ierofanie” attraverso il tempo, la prospettiva interpretativa e quella post-strutturalista ribaltavano tali assunti ponendo in evidenza come i testi/oggetti fossero sottoposti a costanti ricodificazioni e come, pertanto, fosse impossibile identificare dietro di essi delle strutture concettuali di valenza assoluta o universale<sup>80</sup>. Il processo

---

<sup>77</sup> Nella sua riflessione sulle molteplici connotazioni del potere e delle ideologie, l’archeologia post-processuale si rifaceva essenzialmente alle teorizzazioni di M. Foucault, il quale, in opere come *Sorvegliare e punire: nascita della prigione* (Torino 1976; ed. or. 1975), poneva in evidenza, oltre alle connotazioni negative e repressive delle dinamiche del potere, anche quelle positive, in quanto esso poteva divenire uno strumento per produrre conoscenza. L’archeologia post-processuale tornò in più occasioni a soffermarsi su questi temi (MILLER, TILLEY 1984; SHANKS, TILLEY 1987, pp. 69 ss.; Iid. 1987a, pp. 130 ss.; CUOZZO 1996, p. 13, con bibl. cit. alle note 89-92) operando, a partire da tale opposizione, una distinzione fra “*power to*” e “*power over*” molto ben sintetizzata nelle parole di HODDER, HUTSON 2003, p. 85: “*Power to* is the capacity to act in the world and is an integral component of all social practice. *Power over* refers to social control and domination. Ideology is essential for both types of power and relates to the interests inherent in power.”.

<sup>78</sup> P. RICOEUR, “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text”, *Social Research* 38, 1971, pp. 529-562; R. BARTHES, *S/Z*, New York 1975; B. OLSEN, “Roland Barthes: From Sign to Text”, in TILLEY 1990, pp. 163-206; HODDER, HUTSON 2003, pp. 65 ss.

<sup>79</sup> B. LATOUR, “Mixing humans and nonhumans together: The sociology of a door closer”, in *Social Problems* 35, 1988, pp. 298-310.

<sup>80</sup> Un aspetto, quest’ultimo, valutato in termini critici da C. Gosden: “The criticisms of structuralism saw a return to smaller and more detailed accounts of human life, stressing the local and the particular, looking at how individuals dealt with their lives and the emotions this engendered, as well as the forms

di significazione simbolica, quindi, per poter essere correttamente interpretato andava sempre calato nel suo originario contesto culturale, sociale nonché funzionale. Il significato degli oggetti, infatti, è determinato non secondariamente dall'impiego che ne viene fatto; essendo quest'ultimo correlato a una specifica funzione/azione corporea (come evidenzierà, a partire dai primi anni '90, soprattutto T. J. Csordas<sup>81</sup>, ricordato in questa sede anche da Schirripa) e al suo esito pratico, tenderà a conservare e riprodurre nel tempo almeno tali connotazioni, rendendone, entro i limiti suddetti, più oggettiva la decodificazione.

*Storicizzare e decolonizzare l'archetipo: "ripetere trasformandosi"*

L'analisi dei meccanismi di ripetizione/riproduzione simbolica e/o ideologica è ciò che consente o può consentire all'archeologia di tentare una ricostruzione e, quindi, una interpretazione se non proprio esaustiva almeno credibile degli aspetti "immateriali" del "rituale" attraverso i loro esiti "materiali" (oggetti, strati, edifici, manifestazioni artistiche e/o tecniche ecc.), nelle sue forme "sacre" (dalla costruzione di un tempio a un sacrificio, alla fondazione di una città, a un funerale, a un matrimonio ecc.) così come in quelle "laiche" o "profane" (come quelle correlate a vari aspetti della vita quotidiana e/o della sfera artistica che, a seconda delle culture e dei tempi, potevano essere connotati da una qualche ritualità, non necessariamente sfociante in fenomeni di tipo "religioso"), ammesso che nelle società di volta in volta considerate sussistesse questo genere di opposizione, tipico della cultura occidentale contemporanea. Se si esaminano tre distinte definizioni del termine "rito/rituale" formulate in ambito antropologico, è possibile evidenziare in esse come la "ripetizione" (intesa o meno come riproduzione di un qualche cosa considerato "archetipico") occupi una posizione centrale per la sua stessa identificazione.

---

of thought. The stress on detail might have returned anthropology to the styles of the late nineteenth century. [...] The main difference between the works of the end of the nineteenth century and the next was that the later work was centrally concerned with the link between power and knowledge." (GOSDEN 2004, p. 165).

<sup>81</sup> CSORDAS 1990 e ID. 1995; tali tematiche, col tramite di Bourdieu, Giddens e della nozione di *dressage* (addomesticamento corporeo) mutuata da Foucault, soprattutto a partire dagli anni '90 verranno "incorporate" nella riflessione post-processuale e, nella fattispecie, nella cosiddetta *Archaeology of body and practice* e nella *Embodied archaeology*, la prima spesso volta a reificare il corpo umano assimilandolo a uno strumento o a un simbolo (THOMAS, TILLEY 1993) e la seconda tesa invece a evidenziare il suo ruolo culturalmente attivo, come mezzo per la conoscenza e l'interazione col mondo circostante: "We can objectify the body but seldom are we disengaged enough to do so, and never prior to inhabiting the world – being caught up in intentional actions and practices. In other words, we can treat the body as an object only because it is always already a subject. A dichotomy between subject and object is thus impossible to maintain." (HODDER, HUTSON 2003, p. 114). Su questi temi si vedano, in generale, YATES 1993; TREHERNE 1995; MESKELL 1996; CUOZZO 1996, pp. 20-21; JOYCE 1999; EAD. 2008; RAUTMAN 2000; HAMILAKIS, PLUCIENNIK, TARLOW 2002; GILCHRIST 2004; per una critica all'impostazione eccessivamente oggettivizzante dell'*Archaeology of the body* cfr. HODDER, HUTSON 2003, pp. 106 ss. e *passim*.

Per Ugo Fabietti:

“il rito consiste in una sequenza prestabilita (ma non per questo assolutamente rigida) di atti, parole, formule che, collegate con una qualche credenza, è ritenuta, da parte di chi la compie, capace di agire sul corso degli eventi, siano questi di natura mondana o soprannaturale”<sup>82</sup>.

Per Stanley Tambiah:

“Il rituale è un sistema di comunicazione simbolica costruito culturalmente. È costituito da sequenze di parole e atti, strutturati e ordinati e spesso espressi con molteplici mezzi, il cui contenuto e la cui disposizione sono caratterizzati in vario modo da formalismo (convenzionalità), stereotipia (rigidità), condensazione (fusione) e ridondanza (ripetizione). Nelle sue caratteristiche costitutive, l’azione rituale è performativa, in questi tre sensi: nel senso austiniiano di performativo, in cui dire qualcosa è anche fare qualcosa, in quanto atto convenzionale; nel senso, abbastanza diverso, di una rappresentazione scenica che usa molteplici mezzi di comunicazione, grazie ai quali i partecipanti sperimentano intensamente l’evento; e nel senso dei valori indicati – ricavo questo concetto da Peirce – essendo connesso con (e inferito da) gli attori durante la rappresentazione.”<sup>83</sup>.

La definizione datane da P. Smith nel *Dizionario di antropologia e etnologia* è, senza dubbio, tra tutte, la più articolata e complessa e anche l’unica che, evocando senza pronunciarlo il concetto di archetipo, cala il rito nella sua dimensione storica:

“Il rito si iscrive nella vita sociale grazie al rinnovarsi di quelle circostanze che esigono il ripetersi della sua effettuazione. Esso è caratterizzato da procedure di cui implica l’esecuzione, al fine di dare la sua impronta al contesto che il suo stesso intervento contribuisce a definire. Le procedure rituali sono più paradossali che significative, poiché il rito si propone di assolvere un compito e di produrre un effetto, avvalendosi di alcune pratiche atte a catturare il pensiero, che è portato così a «crederci» piuttosto che analizzarne il senso. In questo, ma senza che vi sia reciproca e totale esclusione, il rito si distingue da quelle manifestazioni a carattere simbolico che sono le feste, le cerimonie, le celebrazioni ecc. e da tutte le pratiche che si riferiscono alla sfera privata o pubblica. Quando interviene in queste manifestazioni, il rito ne costituisce, generalmente, il momento forte, attorno al quale si organizza l’insieme cerimoniale, che può, a quel punto, essere definito «rituale». Il rito non si limita affatto alla sfera religiosa, è piuttosto quest’ultima che, manifestandosi attraverso il rito e rivendicandone l’esclusività della messa in atto, non può farne a meno. Così come le varie forme d’arte che spesso sono loro associate o che vi affondano le radici, i riti sono creazioni culturali particolarmente elaborate, che impongono l’organizzazione delle azioni, delle parole delle rappresentazioni di moltissime persone attraverso le generazioni. *Non si può sperare di chiarire la complessità disarmante*

<sup>82</sup> FABIETTI 1992, p. 201.

<sup>83</sup> TAMBIAH 1995, pp. 130-131 (ed. or. 1981).

*dei riti, se non provando a risalire ai principi stessi della loro elaborazione.*<sup>84</sup>.

Da un sommario confronto fra le tre definizioni citate (molte altre ancora, infatti, avrebbero potuto essere richiamate ma non avrebbero aggiunto molto per i nostri fini) si può notare come esse convergano nell'interpretare il rito come uno strumento ritenuto necessario, sebbene costruito culturalmente, per "intervenire" sul reale (consentendone il corso consueto o tentando di modificarlo). Da tale punto di vista, quindi, diviene fondamentale la sua contestualizzazione per comprenderne non tanto le dinamiche quanto i fini e l'essenza stessa<sup>85</sup>. Una osservazione, quest'ultima, che potrà risultare probabilmente ovvia per la sensibilità antropologica, ma che è assolutamente determinante per la riflessione antichistica, soprattutto al fine di evitare alcuni eccessi interpretativi ritualizzanti che connotano o possono connotare la nostra pratica archeologica, laddove ciò che non si capisce, che appare anomalo o di cui non si comprende la funzione viene considerato, quasi automaticamente, "rituale"<sup>86</sup>.

La codifica del rito, sul piano archeologico così come in quello antropologico, risiede, invece, come sembra pacifico e come parrebbero confermare anche le tre definizioni riportate, appunto nell'atto stesso del suo ripetersi<sup>87</sup>. La "storia" subentra nel momento in cui tale ripetizione si "trasforma" o tende a trasformarsi nel tempo e, conseguentemente, nelle ragioni e nelle cause che presiedono o possono presiedere a tale trasformazione, anche alla luce di quanto si è precedentemente sottolineato rispetto alla teoria dell'*agency*.

Se l'antropologia culturale e la storia delle religioni dovessero soffermarsi unicamente sui pur importanti aspetti performativi del rito e/o sulla sua percezione e trasformazione nella sola contemporaneità perderebbero gran parte della dimensione storica che faticosamente hanno conquistato a scapito dell'interpretazione fenomenologica. L'archeologia, a questo fine, come si è già anticipato, può fornire gli strumenti euristici necessari perché le trasformazioni del rito possano essere colte nella loro profondità temporale e, soprattutto, se ne riesca a intuire la variazione rispetto all'archetipo o principio (declinabili, problematicamente, anche al plurale) che, si ri-

<sup>84</sup> P. SMITH, s.v. "Rito", in BONTE, IZARD 2009, p. 675, enfasi nostra.

<sup>85</sup> INSOLL 2004, p. 12: "Yet to recognise the subtleties and complexities of ritual will require definition on a case-by-case basis: ritual can be both odd and routine, it can be undertaken within the prism of the «focusing lens» or elsewhere; it is both the context *and* the act which are crucial in understanding ritual".

<sup>86</sup> Un atteggiamento non molto dissimile, come ha rilevato V. Lattanzi in questa sede, caratterizzava il metodo interpretativo dell'antropologa M. Douglas, allieva di E. Evans-Pritchard, a partire dalle sue ricerche sul campo condotte tra i Lele.

<sup>87</sup> Per Bell (BELL 1997, pp. 145 ss.), ad esempio, il rito è costituito da almeno 4 aspetti che contribuiscono a connotarlo e che sottintendono tutti sostanzialmente una forma di ripetizione formalizzata e regolamentata: *Formalism* (intesa come formalizzazione-schematizzazione di specifiche attività); *Traditionalism* (per il suo richiamo a una tradizione culturale precedente); *Invariance* (intesa come "A disciplined set of actions marked by precise repetition and physical control", *Ib.*, p. 150); *Rule-governance* (ossia la presenza di regole che lo governano).

tiene, possa averlo generato, giustificandone contestualmente i fini e la funzione<sup>88</sup>. Lo scopo di tale analisi, naturalmente, non consiste nell'afferrare l'"essenza del sacro" – obiettivo che può competere preferibilmente alla teologia e/o alla filosofia – quanto piuttosto nel tentativo di dare un "senso storico" alle modalità, agli atteggiamenti, alle persone e agli oggetti attraverso i quali il "sacro" può manifestarsi nella percezione comune di una determinata cultura o, anche, di un singolo individuo. Ed è a partire proprio da tale prospettiva che si è pervenuti all'articolazione delle sessioni che hanno scandito le due giornate del convegno, lasciando volutamente da parte quegli aspetti psicologici, irrazionali e/o ontologici che, in assenza di fonti adeguate, l'archeologia difficilmente può cogliere<sup>89</sup>.

Nell'analisi delle "trasformazioni del ripetersi" ci sembra, invece, che sussistano i presupposti per un costruttivo confronto; per un recupero congiunto e condiviso di quegli "archetipi" che giustificavano, nella mentalità "arcaica" così come in quella odierna, il rito e ne indirizzavano l'esecuzione e/o il positivo compimento. La riproposizione immutata nel tempo di uno specifico oggetto liturgico come, in ambito latino, il coltello sacrale di bronzo (la *secespita*), o il carrello cultuale (il *praefericulum*), o l'adozione, ancora in età imperiale, da parte dei sacerdoti Salii di scudi bilobati risalenti morfologicamente a esemplari diffusi nell'età del Bronzo, sono tutti esempi, insieme ad altri emersi nel corso della discussione, di come la "memoria rituale" possa perpetuarsi nell'arco di millenni. Rimanendo nell'ambito preromano la casistica potrebbe moltiplicarsi quasi all'infinito<sup>90</sup> senza aggiungere molto a quanto è già stato detto, com'è peraltro emerso nella maggioranza delle relazioni archeologiche discusse

---

<sup>88</sup> Per una raccolta esemplificativa di saggi archeologici su queste tematiche ci limitiamo a citare i seguenti volumi collettanei WALDREN, ENSENYAT, KENNARD 1995, WILKINS 1996 e BIEHL, BERTEMES, MELLER 2001.

<sup>89</sup> Si noti come una analogia classificazione sia stata proposta in BERTEMES, BIEHL 2001, p. 18 e diagramma riportato ivi alla fig. 4 ("Cult Place, Imagery, Devices and Support, Participants, Practices/Actions"), con la sola eccezione delle sfere "immateriali" del "tempo" e degli "scopi" ivi non considerate e, a nostro avviso, di grande rilevanza per connotare appieno "le sfere del sacro".

<sup>90</sup> Per citare solo i presenti in questa sede, basta guardare ai fondamentali contributi apportati nell'arco di tutta la loro carriera da M. Torelli e G. Colonna per avere una amplissima casistica esemplificativa rispetto a tali problematiche, le quali, come ha ricordato lo stesso Torelli nel contributo che segue al presente, acquistano particolare rilevanza soprattutto nel momento in cui si riescono a travalicare i confini specialistici che oggi dividono gli studiosi della protostoria dagli etruscologi e dai classicisti e si cerca di allargare la prospettiva interpretativa oltre l'ambito disciplinare dell'antichistica. Il patrimonio culturale del Mediterraneo antico, da tale punto di vista, per la sua stessa storia e per le modalità attraverso le quali è stato sino ad oggi trasmesso (con fenomeni di continuità privi quasi di confronti nell'esperienza umana occidentale), si presta più di ogni altro a un approfondimento metodologico di tali aspetti, anche da parte degli antropologi culturali, nell'ottica di un più compiuto confronto interdisciplinare che sappia, al contempo, non solo decolonizzare la nostra prospettiva ma anche superare le rigide barriere dell'etnocentrismo critico demartiniano; tutto questo, beninteso, sempre nello spirito di quel "sano comparativismo" che da più voci è stato richiamato anche in questa serie di incontri.

durante questo convegno. Tra quelli nei quali l'archeologia può senza dubbio essere più efficace, oltre agli "oggetti" sopra citati, vi è naturalmente la dimensione sacrale dei luoghi, come dimostrano i casi menzionati in questa sede da G. Tagliamonte e M. Osanna e commentati da M. Torelli, ai quali si può aggiungere – per fare un rapido esempio che può ricollegarsi alla dinamica delle circumambulazioni rituali richiamate da Vito Lattanzi – il caso della ritualizzazione del percorso sacro della *pompa triumphalis* tra il Circo Flaminio e il Circo Massimo che, nella sua esecuzione serpentina e apparentemente illogica, presuppone, come l'indagine archeologica e la ricostruzione topografica del Velabro hanno confermato, un assetto spaziale antecedente alla bonifica della palude che originariamente lo connotava<sup>91</sup>; la conformazione archetipica della processione ha potuto così essere retrodatata in una fase precedente le opere di bonifica effettuate dai Tarquini, acquisendo una serie di connotati storici e ideologici che hanno consentito a Filippo Coarelli di condurre una penetrante interpretazione dei caratteri mitici e simbolici del rito e delle divinità e dei templi chiamati in causa, in una processione nella quale le valenze militari si fondevano inescindibilmente con quelle politiche e religiose, come accadeva sovente in quel precipuo ambito culturale.

Questo solo esempio, a nostro avviso, dà una idea delle potenzialità della ricerca archeologica per l'interpretazione e l'individuazione di quegli "archetipi del sacro" che, non solo contribuiscono alla "tipizzazione" del rito, ma che, nelle loro trasformazioni, possono concorrere a penetrarne l'effettiva dimensione storica.

Un'ultima domanda si potrebbe porre a questo punto della riflessione: che cosa si debba intendere per *storia* e se il modo in cui essa viene intesa oggi, almeno limitatamente alle discipline chiamate in causa in questa sede, sia comune e condiviso<sup>92</sup>. Data la vastità e la complessità della questione, pare opportuno rimandarla a una futura e auspicabile nuova occasione di incontro e di confronto.

VALENTINO NIZZO  
Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Emilia Romagna  
Museo Archeologico Nazionale di Ferrara  
valentino.nizzo@beniculturali.it

---

<sup>91</sup> Sull'intera questione cfr. COARELLI 1992, p. 366 ss. e *passim*.

<sup>92</sup> Sul fronte antropologico si veda, a proposito dell'evoluzione del rapporto tra storia, etnostoria e antropologia, la sintesi recente di P. P. VIAZZO, *Introduzione all'antropologia storica*, Bari-Roma 2000.

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 1998: L. ARCELLA, P. PISI, R. SCAGNO (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Milano 1998.
- AA.VV. 2000: AA.VV., *Esploratori del pensiero umano. Dumezil e Eliade*, Milano 2000.
- ANGELINI 1999: P. ANGELINI, "Introduzione", in M. ELIADE, *Trattato di Storia delle Religioni*, Milano 1999, pp. IX-XLIV.
- ANGELINI 2001: P. ANGELINI, *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la «storia delle religioni»*, Torino 2001.
- ASSMANN 1997: J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997 (ed. or. 1992).
- BAPTY, YATES 1990: I. BAPTY, T. YATES (eds.), *Archaeology after Structuralism*, London 1990.
- BARBANERA 1998: M. BARBANERA, *L'archeologia degli italiani*, Roma 1998.
- BARRETT 2001: J. BARRETT, "Agency, the duality of structure, and the problem of the archaeological record", in HODDER 2001, pp. 141-164.
- BELL 1997: C. BELL, *Ritual Perspectives and Dimensions*, Oxford 1997.
- BERTAGNI 2002: G. BERTAGNI, *Lo studio comparato delle religioni. Mircea Eliade e la scuola italiana*, Bologna 2002.
- BERTEMES, BIEHL 2001: F. BERTEMES, P. F. BIEHL, "The archaeology of Cult and Religion: An introduction", in BIEHL, BERTEMES, MELLER 2001, pp. 11-24.
- BIANCHI 1991: U. BIANCHI, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, Roma 1991.
- BIEHL, BERTEMES, MELLER 2001: P.F. BIEHL, F. BERTEMES, H. MELLER, *The archaeology of cult and religion*, Budapest 2001.
- BONTE, IZARD 2009: P. BONTE, M. IZARD (a cura di), *Dizionario di antropologia e etnologia*, Torino 2009 (ed. it. a cura di M. AIME).
- BOURDIEU 2003: P. BOURDIEU, *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Milano 2003 (ed. or. 1972).
- CHIRASSI COLOMBO 1998: I. CHIRASSI COLOMBO, "Il soggetto apparente. Meriti e demeriti delle ierofanie", in AA.VV. 1998, pp. 379-400.
- CIATTINI 1997: A. CIATTINI, *Antropologia delle religioni*, Roma 1997.
- COARELLI 1992: F. COARELLI, *Il Foro Boario dalle origini alla fine della Repubblica*, Roma 1992.
- CSORDAS 1990: T. J. CSORDAS, "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", in *Ethos* 18, 1990, pp. 5-47.
- CSORDAS 1995: T. J. CSORDAS (ed.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and the Self*, Cambridge 1995.
- CUOZZO 1996: M. CUOZZO, "Prospettive teoriche e metodologiche nell'interpretazione delle necropoli: la Post-Processual Archeology", in *AION ArchStAnt* n.s. 3, 1996, p. 1-38.
- CUOZZO 2000: M. CUOZZO, "Orizzonti teorici e interpretativi, tra percorsi di matrice francese, archeologia post-processuale e tendenze italiane: considerazioni e indirizzi di ricerca per lo studio delle necropoli", in N. TERRENATO (a cura di), *Archeologia teorica*, X ciclo di lezioni sulla ricerca applicata in archeologia (Siena 1999), Firenze 2000, pp. 323-360.
- DE MARTINO 1973: E. DE MARTINO, *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, Torino 1973<sup>2</sup> (ed. or. 1948).
- DI NOLA 1964: A. M. DI NOLA, "La nozione di «ripetizione rituale» nella storia delle religioni", in *Cultura e scuola* 12, ottobre - dicembre 1964, pp. 92-101.

- DI NOLA 1973: A. M. DI NOLA, "Ripetizione rituale", in A. M. DI NOLA, M. ADRIANI, E. CHIAVACCI (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, Firenze 1973, vol. 5, cc. 383-420.
- DI NOLA 1974: A. M. DI NOLA, *Antropologia religiosa*, Firenze 1974.
- DOBRES, ROBB 2000: M. DOBRES, J. ROBB (eds.), *Agency in Archaeology*, London 2000.
- DORNAN 2002: J. L. DORNAN, "Agency and Archaeology: Past, Present, and Future Directions", in *Journal of Archaeological Method and Theory* 9, 2002, pp. 303-329.
- ELIADE 1948: M. ELIADE, "La mythologie primitive", in *Critique* 27, pp. 708-717.
- ELIADE 1975: M. ELIADE, *Il Mito dell'eterno ritorno (Archetipi e ripetizione)*, Bologna 1976<sup>2</sup> (ed. or. 1949).
- ELIADE 1976: M. ELIADE, *Trattato di Storia delle Religioni*, Milano 1976 (ed. or. 1949).
- FABIETTI 1991: U. FABIETTI, *Storia dell'antropologia*, Bologna 1991.
- FABIETTI 1992: U. FABIETTI, "Il rito", in I. SIGNORINI (a cura di), *I modi della cultura. Manuale di etnologia*, pp. 201-228.
- FAVRE 1998: A. FAVRE, "L'ambiguità della nozione di sacro in Mircea Eliade", in AA.VV. 1998, pp. 363-374.
- FOUCAULT 1978: M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano 1978<sup>2</sup> (ed. orig. 1966).
- GEERTZ 1987: : C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, Bologna 1987 (ed. or. 1973).
- GIDDENS 1979: A. GIDDENS, *Central problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London 1979.
- GILCHRIST 2004: : R. GILCHRIST, "Archaeology and the Life Course: A Time and Age for Gender", in MESKELL, PREUCEL 2004, pp. 142-160.
- GOSDEN 2004: C. GOSDEN, "The Past and Foreign Countries: Colonial and Post-Colonial Archaeology and Anthropology", in MESKELL, PREUCEL 2004, pp. 161-178.
- GUIDI 1988: A. GUIDI, *Storia della paleontologia*, Bari 1988.
- HAMILAKIS, PLUCIENNIK, TARLOW 2002: Y. HAMILAKIS, M. PLUCIENNIK, S. TARLOW (eds.), *Thinking through the Body: Archaeologies of Corporeality*, New York 2002.
- HAWKES 1954: C. HAWKES, "Archaeological theory and method: some suggestions from the Old World", *American Anthropologist* 56, 1954, pp. 155-168.
- HODDER 1982: I. HODDER, "Theoretical archaeology: a reactionary view", in HODDER 1982A, pp. 1-16.
- HODDER 1982A: I. HODDER (ed.), *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge 1982.
- HODDER 1985: I. HODDER, "Postprocessual Archaeology", in M. B. SCHIFFER (ed.), *Advances in Archaeological Method and Theory*, Vol. 8, New York 1985, pp. 1-26.
- HODDER 2000: I. HODDER, "Agency and individuals in long-term processes", in DOBRES, ROBB 2000, pp. 21-33.
- HODDER 2004: I. HODDER, "The «Social» in Archaeological Theory: An Historical and Contemporary Perspective", in MESKELL, PREUCEL 2004, pp. 23-42.
- HODDER, HUTSON 2003: I. HODDER, S. HUTSON, *Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology*, Cambridge 2003<sup>3</sup> (ed. or. 1986).
- INSOLL 2004: T. INSOLL, *Archaeology, ritual, religion*, London-New York 2004.
- JENKINS 1996: R. JENKINS, *Social Identity*, London 1996.
- JOYCE 1999: R. A. JOYCE, "Girling the Girl and Boying the Boy", in *World Archaeology* 31, 1999, pp. 473-483.
- JOYCE 2008: R. A. JOYCE, *Ancient Bodies, Ancient Lives: Sex, Gender and Archaeology*, London 2008.
- LANTERNARI 1976: V. LANTERNARI, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle*



- società tradizionali*, Bari 1976 (ed. or. 1959).
- LANTERNARI 1997: V. LANTERNARI, *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Bari 1997.
- LAST 1995: J. LAST, "The nature of history", in I. HODDER (ed.), *Interpreting archaeology: finding meaning in the past*, London 1995, pp. 141-157.
- LEROI-GOURHAN 1977: A. LEROI-GOURHAN, *Il gesto e la parola*, Torino 1977 (ed. or. 1965).
- LÉVI-STRAUSS 1968: C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, Milano 1968.
- MALINA, VAŠIČEK 1997: J. MALINA, Z. VAŠIČEK, *Archeologia. Storia, problemi, metodi*, Milano 1997 (ed. or. 1990).
- MAUSS 1965: M. MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965 (trad. it. dell'ed. or. del 1950 a cura di F. ZANNINO).
- MESKELL 1996: L. M. MESKELL, "The Somatization of Archaeology: Institutions, Discourses, Corporeality", in *Norwegian Archaeological Review* 29, 1996, pp. 1-16.
- MESKELL 2001: L. M. MESKELL, "Archaeologies of identity", in I. HODDER (ed.), *Archaeological Theory Today*, Cambridge 2001, pp. 187-213.
- MESKELL, PREUCEL 2004: L. M. MESKELL, R. W. PREUCEL (eds.), *A companion to social archaeology*, Malden 2004.
- MILLER 1982: D. MILLER, "Artifacts as products of human categorisation processes", in HODDER 1982A, pp. 17-25.
- MILLER, TILLEY 1984: D. MILLER, C. TILLEY, "Ideology, Power and Prehistory: An Introduction", in D. MILLER, C. TILLEY (eds.), *Ideology, Power and Prehistory*, Cambridge 1984, pp. 1-16.
- MINCU, SCAGNO 1987: M. MINCU, R. SCAGNO, *Mircea Eliade e l'Italia*, Milano 1987.
- MORRIS 1987: B. MORRIS, *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge 1987.
- PASQUINELLI 1981: C. PASQUINELLI, "Lo «storicismo eroico» di Ernesto De Martino", in *La Ricerca Folklorica* 3, 1981, pp. 77-83.
- RAUTMAN 2000: A. E. RAUTMAN (ed.), *Reading the Body. Representations and Remains in the Archaeological Record*, Philadelphia 2000.
- RENFREW, BAHN 1991: C. RENFREW, P. BAHN, *Archaeology. Theories, Methods and Practice*, New York 1991.
- RENFREW, BAHN 2005: C. RENFREW, P. BAHN (ed.), *Archaeology. The Key Concepts*, New York 2005.
- RIES 1982: J. RIES, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Milano 1982.
- RIES 1998: J. RIES, "L'*Homo religiosus* nell'opera di Eliade e la storia comparata delle religioni", in AA.VV. 1998, pp. 355-362.
- SABBATUCCI 1987: D. SABBATUCCI, *Sommario di storia delle religioni*, Roma 1987.
- SALIBA 1976: J.A. SALIBA, "*Homo Religiosus*" in *Mircea Eliade*, Leiden 1976.
- SHANKS, TILLEY 1987: M. SHANKS, C. TILLEY, *Social Theory and Archaeology*, Cambridge 1987.
- SPINETO 1994: M. ELIADE, R. PETTAZZONI, *L'Histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, edizione a cura di N. SPINETO, Paris 1994.
- SPINETO 1998: N. SPINETO, "Mircea Eliade e gli archetipi", in AA.VV. 1998, pp. 447-463.
- TAMBIAH 1995: S. TAMBIAH, *Rituali e cultura*, Bologna 1995 (ed. or. 1985).
- THOMAS, TILLEY 1993: J. THOMAS, C. TILLEY, "The Axe and the Torso: Symbolic Structures in the Neolithic of Brittany", in TILLEY 1993, pp. 225-324.
- TILLEY 1982: C. TILLEY, "Social formation, social structures and social change", in HODDER 1982a, pp. 26-38.

- TILLEY 1990: C. TILLEY (ed.), *Reading Material Culture: Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*, Oxford 1990.
- TILLEY 1993: C. TILLEY (ed.), *Interpretative archaeology*, Oxford 1993
- TREHERNE 1995: P. TREHERNE, "The Warrior's Beauty: The Masculine Body and Self-Identity in Bronze Age Europe", in *Journal of European Archaeology* 3, 1995, pp. 105-144.
- TRIGGER 2007: B. G. TRIGGER, *A History of Archaeological Thought*, New York 2007<sup>2</sup>.
- VEIT 2000: U. VEIT, "Gustaf Kossinna and his concept of a national archaeology", in H. HÄRKE (ed.), *Archaeology, Ideology and Society. The German Experience*, Frankfurt 2000, pp. 41-66.
- WALDREN, ENSENYAT, KENNARD 1995: W.H. WALDREN, J.A. ENSENYAT, R.C. KENNARD (eds.), *Ritual, Rites and Religion in Prehistory*, IIIrd Deya International Conference of Prehistory, BAR Int. S. 611, Oxford 1995.
- WILKINS 1996: J. WILKINS (eds.), *Approaches to the Study of Ritual. Italy and the Ancient Mediterranean*, London 1996.
- WILLEY 1977: G. R. WILLEY, "A Consideration of Archaeology", in *Daedalus* 106/3, 1977, pp. 81-95.
- WYLIE 1982: M. A. WYLIE, "Epistemological issues raised by a structuralist archaeology", in HODDER 1982A, pp. 39-46.
- YATES 1993: T. YATES, "Frameworks for an archaeology of the body", in TILLEY 1993, pp. 31-72.

## RIFLESSIONI A MARGINE DELLA LETTURA DI:

### *DALLA NASCITA ALLA MORTE: ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA A CONFRONTO\**

Devo dire che ho letto il volume “Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto” con grande interesse, trascorrendo giorni nella sua lettura, e sono felice di poterlo presentare in occasione della seconda edizione dell’incontro archeologico-antropologico di oggi per una serie di ragioni: la prima è il valore in sé del lavoro. Naturalmente in alcuni casi ci troviamo di fronte a dei *dissoi logoi*: il lavoro dei classicisti, che si svolge secondo linee tracciate da secoli e consolidate da una lunga tradizione di ricerca storica e filologica, e l’antropologia, che è una scienza giovane, per non dire giovanissima, come è soprattutto in Italia, dove l’idealismo otto-novecentesco ha resistito più a lungo che altrove.

Io sono, credo, particolarmente fortunato perché nel mio *curriculum* universitario dei tardi anni ’50 ho avuto modo di sostenere l’esame di antropologia culturale con un allora libero docente – esisteva all’epoca etnologia ma non antropologia culturale! – Tullio Tentori. Tentori è lo studioso che mi ha fatto conoscere, per esempio, Margaret Mead; grazie al suo stimolo, quindi, ho avuto una precoce (per i tempi, s’intende) idea dell’antropologia, ma mi rendo conto di essere stato abbastanza fortunato per l’Italia di cinquant’anni fa. Detto questo, i *dissoi logoi* si svolgono secondo un disegno quasi “rituale”, in un ciclo biotico che parte dall’infanzia e arriva alla morte toccando tutti i momenti, esistenza, ruoli, attività, con risultati anche molto significativi. Io non starò qui a dire ciò che è più rilevante e quello che, contrastivamente, potrebbe sembrarlo meno. Voglio sottolineare, tuttavia, come vi sia stato uno sforzo, da parte degli archeologi, prima di tutto degli archeologi classici, di adeguarsi ai nuovi contenuti proposti dall’antropologia; un dato non nuovo, ma significativo, è costituito inoltre dal confluire di esperienze di archeologi classici e archeologi della protostoria italiana i quali hanno rappresentato il *coté* archeologico del discorso, mentre, a fronte, il carne amebeo si è svolto con momenti fra loro anche molto diversi.

Credo che la prima impressione che è possibile trarre da questa lettura è che il confronto è ancora giovane; oltre alle logiche e ai materiali che costituiscono l’ossatura

---

\* Il contributo del Professor Mario Torelli, nato come presentazione della prima edizione degli atti di *Antropologia e archeologia a confronto*, ha aperto il programma del convegno (subito dopo le relazioni della sessione dedicata a “*I luoghi del sacro*”) ed è divenuto un punto di riferimento nelle discussioni che sono seguite. Per tali ragioni la Redazione ha ritenuto doveroso inserire una trascrizione fedele nella parte introduttiva del presente volume, limitandosi ad apportare le modifiche necessarie per adattare la prosa parlata alla sua proiezione scritta e facilitare l’identificazione di alcuni dei riferimenti contenuti nel testo; sono state inoltre accolte tutte le correzioni e integrazioni che l’Autore ha suggerito e proposto in fase di correzione di bozze [N.d.R.].

propria dei due saperi, fattori a volte inconciliabili, esiste una difficoltà intrinseca alla documentazione archeologica e, in generale, agli studi classici, che fa sì che quel livello antropologico professionalmente perseguito dall'antropologo, dall'etnologo o dal folclorista, per l'archeologo classico costituisca un livello quasi aurorale, caratteristico di una preistoria delle coscienze e della coscienza collettiva difficilmente attingibile. In questo senso quegli istituti, quei rituali, quei fenomeni che noi leggiamo nella documentazione e nella ricerca antropologica, per il classicista, per l'archeologo, per lo storico delle religioni, per il filologo (non sto qui tanto a precisare la professionalità), per chi in generale si occupa del mondo antico, sono manifestazioni di fenomeni culturali ormai in disfacimento.

Mi è molto piaciuta, a tale proposito, la relazione sui luoghi del sacro degli indiani d'America<sup>1</sup> perché ho colto in trasparenza questa fase di dissoluzione totale delle civiltà amerindiane ridotte ormai a larve culturali, cosa che anche io personalmente ho potuto vedere e toccare con mano, visitando la Riserva Navajo; noi archeologi ci troviamo a trattare questo stesso genere di cose, come se non avessimo le informazioni di cui per fortuna disponiamo sugli indiani di America, a partire dalle notizie raccolte dai missionari cristiani fino alle vecchie fotografie che ancora adesso suscitano una certa impressione; è come se tale livello lo avessimo nel nostro patrimonio quasi fosse un cumulo di macerie. La figura dello sciamano, per esempio, emerge qua e là nella documentazione letteraria, culturale, archeologica dell'antichità. Tutti abbiamo davanti agli occhi lo straordinario ritrovamento dell'*heroon* di Aristeia di Metaponto, che tuttavia era già un relitto quando il monumento venne realizzato. C'è quindi una oggettiva differenza che, credo, dovrebbe indurre gli archeologi classici ad attrezzarsi rispetto a questo tipo di confronto, non soltanto sulla base della grande antropologia del mondo antico che ci è stata insegnata dalla scuola di Gernet e Vernant; dovremmo infatti cercare di analizzare i *realia* archeologici con occhi diversi, nuovi. Poiché i protostorici hanno largheggiato negli atti del convegno dello scorso anno, si ha la chiara sensazione che in realtà non ci si trovi a quel livello aurorale, "semplice", osservabile nelle culture allo stato etnologico. In realtà non è così. Già quelle documentazioni, riti, miti, tradizioni eccetera, sono il prodotto di un lungo trascorrere e mutare di cose che poi si consegnano all'età storica in una maniera ancora più distorta, ancora più disfatta, ancora poco leggibile; però è indubbio che tale sforzo interpretativo va fatto.

Una delle grandi lezioni dell'antropologia del mondo antico, nel nostro Paese un prodotto di importazione di non più di trent'anni fa, è bene ricordarlo, è quella contenuta nel vernantiano *Mythe et pensée*, che è stato tradotto in italiano negli anni '70<sup>2</sup>; le prime esperienze di indagine stimolate da quell'opera – fra le quali mi limito a ricordare quella della lettura dei fondamentali scavi di Pontecagnano offerta da Bruno d'Agostino – sono esperienze che, rispetto a quello che vedo nei contributi di Nizzo,

<sup>1</sup> Il riferimento è al contributo di E. COMBA, "Tra l'erba e sotto le stelle: luoghi del sacro tra gli Indiani del Nord America", edito in questa sede [N.d.R.].

<sup>2</sup> J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci: studi di psicologia storica*, Torino 1970 (tr. it. di M. Romano e B. Bravo), ed. orig. 1965 [N.d.R.].

della De Santis (per ricordarne qui solo alcuni), possono apparire come preistoria; ma anche rispetto ad oggi si può andare ancora molto più avanti, come oggi si è proceduto rispetto ad allora. Ecco dunque uno degli stimoli che ho avuto dalla lettura di questo volume.

Naturalmente il confronto tra i due corni del dilemma non sempre è facile né è raggiunto, non solo per le difficoltà che vi sono a monte, ma proprio perché il mondo antico è enorme, così come, peraltro, è enorme anche la documentazione etnologica, e non è unificabile sotto un'unica prospettiva: sarebbe bello e comodo ma non è possibile. Ho visto con molto piacere che Nizzo nella sua introduzione ha ricordato anche con l'immagine fotografica, giustamente collocata all'inizio di questo volume, la figura del mio amico, del mio quasi coetaneo Renato Peroni, dal quale mi dividevano appena 7 anni. Però è opportuno rivolgere un *caveat* agli amici e colleghi protostorici, rispetto all'idea – che emerge in varia forma anche in questo volume – che esista una sorta di autosufficienza del loro mondo. In realtà essi costituiscono uno stadio di una transizione lunghissima, della quale noi classicisti siamo gli eredi; quindi è con noi che si deve in qualche modo dialogare e non tanto con i preistorici della preistoria più antica. Io mi sono sforzato in questi anni, non sempre riuscendo a convincere i miei interlocutori, ma sicuramente mettendocela tutta, di ricercare quei frammenti della realtà materiale ritualizzata, cerimoniale, usata e, come tale, conservata dal tradizionalismo religioso romano, che a mio avviso costituisce un elemento fondamentale per comprendere le fasi più remote della protostoria latina. Ciò va fatto, però, sempre con grande attenzione, perché anche tali sopravvivenze sono in una fase di dissoluzione; la loro struttura ideologica originaria è spesso remotissima e di non facile comprensione proprio per la destrutturazione cui sono state sottoposte.

È comune, ad esempio, leggere in alcuni saggi della teologia solare preistorica, del carro del sole e di tutto ciò che a questo si accompagna in termini di immagini, di oggetti, di simboli. Naturalmente gli archeologi classici guardano a queste cose con grande diffidenza, e nel fare questo sbagliano; rispetto a questo tema, infatti, i protostorici sono molto più vicini alla realtà di quanto non lo siamo noi classicisti che, ripeto, in questo dissolversi di culture e di ideologie non riusciamo a vedere il lungo periodo, spesso anche noi ci “attacciamo” al breve, al nostro presente, inconsciamente modernizzando l'antico. Quello che posso dire è che il lavoro che si sta facendo da parte di alcuni sembra confermare tale evidenza. Alludo agli scavi condotti da Di Mario presso il santuario del Fosso dell'Incastro, consacrato a *Inuus*, un dio presentato come identico a *Faunus* e al Sole<sup>3</sup>. Fauno è una figura ancestrale, sulla quale Brelich ha scritto pagine straordinarie<sup>4</sup>; Fauno è un antenato mitico dei Protolatini, che lo equiparavano al Sole. Quando quasi trent'anni fa, commentando la straordinaria sco-

<sup>3</sup> Sul complesso cfr., da ultimo, F. DI MARIO, “Ardea, l'area archeologica in località Le Salzare-Fosso dell'Incastro”, in *Lazio e Sabina. Scoperte, scavi e ricerche*, 5, Atti del convegno. Quinto incontro di studi sul Lazio e la Sabina (Roma, 3-5 dicembre 2007), Roma 2009, pp. 331-346 [N.d.R.].

<sup>4</sup> In particolare in A. BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1976<sup>2</sup>, pp. 66-83 [N.d.R.].

perta dell'*heroon* di Enea, ho richiamato l'attenzione sul grande disco che sormontava la tomba<sup>5</sup>, l'ho interpretato come una manifestazione simbolica molto arcaica, collegata alla volontà di caratterizzare anche iconicamente la metamorfosi solare dell'antenato. Tuttavia solo oggi, alla luce del complesso delle scoperte del Fosso dell'Incastro, la mia intuizione di allora relativa a quel disco ha acquistato un valore ben più concreto e cogente: la "visitazione" che della tomba del 680 a.C. è stata fatta un secolo più tardi è avvenuta non nel nome di Enea, come tutti a partire da chi vi parla hanno creduto, ma di Indiges, un allonimo del dio del Fosso dell'Incastro, come ben dimostra l'iscrizione letta sull'*heroon* da Dionigi di Alicarnasso, che parla di quel dio e non dell'eroe troiano: l'assimilazione di Indiges ad Enea è un fatto più tardo non solo del 580 a.C., ma anche del 338 a.C., quando quell'*heroon* è stato eretto.

Perdonatemi se ho divagato alquanto rispetto alla sostanza del libro, ma ho voluto proporre un esempio delle complessità alla base di questo dialogo, cercando non tanto di discutere analiticamente – non ne avrei neanche il tempo o, molto spesso, la competenza – il contributo dei singoli autori, quanto piuttosto di mettere insieme i motivi profondi del confronto. Molti sono i motivi per cui ho accettato con entusiasmo l'invito di Valentino Nizzo: sono infatti venuto qui per presentare questo libro e, se ne sarò capace, anche per fungere da *discussant* della massa di argomenti della discussione che si sta preparando, che non è più un ciclo biotico ma un'intera teologia, come dire, un vigoroso schiaffo al mio pessimismo. Mi spiego. Non pretendo che seguite le mie divagazioni negli editoriali di *Ostraka* che, forse, possono interessare meno dei venticinque lettori di manzoniana memoria. Nell'ultimo fascicolo, appena pubblicato, ho vergato un congedo dalle aule universitarie, che intendeva motivare le dimissioni dall'insegnamento da me rassegnate; ora, infatti, sono un pensionato dello Stato, felice di esserlo perché vedo l'università in condizioni drammatiche, per non dire pietose, contento di non essere più corresponsabile di questa opera di disgregazione di quel grande patrimonio nazionale che era nella nostra capacità di ricerca nel campo delle scienze umane. Ancora oggi i nostri giovani fanno una eccellente figura a livello internazionale: posso dire questo con piena consapevolezza dell'affermazione, dal momento che posso affermare di avere ancora il polso della situazione: non solo in passato ho insegnato in diverse università d'Europa e d'America, ma ancora il mese scorso ho avuto modo di assistere a Oxford a una riunione di giovani post-doc di tutta Europa, nel quale i molti italiani partecipanti hanno brillato nel confronto con molti loro colleghi di Germania, d'Inghilterra e di Olanda. Dico "ancora" perché negli anni a venire, dopo l'infausta legge Gelmini, non so se riusciremo a reggere analoghi confronti.

Ora di fronte a questa catastrofe che si annuncia, le mie non sono pagine di disperazione ma, certo, di distacco triste; ma esperienze come quella di oggi mi fanno nutrire una qualche speranza. In primo luogo perché è una iniziativa di giovani. Vi è almeno una generazione che separa gli organizzatori di questi convegni dalla mia; sono nipoti,

---

<sup>5</sup> *Editio princeps*: P. SOMMELLA, "Heroon di Enea a Lavinium. Recenti scavi a Pratica di Mare", *RendPontAc* XLIV, 1971-72, pp. 47-74 [N.d.R.].

figli dei figli; la generazione dei figli che avanza non è così consolante, mentre invece sono molto felice di questi giovani, perché ricordano la mia gioventù, la mia esperienza di “amico dei Dialoghi”, una stagione di sogni un po’ nebulosi, ma senza alcun dubbio generosissimi. C’è lo stesso animo, c’è la novità; anche allora noi ci proponevamo come innovatori e, anche se abbiamo innovato relativamente poco, avevamo questo sogno in testa. C’era una cosa allora che vorrei che ancora ci fosse e che invece manca: la politica. Non si può separare questa esperienza culturale da una sua concreta traduzione in atti politici. Se nel *threnos* che ho fatto sull’università italiana posso essere a malapena una “lamentatrice non prezzolata”, tocca a voi far rinascere questo tipo di cultura e i primi strumenti per farlo sono proprio questi: la novità metodologica. La strada è senz’altro quella giusta, il confronto tra culture lontanissime, il pane degli antropologi, che invece non è quello dei classicisti. Muovendo sul filo dei miei ricordi personali, credo che questa sia “una”, non “la”, ma “una” delle maniere per realizzare una vera rinascita degli studi classici, che vi ponga sulla stessa linea tracciata molti decenni fa da Jesper Svenbro, allora un giovane e sconosciuto studioso svedese, esiliato dagli eredi scandinavi della più tradizionale *Altertumswissenschaft* e approdato fortunatamente in quel porto meraviglioso che era e, credo, in parte ancora sia, Parigi. Ma lasciatemi raccontare come sono arrivato a Svenbro. Andai a fare una conferenza a Göteborg; ero ospite di un collega di quella Università, che mi aveva messo sul comodino accanto al letto, quasi fosse un libro da capezzale, la tesi dottorale di Svenbro, *La parole et le marbre*<sup>6</sup>. Ricordo di non aver dormito, ma di aver trascorso tutta la notte nella lettura di quel libro, rimanendone così colpito da nutrire il desiderio, per così dire, di “importarne” l’autore. Ne parlai all’epoca con i miei amici filologi – ora tutti scomparsi – Gregorio Serrao e Luigi Enrico Rossi, cercando di convincerli a salvare uno studioso di tale fatta, “importandolo”, se possibile. Nel nostro piccolo ci siamo riusciti, anche se solo simbolicamente, dal momento che sono stati poi i francesi – un vero “soccorso rosso” in questo senso – ad “importarlo” veramente. Noi italiani abbiamo tuttavia aperto la nostra “rivistina” di allora, i *Dialoghi di Archeologia*, a una intervista che Jesper Svenbro ha voluto intitolare “*Décoloniser l’antiquité*”<sup>7</sup>. Ed è proprio questo che bisogna fare, “decolonizzare l’antico”. Il mio sogno è che un giorno gli storici delle religioni e gli antropologi possano citare insieme ai Trobriandesi di malinowskiana memoria anche i Greci di Mantinea, per esempio. I classicisti non se ne sono molto accorti, ma l’idea aristocratica del Rinascimento e poi borghese delle rivoluzioni nazionali, che metteva al centro del mondo la classicità, è morta, di fatto fatta a pezzi dagli stessi europei. Christian Meier ha detto in maniera straordinariamente efficace che esiste una linea che da Atene conduce ai campi di sterminio<sup>8</sup>. L’antidoto a questa morte annunciata è solo

<sup>6</sup> J. SVENBRO, *La Parole et le marbre: aux origines de la poésie grecque*, Lund 1976 [N.d.R.].

<sup>7</sup> F. COARELLI, G. NIEDDU, J. SVENBRO, “La parola e il marmo. Una discussione”, in *DialA* 3, 1981/2, pp. 3-108 [N.d.R.].

<sup>8</sup> C. MEIER, *Da Atene ad Auschwitz*, Bologna 2004 (ed. or. *Von Athen bis Auschwitz*, München 2002) [N.d.R.].

la consapevolezza politica. Se dunque aggiungerete al poderoso mattone dei vostri studi anche una sostanziosa attività politica, nei modi e nelle forme che sta a voi trovare (non sono certo io, uno che sta uscendo dalla “comune”, che può consigliarvi), anche la mia generazione potrà andarsene tranquilla, perché avrà passato il testimone a chi se lo merita, sapendo che il retaggio classico è in buone mani. Ricordate che poiché siete voi che state entrando sul palcoscenico, tocca a voi stessi scegliere il copione. Aggiungo in finale, a mo’ di colofone della mia presentazione, un pensiero che ho maturato venendo qui tra voi: e il colofone consiste nel rivolgere un plauso ai giovanissimi della *poster session*, una specie di brodo primordiale in cui c’è tutto e il contrario di tutto; gli autori (che non conosco) sono giovani ricchi di passione, si capisce, e anche di “informazione”, una cosa che, oggi come oggi, è molto difficile avere, perché l’enorme congerie di notizie che arrivano per internet e nelle librerie equivale ad un bombardamento di informazioni. La mia generazione aveva l’ambizione di riuscire a compilare delle bibliografie complete, in cui niente poteva essere dimenticato; adesso questo sogno è finito. Affiderei perciò a questi giovanissimi, fratelli minori della generazione dei nipoti che stanno prendendo il testimone, il compito di portare a compimento questa loro rivoluzione e cioè di trasformarla poi in fatti, in scritti, in comunicazione non solo elettronica; è una meraviglia la comunicazione elettronica, anche se rischia di tramutarsi in un pericoloso cimitero. Detto questo estendo i miei complimenti a tutti, a partire dal Soprintendente Luigi La Rocca che ha ospitato e continua a ospitare le iniziative di questo gruppo di giovani, con l’augurio vivissimo di vedere presto anche il volume degli atti del convegno odierno.

MARIO TORELLI



**I SESSIONE**  
**I LUOGHI DEL SACRO**



**LUOGHI DEL SACRO IN ETÀ ARCAICA PRESSO LE GENTI INDIGENE  
DI PUGLIA E BASILICATA**

*In ricordo di Marina Mazzei*

Negli ultimi anni si sta rivolgendo una particolare attenzione al fenomeno del sacro presso le culture italiche di Italia meridionale. Nuove ricerche stanno portando a una importante revisione nel campo di studi, in sintonia con una più ampia riconsiderazione, che si è andata arricchendo nel tempo di nuovi approcci e riflessioni metodologiche, delle manifestazioni religiose nel mondo antico<sup>1</sup>. Si può dare per acquisita così una strategia di indagine che mette al centro della discussione scientifica il contesto nel suo complesso piuttosto che i singoli aspetti di un'area sacra: non più architetture o tipologie di materiali, scisse le une dalle altre, ma la considerazione dell'insieme di dati per una ricostruzione storica di funzioni e significati, di spazi e attività. Particolare attenzione è rivolta dunque ai *Realien* del culto, nel tentativo di definire lo sfondo rituale e culturale che rende significativi oggetti e strutture, così come le forme ideologiche che condizionano le dinamiche del sacro<sup>2</sup>.

Nonostante tale rinnovato interesse verso la morfologia del sacro, la discussione scientifica è ancora fortemente condizionata dallo stato del tutto preliminare in cui versano le edizioni dei contesti. Del resto il problema fondamentale dell'archeologia del mondo indigeno rimane la conoscenza degli insediamenti nel loro complesso, l'organizzazione degli spazi, la strutturazione dei paesaggi agrari. I dati relativi al popolamento italico rimangono ancora relegati in gran parte alla sfera funeraria. pochissimi i documenti riferibili a contesti abitativi, e quasi mai disponibili all'interno di insediamenti noti più che frammentariamente. Dunque, difficile arrivare a una decodificazione dei "segni" del sacro, attraverso il confronto con tutti gli elementi costitutivi di un insediamento, in modo da valutare appieno quello che è spazio domestico e quello che è spazio "extra-quotidiano". Fino a quando l'archeologia degli insediamenti indigeni resterà ai margini della ricerca scientifica anche gli spazi del sacro sono destinati a rimanere gioco forza poco noti<sup>3</sup>.

Esistono ovviamente contesti territoriali in cui, soprattutto per determinate epoche storiche, la ricerca risulta sostanzialmente più avanzata, dove è possibile già procedere a lavori di sintesi, che tocchino gli aspetti principali del fenomeno religioso, almeno per quanto riguarda definizione, organizzazione e regime delle offerte di un'area sacra: si pensi, ad esempio, alla Lucania nell'epoca della stabilizzazione dell'*ethnos* lucano (IV-III sec. a.C.), ove l'edizione di singoli contesti e la scoperta di nuove realtà

---

<sup>1</sup> TORELLI 1977; BOTTINI 1988; WILKINS 1996; MASSERIA 2000; DE CAZANOVE, SCHEID 2003a; MASTRONUZZI 2005; NAVA, OSANNA 2005.

<sup>2</sup> OSANNA 2004.

<sup>3</sup> Sugli insediamenti cfr. i contributi confluiti in OSANNA 2009.

correttamente indagate stanno portando alla conoscenza sempre più puntuale delle forme del sacro<sup>4</sup>.

Altre aree rimangono più difficili da inquadrare e la conoscenza dei dati troppo frammentaria per procedere a tracciare una sintesi sui “luoghi del sacro”. Tra queste la Puglia centro-settentrionale e le aree limitrofe della valle del Bradano in Basilicata, corrispondenti alle due grandi compagini culturali note nelle fonti letterarie come “Peucezia” e “Daunia” resta senza dubbio tra le meno note<sup>5</sup>. La ricerca condotta da Giovanni Mastronuzzi mostra bene come in tutto questo vasto territorio siano assai limitati (se non del tutto inesistenti) i casi noti e accertati di aree sacre inserite nel paesaggio insediativo come realtà a se stanti rispetto agli spazi della vita quotidiana<sup>6</sup> (Fig. 1). La nostra conoscenza è anche per questo contesto territoriale condizionata senza dubbio dalla già lamentata mancanza di edizioni esaustive che riguarda tutti i territori della *mesogaia* italica. Ma, al di là della lacuna documentaria va sottolineato che, per la fase arcaica, il problema rimane, qui come altrove, la decodificazione stessa del dato archeologico: i segni riferibili al sacro risultano infatti di per sé fortemente ambigui per cui assai difficile diventa decodificarne la morfologia<sup>7</sup>, soprattutto se si considera che la forma degli insediamenti, qui, a differenza che nel mondo greco, non lascia percepire confini chiari e definiti tra gli spazi della vita quotidiana e quelli per le attività extra-quotidiane, a partire dagli spazi per le celebrazioni della morte<sup>8</sup>. Se, infatti, nell’ambito dei santuari greci il regime delle offerte è essenzialmente noto – le classi di materiali caratterizzanti un culto o utilizzate in specifici rituali sono largamente attestate e riconoscibili –, non altrettanto può dirsi delle culture indigene, ove la ricerca di significato di oggetti e contesti può risultare deformata dall’ottica greca<sup>9</sup>. Oggetti provenienti essenzialmente da contesti funerari alludono all’esistenza in età arcaica di una cosmologia senza dubbio complessa così come di saghe e segmenti mitici, ma difficile è riempire tali limitate immagini di contenuti e dare loro il giusto spessore<sup>10</sup>.

Consapevoli, dunque, dei limiti intrinseci di ogni ricerca che si rivolge al “sacro” in area italica magnogreca, prima di passare a considerare i dati finora disponibili e tracciare una linea interpretativa (che l’avanzamento della conoscenza potrà confutare o corroborare con nuove scoperte), è necessario ribadire quanto da tempo la ricerca antropologica ci ha insegnato. La categoria del rituale è un campo di indagine assai ampio, abbracciando svariate manifestazioni e pratiche collettive, spesso dai confini

<sup>4</sup> Edizione di contesti: LO PORTO 1991; RUSSO 2000; OSANNA, SICA 2005. Lavori di sintesi: BARRA BAGNASCO 1996; BARRA BAGNASCO 1999; NAVA, OSANNA 2001; BATTILORO, OSANNA 2011.

<sup>5</sup> Basti vedere il limitatissimo spazio dato al fenomeno religioso nelle varie sintesi sulla regione: DE JULIIS 1984.

<sup>6</sup> MASTRONUZZI 2005, pp. 149-150, 154-156.

<sup>7</sup> TORELLI 1977.

<sup>8</sup> OSANNA 2008.

<sup>9</sup> Importanti riflessioni di carattere metodologico al riguardo in DE CAZANOVE 1997.

<sup>10</sup> TAGLIENTE 1988; NAVA *ET AL.* 2002.

incerti, le quali possono essere oggetto – proprio in quanto plurime e sfaccettate – di approcci teorici diversi così come di scelte diverse riguardo ai dati da selezionare<sup>11</sup>. Risulta così in qualche modo obbligata una strategia di indagine “parziale”, rivolta consapevolmente a un aspetto o a una dimensione specifica del “rituale”. Un approccio, dunque, che non dà certo ragione della complessità dei fenomeni, ma che permette di evitare percorsi euristici poco proficui se non del tutto errati. Senza sposare la causa di chi non riconosce più una valenza euristica alla categoria del “rituale”<sup>12</sup>, la *Fragstellung* sottesa al presente contributo sarà consapevolmente parziale, portando a privilegiare un aspetto che riguarda più da vicino chi si confronta con i *realia* dell’archeologia<sup>13</sup>. In un approccio quanto mai contestuale, il problema su cui si vuole portare l’attenzione è quello dell’esistenza, funzione e organizzazione degli spazi destinati allo svolgimento di rituali e manifestazioni collettive. La ricerca su questo aspetto porta con sé il problema della riconoscibilità di tali spazi sottratti alla dimensione del quotidiano. La domanda da porsi è innanzitutto: esistono templi in Puglia e Basilicata centro-settentrionali (“Daunia” e “Peucezia”), intesi come edifici destinati a ospitare la divinità sotto forma della sua immagine iconica? Oppure, se il tempio non esiste, è possibile individuare spazi destinati al culto di divinità, rappresentative dell’identità di una comunità o di un nucleo dell’insediamento? Infine, il culto dei morti, così enfaticamente documentato per il nostro territorio, occupa all’interno delle pratiche sociali uno spazio che altrove viene piuttosto concesso al culto divino? Per cercare di formulare adeguate risposte a queste complesse domande è necessario, prima di passare a considerare da vicino il territorio pugliese centro-settentrionale, considerare brevemente le poche fonti letterarie note per poi procedere alla documentazione archeologica, allargando preliminarmente la prospettiva alla situazione del mondo italico magnogreco nel suo complesso, alla ricerca di eventuali “modelli”. Il catalogo delle fonti letterarie annovera per la Daunia una testimonianza particolarmente significativa e antica: si tratta del ricordo dell’eroe Diomede che risale già a un frammento di Mimnermo<sup>14</sup>. La saga dell’arrivo di Diomede presso il re Dauno, diffusa a un livello cronologico così alto, risulta assai significativa per la storia dei rapporti (in questo caso caratterizzati da una decisa negatività) delle genti apule centro-settentrionali con i Greci, ma nulla ci dice su culti e rituali<sup>15</sup>. Più incisive rispetto al tema di cui ci occupiamo sono testimonianze di età ellenistica: celebri sono in particolare due passi di Licofrone che, con stile volutamente oscuro e onirico, ricorda culti prestati ad eroi, quali Calcante e Cassandra. Nel primo, il poeta narra<sup>16</sup>:

«Presso la tomba vuota dell’indovino Calcante in Ausonia,/ uno dei due fratelli avrà

<sup>11</sup> SCARDUELLI 2007, pp. 7-65.

<sup>12</sup> GOODY 1977.

<sup>13</sup> Sulle varie prospettive dell’antropologia religiosa del Novecento: CIATTINI 1997.

<sup>14</sup> SCHOL.LYKOPHR., 610. Raccolta dei dati e discussione in D’ERCOLE 2000.

<sup>15</sup> MUSTI 1988.

<sup>16</sup> LYKOPHR., *Alex.*, 1047-1055 (traduzione di V. GIGANTE LANZARA).

sulle ossa polvere straniera/ e a tutti quanti si distenderanno dentro pelli di pecora sul tumulo/, darà responsi certi mentre dormiranno, avrà fama di guarire ogni male, quando i Dauni./ bagnandosi nelle acque dell'Alteno/ invocheranno lui, figlio di Epio, perché venga benevolo in soccorso agli uomini ed alle mandrie».

Il passo va messo in rapporto con la descrizione straboniana della Daunia, in cui si ricorda tra l'altro la collina – non identificabile – di *Drion*, presso la quale erano due santuari eroici, uno sulla sommità prestatato a Calcante, l'altro ai piedi del rilievo dedicato a Podalirio, figlio di Asclepio<sup>17</sup>. La tradizione relativa al cenotafio di Calcante e al culto di Podalirio, connesso a un oracolo a incubazione, potrebbe essere anche antica (e risalire a età arcaica, come è stato ipotizzato), ma nulla ci dice sull'origine del culto vero e proprio, che potrebbe qui filtrare attraverso paradigmi greci, riti e cerimonie locali<sup>18</sup>. Se il culto vada considerato già attivo in età pre-romana, o addirittura in epoca arcaica (cosa alquanto dubbia, anche in considerazione della diffusione recenziore dei culti della famiglia di Asclepio), va comunque sottolineato come nessuna delle fonti faccia riferimento al rapporto tra santuari e singoli insediamenti: sembra trattarsi piuttosto di luoghi collettivi riconosciuti a livello regionale, che nulla ci dicono sull'esistenza di templi nei vari insediamenti, indicativi delle identità locali di ciascuna comunità.

Il secondo passo di Licofrone, che allude a un altro culto eroico, recita<sup>19</sup>:

«Neanche il mio culto presso gli uomini sarà senza fama,/ non appassirà nell'oscura dimenticanza:/ mi innalzeranno un tempio sulla riva di Salpe/ i capi dei Dauni e gli abitanti della città di Dardano, presso alla palude./ Le ragazze che vogliono evitare le nozze e rifiutare i fidanzati/ che come Ettore vantano i loro capelli, magari avendo/ bruttissimo aspetto o famiglia disonorevole,/ stringeranno tra le braccia il mio simulacro,/ rimedio potentissimo contro le nozze,/ vestite come Erinni e tinte in volto/ col succo di erbe malefiche. A lungo/ sarà chiamata da quelle donne che portano/ il bastone, dea ed immortale».

Tali testimonianze possono essere messe in diretto rapporto con un frammento di Timeo<sup>20</sup> e un passo dello Pseudo-Aristotele<sup>21</sup>. Il primo descrive il singolare costume delle donne daunie, vestite di nero, irte di ampie cinture, con i piedi in cavi e ampi calzari e un bastone nelle mani, dal volto impiasticciato con una specie di rosso unguento, imbattendosi nelle quali i Greci hanno l'impressione di trovarsi innanzi a tragiche Furie. Il secondo estende l'uso del costume nero a tutti i Dauni e popoli limitrofi, sia uomini che donne, attribuendone il motivo all'incendio appiccato alle

<sup>17</sup> STRAB. VI C 284. Ved. anche TIM., *FGrHist* 566 F 56.

<sup>18</sup> MELE 1991, 253-254.

<sup>19</sup> LYKOPHR., *Alex.*, 1126-1140 (trad. M. FUSILLO). Ved. anche SCHOL. LYKOPHR., 1128 e PLIN., *N.H.*, III, 104.

<sup>20</sup> TIM., *FGrHist* 566 F 55.

<sup>21</sup> PS.ARIST., *Mir.*, 109.

navi achee dalle donne troiane giunte prigioniere in quei luoghi.

Se le descrizioni delle donne rimandano senza dubbi a costumi e mascheramenti rituali, inquadrabili verosimilmente nell'ambito di riti di passaggio (che nello specifico risultano di negazione e non di asseccamento), non è possibile andare oltre l'osservazione "interpretativa", in senso antropologico, rinunciando a una opzione "esplicativa", ossia a un processo di costruzione di significati, che vada al di là del senso letterale che emerge dai versi del poeta: un rito, con un determinato costume rituale, svolto da fanciulle per negare la condizione di spose, forse allusivo dell'esistenza di riti matrimoniali collettivi, connessi con classi di età. Se risulta quanto mai verosimile che la tradizione si riferisca a rituali matrimoniali dauni effettivamente esistenti, e risalenti probabilmente a età pre-romana (e forse già alla prima metà del V sec. a.C.)<sup>22</sup>, non sembra sia possibile rimontare alla esistenza di un culto vero e proprio già in quest'epoca, legato alla troiana Cassandra, in omaggio alla troianità della stirpe daunia, più volte invocata. Non penso si possa risalire oltre l'epoca degli "osservatori", ossia oltre l'età ellenistica, un'epoca in cui in Daunia esiste già la strutturata presenza romana in colonie come *Luceria* o *Venusia*, e in cui il rapporto con il mondo greco è già passato attraverso la fase di ellenicità pervasiva dell'avanzato IV sec. a.C. Interessante in ogni caso la presenza di figure eroiche (Diomede, Calcante, Podalirio, Cassandra), che siano provenienti da una grecità periferica o da una "quasi" grecità, mentre assente sembra il mondo divino, anche in queste forme di "*interpretatio*" alla greca di rituali locali. Forse non casuale la compresenza di figure legate alla divinazione, cosa che potrebbe alludere anche al rilievo in ambito locale di pratiche mantiche. Resta ovviamente da chiedersi se tali costumi cerimoniali, la veste nera, i particolari calzari, il bastone, il volto tinto di rosso (che richiamano agli occhi dei Greci le Furie) non siano da inquadrare anche nella sfera di rituali funerari, i quali, come vedremo, tanta parte giocano nell'immaginario identitario degli Apuli<sup>23</sup>.

Rivolgendo l'attenzione al dato archeologico, come anticipato, in tutta l'area occupata da genti di stirpe di cultura "enotria", "peuceta" o "nord-lucana", l'esistenza di santuari veri e propri sembra in età arcaica un'eccezione piuttosto che la regola<sup>24</sup>. Proprio considerando tali casi limitati, dove il sacro emerge in maniera evidente, si potrà cogliere lo scarto tra queste e le realtà solitamente considerate "sacre" in area "daunia" e "peuceta". Nell'area considerata gli unici due luoghi sacri noti sono, allo stato attuale della documentazione, quelli di Timmari, lungo il fiume Bradano<sup>25</sup> (Fig. 2) e di Garaguso, lungo il corso del Cavone-Salandrella<sup>26</sup>. Si è già ritornati recentemente sul

<sup>22</sup> MELE 1991, pp. 254-255.

<sup>23</sup> Sui costumi "dauni" in ambito cerimoniale uno straordinario *corpus* documentario è costituito senza dubbio dalle stele daunie, anche se non è possibile istituire un parallelismo tra i dati delle fonti e il *dossier* archeologico. Una recentissima importante messa a punto della documentazione fornita dalle stele per ricostruire costumi cerimoniali è ora offerta da VERGER 2008.

<sup>24</sup> Sulle articolazioni delle varie culture indigene in Magna Grecia: BOTTINI 1999b.

<sup>25</sup> LATTANZI 1980; LO PORTO 1991.

<sup>26</sup> MASSERIA 2001, con bibl. precedente.

significato di questi luoghi, sarà sufficiente dunque, in questa sede, riprenderne la trattazione in maniera sommaria<sup>27</sup>.

I due santuari nascono a una certa distanza dai nuclei dei rispettivi abitati, dalla consueta forma policentrica, in aree fortemente segnate da una natura esuberante: il minimo comune denominatore è dato dalla presenza di sorgenti e dalla vicinanza ad assi fluviali lungo i quali scorrono le vie di comunicazione. Inoltre, in entrambi i casi, di tratta di aree di pendio, poste al di sotto dei rilievi occupati dall'insediamento. A Garaguso, infine, il paesaggio sacro è caratterizzato dalla presenza di anfratti rocciosi. Se dal contesto peculiare dell'area sacra allarghiamo lo sguardo al territorio e al suo popolamento, si noterà come i due siti siano posizionati all'interno di comprensori popolati da genti di cultura diversa, il primo in territorio "peuceta" (o meglio bradano - "peuceta"), l'altro al margine del territorio "enotrio". Dunque aree in qualche modo di "frontiera" tra gruppi indigeni di diversa cultura e definizione "etnica", ma allo stesso tempo anche nei confronti dei Greci ubicati lungo la costa. In particolare evidente è il rapporto con Metaponto (che dista circa 40 km da entrambi i luoghi): i due santuari sono posti, infatti, lungo il prolungamento dei due assi fondamentali di confine – e di transito verso l'interno – che segnano la *chora* coloniale in età arcaica, i fiumi Bradano e Cavone.

Purtroppo i due contesti non hanno restituito tracce significative di organizzazione e strutturazione dello spazio sacro e tanto meno edifici veri e propri, destinati alla divinità o a pratiche collettive. La definizione del sacro si basa qui essenzialmente sui manufatti, i quali annoverano per entrambi i contesti, la compresenza di prodotti greci accanto a oggetti epicori. Ma il dato più rilevante che qui permette di "riconoscere" il sacro, è la presenza di terrecotte votive di tipo greco, per la maggior parte femminili, e oggetti rituali (dalle *phialai* alle coppe da libagione, ai miniaturistici, nonché ai manufatti per fumigazioni, tipici dei coevi santuari delle *poleis* greche) associati a ceramiche da mensa locali e di importazione. La presenza di una ingente quantità di vasi potori di tradizione greca, dalle coppe ioniche B2 alle *kylikes* "Bloesch C", associati a vasi per versare, come *oinochoai* trilobate che vengono a formare dei veri e propri servizi per bere vino (i quali sono affiancati da altrettante forme per versare e contenere di tradizione epicoria: Fig. 3), ha fatto ipotizzare che il rito dovesse annoverare pratiche conviviali, dove socialità e rapporto interpersonale veniva stimolato dall'uso di sostanza psicoattive, come il vino. In base alle intercettazioni di cerimoniali incentrati sul banchetto, messi in scena attraverso l'uso di manufatti sia greci che epicori, nonché alla considerazione della ubicazione in rapporto ad assi di transito verso la costa, si è proposto che i due luoghi sacri fossero destinati anche a cementare relazioni a più livelli tra i frequentatori "internazionali" del santuario. Anche gli oggetti offerti alla divinità (terrecotte), solo qui documentati, o utilizzati nelle pratiche rituali potrebbero così alludere alla funzione dei nostri contesti come luoghi dell'incontro, ove gruppi indigeni diversi e genti di stirpe greca entrano in contatto, attivando rituali definiti secondo un doppio codice.

<sup>27</sup> OSANNA 2010, ID. 2011. Inoltre: S. BERTESAGO, V. GARAFFA, in BATTILORO, OSANNA 2011, pp. 39-57.



Se dunque a Garaguso e Timmari possiamo intravedere la nascita e la strutturazione di luoghi extra-quotidiani, nei quali probabilmente la divinità diventa garante di un rapporto equilibrato tra le *élites* di rango delle comunità locali e stranieri, le tracce di cerimonialità leggibili in altri contesti indigeni si colgono essenzialmente in contesti domestici, appannaggio di personaggi di alto rango, o relativamente alla sfera funeraria.

Tale difficoltà di lettura di un sacro “specializzato” e scorporato dai luoghi domestici e del potere, più che addebitarsi a una lacuna documentaria, è probabilmente spia significativa di una diversità sostanziale di definizione del luogo sacro rispetto al mondo greco o ad altre culture della penisola – come quella latina o etrusca – che caratterizzerebbe tutto il comprensorio oggetto di analisi (e non solo). Il problema da affrontare è dunque quello dell’esistenza di santuari all’interno del mondo indigeno, al di là dei casi peculiari di Timmari e Garaguso, dove il sacro sembra nascere come espressione di realtà che travalicano le singole comunità. Si tratta di verificare se negli insediamenti che si strutturano e sviluppano nel corso della seconda età del Ferro, siano previsti contesti esterni all’abitazione esplicitamente destinati allo svolgimento di rituali collettivi, luoghi analoghi ai santuari greci, dove le pratiche rituali extra-quotidiane siano ambientate in uno spazio posto sotto l’egida della divinità e dove il rapporto tra individui sia esplicitamente filtrato attraverso la venerazione di una divinità.

La ricognizione del noto operata di recente da Giovanni Mastronuzzi, come abbiamo visto, sembra non lasciare dubbi sulla estrema rarità di tali luoghi. Dei luoghi censiti per l’età arcaica in Puglia settentrionale e limitrofa Basilicata nord-orientale (“Daunia”), tutti risultano essere catalogati come “dubbi”, con una eccezione, quella del grande complesso di Lavello-S. Felice, mentre per la Puglia centrale (“Peucezia”) i casi di Conversano e Rutigliano, sono esplicitamente messi in connessione con *sacra* domestici, legati a abitazioni di *élites*<sup>28</sup>. Del resto anche il complesso di S. Felice non sembra aver restituito tracce inequivocabili dello svolgimento di pratiche rituali comunitarie, che trascendendo dalle normative attività cerimoniali di un gruppo parentelare elitario, rimandino a un culto divino (Fig. 4). I focolari rinvenuti nei pressi, di cui uno è stato definito “*eschara*”, non sono sufficienti a indiziare l’esistenza di un sacro collettivo esclusivo, nel senso che trascenda dalle attività del quotidiano o dalla ritualità collegata con i vertici di rango della comunità<sup>29</sup>. L’assoluta assenza di manufatti esplicitamente connotanti il sacro in altri contesti (si pensi alla diversità rispetto ai casi ricordati di Timmari e Garaguso), compensata dall’esistenza di ingenti manufatti di tipo locale (dall’impasto alla comune, alla *matt-painted*), richiama piuttosto una residenza che un santuario<sup>30</sup>. Del resto proprio l’esistenza a Lavello di ben due complessi, già da tempo noti, cui se ne va ad aggiungere un altro, attualmente in corso

<sup>28</sup> MASTRONUZZI 2005, pp. 154-156.

<sup>29</sup> BOTTINI 1994, p. 77; TORELLI 1996, p. 127.

<sup>30</sup> BOTTINI ET AL. 1990, pp. 242-244.

di scavo<sup>31</sup>, sembra escludere l'identificazione con santuari. Il nuovo caso, indagato a S. Felice, è senza dubbio un importante complesso residenziale, interessato da almeno tre fasi di frequentazione, comprese tra VI e IV sec. a.C. La prima fase (VI sec. a.C.) è attestata da un piccolo *oikos* a pianta rettangolare che ha restituito ceramica subgeometrica del Daunio II e coppe ioniche. Nel corso del V sec. a.C. si realizza un grande complesso che rimanda per tipologia – ampio ambiente rettangolare con vestibolo antistante – agli altri contesti architettonici attestati a Lavello. Nel corso della terza fase (IV sec. a.C.), l'edificio subisce consistenti ristrutturazioni: vengono realizzati nuovi ambienti a sud e a est, che si dispongono attorno a un cortile porticato. Di questi gli ambienti che si aprono a sud sono interpretabili come magazzini. Lo sviluppo del complesso nel IV sec. non lascia dubbi sulla funzione “palaziale” anche della fase precedente, quando la dimora presenta una struttura stretta e allungata, a mo' di *megaron* (Fig. 5).

Dunque nel caso di Lavello, le terrecotte architettoniche (dalle antefisse gorgoniche agli acroteri, come quello con cavalli di Casino) non sono sufficienti a identificare architetture sacre. In ogni caso, i dati non possono essere generalizzati, ed è necessario procedere in maniera sistematica analizzando i vari contesti che spesso sono stati presi in considerazione per indicare l'esistenza di edifici templari, e discutere quali sono gli indicatori utilizzati per l'*interpretatio* sacrale dei contesti.

Una recentissima, puntuale, rassegna al riguardo è stata presentata da Maria José Strazzulla. Si rimanda dunque a tale sintesi per la raccolta complessiva dei dati e per una prima riflessione sui vari contesti noti. La studiosa, procedendo con cautela, spinge l'analisi piuttosto verso l'interpretazione dei complessi come edifici sacri, sostenendo che in Daunia “le prime tracce dell'emergere di un'architettura sacra si identificano alla fine del VI sec. a.C.”<sup>32</sup>. Tra i primi casi si segnalano quelli di S. Leucio e di Toppicelli a Canosa, da dove provengono sime di gronda di tipo tarantino: nel primo caso i manufatti recuperati nell'area del tempio ellenistico non sono, purtroppo, associabili a un edificio, mentre nel secondo le terrecotte si riferiscono a un grande edificio, solo parzialmente esplorato. Il dato “forte” che potrebbe rimandare, nonostante la scarsa documentazione al riguardo, all'esistenza in questi luoghi di veri e propri santuari, sarebbe, la significativa “continuità” di funzioni che restituirebbe il primo caso. La presenza assodata di un tempio almeno a partire dal III sec. a.C., non farebbe che confermare la natura sacrale del complesso già nell'età arcaica. Ovviamente, seguendo la studiosa, si è consapevoli di quanto sia rischioso proporre una griglia interpretativa considerando uno o due complessi: il ricorso all'analogia deve essere, infatti, corroborato da una pervasiva diffusione degli stessi segni. In questo caso il dato più evidente, che spingerebbe verso una connotazione sacrale dell'edilizia monumentale che si viene a definire nel corso dell'età arcaica, è il rinvenimento di alcune costanti nella cultura materiale, e *in primis* le terrecotte architettoniche. La presenza di tetti decorati alla greca, con sime e *geisa* che denunciano un'evidente di-

<sup>31</sup> OSANNA 2007.

<sup>32</sup> STRAZZULLA 2008.

pendenza da modelli tarantini<sup>33</sup>, sarebbe la spia di una diffusione sempre più capillare di un modello di edilizia di prestigio, da identificare come “architettura del sacro”. In questo senso sarebbero dunque da considerare sia i manufatti decontestualizzati, come i frammenti di fregio di Arpi (reimpiegato nella “casa dei mosaici”) con *choros* di figure femminili, sia le strutture di Canne-Fontenelle (casa B), un grande edificio a pianta rettangolare bipartita, collegato a un vasto cortile trapezoidale o il monumentale complesso di Lavello-S. Felice, centrato su un vasto ambiente rettangolare preceduto da una sorta di pronao. L’arrivo di modelli greci dalla costa ionica, funzionali a monumentalizzare edifici, conferendo a questi l’aspetto di templi, certo sarebbe da spiegarsi dunque come frutto di una esigenza locale di definire un’architettura sacra, la quale farebbe sì che le *élites* indigene ricorrono a modelli reperiti da analoghi contesti ellenici. Se questa ipotesi è più che plausibile, è difficile spiegare il proliferare di tali strutture, con esempi plurimi anche all’interno dello stesso contesto: se le terrecotte architettoniche indiziano architetture sacre dovremmo, infatti, immaginare una distribuzione quanto mai ampia di “templi”, anche all’interno dello stesso insediamento, di contro a una generalizzata assenza di altri segni del sacro “alla greca”: si pensi al caso citato di Lavello o a quello di Vaglio, dove edifici con tetto decorato da terrecotte architettoniche sono sul pianoro sommitale di Serra e, contemporaneamente, sul pendio orientale di località Braida. Ma è soprattutto il caso, recentemente esplorato, di Torre di Satriano (*Fig. 6*), che ci permette di escludere la destinazione templare di tali monumentali complessi decorati da tetti pesanti di tipo greco. In questo centro, ove terrecotte architettoniche decorano strutture di dimensioni e “rango” diversi<sup>34</sup>, lo scavo di un grande edificio, convenzionalmente chiamato “*anaktoron*” sul versante settentrionale dell’abitato policentrico, ha restituito dati straordinari per la comprensione delle forma insediativa della società che questa rispecchia e, soprattutto, su significato e funzione di architetture monumentali dal tetto pesante, riccamente decorato da terrecotte architettoniche greche (*Fig. 7*). L’edificio, distrutto repentinamente forse da un evento sismico verso il 480 a.C., ha restituito, praticamente indisturbato, un giacimento archeologico eccezionale, ove del tutto conservati si sono rivelati sia coperture che arredo interno<sup>35</sup>.

Sia la struttura pertinente alla I fase monumentale, databile nel 560-550 a.C. sia i corpi di fabbrica eretti intorno alla fine del VI sec. a.C., erano coperti da un tetto decorato da terrecotte di tipo tarantino (sime laterali con gronde tubolari e rampanti con gorgoni radiate nelle I fase; con gronde leonine alternate a gorgoni e *anthemion* a traforo nella II), che trovano riscontro in analoghe terrecotte diffuse nel modo indigeno da Vaglio a Monte Sannace<sup>36</sup> (*Fig. 8*).

Tale edificio, che trova un suo gemello nel complesso di Braida di Vaglio, al di là

<sup>33</sup> Da ultimo V. CAPOZZOLI, in OSANNA, CAPOZZOLI 2012, pp. 35-59, con bibl.

<sup>34</sup> Terrecotte architettoniche pertinenti a un edificio tardo-arcaico posto sul versante meridionale dell’altura di Torre di Satriano: GRECO 1988, p. 44, tav. 9; OSANNA, SICA 2005, pp. 132-137, Tav. III, 3.

<sup>35</sup> OSANNA ET AL. 2009; OSANNA, CAPOZZOLI 2012.

<sup>36</sup> Serra di Vaglio: GRECO 1991, con bibl.; Monte Sannace: CIANCIO ET AL. 1989.

della funzione domestica, documentata dallo scavo, doveva avere una funzione “collettiva”, in quanto residenza del capo della comunità, che in una grande sala cerimoniale posta al centro della tripartita struttura, poteva ospitare “pari” allestendo sontuosi banchetti.

Del resto anche gli altri edifici indiziati, qui come altrove, da terrecotte architettoniche dovevano corrispondere a dimore di *élites* di una società scandita per gruppi parentelari omogenei, tra i quali uno è destinato ad assumere il potere nell’insediamento. Più che attraverso il ricorso a una sfera del sacro “autonoma” e a una figura divina rappresentativa dell’insieme, le manifestazioni conviviali in tali società sono definite dalla messa in scena di rituali che coinvolgono i personaggi di rango dei vari gruppi parentelari – che siano di lignaggio o gentilizi – e che sono ospitati all’interno delle dimore stesse.

Al di là di tali considerazioni, se si trattasse di veri e propri templi, non si spiegherebbe, come prima accennato, perché si ricorra a modelli templari greci per gli edifici mentre ci si astiene rigorosamente dall’uso di tutti i *parafernalia* del culto, dalle terrecotte figurate ai manufatti rituali, pure documentati nei casi particolari di Garaguso e Timmari. Tale ricezione selettiva nell’elaborazione del sacro rimanda verosimilmente a una differenza strutturale nel concepire il sacro nei contesti indigeni. Questo non vuol dire che le nostre architetture non siano in qualche modo percepite come “sacre”, non lo sono nel senso di architettura templare, ossia di luogo destinato a ospitare la divinità. In nessun caso mi sembra sia stato rinvenuta una base di statua all’interno o quanto meno frustuli di immagini di culto. Forse non è un caso che l’unico vero modellino di tempio con statua di culto noto nella *mesogaia* indigena, provenga da Garaguso, un centro per molto versi “eccezionale” nel panorama degli insediamenti indigeni, proprio, a causa dello stretto e diretto rapporto con il mondo greco (Fig. 9). Un altro dato da non sottovalutare è il rapporto stretto di questi edifici monumentali, come documentano bene i casi di Braida di Vaglio e Torre di Satriano, con aree di necropoli, laddove persiste un modello insediativo che non distingue nettamente lo spazio dei vivi dai luoghi della sepoltura e delle celebrazioni della morte. La vicinanza di tombe alle case e la distribuzione di numerosi segmenti abitativi, a una certa distanza uno dall’altro, su un’ampia superficie, sembra rimandare a comunità ove gruppi di lignaggi prima e strutture gentilizie poi, gestiscono potere e organizzano la proprietà della terra.

L’eccezionalità di casi quali Timmari e Garaguso, di contro alla diffusa presenza di architetture di prestigio “alla greca” in molti dei contesti indagati, lascia profilare un modello per l’età arcaica che non prevede l’esistenza in ogni insediamento di luoghi sacri che si distaccano dal contesto sacrale domestico e aristocratico. Negli edifici monumentali, come quelli appena citati e gli altri sopra ricordati di Lavello-S. Felice e Lavello-Casino, Canne-Antenisi, Canosa-Toppicelli e Canosa-S. Leucio in “Dauria”, o ancora i casi di Rutigliano, Conversano e Monte Sannace in “Peucezia”, la ritualità e il culto non sembrano uscire dalla “*maison du chef*”. Nonostante l’apparenza tutta greca delle strutture e la presenza di numerosi manufatti greci, si tratta dunque di edifici palaziali, dove la ritualità doveva probabilmente aprirsi a cementare l’unità

dei gruppi che scandivano la comunità. Al di fuori della sfera domestica, d'altronde, il rituale "visibile" sembra privilegiare piuttosto il culto degli antenati che quello di entità divine rappresentative della comunità. Nonostante le novità tutte "ellenizzanti" delle dimore di VI-V sec. a.C., che introducono un elemento di discontinuità nella cultura di queste genti, è interessante notare come tali acquisizioni si vengono a inserire in un fenomeno di totale continuità per quanto riguarda la morfologia dell'insediamento. L'introduzione di tecniche costruttive ed elementi formali dell'edilizia greca, avviene all'interno di società che continuano a organizzare lo spazio alla maniera "antica", ossia priva di forma urbana e con una mancanza assoluta di divisione tra mondo dei vivi e quello dei morti.

All'interno di questi insediamenti segmentati, ove grande importanza è data al gruppo più che alla comunità, nel complesso non meraviglia constatare che le manifestazioni rituali siano strettamente legate alle celebrazioni funerarie. I momenti "festivi", ove suole riconfermarsi e rifondarsi l'identità del gruppo, che siano celebrati in determinate rilevanti occasioni o scanditi normativamente nel tempo, sono ospitati in queste società all'interno della casa del "capo" o nell'ambito del culto dei morti. Complessi, peculiari rituali, incentrati sul banchetto, perpetrati attraverso l'uso di oggetti specifici e di determinati manufatti ceramici caratterizzano sia la ritualità elaborata nei luoghi del potere, sia quella messa in scena in occasione di funerali e di poi di culto presso le tombe, nei pressi dei "palazzi" e delle case delle *élites*.

Considerando l'enfasi mostrata presso tali comunità nell'organizzare i rituali per la celebrazione della morte, nonché la stretta relazione tra tombe e spazi della vita quotidiana, non meraviglia che ai luoghi destinati alla sepoltura e alla commemorazione dei defunti sia destinato il compito di perpetuare la memoria e l'identità del gruppo. Come sottolineato da Assmann<sup>37</sup>, la morte, momento traumatico per eccellenza, dà origine al "passato" e di conseguenza alla memoria del passato: "il ricordo collegato ai morti [è] la forma originaria del ricordo culturale". Le genti indigene, che siano di cultura "daunia", "peuceta" o "nord-lucana", hanno sviluppato in età preromana una complessa maniera di "convivenza" con i propri morti, manifestando un legame forte dei vari gruppi con i propri antenati.

Per comprendere l'importanza di tale "morfologia" del rituale, si possono prendere in considerazione alcuni contesti significativi, in quanto indagati in maniera corretta e oggetto di edizione. Un luogo emblematico è senza dubbio quello di Lavello-Casino, dove su uno dei bracci collinari che ospitavano i nuclei del vasto insediamento policentrico, è stata scavata completamente una necropoli (e parzialmente edita), all'interno della quale si è individuato quello che abbiamo già definito come un "luogo della memoria", legato alla commemorazione funebre<sup>38</sup> (*Fig. 10*). Si tratta di uno spazio scelto per le sepolture ricchissime di una coppia "principesca" (il capo di uno dei clan, quello che occupava la collina di Casino, e della sua compagna), il quale diven-

<sup>37</sup> ASSMANN 1997, pp. 34-37.

<sup>38</sup> BOTTINI 1982. Cfr. OSANNA 2008.

terà nelle generazioni successive il luogo prescelto da parte di un gruppo di guerrieri (evidentemente appartenenti allo stesso clan) per farsi seppellire, cementando così la propri unità e la propria identità di gruppo attraverso il ricorso a eventi e figure emblematiche del proprio passato (quale va considerata la sepoltura di capo con lo straordinario corredo)<sup>39</sup>.

Una situazione per molti versi analoga, ma che si protrae significativamente ancora nella seconda metà del IV sec. a.C. (a testimoniare come gli aviti costumi e la stessa organizzazione sociale non cambino sostanzialmente in area “daunia” fino a età romana), è stata portata alla luce sulla collina del Serpente di Ascoli Satriano<sup>40</sup>, dove le indagini che hanno interessato il pianoro permettono di comprendere come doveva articolarsi l’insediamento nell’epoca immediatamente precedente l’acquisizione del modello urbano (all’inizio del III sec. a.C.), facendo conoscere non solo le case e le tombe del centro “daunio”, ma anche un luogo destinato alla celebrazione di rituali dalla forte valenza funeraria. Presso il *plateau* meridionale della collina, dove si segnala una occupazione già a partire dalla prima età del Ferro, nel corso del IV sec. a.C., si viene a definire un’area destinata a cerimonie, centrata su un grande edificio rettangolare con tetto a doppio spiovente affacciato su uno spiazzo mosaicato, intorno al quale si dispongono una serie di piccole strutture quadrangolari con alzato in legno o argilla cruda e tetto in tegole decorato da antefisse. Si è già tornati più volte su funzione e significato di quest’area e delle strutture qui rinvenute: si rimanda dunque a quanto già proposto altrove per accennare qui solo brevemente al contesto<sup>41</sup> (*Fig. 11*). Per comprendere natura e funzione del grande edificio rettangolare, interessa notare che dal punto di vista planimetrico può essere confrontato proprio con i grandi edifici, già ricordati, realizzati in età tardo-arcaica e frequentati fino al IV sec. a.C., rinvenuti nella vicina Lavello<sup>42</sup>. Come in questo caso, più che con edifici sacri di tipo greco, anche il complesso di località Serpente potrebbe rimandare per l’età arcaica (quando non si ha alcun indizio che ne possa attestare la intrinseca o, meglio, esclusiva sacralità) a una dimora aristocratica, da leggere in connessione con le tombe di alto livello realizzate sull’area antistante la sua facciata (tra le quali si segnala una tomba femminile con ambre e una maschile di guerriero databili nella prima metà del V sec. a.C.), che andrebbero in tal caso identificate con i membri della famiglia che risiedeva nella grande casa.

Nel IV sec. a.C., quando la pervasiva presenza di costumi e tecniche greche si avverte fortemente anche in Puglia settentrionale e quando gli edifici domestici aristocratici si cominciano ad adeguare alla norma delle case alla greca<sup>43</sup>, l’edificio potrebbe essere stato privato della sua funzione domestica e trasformato in monumento cerimoniale,

<sup>39</sup> GIORGI *ET AL.* 1989, pp. 93-96. Da ultima sul contesto lavellese: S. MUTINO, in OSANNA, CAPOZZOLI 2012, pp. 187-203.

<sup>40</sup> OSANNA 2008 con bibl.

<sup>41</sup> FABBRI *ET AL.* 2001; FABBRI, OSANNA 2005; OSANNA 2008.

<sup>42</sup> BOTTINI *ET AL.* 1990; MAZZEI 1996, pp. 337-339.

<sup>43</sup> FABBRI, OSANNA 2003.



destinato all'esclusivo svolgimento di quei rituali collettivi che in passato erano associati in maniera inestricabile con la dimensione domestica. Ma anche in quest'epoca più che a un tempio, sede della divinità, sembra possibile ipotizzare che l'edificio sia stato destinato allo svolgimento di rituali collettivi, dalla valenza funeraria, ove il banchetto doveva rivestire una grande importanza. Particolarmente significativo al riguardo è il rinvenimento, sotto il crollo delle coperture delle due piccole strutture rinvenute nei pressi dell'edificio (*oikos* 1 e *oikos* 2), di una ricca serie di ceramiche pertinenti a un "servizio da banchetto", accompagnata da un'ingente quantità di ossa di animali macellati. Sullo svolgimento di rituali che dovevano caratterizzare lo spazio, altri elementi rinvenuti rimandano senza dubbio a una dimensione sacrale: una fossa segnata da un masso informe, identificato come un apprestamento destinato a sacrifici "ctoni", e inoltre due rozze teche in pietra, sorta di cassette di lastre irregolari, all'interno delle quali erano deposti ciottoli analoghi a quelli utilizzati per la realizzazione del mosaico. Nel primo caso il rinvenimento all'interno della fossa di un bacile bronzeo contenente ossa di animali e frammenti di anfore documenta lo svolgimento di attività rituali (libagioni in un rito di ri-fondazione?); nel secondo caso potrebbe trattarsi di un deposito riferibile, grazie al confronto con cerimoniali greci, a rituali legati al lancio e alla deposizione di ciottoli, come pratica dal valore fondante o come offerta simbolica. Non va dimenticato del resto che i ciottoli possono essere usati nelle religioni antiche anche in connessione con rituali divinatori, i quali sembrerebbero adombrati anche dalla presenza della coppia di dadi fittili conservata all'interno dell'*oikos* 1.

Particolarmente significativi sono, inoltre, i dati recuperati nell'area che si apre alle spalle del grande edificio: lo spazio si articola intorno a una straordinaria via processionale, composta da un tappeto musivo a ciottoli dalla complessa sintassi geometrica<sup>44</sup>, sulla quale si affacciavano altre due piccole strutture che hanno restituito all'interno manufatti analoghi a quelli rinvenuti negli altri *oikoi* (Fig. 12). Lo studio dei tetti delle strutture permette di ricostruire dei piccoli *naiskoi*, caratterizzati da un tetto pesante a doppio spiovente decorato da antefisse pentagonali, il quale era sostenuto da una carpenteria lignea che poggiava al di sopra di quattro pilastri angolari, anch'essi lignei (Figg. 13-14). Tali *oikoi* e il relativo mosaico a ciottoli erano in strettissimo rapporto con quattro monumentali tombe a pozzo praticate nella parte inferiore e in un'area adiacente al percorso, le quali si scaglionano (prevedendo anche fenomeni di riapertura e riuso) tra fine V e terzo quarto del IV sec. a.C. Il rapporto stretto con le tombe e il confronto con le celebri pitture delle tombe lucane di *Paestum* e in particolare con la tomba 47 di Andriuolo ha fatto già avanzare l'ipotesi che in questo caso di tratti di strutture funzionali alla *prothesis*, veri e propri baldacchini destinati all'esposizione del defunto nel corso di cerimonie che precedono la tumulazione. Per quanto riguarda il rinvenimento di materiali al di sotto dei crolli dei tetti dei vari *oikoi*-baldacchini rinvenuti, sembra evidente che lo spazio, destinato all'espo-

---

<sup>44</sup> OSANNA 2008.

sizione del defunto sia poi stato adibito a luogo per il banchetto funebre, o forse a luogo in cui depositare gli oggetti utilizzati nel corso della cerimonia. La vicinanza delle tombe e del percorso mosaicato con i relativi *naiskoi* all'area del grande edificio, dove lo svolgimento di cerimonie sacre pertinenti alla collettività non sembra dubitabile, sembra attestare per quest'area una valenza non tanto privata, quanto pubblica dello spazio e delle relative cerimonie, nel senso che lì trova sede una cerimonialità che trascende le singole famiglie e le singole case per diventare appannaggio di un gruppo più vasto, che evidentemente in quelle cerimonie si riconosce<sup>45</sup>.

Lo spazio si viene a qualificare così come luogo per lo svolgimento di rituali collettivi, in cui il sacrificio e il banchetto dovevano svolgere un ruolo significativo, in connessione con periodiche celebrazioni commemorative di defunti di rango, cui doveva essere stato attribuito, in qualche modo, uno statuto "eroico". Se il banchetto, svolto al momento del trapasso di un membro della comunità, è inteso come momento unico e, dunque, la suppellettile utilizzata viene a essere sepolta insieme al defunto, nell'area "sacra", il banchetto deve essere inteso come periodica celebrazione dei defunti: la suppellettile, dunque, potrebbe essere stata conservata (e/o utilizzata) all'interno degli *oikoi-naiskoi*, i quali, dopo essere stati eretti nello spazio sacro per esporre in un contesto particolare i defunti cui è associato un particolare statuto all'interno della comunità, vengono destinati alle celebrazioni periodiche e alla commemorazione, scandita nel tempo, dei defunti stessi.

Tale articolata organizzazione dello spazio destinato alla celebrazione dei rituali della morte, ritorna in forme del tutto analoghe anche nella vicina Lavello. Si pensi agli apprestamenti individuati in località Cimitero, laddove è stata ubicata l'"acropoli" di età classica: qui, tra le altre strutture, si segnalano, in connessione con ricchissime tombe di V-IV sec. a.C., tappeti musivi a ciottoli dall'articolato percorso che sembra lasciare spazio a *naiskoi* analoghi a quelli di Ascoli Satriano, mentre un vicino peribolo è stato letto come spazio destinato all'auspicio<sup>46</sup>. Ma altrettanto interessanti sono le recentissime scoperte nei pressi di Lucera, dove nella piana a nord della città, in contrada Casanova, è stato portato alla luce un nucleo insediativo caratterizzato anche qui da spazi cerimoniali segnati dalla presenza di complessi tappeti musivi a ciottoli, mentre tra i manufatti si segnalano antefisse e frammenti di stele "daunie"<sup>47</sup>.

Concludendo questo contributo si può ritornare alle domande formulate all'inizio. In base a quanto finora esposto mi sembra assai difficile dare una risposta affermativa alla domanda riguardante l'esistenza di veri e propri templi nei territori indigeni di Puglia e Basilica centro-settentrionali. Non mi sembra infatti possibile interpretare i grandi edifici dalla pianta a *megaron*, decorati da terrecotte architettoniche di tipo

<sup>45</sup> Altra funzione va attribuita a tali piccoli *naiskoi* rinvenuti in relazione a tombe, poste nelle immediate vicinanze di case, come documentato anche sulla collina di Serpente di Ascoli (OSANNA 2008), o ancora una volta a Lavello, nei recentissimi scavi presso la villa comunale (OSANNA 2007).

<sup>46</sup> BOTTINI ET AL. 1990, pp. 238-242 e fig. 5; BOTTINI, FRESA 1991.

<sup>47</sup> ANDREASSI 2006.



greco, come templi destinati a ospitare la divinità sotto forma della sua immagine iconica. Tali edifici non sembrano essere stati mai corredati di un'immagine cultuale, ma sembrano piuttosto essere stati destinati a ospitare famiglie di rango elevato, che esprimono il loro prestigio attraverso l'uso di decorazioni provenienti dal mondo esterno alla comunità e alla cultura regionale. Ovviamente questo non vuol dire che all'interno non si svolgessero attività rituali e manifestazioni collettive (che annoveravano tra i partecipanti anche membri della comunità o di altre comunità, estranei dunque al segmento parentelare). I manufatti di importazione e le elaborate serie locali a decorazione geometrica alludono verosimilmente proprio a tali fenomeni di socializzazione ritualizzata. Se, dunque, gli edifici con terrecotte non sono templi ma piuttosto palazzi, difficile diventa anche rispondere alla seconda domanda, ossia se sia possibile individuare spazi destinati al culto di divinità, rappresentative dell'identità di una comunità o di un nucleo dell'insediamento. Presupponendo che credenze cosmologiche e riflessioni sul "divino" non dovevano essere estranee a queste, come ad altre genti dell'Italia antica, allo stato attuale della documentazione non è possibile stabilire se la considerazione di tali aspetti e fenomeni metafisici avesse dato luogo anche all'individuazione di spazi, naturali o rielaborati dall'uomo – in casa o all'esterno –, ove ospitare manifestazioni e celebrazioni di divinità. Quello che risulta invece del tutto chiaro è l'enfatica presenza delle celebrazioni della morte e del culto degli antenati, quali momenti frequenti e prolungati che dovevano scandire e interrompere il fluire delle normali attività della vita quotidiana.

La pervasiva presenza di tali manifestazioni collettive sembra dunque occupare uno spazio dilatato all'interno delle pratiche sociali, laddove in altre culture, a partire da quella greca classica, tale spazio viene piuttosto concesso al culto divino. Questo non vuol dire che il culto dei morti sia in alternativa rispetto a quello divino o che la diffusione di celebrazioni funerarie sia stata in qualche modo sostitutiva del culto verso la divinità, ma solo che dal punto di vista archeologico è per noi possibile solo decodificare (in parte) il linguaggio dell'elaborazione rituale della sfera funeraria. Certo va anche detto, prima di chiudere, che risulta quanto mai interessante che nell'esperienza mitica nota per i "Dauni", ampio spazio abbiano figure eroiche (da Diomede a Cassandra a Podalirio), e i culti a loro prestati, mentre nulla sappiamo su un'elaborazione coerente di un sistema divino – con figure diverse di divinità e relativi culti – che preceda la conquista romana (nell'ambito della quale sembra da interpretare l'esistenza del noto culto lucerino di Atena *Ilias*). Tale scarto, notevole rispetto a realtà pur vicine come il mondo messapico, ove ben altro rilievo e spessore ha il culto divino, potrebbe essere un ulteriore segnale di un rapporto superficiale ed episodico con il mondo greco che fa della "Daunia" la regione indigena senza dubbio meno "ellenizzata" della Magna Grecia arcaica e classica<sup>48</sup>.

MASSIMO OSANNA

Università degli Studi della Basilicata

---

<sup>48</sup>Su questo aspetto BOTTINI 1999a.

## BIBLIOGRAFIA

- ANDREASSI 2006: G. ANDREASSI, "L'attività archeologica in Puglia nel 2006", in Atti del XLVI convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 2006), Taranto 2007.
- ASSMANN 1997: J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997 (ed. or. 1992).
- BARRA BAGNASCO 1996: M. BARRA BAGNASCO, "I culti", in S. BIANCO, A. BOTTINI, A. PONTANDOLFO, A. RUSSO TAGLIENTE, E. SETARI (A CURA DI), *Greci, Enotri e Lucani nella Basilicata meridionale*, Catalogo della Mostra (Policoro 1996), Napoli 1996, pp. 183-190.
- BARRA BAGNASCO 1999: M. BARRA BAGNASCO, "Il culto delle acque in Magna Grecia dall'età arcaica alla romanizzazione: documenti archeologici e fonti letterarie", in *Archeologia dell'acqua in Basilicata*, Lavello 1999, pp. 25-52.
- BATTILORO, OSANNA 2011: I. BATTILORO, M. OSANNA (a cura di), *Brateis Datas. Pratiche rituali, votivi e strumenti del culto dai santuari della Lucania antica*, Atti delle Giornate di Studio sui Santuari Lucani (Matera, 19 e 20 febbraio 2010), Venosa 2011.
- BOTTINI 1982: A. BOTTINI, *Principi guerrieri della Daunia del VII sec. a.C. Le tombe principesche di Lavello*, Bari 1982.
- BOTTINI 1988: A. BOTTINI, "La religione delle genti indigene", in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Magna Grecia. Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, Milano 1988, pp. 55-90.
- BOTTINI 1994: A. BOTTINI, "Culti e religiosità degli Italici", in AA.VV., *Antiche genti d'Italia*, Catalogo della Mostra, Roma 1994, pp. 77-82.
- BOTTINI 1999A: A. BOTTINI, "Il mondo indigeno nel V sec. a.C. Due studi", in *BBasil* 5, 1999, pp. 161-180.
- BOTTINI 1999B: A. BOTTINI, "Identità e confini etnico-culturali: l'Italia meridionale", in *Confini e frontiere nella grecità d'Occidente*, Atti del XXXVII Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 1997), Napoli 1999, pp. 307-326.
- BOTTINI ET AL. 1990: A. BOTTINI, M.P. FRESA, M. TAGLIENTE, "L'evoluzione della struttura di un centro daunio tra VII e III secolo", in M. TAGLIENTE (a cura di), *Italici in Magna Grecia. Lingua, insediamenti, strutture*, Venosa 1990, pp. 233-264.
- BOTTINI, FRESA 1991: A. BOTTINI, M.P. FRESA (a cura di), *Forentum II. L'acropoli in età classica*, Venosa 1991.
- CIANCIO 1989: A. CIANCIO, "Peucezia pre-romana. L'organizzazione del territorio e le strutture del popolamento", in A. CIANCIO (a cura di), *Archeologia e territorio. L'area Peuceta*, Atti del seminario di studi (Gioia del Colle 1987), Putignano 1989, pp. 47-67.
- CIATTINI 1997: A. CIATTINI, *Antropologia delle religioni*, Roma 1997.
- D'ERCOLE 2000: C. D'ERCOLE, "La légende de Diomède dans l'Adriatique préromaine", in CH. DELPLACE, F. TASSAUX (éd.), *Les cultes polythéistes dans l'Adriatique romaine*, Ausonius-Publications, Études 4, Bordeaux 2000, pp. 11-26.
- DE CAZANOVE 1997: O. DE CAZANOVE, "La plastique de terre cuite, un indicateur des lieux de culte (?). L'exemple de la Lucanie", in *Cahiers Glotz* 8, 1997, pp. 151-169.
- DE CAZANOVE, SCHEID 2003: O. DE CAZANOVE, J. SCHEID (éd.), *Sanctuaires et sources dans l'antiquité. Les sources documentaires et leur limites dans la description de lieux de culte*, Actes de la table ronde (Naples, Centre Jean Bérard, 30 novembre 2001), Napoli 2003.
- DE JULIIS 1984: E.M. DE JULIIS, "L'età del Ferro", in M. MAZZEI (a cura di), *La Daunia antica*,

- Milano 1984, pp. 137-184.
- FABBRI *ET AL.* 2001: M. FABBRI, M. MAZZEI, M. OSANNA, T. VIRTUOSO, “Sacrificio e banchetto funebre nella Daunia preromana: l’area sacra di Ausculum”, in *Siris. Studi e ricerche della Scuola di Specializzazione in Archeologia di Matera* 3, 2000-2001, pp. 23-106.
- FABBRI, OSANNA 2003: M. FABBRI, M. OSANNA (a cura di), *Ausculum I. L’abitato sulla collina del Serpente*, Foggia 2003.
- FABBRI, OSANNA 2005: M. FABBRI, M. OSANNA, “Aspetti del sacro nel mondo apulo: Rituali di abbandono tra area sacra e abitato nell’antica Ausculum”, in M.L. NAVA, M. OSANNA (a cura di), *Lo spazio del rito. Santuari e culti in Italia meridionale tra indigeni e greci*, Atti delle giornate di studio (Matera 28-29 giugno 2002), Bari 2005, pp. 215-233.
- GIORGI *ET AL.* 1989: M. GIORGI, S. MARTINELLI, M. OSANNA, A. RUSSO, *Forentum I. Le necropoli di Lavello*, Venosa 1989.
- GOODY 1977: J. GOODY, “Against «Ritual»: Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic”, in S.F. MOORE, B.G. MYERHOFF (eds.), *Secular Ritual*, Assen 1977, pp. 25-35.
- GRECO 1988: E. GRECO (a cura di), *Satriano 1987-88. Un biennio di ricerche archeologiche*, Catalogo della mostra (Satriano di Lucania), Napoli 1988.
- GRECO 1991: G. GRECO, *Serra di Vaglio. La “Casa dei pithoi”*, Modena 1991.
- LATTANZI 1980: E. LATTANZI, “L’insediamento indigeno sul pianoro di S. Salvatore – Timmari (Matera)”, in *Attività Archeologica in Basilicata 1964-1977. Scritti in onore di Dinu Adamesteanu*, Matera 1980, pp. 239-263.
- LO PORTO 1991: F.G. LO PORTO, *Timmari. L’abitato, le necropoli, la stipe votiva*, Roma 1991.
- MASSERIA 2000: C. MASSERIA, *I santuari indigeni della Basilicata. Forme insediative e strutture del sacro*, Quaderni di Ostraka II, Napoli 2000.
- MASSERIA 2001: C. MASSERIA, “Garaguso. Santuari e culti di un centro Enotrio”, in M. BUGNO, C. MASSERIA (a cura di), *Il mondo Enotrio tra VI e V sec. a.C.*, Quaderni di Ostraka I.1, Napoli 2001, pp. 83-107.
- MASTRONUZZI 2005: G. MASTRONUZZI, *Repertorio dei contesti culturali indigeni in Italia meridionale. 1. Età arcaica*, BACT Quaderno IV, Bari 2005.
- MAZZEI 1996: M. MAZZEI, “Appunti per lo studio della casa nella Daunia antica”, in F. D’ANDRIA, K. MANNINO (a cura di), *Ricerche sulla casa in Magna Grecia e Sicilia*, Atti del Colloquio (Lecce, 23-24 Giugno 1996), Lecce 1996, pp. 335-354.
- MELE 1991: A. MELE, *Le popolazioni italiche*, in AA.VV., *Storia del Mezzogiorno*, vol. I, Napoli 1991, pp. 235-255.
- MUSTI 1988: D. MUSTI, “Il processo di formazione e diffusione delle tradizioni greche sui Daunii e su Diomede”, in D. MUSTI, *Strabone e la Magna Grecia. Città e popoli dell’Italia antica*, Padova 1988, pp. 173-196.
- NAVA *ET AL.* 2002: M.L. NAVA, M. OSANNA, R. COLUCCI (a cura di), *Immagine e mito nella Basilicata antica*, Catalogo della mostra (Potenza 2002), Venosa 2002.
- NAVA, OSANNA 2001: M.L. NAVA, M. OSANNA (a cura di), *Rituals per una dea lucana. Il santuario di Torre di Satriano*, Afragola 2001.
- NAVA, OSANNA 2005: M.L. NAVA, M. OSANNA (a cura di), *Lo spazio del rito. Santuari e culti in Italia meridionale tra indigeni e greci*, Atti del Convegno (Matera 28-29 giugno 2002), Bari 2005.
- OSANNA 2004: M. OSANNA, “Rituals sacrificali e offerte votive nel santuario lucano di Torre di Satriano”, in *ArchRel* 6, 2004, pp. 44-61.

- OSANNA 2007: M. OSANNA, "L'attività archeologica in Basilicata nel 2007", in Atti del XLVII convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 2007), Taranto 2008.
- OSANNA 2008: M. OSANNA, "Monumenti, commemorazione e memoria in Daunia: la collina del Serpente ad Ascoli Satriano tra età arcaica e conquista romana", in G. VOLPE, M.J. STRAZZULLA, D. LEONE (a cura di), *Storia e archeologia della Daunia. In ricordo di Marina Mazzei*, Atti delle giornate di studio (Foggia 19-21 maggio 2005), Bari 2008, pp. 149-170.
- OSANNA 2009: M. OSANNA (a cura di), *Verso la città. Forme insediative in Lucania e nel mondo italico tra IV e III sec. a.C.*, Atti delle Giornate di Studio (Venosa 13-14 maggio 2006), Venosa 2009.
- OSANNA ET AL. 2009: M. OSANNA, L. COLANGELO, G. CAROLLO (a cura di), *Lo spazio del potere. La residenza ad abside, l'anaktoron, l'episcopio a Torre di Satriano*, Venosa 2009.
- OSANNA, CAPOZZOLI 2012: M. OSANNA, V. -G. CAPOZZOLI (a cura di), *Lo spazio del potere II. Nuove ricerche nell'area dell'anaktoron*, Venosa 2012.
- OSANNA, SICA 2005: M. OSANNA, M.M. SICA, *Torre di Satriano I. Il santuario lucano*, Venosa 2005.
- RUSSO 2000: A. RUSSO TAGLIENTE, "Armento. Archeologia di un centro indigeno", in *BA* 35/36, 1995 [2000], pp. 1-198.
- SCARDUELLI 2007: P. SCARDUELLI (a cura di), *Antropologia del rito. Interpretazioni e spiegazioni*, Torino 2007.
- STRAZZULLA 2008: M.J. STRAZZULLA, "Archeologia dei luoghi di culto della Daunia: spunti di riflessione", in G. VOLPE, M.J. STRAZZULLA, D. LEONE (a cura di), *Storia e archeologia della Daunia. In ricordo di Marina Mazzei*, Atti delle giornate di studio (Foggia 19-21 maggio 2005), Bari 2008, pp. 243-266.
- TAGLIENTE 1988: M. TAGLIENTE, "Immagine e mito nella Daunia arcaica", in Atti dell'8° Convegno di Preistoria, Protostoria e Storia della Daunia (San Severo, 12-14 dicembre 1986), San Severo 1988, pp. 165-171.
- TORELLI 1977: M. TORELLI, "Greci e indigeni in Magna Grecia: ideologia religiosa e rapporti di classe", in *Studi Storici* 18, 1977, pp. 45-61.
- TORELLI 1996: M. TORELLI, "Per un'archeologia dell'Oinotria", in S. BIANCO, A. BOTTINI, A. PONTRANDOLFO, A. RUSSO TAGLIENTE, E. SETARI (a cura di), *Greci, Enotri e Lucani nella Basilicata meridionale*, Catalogo della Mostra (Policoro 1996), Napoli 1996, pp. 123-131.
- VERGER 2008: S. VERGER, "Notes sur les vêtements féminins complexes figures sur les stèles dauniennes", in G. VOLPE, M.J. STRAZZULLA, D. LEONE (a cura di), *Storia e archeologia della Daunia. In ricordo di Marina Mazzei*, Atti delle giornate di studio (Foggia 19-21 maggio 2005), Bari 2008, pp. 103-132.
- WILKINS 1996: J.B. WILKINS (ed.), *Approaches to the Study of Ritual (Italy and the Ancient Mediterranean)*, Accordia Specialist Studies on the Mediterranean II, London 1996.

## DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

- Fig. 1. Carta di distribuzione dei siti citati nel testo.
- Fig. 2. Timmari e la valle del Bradano.
- Fig. 3. Manufatti dal santuario di Garaguso.
- Fig. 4. Complesso di Lavello-S. Felice.
- Fig. 5. Nuovo complesso da Lavello-S. Felice.
- Fig. 6. Torre di Satriano: area dell'*anaktoron* e della necropoli (foto da drone).
- Fig. 7. Torre di Satriano: *anaktoron* (ricostruzione in 3D, particolare del tetto: D. BRUSCELLA).
- Fig. 8. Torre di Satriano: *anaktoron*, terrecotte architettoniche.
- Fig. 9. Garaguso. Modellino di tempio con statua di culto miniaturistica in marmo pario.
- Fig. 10. Planimetria della necropoli di Lavello-Casino. Il cerchio comprende il nucleo di tombe di guerrieri disposte intorno alla coppia principesca.
- Fig. 11. Ascoli Satriano-loc. Serpente: grande edificio e piazza mosaicata.
- Fig. 12. Ascoli Satriano-loc. Serpente: via "processionale" mosaicata.
- Fig. 13. Ascoli Satriano-loc. Serpente: ricostruzione 3D dell'area sacra (D. BRUSCELLA).
- Fig. 14. Ascoli Satriano-loc. Serpente: via "processionale" mosaicata e *naiskoi* (ricostruzione 3 D: D. BRUSCELLA).



Fig. 1



Fig. 2





Figg. 3



Fig. 4

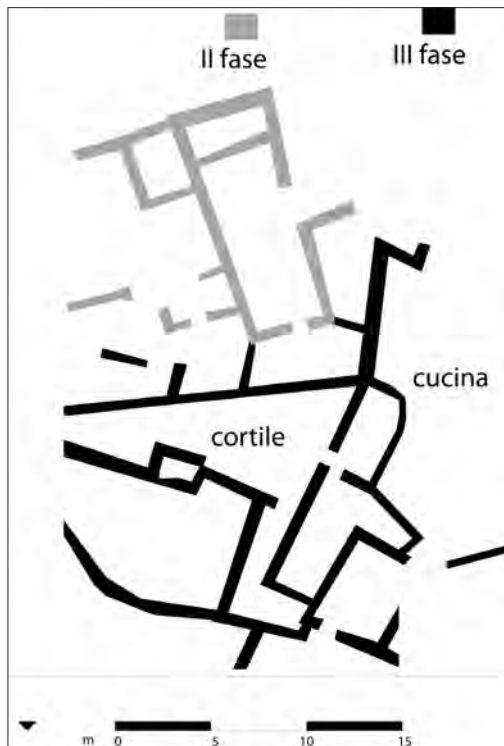


Fig. 5





Fig. 6

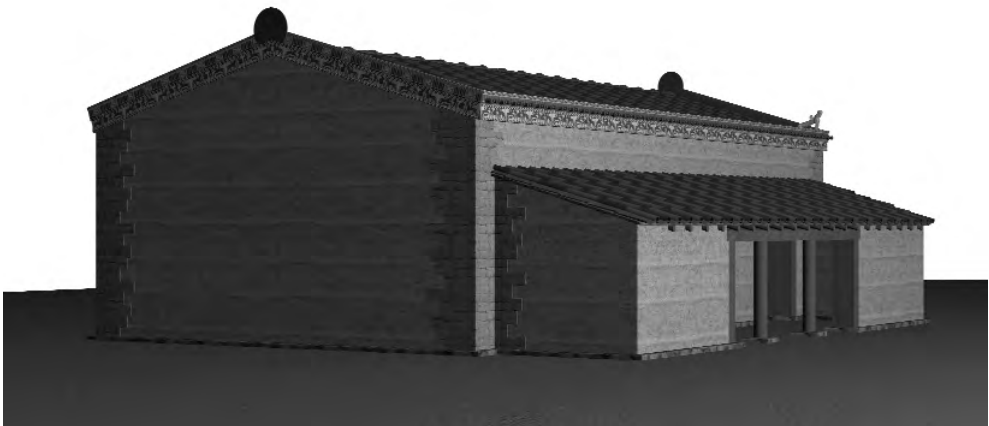


Fig. 7

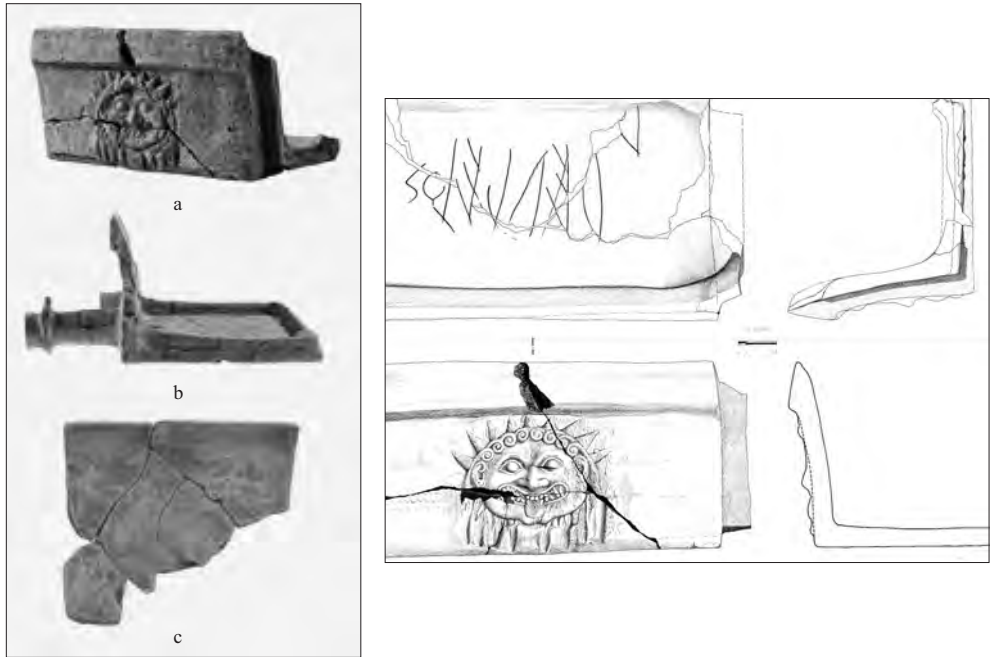


Fig. 8

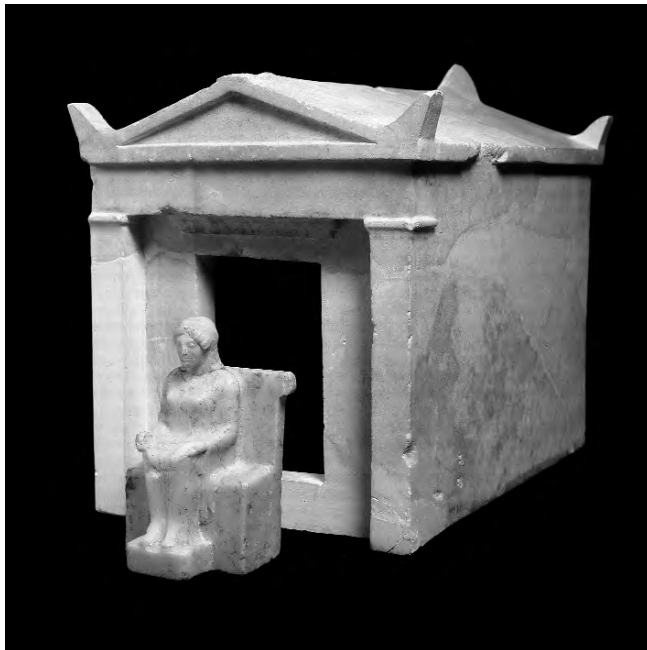


Fig. 9

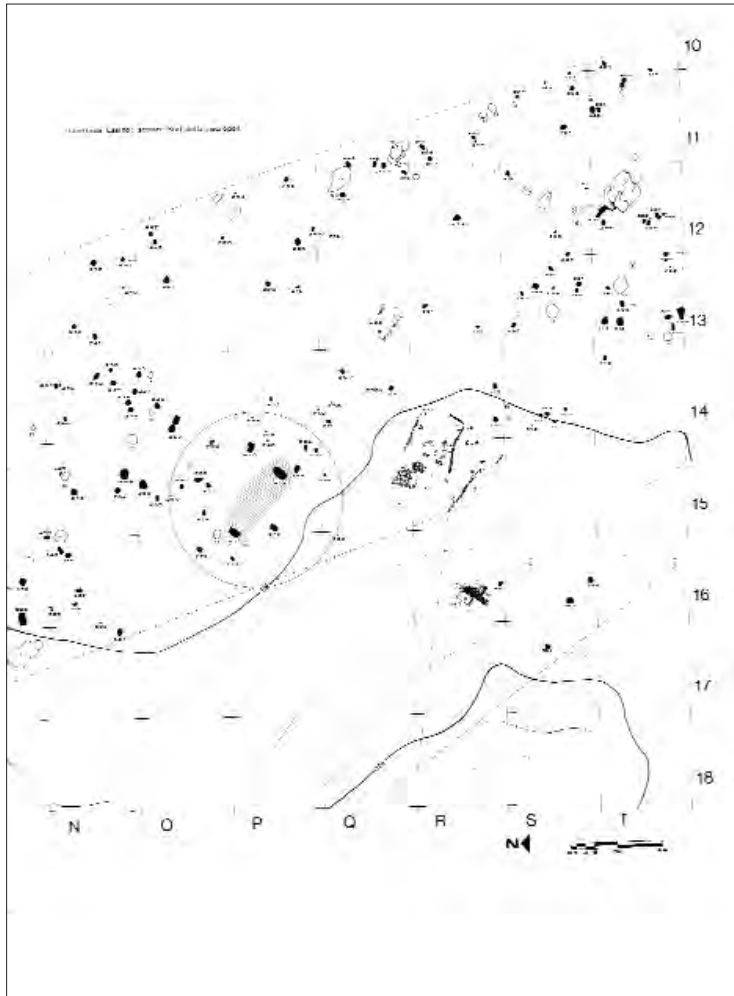


Fig. 10



Fig. 11

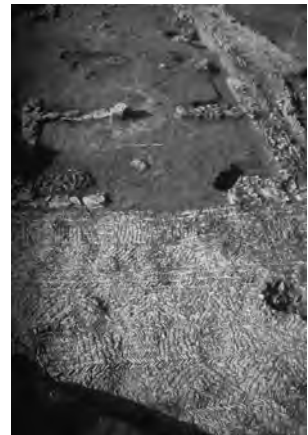


Fig. 12

D. BRUSCELLA

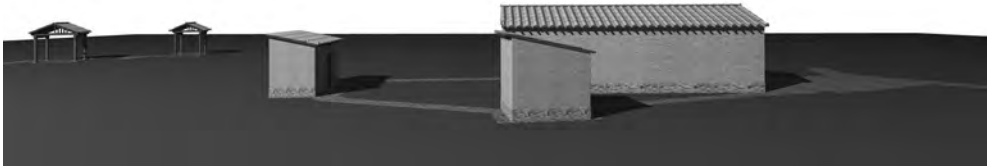
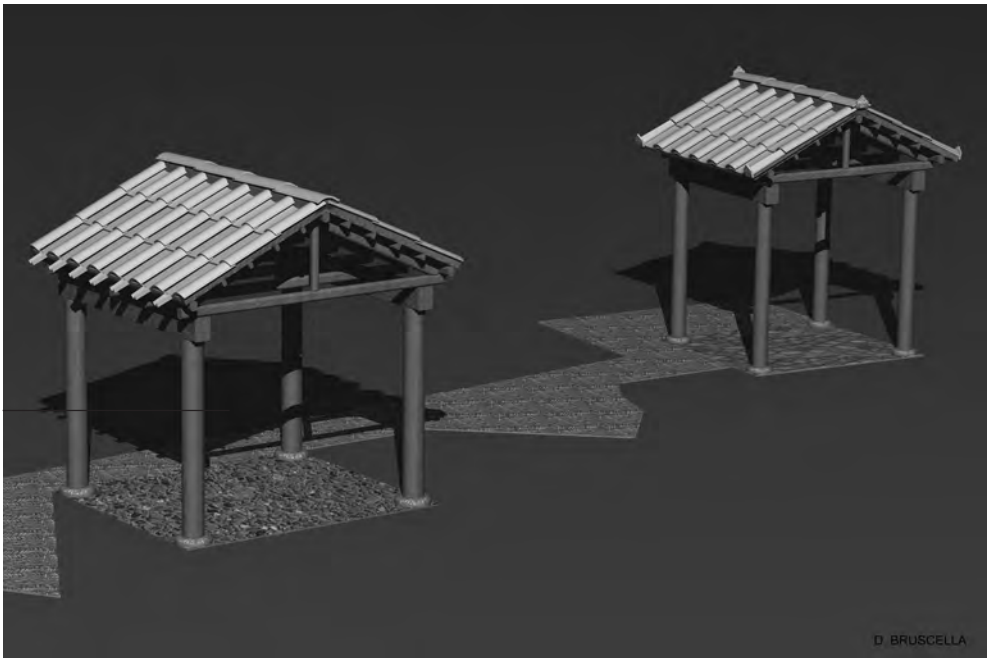


Fig.13



D. BRUSCELLA

Fig.14

## I LUOGHI DEL SACRO NEL SANNIO PREROMANO

Nell'affrontare il tema assegnatomi per questa relazione, ragioni di tempo e di opportunità inducono a evidenziare solo alcuni aspetti di carattere, per così dire, tipologico-strutturale a esso inerenti. Più in particolare, rinunciando a proporre o meglio a riproporre una elencazione sintetica dei caratteri costanti che definiscono o possono definire la sacralità di un sito sannita<sup>1</sup>, mi concentrerò essenzialmente su taluni elementi della problematica connessa all'emergere del "sacro" e, di conseguenza, dei luoghi di culto in ambiente sannitico. Nel fare ciò, risulta difficile evitare quei rischi di semplificazione e di generalizzazione dei dati nei quali inevitabilmente ogni tentativo di sintesi incorre. Spero solo di non banalizzare troppo il discorso o di proporre interpretazioni troppo forzate.

Un primo dato che merita di essere sottolineato è che, in riferimento ai territori propriamente sannitici<sup>2</sup> e a un orizzonte cronologico che decorre a partire dall'età del Ferro, la presenza dei luoghi di culto inizia ad acquisire visibilità archeologica soltanto a partire da epoca tardo-arcaica. Nella maggior parte dei non molti casi noti, tale presenza è rivelata dal rinvenimento, più o meno occasionale, di terrecotte architettoniche o di materiali di carattere votivo (bronzetti, plastica fittile, vasetti miniaturistici). In questi ultimi, è verosimile e lecito (almeno entro certi limiti) riconoscere gli elementi residuali di originari contesti votivi (siano essi veri e propri depositi o fosse di scarico), andati nel tempo dispersi. Si pensi, ad esempio, ai più antichi materiali provenienti dai santuari di Pietrabbondante, di Presenzano/Rufrae, dell'Alifano (Monte Cila, San Potito Sannitico), in area pentra; di Montesarchio, in quella caudina; di Casalbore e del santuario di Mefite in Valle d'Ansanto, in quella irpina<sup>3</sup> (*Figg. 1-4*).

È interessante notare al proposito come il dato relativo all'emergere del "sacro" non riguardi solo santuari destinati ad avere una particolare fortuna e ad assumere una dimensione pertinenziale (o quanto meno ad avere una frequentazione) di tipo etnico-tribale o cantonale<sup>4</sup> (Pietrabbondante, Valle d'Ansanto), ma anche luoghi di culto a valenza locale, comunitaria (Presenzano, San Potito Sannitico), o tutt'al più intercomunitaria (se tale è, ad esempio, quella relativa ai santuari del Monte Cila)<sup>5</sup>. E altresì come esso interessi in primo luogo quelle aree "periferiche" del mondo sannitico, a maggior grado di evoluzione sociale e a più diretto contatto con le più progredite cul-

<sup>1</sup> Su questi aspetti mi permetto di rinviare a TAGLIAMONTE 2005<sup>2</sup>, pp. 179-202.

<sup>2</sup> Ovvero a quelli appartenenti in età storica a Caudini, Pentri, Irpini, Carricini e Frentani: vedi in tal senso SALMON 1967 (1985) e TAGLIAMONTE 2005<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> Per queste attestazioni vedi TAGLIAMONTE 2005<sup>2</sup>, pp. 57, 65, 68-69, 74-75, 102, e, con più diretto riferimento ai più antichi luoghi di culto del territorio alifano, TAGLIAMONTE 2009 e TAGLIAMONTE c.s.

<sup>4</sup> In passato fraintesa in senso "federale": ad esempio, LEJEUNE 1972.

<sup>5</sup> Come ipotizzato, sulla base del dato epigrafico, in TAGLIAMONTE c.s.

ture di ambito campano (*Rufrae, Allifae, Caudium*) e magno-greco (Valle d'Ansanto)<sup>6</sup>: Pietrabbondante costituisce in tal senso un'eccezione, motivata da fattori che si cercherà in seguito di evidenziare.

In ogni caso, in riferimento all'orizzonte di avanzato VI-V sec. a.C., l'esistenza di stabili edifici sacri è al momento solo assai tenuamente indiziata dal recupero di frammentarie terrecotte architettoniche di tipo campano ("tetti campani"), presumibilmente pertinenti alla loro decorazione (*Allifae?, Caudium, Casalfore, Frentania*)<sup>7</sup>.

A fronte di tali dati è lecito domandarsi se la apparente assenza, tra i Sanniti, di luoghi di culto databili a un momento anteriore alla fine del VI secolo dipenda solo da un problema di visibilità archeologica delle evidenze a essi eventualmente riferibili o segnali piuttosto un dato strutturale. Personalmente propendo per questa seconda ipotesi<sup>8</sup>. Stando alle indicazioni finora note, è a partire da tale periodo, infatti, che i processi di strutturazione e differenziazione funzionale in atto all'interno dei sistemi sociali delle comunità sannitiche paiono subire una accelerazione<sup>9</sup> e andare in direzione di una prima definizione in termini istituzionali dei singoli insiemi strutturali: in altre parole, in seno a tali sistemi, è questo il livello in cui la "religione", il "sacro" sembrerebbero iniziare a emergere in quella dimensione, per così dire, autonoma e istituzionale che sarà in seguito più chiara, grazie soprattutto all'apporto del dato epigrafico e alle indicazioni degli autori antichi, a partire dal IV sec. a.C. in poi.

Questo processo di emersione della dimensione del "sacro" non sembrerebbe contemplare, per lo meno stando a quanto sinora noto (ancorché un qualche indizio vi sia), quelle tappe "intermedie", altrove attestate in area etrusco-italica, documentanti situazioni di *embeddedness* fra le diverse componenti strutturali (di tipo "politico", "sociale", "religioso", ecc.) dei locali sistemi sociali stessi. Alludo ad esempio, per quanto concerne il mondo etrusco e in riferimento ad altro livello cronologico e di processo di evoluzione sociale, al caso del complesso della Civita di Tarquinia: questo, nella problematicità dell'*iter* interpretativo a esso relativo (ben riflesso, del resto, sul piano lessicale, dalla varietà delle denominazioni adottate in riferimento alla fase di monumentalizzazione di VII sec. a.C.: "area sacra", "complesso monumentale", "complesso", "complesso sacro-istituzionale")<sup>10</sup>, bene rappresenta le difficoltà a definire situazioni nelle quali i vari insiemi strutturali di un sistema sociale risultano tra di essi ancora fortemente integrati. O anche, in riferimento all'ambiente dauno (Lavello, loc. San Felice, Casino, Gravetta; Canosa, loc. Toppicelli; più tarde, databili

<sup>6</sup> TAGLIAMONTE 2005<sup>2</sup>, pp. 116 ss.

<sup>7</sup> Riferimenti e considerazioni in RESCIGNO 1998, pp. 348-349.

<sup>8</sup> TAGLIAMONTE 2004, pp. 137 ss.; TAGLIAMONTE 2005<sup>2</sup>, pp. 118, 128 ss. D'altra parte, nella documentazione funeraria di ambito sannitico anteriore all'età tardo-arcaica, non sembra di potere cogliere, nelle forme di autorappresentazione individuale espresse a livello di corredo, indicatori che eventualmente evocano ruoli e funzioni di tipo "sacerdotale".

<sup>9</sup> Con riflessi su quella che è stata definita la "crisi" di V sec. a.C. nell'Italia preromana: cfr. MASSA-PAIRAULT 1990.

<sup>10</sup> BONGHI JOVINO, CHIARAMONTE TRERÈ 1997, p. 218; BONGHI JOVINO 2001, pp. 21-29; cfr. RATHJE 2006, p. 104.



dal V sec. in poi, le analoghe strutture di Ascoli Satriano, loc. Serpente; Tiati, loc. Regio Tratturo; Lavello, loc. Cimitero) e nord-lucano (Braida di Vaglio, Torre di Satriano), alla ricorrente presenza, nei locali insediamenti di età arcaica e tardo-arcaica, di sacelli e edifici di tipo “palaziale” (pure questi variamente definiti in letteratura: palazzi, *oikoi*, *anàktora*, *regiae*), aventi una pluralità di funzioni (residenziali, rappresentative, cerimoniali)<sup>11</sup>.

Che l'emergere del “sacro” e dei luoghi di culto nel Sannio preromano non dipenda solo da fattori situazionali e da condizioni di visibilità del record archeologico lo dimostrano, verosimilmente, alcuni fatti che si pongono in significativa coincidenza cronologica con tale fenomeno. A partire dall'età tardo-arcaica si registra, infatti, tra le popolazioni sannitiche, in particolare tra quelle delle aree periferiche occidentali, culturalmente più evolute (comunità pentre della Campania settentrionale, Caudini, parte degli Irpini), una sensibile tendenza alla riduzione del numero degli oggetti inclusi nei corredi funerari (riscontrabile nelle zone appenniniche più interne solo nel corso del V secolo, specie dopo la metà). A questa sembra poi accompagnarsi una crescente standardizzazione tipologica dei corredi stessi, nel quadro di un forte conservatorismo improntante l'ideologia funeraria<sup>12</sup>. La limitazione delle forme di accumulazione funeraria è certo imputabile alla più generale avanzata dei processi di attivazione dello scambio (e, ancora più in generale, di quelli di trasformazione sociale e di autoidentificazione etnico-tribale) ma ad essa non può essere estranea l'affermazione di nuove pratiche di tesaurizzazione che trovano ora sede nei luoghi di culto e che portano alla costituzione di beni collettivi nei santuari. Questi ultimi si affiancano, dunque, alle necropoli quali spazi e scenari di autorappresentazione, individuale e collettiva, delle locali comunità sannitiche.

Non a caso, nel medesimo periodo, si registrano pure una decisa contrazione e poi la sostanziale scomparsa dei tipi di sepoltura monumentale (tombe a circolo, tumuli) che avevano talora caratterizzato le necropoli sannitiche di VII e VI sec. a.C.<sup>13</sup>. A parte qualche possibile attardamento<sup>14</sup>, le testimonianze non sembrano andare oltre l'età tardo-arcaica. Il fenomeno in questione è per la verità meglio visibile, grazie a una più ampia base documentaria e informativa, nei più settentrionali territori sabellici dell'Abruzzo, ove alla progressiva scomparsa delle numerose sepolture monumentali

<sup>11</sup> Al riguardo, si vedano, ad esempio, OSANNA, COLANGELO, CAROLLO 2009 e la relazione *Luoghi del sacro di età arcaica presso le genti indigene di Puglia e Basilicata*, presentata da M. OSANNA a questo convegno e edita in questo medesimo volume di Atti.

<sup>12</sup> Su tali fenomeni: TAGLIAMONTE 2004, pp. 139-140.

<sup>13</sup> Alle attestazioni riportate in TAGLIAMONTE 2011, pp. 150-151, 152-153 nt. 25 vanno aggiunte la tomba a tumulo di pietrame con perimetrazione litica rinvenuta a San Pietro Avellana (loc. Piano Fusaro, tomba 5: CAPINI 2005, p. 46) e le ulteriori tombe a circolo, messe in luce a Montesarchio, di cui ha dato notizia A. CAMPANELLI, nella relazione sulle attività svolte dalla Soprintendenza per i Beni Archeologici di Salerno, Avellino, Benevento e Caserta, presentata al LI Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia (“Da Italia a Italia: le radici di un'identità”), tenutosi a Taranto dal 29 settembre al 2 ottobre 2011.

<sup>14</sup> Come parrebbe documentato a Benevento, in riferimento però a tumuli terragni, tipologicamente di-

(tombe a circolo, tumuli) si accompagna, a partire dall'età tardo-arcaica, la strutturazione dei primi luoghi di culto (ad esempio, quello di Monte Giove di Cermignano a Penna Sant'Andrea, tra i Pretuzi)<sup>15</sup> o la ripresa della frequentazione a scopo cultuale di siti già apparentemente investiti di tale funzione in età preistorica e protostorica (ad esempio, la Grotta del Colle a Rapino)<sup>16</sup>.

All'interno delle necropoli, attorno a taluna di queste sepolture "eminenti", di carattere monumentale, deve essersi andato coagulando il senso di una memoria storica comune, condivisa, definitasi prioritariamente in rapporto a una dimensione di gruppo familiare allargato, fondato sulla discendenza unilineare, per il quale possiamo solo ipotizzare una assimilazione, a seconda delle situazioni, a quelle realtà definite, in termini antropologici o etnologici, come lignaggi o clan, o, in termini storico-culturali, come *gens*. Basta, al riguardo, pensare alle letture che della stratigrafia orizzontale delle necropoli di Alfedena<sup>17</sup>, Fossa<sup>18</sup> e Campovalano<sup>19</sup> sono state proposte per le fasi di VII-VI sec. a.C. o alla funzione di vero e proprio monumento della memoria collettiva degli Equicoli (o di parte di essi) avuta nel lungo periodo dal gigantesco tumulo di Corvaro di Borgorose<sup>20</sup>, solo per fare alcuni esempi. O, sempre per quanto riguarda i più settentrionali territori sabellici, alla valenza che classi quali le sculture funerarie medio-adriatiche<sup>21</sup> e le stele paleosabelliche (o sudpicene)<sup>22</sup> devono avere avuto (soprattutto per effetto della diffusione della scrittura) nel fare sì che le forme del ricordo collettivo superassero una dimensione esterna della memoria puramente "comunicativa" per raggiungerne una propriamente definibile come "culturale"<sup>23</sup>.

Ciò d'altronde è del tutto normale in società, come quelle sannitiche e sabelliche del periodo, di tipo "tradizionale", nelle quali i cardini dell'organizzazione sociale erano rappresentati da sistemi parentelari e classi di età, e nelle quali i primi dovevano venire di fatto a costituire "gruppi corporati di discendenza", ovvero gruppi sociali che, al di là dei principi formali di organizzazione, avevano una propria identità collettiva ed erano caratterizzati dalla gestione comune di patrimoni materiali, rituali, simbolici, forse anche mitici: in grado, pertanto, di imporre comportamenti unitari, in determinate circostanze, agli individui che ne facevano parte.

Spazi di autorappresentazione e autoidentificazione delle comunità locali, santuari e luoghi di culto sannitici, a partire dall'età tardo-arcaica, divengono o meglio si avviano a diventare, nella loro dimensione "pubblica", anche centri di localizzazione e

---

versi da quelli ai quali si è fatto cenno alla nota precedente: RONCELLA 2011. Mancano elementi di datazione per i due circoli individuati a Pietrabbondante, loc. Troccola: SUANO 1980, p. 132.

<sup>15</sup> GUIDOBALDI 1995, pp. 47-52; D'ERCOLE, MARTELLONE 2006, pp. 99-102; STRAZZULLA 2006, p. 86.

<sup>16</sup> D'ERCOLE ET AL. 1997, p. 96; D'ERCOLE, ORFANELLI, RICCITELLI 1997, p. 58.

<sup>17</sup> Da ultima, PARISE BADONI 2002.

<sup>18</sup> BENELLI 2008.

<sup>19</sup> CHIARAMONTE TRERÉ 2003; CHIARAMONTE TRERÉ 2010.

<sup>20</sup> Da ultima, ALVINO 2007, pp. 93-99; ALVINO 2009, pp. 74-77; ALVINO 2010, pp. 106-109.

<sup>21</sup> COLONNA 1999, articolo più volte in seguito ripubblicato (da ultimo, in RUGGERI 2007, pp. 27-31).

<sup>22</sup> Al *corpus* redatto da MARINETTI 1985 ha fatto seguito, tra gli altri, il recente studio di LA REGINA 2010, pp. 245 ss.

<sup>23</sup> ASSMANN 1992 (1997), in particolare pp. 23 ss.



stabilizzazione della memoria collettiva, sedi privilegiate di quei processi di sedimentazione della memoria storica e “culturale” di quelle genti. In seguito, con l’attivazione o l’accelerazione di dinamiche e di processi di strutturazione e autoidentificazione in chiave etnica o per lo meno tribale<sup>24</sup>, realizzatisi verosimilmente per via contrastuale<sup>25</sup>, alcuni di essi verranno a configurarsi, per dirla con Pierre Nora<sup>26</sup>, come veri e propri *lieux de mémoire*, epicentri di una memoria collettiva e condivisa, di un sentimento di identità, di un senso di solidarietà estesi all’ambito tribale, se non a quello etnico.

Come è ovvio, il pensiero corre immediatamente al santuario di Pietrabbondante, non solo per il carattere e la tipologia dei materiali votivi che esso ha restituito (si pensi al valore evocativo che la vista delle armi sottratte ai nemici o dedicate dai propri padri poteva avere in termini di rafforzamento dell’autocoscienza identitaria e di solidarietà interna, specie in situazioni di crisi o pericolo esterno) (*Fig. 5*)<sup>27</sup>, ma forse pure per l’impianto planimetrico (*Fig. 6*) che lo contraddistingue. In quest’ultimo, infatti, come nel caso del più piccolo santuario di San Giovanni in Galdo, A. La Regina e F. Coarelli<sup>28</sup> hanno riconosciuto “una sicura memoria degli originari santuari sannitici”<sup>29</sup>, così come essa traspare anche dalla descrizione liviana del recinto entro cui si compì il giuramento della *legio linteata* nel 293 a.C. Se così fosse, riprendendo le parole di Ian Assmann<sup>30</sup>, si tratterebbe dunque di una architettura templare che costituirebbe un vero e proprio “ricordo edificato”.

Ancorché seducente, tale ipotesi è stata, tuttavia, in anni recenti messa in dubbio dalle osservazioni fatte da O. De Cazanove<sup>31</sup> circa il tardo modello architettonico (quello del *praetorium* romano) che potrebbe avere ispirato il passo di Livio. Dubbi e perplessità al riguardo sono stati espressi anche da giovani studiosi impegnati in indagini condotte a San Giovanni in Galdo<sup>32</sup>.

Al santuario di Pietrabbondante sembrerebbe, ad ogni modo, attribuito un posto importante nella tradizione mitistorica relativa alle origini dei Sanniti, se si accoglie la proposta formulata da G. Colonna<sup>33</sup> di riconoscere nella conca valliva del Calcatello, dove esso sorge, quel *collis Samnius* citato da Festo<sup>34</sup> e dalle fonti da esso dipendenti a proposito del *ver sacrum* sabino che avrebbe originato i Sanniti<sup>35</sup>, e di identificare

<sup>24</sup> TAGLIAMONTE 2004.

<sup>25</sup> Con modalità forse non dissimili da quelle evidenziate in BARTH 1969; cfr. RÜBEKEIL 1992, con più diretto riferimento ai processi di autoidentificazione e autodenominazione etnica.

<sup>26</sup> NORA 1984.

<sup>27</sup> Sul fenomeno della dedica di armi nel santuario di Pietrabbondante si vedano le considerazioni espresse da LA REGINA 1984, pp. 22-25 e la complessiva rilettura di TAGLIAMONTE 2002-2003, pp. 97 ss.

<sup>28</sup> LA REGINA, COARELLI 1984, p. 298; LA REGINA 1989, pp. 421-422; COARELLI 1996, pp. 8, 16; cfr. CAPINI 1996, pp. 63-64; TAGLIAMONTE 2005<sup>2</sup>, pp. 183-185.

<sup>29</sup> LA REGINA, COARELLI 1984, p. 298.

<sup>30</sup> ASSMANN 1992 (1997), p. 147.

<sup>31</sup> DE CAZANOVE 2008.

<sup>32</sup> ZACCARDI 2005, p. 70; STEK 2009, pp. 51-52.

<sup>33</sup> COLONNA 1996, pp. 127-128.

<sup>34</sup> FEST. p. 346 Lindsay.

<sup>35</sup> Cfr. TAGLIAMONTE 2005<sup>2</sup>, pp. 17 ss.

pertanto in Pietrabbondante quella *Touxion*, o meglio quella \**Cominum Tuticum*, che avrebbe avuto il ruolo di metropoli genetica di quel popolo. Se invece, seguendo A. La Regina<sup>36</sup>, si riconosce nel *collis Samnius* lo *hieròs lòphos* di cui parla Diodoro Siculo<sup>37</sup>, in un controverso passo dedicato alle operazioni militari condotte dal console romano *C. Iunius Bubulcus Brutus* nel 311 a.C., il ruolo di *metròpolis* sarebbe appannaggio di *Bovianum*, stante la probabile identificazione della “collina sacra” con la Civita Superiore di Boiano.

In questo secondo caso la sacralità del colle parrebbe evocare la sacralità stessa del monte di cui esso fa parte: il Massiccio del Matese. A proposito di quest’ultimo sempre più va emergendo, mi pare si possa dire, grazie al contributo dell’archeologia e dell’epigrafia, la centralità da esso assunta nella geografia dello spazio sacro sannitico. Una vera e propria cintura di santuari e luoghi di culto preromani corre, infatti, lungo le sue pendici, tanto sul versante campano<sup>38</sup> quanto su quello molisano<sup>39</sup> del monte. Peraltro, il rinvenimento, nel santuario pentro di Campochiaro, di una iscrizione osca di dedica ad [*herek*] *lui aiserniui* su un frammento di ceramica a vernice nera inquadabile nei primi decenni del III sec. a.C.<sup>40</sup>, combinato al dato dell’attestazione in fonti medievali del toponimo Esere, riferito alla vetta del Matese oggi denominata L’Esule<sup>41</sup>, sembra autorizzare a supporre che il Matese, il *Tifernus mons* dei Romani, recasse, nella sua denominazione osca, il marchio della sua “sacralità”, stante il significato che la lingua osca attribuisce alla radice *ais-* (“sacro”, “divino”)<sup>42</sup>. In altre parole, che il Matese si configurasse e fosse qualificato come la vera e propria “Montagna Sacra” dei Sanniti Pentri<sup>43</sup>.

Del resto, la sacralità del monte e/o di sue parti trova riscontro in una abbastanza ampia casistica nota per l’Italia antica<sup>44</sup> e il mondo classico, oltre a costituire un elemento costante in ogni cultura ed epoca, come anche la comparazione etnografica mostra. A dominare, dall’alto dei suoi oltre 2000 metri, su entrambi i versanti, il paese dei Sanniti Pentri, il Matese, oltre che da formidabile *marker* territoriale, sembrerebbe, dunque, avere funto anche da centro ideale di riferimento dell’identità etnica e religiosa locale.

GIANLUCA TAGLIAMONTE  
 Università del Salento - Lecce  
 gianluca.tagliamonte@unisalento.it

<sup>36</sup> LA REGINA 1989, p. 377.

<sup>37</sup> DIOD. 20.26.3.

<sup>38</sup> MIELE 2010, in cui sono anticipati diversi dei contenuti di TAGLIAMONTE c.s. Poco aggiornato e convincente il recente contributo di ROBINSON 2009.

<sup>39</sup> Dai santuari e luoghi di culto del territorio di Boiano a quello di San Pietro di Cantoni di Sepino, passando per quello di Campochiaro: CAPINI 1996 e CAPINI c.s.

<sup>40</sup> CAPINI 2000 e CAPINI 2002; cfr. MARCHESE 2011, p. 208.

<sup>41</sup> CAIAZZA 1997, pp. 34-38.

<sup>42</sup> UNTERMANN 2000, pp. 68-69.

<sup>43</sup> TAGLIAMONTE c.s.

<sup>44</sup> Ad esempio, BERNARDI 1985, pp. 2 ss.; EDLUND 1987, pp. 44 ss., entrambi con riferimenti e bibliografia.

## BIBLIOGRAFIA

- ALVINO 2007: G. ALVINO, "Gli Equicoli: le evidenze archeologiche dall'età più antica alla romanizzazione", in A. M. DOLCIOTTI, C. SCARDAZZA, *L'ombelico d'Italia. Popolazioni preromane dell'Italia centrale*, Atti del Convegno (Roma 17 maggio 2005), Roma 2007, pp. 89-111.
- ALVINO 2009: G. ALVINO, "Sabina e Cicolano: cronache dal territorio", in G. GHINI (a cura di), *Lazio e Sabina 5*, Atti del Convegno (Roma 3-5 dicembre 2007), Roma 2009, pp. 63-78.
- ALVINO 2010: G. ALVINO, "Sabina e Cicolano: un aggiornamento sulle ricerche", in G. GHINI (a cura di), *Lazio e Sabina 6*, Atti del Convegno (Roma 4-6 marzo 2009), Roma 2010, pp. 103-111.
- ASSMANN 1992 (1997): J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992 (trad. it. *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997).
- BARTH 1969: F. BARTH, *Ethnic Group and Boundaries*, Boston 1969.
- BENELLI 2008: E. BENELLI, "Prime osservazioni sulla fase orientalizzante e arcaica della necropoli di Fossa: aspetti rituali e strategie di utilizzo", in G. TAGLIAMONTE (a cura di), *Ricerche di archeologia medio-adriatica, I. Le necropoli: contesti e materiali*, Atti dell'Incontro di Studio (Cavallino-Lecce 27-28 maggio 2005), Galatina 2008, pp. 87-104.
- BERNARDI 1985: A. BERNARDI, "Il divino e il sacro nella montagna dell'Italia antica", in F. BROILO (a cura di), *Xenia. Scritti in onore di Piero Treves*, Roma 1985, pp. 1-8.
- BONGHI JOVINO 2001: M. BONGHI JOVINO, "«Area sacra/complesso monumentale» della Civita", in A. M. MORETTI SGUBINI (a cura di), *Tarquinia etrusca. Una nuova storia*, Catalogo della mostra, Roma 2001, pp. 21-29.
- BONGHI JOVINO, CHIARAMONTE TRERÈ 1997: M. BONGHI JOVINO, C. CHIARAMONTE TRERÈ, *Tarquinia. Testimonianze archeologiche e ricostruzione storica. Scavi sistematici nell'abitato. Campagne 1982-1988*, Roma 1997.
- CAIAZZA 1997: D. CAIAZZA, "Il territorio tra Matese e Volturno. Note di topografia storica", in D. CAIAZZA (a cura di), *Il territorio tra Matese e Volturno*, Atti del I Convegno di Studi sulla Storia delle Foranie della Diocesi di Isernia-Venafro. La Forania di Capriati (Capriati al Volturno 18 giugno 1994), Castellammare di Stabia 1997, pp. 17-49.
- CAPINI 1996: S. CAPINI, "Su alcuni luoghi di culto nel Sannio pentro", in L. DEL TUTTO PALMA (a cura di), *La Tavola di Agnone nel contesto italico*, Atti del Convegno di Studio (Agnone 13-15 aprile 1994), Firenze 1996, pp. 63-68.
- CAPINI 2000: S. CAPINI, *Una dedica ad Ercole dal santuario di Campochiaro*, in *Studi sull'Italia dei Sanniti*, Roma 2000, pp. 230-231.
- CAPINI 2002: S. CAPINI, "Campochiaro. Località Civitella: santuario sannitico", in *StEtr* 65-68, 2002, pp. 497-499.
- CAPINI 2005: S. CAPINI, "Tra Sangro e Volturno: note di archeologia sannitica", in *Conoscenze* 1-2, 2005, pp. 45-54.
- CAPINI c.s.: S. CAPINI, in S. CAPINI, M. R. PICUTI (a cura di), *Fana, Templi, Delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica*, vol. II, Roma c.s.
- CHIARAMONTE TRERÉ 2003: C. CHIARAMONTE TRERÉ, "Osservazioni sui contesti", in C. CHIARAMONTE TRERÉ, V. D'ERCOLE (a cura di), *La necropoli di Campovalano. Tombe*

- orientalizzanti e arcaiche*, vol. I, BAR International Series 1177, Oxford 2003, pp. 140-152.
- CHIARAMONTE TRERÉ 2010: C. CHIARAMONTE TRERÉ, “Osservazioni sui contesti”, in C. CHIARAMONTE TRERÉ, V. D’ERCOLE, C. SCOTTI (a cura di), *La necropoli di Campovalano. Tombe orientalizzanti e arcaiche*, vol. II, BAR International Series 2174, Oxford 2011, pp. 257-263.
- COARELLI 1996: F. COARELLI, “*Legio linteata*. L’iniziazione militare nel Sannio”, in L. DEL TUTTO PALMA (a cura di), *La Tavola di Agnone nel contesto italico*, Atti del Convegno di Studio (Agnone 13-15 aprile 1994), Firenze 1996, pp. 3-16.
- COLONNA 1996: G. COLONNA, “Alla ricerca della ‘metropoli’ dei Sanniti”, in *Identità e civiltà dei Sabini*, Atti del XVIII Convegno Nazionale di Studi Etruschi e Italici (Rieti-Magliano Sabina 30 maggio-3 giugno 1993), Firenze 1996, pp. 107-130.
- COLONNA 1999: G. COLONNA, “La scultura in pietra”, in *Piceni. Popolo d’Europa*, Catalogo della mostra, Roma 1999, pp. 104-109.
- D’ERCOLE ET AL. 1997: V. D’ERCOLE, G. MIELI, V. ORFANELLI, P. RICCITELLI, “La Grotta del Colle di Rapino (Chieti)”, in M. PACCIARELLI (a cura di), *Acque, grotte e Dei. 3000 anni di culti preromani in Romagna, Marche e Abruzzo*, Catalogo della mostra, Fuisignano 1997, pp. 91-102.
- D’ERCOLE, MARTELLONE 2006: V. D’ERCOLE, A. MARTELLONE, “Il santuario di Monte Giove a Penna S. Andrea”, in P. DI FELICE, V. TORRIERI (a cura di), *Museo Civico Archeologico “F. Savini” Teramo*, Teramo 2006, pp. 99-102.
- D’ERCOLE, ORFANELLI, RICCITELLI 1997: V. D’ERCOLE, V. ORFANELLI, P. RICCITELLI, “La Grotta del Colle di Rapino”, in A. CAMPANELLI, A. FAUSTOFERRI (a cura di), *I luoghi degli dei. Sacro e natura nell’Abruzzo italico*, Catalogo della mostra, Pescara 1997, pp. 58-61.
- DE CAZANOVE 2008: O. DE CAZANOVE, “Il recinto coperto del campo di Aquilonia: santuario sannita o praetorium romano?”, in X. DUPRÉ RAVENTÓS, S. RIBICHINI, S. VERGER (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Atti del Convegno Internazionale (Roma 10-12 novembre 2004), Roma 2008, pp. 335-339.
- EDLUND 1987: I. E. M. EDLUND, *The Gods and the Place. Location and Function of Sanctuaries in the Countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B.C.)*, ActaIn- stRomRegniSueciae XLIII, Stockholm 1987.
- GUIDOBALDI 1995: M. P. GUIDOBALDI, *La romanizzazione dell’ager Praetuttianus, secoli III-I a.C.*, Perugia 1995.
- LA REGINA 1984: A. LA REGINA, “Aspetti istituzionali nel mondo sannitico”, in *Sannio. Pentri e Frentani dal VI al I sec. a.C.*, Atti del Convegno (Isernia, 10-11 novembre 1980), Campobasso 1984, pp. 17-25.
- LA REGINA 1989: A. LA REGINA “I Sanniti”, in *Italia omnium terrarum parens*, Milano 1989, pp. 301-432.
- LA REGINA 2010: A. LA REGINA, “Il Guerriero di Capestrano e le iscrizioni paleosabelliche”, in L. FRANCHI DELL’ORTO (a cura di), *Pinna Vestinorum e il popolo dei Vestini*, Storia e civiltà di Penne, vol. I, Roma 2010, pp. 230-273.
- LA REGINA, COARELLI 1984: A. LA REGINA, F. COARELLI, *Abruzzo, Molise*, Guide archeologiche Laterza 9, Roma-Bari 1984.
- LEJEUNE 1972: M. LEJEUNE, “Études et mémoires. I. Notes de linguistique italique. XXXI. Sur l’aspect fédéral du sanctuaire de Calcatello”, in *REL* 50, 1972, pp. 94-111.

- MARCHESE 2011: M. P. MARCHESE, "Aesernia: appunti per un'etimologia", in D.F. MARAS (a cura di), *Corollari. Scritti di antichità etrusche e italiche in omaggio all'opera di Giovanni Colonna*, Pisa-Roma 2011, pp. 206-209.
- MARINETTI 1985: A. MARINETTI, *Le iscrizioni sudpicene, I. Testi*, Firenze 1985.
- MASSA PAIRAULT 1990: F.-H. MASSA PAIRAULT (éd.), *Crise et transformation des sociétés archaïques de l'Italie antique au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*. Actes de la Table Ronde (Rome 19-21 novembre 1987), Rome 1990.
- MIELE 2010: F. MIELE, "Aree sacre connesse a culti di divinità femminili e maschili presso fonti, sorgenti e punti di guado nella media valle del fiume Volturno", in H. DI GIUSEPPE, M. SERLORENZI (a cura di), *I riti del costruire nelle acque violate*, Atti del Convegno Internazionale (Roma 12-14 giugno 2008), Roma 2010, pp. 209-244.
- NORA 1984: P. NORA, "Entre mémoire et histoire", in P. NORA (éd.), *Les lieux de la mémoire*, I, Paris 1984, pp. XVII-XLII.
- OSANNA, COLANGELO, CAROLLO 2009: M. OSANNA, L. COLANGELO, G. CAROLLO, *Lo spazio del potere. La residenza ad abside, l'"anaktoron", l'episcopio a Torre di Satriano*, Atti del Secondo Convegno di Studi (Tito 27-28 settembre 2008), Venosa 2009.
- PARISE BADONI 2002: F. PARISE BADONI, "Alfedena: una comunità del Sannio pentro", in *StEtr* 65-68, 2002, pp. 71-89.
- RATHJE 2006: A. RATHJE, "Il sacro e il politico. Il deposito votivo di Tarquinia", in M. BONGHI JOVINO (a cura di), *Tarquinia e la civiltà del Mediterraneo*, Atti del Convegno (Milano 22-24 giugno 2004), Milano 2006, pp. 103-118.
- RESCIGNO 1998: C. RESCIGNO, *Tetti campani*, Roma 1998.
- ROBINSON 2009: E. C. ROBINSON, "Rural Settlement Patterns and Sanctuaries in the Middle Volturno Valley", in *Ostraka* 18, 2009, pp. 221-235.
- RONCELLA 2011: B. RONCELLA, "I tumuli dalla necropoli sannita di Benevento", in A. NASO (a cura di), *Tumuli e sepolture monumentali nella protostoria europea*, Atti del Convegno Internazionale (Celano, 21-24 settembre 2000), Mainz 2011, pp. 159-164.
- RÜBEKEIL 1992: H. RÜBEKEIL, *Völkernamen und Ethnos*, Innsbruck 1992.
- RUGGERI 2007: M. RUGGERI (a cura di), *Guerrieri e re dell'Abruzzo antico*, Pescara 2007.
- SALMON 1967 (1985): E.T. SALMON, *Samnium and the Samnites*, Cambridge 1967 (trad. it. *I Sannio e i Sanniti*, Torino 1985).
- STEK 2009: T. D. STEK, *Cult Places and Cultural Change in Republican Italy. A Contextual Approach to Religious Aspects of Rural Society after the Roman Conquest*, Amsterdam 2009.
- STRAZZULLA 2006: M. J. STRAZZULLA, "I santuari", in P. DI FELICE, V. TORRIERI (a cura di), *Museo Civico Archeologico "F. Savini" Teramo*, Teramo 2006, pp. 85-98.
- SUANO 1980: M. SUANO, "La necropoli della Troccola", in *Sannio. Pentri e Frentani dal VI al I sec. a.C.*, Catalogo della mostra, Roma 1980, pp. 132-138.
- TAGLIAMONTE 2002-2003: G. TAGLIAMONTE, "Dediche di armi nei santuari del mondo sannitico", in *Formas e imàgenes del poder en los siglos III y II a.C.: modelos helenísticos y respuestas indígenas*, Actas del Seminario (Madrid, 23-24 de febrero 2004), in *CuadPrHistA* 28-29, 2002-2003, pp. 95-125.
- TAGLIAMONTE 2004: G. TAGLIAMONTE, "Processi di strutturazione e di autoidentificazione etnica. Il caso dei Sanniti", in D. CAIAZZA (a cura di), *Safinim. Studi in onore di Adriano La Regina per il premio I Sanniti*, Piedimonte Matese 2004, pp. 133-151.
- TAGLIAMONTE 2005<sup>2</sup>: G. TAGLIAMONTE, *I Sanniti. Caudini, Irpini, Pentri, Carricini, Frentani*, Milano 2005<sup>2</sup>.

- TAGLIAMONTE 2009: G. TAGLIAMONTE, “Il Corridore del Monte Cila”, in S. BRUNI (a cura di), *Etruria e Italia preromana. Studi in onore di Giovannangelo Camporeale*, II, Roma 2009, pp. 869-876.
- TAGLIAMONTE 2011: G. TAGLIAMONTE, “La Campania”, in A. NASO (a cura di), *Tumuli e sepolture monumentali nella protostoria europea*, Atti del Convegno Internazionale (Celano, 21-24 settembre 2000), Mainz 2011, pp. 143-158.
- TAGLIAMONTE C. S.: G. TAGLIAMONTE, “Allifae. I luoghi di culto preromani”, in S. CAPINI, M. R. PICUTI (a cura di), *Fana, Tempia, Delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica*, II, Roma c. s.
- UNTERMANN 2000: J. UNTERMANN, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, Heidelberg 2000.
- ZACCARDI 2005: A. ZACCARDI, “Il santuario di S. Giovanni in Galdo: nuove proposte interpretative e ipotesi ricostruttive”, in *Conoscenze* 1-2, 2005, pp. 63-96.

#### DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

- Fig. 1. Pietrabbondante, loc. Calcatello: bronzetto di Ercole.
- Fig. 2. Piedimonte Matese, loc. Monte Cila: bronzetto del cd. Corridore del Cila.
- Fig. 3. Piedimonte Matese, loc. Monte Cila: testine fittili.
- Fig. 4. Valle d'Ansanto, santuario di Mefite: scultura lignea.
- Fig. 5. Pietrabbondante, loc. Calcatello: elmo “a bottone”.
- Fig. 6. Pietrabbondante, loc. Calcatello: planimetria (non aggiornata) del santuario.





Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3





Fig. 4



Fig. 5

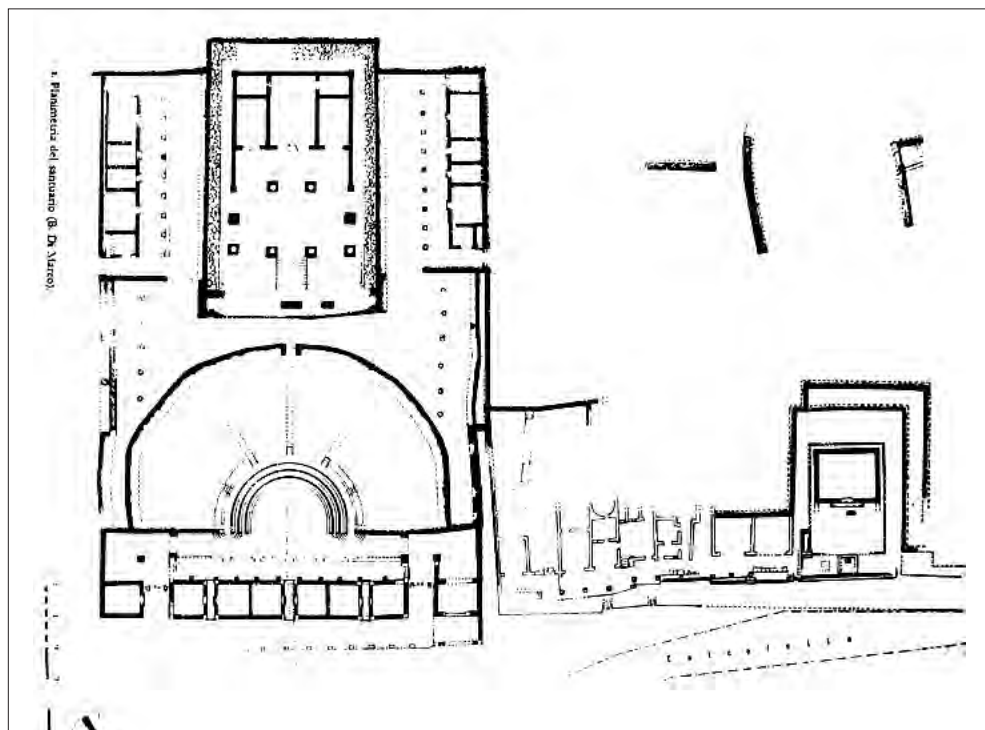


Fig. 6



## TRA L'ERBA E SOTTO LE STELLE: LUOGHI DEL SACRO TRA GLI INDIANI DEL NORD AMERICA

### 1. *Il sacro e i luoghi*

Pochi concetti hanno sollevato così numerosi dibattiti e prodotto un tale fiume di scritti come quello di “sacro”, fin dalle sue prime formulazioni teoriche avanzate da Durkheim e dalla sua scuola nell’ultimo decennio dell’Ottocento. Non è certo questa la sede per una disamina del termine e della sua fortuna nella storia delle discipline antropologiche e storico-religiose<sup>1</sup>. Si vuole qui soltanto richiamare l’attenzione, da un lato, sull’importanza che questo concetto continua a rivestire per la comprensione del pensiero religioso dei popoli indigeni, un’importanza che alcuni hanno voluto sminuire o negare, ma che è stata riconfermata dalla maggior parte degli studiosi, nonché da alcuni intellettuali nativi<sup>2</sup>. Dall’altro lato, si deve osservare che i dibattiti che nel corso di tutto il Novecento si sono accesi intorno al “sacro” hanno prevalentemente cercato di identificare questo concetto come un “contenitore”, al quale si poteva o meno far corrispondere una qualche “realtà” o “sostanza” reperibile nel mondo oggettivo. Si tratta dello sforzo tentato già da Durkheim, il quale, per identificare la sorgente e il contenuto di quella “forza” misteriosa rappresentata dal sacro, finisce per trasformare la stessa società in una sorta di ente metafisico, che produce nei suoi membri il senso di partecipazione e di trascendimento, che in quel concetto trova la sua espressione e rappresentazione. I concetti indigeni sembrano invece indicare un’altra direzione: non tanto la strada che porta all’identificazione di una “cosa”, che possa essere etichettata come “sacro”, quanto quella rivolta a esplorare un’area periferica, i contorni sfumati di un perimetro, le regioni indistinte che si collocano ai margini del mondo conosciuto e controllato dai sensi e dalle attività ordinarie degli uomini. Prendiamo ad esempio un testo raccolto tra la fine dell’Ottocento e i primi anni del Novecento da James Walker, un medico che svolse importanti ricerche etnografiche tra i Lakota nella riserva di Pine Ridge. Si tratta di un testo dettato da un anziano, il cui nome è Good Seat:

«*Wakan* era tutto ciò che è difficile da comprendere. Una roccia era a volte *wakan*. Qualsiasi cosa poteva essere *wakan*. Quando qualcuno compiva quello che nessuno poteva comprendere, questo era *wakan*. Se la cosa compiuta era ciò che nessuno avrebbe potuto comprendere, era *Wakan Tanka*. Come il mondo venne formato è *Wakan Tanka*. Come il sole venne formato è *Wakan Tanka*. Come gli uomini sapevano parlare con gli animali e con gli uccelli era *Wakan Tanka*. Dove sono gli spiriti e gli spettri è *Wakan Tanka*. Come agiscono gli spiriti è *wakan*. Uno spirito è *wakan*.»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Si veda il volume curato da FABBRI, MONGINI 2010.

<sup>2</sup> BECK, WALTERS, FRANCISCO 1977.

<sup>3</sup> WALKER 1980, p. 70.

Anche il missionario Stephen R. Riggs, che raccolse dati etnografici sui Dakota orientali alla fine del XIX secolo, traduce il termine *wakan* come: “misterioso, incomprensibile, in una condizione particolare, tale da divenire, non essendo compreso, pericoloso e da evitarsi”<sup>4</sup>. Egli poi aggiunge che “il termine sembra essere l’unico utilizzabile per *santo, sacro, ecc.*, ma la sua comune accezione, come riportato sopra, lo rende del tutto fuorviante per i *pagani*”<sup>5</sup>. E tuttavia, gli stessi studi sul sacro nelle religioni cristiane, come quello condotto da Rudolf Otto, ne hanno messo in luce la natura di “entità puramente negativa, qualcosa di radicalmente altro”, “l’incomprensibile che sfugge alle categorie del nostro intendimento”, “il limite massimo negativo di una concezione di Dio, come mistero assoluto”<sup>6</sup>.

Concetti come *wakan* in lingua lakota non indicano, quindi, un qualche “oggetto” fra le cose che compongono il mondo, ma piuttosto delineano i confini che circoscrivono e vanno oltre il mondo conosciuto, non definiscono una categoria del pensiero, ma adombrano ciò che sta al di là delle categorie ordinarie. In queste nozioni possiamo forse ravvisare una modalità attraverso la quale il pensiero indigeno mostra di avere una percezione della natura complessa della realtà: una realtà multidimensionale, intricata, composta da una rete di connessioni e di correlazioni, in cui le modificazioni di un elemento hanno ripercussioni imprevedute su qualsivoglia altro elemento, in cui l’ordine e il disordine sono in equilibrio instabile e precario. Tale realtà poi è in perenne movimento e la dinamica è la sua principale caratteristica. In lingua lakota, le parole *tun* e *wakan* indicano rispettivamente la potenzialità e la condizione di sacralità, entrambe si riferiscono a una realtà invisibile e incomprensibile che si manifesta attraverso i mutamenti e le trasformazioni<sup>7</sup>. Analogamente, in lingua crow, il termine *baxpée* designa un potere spirituale, connesso con la forza vitale da cui tutti i fenomeni dipendono, che si manifesta nella capacità di trasformazione<sup>8</sup>.

Questa particolare concezione del mondo si esprime in una cosmologia strutturata su tre piani: il livello centrale che si identifica con la superficie della terra ed è abitato dagli umani, un livello celeste e un mondo sotterraneo e subacqueo. Questa struttura, che si ritrova in tutte le Americhe, nel mondo dell’Asia settentrionale e anche altrove, non va però intesa in senso meramente topografico. Il mondo centrale, quello terrestre, è anche il mondo direttamente accessibile attraverso i sensi ordinari, manipolabile e controllabile, almeno in una certa misura, dagli esseri umani. Le altre due dimensioni, quella superiore e quella inferiore, sono invece qualitativamente diverse. Sebbene anch’esse dotate di una loro materialità, perché le acque sono una realtà fisica, così come gli astri che si muovono in cielo, la loro percepibilità è più limitata. Quello che si muove sul fondo delle acque può essere solo scorto in maniera oscura e indistinta, gran parte di ciò che sta al di sotto della superficie è nascosto e inaccessibile. Analo-

<sup>4</sup> RIGGS 1890, pp. 507-508.

<sup>5</sup> RIGGS 1890, p. 508.

<sup>6</sup> TULLIO-ALTAN, MASSENZIO 1998, p. 98.

<sup>7</sup> POWERS 1986, p. 23.

<sup>8</sup> FREY 1987, p. 63.

gamente, i cieli non sono percorribili dagli esseri umani, il cielo, le nuvole, i venti, non possono essere toccati né afferrati e sembrano costituire una coltre che nasconde una dimensione inaccessibile per gli esseri umani.

I luoghi sacri si configurano in tal modo come parti del territorio in cui è possibile una sorta di interfaccia tra la dimensione terrena e il mondo nascosto che si colloca nella sfera celeste o nelle profondità sotterranee. Sono come punti di congiunzione che consentono una comunicazione, un passaggio, un'apertura sull'invisibile. Le montagne sacre sono luoghi che mettono in connessione con il mondo celeste, con le stelle, ma possono anche essere località in cui si aprono le caverne che danno accesso al mondo sotterraneo, "portali" che si aprono verso l'ignoto<sup>9</sup>.

## 2. *Lo spazio degli animali*

Molti spazi sacri utilizzati dai nativi americani sono legati a esperienze personali, incontri individuali con l'invisibile che si ottengono attraverso il digiuno, l'isolamento, la meditazione, la spossatezza. Le pratiche che vengono definite con il termine di "ricerca della visione" sono molteplici e complesse, ma il loro elemento comune consiste nel cercare di favorire una comunicazione da parte del mondo spirituale, da cui dipende il benessere e il successo di ciascun individuo. Molto spesso il messaggio viene trasmesso da un animale, che appare più frequentemente in sogno o in una visione onirica. Gli animali sono infatti interpretati come l'interfaccia tra il mondo umano e il mondo invisibile, spirituale. Spesso gli animali compaiono nei sogni in forma umana, parlano una lingua umana, dispongono delle caratteristiche essenziali della cultura umana e forniscono ai loro protetti istruzioni e sostegno per le principali attività che riguardano il mondo umano: la caccia, la guerra, le cerimonie, l'abbigliamento, la scelta professionale o le decisioni matrimoniali.

Per comprendere questa particolare rappresentazione del mondo animale, dobbiamo fare riferimento a una caratteristica del pensiero amerindiano, che l'antropologo brasiliano Eduardo Viveiros de Castro ha chiamato "prospettivismo" (*perspectivism*): gli uomini vedono il mondo come composto da umani, animali e spiriti; ma a loro volta gli animali e gli spiriti vedono se stessi in forma umana e percepiscono gli umani come se fossero animali o spiriti. Ne deriva che la forma in cui si manifesta ciascuna specie di esseri costituisce una sorta di guscio, di involucro, che nasconde un'interiorità che ha la forma umana. Normalmente, questa dimensione nascosta è visibile soltanto agli occhi di coloro che appartengono alla stessa specie, quando gli umani osservano altri umani, o quando gli animali vedono individui della loro specie, oppure da quelle particolari persone che hanno un'attitudine alla trasformazione "trans-specifica", gli sciamani<sup>10</sup>. Il corpo è come una sorta di vestito, di "costume", che si può cambiare, come quando spiriti e animali assumono forma umana o quando gli scia-

<sup>9</sup> GULLIFORD 2000, p. 68.

<sup>10</sup> VIVEIROS DE CASTRO 1998, pp. 470-471.

mani si trasformano in animali, e determina una rappresentazione ontologica dominata dal concetto di trasformazione<sup>11</sup>(*Fig. 1*).

La percezione degli animali come soggetti, quindi come persone, implica che essi siano considerati in possesso di qualità simili o superiori a quelle degli esseri umani e che tali qualità debbano essere tenute in considerazione qualora si intenda effettuare con successo una battuta di caccia. Dal momento che uomini e animali erano considerati esseri del tutto simili (entrambi erano “persone”), i riti della caccia erano attività particolarmente importanti, attraverso le quali gli esseri umani si ponevano in relazione con il mondo animale. Lo sciamano, intermediario tra il mondo degli uomini e il mondo umano, era il centro attorno al quale si focalizzavano le attività che avevano lo scopo di favorire il buon esito della spedizione di caccia<sup>12</sup>.

Vari punti sul territorio segnalavano momenti importanti in questa ricerca di una corretta ed equilibrata relazione fra l'uomo e le specie animali. Il diritto del cacciatore di uccidere le altre forme di vita animale non costituiva, come tende a pensare l'occidentale, una prerogativa acquisita in modo definitivo da parte dell'umanità. Se gli uomini e gli animali costituivano entità dello stesso genere, “persone” che differivano soltanto per il diverso involucro esteriore, per l'apparenza fisica, la decisione riguardante chi dovesse cibarsi di chi non era affatto scontata e comportava non solo dei diritti, ma anche dei doveri, delle responsabilità.

Uno dei luoghi intorno ai quali si sono articolate queste riflessioni è Bear Butte, un'altura che sorge nel South Dakota occidentale (*Fig. 3*). Su questa collina sembra che il famoso leader politico e militare Crazy Horse abbia ottenuto una visione, nel 1857, in occasione di una grande riunione delle diverse componenti della nazione Lakota<sup>13</sup>. Ma l'altura è legata soprattutto alla tradizione degli Cheyenne, che la chiamano *Nowah'wus* (“il luogo in cui il popolo venne istruito”). Qui si svolge il racconto mitico di due cacciatori, uno dei quali viene assalito da un mostro acquatico. Aiutati da un misterioso personaggio, vengono condotti in una caverna che si apre sul fianco del monte, dove il giovane viene riportato in vita e in salute con il rituale della Capanna del Sudore. L'anziano soccorritore si rivela come lo Spirito del Tuono, accompagnato da una vecchia che rappresenta la Terra, e dona ai due cacciatori sua figlia, Ehyophstah, la “Donna dai Capelli Gialli”, che rappresenta il popolo dei bisonti. Infatti, quando escono nuovamente dalla caverna sono seguiti da una mandria innumerevole di bisonti, che si disperdono nella pianura (*Fig. 4*). Il racconto costituisce il momento fondatore, in cui le potenze del cosmo, del mondo celeste e del mondo sotterraneo, consegnano agli Cheyenne il territorio intorno a Bear Butte, con le sue risorse e gli esseri che lo popolano, e stabiliscono le relazioni che devono essere mantenute tra gli umani e il mondo spirituale. Queste relazioni trovano la loro principale espressione nel rituale *massaum*, una cerimonia volta a propiziare la caccia e a celebrare il legame

<sup>11</sup> RIVIÈRE 1994, p. 471.

<sup>12</sup> HORNBOG 2008, p. 24.

<sup>13</sup> GULLIFORD 2000, p. 144.

che unisce gli esseri umani con gli spiriti che presiedono alla fertilità e alla riproduzione delle specie animali<sup>14</sup>.

Secondo una tradizione mitica condivisa da Lakota, Cheyenne, Arapaho e altri gruppi, la distinzione tra cacciatori e prede venne stabilita nei tempi delle origini attraverso una gara di corsa, che vide partecipare tutti i quadrupedi da una parte contro gli umani, spesso aiutati da alcuni uccelli: il corvo, la gazza o il falco. L'esito della competizione risulta favorevole per gli umani e da quel momento i rispettivi ruoli vengono definiti e si stabiliscono le regolari relazioni che uniscono gli uni agli altri<sup>15</sup>. La corsa si svolse lungo un grande percorso circolare che circonda le Black Hills e che viene ancora oggi chiamato la "Grande Pista" o la "Grande Traccia" e si può individuare osservando le fotografie satellitari della regione. Quest'area costituisce per i Lakota "il cuore di ogni cosa", poiché qui vengono collocati i principali avvenimenti che hanno particolare rilevanza per la tradizione mitica dei popoli nativi<sup>16</sup>.

Centinaia di immagini sulla roccia che rappresentano animali e figure umane in corsa, che si possono osservare nella Red Valley, sono una testimonianza visibile della tradizione mitica della Grande Corsa<sup>17</sup>. Nella parte meridionale delle Black Hills si trova Wind Cave, un'apertura nella roccia che rappresenta il "portale" attraverso il quale l'antenato dei Lakota, il Primo Uomo, emerse dal mondo sotterraneo e, al tempo stesso, il passaggio che permise ai bisonti di emergere dal sottosuolo e di popolare la terra, divenendo la principale fonte di sostentamento per gli esseri umani<sup>18</sup>. Analogamente, nella parte settentrionale della stessa area, si trova Ludlow Cave, una caverna sacra, dove si lasciavano offerte e doni votivi, poiché si riteneva che gli spiriti dei bisonti e di altri animali fuoriuscissero periodicamente dal mondo sotterraneo per rinfoltire le mandrie e consentire la sopravvivenza degli umani. Sulle pareti della caverna e sulle rocce circostanti si trovano numerose rappresentazioni di bisonti, di orme di bisonte e di rappresentazioni schematiche del sesso femminile<sup>19</sup>. Il motivo vulvare viene rappresentato in modo molto simile alla forma dell'orma del bisonte e indica una connessione simbolica tra l'animale e il mondo femminile<sup>20</sup>. In effetti vi è una stretta correlazione fra le caverne, i bisonti, la pietra, la donna e la fertilità umana e animale. Le aperture che portano verso le profondità della terra venivano concepite come luoghi di generazione, come "ventri", in cui avveniva la gestazione degli esseri viventi: sia gli uomini che gli animali traevano la loro origine dal sottosuolo. Durante l'inverno si potevano osservare leggere nuvole di condensazione che uscivano dalle caverne, simili alla nuvola che esce dalle narici del bisonte o dalla bocca degli uomini, il respiro della vita che ha le sue origini nelle profondità della terra<sup>21</sup>. A sua volta il

---

<sup>14</sup> SCHLESIER 1987, pp. 76-80.

<sup>15</sup> POWELL 1979, vol.1, p. 325; LAPOINTE 1976, pp. 17-19.

<sup>16</sup> NABOKOV 2006, p. 206.

<sup>17</sup> SUNDSTROM 2004, p. 47.

<sup>18</sup> NABOKOV 2006, p. 214.

<sup>19</sup> SUNDSTROM 2004, pp. 79-81.

<sup>20</sup> SUNDSTROM 2004, pp. 88-89.

<sup>21</sup> NABOKOV 2006, p. 221.

respiro del bisonte era assimilato al fumo che si respira e si emette attraverso la pipa, la Sacra Pipa trasmessa ai Lakota dalla mitica figura della Donna Bisonte Bianco, che porta le offerte e le preghiere verso gli abitanti del mondo invisibile<sup>22</sup>.

Anche per i Pawnee, il territorio era costellato da “caverne abitate dagli animali”, recessi sotterranei che si aprivano lungo il corso dei fiumi, sulle pendici di dirupi, sott’acqua o su isolette, in cui risiedevano gli spiriti degli animali. Questi luoghi venivano periodicamente visitati da coloro che desideravano ottenere dagli spiriti-animali il potere di curare o di compiere imprese straordinarie<sup>23</sup>.

Nella regione più nord-occidentale delle Pianure, i Blackfoot vivono a ridosso della grande catena delle Montagne Rocciose, che essi chiamano la “Spina Dorsale del Mondo”. Questa zona, e l’area montuosa circostante, viene considerata dai Blackfoot territorio sacro, perché connessa con importanti figure della religione tradizionale. Il Tuono vive in anfratti e caverne inaccessibili sulle alture, mentre varie località nei dintorni sono connesse con lo spirito di vari animali: il cervo, il lupo, l’orso grizzly. In particolare, la regione denominata Badger-Two Medicine è collegata con la venerazione dell’orso, considerato un potente intermediario con le potenze invisibili. Un racconto mitico stabilisce come, nei tempi delle origini, un eroe culturale, Nistae (“Coperta di Vitello [di Bisonte]”) venne salvato da un orso, che l’aveva trovato ferito dopo uno scontro con dei nemici e curato. Si stabilisce in tal modo una relazione durevole tra orso ed esseri umani, secondo la quale gli uomini non dovranno uccidere l’animale quando questo si è scavato la tana per trascorrere l’inverno in letargo<sup>24</sup>. Racconti simili hanno per protagonisti il cervo, il lupo e altri animali.

Queste tradizioni testimoniano del profondo legame che unisce gli uomini, gli animali e il territorio, come partecipi di un sistema di condivisione e di scambi, di doveri e di responsabilità.

«L’amicizia degli animali con l’umanità pone un precedente per l’interdipendenza ecologica e il corretto comportamento tra le parti. Apprendiamo dal mito che gli animali possono assumere la nostra forma e offrirci assistenza quando è maggiormente necessario, a patto che li rispettiamo [...] Gli animali sono parenti degli umani, rispettati “nonni e nonne”; essi sono “persone diverse dagli umani” per certi aspetti, ma persone vere e proprie nel contesto più profondamente morale. Questa parentela con gli animali e gli obblighi morali di rispetto che sono richiesti nella pratica religiosa dimostrano l’esistenza di un’etica ambientale sensibile e sofisticata tra i Blackfoot tradizionalisti.»<sup>25</sup>.

L’idea di una condizione originaria indifferenziata, in cui uomini e animali condividono le stesse caratteristiche e che solo gradualmente danno origine alla distinzione nelle specie che conosciamo, è un tratto universale della mitologia amerindiana. “I miti sono

<sup>22</sup> SUNDSTROM 2004, p. 83.

<sup>23</sup> NABOKOV 2006, pp. 181-182; PARKS, WEDEL 1985.

<sup>24</sup> VEST 1988, pp. 472-473.

<sup>25</sup> VEST 1988, p. 476.

pieni di esseri che hanno una forma, un nome o un comportamento che inestricabilmente mescolano attributi umani e animali in un comune contesto di intercomunicabilità, identico a quello che definisce il contemporaneo mondo che unisce gli umani”<sup>26</sup>.

### 3. Luoghi e persone

Come è già stato sottolineato, molti luoghi ritenuti sacri lo sono in virtù del loro utilizzo come sedi per l’esercizio di pratiche religiose e rituali individuali, in particolare come località adatte per la ricerca della visione. Si tratta pertanto di luoghi in cui è possibile la realizzazione di un contatto, di un passaggio tra diversi piani dell’esistenza, ma anche dove si realizzano determinate trasformazioni che hanno a che fare con la costruzione della persona umana. In effetti, come molte altre culture umane, le società amerindiane considerano necessario, per ottenere un’adeguata formazione della singola personalità umana, procedere all’opera di una progressiva trasformazione, integrazione, modellamento, che viene effettuata in parte attraverso l’inserimento nelle reti di relazioni sociali e parentali, in parte attraverso l’impegno e lo sforzo personale. Tale processo sembra prendere avvio dal riconoscimento di un’originaria carenza dell’essere umano, che si trova necessariamente incompleto e impotente di fronte alle soverchianti forze che percorrono l’universo. È significativo che la ricerca di una maggiore completezza, di un arricchimento e potenziamento, possa avvenire solo superando i confini del mondo umano: se da un lato l’essere umano si definisce attraverso i legami che lo uniscono ai suoi simili, al suo gruppo di appartenenza, alla sua parentela, dall’altro lato è necessario uscire dal guscio del mondo umano per poter accedere a un grado più alto di potere e di conoscenza. Diviene allora necessario entrare in connessione con il mondo esterno, quello costituito dagli animali e dagli spiriti, e per mezzo di questi acquisire qualcosa che appartiene al mondo non-umano e che consente all’uomo di divenire pienamente se stesso.

Questa procedura è illustrata esemplarmente dai Crow del Montana. In questa società l’individuo si identifica essenzialmente attraverso l’appartenenza al clan matrilineare, che trova espressione nel termine *ashammaléaxia*, che fa riferimento al modo in cui tronchi e rami trascinati dall’acqua si incastrano gli uni con gli altri. L’immagine è quella di una serie di legami che vincolano gli individui gli uni con gli altri in un intricato di connessioni. Tuttavia, questa dimensione collettiva e relazionale non risulta sufficiente per la costruzione della personalità individuale. L’essere umano si presenta come incompleto e impoverito, come un orfano, *akéleete* (“uno che non ha nulla”) e si dispone alla ricerca di un potenziamento, di un essere disposto ad “adottarlo”, attraverso il digiuno e l’isolamento rituale. Questa operazione è denominata *baachichíilik*, “egli sta cercando qualche cosa”, e richiede un impegno consapevole e personale, *diakaashe*, “fare qualcosa sinceramente”<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> VIVEIROS DE CASTRO 1998, p. 471.

<sup>27</sup> FREY 1987, pp. 76-77.



La ricerca si svolge secondo una serie di momenti prefissati: in primo luogo la condizione di incompletezza, di impotenza, esemplificata dalla condizione di orfano, di colui che non ha nessuno su cui poter contare; qui si esprime la condizione di bisogno e di indigenza con cui ci si rivolge alle potenze spirituali: *biiwaatcheeshkáatak* (“sono povero, degno di commiserazione, bisognoso”). Il secondo passo consiste nel lasciarsi alle spalle il mondo umano, la condizione iniziale, il bisogno, per entrare in comunicazione con il mondo invisibile; la ricerca di un “padre” comincia con l’abbandono delle ordinarie relazioni sociali. L’esito della ricerca consiste nello smuovere la compassione di un essere, generalmente un animale, o uno spirito-animale, il quale decide di adottare il richiedente, attraverso un’esperienza in cui lo spazio e il tempo ordinari sono temporaneamente aboliti. L’essere protettore diviene il “padre” (*iilápxe*) del richiedente e gli dona una parte del suo potere (*baaxpée*). L’ultima fase consiste nella trasformazione, l’orfano che non aveva nulla acquisisce un arricchimento, un completamento, grazie alla nuova relazione adottiva con il suo “padre” spirituale. Diviene un essere nuovo, trasformato, dotato di nuove qualità e nuove capacità<sup>28</sup>.

In seguito alla trasformazione avvenuta, l’individuo, seguendo le istruzioni ottenute dalla visione dello spirito, confeziona un “involto sacro” (*xapáalia*), che contiene gli oggetti che racchiudono il suo nuovo potere e rappresentano la relazione stabilitasi tra padre e figlio adottivo. Questo oggetto diviene a tutti gli effetti un componente della persona del suo possessore, una raffigurazione tangibile della trasformazione che ha avuto luogo nella sua persona.

«Non sapevo quanto ero rimasto lassù su quella collina, se un minuto o una vita intera. Sentii una mano sulla spalla, che mi scuoteva gentilmente. Era il vecchio Chest, che era venuto a prendermi. Mi disse che ero rimasto nella buca per le visioni quattro giorni e quattro notti e che era arrivato il momento di scendere [...] Egli avrebbe interpretato per me le visioni. Mi disse che la buca delle visioni mi aveva trasformato in una maniera che non ero in grado di comprendere allora. Mi disse anche che non ero più un ragazzo, che adesso ero un uomo. Ero *Lame Deer*.»<sup>29</sup>

#### 4. I luoghi del mito

Molti luoghi sacri sono legati a episodi della tradizione orale, rappresentano punti segnati sul territorio che ricordano le vicende o le imprese di eroi culturali, divinità, antenati o le inquietanti figure del *trickster*. In questo senso queste località possono essere interpretate come dispositivi mnemonici grazie ai quali viene conservato e trasmesso da una generazione all’altra il patrimonio di storie tradizionali e di saperi che esse racchiudono<sup>30</sup>.

La cava di pietra rossa, da cui si ricava il materiale per la produzione dei fornelli delle

<sup>28</sup> FREY 1987, pp. 80-88.

<sup>29</sup> LAME DEER, ERDOES 1972, p. 16.

<sup>30</sup> GULLIFORD 2000, p. 103.



pipe cerimoniali, a Pipestone, in Minnesota, era considerata il risultato di un antico diluvio che aveva distrutto uomini e animali: il sangue di quegli antichi abitanti si trasformò nella pietra dal colore particolare, che si trova soltanto in quella regione. Dall'inondazione si salvò soltanto una giovane donna, la quale venne portata in cielo da una grande aquila, che la fece scendere sulla cima di Devils Tower, una colonna rocciosa che si innalza sulla pianura circostante nel Wyoming orientale. La donna si accoppiò con l'aquila e dalla loro unione nacque una coppia di gemelli, da cui discende l'intera nazione dei Lakota<sup>31</sup>.

La stessa Devils Tower è la località in cui si svolge uno dei miti ampiamente diffusi nella regione delle Pianure, che racconta la vicenda di una giovane donna trasformata in orsa. Nelle varianti più frequenti, una ragazza trasformata in orsa furiosa uccide tutti gli abitanti del villaggio, ad esclusione della sorella minore. Questa riesce ad avvisare i loro fratelli, che erano lontani dal villaggio a caccia. Questi riescono ad uccidere l'animale, ma l'orsa ritorna in vita e li insegue. Trovato rifugio su una roccia, quest'ultima si innalza magicamente verso il cielo. Salvi dagli artigli dell'orsa, i protagonisti non sono però più in grado di scendere a terra e si trasformano nella costellazione delle Pleiadi<sup>32</sup>. L'altura era considerata dai Lakota come un luogo particolarmente sacro e dove era possibile ottenere una trasmissione di conoscenze dal mondo invisibile al mondo umano. Era anche un luogo particolarmente adatto per lo svolgimento delle cerimonie della Danza del Sole, che sembra abbiano avuto origine proprio in quest'area<sup>33</sup>. La conformazione stessa della località, una sorta di colonna rocciosa che si erge sulla prateria, suggeriva l'idea di un punto di connessione, di un "asse del mondo", che consente una transizione fra i diversi piani dell'universo. Attraverso questo racconto, ad esempio, i Kiowa ritenevano di essere imparentati con il mondo delle stelle<sup>34</sup>.

Una montagna collocata al centro dell'area delle Black Hills è chiamata *inyan kara* in lingua lakota (Fig. 2). Il termine *inyan* indica la roccia, mentre *kara* significa "fare", "creare", ma anche "celebrare una cerimonia". Questa designazione fa riferimento al racconto mitico secondo il quale la personificazione della roccia (*Inyan*) è un essere primordiale, il più antico tra coloro che hanno popolato il mondo, a cui si deve il primo auto-sacrificio. Dal sangue di questo personaggio si formano il Cielo e la Terra. Il modello di questo primo sacrificio cosmogonico viene riprodotto dai danzatori che partecipano alla Danza del Sole, per cui il loro auto-sacrificio contribuisce a ristabilire l'ordine del cosmo e le relazioni tra gli esseri viventi che lo sorreggono<sup>35</sup>.

Come abbiamo potuto evidenziare nelle pagine che precedono, la sacralizzazione dello spazio nelle culture indigene americane non si traduce in forme di "monumentalizzazione", nella creazione cioè di rilevanti manufatti, come templi, santuari, altari e simili, che sono invece frequentemente riscontrabili soprattutto nelle grandi religioni

<sup>31</sup> ERDOES, ORTIZ 1984, pp. 94-95.

<sup>32</sup> LANKFORD 2007, p. 28.

<sup>33</sup> GULLIFORD 2000, pp. 163, 167; SUNDSTROM 2004, p. 148.

<sup>34</sup> MOMADAY 2005, p. 33.

<sup>35</sup> MELODY 1977, Id. 1980.

dominanti del mondo attuale. Nelle culture native, invece, si scorge un pullulare di esperienze religiose più nascoste e anonime, legate a contesti locali e ad ambiti culturali circoscritti e di dimensioni ridotte, ma che tuttavia assumono, dal punto di vista di una comparazione ad ampio spettro, un ruolo assolutamente cruciale, perché ci mostrano alcuni importanti aspetti culturali che risultano meno evidenti o meno espliciti nel caso delle religioni dominanti. Per le culture indigene del Nord America, il paesaggio è certamente una realtà esterna all'uomo, ma si trasforma, nell'esperienza delle pratiche cerimoniali individuali e collettive, in una realtà interiore, fatta di ricordi, di sogni, di sentimenti, di tradizioni (*Fig. 6*).

### *Conclusione*

I popoli nativi americani, come quelli di altre regioni del mondo, scorgono nell'universo la presenza di una sorta di energia, misteriosa e potente, che si manifesta attraverso la molteplicità di esseri e di oggetti che costituiscono il mondo naturale e visibile, ma che non si identifica con questi. Si tratta di una forza vitale che pervade tutto l'universo e determina il movimento, la crescita, la continuità di tutte le cose. Compito dell'umanità è quello di cercare di mantenere un relativo equilibrio tra le forze visibili e invisibili che costituiscono il cosmo e consentire lo sviluppo e la crescita della forza vitale, attraverso la conduzione di appositi atti sacri, rituali e cerimonie che consentono il mantenimento di relazioni armoniche tra l'uomo e le varie altre componenti dell'universo (*Fig. 5*). Di particolare importanza, per la pratica di queste attività cerimoniali, sono determinate località collocate sul territorio, che rivestono un ruolo determinante ai fini della corretta esecuzione delle pratiche rituali, in quanto sanzionate dalla tradizione orale e dai racconti mitici.

Sottolineare questi aspetti e porre l'accento sulle tradizioni religiose più marginali e meno note del mondo contemporaneo è probabilmente importante in questa sede, non solo perché spesso l'etnologo è l'unico studioso che si prenda a cuore lo studio e la comprensione di tali tradizioni religiose dimenticate, ma anche perché le religioni indigene non appartengono solo al passato ma continuano a sopravvivere nella contemporaneità e costituiscono una parte, certamente di scarsa entità numerica, ma non per questo meno significativa del panorama religioso che si delinea nel mondo attuale.

Che il tema dei luoghi sacri e, in particolare, delle montagne sacre presenti un aspetto di spiccata attualità lo dimostrano alcuni episodi recenti, in cui la difesa di un territorio sacro da parte di popolazioni native ha assunto gli onori della cronaca: è accaduto per le polemiche suscitate dalla costruzione di un osservatorio astronomico sul Monte Graham in Arizona, ritenuto un luogo sacro dagli Apache, o per le battaglie legali durate diversi decenni e ancora in corso riguardanti le Black Hills, un gruppo di alture del South Dakota, ritenute dai Lakota e da altri gruppi nativi come territorio sacro dotato di un particolare valore spirituale. Cercando di comprendere più a fondo alcuni casi tratti dal mondo culturale dei nativi americani, si è cercato di mettere a punto alcuni strumenti che permettano di cogliere il significato culturale e spirituale che le montagne sacre rivestono ancora oggi per i popoli indigeni del Nuovo Mondo.

Per molti anni i popoli nativi hanno conservato il ricordo e la venerazione per i loro luoghi sacri, così come venivano tramandati dalle molteplici tradizioni culturali. Per molto tempo molti di questi luoghi, a motivo della loro stessa collocazione in località remote e spesso selvagge, lontani dai centri abitati, hanno potuto sopravvivere indisturbati o addirittura invisibili agli occhi della società dominante. In anni più recenti, tuttavia, le attività economiche e ricreative, il turismo, lo sviluppo delle aree sportive, hanno cominciato a minacciare seriamente la sopravvivenza di pratiche e di tradizioni religiose dei popoli indigeni. L'utilizzazione di alcuni di questi spazi, considerati "pubblici" e "naturali", come meta di escursioni o di esercitazioni sportive non sempre può essere conciliata con la pratica e l'esercizio di attività religiose da parte delle comunità native. Nascono quindi molteplici occasioni di conflitto e di controversie legali.

I popoli indigeni del Nord America, come quelli di altre regioni del mondo, si sentono profondamente minacciati dall'intrusione di estranei nei luoghi che essi ritengono sacri, e dalla possibile distruzione di alcuni siti, siano essi località ancora utilizzate in epoca contemporanea oppure siti non più in uso, ma ritenuti importanti simboli e memorie del passato culturale di un popolo. Molti luoghi sono minacciati dallo sviluppo commerciale, dalla costruzione di strade, ponti, centri commerciali e industriali, altri sono minacciati dal turismo, che attraverso lo sfruttamento monetario di determinate località rischia di provocarne il deterioramento fisico e spirituale. Inoltre, una fonte di conflitto e discordia sono anche le ricerche archeologiche: in alcuni casi gli archeologi possono rappresentare per i nativi una minaccia ad alcuni siti sacri, non solo per l'intrusione e il danno fisico determinato dai lavori di scavo, ma anche perché a volte gli archeologi hanno preteso di aver "scoperto" determinati siti, avocando a se stessi il diritto di utilizzo e il primato del rinvenimento, che i popoli indigeni conoscevano da secoli e ritenevano essere appunto località sacre e importanti per la conduzione di attività culturali loro proprie, che in molti casi risalgono per secoli se non per millenni indietro nel tempo. È una sfida dei nostri tempi quella di conciliare le diverse istanze ed esigenze, trovando le occasioni per la condivisione di conoscenze e lo scambio di informazioni, e cercando di evitare per quanto possibile gli scontri e prove di forza.

Forse si deve riscoprire la saggezza di un mito irochese, nel quale il protagonista si siede accanto a una roccia e ascolta pazientemente quello che essa ha da raccontare. Solo allora ci renderemmo conto che il mondo che abitiamo ha ancora moltissime cose da raccontare, ma che sono pochi coloro che hanno la pazienza di sedersi e ascoltare.

ENRICO COMBA  
Università di Torino  
enrico.comba@unito.it

## BIBLIOGRAFIA

- BECK, WALTERS, FRANCISCO 1977: P.V. BECK, A.L. WALTERS, N. FRANCISCO, *The Sacred: Ways of Knowledge, Sources of Life*, Tsailé, Az. 1977.
- CATLIN 1844: G. CATLIN, *Letters and Notes on the Manners...of North American Indians*, London 1844.
- DORSEY 1905: G.A. DORSEY, *The Cheyenne*, Washington D.C. 1905.
- ERDOES, ORTIZ 1984: R. ERDOES, A. ORTIZ (eds.), *American Indian Myths and Legends*, New York 1984.
- FABBRI, MONGINI 2010: E. FABBRI, G. MONGINI (a cura di), *Il sacro nel Novecento: prospettive interdisciplinari*, Alessandria 2010.
- FREY 1987: R. FREY, *The World of the Crow Indians: As Driftwood Lodges*, Norman-London 1987.
- GULLIFORD 2000: A. GULLIFORD, *Sacred Objects and Sacred Places: Preserving Tribal Traditions*, Boulder, Col. 2000.
- HORNBORG 2008: A.-CHR. HORNBORG, *Mi'kmaq Landscapes: From Animism to Sacred Ecology*, Farnham 2008.
- LAME DEER, ERDOES 1972: J. FIRE LAME DEER, R. ERDOES, *Lame Deer Seeker of Visions: The Life of a Sioux Medicine Man*, New York 1972.
- LANKFORD 2007: G. E. LANKFORD, *Reachable Stars: Patterns in the Ethnoastronomy of Eastern North America*, Tuscaloosa, Al. 2007.
- LAPOINTE 1976: J. LAPOINTE, *Legends of the Lakota*, San Francisco 1976.
- MELODY 1977: M. E. MELODY, "Maka's Story: A Study of a Lakota Cosmogony", in *Journal of American Folklore* 90, 1977, pp. 149-167.
- MELODY 1980: M. E. MELODY, "Lakota Myth and Government: the Cosmos as the State", in *American Indian Culture and Research Journal* 4, n.3, 1980, pp. 1-19.
- MOMADAY 2005: N. S. MOMADAY, "The Seven Sisters", in V. DEL CHAMBERLAIN, J.B. CARLSON, M.J. YOUNG (eds.), *Songs from the Sky: Indigenous Astronomical and Cosmological Traditions of the World*, Bognor Regis 2005, pp. 32-37.
- NABOKOV 2006: P. NABOKOV, *Where the Lightning Strikes: The Lives of American Indian Sacred Places*, New York 2006.
- PARKS, WEDEL 1985: D.R. PARKS, W.R. WEDEL, "Pawnee Geography: Historical and Sacred", in *Great Plains Quarterly* 5, n.3, pp. 143-176.
- POWELL 1979: P. J. POWELL, *Sweet Medicine: The Continuing Role of the Sacred Arrows, the Sun Dance, and the Sacred Buffalo Hat in Northern Cheyenne History*, 2 voll., Norman 1979<sup>2</sup>.
- POWERS 1986: W. K. POWERS, *Sacred Language: The Nature of Supernatural Discourse in Lakota*. Norman-London 1986.
- RIGGS 1890: S. R. RIGGS, *A Dakota-English Dictionary*, Contributions to North American Ethnology 7, Washington D.C. 1890.
- RIVIÈRE 1994: P. RIVIÈRE, "WYSINWYG in Amazonia", in *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 25, n.3, 1994, pp. 255-262.
- SCHLESIER 1987: K. H. SCHLESIER, *The Wolves of Heaven: Cheyenne Shamanism, Ceremonies, and Prehistoric Origins*, Norman 1987.
- SUNDSTROM 2004: L. SUNDSTROM, *Storied Stone: Indian Rock Art of the Black Hills Country*, Norman 2004.
- TULLIO-ALTAN, MASSENZIO 1998: C. TULLIO-ALTAN, M. MASSENZIO, *Religioni Simboli Società:*

*Sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Milano 1998.

VEST 1988: J. H. C. VEST, "Traditional Blackfeet Religion and the Sacred Badger-Two Medicine Wildlands", in *Journal of Law and Religion* 6, n.2, 1988, pp. 455-489.

VIVEIROS DE CASTRO 1998: E. VIVEIROS DE CASTRO, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", in *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, n.3, 1998, pp. 469-488.

WALKER 1980: J. R. WALKER, *Lakota Belief and Ritual*, a cura di R. J. DEMALLIE, E. A. JAHNER, Lincoln 1980.

#### DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Sciamano blackfoot con costume da orso, dipinto da George Catlin nel 1832 (da CATLIN 1844).

Fig. 2. Panorama delle Black Hills, South Dakota (foto E.COMBA).

Fig. 3. Bear Butte, luogo sacro per gli Cheyenne e altri gruppi della regione (foto E.COMBA).

Fig. 4. L'eroe culturale Corna Erette esce dalla montagna sacra, dietro a lui emergono innumerevoli bisonti che scaturiscono dalla caverna e si disperdono nella prateria (da DORSEY 1905).

Fig. 5. La capanna della Danza del Sole, riproduzione della montagna sacra e della struttura del cosmo, costruita dagli Cheyenne nel 1903 (da DORSEY 1905).

Fig. 6. Cavalli al pascolo, Riserva di Pine Ridge, South Dakota (foto E.COMBA).



Fig. 1



Fig. 2





Fig. 3

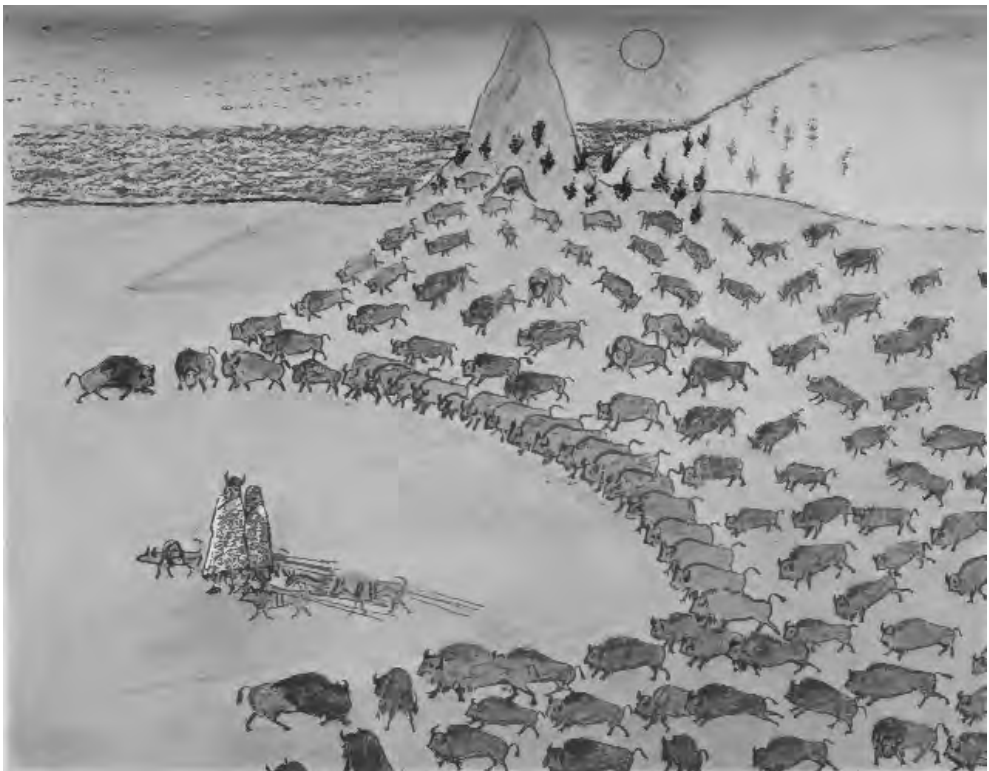


Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



## I LUOGHI DEGLI EROI

Nell'analisi della struttura del racconto mitico, alcuni elementi risultano di fondamentale importanza per l'individuazione della funzione della narrazione: le caratteristiche temporali della situazione proposta, l'ambiente nel quale si svolgono gli eventi e i protagonisti della vicenda narrata. Nella configurazione di un mito, infatti, due sono gli elementi essenziali per inquadrare la narrazione: il tempo e lo spazio nel quale si collocano gli eventi. Sono le coordinate fondamentali che consentono poi di collocare i personaggi protagonisti di un determinato episodio in una specifica posizione nel panorama mitico. Quando parliamo di tempo e spazio, comunque, dobbiamo tener presente che si tratta di un tempo che appartiene a una dimensione differente da quella attuale, ma che è alla base della realizzazione della situazione storica, mentre, per quanto riguarda lo spazio, ciò che viene descritto nel mito non potrà che apparirci come una rappresentazione geografica e ambientale che si collega alla realtà attuale attraverso alcuni riferimenti, che tuttavia mettono in luce la profonda differenza da quello che è l'assetto reale dei territori conosciuti. In questo contesto, le componenti cardine della rappresentazione dei luoghi e degli eventi appaiono in una situazione carente di certi elementi o caratterizzata dalla presenza di altri che non contraddistinguono la realtà attuale o, ancora, da una configurazione come deformata di quello che è il contesto ambientale presente alla mente di quanti conoscono quei miti, quasi che qualcosa fosse fuori posto e attendesse di essere sistemato nella giusta collocazione che tutti conoscono nella vita reale. Lo spazio del mito ha, quindi, caratteristiche del tutto particolari: esso si distingue dall'ambiente presente nella situazione storica, ma deve collegarsi a questo per alcuni dettagli che, accentuandone la difformità rispetto al contesto reale, devono essere il punto di partenza per la fondazione dell'assetto ordinato che quel particolare ambiente deve, attraverso l'evento mitico, veder realizzato<sup>1</sup>. Il tutto si compie grazie a un gioco di richiami a condizioni note e di differenze rispetto alla realtà conosciuta, che deve, da un lato, far individuare la situazione della dimensione delle origini, dall'altro, preparare la realizzazione del contesto naturale del tempo attuale.

Nell'ambito della tradizione mitica greca, alla quale è specificamente dedicato questo mio contributo, è evidente l'importanza che hanno i luoghi nello svolgimento delle vicende eroiche. La caratterizzazione di questi personaggi avviene in stretto rapporto con i luoghi che sono lo scenario della loro esistenza e che vedono il compimento delle loro imprese. A partire dall'ambientazione della nascita di questo personaggio, la realtà geografica gioca un ruolo di assoluta importanza nel dipanarsi dell'itinerario di fondazione di ciascun eroe, fino al momento della morte e alla collocazione della sua tomba<sup>2</sup>. Nel mito, i vari posti toccati dagli eroi traggono dalla loro stessa presenza

---

<sup>1</sup> Sui caratteri del mito e delle sue componenti si veda BRELICH 1966, p. 9.

<sup>2</sup> Sui caratteri dell'eroe greco si veda BRELICH 1958.

e dagli atti che essi compiono una caratterizzazione che rimarrà come segno del loro intervento, che si perpetuerà nel tempo storico nella celebrazione dei culti a essi dedicati. Esiste, in questo senso, un legame immediatamente individuabile con specifici siti, che è dato dalla collocazione dei momenti fondamentali della vita del personaggio: il posto in cui è nato, quello in cui muore, quelli legati ad alcuni eventi caratterizzanti la sua esistenza. Ma non ci si può fermare a questo; la connessione di un personaggio con determinati contesti geografici può essere determinata anche dai legami di parentela, dall'appartenenza del soggetto a una certa stirpe, dal contatto con altri eroi che lo mettono in relazione con ambienti differenti da quello di origine. Ma quel che è certo, è che tutto questo insieme di connessioni con diversi ambienti contribuisce alla formulazione della personalità del personaggio, dà spessore ai legami genealogici, qualifica le sue azioni, inserendole in specifici contesti, che rimarranno segnati dall'intervento di quell'eroe e non di un altro, come se certe azioni potessero essere compiute solo da quel personaggio, così come le connessioni tra ambienti geografici sembrano trovare coerenza proprio nell'intervento di quegli eroi.

Si tratta di un meccanismo molto complesso, che si fonda su un'organizzazione della mappa dei luoghi legata alle genealogie eroiche, in una articolazione geografica che va dalla definizione dei diversi elementi che contraddistinguono il paesaggio di una determinata regione, alla caratterizzazione dei territori che hanno contatto con la realtà greca, alla connotazione di quelle parti del mondo che si configurano come luoghi della marginalità, fino a quelli che vengono considerati i limiti del mondo.

Una caratteristica dell'eroe greco è certamente quella di muoversi molto; lo sviluppo della sua esistenza trova espressione negli spostamenti attraverso luoghi che costituiscono le tappe di un itinerario di fondazione. Se si riesce a seguire lo sviluppo dell'esistenza di singoli eroi, ci si accorge che gli spostamenti che la caratterizzano sono finalizzati alla definizione degli specifici caratteri della loro personalità, ma che, d'altra parte, conferiscono una precisa connotazione ai luoghi che vengono toccati e che vedono il compimento di azioni che hanno, in ogni caso, un profondo valore fondante, restando marcati da tale passaggio, con l'acquisizione del nome, con la definizione degli elementi morfologici del territorio, con la creazione di istituzioni o la collocazione di luoghi di culto.

Il paesaggio nel quale si muovono gli eroi è uno spazio in via di definizione che, uscito dalla dimensione caotica del tempo delle origini, va acquisendo una sempre più raffinata configurazione, dall'articolazione morfologica delle varie realtà geografiche, alla caratterizzazione del territorio attraverso elementi distintivi, alla collocazione delle diverse componenti dell'ambiente naturale (percorso dei fiumi, posizione dei monti, collocazione delle sorgenti, articolazione del litorale), alla definizione dei singoli elementi del paesaggio<sup>3</sup>, che vede progressivamente la fondazione dei centri urbani, la distinzione degli spazi esistenziali, nella contrapposizione tra la realtà cittadina e gli spazi esterni, nei quali si sviluppano le diverse forme dell'attività econo-

---

<sup>3</sup> Si veda in proposito CAPOMACCHIA 2010.

mica, in una gradazione della qualificazione dell'extraurbano dal più vicino mondo della pastorizia, al più insidioso ambiente della caccia, al territorio del non abitato e non controllato, nel quale il livello di rischio trova espressione in entità caotiche e talora mostruose<sup>4</sup>. È proprio attraverso gli interventi degli eroi che queste realtà trovano la loro compiuta definizione che, tuttavia, non può essere limitata alla sola articolazione morfologica, ma che deve ricevere una sua qualificazione culturale attraverso gli atti di fondazione compiuti da questi personaggi, i quali affiancano il loro agire agli interventi di quelle divinità che, nella dimensione del tempo storico, garantiranno permanentemente l'ordinato assetto della realtà.

I luoghi degli eroi sono di tipo molto diverso. Alcuni si collegano direttamente alla geografia reale, sia pure in via di definizione; si tratta di isole, monti, località alle quali si può dare una collocazione precisa in una mappa dei territori conosciuti, anche se c'è sempre qualcosa che ne fa, inequivocabilmente, dei posti diversi dalla situazione reale, per la conformazione del territorio, per la presenza o mancanza di elementi chiave per l'identificazione dei luoghi, o, infine, per i personaggi che vi operano o per le entità che li popolano, conferendo ad essi una connotazione assolutamente al di fuori della condizione ordinaria, alla quale quell'ambiente dovrà essere portato da interventi che lo faranno uscire dalla situazione del tempo mitico. Altri luoghi ricorrono nelle vicende eroiche, che continuano a mantenere quel carattere di marginalità che dà proprio il senso della loro funzione, per cui tutti gli sforzi di puntuale identificazione che tanti studiosi hanno fatto sono certamente degni di qualche interesse, ma nulla aggiungono alla comprensione della loro funzione all'interno di quella situazione, che proprio dalla indeterminatezza della collocazione trae il più profondo valore di qualifica dello spazio mitico<sup>5</sup>. Vi sono strade che si delineano come elementi di raccordo fra località differenti proprio a causa del passaggio di determinati eroi, siti che otterranno la conformazione attuale per gli eventi che alcuni di questi personaggi vi hanno vissuto e che ne portano il segno nel nome dato ad alcuni elementi del paesaggio, nello scaturire di una sorgente, nella definitiva determinazione del corso di un fiume, nell'apertura di un percorso finalmente frequentabile grazie all'intervento eroico, come l'itinerario che porta da Trezene ad Atene dopo il passaggio di Theseus, vincitore sui mostruosi personaggi che lo rendevano impraticabile<sup>6</sup>, o l'apertura della via del Mar Nero dopo il viaggio degli Argonauti verso la Colchide<sup>7</sup>. Un caso specifico è quello della definizione delle caratteristiche di una regione in rapporto alle vicende di famiglie eroiche che sono legate a determinati territori. Una particolare

<sup>4</sup> Sulla caratterizzazione delle terre ai margini del mondo si veda BALLABRIGA 1986, pp. 107 segg.; ROCHI 1989, pp. 18 segg.; per la collocazione ai margini del mondo di entità caotiche legate al tempo dei primordi, come le Harpyiai e le Gorgones, e la loro caratterizzazione cfr. COSTA 1968, pp. 75 segg.

<sup>5</sup> Basta pensare all'indefinibile collocazione dell'isola di Ogygia: HOM., *Od.*, 1. 50 seg.; 5. 55 segg.; 7. 244-247. Cfr. in proposito VILATTE 1991, pp. 32 seg.; 109 seg.; BALLABRIGA 1998, pp. 173 segg.

<sup>6</sup> DIOD. SIC. 4. 59. 2-5; PLUT., *Thes.*, 8-11; APOLLOD. 3. 16; *Ep.*, 1. 1-4. Si veda in proposito BRELICH 1956.

<sup>7</sup> Sul passaggio delle Simplegadi: EUR., *Med.*, 1 seg.; APOLL. RHOD. 2. 549-610; APOLLOD. 1. 9. 22; HYG., *fab.*, 19; VAL. FL., *Arg.*, 4. 637-702.

attenzione, in questo contesto, deve avere la fondazione dei centri urbani, che si lega all'appartenenza degli eroi a certe stirpi, per altri versi alla provenienza da determinate aree, e che qualifica il territorio, introducendo un importante elemento di definizione delle caratteristiche di quelle culture, creando, d'altra parte, una rete di rapporti con altre realtà geografiche.

Andando avanti nell'osservazione dei modi in cui si esprime il legame degli eroi con i luoghi, si ha la sensazione che, come nella struttura della religione politeistica è evidente la realizzazione di un controllo capillare della realtà attraverso la varietà delle entità divine e la diversificazione delle loro competenze, così la presenza e la funzione degli eroi, nella religione greca, si manifesta in una fittissima rete di interventi, che sembra non voler lasciare fuori dall'ordinato controllo della realtà, nella quale l'uomo deve condurre la sua esistenza, alcuno spazio e nessun ambito culturale. L'intervento eroico assume, quindi, un profondo valore qualificante per i luoghi che vengono a lui collegati; è per la presenza di tali personaggi e per la natura delle loro azioni che ogni realtà territoriale assume una specifica forma e peculiari caratteristiche culturali. Per la presenza, certamente, ma, a quanto pare, anche per l'assenza di tali personaggi, dal momento che la mancata frequentazione di certi territori da parte degli eroi, può conferire a essi, in qualche caso, caratteri di assoluta marginalità e di totale mancanza dell'ordine<sup>8</sup>.

Chi si è fatto prendere dal desiderio di mettersi sulle orme di un eroe – studioso o semplice appassionato – si è ben presto trovato a seguire un percorso, che è fatto di continui spostamenti<sup>9</sup>, ritorni sui propri passi, improvvise deviazioni verso mete non sempre facilmente identificabili e soste che fanno riferimento, talora, a luoghi più noti. Se si dovesse segnare tutto ciò su un foglio con una matita, si avrebbe, probabilmente, alla fine sotto gli occhi un autentico groviglio, nel quale certi tratti sono marcati da una serie di linee che si sovrappongono. Seguendo l'eroe, si scopre anche che dei percorsi sono molto frequentati, e da personaggi differenti, che certi luoghi sembrano tappe inevitabili per gli appartenenti a determinate famiglie eroiche, ma, soprattutto, che il percorso eroico è un itinerario di incontri. Non che l'eroe non si trovi, talora, solo in momenti del racconto mitico; nell'itinerario che segna la sua esistenza gli incontri danno l'impulso alla sua azione, indirizzano la rotta che egli seguirà, ne determinano le soste e le deviazioni, e perfino i momenti di solitudine sono provocati dagli incontri che li hanno preceduti, e proiettati verso quelli che avverranno.

Ecco che di ogni eroe si può isolare, nei limiti della documentazione della quale possiamo disporre, il percorso esistenziale, che è fatto di tappe legate a specifici spazi geografici e di atti sempre carichi di un significato di fondazione, che attribuiscono una particolare connotazione ai luoghi che ne sono lo scenario, e conferiscono spe-

---

<sup>8</sup> Cfr. DIOD. SIC. 5. 21. 1 seg., dove la remota terra dei Britanni è descritta come luogo mai toccato né da Herakles, né da altri eroi.

<sup>9</sup> Su questo tema si veda CAPOMACCHIA 2003.

cifici caratteri all'identità dello stesso eroe. Ma l'itinerario eroico è, come si è detto, anche contrassegnato da incontri, da momenti nei quali il percorso viene condiviso da alcuni eroi, da situazioni di contrapposizione e perfino di scontro, tutte circostanze che marcano i vari luoghi che costituiscono l'ambiente di tali episodi, conservandone spesso il segno nella presenza della memoria culturale degli accadimenti mitici. Poter seguire le notizie che le fonti ci offrono degli episodi che contraddistinguono l'itinerario eroico è di un'importanza ovviamente fondamentale, anche per la comprensione del documento archeologico che, d'altra parte, può fornire, incrociando il dato materiale con l'apporto delle fonti, sempre nuovi spunti interpretativi.

L'itinerario eroico è, però – e, forse, per fortuna – anche un percorso pieno di varianti; si entra, con questa constatazione, in uno dei problemi interpretativi più ardui nella comprensione dei dati mitici. La presenza delle varianti in questi racconti rappresenta la ricchezza del patrimonio sacro, ed è anche il segno di una tradizione viva all'interno di una religione praticata. La ricchezza degli spunti differenti che si offrono alla nostra indagine, nel momento in cui ci si imbatte in una variante dello stesso episodio mitico, mette in luce l'adattabilità della tradizione alle caratteristiche di una pratica religiosa legata a specifici siti, che quindi può trovare, ad esempio, espressione in culti legati a determinate località. C'è, d'altra parte, una frequenza di variazioni che spostano il punto focale di un episodio, facendo emergere un elemento, piuttosto che un altro, all'interno della rappresentazione della vicenda. In questo meccanismo gioca, talora, un ruolo importante anche il richiamo ai luoghi e lo spostamento dell'attenzione sui particolari legati all'ambiente. La successione degli spostamenti di un personaggio può ricevere una ulteriore coloritura dal passaggio di questi per un sito piuttosto che per un altro per completare una situazione mitica più generalmente attestata. Come esempio faccio riferimento alla ben nota fuga di Medeia da Corinto. La maga si allontana dalla città dopo aver provocato la morte di Glauke, la nuova sposa di Iason, e del padre di lei Kreon<sup>10</sup> e a seguito dell'uccisione dei figli avuti dall'eroe<sup>11</sup>; in conseguenza del patto concluso con Aigeus, che ha accettato di accoglierla presso di lui in cambio dell'offerta di fargli avere, grazie alle sue arti magiche, un figlio<sup>12</sup>, ella si dirige ad Atene, dove trova l'ospitalità promessa. Ma quando ci imbattiamo nella variante, che ci parla di un passaggio di Medeia per Tebe<sup>13</sup>, nel tragitto che la porta lontano da Corinto, ecco che si introduce qualche altro elemento significativo, poiché a Tebe, sperando di ottenerci rifugio, l'eroina trova Herakles impazzito, il quale ha, in preda alla follia, ucciso i suoi figli, ma verrà risanato grazie al suo intervento<sup>14</sup>. I punti di raccordo tra le vicende dei due sono così evidenti, che forse non varrebbe nemmeno

<sup>10</sup> Sulla morte di Glauke e Kreon: EUR., *Med.*, 1156-1221; cfr. APOLLOD. 1. 9. 28; PAUS. 2. 3. 6; OV., *Met.*, 7. 394 seg.; HYG., *fab.*, 25.

<sup>11</sup> EUR., *Med.*, 1273 segg. Sulle tradizioni relative ai figli di Medeia si veda BRELICH 1959.

<sup>12</sup> EUR., *Med.*, 709-758. Sulla fuga di Medeia da Corinto ad Atene si veda anche PLUT., *Thes.*, 12. 3; APOLLOD. 1. 9. 28; PAUS. 2. 3. 8; OV., *Met.*, 7. 398 seg. HYG., *fab.*, 26.

<sup>13</sup> DIOD. SIC. 4. 54. 7.

<sup>14</sup> DIOD. SIC. 4. 55. 4.

la pena di sottolinearli, ma se, da un lato, questo esempio ci offre lo spunto per rilevare che la variante propone, in ogni caso, elementi che risultano perfettamente coerenti con i temi del racconto mitico, si può anche osservare che l'introduzione di una variazione nel tema che sta alla base della narrazione apre una finestra su altri scenari, anche non esplicitamente menzionati, ai quali, tuttavia, la conoscenza del complesso mitico legato a certi personaggi doveva consentire l'accesso. Se l'arrivo di Medeia a Tebe, in una situazione molto particolare per l'eroe, crea un raccordo con il tema dell'uccisione dei figli, compiuta in stato di follia dall'eroe greco, con piena coscienza, invece, dalla maga venuta dall'Oriente, l'incontro fra i due ci riporta ad altre situazioni e ad altri luoghi, alla conclusione dell'impresa degli Argonauti i quali, giunti all'Istmo, offrono un sacrificio e consacrano la nave Argo a Poseidon<sup>15</sup>, e infine, al momento di separarsi, stringono un patto di reciproco aiuto, suggerito proprio da Herakles<sup>16</sup>, che li legherà per sempre a quell'impresa portata a compimento grazie a quell'unica donna, che ora insieme a loro ha toccato il suolo greco, accingendosi a riprendere, come i suoi compagni, il proprio percorso eroico.

I luoghi degli eroi sono certamente quelli che fanno da scenario alle loro vicende, che, attraverso un percorso di imprese, disegnano una mappa, nella quale i vari punti toccati traggono esistenza e caratteri dalla loro presenza, trovando fondamento in quella dimensione sacrale che è espressa dal racconto mitico, ma sono anche i luoghi ai quali gli episodi che li vedono protagonisti rimandano mentalmente i fruitori del mito, in una concatenazione di eventi, che si dipana attraverso le generazioni eroiche, che marcano la cronologia del mito.

Così i luoghi di Peleus, del Centauro e di Achilleus disegnano un contesto ambientale, che delinea i caratteri di una realtà territoriale intorno alla quale ruotano vicende fondamentali per l'organizzazione del cosmo greco, in una successione di eventi, che è anche distinzione temporale di generazioni differenti, al centro di episodi chiave della tradizione mitica greca. La vicenda di Peleus e di Cheiron torna continuamente sulle pendici del Pelion, il monte la cui menzione non può non rimandare a eventi appartenenti alla dimensione dei primordi<sup>17</sup>. In un contesto tessalo, al quale rimarrà poi sempre legato, il figlio di Aiakos, scacciato con il fratello Telamon dalla dimora paterna di Egina per aver provocato la morte del fratellastro Phokos<sup>18</sup>, ottiene infine rifugio presso Akastos a Iolco, ma in breve tempo si trova in serie difficoltà a causa della moglie di questi, la quale, respinta dall'eroe che non intende recare offesa a chi lo ospita, lo accusa ingiustamente, ed egli viene così esposto alla vendetta del re<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> DIOD. SIC. 4. 53. 3; APOLLOD. 1. 8. 27.

<sup>16</sup> DIOD. SIC. 4. 53. 4.

<sup>17</sup> Cfr. l'episodio degli Aloadaï, che tentarono di dare la scalata al cielo ponendo l'uno sull'altro l'Olimpo, l'Ossa e il Pelion: HOM, *Od.*, 11. 305 segg.; APOLLOD. 1. 7. 4; cfr. HYG., *fab.*, 28.

<sup>18</sup> APOLL. RHOD. 1. 92-94; DIOD. SIC. 4. 72. 6; APOLLOD. 3. 12. 6; PAUS. 2. 29.9; ANT. LIB. 38. 1 seg.; SCHOL. PIND., *Nem.*, 5. 25a; SCHOL. EUR., *Andr.*, 687.

<sup>19</sup> APOLLOD. 3. 13. 3. Cfr. inoltre PIND., *Nem.*, 4. 54-60; 5. 25-34; SCHOL. ARISTOPH., *Nu.*, 1063a; SCHOL. APOLL. RHOD. 1. 224-26a.



Sul Pelion l'eroe, lì condotto con il pretesto di una battuta di caccia, viene abbandonato da Akastos e dai suoi a sicura morte, ma è poi salvato proprio dal Centauro<sup>20</sup>, che lo indirizzerà verso la meta del suo percorso. Nella storia di Cheiron e di tanti eroi, il cui itinerario si intreccia con quello del Centauro, il Pelion è, prima di tutto, il luogo della sua caverna, è il posto dove alcuni eroi sono stati portati bambini, perché in pericolo, come Iason<sup>21</sup>, perché ormai senza madre, come Asklepios<sup>22</sup>, o perché, come Achilleus, abbandonati dalla madre divina<sup>23</sup>, in ogni caso tutti destinati a essere formati per un'esistenza da eroe e per una fine eroica. Il Pelion è luogo pericoloso, anche per la presenza dei Centauri, adeguato per insidie, come si vede nella storia di Peleus, ma è anche montagna ricca di alberi, che fornisce, non a caso, legno per la nave Argo<sup>24</sup>, il che dà l'avvio alla spedizione in Colchide; e un argonauta è lo stesso Peleus<sup>25</sup>, compagno del tessalo Iason e di altri eroi, che saranno padri di tanti protagonisti della guerra troiana. Ma il Pelion è anche il luogo dove possono incontrarsi divinità e mortali, in una commensalità irripetibile come quella delle nozze tra Thetis e Peleus<sup>26</sup>. Da un albero di quel monte Cheiron ricaverà la lancia che porterà in dono allo sposo<sup>27</sup>, e che dal padre passerà al figlio, perché sia parte del suo corredo di armi a Troia insieme alla coppia di cavalli Xanthos e Balios, portati in dono alle nozze da Poseidon<sup>28</sup>. Ed è durante la festa sul Pelion che nasce la contesa tra le dee per la bellezza, che porterà al giudizio di Paris sull'Ida<sup>29</sup>, gettando le basi della guerra verso la quale tutta questa vicenda tende e per la quale verrà generato il frutto di quelle nozze, l'eroe che proprio il Centauro alleverà ed educerà per il suo destino di morte: una concatenazione di eventi che Euripide metterà così mirabilmente in rilievo, ponendoli in connessione con la vicenda di Iphigeneia nelle parole del coro nella tragedia a lei dedicata<sup>30</sup>.

Nella realtà quotidiana dei siti visitati dagli eroi, il segno del loro passaggio è dato dalla memoria che di essi rimane nella collocazione della tomba e talora delle tombe, poiché spesso vari posti ne vantano la presenza, e nel ricordo degli episodi che legano i diversi luoghi della loro esistenza alla realizzazione di specifiche imprese, nei riti che per loro vengono celebrati, nel rapporto che viene culturalmente sancito con le

<sup>20</sup> APOLLOD. 3. 13. 3; Ant. Lib. 38. 3.

<sup>21</sup> PIND., *Pyth.*, 4. 101-104; 111-115.

<sup>22</sup> PIND., *Pyth.*, 3. 5 segg.; 40 segg.; APOLLOD. 3. 10. 3.

<sup>23</sup> APOLLOD. 3. 13. 6. Sull'abbandono da parte di Thetis dopo il tentativo di rendere immortale il figlio, fallito a causa dell'intervento di Peleus cfr. anche APOLL. RHOD. 4. 869 segg.

<sup>24</sup> APOLL. RHOD. 2. 1187-1189.

<sup>25</sup> Per Peleus tra gli Argonauti APOLL. RHOD. 1. 90 segg.; APOLLOD. 1. 8. 16; ; HYG., *fab.*, 14; VAL. FL., *Arg.*, 1. 403-406.

<sup>26</sup> EUR., *IA*, 1040-1047; APOLLOD. 3. 13. 5. Sulle nozze di Peleus e Thetis si veda PICCALUGA 1980, pp. 1740 segg.; ROCCHI 1989, pp. 94 segg.

<sup>27</sup> HOM., *Il.*, 16. 140-144; 19. 390 seg.; APOLLOD. 3. 13. 5.

<sup>28</sup> HOM., *Il.*, 19. 387 segg.

<sup>29</sup> Sul giudizio di Paris: HOM., *Il.*, 24. 25 segg.; EUR., *Tro.*, 924 segg.; *IA*, 1284 segg.; *Hel.*, 23 segg.; *Andr.*, 274 segg.; ISOCR., *Hel.*, 41 seg.; APOLLOD., *Ep.*, 3. 2; HYG., *fab.*, 92; MYTH. VAT. 1. 208; 2. 205.

<sup>30</sup> EUR., *IA*, 1036-1048; 1062-1070.

divinità alle quali il mito li aveva visti legati nel loro percorso di fondazione. Purtroppo l'individuazione delle connessioni fra il dato mitico e ciò che doveva essere rievocato nei singoli culti e nei diversi atti rituali riguardanti gli eroi non è, nella maggior parte dei casi, impresa facile. Spesso non si trova corrispondenza fra ciò che i documenti scritti ci dicono e quelli che sono i dati materiali; la comprensione degli uni deve necessariamente affidarsi all'apporto degli altri e, anche quando questo sarebbe possibile, non sempre la nostra capacità di percezione e valutazione del dettaglio è tale da consentirci di raggiungere qualche risultato interpretativo. È questo il motivo per cui, nell'esame di un reperto, come di una notizia scritta, nessun particolare può essere trascurato e certamente è impensabile studiare i dati separatamente, senza incrociare gli elementi che vengono forniti dalle fonti, con quelli iconografici e i dati archeologici<sup>31</sup>.

Il culto degli eroi richiama la dimensione mitica delle loro esperienze e ripropone la valenza sacrale del loro agire, indirizzato alla fondazione dell'assetto della realtà attuale. La memoria culturale delle vicende eroiche inserisce il ricordo dell'azione di questi personaggi in un preciso contesto ambientale, che dall'intervento eroico ha tratto la sua definizione morfologica e culturale. I luoghi degli eroi sono quelli nei quali essi hanno operato nel mito, e sono quelli dove si celebra la memoria degli eventi realizzatisi in quel tempo, nel quale tutto ciò che esiste è stato fissato nei suoi contorni attuali. Ma nel contesto greco c'è un altro luogo degli eroi, ed è quello nel quale essi ritornano ritualmente a vivere, in una riproposizione strettamente controllata della dimensione mitica. Il luogo degli eroi, in Grecia, è anche la scena drammatica, dove l'eroe ritorna, in uno spazio e in un tempo ritualmente delimitato, per riaprire una finestra sulla dimensione del mito<sup>32</sup>, attirando i partecipanti a quel particolarissimo rito, che si svolge nel contesto del teatro, nelle situazioni e nei luoghi del tempo del mito, per riportarli, infine, con un atto sacrale che ha un profondo valore di rifondazione, a quella condizione e a quei valori, che proprio dalla dimensione mitica hanno tratto il loro fondamento.

ANNA MARIA GLORIA CAPOMACCHIA  
"Sapienza" - Università di Roma  
annamaria.capomacchia@uniroma1.it

---

<sup>31</sup> Sulla questione del rapporto tra archeologia e storia delle religioni cfr. XELLA 2006; RIBICHINI 2007, pp. 5-11.

<sup>32</sup> Si veda in proposito BRELICH 1965; CAPOMACCHIA 2005.



## BIBLIOGRAFIA

- BALLABRIGA 1986: A. BALLABRIGA, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris 1986.
- BALLABRIGA 1998: A. BALLABRIGA, *Les fictions d'Homère. L'invention mythologique et cosmographique dans l'Odysée*, Paris 1998.
- BRELICH 1956: A. BRELICH, "Theseus e i suoi avversari", in *SMSR* 27, 1956, pp. 136-141.
- BRELICH 1958: A. BRELICH, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958.
- BRELICH 1959: A. BRELICH, "I figli di Medeia", in *SMSR* 30, 1959, pp. 213-254.
- BRELICH 1965: A. BRELICH, "Aspetti religiosi del dramma greco", in *Dioniso* 39, 1965, pp. 82-94.
- BRELICH 1966: A. BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966.
- CAPOMACCHIA 2003: A.M.G. CAPOMACCHIA, "L'eroe passa: la definizione spazio-temporale della realtà attraverso gli itinerari eroici", in D. SEGARRA CRESPO (ed.), *Transcurrir y recorrer. La categoría espacio-temporal en las religiones del mundo clásico*, Madrid 2003, pp. 107-113.
- CAPOMACCHIA 2005: A.M.G. CAPOMACCHIA, "La dimensione religiosa del teatro greco negli scritti di Angelo Brelich", in M.G. LANCELLOTTI, P. XELLA (a cura di), *Angelo Brelich e la storia delle religioni. Temi, problemi e prospettive*, Atti del Convegno (Roma, 3-4 dicembre 2002), Verona 2005, pp. 107-114.
- CAPOMACCHIA 2010: A.M.G. CAPOMACCHIA, "Natura e paesaggio nelle vicende eroiche", in S. MONTERO, M<sup>A</sup>C. CARDETE (eds.), *Naturaleza y religión en el mundo clásico. Usos y abusos del medio natural*, Madrid 2010, pp. 143-150.
- COSTA 1968: C. COSTA, "La stirpe di Pontos", in *SMSR* 39, 1968, pp. 61-100.
- PICCALUGA 1980: G. PICCALUGA, "Pandora e i doni di nozze", in AA.VV., *Miscellanea di studi in onore di E. Manni*, Roma 1980, pp. 1737-1750.
- RIBICHINI 2007: S. RIBICHINI, *Sulle tracce del mito. Dèi ed eroi greci, tra archeologia e storia delle religioni*, Novara 2007.
- ROCCHI 1989: M. ROCCHI, *Kadmos e Harmonia. Un matrimonio problematico*, Roma 1989.
- VILATTE 1991: S. VILATTE, *L'insularité dans la pensée grecque*, Paris 1991.
- XELLA 2006: P. XELLA, "Archeologia e storia delle religioni. Riflessioni sulla terminologia e sul metodo", M. ROCCHI, P. XELLA (a cura di), *Archeologia e religione*, Atti de I Colloquio del "Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee" (Roma, 15 dicembre 2003), Verona 2006, pp. 3-16.



**II SESSIONE**  
**I TEMPI DEL SACRO**



## I TEMPI DEL SACRO NEL LAZIO PROTOSTORICO

Rispettando la “traccia” che mi è stata assegnata, desidero qui delineare brevemente quelle che sono le principali “dimensioni” temporali dei fenomeni legati al culto nel Lazio pre- e protostorico<sup>1</sup>:

*tempi assoluti*: quelli della comparsa delle varie forme di culto, da quelle più antiche del Paleolitico a quelle “organizzate”, che rivelano l’esistenza di una vera e propria religione di stato, nella prima età del Ferro;

*tempi biologici*: riguardano l’età degli individui coinvolti nelle attività culturali

*tempi della città*: quanto cioè la formazione dei primi centri proto urbani e la loro successiva riorganizzazione nella fase urbana si rifletta nelle attività di culto;

*tempi calendariali*: la creazione dei primi calendari legati alle manifestazioni del culto cittadino;

*tempi lunghi dei culti e dei miti*: è una “dimensione” ben diversa che ha a che fare con strutture di lungo periodo che stanno dietro ai principali culti e miti di età storica.

### *La comparsa del sacro (dal Paleolitico all’Eneolitico)*

Già da anni alcuni oggetti rinvenuti a Grotta Polesini (ad esempio il ciottolo decorato da un’incisione che raffigura un lupo che presenta numerosi puntini impressi) sono stati interpretati come atti di “magia venatoria”; forse anche la “Venere” dell’abitato del Neolitico antico di Bracciano (La Marmotta), trovata sotto il pavimento di una delle strutture, più antiche, può essere interpretata come una sorta di immagine “sacra”<sup>2</sup>.

Ben più “pregnanti” ci appaiono alcuni riti attestati tra Neolitico ed Eneolitico.

Il primo esempio è il vaso neolitico (forse confrontabile con le olle quadriansate della facies di Monte Venere) trovato alla Grotta dei Meri, sulle pendici del Soratte. Qui l’elemento paesaggistico di interesse sono i tre pozzi (i “Meri”), da cui escono spesso “nebbie di condensazione”, collegati tra loro e uno dei quali porta a una grotta labirintica più interna. Qui fu trovato il vaso, come dice Segre, che pubblica la notizia nel *Bullettino di Paletnologia Italiana* del 1951-52:

“saldato al suolo da concrezione calcarea...sotto uno stillicidio che lo manteneva colmo d’acqua.”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> GUIDI 2009 con bibliografia precedente; per una panoramica aggiornata, anche da un punto di vista bibliografico, sulla preistoria e protostoria del Lazio vd. GUIDI 2004.

<sup>2</sup> FUGAZZOLA DELPINO 2000-2001. Questo oggetto fu trovato *sotto* il pavimento di una delle strutture più antiche; è inoltre da notare la presenza di livelli epigravettiani, fatto che a mio parere rende più probabile una datazione alla fine del Paleolitico superiore.

<sup>3</sup> SEGRE 1951-52, p. 137.

La pratica della deposizione di vasi sotto lo stillicidio delle grotte è ben documentata dal Neolitico (grotta della Scaloria) all'età del bronzo (Grotta Lattaia a Cetona). In un articolo del 1967 Cleto Corrain, Ferrante Rittatore e Pierluigi Zampini, partendo dalla constatazione che le acque di questo tipo, sature di carbonato di calcio, hanno spesso un colore bianco, quasi latteo, passano in rassegna le tante testimonianze antropologiche (in Italia e all'estero) del rapporto tra le acque "bianche" (dette dalle fonti non a caso "galattofore" e oggi in Toscana "pocce lattaie") e la credenza che bevendole o bagnandosi con esse le donne potessero aumentare la produzione – per così dire – del loro latte durante la maternità. Si tratta dunque di un tipico esempio di quello che ho chiamato "tempo lungo" dei culti e/o dei miti (a Grotta Lattaia è anche presente una stipe votiva di età romana), tanto lungo che una vasca d'acqua "miracolosa" per le donne prive di latte è presente nella chiesa dell'eremo di Santa Romana, proprio sul Soratte<sup>4</sup>.

Il secondo esempio è il ben noto pozzetto dell'abitato dell'Eneolitico antico (quindi ancora del IV millennio a.C.) di Maccarese, con i resti di due cuccioli di cani di età inferiore ai tre mesi sotto ai quali era deposto – accuratamente scarnificato – un cavallo adulto<sup>5</sup>.

Di questo animale mancavano sia la testa che tre quarti della coda. Anche in questo caso possiamo avvicinare il rito a un suo celebre discendente di età storica: l'*Equus October*, il sacrificio, al termine di una corsa di bighe, di un cavallo la cui testa e la cui coda (per alcuni studiosi il membro virile<sup>6</sup>) venivano tagliate e poi la prima assegnata ai componenti della Curia che aveva vinto la gara, la seconda esibita nella Regia. Delle origini di questo rito, è bene ricordarlo, gli stessi scrittori di età romana affermavano che si perdevano nella notte dei tempi.

### *I primi luoghi di culto (Eneolitico-Bronzo Medio)*

All'Eneolitico finale è databile quello che possiamo considerare il più antico luogo di culto laziale:

Si tratta dell'ipogeo con ricchi materiali della facies del bicchiere campaniforme ritrovato casualmente a Fosso Conicchio e scavato da Giovani Colonna nel 1970. A lungo considerato una sepoltura collettiva, la rilettura critica operata in anni recenti da Maria Antonietta Fugazzola Delpino ed Enrico Pellegrini ha permesso di rilevare come i resti di almeno 4 o 5 individui – alcuni parzialmente cremati (in un'epoca in cui il rito funebre era quello dell'inumazione) – fossero depositi su una banchina che costituisce una sorta di altare; i numerosi vasi interi e gli utensili trovati soprattutto

<sup>4</sup> CORRAIN, RITTATORE, ZAMPINI 1967.

<sup>5</sup> CURCI, TAGLIACCOZZO 2002.

<sup>6</sup> Devereux argomenta convincentemente che è impossibile che la coda butti così tanto sangue; si deve trattare del membro virile del cavallo, dunque per lui il rito prevedeva decapitazione e castrazione (DEVEREUX 1970).

in corrispondenza di questa struttura fanno pensare più a vere e proprie offerte che a corredi funebri<sup>7</sup>.

Per tutta la prima metà del II millennio a.C. il paesaggio rituale del Lazio è dominato dalle cavità naturali; a differenza dell'Eneolitico, epoca in cui le grotte sono utilizzate solo come sepolture, ora vi sono sia grotte con resti sepolcrali e aree in cui si concentrano le offerte, sia altre, spesso di tipo labirintico e attraversate da corsi d'acqua, dove venivano deposti resti di pasto e/o offerte di primizie a vinti contenuti in vasi. Gli esempi più noti di questi riti ctonii, dal forte carattere propiziatorio (spesso per buoni raccolti) sono senza dubbio la Grotta Misa, nella valle della Fiora, dove in un grande focolare rituale sono stati trovati i semi carbonizzati di diversi tipi di cereali e la grotta dello Sventatoio (così chiamata per la presenza dello stesso fenomeno riscontrato ai Meri, di fuoriuscita di vapori), dove assieme a numerosi vasi e ai resti di almeno tre neonati (anche in questo caso combusti) e ossa animali si è recuperato un reperto eccezionale, una vera e propria focaccia di cereali (ne conosciamo solo altri due esempi, dall'abitato palafitticolo dell'Italia settentrionale di Polada, e dalla grotta lucana di Latronico).

Anche in questo caso possiamo parlare di tempi lunghi dei culti; è stata infatti osservata, in tutta Italia, una curiosa coincidenza nell'uso ripetuto a scopo cultuale di alcune grotte, in età romana occupate da stipi votive, poi, dal Medioevo in poi trasformate in veri e propri luoghi di culto cristiani, spesso dedicati a S.Michele Arcangelo.

Diverso, infine, è il caso della grotta Morritana, nella media valle dell'Aniene, una sorta di deposizione votiva, tra i massi crollati alle pendici di una parete rocciosa, di 7 asce di bronzo.

*Dal culto alla religione (tarda età del Bronzo-orizzonte iniziale della prima età del Ferro)*

Nell'età del Bronzo recente ha termine, in tutta l'area qui esaminata, l'uso millenario a scopo funerario o cultuale delle grotte, in coincidenza con la progressiva diffusione di nuove ideologie religiose, dall'incinerazione al mito della barca o del disco solare. Le pratiche cultuali attestate sono le deposizioni di bronzi nel lago di Mezzano (in consonanza con quanto avviene in quasi tutta l'Italia centro-settentrionale) e, a partire dall'età del Bronzo finale, veri e propri luoghi di culto all'aperto, come quello recentemente individuato nell'area del santuario di Diana, a Nemi, in accordo con quanto ci dicono le fonti sullo status di *luci* e *nemora* dell'area laziale<sup>8</sup>.

Particolarmente interessante è il rituale attestato nell'abitato etrusco della fine dell'età del Bronzo di Sorgenti della Nova. Nella cd. grotta 10 (in realtà una struttura artificiale), a sua volta collegata a un altro ambiente, la grotta 11, vennero recuperati centinaia di resti faunistici riferibili quasi tutti a maiali in età giovanile, se non addirittura

<sup>7</sup> FUGAZZOLA DELPINO, PELLEGRINI 2000.

<sup>8</sup> BRUNI 2009.

fetale<sup>9</sup>. Qui, dunque, vennero uccise numerose scrofe gravide e maialini, un insieme di atti rituali ben ricollegabili, secondo gli archeozoologi, a ciò che sappiamo sul culto di Demetra (per una ricostruzione del luogo di culto vd. *Fig. 1*).

Sebbene gli elementi a supporto di questa ipotesi facciano riferimento tutti a dati di età storica, sappiamo come il culto affondi le sue radici almeno in età micenea, se non in riti ancora più antichi cui fanno riferimento le fonti (un passo di Erodoto sull'origine dei rituali tesmoforiaci) e di cui si è ipotizzata l'ascendenza da parte degli storici della religione, come Dietrich.

Non sarebbe, a mio parere, l'unico caso di una precoce comparsa di un mito di origine egea (più in generale il tema dell'acquisizione di pratiche rituali di quest'area alla fine dell'età del bronzo è un tema dibattuto dalla fine degli anni Cinquanta del secolo scorso). Nella ben nota tomba 5 de Le Caprine una bambina di età inferiore a due anni era sepolta con un ricchissimo corredo di cui facevano parte, tra l'altro, un coltellino e dei rocchetti in miniatura. La stessa associazione, riscontrata in una coeva sepoltura ceretana, fa esplicitamente pensare al taglio del filo, un atto – in un contesto legato alla morte – carico di valenze mitologiche.

Dal punto di vista del “tempo individuale” si può ora cogliere, nella documentazione archeologica dell'orizzonte terminale dell'età del Bronzo finale, l'esistenza di un preciso gruppo di età, i maschi adulti e subadulti, in genere guerrieri, rigorosamente incinerati, che sono allo stesso tempo capi e sacerdoti. Già negli anni '80 Anna Maria Sestieri aveva individuato una valenza “sacra” delle statuette trovate in alcuni di questi corredi; allo straordinario studio del 1991 di Giovanni Colonna dobbiamo il riconoscimento, nelle armi bronzee in miniatura della tomba 21 di Pratica di Mare degli *ancilia* dei *Salii* delle fonti storiche, ben visibili, a grandezza naturale, negli esemplari analoghi della tomba veiente 1036 di Casale del Fosso, della fine dell'VIII secolo a.C., mentre per Torelli i coltelli miniaturizzati deposti in queste tombe fanno pensare alla *secespita* delle fonti, usata nei sacrifici sia dai sacerdoti che dalle Vestali (a una valenza culturale del già citato coltellino della tomba de Le Caprine fa riferimento anche Anna Maria Sestieri).

Ad Anna De Santis, infine, dobbiamo lo scavo e l'edizione di diverse sepolture di capi guerrieri-sacerdoti di Roma e della Campagna Romana. Particolarmente importante, da questo punto di vista, il rinvenimento di un gruppo di tombe eccezionalmente ricche (è presente in alcune anche il carro in miniatura) di questo tipo a S. Palomba, distribuite nell'arco di più generazioni, tra la fine dell'età del Bronzo e un momento avanzato dell'orizzonte iniziale della prima età del Ferro<sup>10</sup>.

Va sottolineata l'importanza data alle età “di passaggio”, ad esempio quella tra infanzia e adolescenza, segnalata nelle sepolture (soprattutto quelle aristocratiche) dalla presenza del pendaglio bronzeo o aureo a bulla, una caratteristica che contrassegna

---

<sup>9</sup> NEGRONI CATACCHIO *ET AL.* 2002.

<sup>10</sup> Per i riferimenti bibliografici vd. GUIDI 2009.



anche l'orizzonte recente della prima età del ferro<sup>11</sup>.

Compare alla fine di questo lungo periodo anche quello che ho definito “tempo della città”. Non sembra infatti casuale la presenza a pochi chilometri da Vulci di una stipe votiva all'aperto, un vero e proprio polo di aggregazione che precede la formazione del centro protourbano e, in modo analogo, quella del laghetto del Monsignore, con deposizioni di vasetti che hanno inizio alla fine dell'età del Bronzo, a poca distanza da quello che, nella prima età del Ferro, sarà il centro protourbano di *Satricum*.

*La religione di Stato (orizzonte avanzato della prima età del ferro)*

La definitiva affermazione di una religione “di stato” coincide, nell'area medio-tirrenica, con il passaggio al modello di organizzazione urbana nell'ambito dell'orizzonte avanzato della prima età del Ferro. La datazione, ancora nell'ambito di questo periodo, dei più antichi vasi e bronzi miniaturistici delle stipi votive laziali è il dato fondamentale per dimostrare l'esistenza di veri e propri santuari antecedenti i primi templi costruiti; si tratta di “capanne” in genere poste sotto i santuari del VII secolo a.C., come a *Satricum*, Ardea, Velletri, Cerveteri, un elenco cui possiamo ora aggiungere Lanuvio e forse anche Orvieto; qui, inoltre, recentemente Simonetta Stopponi ha proposto di identificare, a Campo della Fiera, il *Fanum Voltumnae*, ipotizzando un inizio già in età protostorica del santuario federale<sup>12</sup>.

A proposito delle divinità venerate in questi luoghi di culto, è possibile, secondo Mario Torelli, identificare la coppia divina di Marte e *Ops Consiva* in una delle figure che ornano lo straordinario carrello figurato di Bisenzio databile al terzo quarto dell'VIII secolo a.C., oggetto che faceva parte del corredo di una ricca donna (la tomba 2 dell'Olmo Bello) che si è anche ipotizzato fosse una sacerdotessa<sup>13</sup>.

Di un certo interesse è anche la comparsa di tombe femminili con corredi complessi in area di abitato, in genere in zone occupate da santuari, come la tomba 2 di Ardea-Colle della Noce; propongo, anche in base all'evidenza delle fonti, che si tratti della prima attestazione archeologica, abbastanza sicura, delle Vestali, le uniche donne cui fosse concesso di essere sepolte nei limiti degli abitati.

Anche dal punto di vista dei “tempi della città” questo è un periodo cruciale: lo attestano due “riti di fondazione” tra loro coevi che, sebbene leggermente più tardi dell'epoca qui presa in esame, sanciscono tutti e due, in un certo modo, la definitiva affermazione del modello di organizzazione urbana e del sistema statale: a Roma le quattro sepolture della fase IV A1 (tra cui una infantile a *enchitrismos*) poste tra il più antico muro palatino e la costruzione, nella stessa area, di una nuova fortificazione, a Tarquinia il ben noto deposito di fondazione contenente tre oggetti di diversa valenza, come l'ascia e lo scudo, segni del potere e la tromba-lituo, probabilmente

<sup>11</sup> Su questi oggetti e sul simbolismo “astrale” di cui sono espressione ZIFFERERO 1995, ID. 1998, ID. 2004.

<sup>12</sup> STOPPONI 2007.

<sup>13</sup> TORELLI 1997.

più legata alla sfera del sacro.

Sull'esistenza, in quest'epoca, di calendari, mi limito a citare un brano di un saggio pubblicato alcuni anni fa da Mario Torelli, in cui si analizzano diverse festività romane e le loro origini; per Torelli il calendario la cui invenzione le fonti attribuiscono a Numa Pompilio:

“rappresenta una codificazione non più tarda del VII secolo a.C., in cui tuttavia è riflesso un insieme di rituali solidificatosi tra il Bronzo finale ... e l'VIII secolo a.C.”<sup>14</sup>.

Diversi contributi degli ultimi anni ci consentono, infine, di riconoscere, in quest'epoca l'origine e/o la prima diffusione nel Lazio di miti ben attestati in età storica. Mi limito a due esempi:

l'identificazione tra le figurine in bronzo che danzano attorno a un mostro incatenato sul coperchio dell'anfora della tomba 22 dell'Olmo Bello di Bisenzio (ultimo quarto VIII secolo a.C.), di quella più grande, un guerriero armato di mazza e lancia, con Eracle, proposta da Marco Pacciarelli, che analizzando anche altri manufatti propone una datazione a quest'epoca della prima diffusione del mito dell'eroe<sup>15</sup>;

lo splendido distanziatore bronzeo della tomba 101 di Castel di Decima (fase IV A1) presentato per la prima volta quasi 35 anni fa al convegno romano su “Lazio Arcaico e Mondo Greco” da Alessandro Bedini<sup>16</sup>, che lo ha interpretato come la più antica raffigurazione del mito di Anchise che per essersi vantato della sua unione con Afrodite, da cui nasce Enea, viene accecato da Zeus.

L'archeologia, negli ultimi venticinque anni ha dunque iniziato a squarciare il velo che avvolge miti, dei, culti del Lazio preistorico e protostorico che sembravano ignoti e inaccessibili. La pionieristica ricostruzione del primitivo tempio di Vesta proposta da Hermann Müller-Karpe più di mezzo secolo fa (*Fig. 2*) oggi ci appare assai meno fantasiosa di un tempo...

ALESSANDRO GUIDI

Università degli Studi di Roma Tre  
aguidi@uniroma3.it

<sup>14</sup> TORELLI 2000

<sup>15</sup> PACCIARELLI 2002.

<sup>16</sup> BEDINI, CORDANO 1977.

## BIBLIOGRAFIA

- BEDINI, CORDANO 1977: A. BEDINI, F. CORDANO, “L’ottavo secolo nel Lazio e l’inizio dell’Orientalizzante antico alla luce di recenti scoperte nella necropoli di Castel di Decima”, in *PP* 32, 1977, pp. 274-312.
- BRUNI 2009: N. BRUNI, “Testimonianze protostoriche al santuario di Diana a Nemi”, in G. GHINI (a cura di), *Lazio e Sabina, Scoperte, Scavi e Ricerche 5*, Atti del convegno Lazio&Sabina (Roma 2007), Roma 2009, pp. 305-310.
- CORRAIN, RITTATORE VONWILLER, ZAMPINI 1967: C. CORRAIN, F. RITTATORE VONWILLER, P. ZAMPINI, “Fonti e grotte lattaie nell’Europa Occidentale”, in *Etnoiatria* 1,2, Varese 1967, pp. 31-40.
- CURCI, TAGLIACOZZO 2002: A. CURCI, A. TAGLIACOZZO, “Il pozzetto rituale con scheletro di cavallo dall’abitato eneolitico di Le Cerquete-Fianello (Maccarese, Fiumicino)”, in A. MANFREDINI (a cura di), *Le dune, il lago, il mare. Una comunità di villaggio dell’età del rame a Maccarese*, Firenze 2002, pp. 238-245.
- DEVEREUX 1970: G. DEVEREUX, “The *Equus October* Ritual Reconsidered”, in *Mnemosyne* 23, Fasc. 3, 1970, pp. 297-301.
- FUGAZZOLA DELPINO 2000-2001: M. A. FUGAZZOLA DELPINO, “La piccola «dea madre» del lago di Bracciano”, in *BPI* n.s. 91-92, 2000-2001, pp. 27-45.
- FUGAZZOLA DELPINO, PELLEGRINI 2000: M. A. FUGAZZOLA DELPINO, E. PELLEGRINI, “Il complesso culturale «campaniforme» di Fosso Conicchio (Viterbo)”, in *BPI* n.s. 90, 2000, pp. 61-159.
- GUIDI 2004: A. GUIDI, “La presenza dell’uomo: dall’economia di sopravvivenza alla nascita dello Stato”, in P. SOMMELLA (a cura di), *Atlante del Lazio antico. Un approfondimento critico delle conoscenze archeologiche*, Roma 2003, pp. 27-55.
- GUIDI 2009: A. GUIDI, “Aspetti della religione tra la fine dell’età del bronzo e la I età del ferro”, in L. DRAGO TROCOLI (a cura di), *Il Lazio dai Colli Albani ai Monti Lepini tra preistoria ed età moderna*, Roma 2009, pp. 143-151.
- MÜLLER-KARPE 1959: H. MÜLLER-KARPE, *Vom Anfang Roms*, Röm. Mitt. Ergänzungsheft 5, Heidelberg 1959.
- NEGRONI CATAACCHIO ET AL. 2002: N. NEGRONI CATAACCHIO, M. CARDOSA, L. GUIDETTI, M. MIARI, “Holy Fires and profane fires in protohistoric Etruria. New data from the settlement of Sorgenti della Nova (Viterbo-Italy)”, in D. GHEORGHU (ed.), *Fire in Archaeology*, British Archaeol. Reports, Int. Series 1089, Oxford 2002, pp. 115-124.
- PACCIARELLI 2002: M. PACCIARELLI, “Raffigurazioni di miti e riti su manufatti metallici di Bisenzio e Vulci tra il 750 e il 650 a.C.”, in A. CARANDINI, *Archeologia del mito. Emozione e ragione fra primitivi e moderni*, Torino 2002, pp. 301-332.
- SEGRE 1951-52: A.G. SEGRE, “Orcio rinvenuto al Monte Soratte presso Roma”, in *BPI* 1951-52, pp. 136-139.
- STOPPONI 2007: S. STOPPONI, “Notizie preliminari dallo scavo di Campo della Fiera”, in *AnnFaina* 14, 2007, pp. 493-530.
- TORELLI 1997: M. TORELLI, *Il rango, il rito e l’immagine. Alle origini della rappresentazione storica romana*, Milano 1997.
- TORELLI 2000: M. TORELLI, “Archeologia, religione e società romana arcaica”, in A. CARANDINI, R. CAPPELLI (a cura di), *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, catalogo della mostra, Roma 2000, pp. 63-67.

- ZIFFERERO 1995: A. ZIFFERERO, “Rituale funerario e formazione delle aristocrazie nell’Etruria protostorica: osservazioni sui corredi femminili e infantili di Tarquinia”, in *Preistoria e Protostoria dell’Etruria 2*, Atti del Convegno (Farnese 1993), Milano 1995, pp. 257-266.
- ZIFFERERO 1998: A. ZIFFERERO, “Formazione delle aristocrazie e rituale funerario nelle culture dell’età del ferro in Italia centrale: analisi comparata dei dati archeologici e delle fonti letterarie”, in *Atti XIII Congresso U.I.S.P.P.* (Forlì 1996), vol. 4, Forlì 1998, pp. 725-737.
- ZIFFERERO 2004: A. ZIFFERERO, “Simbolismo astrale e segnalazione del rango nell’aristocrazia tirrenica: ipotesi sul significato e sull’impiego della bulla etrusca e latina”, in *Preistoria e Protostoria dell’Etruria VI*, Atti del convegno (Valentano 2002), Milano 2004, pp. 327-338.

#### DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1: Ricostruzione della grotta 10 di Sorgenti della Nova (da NEGRONI CATACCHIO *ET AL.* 2002).

Fig. 2: Ricostruzione del tempio di Vesta (da MÜLLER-KARPE 1959).

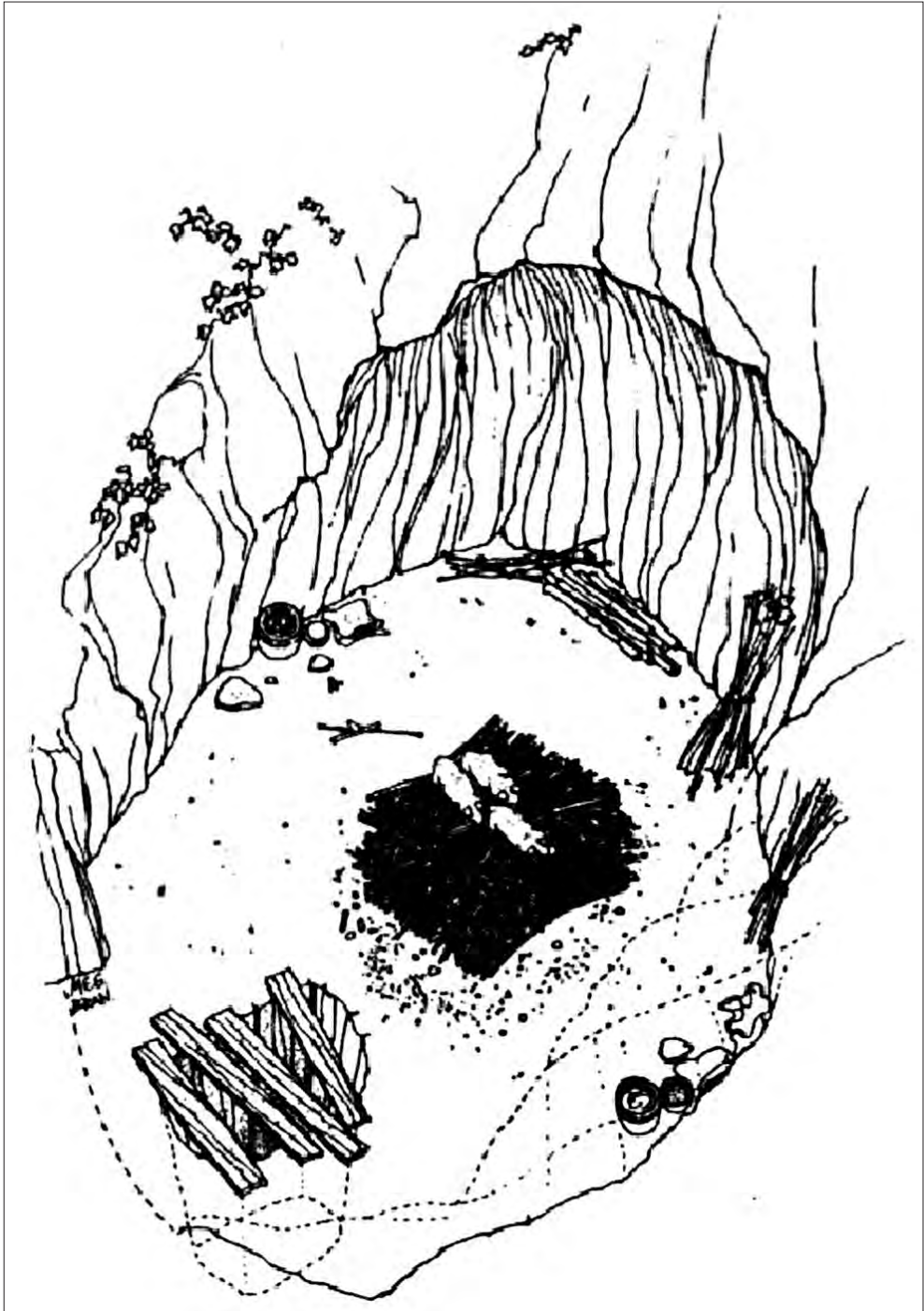


Fig. 1



Fig. 2



**TEMPO DEL SACERDOTE, TEMPO DEL CITTADINO.  
SACRO E MEMORIA CULTURALE PRESSO GLI ETRUSCHI**

*“Just as genealogy substitutes a space of unequivocal, homogeneous relationships, established once and for all, for a spatially and temporally discontinuous set of islands of kinship, ranked and organized to suit the needs of the moment and brought into practical existence gradually and intermittently, and just as a map replaces the discontinuous, patchy space of practical paths by the homogeneous, continuous space of geometry, so a calendar substitutes a linear, homogeneous, continuous time for practical time, which is made up of incommensurable islands of duration, each with its own rhythm”<sup>1</sup>.*

*Premessa*

Già agli inizi del '900, studiosi quali Maurice Halbwachs e Aby Warburg avevano messo al centro della loro attenzione le differenze tra la memoria individuale e forme di memoria “sociale” o “collettiva”<sup>2</sup>. Le loro ricerche mostrarono che comunità e gruppi hanno una memoria, condivisa, trasmessa e anche costruita dai gruppi sociali, dei quali costituisce un collante emozionale e comunicativo. In anni più recenti, questi temi sono stati ripresi dall’egittologo Jan Assmann e dalla sociologa Aleida Assmann, che hanno definito il concetto di “memoria culturale”<sup>3</sup>. Questo genere di memoria è per certi versi affine alla memoria collettiva (o, per usare termini assmanniani, “comunicativa”), in quanto è essenzialmente un deposito di informazioni da cui un gruppo può derivare un senso di appartenenza. Ma, a differenza della memoria comunicativa, quella culturale riguarda eventi, personaggi, luoghi di un passato remoto: essa opera di conseguenza essenzialmente per ricostruzione, ponendosi come operazione artificiosa, ma mantenendo sempre un legame con la situazione presente, che determina la selezione e la ricostruzione di quel passato.

Negli ultimi due decenni il tema ha attirato l’attenzione di numerosi studiosi, diventando un filone di indagini assai prolifico, a cui l’antichistica non è rimasta estranea. In particolare, lo stesso Jan Assmann ha indagato la memoria culturale in tre aree del mondo antico: l’Egitto, Israele e la Grecia. Altri studiosi hanno utilizzato i suoi spunti per indagini sulla cultura romana<sup>4</sup>. Ma è possibile dimostrare che anche il mondo etrusco potrebbe trarre vantaggi da letture che tengano in conto queste riflessioni. Utilizzare categorie tratte dai lavori di Assmann può risultare proficuo ad esempio

<sup>1</sup> BOURDIEU 2002, p. 105. Desidero ringraziare l’amico Federico Santangelo per i preziosi consigli.

<sup>2</sup> HALBWACHS 1925; 1941; 1950. Per quanto riguarda il contributo di Warburg, rimando all’ottimo SEVERI 2004. Su questi temi la bibliografia negli ultimi anni è cresciuta notevolmente: mi limito a citare tra i contributi più recenti e generali ERLI, NÜNNING 2008 e OLICK, VINITZKY-SEROUSI, LEVY 2011.

<sup>3</sup> ASSMANN 1997; ASSMANN 1999; ASSMANN 2000.

<sup>4</sup> Ricordo tra gli studi più recenti HÖLKEKAMP 2006; STEIN-HÖLKEKAMP, HÖLKEKAMP 2006. Per altri rimandi bibliografici cfr. la recente rassegna di MIANO 2011, che ho potuto consultare grazie alla gentilezza dell’Autore.

per intendere meglio alcuni aspetti legati alla gestione del tempo e dello spazio da parte etrusca: tempo e spazio sono proprio due coordinate chiave della memoria culturale<sup>5</sup>.

Per quanto riguarda lo spazio, abbiamo diverse attestazioni che chiariscono l'importanza di questa dimensione nella cultura etrusca. L'attenzione per le divisioni spaziali, per i confini, per l'orientamento di edifici sacri è evidente in diverse testimonianze sia delle fonti che della cultura materiale<sup>6</sup>, come indicato dal fenomeno della pianificazione regolare sia di città (come Marzabotto) che di necropoli (l'orvietana Crocifisso del Tufo è esempio classico), almeno a partire dal VI secolo a.C. (Fig. 1)<sup>7</sup>. Appare indicativa la percezione da parte romana dell'attività di regolamentazione degli spazi sacri e di fondazione delle città come "*le plus célèbre des rites que les Romains estimaient devoir à leur voisins du Nord*"<sup>8</sup>. Basterà ricordare che, secondo Plutarco, esperti provenienti dall'Etruria erano stati coinvolti nella stessa fondazione di Roma da parte di Romolo (PLU., *Rom.*, 11.1)<sup>9</sup>. Per accostarci al nostro tema, possiamo sottolineare che, in generale, l'importanza dei luoghi e della spazialità nell'elaborazione della memoria è un tema ampiamente riconosciuto, in particolare proprio grazie ai pionieristici lavori di Halbwachs<sup>10</sup> e, più di recente, all'importante opera di Pierre Nora sui *lieux de la mémoire*<sup>11</sup>. Di conseguenza, si tratta di un tema ampiamente esplorato, ad esempio per quanto riguarda il mondo romano<sup>12</sup>: ciò è dovuto sia alla straordinaria condizione della città di Roma come "*Erinnerungsort*"<sup>13</sup>, ma anche a una tutto sommato notevole quantità di informazioni provenienti dalle fonti antiche<sup>14</sup>. Minori informazioni invece, e meno chiare nel complesso, si hanno per la seconda dimensione, quella del tempo<sup>15</sup>: anche in questo caso abbiamo alcuni importanti studi

<sup>5</sup> ASSMANN 1997, pp. 38-39 e *passim*.

<sup>6</sup> Cfr. EDLUND BERRY 2006; BRIQUEL 2008a; ID. 2008b; BAGNASCO 2008. Questa importante tradizione influirà più tardi sugli agrimensori romani: cfr. di recente ALEXANDRATOS 2009.

<sup>7</sup> Particolarmente importante è la *limitatio* rituale di Marzabotto con il suo *auguraculum*: cfr. di recente GOTTARELLI 2003 e i contributi in SASSATELLI, GOVI 2005.

<sup>8</sup> BRIQUEL 2008a, p. 27.

<sup>9</sup> Un passo analogo è quello di Livio 1.44.4: cfr. sulla questione di recente BRIQUEL 2008a e ID. 2008b, con altre testimonianze simili.

<sup>10</sup> In particolare HALBWACHS 1941.

<sup>11</sup> Come noto, il concetto di *lieux de la mémoire* è stato elaborato da Pierre Nora nell'ambito di un vasto progetto di studio dell'identità e della memoria francese (NORA 1984-1992). Nella categoria rientrano non solo luoghi fisici ma un'ampia gamma di oggetti, concetti, figure, gesti.

<sup>12</sup> Mi limito a ricordare i contributi raccolti in STEIN-HÖLKESKAMP, HÖLKESKAMP 2006, e più di recente MIANO 2011.

<sup>13</sup> STEIN-HÖLKESKAMP, HÖLKESKAMP 2006.

<sup>14</sup> Nelle quali peraltro si trova già, almeno *in nuce*, l'intuizione del rapporto tra spazi e memoria, come mostra un passo di Cicerone: «*tanta vis admonitionis inest in locis, ut non sine causa ex iis memoriae ducta sit disciplina*» (CIC., *fin.*, 5.1-2); cfr. ASSMANN 1997, p. 39, nt. 21.

<sup>15</sup> Un fondamentale lavoro di Johannes Fabian (FABIAN 1983) ha provveduto a mettere in luce come il tradizionale trattamento della categoria del tempo da parte degli antropologi sia stato distorto dalla subordinazione di questa categoria a quella dello spazio.



sul mondo romano<sup>16</sup>, ma poco o niente per la cultura etrusca. È dunque sul tempo che cercherò di concentrarmi (anche se lo spazio rientrerà spesso nel discorso). Le sporadiche indicazioni che possediamo sul calendario etrusco sono state già in passato oggetto di indagine da parte degli studiosi<sup>17</sup>; ciò che interessa qui è focalizzare l'attenzione sul particolare legame tra la concezione del tempo, la dimensione del sacro e la memoria culturale.

### *Le fonti*

Per quanto riguarda le fonti letterarie, il problema è ben noto: sappiamo dell'esistenza di una nutrita trattatistica etrusca in tema di religione e, probabilmente, anche di storiografia, ma di questi scritti non abbiamo nient'altro che traduzioni o parafrasi di frammenti che, come suggestivamente scritto da Dumézil, “*datent d'une sorte de Renaissance étrusque, mais d'une Renaissance sans espoir, testamentaire*”<sup>18</sup>.

Un testo tra i più interessanti è senza dubbio quello che troviamo in Censorino, grammatico del III secolo d.C., che in un opuscolo dedicato al *dies natalis* raccoglie diverse informazioni di tipo astronomico e calendariale. Tra queste, un passo (CENS. 17.5-6) che Censorino dice di citare da Varrone, il quale avrebbe a sua volta avuto modo di consultare *Tuscae Historiae*<sup>19</sup>. Secondo questo passo, nella concezione etrusca il tempo sarebbe diviso in dieci grandi epoche, dieci *saecula*, di durata variabile: alcuni di cento anni, altri poco più, altri meno. La durata di un *saeculum* sarebbe determinata dalla durata della vita del più longevo uomo nato insieme al *saeculum*<sup>20</sup>, e la fine del periodo verrebbe annunciata da parte degli dei con segnali prodigiosi. Al tempo di queste *Tuscae Historiae* si sarebbe stati nell'ottavo dei *saecula*, alla fine dei quali il *nomen* etrusco avrebbe trovato la sua fine.

Queste informazioni trovano almeno parziale conferma in un altro testo, dalla vita di Silla di Plutarco (*Sull.*, 6-9), che ricorda un episodio dell'88 a.C., quando uno squillo di tromba proveniente dal cielo fu interpretato dagli interpreti (*loghioi*) etruschi come il segnale di passaggio: «Per loro infatti c'erano otto stirpi (*ghene*), [...] che si sarebbero succedute»<sup>21</sup>. La “fine del mondo etrusco” costituita dalla conclusione dell'ottavo *saeculum* è con-

<sup>16</sup> Sul tempo come elemento culturale a Roma, dopo il seminale lavoro di BEARD 1987, cfr. i più recenti contributi di RÜPKE 1995; LAURENCE, SMITH 1995-1996; FEENEY 2007; FEENEY 2010; RÜPKE 2012.

<sup>17</sup> Cfr. di recente EDLUND-BERRY 1992; interessanti osservazioni in CHERICI 2006.

<sup>18</sup> DUMÉZIL 1974, p. 620; per una panoramica sulla questione cfr. HARRIS 1971, pp. 4-31; PALLOTTINO 1986, pp. 322-326; CORNELL 2011.

<sup>19</sup> Cfr. di recente l'analisi esaustiva di BRIQUEL 2001 e le osservazioni di FEENEY 2007, pp. 145-146. Sulle *Tuscae Historiae* cfr. CORNELL 2011, con analisi dei possibili motivi per cui Varrone non ne citasse l'autore.

<sup>20</sup> Cfr. su questo punto ASSMANN 1997, p. 50.

<sup>21</sup> Un importante intervento di TURCAN (TURCAN 1976) ha però messo in luce le coloriture stoiche e pitagoriche del passo di Plutarco. Cfr. più di recente NORTH 2000, p. 99, e BRIQUEL 2001 e di SORDI 2002, in cui si troveranno i riferimenti a un altro testo, ancora meno chiaro, che a volte è stato collegato con questi due: un commento del Servio *auctus* alle Bucoliche di Virgilio (9, 46) in cui si ricorda di una cometa che avrebbe solcato il cielo al momento della morte di Cesare, e che un aruspice dal nome Vulcanius (o Vulcatius o Vulcacijs) avrebbe interpretato come segno del passaggio dal nono al decimo secolo. Sull'importanza degli auguri nel dibattito politico tardorepubblicano sarà prezioso SANTANGELO cds.

tenuta anche in un altro celebre e intrigante testo noto col nome di “Profezia di Vegoia”, tramandato nel *corpus* dei *gromatici veteres*<sup>22</sup>. Si tratta di una profezia che una ninfa etrusca, dal nome latinizzato di Vegoia, fa ad un Arruns Veltymnus, relativa ad una serie di eventi catastrofici che sarebbero avvenuti alla fine dell’ottavo *saeculum* quando fosse venuto meno il rispetto per i confini terrieri che erano stati stabiliti dagli dei.

I testi che stiamo commentando, e soprattutto quest’ultimo, sono stati oggetto di numerosissime analisi, come è facile immaginare; in particolare intenso è stato il dibattito riguardo la possibilità di collocare storicamente la “profezia”, il cui sfondo storico è stato variamente individuato dagli studiosi tra il I secolo a.C. e addirittura il VI dopo<sup>23</sup>. Vale la pena ricordare che la protagonista, Vegoia, è nota nell’arte etrusca almeno dalla fine del IV secolo a.C.<sup>24</sup>. Sembra comunque plausibile individuare il contesto storico nel clima di tensione per le riforme agrarie tardo-repubblicane e, più in generale, in un momento in cui la storia etrusca propriamente detta sembra effettivamente essere ormai quasi completamente assimilata in quella romana. Ma questo discorso porterebbe troppo lontano dal centro della nostra attenzione, che è il sacro. Va invece sottolineato a questo proposito che in tutti i brani che abbiamo ricordato giocano un ruolo fondamentale elementi di classi sacerdotali come gli auguri, e che è la dimensione religiosa a emergere costantemente. Il ruolo di uno specialista, sacerdote, sciamano, stregone etc., nel processo di selezione e “semiotizzazione” dei temi e degli elementi da trasmettere nell’ambito di una memoria culturale è stato chiaramente definito da Assmann nei suoi lavori<sup>25</sup>. Arriviamo così al primo punto di rilievo, ovvero la connessione tra il tempo e la religione.

### *Il tempo religioso*

Il tempo e la sua “traduzione” materiale, il calendario, hanno un intrinseco legame con la sfera religiosa: per via della sua basilare funzione di orchestrare le attività di un gruppo, il calendario è uno dei più codificati aspetti della vita sociale, come già rilevato da Pierre Bourdieu<sup>26</sup>; la codificazione è un aspetto che immette il calendario in una sfera, quella rituale, che fa proprio della ripetitività e “routinizzazione” i suoi assi portanti<sup>27</sup>. Vi è in effetti più di un motivo per credere che nelle comunità etrusche,

<sup>22</sup> *Die Schriften der Römischen Feldmesser*, ed. K. LACHMANN, I, Berlin 1848, pp. 348-351; MAZZARINO 1957, pp. 110 sgg.; HARRIS 1971, pp. 31-40; VALVO 1988; DOMENICI 2009, pp. 104-108.

<sup>23</sup> BRIQUEL 2001, con *status quaestionis*. Da notare la posizione di Adams (ADAMS 2003, pp. 179-182), che alla luce di una approfondita analisi linguistica conclude che “*the linguistic evidence provides no grounds for seeing an Etruscan original behind the Latin text. The piece on linguistic grounds appears to be imperial*”. Che la redazione che conosciamo possa risalire a epoca imperiale è plausibile, ma non implica che a quest’epoca debba risalire anche la sua creazione. Cfr. le osservazioni di MARTÍNEZ-PINNA 2001, p. 97 e *passim*. Ma non è certamente questa la sede per affrontare il tema.

<sup>24</sup> M. HARARI, s.v. “Vegoia”, in *LIMC* 8, 1997, pp. 183-184; DOMENICI 2009, pp. 105-108.

<sup>25</sup> ASSMANN 1997, p. 54.

<sup>26</sup> BOURDIEU 2002, p. 97.

<sup>27</sup> “*One of the basic building blocks of religion: ritual and its capacity for routinization*” (SMITH 1982,

almeno da età arcaica, il tempo fosse legato alla sfera religiosa, e in alcuni casi sembra che questo collegamento fosse in realtà un vero e proprio controllo. Ciò pare evidente in due documenti eccezionali, giunti a noi questa volta senza mediazioni.

La *tabula Capuana*<sup>28</sup> è una tavoletta in terracotta di 60 × 50 cm risalente ai primi decenni del V sec. a.C. (Fig. 2). Si tratta di un “calendario rituale” dove vengono prescritte cerimonie da compiere in certe date e in certi luoghi a favore di certe divinità. La tavoletta, dai margini rialzati, era concepita come un documento di archivio, da conservare assieme ad altri simili impilati uno sopra l’altro, ma doveva essere stata anche affissa prima di essere “archiviata”, con ciò che ne consegue sul piano del rapporto col pubblico<sup>29</sup>. Dalla accurata analisi di Cristofani traiamo tre dati significativi. Il primo è che probabilmente questo calendario aveva un valore principalmente locale, non “nazionale”. Il secondo elemento di interesse è il rapporto tra la regolarizzazione del tempo, fissato e quasi “imprigionato” nell’argilla della Tabula, e le operazioni di regolarizzazione che nello stesso periodo gli spazi urbani e il territorio di Capua videro<sup>30</sup>; torniamo dunque ancora una volta a quel binomio spazio-tempo da cui siamo partiti, e su cui torneremo ancora. Infine, già Cristofani aveva sottolineato l’importanza del passaggio da una fase di tradizione orale ad una fase in cui le prescrizioni rituali sono fissate attraverso la scrittura. Questo è un tema di enorme interesse storico e antropologico, che richiama un ampio dibattito sulla *literacy* intensificatosi almeno a partire dagli anni ’60 del ‘900<sup>31</sup>. Un ottimo lavoro di Cornell degli inizi degli anni ’90 ha fatto giustizia di una sottovalutazione della diffusione della *literacy* in Etruria, mostrando che in effetti la cultura dello scrivere vi era ben radicata già da età arcaica<sup>32</sup>. Non affrontiamo la questione, ma non possiamo non ricordare l’importante osservazione di Mary Beard, secondo cui quando un gruppo decide di affidarsi alla scrittura per definire le proprie pratiche religiose, queste cambiano irreversibilmente<sup>33</sup>. Ricordiamo solo cursoriamente il cosiddetto *Liber Linteus*, il più lungo testo in lingua etrusca di cui disponiamo<sup>34</sup> (Fig. 3). Si tratta di un drappo di lino suddiviso in dodici riquadri rettangolari, che contiene un calendario religioso con numerose prescrizioni rituali. Si ritiene comunemente che il testo, risalente nella forma attuale forse al secondo secolo a.C., sia copia di un documento più antico, la cui datazione è dibattuta. Dall’abbondante serie di aspetti interessanti offerti da questo documento, mi limito a

---

p. 54). Sull’aspetto ripetitivo del rituale la bibliografia è sterminata: mi limito a menzionare un lavoro recente di sintesi, KREINATH, SNOEK, STAUSBERG 2006.

<sup>28</sup> *TLE 2. Editio princeps*: CRISTOFANI 1995. Recenti osservazioni in RÜPKE 2012, p. 89.

<sup>29</sup> Il caso-Roma lascia capire quanto sia importante, ai fini di una migliore comprensione, la possibilità di tenere in conto la collocazione del calendario nel luogo destinato alla sua consultazione: cfr. ad esempio LAURENCE, SMITH 1995-1996, pp. 140-141.

<sup>30</sup> Cfr. Carafa 2008, pp. 15-17. Le recenti indagini archeologiche stanno portando a una revisione del quadro generale capuano: cfr. SAMPAOLO 2008.

<sup>31</sup> Cfr. di recente JOHNSON, PARKER 2009, con bibliografia precedente.

<sup>32</sup> CORNELL 1991.

<sup>33</sup> BEARD 1991, p. 39.

<sup>34</sup> *TLE 1*; VAN DER MEER 2007; BELFIORE 2010.

estrarre due informazioni. La prima è l'aspetto localistico che sembra caratterizzare il calendario; la seconda è l'importanza che l'autorità religiosa assume, apparendo anche più importante dell'autorità politica<sup>35</sup>. Due temi che si pongono in perfetta sintonia con quanto abbiamo visto finora.

Le analisi a cui questi due documenti sono stati sottoposti hanno portato anche a un'altra significativa conclusione, ovvero che il calendario etrusco era basato sulla combinazione di principi astronomici e religiosi<sup>36</sup>. Il tempo religioso, evidentemente, è controllato dalla classe sacerdotale, e ne costituisce probabilmente uno degli strumenti di potere<sup>37</sup>, specie considerando l'incidenza delle regolamentazioni calendariali su società a carattere eminentemente agrario<sup>38</sup>. Il circuito tempo- religione-potere è ben esemplificato nel caso di Roma, col passaggio da un calendario lunisolare ad uno solare. “*The moon is a democratic clock*”, come ha scritto Rüpke<sup>39</sup>: tutti possono osservarne le fasi; il calendario solare, invece, necessita di interpreti specializzati e memoria istituzionalizzata, e da questo specialismo deriva un potere.

Tornando all'ambito etrusco, la connessione tra tempo, religione e potere è suggerita anche da contesti straordinari come il santuario di Pyrgi: mi riferisco in particolare alla recente proposta di Giovanni Colonna, che ha ripreso in considerazione i chiodi aurei rinvenuti presso le famose lamine<sup>40</sup> (Fig. 4). Colonna ha opportunamente valorizzato il passo di Livio (7.3.7), secondo cui alle Idi di settembre un chiodo veniva infisso nel muro del Tempio Capitolino: un uso che, sempre stando a Livio, era in vigore anche nel tempio della dea Nortia a Volsinii<sup>41</sup>. Considerando che i chiodi rinvenuti a Pyrgi sono troppo sottili per sorreggere le lamine, essi andrebbero letti, secondo questa ipotesi, piuttosto come *clavi annales*, utilizzati per tenere conto del tempo del potere del “tiranno” locale Thefarie Velianas. Va ricordato che il potere di questo “tiranno” è legato al sacro, dal momento che viene da una dea, come il testo delle Lamine sembra comunicare piuttosto chiaramente<sup>42</sup>. Da un lato, va tenuto presente che la situazione di Pyrgi è da considerare in qualche misura eccezionale, come il risultato di una presa di potere personale da parte di un *leader* carismatico che utilizza un titolo magistratuale teoricamente annuale ma ricoperto per più anni, come si ricava dal testo delle lamine<sup>43</sup>; d'altra parte, non abbiamo motivo di negare che anche questa situa-

<sup>35</sup> VAN DER MEER 2007, pp. 42 e 169.

<sup>36</sup> EDLUND-BERRY 1992, p. 333.

<sup>37</sup> Cfr. TORELLI 1986, p. 162. Sui rapporti tra tempo e autorità un lavoro di riferimento è ELIAS 2007. Per un inquadramento di quest'opera e del suo autore, e un opportuno confronto con Michel Foucault, cfr. DOLAN 2010.

<sup>38</sup> Per un importante caso-studio di rapporto tra una concezione “ecologica” del tempo e il ciclo delle celebrazioni religiose si veda il classico lavoro di LISON-TOLOSANA 1966 dedicato a una comunità aragonesa a partire dal Medioevo (cfr. al proposito la discussione in HORDEN, PURCELL 2000, pp. 477-481).

<sup>39</sup> RÜPKE 2012, p. 93. Sul legame tra tempo, religione e potere a Roma cfr. anche gli importanti studi di BEARD 1987; LAURENCE, SMITH 1995-1996, p. 139.

<sup>40</sup> COLONNA 2010.

<sup>41</sup> Cfr. di recente PURCELL 2003, pp. 29-30; CHERICI 2006, p. 16.

<sup>42</sup> COLONNA 2010, p. 279.

<sup>43</sup> Nell'ampia bibliografia su Thefarie Velianas e il suo potere mi limito a ricordare le pagine di CORNELL 1995, pp. 232-236, e di recente COLONNA 2007 e ID. 2010.

zione, pur nella particolarità che la caratterizza, contenga elementi indicativi del modo di pensare il potere, il tempo ed il sacro da parte di una comunità etrusca di epoca arcaica.

Dall'insieme delle informazioni sembra inoltre emergere che in realtà non vi fosse un unico calendario. Come sottolineato dalla Edlund-Berry, sembra che Etruschi, Latini, Umbri, gli stessi Romani<sup>44</sup> (e probabilmente aggiungerei anche i Sabini, se ne avessimo informazioni) operassero sulla base di un sistema calendariale comune, ma che ogni comunità adattasse questo sistema ai propri specifici bisogni<sup>45</sup>. Questo aspetto peraltro sembra trovare conferma anche in un altro documento, molto importante ma di natura anche più complessa di quelli a cui ci stiamo riferendo, ovvero il celebre calendario brontoscopico di Publio Nigidio Figulo, senatore e studioso di età cesariana, il cui testo è sopravvissuto nella tarda (VI sec. d.C.) traduzione in greco di Giovanni Lido<sup>46</sup>. Tralasciando qui le complesse questioni legate alla effettiva discendenza del testo da una dottrina etrusca, vale comunque la pena sottolineare come secondo l'autore i segni celesti descritti nel trattato venissero utilizzati dagli Etruschi per "previsioni locali" (τοπικός παρατηρήσεις: LYD., *Ost.*, 27). Ciò significa che dobbiamo immaginare una situazione analoga a quella greca, dove non esiste il tempo greco ma piuttosto quello ateniese, quello spartano, quello siracusano etc.<sup>47</sup>.

Questo carattere localistico del calendario non può sorprendere più di tanto: in un recente ottimo libro, Denis Feeney ci ricorda la possibilità che diversi gruppi all'interno di una stessa comunità potessero costruire tempi diversi<sup>48</sup>. L'idea di una dicotomia temporale era già sostenuta per il Medioevo da Jacques Le Goff nel suo saggio "Tempo della Chiesa, tempo del mercante"<sup>49</sup>, a cui è ispirato il titolo del presente contributo. La divisione principale poteva essere proprio tra una scansione temporale legata alle pratiche religiose, e un'altra legata ai cicli naturali, agrari: quel tempo pratico fatto di incommensurabili isole di durata, ognuna col suo proprio ritmo, menzionato da Pierre Bourdieu nella citazione di apertura di questo lavoro<sup>50</sup>. I due tempi, ovviamente, erano intrecciati, e trovavano il loro punto di incontro nella dimensione della festa.

Arriviamo così a un elemento chiave e a una modalità portante del calendario: la festa e la ripetizione rituale. La festa e la ripetizione rituale sono, per Assmann, le forme primarie di organizzazione di una memoria culturale. Attraverso la ripetizione di un

<sup>44</sup> RÜPKE 2012, p. 89: "the calendar used by the city of Rome can be understood as a variant of middle-Italian calendar customs". Qui Rüpke si riferisce al calendario romano precedente la riforma calendariale, databile forse alla fine del IV secolo a.C. (cfr. RÜPKE 2012, p. 91). Lo stesso Rüpke vede nell'introduzione del calendario solare a Roma una sorta di strumento dell'"imperialismo" romano: col nuovo calendario "the Latin allies had to march to the beat of a new drummer" (RÜPKE 2012, p. 94).

<sup>45</sup> EDLUND-BERRY 1992.

<sup>46</sup> Fr. 83 Swoboda. Cfr. di recente MACINTOSH TURFA 2006, pp. 173 sgg., e DOMENICI 2007, con introduzione e traduzione del testo.

<sup>47</sup> FEENEY 2007, p. 23.

<sup>48</sup> FEENEY 2007, p. 3.

<sup>49</sup> LE GOFF 1960 (da cui prende nome la raccolta di saggi tradotta in italiano).

<sup>50</sup> BOURDIEU 2002, p. 105.

rito, di una celebrazione, effettuati in pubblico in occasione di una festa, il gruppo può assicurarsi la propria coerenza nel tempo e nello spazio. “*Indem die Feste den Zeitfluss strukturieren und rhythmisieren, stiften sie die allgemeine Zeitordnung, in der auch der Alltag erst seinen Platz bekommt*”<sup>51</sup>. È un tema, questo, su cui l’antropologia può fornire importanti spunti all’antichista. Sintetizzando le riflessioni di vari autori, Enrico Comba scrive: “La ripetizione rituale, che rimanda a una concezione ciclica del tempo e a un modello mitico riattualizzato ogni volta, svolge [...] anche una funzione di costruzione del tempo e delle attività sociali: serve non solo a computare il tempo ma anche a crearlo”<sup>52</sup>. Si pensi inoltre all’analisi del calendario di Bali, l’isola indonesiana, fatta dal celebre antropologo Clifford Geertz: il calendario Bali è costruito intorno all’interazione di cicli indipendenti di nomi dei giorni, definito da Geertz “permutazionale”. L’antropologo spiega che questo sistema di cicli non dice che giorno è: dice che tipo di giorno è<sup>53</sup>. Questa osservazione, se applicata ai calendari etrusco e romano, può fornire interessanti spunti, per i quali non vi è spazio in questa sede.

### *Il tempo e la storia*

Ma il tempo è anche la dimensione della storia, e dunque la possibilità di selezionare e tramandare eventi storici. Come è noto, vi è un intenso dibattito sulla possibilità che famiglie romane avessero modi per registrare le vicende dei loro antenati, grazie a veri e propri archivi di famiglia<sup>54</sup>. Questo tema si pone anche per la cultura etrusca, le cui *élites* specie in età ellenistica sembrano aver lavorato molto sul loro passato e sui loro lignaggi, in un momento storico in cui la dilagante romanizzazione le costringeva “a ridefinire il proprio ruolo in termini che sarebbero stati ormai soltanto culturali e ideologicamente nostalgici”<sup>55</sup>. Così sembrano suggerire tra l’altro alcuni celebri monumenti come quello straordinario *lieu de la mémoire* che è la Tomba François<sup>56</sup>. Ricordiamo solo brevemente che si tratta di una tomba nel territorio di Vulci, i cui affreschi sono datati al terzo quarto del IV secolo a.C. I due affreschi principali, collocati su due pareti contrapposte, raffigurano la scena omerica del sacrificio dei prigionieri troiani da parte di Achille, e una serie di duelli tra eroi locali tra i quali un *Cneve Tarchunies Rumach*, i fratelli Vibenna e un Mastarna che farà poi fortuna col nome di Servio Tullio, in un ignoto episodio forse storico collocabile nel corso delle lotte intorno alla monarchia romana nel VI secolo a.C. Quello che interessa qui non è ovviamente un ennesimo tentativo interpretativo, quanto piuttosto di sottolineare come diversi studiosi abbiano riconosciuto in questi affreschi e nel loro gioco di risonanze un segno della concezione etrusca del tempo e della storia, che appare non

<sup>51</sup> ASSMANN 1997, p. 58.

<sup>52</sup> COMBA 2008, p. 47.

<sup>53</sup> GEERTZ 1973, p. 397.

<sup>54</sup> Sul tema cfr. tra gli altri GABBA 1996; CORNELL 2005; WISEMAN 2008.

<sup>55</sup> HARARI 2007, p. 52. Sul tema cfr. tra gli altri TORELLI 1986, pp. 189 sgg.; ID. 2000, pp. 152-155.

<sup>56</sup> *Editio princeps*: BURANELLI 1987.



lineare ma piuttosto ricorrente, predeterminata<sup>57</sup>. Non necessariamente ciclica, come pure è stato a volte sostenuto, ma comunque tale per cui il passato mitico, il passato storico più recente e eventualmente il futuro siano tra loro in rapporto diverso da quello a cui ci ha abituato la cultura occidentale, come ci ricorda una brillante analisi di Denis Feeney<sup>58</sup> ispirata per questo aspetto all'altrettanto importante lavoro dell'antropologo Johannes Fabian<sup>59</sup>.

Come sottolineato da diversi studiosi, gli affreschi della François mostrano in simbiosi tre tempi diversi: quello mitico rappresentato dall'episodio omerico e dalla presenza di altri eroi mitici della saga tebana; quello che potremmo definire "mitistorico" dei Vibenna e di Mastarna; e quello presente, rappresentato dal ritratto del titolare della tomba, Vel Saties<sup>60</sup> (Fig. 5). È vero che in generale il tempo mitico non ha profondità e misura: come ha scritto Paul Veyne, sarebbe come chiedersi se le avventure di Pollicino si siano svolte prima o dopo di quelle di Cenerentola. Ma lo stesso Veyne ha opportunamente ricordato che una dimensione temporale si crea attraverso le genealogie degli eroi mitici<sup>61</sup>. Da questo punto di vista varrebbe la pena esplorare la possibilità che Vel Saties avesse (o meglio che gli fosse stato costruito) un legame genealogico con gli eroi del mito, creando così quel temporalmente discontinuo arcipelago di parentele organizzato per rispondere a esigenze del momento che sostituisce lo spazio di omogenee relazioni stabilite una volta per tutte, di cui parla Pierre Bourdieu nella citazione di apertura<sup>62</sup>: "temporalmente discontinuo" per poter accostare figure a distanza di secoli senza bisogno di elementi intermedi, e "organizzato per rispondere ad esigenze del momento" perché strumentale a politiche di *self-aggrandizement*. In tal caso, il titolare della tomba sarebbe proiettato nel passato mitico (una sorta di "assurgimento all'Olimpo"), e di conseguenza i tempi sarebbero in qualche modo ridotti a due, ristabilendo così una simmetria.

Dobbiamo ancora sottolineare la funzione di questo complesso come "deposito"<sup>63</sup> di memoria culturale. Tale funzione appare ancor più chiara quando si ricorda che nel corso della realizzazione della tomba venne "riassorbito" un sepolcro precedente, forse più antico di un secolo<sup>64</sup>, ovvero di un arco di tempo oltre il quale la memoria si trasforma da comunicativa a culturale<sup>65</sup>. Torniamo così ad Assmann, per ricordare che un ruolo importante nella elaborazione di una memoria culturale è giocato da quelle che lo studioso tedesco, recuperando importanti osservazioni di Halbwachs, definisce "figure del ricordo": per potersi fissare nella memoria di un gruppo, una

<sup>57</sup> Cfr. COARELLI 1983; BRIQUEL 2001, pp. 276-278; per una recente raffinata lettura degli affreschi in chiave retorica HARARI 2007.

<sup>58</sup> FEENEY 2007.

<sup>59</sup> FABIAN 1983 elabora il concetto di "*allochronism*", definito come la negazione della coevità e la creazione di nicchie in cui la qualità del tempo è diversa dalla nostra.

<sup>60</sup> BRIQUEL 2001, p. 276.

<sup>61</sup> VEYNE 1983 (cit. in FEENEY 2007, p. 79).

<sup>62</sup> BOURDIEU 2002, p. 105.

<sup>63</sup> Uso il termine nell'accezione dell'ormai classico HOBBSAWM 1983, p. 6.

<sup>64</sup> BURANELLI 1987, pp. 65-66; cfr. TORELLI 1996, p. 15.

<sup>65</sup> ASSMANN 1997, pp. 49-51, in base agli studi di Jan Vansina.

verità deve presentarsi nella forma concreta di un evento, di una persona, di un luogo<sup>66</sup>. I personaggi della Tomba François sembrano svolgere per la comunità locale questo ruolo, favoriti in questo dalla loro dimensione miticizzata, o “poetico-evocativa”<sup>67</sup>; ma nel contempo possono svolgere a fondo il loro ruolo in quanto dotati anche di una loro dimensione storica.

La prospettiva antropologica è utile anche per apprezzare un altro aspetto della Tomba François: questo monumento/documento costituisce in certo modo una *epoché*. Il termine è da intendersi, in una delle accezioni antiche, come un punto fisso nel tempo, in riferimento a cui le posizioni vengono definite e i cambiamenti vengono misurati<sup>68</sup>. L'*epoché* consente in altre parole di gettare uno sguardo su passato e futuro per evitare anacronismi, ovvero gli errori derivanti dal confondere i tempi: una azione idealmente simile a quella di piantare chiodi nel tempio di *Nortia a Volsinii*. La Tomba François in questa prospettiva ha per il tempo una funzione analoga a quella che l'*auguraculum* aveva per lo spazio; con la probabile differenza che lo spazio inaugurato grazie all'*auguraculum* interessava normalmente l'intera comunità, laddove nel caso della Tomba il tempo da regolare era legato alla storia di una famiglia. Quanto la storia di una *gens* come i *Saties* fosse strettamente intrecciata o addirittura coincidesse con l'interesse della comunità vulcente nel suo insieme, è punto ancora da mettere a fuoco. Ma su questo ritorneremo alla fine della nostra indagine.

La Tomba François costituisce dunque un documento di straordinaria importanza; non sfugge tuttavia il fatto che la sua eccezionalità è anche la sua singolarità. Vale senz'altro la pena chiedersi se vi potessero essere altri monumenti del genere, ignoti o persi. Va però detto che non si tratta dell'unico caso di “irruzione” della mitistoria nella storia. Possiamo almeno ricordare il noto sostegno di calice in bucchero dal santuario di Portonaccio a Veio: una dedica in uno dei più importanti luoghi di culto dell'Etruria, firmata da un *Avile Vipiennas* nel VI secolo a.C.<sup>69</sup>. È difficile sottrarsi alla suggestione di individuare nel dedicatario il personaggio storico, il noto Aulo Vibenna protagonista della saga immortalata sulla Tomba François. Questa testimonianza peraltro fa idealmente il paio con l'ancor più clamoroso calice di impasto, di provenienza probabilmente ceretana, di metà VII secolo con il nome di un *Laucie Mezentie*, Lucio Mezenzio, che corrisponde a una altrettanto clamorosa e altrettanto enigmatica irruzione del noto eroe virgiliano nella storia dell'Italia antica<sup>70</sup>. Enigmi ai quali forse il ricorso alla categoria di “figure del ricordo” permette, se non di dare, almeno di impostare una risposta.

<sup>66</sup> HALBWACHS 1941, p. 157 (cfr. ASSMANN 1997, p. 38)

<sup>67</sup> HARARI 2007, p. 52 nt. 36.

<sup>68</sup> Cfr. l'uso fattone da Claudio Tolomeo (PTOL., *Alm.*, 3.5); questo concetto era stato ripreso in età moderna dal teologo francese Jacques Bénigne Bossuet nel suo *Discours sur l'histoire universelle* (1681), e più di recente ha avuto uno sviluppo in ambito antropologico: cfr. FABIAN 1983, p. 4.

<sup>69</sup> MARAS 2009, p. 417.

<sup>70</sup> *Editio princeps*: GAULTIER, BRIQUEL 1989; cfr. DI FAZIO 2005.



### *Tempo delle élites*

Nonostante questi enigmi di epoca arcaica, è importante sottolineare che la disposizione a lavorare sul proprio passato da parte delle *élites* etrusche è particolarmente evidente in epoca ellenistica, come mostrano anche altri suggestivi esempi. Mi riferisco in particolare al complesso tarquiniese dell'Ara della Regina. Recenti indagini hanno permesso di appurare che il tempio di VI secolo fu coinvolto in un intervento di ampliamento e ristrutturazione nel IV secolo, che aveva portato a un cambio di orientamento; ma nel corso di questa operazione venne risparmiata una preesistente cassa in pietra locale, di forma e dimensioni simili a quelle di un sarcofago, che fu inglobata nell'edificio monumentale ma mantenendo il suo orientamento<sup>71</sup>(Fig. 6). Proprio nei dintorni, sul lato settentrionale del basamento del tempio, era stato individuato nel corso di vecchi scavi del Romanelli un frustulo epigrafico, oggi perduto, in cui è stato letto il nome del mitico fondatore della città, Tarconte: gli editori dello scavo non si sono così sottratti alla "suggerione di vedere un nesso tra la preservazione del sito della cassa arcaica e la possibilità di un riferimento all'eroe fondatore eponimo"<sup>72</sup>. In base a questa interessante ipotesi, la cassa intercettata durante l'intervento di IV secolo sarebbe stata considerata come la tomba o il cenotafio di Tarconte da parte delle *élites* tarquiniesi dell'epoca: un simile riconoscimento avrebbe avuto una forte valenza simbolica e identitaria, in un momento storico in cui lo scontro con Roma si faceva molto forte. Vale la pena aggiungere che, come nel caso dei *Satties* a Vulci, anche nel caso tarquiniese appare forte il cortocircuito tra *Tarchon*, una gens *Tarcna* di cui sarebbe capostipite, e la città di Tarquinia di cui è fondatore<sup>73</sup>.

Arriviamo così ad un altro punto importante del discorso, ovvero la frequenza di nomi e leggende di eroi fondatori di città in ambito etrusco ed italico. *Nanas* o *Nanos* per Cortona, *Halaesus* per *Falerii*, *Tarchon* per Tarquinia, *Caere* poteva scegliere tra Pelasgo, Telegono e Tirreno<sup>74</sup>: sono materiali per una indagine che poco o nulla ci dice ovviamente delle epoche più antiche, della poleogenesi dei centri etruschi, ma molto su una fase storica in cui le classi dominanti etrusche dovettero sentirsi gravemente minacciate dall'espansionismo romano e cercarono di difendersi anche con operazioni culturali. In termini assmanniani, questa è la funzione "*kontrapräsentisch*" del mito, che integra le carenze del presente evocando un passato eroico<sup>75</sup>. Ciò sembra riecheggiare quel meccanismo ben noto agli antropologi specialmente del Nord America, come Linda Tuhiwai Smith, per cui "le storie mitiche e i racconti di origine di molti popoli indigeni possono essere visti come forme di contestazione nei confronti di una visione della storia dominata e ma-

<sup>71</sup> BONGHI JOVINO 2009.

<sup>72</sup> BONGHI JOVINO 2009, p. 21.

<sup>73</sup> BRIQUEL 1984, p. 242, con riferimenti.

<sup>74</sup> Molte delle fonti sono raccolte in BRIQUEL 1984; per una panoramica sui fondatori nel mondo antico cfr. FROMENTIN, GOTTELAND 2001.

<sup>75</sup> ASSMANN 1997, p. 79. Per un interessante parallelo di età moderna col mito dei "padri fondatori" e la loro funzione di determinare il presente cfr. BURKE 1997, p. 59: "*Generally speaking, what happens in the case of these myths is that differences between past and present are elided, and unintended consequences are turned into conscious aims, as if the main purpose of these past heroes had been to bring about the present – our present*".

nipolata dalla cultura occidentale”<sup>76</sup>. Parole che sembrano perfette per descrivere la situazione espressa dalla profezia di Vegoia, con la sua rivendicazione dei diritti alla terra.

Anche in questo caso, però, il sacro rimane al centro dell’attenzione, dal momento che spesso il ruolo di questi eroi fondatori non sembra solo politico, ma anche religioso (il caso di Tarconte è indicativo). Qui dobbiamo tornare alla dottrina dei *saecula*, che pur con tutte le accortezze dovute all’incognita del contesto storico a cui il testo varroniano fa riferimento, è comunque chiara nello stabilire come momento base per il computo delle “ere” la fondazione della città. In ottica etrusca e italiana, come noto, la fondazione di una città è gesto eminentemente sacro, rituale, da svolgere secondo precise indicazioni<sup>77</sup>. Sotto il segno del sacro, come abbiamo già ricordato, è anche la fine del *saeculum*, sancita da prodigi e segni celesti. Ciò trova un senso in ottica antropologica, dal momento che corrisponde a una funzione del sacro che, seguo in questo tra tanti Roy Rappaport, è quella di “santificare” un discorso, un sistema di relazioni, sottraendolo al caos del quotidiano, creando significati in un mondo che ne è intrinsecamente privo<sup>78</sup>.

### *Conclusione: appunti per future ricerche*

Abbiamo finora parlato della gestione del tempo e della storia da parte degli Etruschi. In realtà, come è emerso più chiaramente dal precedente paragrafo, i veri protagonisti di questo discorso sono, soprattutto da epoca arcaica in poi, le *élites* etrusche, col loro monopolio della dimensione religiosa e del tempo religioso. È stato però anche opportunamente osservato che l’affiorare (o riaffiorare) di tradizioni locali in età ellenistica è un fenomeno a cui non sono estranee classi medie emergenti in quella fase storica<sup>79</sup>, i “mercanti” che iniziavano ad avere bisogno del “loro” tempo. Qui il lavoro sulla memoria culturale va a intrecciarsi anche con un importante problema storico, che è quello della valutazione della struttura gentilizia della società etrusca, tema su cui di recente il dibattito sembra finalmente riaprirsi grazie ad esempio allo stimolante libro di Christopher Smith<sup>80</sup>. Questo, a mio parere, è uno dei temi cruciali per l’etruscologia. Una struttura gentilizia è infatti sempre data per scontata nelle ricostruzioni, ma vi sono effettivamente ancora tanti punti oscuri sulla sua natura, sulle sue mutazioni storiche, sulle variazioni regionali che, come abbiamo visto, emergono chiara-

<sup>76</sup> Cit. in COMBA 2008, p. 35.

<sup>77</sup> Cfr. BRIQUEL 2008a; 2008b. Sugli aspetti rituali delle procedure di limitazione territoriale cfr. GARGOLA 1995, pp. 25-50.

<sup>78</sup> RAPPAPORT 1999, p. 169 e *passim*.

<sup>79</sup> TORELLI 1986, p. 191. Anche in questo caso il confronto con Roma è utile, dal momento che la riforma calendariale di fine IV secolo è stata collegata alle tensioni sociali dell’epoca: cfr. RÜPKE 2012, p. 94 (e già ELIAS 2007, p. 158).

<sup>80</sup> SMITH 2006.

mente in un quadro, come quello della cultura etrusca, che spesso tendiamo a considerare in maniera troppo unitaria; il che ci ricorda che una sociologia del mondo etrusco è sostanzialmente ancora tutta da scrivere. L'indagine sul modo in cui le classi dirigenti etrusche elaboravano il proprio passato, la propria memoria culturale, anche attraverso la categoria del sacro, può fornire importanti indicazioni sulla natura del loro potere e di riflesso sulla struttura della società etrusca.

MASSIMILIANO DI FAZIO  
Università di Pavia  
max.difazio@gmail.com

## BIBLIOGRAFIA

- ADAMS 2003: J.N. ADAMS, *Bilingualism and the Latin language*, Cambridge 2003.
- ALEXANDRATOS 2009: L. ALEXANDRATOS, "Gli agrimensori romani e l'astronomia", in *Maia* n.s. 61, 2009, pp. 285-305.
- ASSMANN 1997: J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1997 (Ed. orig. 1992).
- ASSMANN 1999: A. ASSMANN, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999.
- ASSMANN 2000: J. ASSMANN, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000.
- BAGNASCO GIANNI 2008: G. BAGNASCO GIANNI, "Rappresentazioni dello spazio "sacro" nella documentazione epigrafica etrusca di epoca orientalizzante", in X. DUPRÉ RAVENTÓS, S. RIBICHINI, S. VERGER (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Atti del Convegno Internazionale (Roma 2004), Roma 2008, pp. 267-281.
- BEARD 1987: M. BEARD, "A Complex of Times: no more sheep on Romulus' birthday", in *ProcCambrPhilSoc* 1987, pp. 1-15.
- BEARD 1991: M. BEARD, "Writing and religion: Ancient Literacy and the function of the written word in Roman religion", in J.H. HUMPHREY (ed.), *Literacy in the Roman world*, *JRA Supplement* 3, 1991, pp. 35-58.
- BELFIORE 2010: V. BELFIORE, *Il Liber linteus di Zagabria. Testualità e contenuto*, Pisa 2010.
- BONGHI JOVINO 2009: M. BONGHI JOVINO, *Il santuario dell'Ara della Regina. Preliminare proposta di ricostruzione dei templi arcaici e indicazioni sul luogo di culto*, in M. BONGHI JOVINO, F. CHIESA (a cura di), *L'Ara della Regina di Tarquinia. Aree sacre santuari mediterranei*, Atti della giornata di studio (Milano 2007), Milano 2009, pp. 7-45.
- BOURDIEU 2002: P. BOURDIEU, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 2002 (Ed. orig. 1972).
- BRIQUEL 1984: D. BRIQUEL, *Les Pélasges en Italie, recherches sur l'histoire de la légende*, Roma 1984.
- BRIQUEL 2001: D. BRIQUEL, "Millenarismo e secoli etruschi", in *Minerva* 15, 2001, pp. 263-278.
- BRIQUEL 2008a: D. BRIQUEL, "L'espace consacré chez les Étrusques: réflexions sur le rituel étrusco-romain de fondation des cités", in X. DUPRÉ RAVENTÓS, S. RIBICHINI, S. VER-

- GER (edd.), *Saturnia tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Atti del convegno (Roma 2004), Roma 2008, pp. 27-47.
- BRIQUEL 2008b: D. BRIQUEL, “La città murata, aspetti religiosi”, in *La città murata in Etruria*, Atti del XXV Convegno di Studi Etruschi ed Italici (Chianciano Terme-Sarteano-Chiusi 2005), Pisa-Roma 2008, pp. 121-133.
- BURANELLI 1987: F. BURANELLI (a cura di), *La Tomba François di Vulci*, Roma 1987.
- BURKE 1997: P. BURKE, *Varieties of Cultural History*, Cambridge 1997.
- CHERICI 2006: A. CHERICI, “Per una scienza etrusca”, in *Science and Technology for Cultural Heritage* 15, 2006, pp. 9-28.
- CARAFÀ 2008: P. CARAFÀ, *Culti e santuari della Campania antica*, Roma 2008.
- CLARKE 2008: K. CLARKE, *Making Time for the Past: Local History and the Polis*, Oxford 2008.
- COARELLI 1983: F. COARELLI, “Le pitture della Tomba François a Vulci: una proposta di lettura”, in *DialA* III s. 2, 1983, pp. 43-69.
- COLONNA 2007: G. COLONNA, “Novità su Thefarie Velianas”, in G.M. DELLA FINA (a cura di), *Etruschi Greci Fenici e Cartaginesi nel Mediterraneo centrale*, atti del convegno (Orvieto 2006), in *AnnFaina* 14, 2007, pp. 9-24.
- COLONNA 2010: G. COLONNA, “A proposito del primo trattato romano-cartaginese (e della donazione pyrgense ad Astarte)”, in G.M. DELLA FINA (a cura di), *La grande Roma dei Tarquini*, atti del convegno (Orvieto 2009), in *AnnFaina* 17, 2010, pp. 275-303.
- COMBA 2008: E. COMBA, *Antropologia delle religioni. Un'introduzione*, Torino 2008.
- CORNELL 2011: T.J. CORNELL, *Etruscan Historiography*, in J. MARINCOLA (ed.), *Greek and Roman Historiography*, Oxford 2011, pp. 175-204 (ristampa aggiornata dell'articolo uscito in *AnnPisa* s. III, n. VI, 2, 1976, pp. 411-439).
- CORNELL 1991: T. CORNELL, “The tyranny of evidence: a discussion of the possible uses of literacy in Etruria and Latium in the archaic age”, in J.H. HUMPHREY (ed.), *Literacy in the Roman world*, *JRA supplement* 3, 1991, pp. 7-33.
- CORNELL 1995: T.J. CORNELL, *The beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*, London-New York 1995.
- CORNELL 2005: T.J. CORNELL, “The Value of the Literary Tradition Concerning Archaic Rome”, in K. RAAFLAUB (ed.), *Social Struggles in Archaic Rome. New Perspectives on the Conflict of the Orders*, Malden-Oxford-Carlton, pp. 47-74.
- CRISTOFANI 1995: M. CRISTOFANI, *Tabula Capuana: Un calendario festivo di età arcaica*, Firenze 1995.
- DI FAZIO 2005: M. DI FAZIO, “Uno, nessuno e centomila Mezenzio”, in *Athenaeum* 93, 2005, pp. 51-69.
- DOLAN 2010: P. DOLAN, “Space, Time and the Constitution of Subjectivity: Comparing Elias and Foucault”, in *Foucault Studies* 8, 2010, pp. 8-27.
- DOMENICI 2007: I. DOMENICI (a cura di), *Giovanni Lido. Sui segni celesti*, Milano 2007.
- DOMENICI 2009: I. DOMENICI, *Etruscae Fabulae. Mito e rappresentazione*, Roma 2009.
- DUMÉZIL 1974: G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque, avec une appendice sur la religion des Étrusques*, Paris 1974<sup>2</sup>.
- EDLUND-BERRY 1992: I.E.M. EDLUND-BERRY, “Etruscans at Work and Play: Evidence for an Etruscan Calendar”, in *Kotinos: Festschrift für Erika Simon*, Mainz 1992, pp. 330-338.
- EDLUND-BERRY 2006: I.E.M. EDLUND-BERRY, “Ritual Space and Boundaries in Etruscan Religion”, in N.T. DE GRUMMOND, E. SIMON (eds.), *The Religion of the Etruscans*, Austin

- 2006, pp. 116-131
- ELIAS 2007: N. ELIAS, *An Essay on Time*, Dublin 2007 (Ed. orig. *Über die Zeit*, Frankfurt am Main 1984).
- ERLL, NÜNNING 2008: A. ERLL, A. NÜNNING (eds.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin 2008.
- FABIAN 1983: J. FABIAN, *Time and the Other. How Anthropology makes its Objects*, New York 1983.
- FEENEY 2007: D. FEENEY, *Caesar's Calendar. Ancient Time and the Beginnings of History*, Berkeley-Los Angeles 2007.
- FEENEY 2010: D. FEENEY, "Time and Calendar", in A. BARCHIESI, W. SCHEIDEL (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Studies*, Oxford 2010, pp. 882-894.
- FROMENTIN, GOTTELAND 2001: V. FROMENTIN, S. GOTTELAND (edd.), *Origines Gentium*, Bordeaux 2001.
- GABBA 1996: E. GABBA, *Origine e carattere della più antica storiografia romana*, in *Tra storia e antichità. Percorsi dell'annalistica romana*, Atti del convegno (Perugia 1995), in *Eutopia* 5, 1996, pp. 3-11.
- GARGOLA 1995: D.J. GARGOLA, *Lands, Laws & Gods. Magistrates & Ceremony in the Regulation of Public Lands in Republican Rome*, Chapel Hill-London 1995.
- GAULTIER, BRIQUEL 1989: F. GAULTIER, D. BRIQUEL, "Reexamen d'une inscription des collections du Musée du Louvre", in *CRAI* 1989, pp. 99-113.
- GEERTZ 1973: C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York 1973.
- GOTTARELLI 2003: A. GOTTARELLI, "Auguraculum, sedes inaugurationis e limitatio rituale della città fondata. Elementi di analogia tra la forma urbana della città etrusca di Marzabotto ed il *templum* augurale di Bantia, 1", in *Ocnus* 11, 2003, pp. 135-149.
- HALBWACHS 1925: M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925.
- HALBWACHS 1941: M. HALBWACHS, *La Topographie légendaire des évangiles en terre sainte: étude de mémoire collective*, Paris 1941.
- HALBWACHS 1950: M. HALBWACHS, *La mémoire collective*, Paris 1950.
- HARARI 2007: M. HARARI, "Lo scudo 'spezzato' di Vel Saties", in *Ostraka* 16, 2007, pp 45-54.
- HARRIS 1971: W.V. HARRIS, *Rome in Etruria and Umbria*, Oxford 1971.
- HOBBSAWM 1983: E.J. HOBBSAWM, *Inventing traditions*, in E. HOBBSAWM, T. RANGER (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, pp. 1-14.
- HÖLKESKAMP 2006: K.-J. HÖLKESKAMP, "History and Collective Memory in the Middle Republic", in N. ROSENSTEIN-R. MORSTEIN-MARX (eds.), *A Companion to the Roman Republic*, Malden-Oxford-Chichester 2006, pp. 478-495.
- HORDEN, PURCELL 2000: P. HORDEN, N. PURCELL, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford 2000.
- JOHNSON, PARKER 2009: W.A. JOHNSON, N.H. PARKER (eds.), *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, Oxford 2009.
- KREINATH, SNOEK, STAUSBERG 2006: J. KREINATH, J. SNOEK, M. STAUSBERG (eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden-Boston 2006.
- LAURENCE, SMITH 1995-1996: R. LAURENCE, C. SMITH, "Ritual, time, and power in ancient Rome", in *Accordia Research Journal* 6, 1995-1996, pp. 133-151.
- LE GOFF 1960: J. LE GOFF, "Au Moyen Age: Temps de l'Eglise et Temps du Merchant", in *AnnEconSocCiv* 1960, pp. 417-433.
- LISON-TOLOSANA 1966: C. LISON-TOLOSANA, *Belmonte de los Caballeros: Anthropology and*

- History in an Aragonese Community*, Oxford 1966.
- MACINTOSH TURFA 2006: J. MACINTOSH TURFA, *The Etruscan Brontoscopic Calendar*, in N.T. DE GRUMMOND, E. SIMON (eds.), *The Religion of the Etruscans*, Austin 2006, pp. 173-190.
- MARAS 2009: D.F. MARAS, *Il dono votivo. Gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto*, Pisa-Roma 2009.
- MARTÍNEZ-PINNA 2001: J. MARTÍNEZ-PINNA, “El *saeculum* etrusco y el final de la Historia”, in *El milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas*, Madrid 2001, pp. 81-102.
- MAZZARINO 1957: S. MAZZARINO, “Sociologia del mondo etrusco e problemi della tarda etruscità”, in *Historia* 6, 1957, pp. 98-122.
- MIANO 2011: D. MIANO, *Monimenta. Aspetti storico-culturali della memoria nella Roma medio-repubblicana*, Roma 2011.
- NORA 1984-1992: P. NORA (éd.), *Lieux de mémoire*, 5 voll., Paris 1984-1992.
- OLICK, VINITZKY-SEROUSI, LEVY 2011: J.K. OLICK, V. VINITZKY-SEROUSI, D. LEVY (eds.), *The Collective Memory Reader*, Oxford 2011.
- PALLOTTINO 1986: M. PALLOTTINO, *I documenti scritti e la lingua*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Rasenna*, Milano 1986, pp. 309-367.
- PURCELL 2003: N. PURCELL, “Becoming Historical: the Roman Case”, in D. BRAUND, CH. GILL (eds.), *Myth, History and Culture in Republican Rome. Studies in Honour of T. P. Wiseman*, Exeter 2003, pp. 12-40.
- RAPPAPORT 1999: R. RAPPAPORT, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999.
- RÜPKE 1995: J. RÜPKE, *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlino 1995.
- RÜPKE 2012: J. RÜPKE, *Rationalizing Religious Practices: the Pontifical Calendar and the Law*, in O. TELLEGEN-COUPERUS (ed.), *Law and Religion in the Roman Republic*, Leiden 2012, pp. 85-106.
- SAMPAOLO 2008: V. SAMPAOLO, “La perimetrazione di Capua e l’abitato arcaico. Nota preliminare”, in *La città murata in Etruria*, Atti del XXV Convegno di Studi Etruschi ed Italici (Chianciano Terme Sarteano Chiusi 2005), Pisa Roma 2008, pp. 471-480.
- SANTANGELO CDS: F. SANTANGELO, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, Cambridge, cds.
- SASSATELLI, GOVI 2005: G. SASSATELLI, E. GOVI (a cura di), *Culti, forma urbana e artigianato a Marzabotto: nuove prospettive di ricerca*, Atti del convegno (Bologna 2003), Bologna 2005.
- SEVERI 2004: C. SEVERI, *Il percorso e la voce. Un’antropologia della memoria*, Torino 2004.
- SMITH 1982: J.Z. SMITH, *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982.
- SMITH 2006: CH. SMITH, *The Roman Clan*, Oxford 2006.
- SORDI 2002: M. SORDI, “I *saecula* degli Etruschi e gli *ostenta*”, in *RSI* 114, 2002, pp. 715-725.
- STEIN-HÖLKESKAMP, HÖLKESKAMP 2006: E. STEIN-HÖLKESKAMP, K.-J. HÖLKESKAMP (Hrsg.), *Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt*, München 2006.
- TORELLI 1986: M. TORELLI, *La religione*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Rasenna*, Milano 1986, pp. 157-237.
- TORELLI 1996: M. TORELLI, “Riflessioni sulle registrazioni storiche in Etruria”, in *Tra storia e antiquitas. Percorsi dell’annalistica romana*, Atti del convegno (Perugia 1995), in *Eutopia* 5, 1996, pp. 13-22.



- TORELLI 2000: M. TORELLI, *L'ellenizzazione della società e della cultura etrusche*, in M. TORELLI (a cura di), *Gli Etruschi, Catalogo della Mostra* (Venezia 2000-2001), Milano 2000, pp. 141-155.
- TURCAN 1976: R. TURCAN, "Encoré la prophétie de Végoia", in *L'Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges offerts à J. Heurgon*, II, Rome 1976, pp. 1009-1019.
- VALVO 1988: A. VALVO, *La "Profezia di Végoia": proprietà fondiaria e aruspicina in Etruria nel I secolo a.C.*, Roma 1988.
- VAN DER MEER 2007: L.B. VAN DER MEER, *Liber Linteus Zagabiensis. The Linen Book of Zagreb. A Comment on the Longest Etruscan Text*, Leuven 2007.
- VEYNE 1983: P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris 1983.
- WISEMAN 2008: T.P. WISEMAN, *Unwritten Rome*, Exeter 2008.

#### DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Orvieto. Necropoli di Crocifisso del Tufo (da G. DENNIS, *The Cities and Cemeteries of Etruria*, London 1883<sup>3</sup>, II, p. 43).

Fig. 2. Berlino, *Staatliche Museen. Tabula Capuana* (da A. SOLARI, *Vita pubblica e privata degli Etruschi*, Firenze 1931, tav. XXIX).

Fig. 3. Zagabria, Museo Archeologico. *Liber Linteus* (da [it.wikipedia.org/wiki/File:Lanena\\_knjiga\\_\(Liber\\_linteus\\_Zagrebiensis\).jpg](http://it.wikipedia.org/wiki/File:Lanena_knjiga_(Liber_linteus_Zagrebiensis).jpg))

Fig. 4. Roma, Museo di Villa Giulia. Lamine di Pyrgi (da [it.wikipedia.org/wiki/File:Etruscan-Language2.JPG](http://it.wikipedia.org/wiki/File:Etruscan-Language2.JPG))

Fig. 5. Roma, Villa Albani. Affreschi della Tomba François: Vel Saties (da A. SOLARI, *Vita pubblica e privata degli Etruschi*, Firenze 1931, tav. II).

Fig. 6. Tarquinia, Ara della Regina. Pianta (da BONGHI JOVINO 2009, p. 34. Ringrazio per la cortesia la prof. G. Bagnasco Gianni).

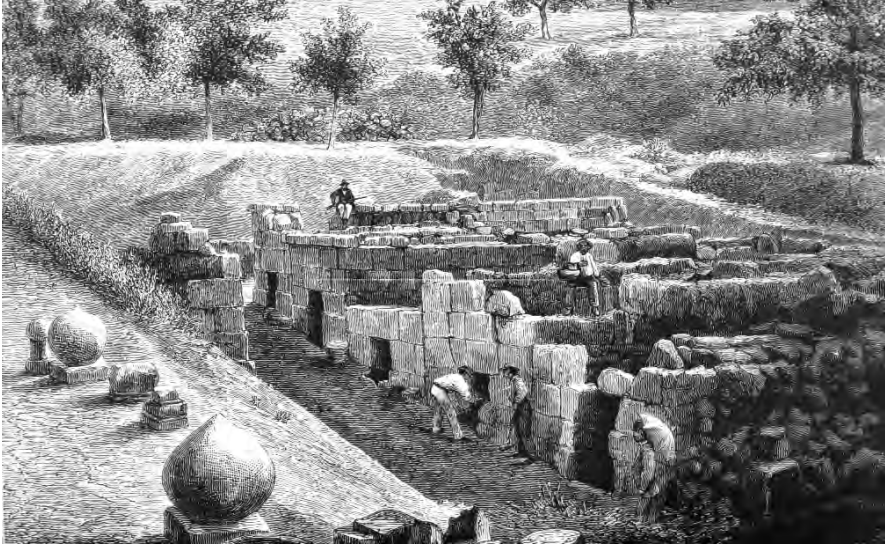


Fig. 1



Fig. 2





Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5

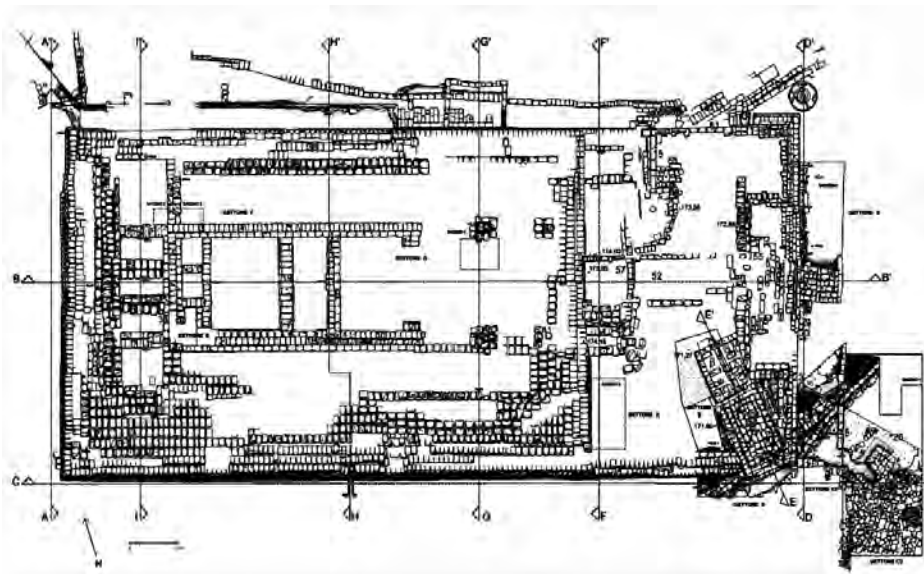


Fig. 6

**LA MORTE, IL TEMPO, LA MEMORIA.****FUNERALI PUBBLICI E CALENDARIO CIVICO NELLA GRECIA ANTICA<sup>1</sup>**

Il rituale funerario, i riti a esso associati e le diverse tipologie di onori prestate ai defunti sono un tema che si presta forse meglio di qualunque altro agli incontri tra studiosi che guardano al mondo antico da prospettive diverse: gli archeologi e gli antropologi – protagonisti di questo incontro di studi –, ma anche gli storici, gli epigrafisti, i filologi, gli storici delle religioni. L'analisi di un universo tematico così complesso, infatti, resta semplicemente impossibile senza il contributo di discipline diverse e la disponibilità di ogni approccio, nella sua specificità, ad accogliere metodologie differenti e contigue e a considerare ordini di evidenza diversi, senza pretendere di forzarne il linguaggio. Lo storico, in particolare, può avvicinarsi all'universo funerario solo se è disposto a combinare un percorso metodologico diacronico (quello che gli verrebbe più naturale) con uno sforzo di comparazione sincronica: se è sempre necessario salvaguardare le specificità delle singole situazioni, la loro evoluzione nel tempo, le differenze nello spazio, qualche volta le semplificazioni sono benvenute, quando l'annullamento (momentaneo e consapevole) di specificità ed evoluzioni diacroniche consente di riferire un insieme dato di testimonianze a una sorta di "società globale". Come osservava trent'anni fa J.-P. Vernant, ogni cultura, nell'elaborare una propria visione della morte, produce strategie originali per integrarla alla propria esperienza concreta e alle proprie pratiche istituzionali; di conseguenza la morte e i rituali funerari sono centrali nell'autorappresentazione di una società e, parallelamente, possono – o forse devono – essere analizzati, forse più di ogni altro aspetto di un sistema culturale complesso, come fenomeni di lunga durata, come fatto "culturale", dunque, e non meramente "biologico"<sup>2</sup>. Fatto "culturale" e dunque, in qualche misura almeno – e questa è la prospettiva di questo studio –, fatto "politico", ovvero capace di interagire con le istituzioni, i riti, l'organizzazione e l'autorappresentazione della *polis* e più in generale di uno stato antico.

In queste pagine mi limito a proporre qualche riflessione su un aspetto specifico, all'interno di questo vasto spettro di problemi, ovvero sulle cerimonie funebri pubbliche e sul ruolo che potevano avere nella definizione del tempo (il tempo "civico", dunque "ufficiale" e "politico") di una comunità greca antica, partendo da alcune testimonianze antiche (tutte molto note) che mi sono sembrate utili a illustrare il problema, senza pretendere di esaurirne tutti gli aspetti. Il "tempo civico" abbraccia tanto una

---

<sup>1</sup> Il testo che segue è una versione lievemente ampliata, e corredata di minime integrazioni bibliografiche, della relazione presentata al convegno, il 20 maggio 2011. Su molte delle tematiche qui discusse sono intervenuta altrove, e rinvio in particolare, per una discussione più analitica di alcuni dei problemi qui presentati, a MARI 2010 e MARI cds.

<sup>2</sup> VERNANT 1982, pp. 5-6; è impossibile rendere conto qui dei moltissimi studi successivi, anche limitatamente al solo mondo greco: una efficace sintesi, con ricca bibliografia, è in D'AGOSTINO 1996 (cfr. in part., per gli aspetti metodologici qui richiamati, pp. 435-437).

nozione “ciclica” che una nozione “lineare” del tempo<sup>3</sup>: la prima presiede necessariamente alla strutturazione interna del calendario come sequenza regolare di mesi definiti (a partire dal nome) da eventi rituali e cerimonie pubbliche (le feste e, in determinati momenti dell’anno, l’entrata in carica di nuovi magistrati)<sup>4</sup>; la seconda corrisponde, viceversa, alla percezione di una profondità cronologica, dunque ai tentativi di collocare gli eventi nel tempo, inteso come un *continuum*, una linea che inizia, convenzionalmente, in un punto dato. La seconda concezione presiede evidentemente a ogni forma di organizzazione della memoria di una comunità (per fittizia che sia), alla sua trasmissione orale e, da un certo momento in poi e in forme differenti, alla sua registrazione “archivistica” e alla vera e propria riflessione storiografica. Anche quest’ultima – che presuppone una concezione in qualche misura ordinata dello spazio storico – può svolgersi, in Grecia, attorno a ricorrenze religiose (le feste locali o panelleniche), e ogni studioso di storiografia greca – soprattutto della storiografia locale, purtroppo per noi quasi completamente scomparsa – conosce l’importanza della specifica categoria della “*sacred history*”, ovvero la storia, annalisticamente organizzata, di singoli santuari e di feste locali<sup>5</sup>.

#### *Funerali di “fondatori” e tempo civico*

In quali modi e forme, dunque, un rito funebre pubblico (intendendo ciò nel duplice senso di funerale fatto a spese della collettività, e al quale l’intera comunità teoricamente prendeva parte) incideva sulla definizione del tempo e sull’organizzazione della memoria in uno stato greco antico? Nel caso di funerali non solo pubblici, ma “eccezionali”, riservati cioè a figure eminenti della comunità che li celebra, entrambe le concezioni del tempo e del calendario prima richiamate sono coinvolte (e questo vale, evidentemente, non solo per il mondo greco antico): tali cerimonie, infatti, possono rappresentare un “nuovo inizio”, il momento fondante di una nuova storia, quasi riazzerare il tempo (tempo lineare), oppure, senza che le due circostanze si escludano necessariamente a vicenda, valere da solenne riaffermazione di valori condivisi, come una qualunque cerimonia pubblica (tempo ciclico).

Un caso particolarmente noto, e ricco di implicazioni per il tema qui in discussione,

<sup>3</sup> Utilizzo qui con una certa elasticità due categorie utilizzate in passato, con senso parzialmente diverso, nel dibattito scientifico sia dagli storici delle religioni che dagli storici della storiografia antica: cfr., con particolare attenzione al primo aspetto, SABBATUCCI 1978, pp. 437-473.

<sup>4</sup> Sui calendari nelle città greche, i sistemi di calcolo del tempo, l’attribuzione dei nomi ai mesi sulla base di nomi di divinità o di feste religiose, e sulle conseguenti, fortissime peculiarità locali anche di questo aspetto della vita pubblica e delle istituzioni di uno stato greco si vd. almeno SAMUEL 1972 (con ampia bibliografia precedente); MIKALSON 1975; TRÜMPY 1997 e 2003.

<sup>5</sup> Sulle nozioni di “*intentional history*” e di “*sacred history*” cfr. GEHRKE 2001 e DILLERY 2005. Sulle controverse questioni della reale esistenza e attendibilità, nei santuari locali e panellenici, di materiali d’archivio e del loro utilizzo da parte degli storici antichi si vd. da ultimi (con posizioni in qualche caso, forse, troppo scettiche) PORCIANI 2001, pp. 13-26 (con amplissima bibliografia) e CHRISTESEN 2007, in part. pp. 51-57, 71-72.

è quello degli ecisti, o fondatori di città, specialmente in contesti “coloniali”. La tradizione antica afferma che il culto ad essi prestato era la norma, nelle città che serbavano memoria del loro nome, ed era a volte esteso a personaggi sentiti come (ed equiparati a) fondatori perché responsabili di significative discontinuità nella storia locale, senza essere “tecnicamente” i fondatori della città<sup>6</sup>. Il culto degli ecisti era anzi il più “naturale” dei culti nella prospettiva greca, se teniamo nel giusto conto l’osservazione di Brelich secondo cui ogni eroe è prima di tutto, in tale prospettiva, un “fondatore”<sup>7</sup>. Le tombe degli ecisti erano collocate nell’*agorà* cittadina, in posizione eminente: lo dice Pindaro della tomba di Batto a Cirene, uno scoliaste antico afferma che si trattava di uso corrente, e altre testimonianze letterarie su casi specifici (soprattutto legate, come vedremo, a ecisti “tardi”, o a figure assimilate ad ecisti) lo confermano<sup>8</sup>, mentre assai più controversa è l’identificazione di tali *heroa* da parte degli archeologi, per evidenti ragioni<sup>9</sup>. Dell’ecista si serbavano memorie più o meno dettagliate, che andavano dai dati essenziali (nome e città d’origine) a racconti più elaborati che potevano includere data e circostanze della fondazione della colonia e della morte dell’ecista stesso: non è necessario entrare qui nel dibattito amplissimo circa il grado di manipolazione e di alterazione che tali tradizioni subirono prima di essere fissate nella forma giunta fino a noi<sup>10</sup>.

In ogni caso, si tratta di un nucleo di tradizioni attorno al quale si organizzava la memoria locale, calcolando retrospettivamente lo spazio storico occupato da ciascuna comunità, e si definivano l’identità – in primo luogo etnica – di una comunità greca e di conseguenza i rapporti con la madrepatria, spesso semplificando la narrazione delle circostanze di fondazione (così, in tali tradizioni sono spesso obliterati o ridotti al minimo i riferimenti agli apporti indigeni alla colonia, alla composizione etnica mista degli *apoikoi*, a forme di espulsione forzata di gruppi di cittadini da parte delle comunità di partenza). La costruzione dei lemmi (sinteticissimi) dell’*archaiologia*

<sup>6</sup> Discuto ampiamente di questi problemi in MARI cds, partendo dal caso esemplare, cui faccio riferimento anche in queste pagine, del culto del generale spartano Brasida ad Anfipoli; della vasta bibliografia moderna sul tema mi limito qui a citare, come studi di riferimento, quelli di LESCHHORN 1984 e di MALKIN 1987, in part. alle pp. 189-240. Sul culto degli ecisti come *nomos*, usanza abituale, nelle città greche cfr. in part. HDT. 6.38.1.

<sup>7</sup> BRELICH 1958, 131-132.

<sup>8</sup> PIND., *P.*, 5.93; SCH. PIND., *O.*, 1.149. L’affermazione dello scoliaste (οἱ γὰρ οἰκιστὰὶ ἐν μέσαις ταῖς πόλεσιν ἐθάπτοντο ἐξ ἕθους) ha in realtà un valore ancor più generale, visto che si riferisce alla collocazione della tomba di Pelope (“fondatore” dei giochi di Olimpia) al centro del santuario: una suggestiva conferma, da parte di un autore antico, dell’intuizione di BRELICH sulla natura degli eroi antichi, di cui alla nt. 7 (cfr. pure STRAB. 8.5.366 C., con EPHOR., *FGrHist* 70 fr. 118, a partire dagli onori resi a Sparta a un altro “fondatore” *sui generis*, quale Licurgo).

<sup>9</sup> Come già rilevava MALKIN 1987, p. 190, l’identificazione di tali tombe o *heroa* è sempre congetturale, fondata su indicazioni delle fonti, e spesso controversa (cfr. *ibid.*, pp. 213-216 per gli esempi di Cirene, Megara Iblea, Posidonia-Paestum; in MARI cds discuto il caso, parimenti assai incerto, del supposto “*heroon* di Brasida” ad Anfipoli, con la relativa bibl.).

<sup>10</sup> Posizioni molto diverse si ritrovano in merito nel citato MALKIN 1987 e in HALL 2008, con ampia sintesi del dibattito più recente, sul quale si veda anche GRECO 2009.



siceliota di Tucidide dedicati alle fondazioni greche di Sicilia (6.3-5) è, in questo senso, rivelatrice, contenendo per ogni località il “grado zero” di memorie sulle origini, ossia il livello minimo di informazioni che sembravano essenziali allo storico, giuntogli attraverso il filtro delle tradizioni (anche storiografiche) locali<sup>11</sup>. Ma gli stessi elementi sembrano presupposti nei versi degli *Aitia* di Callimaco che alludono alla periodica commemorazione dei fondatori delle colonie, “invocati per nome” nel corso di banchetti rituali:

«Dirò anche Camarina, dove l’Ippari tortuoso serpeggia (...). Conosco la città posta sulla foce del fiume Gela, che si gloria dell’antica origine da Lindo, e la cretese Minoa, dove le Cocalidi versarono un bagno bollente sul figlio di Europa; conosco Leontini (...) e i Megaresi, che gli altri Megaresi, i Nisei, fecero emigrare lì, e posso menzionare Eubea ed Erice, che la signora del cinto ama: nessuno, infatti, chiunque un tempo costruì il muro per ciascuna di esse, va al banchetto rituale senza essere nominato (τάων οὐδεμιῇ γὰρ ὅτις πο[τὲ] τεῖχος ἔδειμε / νεωνυμῖ νομίμην ἔρχ[ε]τ’ ἐπ’ εἰλαπίνην»<sup>12</sup>).

Ancora Tucidide, attentissimo al tema della definizione delle identità locali e regionali nel mondo greco, come all’uso strumentale dei meccanismi della *syggeneia*, ci ha dato una delle più suggestive descrizioni antiche di un funerale come atto di nascita di un culto dell’ecista e, contemporaneamente, di una nuova percezione di sé da parte della comunità che lo celebra: è uno dei casi più notevoli (e altamente indicativo dei livelli cronologici della tradizione di cui disponiamo) di quella proiezione su fondatori “adottivi” di meccanismi sentiti come “normali” nel caso degli ecisti autentici, cui si accennava in precedenza. Si tratta del generale spartano Brasida, adottato come fondatore dai cittadini di Anfipoli, in Tracia, allo scopo di rescindere per sempre il legame con la madrepatria Atene e di cancellare la memoria dell’ecista autentico, Agnone; la morte e i solenni funerali di Brasida, nell’estate del 422 a.C., sono il fulcro e il punto di partenza dell’intero processo, sebbene la sua “liberazione” della città dal controllo ateniese risalga all’inverno 424/3:

«In seguito gli alleati, con una cerimonia pubblica cui parteciparono tutti in armi<sup>13</sup>,

<sup>11</sup> Cfr., a titolo di esempi, le notizie su Nasso, 6.3.1 («Primi tra i Greci, i Calcidesi, salpati dall’Eubea con Tucle come ecista, fondarono Nasso»); Siracusa, 6.3.2 («Siracusa la fondò, l’anno seguente [*scil.*, la fondazione di Nasso] Archia, degli Eraclidi di Corinto, avendo dapprima scacciato i Siculi dall’isola, sulla quale, ora che non è più circondata dal mare, si trova la città interna»); Imera, 6.5.1 («E Imera fu fondata da Zancle per opera di Euclide, Simo e Sacone, e nella colonia giunsero per la maggior parte Calcidesi, ma la popolarono insieme a loro anche esuli da Siracusa, sconfitti in un conflitto interno, chiamati i Miletidi; e la lingua risultò un misto dei dialetti calcidese e dorico, mentre, per quanto riguarda le istituzioni, prevalsero quelle calcidesi»).

<sup>12</sup> CALLIM., *Aet.*, 2, fr. 50 Massimilla, vv. 41-55: cfr. tra gli altri CORDANO 1984 e MALKIN 1987, pp. 197-198.

<sup>13</sup> “In alta uniforme”, diremmo in termini moderni; il greco di Tucidide è più asciutto (ἐὶν ὀπλοῖς), ma il senso è identico.

seppellirono Brasida all'interno della città, davanti all'attuale agorà; gli Anfipoliti, che crearono un recinto attorno al suo monumento, *da allora* (τὸ λοιπὸν) sgozzano vittime in suo onore, come eroe, e hanno istituito in suo onore *agoni e sacrifici annuali* (τιμὰς ... ἀγῶνας καὶ ἐτησίους θυσίας); attribuirono la colonia a lui, come ecista, abbattendo gli edifici che portavano il nome di Agnone e facendo sparire qualunque cosa potesse ricordare la fondazione della città da parte di costui: essi ritennero che Brasida fosse stato il loro salvatore (...) e che Agnone, data l'ostilità fra loro e gli Ateniesi, non ricevesse gli onori in modo altrettanto utile per loro, né gradito»<sup>14</sup>.

Tra i moltissimi motivi di interesse di questo passo celeberrimo, il meno notato dai commentatori è forse proprio quello che più ci riguarda qui: ovvero la sottolineatura di *entrambe* le interferenze, sul "tempo" di una città greca antica, di un funerale eccezionale e dell'associato culto eroico (ho messo in evidenza, nella citazione, le espressioni in questo senso più indicative). Tucidide vi individua un nuovo inizio nella storia cittadina (la fine dei rapporti tra la giovane colonia e la madrepatria Atene: il tempo "lineare"), ma nota anche l'introduzione di un elemento nuovo, *regolare*, nel calendario delle feste civiche (il tempo "ciclico"). Quest'ultimo aspetto della testimonianza tucididea è tanto più notevole in quanto l'elemento *routinier* del culto ha per solito uno scarsissimo interesse per gli storici greci antichi: e infatti, tipicamente, non è la *routine* a interessare Tucidide, ma l'evento eccezionale che la fonda. Ma è notevole, a mio parere, anche il modo in cui i moderni hanno commentato questo passo, facendo di questa descrizione sintetica, ma precisa, di un'articolata serie di azioni rituali una delle testimonianze-chiave sul culto degli ecisti antichi, sebbene abbiamo qui a che fare con un "finto ecista", e del tardo V secolo. E non mancano altri esempi, relativi a episodi più o meno tardi, e utilizzati, significativamente, nello stesso modo: qui è sufficiente citare le testimonianze sui funerali (nel 337/6) e il successivo culto del corinzio Timoleonte a Siracusa, e più in particolare quella plutarchea, particolarmente suggestiva:

«Durante la vecchiaia (Timoleonte) fu tenuto in tale onore, e insieme benevolenza, come fosse il padre di tutti, e morì per una causa banale che si aggiunse all'età. Essendo stati concessi alcuni giorni ai Siracusani per preparare il funerale, agli abitanti delle zone vicine e agli stranieri per arrivare, la cerimonia fu nell'insieme una celebrazione magnifica, e giovani scelti per sorteggio portarono il feretro addobbato attraverso la reggia di Dionisio, allora distrutta. Lo accompagnavano molte migliaia di uomini e donne, il cui aspetto si addiceva a una festa, visto che tutti portavano corone e indossavano vesti bianche; le voci e le lacrime, mescolate alla benedizione del defunto, manifestavano non la resa di un onore o la celebrazione di una cerimonia sanciti per decreto, ma un giusto cordoglio e una gratitudine dovuta ad autentica benevolenza. Infine, quando il letto fu posto sulla pira, Demetrio, che fra gli araldi dell'epoca era quello dotato della voce più potente, proclamò questo annuncio scritto: "Il popolo dei

<sup>14</sup> THUC. 5.11.1, su cui vd. MARI cds.

Siracusani dà sepoltura a Timoleonte figlio di Timodemo, di Corinto, per una spesa di duecento mine, e gli conferisce *per sempre* l'onore di agoni musicali, ippici e ginnici (ἐτίμησε δ'εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον ἀγῶσι μουσικοῖς, ἵππικοῖς, γυμνικοῖς), perché, avendo rovesciato i tiranni, sconfitto i barbari e ricostruito le più grandi tra le città che erano distrutte, ha restituito le leggi ai Sicelioti". Dettero sepoltura al corpo nell'agorà, e in seguito, avendovi posto dei portici attorno e costruito palestre, vi crearono un ginnasio per i giovani e lo chiamarono Timoleonteo. Essi, valendosi del sistema di governo e delle leggi che egli aveva istituito, per molto tempo seguirono a prosperare»<sup>15</sup>.

Se l'enfasi più evidente, in queste come in testimonianze analoghe, è su come una morte illustre e un rito funebre pubblico incidano sulla strutturazione dello *spazio* civico (la tomba di Brasida posta davanti all'agorà di Anfipoli, il tragitto solenne del funerale di Timoleonte e la fondazione in suo onore di un *heroon* e di un ginnasio che porta il suo nome)<sup>16</sup>, emerge anche, più in sordina, l'impatto di quegli eventi sul *tempo* delle città coinvolte, nella duplice dimensione già indicata: il tempo lineare, l'inizio di una nuova "era" nella storia locale (Anfipoli non più ateniese a partire dall'adozione di Brasida come "nuovo fondatore"; Siracusa per sempre libera dai tiranni: anche in questo caso, con significativo *décalage* cronologico tra il fatto della "liberazione" e la sua sanzione sacrale, attraverso il funerale e l'inizio del culto eroico del suo protagonista); il tempo ciclico della normale iterazione di feste nel calendario cittadino e della parallela conservazione della memoria dei fatti che si intendeva celebrare, nelle feste e nei riti periodicamente ripetuti (e quest'ultimo sembra anche il caso dei "brindisi" alla memoria degli ecisti descritti dal dotto Callimaco). Se c'è un elemento letterario, e forse un ben preciso modello omerico, nelle narrazioni di questi funerali, è lecito ritenere che tale modello fosse applicato *in re ipsa* in circostanze simili<sup>17</sup>, e dunque giudicare nella sostanza attendibili tali testimonianze. Altra questione è, come si accennava, la legittimità del proiettare descrizioni come queste sul *nomos* del culto degli ecisti arcaici, quelli di cui Tucidide conosce ed elenca i nomi: nel V sec., e di certo ben prima<sup>18</sup>, comunque, il *nomos* era percepito come tale, e aveva rag-

<sup>15</sup> PLUT., *Tim.* 39; molti particolari tornano nella più sintetica narrazione di DIOD. 16.90.1.

<sup>16</sup> Su questi temi mi soffermo, con più ampia selezione di episodi e testimonianze rilevanti, in MARI 2010.

<sup>17</sup> Sull'attendibilità delle descrizioni omeriche di riti funebri, in rapporto agli usi realmente praticati, e sul carattere eccezionale del rito tributato a Patroclo (*Il.* 23), che ha però, a sua volta, precisi confronti in età arcaica, in contesti elitari, cfr. D'AGOSTINO 1996, pp. 440, 455-456, con bibl. Sul carattere coerentemente "omerico" della descrizione tucididea di Brasida ha molto insistito, con fini osservazioni linguistiche, HORNBLLOWER 1991-2008, II, pp. 38-61, che parla, soprattutto per la centralità del personaggio in gran parte del libro 4 e all'inizio del libro 5, di vera e propria *aristeia*; in questo senso la dettagliata descrizione del funerale (inusuale in Tucidide, sebbene, come nota lo stesso commentatore, non priva di paralleli) può davvero rappresentare "*the end of the aristeia*" (II, p. 43; cfr. anche p. 39 nt. 99 per un rinvio a osservazioni analoghe, anche sul carattere "eroico" del funerale descritto in 5.11.1, in HOWIE 1992 [*non vidi*]; cfr. poi HOWIE 1996], e, per la sezione più specifica di commento, in part. II, pp. 449-450).

<sup>18</sup> Il passo erodoteo di cui alla nt. 6 si riferisce a Milziade il Vecchio e al culto di cui fu oggetto nel Chersoneso, nel VI sec.: ancora, dunque, un culto di un "benefattore" cui si applicava il modello del culto



giunto una notevole articolazione interna, tanto da fungere da modello per culti il cui oggetto era *equiparato* a un ecista.

I passi che abbiamo visto suggeriscono che, in una città greca antica, una cerimonia funebre eccezionale poteva segnare l'inizio di cerimonie regolari, destinate a ripetersi, legate alla memoria del defunto e di quel che egli rappresentava nella storia locale. In casi come questi la cerimonia funebre fonda, oltre che culti prestati a esseri umani, anche le future repliche e riattazioni della cerimonia stessa, destinate a diventare parte integrante (almeno per qualche tempo) del calendario religioso della città. È probabilmente da leggere nello stesso senso il capitolo conclusivo della *Vita di Teseo*, in cui Plutarco racconta il recupero e le solenni esequie tributate ai resti di Teseo da Cimone nel 476/5 e subito dopo si sofferma sulle forme di culto prestate a Teseo ad Atene, soffermandosi in particolare proprio sulle date in cui egli era specialmente onorato, e sul loro significato.

«Quando queste (*scil.* ossa, reliquie) furono portate da Cimone sulla sua trireme, gli Ateniesi, felici, le accolsero con splendide processioni e sacrifici, come se Teseo in persona tornasse in città. Egli giace nel centro della città (ἐν μέσῃ τῆ πόλει), presso l'attuale ginnasio; questo è un luogo di rifugio per schiavi, per tutti i più deboli e per chi teme i più forti, dato che Teseo si comportò da protettore e difensore, e accoglieva generosamente le richieste dei più deboli. Gli offrono il sacrificio più importante l'otto di Pianepsione, giorno nel quale tornò da Creta con i giovani (*scil.*, destinati a essere sacrificati al Minotauro). Tuttavia lo onorano anche gli altri mesi nell'ottavo giorno, o per il fatto che per la prima volta giunse da Trezene l'otto di Ecatombeone, come ha affermato Diodoro il periegeta, o perché credono che quel numero, che si dice originato da Poseidone, gli si addica più di altri. E infatti onorano Poseidone nell'ottavo giorno: otto, infatti, essendo il primo cubo di un numero pari e doppio del primo quadrato possiede la stabilità e l'immobilità appropriate alla potenza del dio che chiamiamo *Asphalios* ("Protettore") e *Gaieochos* ("Signore della terra")».

Sebbene Plutarco non la renda esplicita, egli almeno suggerisce – nella forma, caratteristicamente greca, dell'*aition* – una connessione tra un fatto specifico (un funerale, sia pure *sui generis*: in ogni caso, un atto di sepoltura formale), da un lato, e un elemento di ciclicità del tempo civico e di *routine* rituale, dall'altro<sup>19</sup>.

---

dell'ecista (come nel caso, a sua volta più antico di quello di Brasida ad Anfipoli, di Temistocle a Magnesia, testimoniato ancora da THUC. 1.138.5); anche Erodoto sottolinea che il culto di Milziade aveva introdotto azioni rituali regolarmente praticate, in seguito, nel Chersoneso («a lui, dopo la morte, i Chersonesiti offrirono sacrifici com'è usanza nel caso di un fondatore, e istituirono un agone ippico e ginnico, nel quale a nessun lamsaceno è permesso gareggiare»), anche se non si sofferma, propriamente, a descriverne il suo funerale. Utilizza a fondo queste testimonianze, nella sua ricostruzione dei culti prestati agli ecisti, MALKIN 1987, pp. 190-193, 223-228.

<sup>19</sup> La parte citata nel testo segue alla descrizione dell'avventuroso recupero delle reliquie di Teseo a Sciro da parte di Cimone (PLUT., *Thes.* 36.1-2; cfr. anche *Cim.* 8.5-7) e conclude l'intera biografia. Il trasferimento delle ossa ad Atene e l'istituzione del culto sono riferite in sequenza, in forma più sintetica, anche da DIOD. 4.62.4 e da PAUS. 1.17.6. È in ogni caso certo che l'episodio delle reliquie conferì grande

*Culto dei “fondatori” e culto dei sovrani: un diverso rapporto con la morte, una diversa prospettiva del tempo*

Al centro del culto di un “fondatore” (nel senso lato che abbiamo visto) erano dunque reliquie e una tomba, da un lato, e una qualche forma di rito funebre, dall’altro, punto di addensamento, rispettivamente, dell’organizzazione dello spazio e del tempo della città: l’esempio di Teseo, appena citato, è solo uno dei casi più noti, fra i moltissimi, della funzionalità che assumevano, in entrambi i sensi appena visti, anche le (pre-sunte) reliquie di personaggi del mito o, in prospettiva greca, del passato più lontano<sup>20</sup>. Generalizzando, e citando una frase efficacemente sintetica di W. Burkert, possiamo dire che, anche nel caso dei culti nati attorno a un *heroon* e/o a una tomba e a partire da un rito funebre (in senso lato), “*as the sanctuary articulates space, so the festival articulates time*”<sup>21</sup>. Partendo da queste considerazioni, si può forse tornare da una prospettiva nuova sul tema (che nuovo non è affatto) del possibile rapporto tra i culti dei “fondatori”, tradizionali e consolidati già agli occhi degli autori di V sec. a.C. in un preciso *nomos*, e lo sviluppo di forme di culto, per lo più già in vita, per importanti figure di *leaders* militari e politici (verso la fine dello stesso V sec.) e, più tardi, per i sovrani ellenistici<sup>22</sup>.

È probabilmente da ammettere che culti di tipo eroico come quelli prestati fin dall’età arcaica a fondatori, atleti ed eroi locali in genere agirono parzialmente da modello per gli onori offerti già in vita al generale spartano Lisandro<sup>23</sup> e poi, con grande frequenza, ai re ellenistici: nell’esperienza per molti versi liminare, e tuttavia decisiva, degli “esperimenti” di culto offerti o effettivamente prestati a Filippo II (venerato *anche* come fondatore di città) la cosa appare evidente<sup>24</sup>. Tuttavia, mentre il culto del fondatore (autentico o fittizio, figura storica o leggendaria) è un elemento fortemente caratterizzante l’identità di una città, strettamente ancorato al luogo di sepoltura e al funerale stesso del personaggio, come abbiamo visto, sicché si può legittimamente affermare, con I. Malkin, che le solenni esequie dell’ecista concludano il processo di fondazione della città inaugurando, parallelamente, il primo culto realmente autonomo dell’*apoikia*<sup>25</sup>, il *Ruler cult* si iscrive in una dialettica di concessione / richiesta

---

impulso al culto di Teseo ad Atene, ed è possibile che in questa occasione sia stata istituita anche la festa principale in suo onore, i *Theseia*, “*a sacrificial and athletic festival on the grand scale*” (PARKER 1996, p. 169; cfr. anche *infra*, nt. 37). Il ruolo di Cimone come promotore del culto è, in ogni caso, fuori discussione (MARI 2010, pp. 86-87, con bibl.).

<sup>20</sup> MARI 2010, pp. 86-88, con discussione di altri esempi e bibl.

<sup>21</sup> BURKERT 1985, p. 99.

<sup>22</sup> Nella sconfinata bibliografia sull’argomento, mi limito a citare lo studio tuttora imprescindibile di HABICHT 1970 e, per l’età ellenistica, la sintesi più recente di CHANIOTIS 2003. Per la discussione di una serie di casi specifici e una più ampia bibl. rinvio a MARI 2008.

<sup>23</sup> Il generale spartano, vincitore della guerra del Peloponneso, fu il primo tra i Greci a ricevere onori divini da vivo, stando alla nota testimonianza di Duride (*FGrHist* 76 fr. 71) citata da PLUT., *Lys.* 18.3.

<sup>24</sup> Cfr. MARI 2008, pp. 232-241.

<sup>25</sup> Cfr. MALKIN 1987, pp. 189 e 195 (“*Upon the death of the oikist, an event which in effect meant the end of the “foundation phase”, his funeral was conducted πανδημεί, and the annual celebration associated with his cult was considered a state festival*”).

di benefici tra individui potenti e *poleis* e perciò si rivolge, in primo luogo e necessariamente, a figure *viventi*.

Se nel primo caso il momento fondante del culto è una cerimonia funebre e il suo elemento centrale è la conservazione della memoria (del defunto e del suo legame con la comunità che lo celebra), nel secondo i segni del culto, ivi comprese le feste che prendono nome dal personaggio onorato, emergono durante la vita di quest'ultimo e gli sopravvivono a lungo solo se la città è interessata a commemorare nel tempo una relazione "speciale" con l'onorato (è, questo, il punto di maggiore affinità tra *Ruler cult* ellenistico e culto tradizionale degli ecisti, ma è, nel primo caso, assai più labile e transeunte) e se tale relazione, e il rapporto culturale che ne deriva, non entra in conflitto con la "politica estera", eternamente mutante, della città stessa e con subentranti relazioni privilegiate con altri sovrani e altre dinastie<sup>26</sup>.

È interessante in questo senso che, all'interno delle vere e proprie forme di *Ruler cult* e dei loro antecedenti della tarda età classica, feste, agoni e sacrifici commemorino per lo più il giorno di nascita del personaggio divinizzato, e che vi sia – si direbbe – una sorta di incompatibilità tra questo tipo di celebrazioni e gli onori istituiti per personaggi dopo la loro scomparsa<sup>27</sup>. Di un defunto, di norma, non si celebra nel ricordo il *dies natalis*, come osservava già molti anni fa F. Jacoby a proposito dei riti commemorativi di defunti "comuni" (*Genesia*)<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Su questo resta essenziale HABICHT 1970, pp. 185-191, che raccoglieva diversi esempi di culti sopravvissuti anche a lungo alla morte del sovrano onorato in vita, ma poneva in evidenza come tale sopravvivenza fosse sempre legata a situazioni contingenti e non fosse, in un certo senso, una caratteristica "strutturale" di tali culti.

<sup>27</sup> Cfr. HABICHT 1970, p. 17 e nt. 5, secondo cui feste istituite per un personaggio vivente in occasione del suo *dies natalis* non mutavano data dopo la sua morte, se sopravvivevano, laddove "*die Feier posthum geschaffener Kulte konnte niemals auf den Geburtstag des Verstorbenen gelegt werden*". Una possibile eccezione a questa norma è testimoniata da PLUT., *Arat.* 53: secondo il modulo, ricorrente nelle *Vite* ed esaminato sopra a proposito di Teseo, che lega la descrizione del funerale del protagonista alle notizie su eventuali forme di culto, e più in generale sulla memoria, perpetuate in seguito, Plutarco narra la sepoltura intramurana di Arato a Sicione, sua città natale, l'autorizzazione delfica a prestargli un culto eroico, la cerimonia funebre, e aggiunge (53.5): «Il luogo si chiama tuttora *Arateion*, e gli offrono sacrifici, uno nel giorno in cui liberò la città dalla tirannide, il quinto giorno del mese Daisio, che gli Ateniesi chiamano Antesterione, e quel sacrificio chiamano *Soteria*, l'altro nel giorno in cui commemorano la nascita dell'uomo». Qui, si direbbe, la tradizione del culto del "fondatore" (anche in senso lato, come Brasida ad Anfipoli, a sua volta ricordato come *Soter* della città) ha ormai acquisito elementi della tradizione ellenistica del culto del sovrano, producendo una sorta di ibridazione. Tra i casi in cui le fonti registrano, viceversa, ancora per un'epoca ben più tarda l'incompatibilità segnalata da Habicht è quello di Augusto, cui fu dedicato il mese nel quale aveva compiuto alcune imprese degne di memoria (nella piena tradizione del *Ruler cult* ellenistico e, secondo alcune fonti, su precisa indicazione dello stesso *princeps*); quando egli morì, fu considerata, ma (significativamente) non attuata, l'ipotesi di dedicargli invece il mese di settembre, in cui cadeva il suo *dies natalis* (SCOTT 1931, p. 227, con discussione delle fonti).

<sup>28</sup> JACOBY 1944a [in part. pp. 67 (e nt. 6), 71], rivendicando ai *Genesia*, anche etimologicamente, un rapporto non con l'idea e il giorno della *nascita*, ma con quella dei "genitori" in senso lato, ossia degli *antenati*, probabilmente celebrati (come suggerisce indirettamente HDT. 4.26) in un unico giorno, collettivamente; cfr. anche DEUBNER 1962, p. 229.

Che sopravviva o meno alla morte del sovrano, il culto che gli viene prestato nelle *poleis*<sup>29</sup> è in primo luogo, e originariamente, ancorato al presente; il culto dei fondatori (in greco detti anche ἀρχηγέται<sup>30</sup>) punta, per definizione, verso il tempo dell'ἀρχή, delle origini, riattualizzandone la memoria e il significato attraverso strategie rituali leggibili (anche) come periodica riproposizione del funerale del protagonista. Solo ad Alessandria, che se ne assicurò il corpo e lo onorò *in primis* come proprio fondatore, Alessandro ricevette un culto che commemorava appunto il giorno della sua morte<sup>31</sup>.

*I funerali pubblici per i caduti ateniesi: calendario, tempo, memoria*

Una cerimonia funebre può contribuire a organizzare e definire il tempo della città anche quando ha per protagonisti defunti ogni volta diversi, per così dire. Il caso meglio noto è quello dei funerali pubblici per i caduti ateniesi, che ribadivano in ogni anno di guerra – e furono moltissimi – i valori fondanti della città democratica e la mettevano in condizione di accettare il sacrificio di vite umane richiesto da una politica d'impero. Che la cerimonia descritta, tra gli altri, da Tucidide e da Platone e la connessa istituzione del *demosion sema* siano un portato dell'impero, probabilmente già a partire dagli anni '70 o '60 del V secolo, non sembra da discutere, anche se il riferimento nel passo tucidideo ai caduti di Maratona (*infra*) ha indotto taluni ad anticiparne l'istituzione all'età delle guerre persiane, o anche a quella delle riforme di Clistene<sup>32</sup>.

Altrettanto certo è, per le insistite notazioni degli autori antichi in questo senso, che la cerimonia nel suo insieme (rimpatrio dei resti dei caduti<sup>33</sup>, sepoltura nel *demosion sema* a spese pubbliche, *logos epitaphios* pronunciato da un oratore illustre) fosse

<sup>29</sup> Che il *Ruler cult* sia, nella Grecia ellenistica, essenzialmente (anche se non esclusivamente) un fenomeno cittadino, uno strumento di pressione delle città nei confronti degli *warlords* (al tempo dei Diadochi) e dei sovrani, emerge con chiarezza già nell'ampia casistica esaminata da HABICHT 1970; per la Siria seleucide e la Macedonia, in cui la cosa appare particolarmente evidente, si vd. risp. MA 1999, in part. pp. 64, 94, 129, 233-234, e MARI 2008.

<sup>30</sup> Sui diversi aspetti del termine cfr. MUSTI 1996, p. 273, a proposito del suo uso in riferimento ai re spartani.

<sup>31</sup> Cfr. IUL. VAL. 3.60, ancora con HABICHT 1970, p. 17 nt. 5 e p. 36.

<sup>32</sup> Che l'usanza descritta da THUC. 2.34 si sia affermata ad Atene in età cimoniana, forse negli stessi anni e in relazione alla costruzione dell'*heroon* di Teseo e al forte impulso dato al suo culto (*supra*, nt. 19), è ipotesi discussa più volte negli studi, e di recente rilanciata da MARCHIANDI 2008, pp. 115-116 e nt. 47, cui rinvio anche per la bibl. essenziale (cfr. anche MARCHIANDI 2011, p. 26 e nt. 55). JACOBY 1944b, pp. 46-55 e LORAUX 1981, pp. 29-31, 58-60, 363 nt. 88 proponevano, con diversi argomenti, una datazione negli anni '60: a questi ultimi due studi rinvio anche per il problema rappresentato dal riferimento tucidideo a Maratona in 2.34.5 (si vd. il testo citato più avanti). Per una datazione molto più alta cfr., tra gli studi recenti, PORCIANI 2001, pp. 110-111.

<sup>33</sup> Le indicazioni delle fonti suggeriscono che la norma prevedesse – per evidenti ragioni – l'incinerazione dei corpi sui campi di battaglia e il rimpatrio delle ossa, oggetto poi della solenne cerimonia sul *demosion sema*: se anche la coincidenza con la "normale" festa di commemorazione pubblica dei defunti è solo un'ipotesi (cfr. *infra* nel testo), infatti, sembra invece certo che tutti i caduti di un'intera stagione di guerra fossero sepolti nel *demosion sema* lo stesso giorno e onorati in un'unica cerimonia (JACOBY 1944b, p. 37 nt. 1).

una specificità ateniese. La descrizione tucididea (2.34) fa da cornice al celeberrimo *Epitafio* pericleo per i caduti del primo anno della guerra del Peloponneso (431 a.C.):

«In quell'inverno gli Ateniesi, seguendo il costume tradizionale (τῷ πατρίῳ νόμῳ χρώμενοι), resero onori funebri pubblici ai primi caduti di questa guerra, nel modo seguente. Realizzata una tenda, vi sono esposte le ossa dei defunti due giorni prima, e ciascuno porta al proprio congiunto ciò che vuole; quando avviene il trasporto (ἐκφορά), carri portano bare di legno di cipresso, una per ogni tribù: vi sono contenute le ossa di tutti i caduti di ciascuna tribù. Viene portato un feretro vuoto, addobbato, per gli scomparsi, quelli i cui resti non siano stati trovati al momento del recupero dei corpi. Accompagna il corteo chi vuole, sia cittadino che straniero, e sono presenti le donne della famiglia, levando lamenti sulla tomba. Li depongono dunque nel sepolcro pubblico, che si trova nel più bel sobborgo della città, e *sempre* in questo seppelliscono i caduti in guerra (καὶ αἰεὶ ἐν αὐτῷ θάπτουσι τοὺς ἐκ τῶν πολέμων), tranne quelli di Maratona: a questi ultimi, giudicandone il valore eccezionale, dettero sepoltura sul posto. Quando ormai la terra li ha coperti, un uomo designato dalla città, che appaia eminente per intelletto e si distingua per prestigio, pronuncia in loro onore un elogio appropriato: dopo questo, se ne vanno. Così rendono gli onori funebri: e per tutta la durata della guerra, *ogni volta che se ne presentava loro l'occasione*, seguirono l'usanza (καὶ διὰ παντὸς τοῦ πολέμου, ὅποτε ξυμβαίη αὐτοῖς, ἐχρῶντο τῷ νόμῳ). A pronunciare il discorso per i primi caduti, dunque, fu scelto Pericle, figlio di Santippo. Ed egli, quando il momento gli parve opportuno, venne avanti dal sepolcro su un'alta tribuna che era stata costruita perché lo si potesse udire il più possibile nella folla, e parlò così».

Tucidide insiste sul carattere iterativo, regolare, di un *nomos* che negli anni della *pentekontaetia*, e poi in quelli della guerra, divenne un elemento ricorrente nel panorama delle cerimonie pubbliche ateniesi. D'altra parte, a partire dall'espressione ὅποτε ξυμβαίη αὐτοῖς si può forse dedurre una certa irregolarità nelle celebrazioni e supporre che la cerimonia non si tenesse in anni in cui non c'erano campagne militari<sup>34</sup> o forse anche (ma questa appare un'ipotesi ancor più azzardata) che, in circostanze eccezionali come quelle della peste, l'usanza poté essere sospesa<sup>35</sup>.

Platone, in un passo alla cui credibilità non osta il generale intento di mettere in parodia lo stile degli epitafi, a sua volta parla di cerimonia tenuta ogni anno e aggiunge il particolare, confermato dalle iscrizioni, degli agoni sportivi e musicali che accompagnavano la commemorazione e che ne costituivano il tratto distintivo rispetto alla normale commemorazione "privata" dei defunti (*Menex.* 249 B)<sup>36</sup>:

<sup>34</sup> Ipotesi discussa da LORAUX 1981, pp. 37-38; cfr. anche p. 369 nt. 150.

<sup>35</sup> Per le alterazioni agli usi funerari ateniesi riconducibili all'emergenza della peste cfr. (senza specifico riferimento al tema qui in discussione) HUMPHREYS 1983, pp. 103-105; MORRIS 1992, p. 129.

<sup>36</sup> Le testimonianze epigrafiche sono citate da LORAUX 1981 e da PARKER 1996 nei luoghi di cui alla nt. seg. L'elemento degli agoni, certamente centrale nella cerimonia e menzionato da altre fonti letterarie oltre al *Menesseno*, non sembra interessare Tucidide: cfr. LORAUX 1981, pp. 39, 369 nt. 151; HORNBLLOWER 1991-2008, I, pp. 292, 315.

«E la città non cessa mai di onorare i defunti, organizzando essa stessa *ogni anno* (καθ' ἑκάστου ἐνιαυτὸν) in pubblico, per tutti, quei riti che a ciascuno sono offerti in privato, e oltre a questi allestendo agoni ginnici, ippici e musicali d'ogni sorta».

La collocazione della cerimonia nel calendario e l'eventuale collegamento a una cerimonia pubblica preesistente restano incerti. Sul primo punto, nessuna fonte antica (a partire da quelle qui riportate) consente conclusioni sicure. Sul secondo, resta suggestiva l'ipotesi di F. Jacoby, secondo cui la sepoltura dei caduti nel *demosion sema* e il *logos epitaphios* rientravano nei *Genesia*, commemorazione pubblica (e a sua volta squisitamente ateniese) di *tutti* i defunti, tenuta ogni anno il 5 del mese di Boedromione. N. Loraux ha però osservato a ragione che le indicazioni delle fonti, in merito a singole esecuzioni del *logos epitaphios*, non rimandano a una data unica e fissa, e suggerito che forse solo in età ellenistica si cristallizzò un insieme coerente e stabile, che comprendeva, nella cerimonia nota appunto come *Epitaphia*, rito funebre, commemorazione e agoni<sup>37</sup>. La questione deve probabilmente restare aperta, a fronte di indicazioni nelle fonti che non sembrano univoche: non si può escludere che almeno in certi periodi della storia ateniese siano rimasti distinti il rito funebre per i caduti, con relativo *logos epitaphios* (atto ovviamente iterato nel tempo, ma forse irregolarmente collocato nel calendario pubblico, sia pure in ogni caso alla fine della stagione militare), e la commemorazione di tutti i defunti all'interno di una festa che aveva invece, in quel calendario, un posto stabile e ben definito. La caratterizzazione anche di quest'ultima, suggerita da Jacoby (che attribuiva la riforma a Solone), come presa in carico da parte della *polis* di cerimonie originariamente a carattere privato (quali i *Genesia* sembrano altrove, e certamente nel pur molto sintetico riferimento erodoteo [4.26]) appare invece pienamente condivisibile<sup>38</sup>. Che i due momenti coincidessero, o fossero invece separati nel tempo, è certo, comunque, che i caduti – ca-

<sup>37</sup> Cfr. JACOBY 1944a, con raccolta e discussione analitica delle fonti sui *Genesia*, su cui cfr. anche HUMPHREYS 1983, pp. 87-88. Per la collocazione della cerimonia del *logos epitaphios* in coincidenza con i *Genesia* cfr. anche JACOBY 1944b, pp. 37-38. La Loraux valorizza a ragione, tra gli argomenti contro la collocazione della cerimonia del *demosion sema* in una data fissa del calendario, il riferimento, in PLAT., *Menex.* 234 b-c, a una specifica delibera della *boulé* a monte della cerimonia stessa (LORAUX 1981, pp. 37-39: non mi sembra invece, come ella sostiene, che il passo del *Menesseno* riportato qui nel testo faccia pensare, almeno per gli agoni, a una data fissa: Platone si limita a dire che essi erano celebrati tutti gli anni); ella inoltre distingue, per la piena età classica, i funerali veri e propri (con relativo *logos*) dalla commemorazione dei defunti, comprensiva di agoni, e pensa invece, per gli *Epitaphia* epigraficamente attestati in età ellenistica, a una cerimonia unica (p. 39); contrario all'idea che in uno stesso anno si potessero tenere i giochi funebri separatamente dal funerale dei caduti è PARKER 1996, pp. 132 nt. 36, 136 nt. 54. Gli *Epitaphia*, nelle testimonianze epigrafiche in questione, sono spesso associati ai *Theseia*, per es. in relazione alle sfilate in armi degli efebi: ma una relazione diretta tra le due feste – sebbene in sé plausibile – è da porre con cautela (cfr. DEUBNER 1962, pp. 229-230; LORAUX 1981, pp. 37, 363 nt. 89, con i riferimenti; PARKER 1996, p. 275).

<sup>38</sup> Il calendario ateniese prevedeva altre feste dei (o per i) morti, a cominciare dagli *Anthesteria*, intesi però come festa in cui la parte "attiva" erano proprio i morti (JACOBY 1944a, p. 66 nt. 1; BURKERT 1985, pp. 237-242); l'interpretazione dei *Nemesia* come feste in onore dei genitori, o degli antenati, defunti (DEUBNER 1962, p. 230) è invece incerta, e le fonti in merito molto scarse (PARKER 1996, pp. 246-247 nt. 101, 254).



tegoria speciale di morti “della” e “per la” città – erano non solo oggetto di una singola cerimonia nell’anno della morte sul campo, ma collettivamente celebrati nel corso del tempo. Il mondo greco conosce, del resto, forme di regolare commemorazione dei caduti, almeno per caduti “speciali” (lo sappiamo, per esempio, per i caduti di Platea: THUC. 3.58.4-5; PLUT., *Arist.* 21).

È altresì discusso che gli onori, i sacrifici e gli agoni associati alla cerimonia sancissero in una forma ufficiale uno statuto eroico dei caduti: il riferimento, nel *Menesseno*, agli agoni come omaggio “aggiuntivo” a quelli riservati ai defunti comuni sembra suggerire, per i caduti, uno *status* distinto da quello degli altri morti, e c’è certo una forte affinità, in questo come in altri aspetti, con gli onori resi a singoli defunti illustri per i quali le fonti parlano esplicitamente di culto eroico (come Brasida, Timoleonte, o Arato)<sup>39</sup>. In particolare, nel caso dei caduti ateniesi (non sepolti sul campo di battaglia, ma in patria e a spese della città) l’usanza associa grande importanza al possesso del corpo, la stessa che emerge anche dalle notizie sui defunti “eccezionali” che ho ricordato (lo spartano Brasida è sepolto ad Anfipoli, che gli riconosce uno statuto di *soter*, e a Sparta riceve solo un cenotafio; il corinzio Timoleonte è sepolto a Siracusa, la città che ha “rifondato”; i Sicionii insistono per riavere il corpo di Arato<sup>40</sup>) e da molti altri casi, che qui non discuto, in cui pure appare certo, dalle fonti, il conferimento di uno *status* eroico al defunto (e al *soma*) in questione. La Loraux spiegava tale enfasi, anche nel caso dei caduti ateniesi, appunto nei termini dell’attribuzione di un culto eroico, in cui il possesso del corpo dell’eroe assicura protezione alla comunità<sup>41</sup>. È vero, d’altra parte, che l’esatta definizione delle caratteristiche del culto eroico nella religione greca, e soprattutto nelle sue diverse declinazioni locali, è tema delicatissimo (ed evidentemente troppo ampio per essere affrontato in questa sede<sup>42</sup>), sicché è preferibile, nel caso di una cerimonia così peculiare come i funerali pubblici e collettivi dei caduti nell’Atene classica, non prendere posizioni troppo nette<sup>43</sup>. Fuori discussione è invece, e come tale è stato sottolineato molte volte, il carattere fortemente ideologico, nel contesto dell’Atene democratica di V e ancora di IV secolo, non solo dell’*epitaphios logos*, ma anche della cerimonia delle esequie pubbliche dei caduti nel suo insieme. Essa estendeva a una collettività anonima i privilegi degli antichi funerali aristocratici (sui quali non a caso l’Atene di V secolo mise la sordina), al tempo stesso imponendo la partecipazione alla cerimonia come un dovere civico.

<sup>39</sup> Per questi tre casi, particolarmente ben descritti dalle fonti antiche, cfr. sopra (per Arato, nt. 27).

<sup>40</sup> Alle fonti già ricordate, per i casi in questione, è da aggiungere almeno PAUS. 3.14.1, per il cenotafio di Brasida a Sparta (citato *infra* nel testo, per altra ragione).

<sup>41</sup> LORAUX 1981, pp. 39-42, 369 ntt. 154-156, 370 nt. 161, con ampia discussione della bibl. prec.

<sup>42</sup> Ho già ricordato lo studio, a mio parere sempre essenziale, e non sempre adeguatamente utilizzato nella bibliografia anglosassone, di BRELICH 1958. Tra gli studi recenti segnalo (senza alcuna pretesa di fornire un panorama esauriente) quelli di BOEHRINGER 1996 e 2001; i contributi raccolti in HÄGG 1999; EKROTH 2002; PARKER 2005.

<sup>43</sup> Caratteristica, e condivisibile, è la cautela con la quale il tema è trattato in un’opera di riferimento sulla religione ateniese come PARKER 1996 (pp. 135-137).

Ancora nell'Atene prospera, ma assai meno ambiziosa, degli anni dell'egemonia macedone, Licurgo – prototipo dell'oratore e del cittadino esemplare – rimprovera al suo opposto Leocrate, tra le altre colpe, la mancata partecipazione alle esequie dei caduti di Cheronea (*C. Leocr.* 45). Come tutti i *topoi*, anche questo rivela meglio di tante formulazioni astratte un orizzonte di valori largamente condiviso dall'uditorio: l'accusa specifica aggiunge un tassello alla complessa e coerente rappresentazione di Leocrate secondo tutti i tratti dell'«empietà» (*ἀσέβεια*), crimine che per eccellenza incrocia le categorie del sacro e del politico, del privato e del pubblico, delle competenze familiari e di quelle della *polis*, prestandosi così alla più ampia condanna morale. La città democratica, forse nel caso dei *Genesia*, certamente nel caso dei funerali pubblici per i caduti, sottrae spazi e competenze alla famiglia: destinando i caduti a una fossa comune, il funerale pubblico li sottrae per sempre ai familiari, e nelle iscrizioni del *demosion sema* i singoli nomi compaiono senza patronimico, raggruppati per tribù – non più individui legati a nuclei familiari distinti, ma cittadini ostentatamente tutti uguali<sup>44</sup>.

#### *Funerali e culto tradizionale dei sovrani: due casi problematici*

Tanto una solenne cerimonia funebre pubblica, quanto periodiche commemorazioni di defunti cui si riconosca un valore per la comunità sono occasioni, per quella comunità, per riaffermare valori condivisi, costruire una memoria comune, definire progressivamente le porzioni di quella memoria che si intende conservare: l'una e le altre sono dunque potenti meccanismi creatori di “tradizione”, nel senso più ampio del termine, in contesti storici e geografici diversissimi<sup>45</sup>. La Grecia antica offre la possibilità di osservare – da una grande distanza, e senza poterne cogliere tutti gli aspetti per mancanza di informazioni – un intero spettro di declinazioni diverse di tale uso “ideologico” delle cerimonie funebri: il diverso contesto politico-istituzionale in cui quelle cerimonie si collocano, infatti, significa non solo una profonda diversità di forme celebrative, ma una reale difformità di significati. Nel caso dell'Atene democratica (soprattutto quella del V secolo), così, il valore della cerimonia del *logos epitaphios* si coglie anche, e soprattutto, in antitesi a una tradizione di usi funerari aristocratici della quale la *polis* si appropria per modificarli nel profondo; ma si coglie anche, come si è visto, nel contesto specifico di un'aggressiva politica d'impero della

<sup>44</sup> Il tema è ampiamente discusso, oltre che nel più volte citato lavoro della LORAUX 1981, anche negli studi della MARCHIANDI cit. in nt. 32, con esame di un'amplissima documentazione archeologica, che conferma questa evoluzione, in particolare per gli anni della *pentekontaetia* (480-430 ca.), mostrando nelle necropoli ateniesi la scomparsa dei tradizionali *semata* aristocratici (con alcune eccezioni, come la tomba riferita ad Alcibiade) e la riduzione degli oggetti d'arredo delle tombe a pochi tipi fissi. Cfr. anche, per i rapporti tra evoluzione della tradizione del *logos epitaphios* e storiografia, PORCIANI 2001, pp. 110-113.

<sup>45</sup> Uno studio esemplare in questo senso, relativo a un episodio recente della nostra storia (la strage delle Fosse Ardeatine), alla progressiva costruzione della memoria (popolare e storica) attorno ad esso, e ai molti significati che nell'intero processo hanno assunto il recupero e la sepoltura dei corpi delle vittime e le annuali cerimonie commemorative è quello di PORTELLI 2005, che cito qui per i moltissimi spunti di riflessione che – nella ovvia distanza dei contesti trattati – ha fornito a queste pagine.



quale è necessario giustificare ripetutamente e solennemente i costi in termini di vite umane<sup>46</sup>. Così, si potrebbe davvero cogliere il senso più profondo della cerimonia nel suo essere, nella suggestiva definizione di R. Parker, un “*ritual of communal fortification in response to death*”<sup>47</sup>.

A Sparta, a veicolare e riproporre periodicamente un’immagine idealizzata dello stato, in cui tutte le componenti di questo potessero in qualche misura riconoscersi, erano i funerali dei re. La cerimonia, con la sua studiata teatralità (in cui ogni elemento sembra previsto in anticipo da un’accorta regia), colpì persino un viaggiatore esperto come Erodoto, che dedicò ad essa un famosissimo saggio di etnografia *ante litteram* (6.58):

«Queste cose sono concesse dallo stato degli Spartani ai re in vita; ai re defunti, invece, le seguenti: cavalieri vanno in giro per tutta la Laconia ad annunciare l’accaduto, mentre per la città si aggirano donne che percuotono lebeti. Dopo che queste cose si siano svolte in tal modo, è fatto obbligo che per ciascun casato portino il lutto due persone libere, un uomo e una donna: per chi non lo fa sono previste gravi pene. L’usanza che hanno gli Spartani in caso di morte dei re è la stessa dei barbari dell’Asia: fra i barbari, infatti, la maggior parte seguono quest’usanza in caso di morte dei re. Quando muore un re degli Spartani, infatti, da tutta la Laconia, a parte gli Spartiati, deve partecipare al funerale un certo numero di perieci; quando di costoro, degli iloti e degli stessi Spartiati si siano riunite in uno stesso luogo parecchie migliaia, insieme alle donne si percuotono violentemente il viso e si abbandonano a lamenti interminabili, affermando ogni volta che l’ultimo dei re che sia vissuto è stato veramente il migliore. Nel caso in cui uno dei re muoia in guerra, avendone costruito un’immagine la portano al funerale in una bara ben adornata. Quando infine li seppelliscono, per dieci giorni presso di loro non si fa mercato né si riunisce l’assemblea per l’elezione delle cariche, ma per quei giorni osservano il lutto».

Come ben intesero lo stesso Erodoto e Senofonte, i re spartani contavano più da morti che da vivi: godevano, certo, di alcune prerogative e poteri importanti, ma erano prima di tutto – come certi sovrani contemporanei – un simbolo di unità e continuità dello stato e di saldezza delle sue istituzioni. E lo erano nel modo più visibile quando morivano<sup>48</sup> (il fatto che a Sparta i re e le famiglie reali fossero due non altera questo stato di cose, né la potente valenza simbolica associata a ciascuno dei due sovrani). Secondo Senofonte, responsabile di una lettura idealizzata (e non sempre corretta) delle istituzioni spartane, solo negli onori *post mortem* i re spartani apparivano diversi dai normali cittadini<sup>49</sup>. Al funerale e alla rappresentazione pubblica del lutto, come si

<sup>46</sup> Su quest’ultimo tema si veda ora MOSCONI cds, in relazione, in particolare, alla politica periclea.

<sup>47</sup> PARKER 1996, p. 137.

<sup>48</sup> Su questo punto è sufficiente rinviare a CARLIER 1984, pp. 272-274; CARTLEDGE 1987, pp. 335-336; NAFISSI 1991, pp. 288-290.

<sup>49</sup> *Resp. Lac.* 15.9.

vede dal *reportage* erodoteo, erano chiamati a partecipare Spartiati, ma anche perieci e iloti; uomini e donne; tutte le aree della Laconia e anzi, ufficialmente, ogni gruppo familiare (ἀνάγκη ἐξ οἰκίης ἐκάστης ἐλευθέρους δύο καταμιαίνεσθαι). Il funerale e i dieci giorni di lutto pubblico imponevano una sospensione delle normali attività cittadine: dunque, una sorta di sospensione del calendario.

Quella descritta da Erodoto, e i numerosi riferimenti alle esequie di singoli re spartani che troviamo in altri autori antichi, sono ovviamente cerimonie *uniche*, sebbene caratterizzate da elementi fissi che si ripetevano ogni volta che un re moriva. Come nel caso del *logos epitaphios* ateniese, e non a caso, dato il prevalente interesse degli autori antichi per l'episodio unico, eccezionale, che ho richiamato sopra a proposito del capitolo tucidideo sui funerali di Brasida, anche nel caso dei re spartani conosciamo assai meglio questo versante che non quello del culto di *routine*. Non vi è dunque accordo fra i moderni (e probabilmente è impossibile raggiungerlo) sul fatto che tutti i re spartani, attraverso le solenni esequie cui avevano diritto, fossero con ciò automaticamente eroizzati e ricevessero in tal veste onori regolari, iterati nel tempo, e nulla ci è noto della eventuale incidenza e collocazione di tali cerimonie nel calendario cittadino<sup>50</sup>.

Sparta conobbe, in ogni caso, almeno in certi periodi della sua storia cerimonie regolari di commemorazione di *alcuni* defunti illustri: ce ne parla Pausania (testimone tardo, ma preziosissimo) in uno dei molti punti della sua descrizione della città in cui si sofferma sulle tombe o gli *heroa* di personaggi illustri di cui era ricchissima la topografia cittadina (3.14.1):

«Per chi vada dall'agorà verso occidente vi è un cenotafio di Brasida figlio di Tellis<sup>51</sup>; non molto lontano dalla tomba è il teatro, di marmo bianco, degno di essere visto. Di fronte al teatro è il monumento funebre di Pausania, comandante a Platea, e un altro di Leonida, e *ogni anno* pronunciano discorsi e organizzano un agone in loro onore (καὶ λόγους κατὰ ἔτος ἕκαστον ἐπ'αὐτοῖς λέγουσι καὶ τιθέασιν ἀγῶνα), nel quale a nessuno che non sia spartano è permesso gareggiare: fu Pausania, quarant'anni dopo (*scil.*, la battaglia), a portar via dalle Termopile le ossa di Leonida».

La testimonianza di Pausania presenta varii problemi che non è possibile discutere qui<sup>52</sup>. Il problema centrale, probabilmente insolubile, riguarda proprio il carattere e la data di istituzione della cerimonia annuale in memoria di Leonida e di Pausania

<sup>50</sup> Il passo senofonteo di cui alla nt. prec. è particolarmente controverso, perché sembra attestare una sistematica eroizzazione dei re spartani dopo la morte (αἱ δὲ τελευτήσαντι τιμαὶ βασιλεῖ δέδονται, τῆδε βούλουται δηλοῦν οἱ Λυκούργου νόμοι ὅτι οὐχ ὡς ἀνθρώπους ἀλλ'ὡς ἥρωας προτετιμήκασιν); ma anche altre indicazioni delle fonti letterarie sono state versate nella discussione, con esiti molto diversi: si vd. almeno CARTLEDGE 1987, pp. 335-338; CARTLEDGE 1988; PARKER 1988; LIPKA 2002, pp. 247-251.

<sup>51</sup> Si tratta del generale "liberatore" di Anfipoli e li solennemente sepolto, di cui si è detto in precedenza.

<sup>52</sup> Il più rilevante, sul piano storico, è la distanza di quarant'anni posta tra la morte di Leonida e il recupero delle sue ossa da parte di Pausania "il Reggente". Sul passo si vd. MUSTI, TORELLI 1991, p. 211-212; PORCIANI 2001, 127 e nt. 224.

“il Reggente”: commemorazione risalente già al V secolo (in singolare parallelo con la cerimonia ateniese del *logos epitaphios*, riservata a *tutti* i caduti,) o aggiunta successiva, e forse tarda, al calendario delle festività cittadine<sup>53</sup>?

Il confronto con la regalità macedone (tante volte proposto, da Aristotele fino ai nostri giorni, per spiegare alcune peculiarità e l’impianto generale dei due sistemi istituzionali) non aiuta a sciogliere né il dilemma circa l’eventuale eroizzazione sistematica di tutti i sovrani, né i dubbi, ad esso connessi, sull’esistenza di regolari cerimonie in loro onore. È anzi significativo che il caso macedone presenti problemi molto simili a questi, sebbene il peso dei diversi ordini di evidenza sia qui assai diversamente distribuito, rispetto al caso spartano: disponiamo infatti di un sito archeologico straordinario (le tombe reali di Ege-Vergina) e, viceversa, di indicazioni delle fonti scritte molto frammentarie sia sui funerali dei sovrani che sul loro eventuale culto successivo<sup>54</sup>. La tesi dell’eroizzazione sistematica dei re macedoni si fonda, così, sulla (molto discussa) interpretazione come *heroon* di una piccola struttura contenuta nel Grande Tumulo di Vergina, nonché sull’individuazione nel calendario macedone di una “festa nazionale”, i *Daisia*, che sarebbe stata appunto consacrata al culto collettivo dei re defunti come “protettori” del popolo macedone, caratterizzata da distribuzioni di cibo e banchetti offerti dal re in carica, o da chi ne faceva le veci in quel momento<sup>55</sup>. In realtà le notizie nelle fonti antiche su episodi di quest’ultimo tipo non sono mai chiaramente riconducibili non solo, specificamente, ai *Daisia*, ma a una qualsiasi festa *stabilmente* presente nel calendario “nazionale”<sup>56</sup>. È interessante notare (data la prospettiva di questo saggio) che un identico problema interpretativo si presenta per qualunque tentativo di ricostruire il calendario delle festività macedoni, quando il punto di partenza essenziale siano la ricca messe di testimonianze su feste, agoni e sacrifici celebrati da Alessandro nel corso della spedizione d’Asia, o cerimonie altrettanto episodiche tenute da altri re macedoni: se è vero che soprattutto le iniziative di Alessandro possono essere datate con un certo margine di precisione, non si può sempre affermare con certezza che il calendario dell’esercito itinerante riproducesse alla perfezione quello dei Macedoni in patria, e che riproducesse sempre, in particolare, feste

<sup>53</sup> Cfr. LORAUX 1981, pp. 16 e nt. 5, 335 nt. 10; NAFISSI 1991, p. 310 e, in favore di un’origine già nel V sec., PORCIANI 2001, pp. 127-128. Non mi pare che vi siano argomenti decisivi in favore di nessuna delle due ipotesi. Le iscrizioni che confermano l’esistenza degli agoni menzionati da Pausania non risolvono il problema, essendo di età romana (riferimenti ancora in MUSTI, TORELLI 1991, p. 212).

<sup>54</sup> Discussione delle fonti e bibl. in MARI 2008, pp. 223-232.

<sup>55</sup> Sul cosiddetto *heroon* di Vergina, come tale interpretato dallo scavatore del grande tumulo, Andronikos (ANDRONIKOS 1984, pp. 65-66, 83, 225, 227, 229, 233), il dibattito è proseguito negli anni successivi: cfr. MARI 2008, 225-226 (in part. nt. 14 per un panorama bibliografico). Partendo da tale interpretazione dell’edificio, Hatzopoulos (HATZOPOULOS 1996, I, pp. 159-160, e in HATZOPOULOS, LOUKOPOULOU 1989, pp. 44-49) ha riferito alla festa “nazionale” dei *Daisia*, altrimenti nota (*infra*, nt. 58), alcuni episodi noti dalle fonti letterarie, interpretabili a suo parere come cerimonie ufficiali, regolarmente celebrate, in onore dei re defunti, visti come benefattori, comprendenti ampie distribuzioni di vino e cibo. Ho suggerito un’interpretazione più cauta di questi dati, molto frammentari (i riferimenti letterari sono a ARR. 7.24.4; DIOD. 19.22; IUST. 24.5.9-11), in MARI 2008, pp. 228-232.

<sup>56</sup> Cfr. nt. prec.

a valenza “nazionale” (ovvero, per così dire, “pan-macedone”)<sup>57</sup>. Nel caso dei *Daisia* l’ultimo problema non si presenta: la festa era celebrata in tutte le città di Macedonia, aveva dunque un carattere “nazionale”, e i sovrani in carica si interessavano direttamente alla sua organizzazione, ma restano le profonde incertezze sui suoi contenuti e significati<sup>58</sup>: il suo carattere di festa commemorativa dei sovrani estinti, cui si è accennato, è allo stato attuale solo un’ipotesi.

MANUELA MARI  
Università degli Studi di Cassino  
m.mari@unicas.it

## BIBLIOGRAFIA

- ANDRONIKOS 1984: M. ANDRONIKOS, *Vergina. The Royal Tombs and the Ancient City*, Athens 1984.
- BOEHRINGER 1996: D. BOEHRINGER, “Zur Heroisierung historischer Persönlichkeiten bei den Griechen“, in M. FLASHAR, H.-J. GEHRKE, E. HEINRICH (eds.), *Retrospektive: Konzepte von Vergangenheit in der griechisch-römischen Antike*, München 1996, pp. 37-61.
- BOEHRINGER 2001: D. BOEHRINGER, *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit*, Berlin 2001.
- BRELICH 1958: A. BRELICH, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958.
- BURKERT 1985: W. BURKERT, *Greek Religion*, Harvard 1985 (Ed. orig. 1977).
- CARLIER 1984: P. CARLIER, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984.
- CARTLEDGE 1987: P. CARTLEDGE, *Agasilaos and the Crisis of Sparta*, London 1987.
- CARTLEDGE 1988: P. CARTLEDGE, “Yes, Spartan kings were heroized”, *Liverpool Classical Monthly* 13, 3 (1988), pp. 43-44.
- CHANOTIS 2003: A. CHANOTIS, “The Divinity of hellenistic Rulers”, in A. ERSKINE (ed.), *A Companion to the hellenistic World*, Oxford 2003, pp. 431-445.
- CHRISTESEN 2007: P. CHRISTESEN, *Olympic Victor Lists and Ancient Greek History*, Cambridge-New York 2007.
- CORDANO 1984: F. CORDANO, “Ecisti a banchetto”, *PP* 39 (1984), pp. 366-368.

<sup>57</sup> Mi sono occupata del problema, a proposito dei numerosi agoni organizzati da Alessandro durante la spedizione in Asia e testimoniati dalla tradizione letteraria (non senza qualche suggestiva conferma epigrafica) in MARI 2002, pp. 235-237 (fonti a p. 236 nt. 1). Tra i passi riferiti da HATZOPOULOS a una supposta festa “nazionale” macedone in onore dei re defunti (cfr. nt. 55), uno è relativo appunto a una cerimonia organizzata da Alessandro (ARR. 7.24.4).

<sup>58</sup> Cfr. i due documenti reali che menzionano i *Daisia*, il *diagramma* di Filippo V sugli agoni stefaniti, da Anfipoli, parzialmente inedito, e la lettera reale da Alkomena (in HATZOPOULOS 1996, II, nn. 16 e 19), nonché le attestazioni epigrafiche, per lo più di età romana, che attestano in alcune città macedoni la collocazione di eventi pubblici di rilievo appunto nel mese di *Daisios* (analizzati in HATZOPOULOS, LOUKOPOULOU 1989, pp. 44-49): il profilo generale della festa e i suoi contenuti restano però poco chiari

- D'AGOSTINO 1996: B. D'AGOSTINO, "La necropoli e i rituali della morte", in S. SETTIS (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. I, *Una storia greca. Formazione*, Torino 1996, pp. 435-470.
- DEUBNER 1962: L. DEUBNER, *Attische Feste*, Hildesheim 1962 (Ed. orig. 1932).
- DILLERY 2005: J. DILLERY, "Greek Sacred History", *AJPh* 126, 2005, pp. 505-526.
- EKROTH 2002: G. EKROTH, *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, Liège 2002.
- GEHRKE 2001: H.-J. GEHRKE, "Myth, History, and Collective Identity: Uses of the Past in Ancient Greece and Beyond", in N. LURAGHI (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford 2001, pp. 286-313.
- GRECO 2009: E. GRECO, "Le esperienze coloniali greche: modelli e revisioni. Introduzione ai lavori", in M. LOMBARDO, F. FRISONE (a cura di), *Colonie di colonie: le fondazioni sub-coloniali greche tra colonizzazione e colonialismo*, Atti del convegno (Lecce 2006), Galatina 2009, pp. 9-16.
- HABICHT 1970: CH. HABICHT, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1970<sup>2</sup> (Ed. orig. 1955).
- HÄGG 1999: R. HÄGG (ed.), *Ancient Greek Hero Cult*, Proceedings of the Fifth International Seminar on ancient Greek cult (Göteborg 1995), Stockholm 1999.
- HALL 2008: J.M. HALL, "Foundation Stories", in G.R. TSETSKHLADZE (ed.), *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, II, Leiden-Boston 2008, pp. 383-426.
- HATZOPOULOS, LOUKOPOULOU 1989: M.B. HATZOPOULOS, L. LOUKOPOULOU, *Morrylos, cité de la Crestonie*, Athènes 1989.
- HATZOPOULOS 1996: M.B. HATZOPOULOS, *Macedonian Institutions under the Kings. A historical and epigraphic Study*, Athens 1996.
- HORNBLOWER 1991-2008: S. HORNBLOWER, *A Commentary on Thucydides*, I-III, Oxford 1991-2008.
- HOWIE 1992: J.G. HOWIE, "Η αριστεία από τον Όμηρο έως τον Ξενοφώντα", *Parnassos* 34 (1992), pp. 425-488.
- HOWIE 1996: J.G. HOWIE, "The Major and Minor *Aristeia* in Homer and Xenophon", *Papers of the Langford Latin Seminar* 9 (1996), pp. 197-217.
- HUMPHREYS 1983: S.C. HUMPHREYS, *The Family, Women and Death. Comparative Studies*, London-Boston-Melbourne-Henley 1983.
- JACOBY 1944a: F. JACOBY, "Τενέσια. A forgotten Festival of the Dead", *The Classical Quarterly* 38 (1944), pp. 65-75.
- JACOBY 1944b: F. JACOBY, "*Patrios nomos*. State Burial in Athens and the Public Cemetery in the Kerameikos", *JHS* 64 (1944), pp. 37-66.
- LESCHHORN 1984: W. LESCHHORN, "*Gründer der Stadt*". *Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte*, Stuttgart 1984.
- LIPKA 2002 = M. LIPKA, *Xenophon's Spartan Constitution. Introduction. Text. Commentary*, Berlin-New York 2002.
- LORAUX 1981: N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oration funèbre dans la «cité classique»*, Paris-La Haye-New York 1981.
- MA 1999: J. MA, *Antiochos III and the Cities of Western Asia Minor*, Oxford 1999.
- MALKIN 1987: I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden-New York-København-Köln 1987.
- MARCHIANDI 2008: D. MARCHIANDI, "Le necropoli ateniesi del V secolo tra tradizione arcaica

- e tendenza all'omologazione", in *Atene e la Magna Grecia dall'età arcaica all'ellenismo*, Atti del XLVII convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 2007), Taranto 2008, pp. 105-136.
- MARCHIANDI 2011: D. MARCHIANDI, *I periboli funerari nell'Attica classica: lo specchio di una "borghesia"*, Atene-Paestum 2011.
- MARI 2002: M. MARI, *Al di là dell'Olimpo. Macedoni e grandi santuari della Grecia dall'età arcaica al primo ellenismo*, Atene 2002.
- MARI 2008: M. MARI, "The Ruler Cult in Macedonia", in B. VIRGILIO (a cura di), *Studi ellenistici XX*, Pisa-Roma 2008, pp. 219-268.
- MARI 2010: M. MARI, "Funerali illustri e spazio pubblico nella Grecia antica", in J. CARRUESCO (ed.), *Topos-Chôra. L'espai à Grècia I: perspectives interdisciplinàries. Homenatge a Jean-Pierre Vernant i Pierre Vidal-Naquet*, Tarragona 2010, pp. 85-102.
- MARI cds: M. MARI, "From Hagnon to Brasidas. Thucydides 5.11.1 and Amphipolis in 422 B.C.", in G.J. OLIVER, Z. ARCHIBALD (eds.), *The Power of the Individual in Ancient Greece. Essays in honour of Professor J.K. Davies*, cds.
- MIKALSON 1975: J.D. MIKALSON, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton 1975.
- MORRIS 1992: I. MORRIS, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge 1992.
- MOSCONI cds: G. MOSCONI, "«Nessuno dei cittadini ateniesi ha vestito il lutto per causa mia»: strategia militare e ideologia democratica in Pericle", relazione presentata in occasione di "Con gli occhi dei Greci". *Giornata di studi in memoria di Domenico Musti*, Roma, 17.11.2011, atti in corso di stampa.
- MUSTI, TORELLI 1991: D. MUSTI, M. TORELLI, *Pausania. Guida della Grecia. Libro III. La Laconia*, Milano 1991.
- MUSTI 1996: D. MUSTI, "Regole politiche a Sparta: Tirteo e la Grande Rhetra", *RFIC* 124 (1996), pp. 257-281.
- NAFISSI 1991: M. NAFISSI, *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Perugia 1991.
- PARKER 1988: R. PARKER, "Were Spartan kings heroized?", *Liverpool Classical Monthly* 13, 1 (1988), pp. 9-10.
- PARKER 1996: R. PARKER, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996.
- PARKER 2005: R. PARKER, "ὡς ἦρωι ἐναγίζειν", in R. HÄGG, B. ALROTH (eds.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult (Göteborg 1997), Stockholm 2005, pp. 37-45.
- PORCIANI 2001: L. PORCIANI, *Prime forme della storiografia greca. Prospettiva locale e generale nella narrazione storica*, Stuttgart 2001.
- PORTELLI 2005: A. PORTELLI, *L'ordine è già stato eseguito. Roma, le Fosse Ardeatine, la memoria*, Roma 2005<sup>2</sup> (Ed. orig. 1999).
- SABBATUCCI 1978: D. SABBATUCCI, *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978.
- SAMUEL 1972: A.E. SAMUEL, *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity*, München 1972.
- SCOTT 1931: K. SCOTT, "The honorific months in Greek and Roman calendars", *Yale Classical Studies* 2 (1931), pp. 201-278.
- TRÜMPY 1997: C. TRÜMPY, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Heidelberg 1997.
- TRÜMPY 2003: C. TRÜMPY, "Les fondements religieux des calendriers grecs", in V. PIRENNE-

DELFORGE, Ö. TUNCA (éds.), *Représentations du temps dans les religions*, Actes du colloque organisé par le Centre d'histoire des religions de l'Université de Liège, Genève 2003, pp. 221-233.

VERNANT 1982: J.-P. VERNANT, "Introduction", in G. GNOLI, J.-P. VERNANT (éds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris 1982, pp. 5-15.





## RIFLESSIONI SUL “SACRO” TRA PHAINOMENON E GENOMENON

Nella importante *Introduzione a La Religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* (1953) Raffaele Pettazzoni, fondatore in Italia della *Storia delle Religioni* come disciplina storica e laica, butta lì quasi per inciso una definizione sulla quale molto è stato detto e qualche cosa ancora forse rimane da dire “... per il pensiero storico ogni *phainomenon* è un *genomenon*”.

La frase è inserita in un contesto che riguarda la “religione” greca, un termine non utile per definire il contesto del politeismo greco anche se ampiamente utilizzato in modo “autorevolmente” acritico anche nel contemporaneo immediato.

Religione greca che, possiamo aggiungere, per il laico Pettazzoni è un “*cultural system*” storicamente identificante e insieme storicamente mutante, anche secondo la nota definizione proposta più tardi dall’antropologo di scuola boasiana Clifford Geertz<sup>1</sup>.

Pettazzoni per definire lo sfondo della “religione” in Grecia usa il termine civiltà, ma con precisi distinguo. Lo sfondo rispetto il quale si determina la “religione” “come organizzazione del simbolico. “*La civiltà greca deve cessare di essere un miracolo per aprirsi all’intendimento storico [...] La civiltà greca non è soltanto una trascendente epifania da contemplare [...] Non c’è una «grecità» «fuori dal tempo» che si rivela nel tempo storico*”<sup>2</sup>.

Pettazzoni riproponendo a tanti anni di distanza la *Religione nella Grecia antica* praticamente come una ristampa della prima edizione del 1921 vuole riformulare le sue posizioni prendendo le dovute distanze metodologiche da altri studiosi dello stesso campo ma non solo. Prende le distanze anzitutto dal concetto di miracolo, il miracolo greco del celebre aforisma di Ernest Renan dinanzi il Partenone (1865).

Certamente prende le distanze da Walter Friederich Otto autore del celebre *Die Götter Griechenlands* (Bonn 1929). Si tratta di un testo affascinante dove si afferma che nella “*altgriechische Gottesverehrung offenbart sich uns eine der grössten Ideen der Menschheit die religiöse Idee der Europäischen Geistes*” (“*nelle modalità di devozione agli dei dell’antica Grecia si rivela una delle più grandi idee dell’umanità, l’idea religiosa dello spirito europeo*”).

Si tratta di un enunciato sotto molti aspetti degno di analisi attentissime ma lontano dal programma dello storico che guarda sempre con sospetto le *Offenbarungen*, le “rivelazioni” di qualunque tipo.

A Pettazzoni, come alla sua scuola almeno a quella che prosegue la traccia del suo iniziatore, non interessa la “rivelazione” di un’idea “religiosa” ma capire il senso della “scelta” e successiva costruzione dei modelli simbolici specifici come risultato

---

<sup>1</sup> GEERTZ 1966.

<sup>2</sup> PETTAZZONI 1953.

di processi storici, scelte umane circostanziate in risposta anche a situazioni ambientali, culturali, tecniche. Da ciò l'importanza data alla pratica dell'agricoltura come determinante degli orientamenti simbolici di fondo.

Possiamo dire che Pettazzoni con l' *Introduzione* alla seconda edizione vuole ribadire la fedeltà alla propria metodologia a questo punto solidamente delineata: una metodologia che deve rimanere anzi tutto storica senza rinunciare alle possibili analogie suggerite dalla comparazione.

Anche ampiamente ridimensionata la teoria delle “*deux sources de la religion grecque*”, il dualismo tra cultura agraria mediterranea “matriarcale” e cultura pastorale, indoeuropea, “patriarcale”, rimane base della struttura del lavoro del 1921<sup>3</sup>.

Il richiamo alla dimensione culturale intesa nel suo paradigma materiale risponde alla necessità di storicizzare i percorsi di formazione umana del “sacro”. È impossibile sganciare l'elaborato simbolico dalle situazioni storico culturali, economiche, le conoscenze tecniche e le possibilità geomorfologiche dell' *habitat* nel quale si muovono gli umani che quell'elaborato pensano e attuano.

È questo il punto di partenza anche per quella messa in storia del modello “religioso” del “sacro” in sé, il dio del monoteismo.

Anche il Dio monoteistico – in qualche modo sublimazione del sacro metastorico – per il pensiero storico non esiste in sé ma è un prodotto della storia e la sua storia può essere rintracciata. A cominciare dai popoli cosiddetti “primitivi”. Ad essi appartiene quella nozione di Essere Supremo, *Supreme Being, High God...* che intriga la ricerca storico religiosa e antropologica del primo novecento<sup>4</sup>.

La trilogia su *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* è il progetto centrale di Pettazzoni, che riesce a pubblicare solo il primo volume nel 1922, di materiale etnografico scrupolosamente documentato. Si tratta del volume dedicato all' *Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*<sup>5</sup>.

Lo stesso Pettazzoni presenta la linea programmatica del suo pensiero in un lungo articolo pubblicato sulla *Revue de l'Histoire des Religions* nel 1923 nel quale sotto-

<sup>3</sup> PETTAZZONI 1953.

<sup>4</sup> Il rimando è al ben noto confronto tra padre Wilhelm Schmidt e Raffaele Pettazzoni intorno al tema dell' *Urmonotheismus*, il monoteismo primordiale. La discussione partiva dalla presenza di un personaggio assolutamente preminente, un Essere Supremo personalizzato soprattutto in funzione di creatore, in miti raccolti presso popolazioni molto “primitive” dal punto di vista dell'organizzazione ergologica, come gli aborigeni australiani. Questa figura, segnalata da Andrew Lang (1894), metteva in dubbio la famosa scala evolutiva (applicata anche al simbolico) proposta da E. Tylor nel celebre *Primitive Culture* (1871). Popolazioni molto “primitive” avrebbero dovuto organizzare il loro simbolico a livello minimo, “animistico”, individuazione di un extraumano indefinibile, risultato delle esperienze psicosomatiche del sonno, del sogno, dell'epilessia ecc.. L'impegno di Pettazzoni, mantenuto per tutta la vita, è confutare la soluzione fideistica del sacerdote Schmidt che vedeva nell'Essere Supremo primitivo una conferma della verità ontologica del mito di creazione del Genesi. Questo pur riconoscendo almeno di fondo certe posizioni della scuola storico-culturale tedesca espresse in quel *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte* del 1930 tradotto dalla Morcelliana di Brescia come *Manuale di Storia comparata delle Religioni* del rev. padre Wilhelm Schmidt (1949).

<sup>5</sup> PETTAZZONI 1922.

linea la specificità storica di quel modello *originel* che è *celui d'Israel*, rispetto forme varie di *hènoteism* o *kathenothéism* variamente rilevate nell'ambito di organizzazioni del simbolico (religioni) diverse<sup>6</sup>.

Pettazzoni tuttavia ha troppe cose da fare per occuparsi “solo” della storia di Dio. Sarà Dario Sabbatucci molto più tardi a portare a termine il progetto con il suo ultimo volume *Monoteismo*<sup>7</sup>.

Il confronto metodologico avviato da subito con l'indagine sugli Esseri Supremi delle popolazioni cosiddette primitive rimane attivo sullo sfondo ma si raffina come obiettivo preciso l'attacco alla “fenomenologia” travestita da storia che, evitando di affrontare il problema teologico di “dio” propone la storicità di un “sacro” autoreferenziale assoluto che autonomamente si “rivela” dove e come gli pare ed “esige” il suo riconoscimento<sup>8</sup>.

Pettazzoni si confronta con vari personaggi dell'universo culturale europeo contemporaneo.

Tra gli altri K. Kerényi l'antichista ungherese in rapporto con la cattedra di Roma per essere stato il maestro di uno studioso molto vicino a Pettazzoni, Angelo Brelich. In certo senso possiamo dire che Kerényi interessa da vicino tutta la “scuola romana” agendo proprio come provocazione, come produttore di un pensiero dal quale divergere in modo sempre più consapevole e motivato.

Di Kerényi Angelo Brelich traduce nel 1951 *La religione antica* anche se una prima traduzione è di Cantimori nel 1940 per le edizioni Zanichelli, la casa editrice che ha seguito molto da vicino il percorso storicistico intrapreso da Pettazzoni e dalla sua disciplina. Subito dopo lo stesso Brelich traduce di Kerényi *La mitologia dei Greci* (1952) per la casa editrice Astrolabio, una traduzione facilmente giustificata dalla padronanza di Brelich delle due lingue, tedesco e italiano.

Tenendo presente tutto questo la riedizione della *Religione in Grecia* del 1953 voluta da Pettazzoni con l'aggiunta della *Introduzione* è veramente importante. L'importanza sta proprio nella precisazione sul “sacro” che contrappone a questo punto due posizioni totalmente divergenti, inconciliabili, fenomenologia e storia.

Nel 1955 Kerényi pubblica *Umgang mit dem Göttlichen* nel quale rivendica la qualità “archetipale” del “divino” che con il “sacro” si confonde. Il testo sarà recensito in modo molto severo su *SMSR* 1956 da Angelo Brelich<sup>9</sup>. Quella recensione può essere considerata la finale dichiarazione di rottura tra i sostenitori del sacro *phainomenon* e i sostenitori del sacro *genomenon* nel senso specifico di *poioumenon*, fabbricato, l'opposizione segnalata da Pettazzoni nella *Introduzione* del 1953.

In questa prospettiva è coinvolto nella critica anche Mircea Eliade il notissimo storico delle religioni fenomenologo, altro interlocutore importante con il quale per molti

<sup>6</sup> PETTAZZONI 1923.

<sup>7</sup> SABBATUCCI 2000.

<sup>8</sup> CHIRASSI COLOMBO 1998a (Ed. or. 1983). Sul tema anche SCHILLING 1971; BORGEAUD 1984; MASSENZIO 1994.

<sup>9</sup> Sul ruolo di Brelich come critico raffinatissimo nell'ambito della scuola romana vedi anche CHIRASSI COLOMBO 2005.

anni Pettazzoni intrattiene una fitta corrispondenza<sup>10</sup>.

Preso di mira è proprio quel concetto di manifestazione del sacro, la *ierofania*, termine usato da Mircea Eliade per il suo *Trattato di Storia delle Religioni* uscito a Parigi nel 1949 tradotto in italiano nel 1954<sup>11</sup>.

Pettazzoni affronta esplicitamente il tema della storicità del sacro negli *Ultimi appunti* del 1959, pubblicati postumi da Angelo Brelich su *SMSR* 1960<sup>12</sup>.

*“Non è il mondo extraumano che crea il mondo umano! È l'uomo, (il samano) che crea il suo creatore (ex nihilo) dalle proprie esperienze volitive (in questo caso il samano crea Dio a propria immagine e somiglianza)”*.

Pettazzoni ha presente *Le chamanisme et les techniques de l'extase* di Eliade uscito a Parigi nel 1951.

Tuttavia già prima, dal 1913, nell'ambito delle sue ricerche sulle cosiddette religioni dei primitivi Pettazzoni aveva incontrato lo *saman*, lo sciamano, come figura importante per la produzione di quei modelli religiosi culturalmente altri, distanti dai modelli di organizzazione del simbolico delle culture deiste<sup>13</sup>.

Il “*saman*” – lo sciamano – non è solo l'esperto operatore delle culture nord-centroasiatiche “primitive” che dialoga con gli “spiriti”, entità che comunque esistono di per sé e occupano una parte fondamentale del simbolico extraumano.

Con straordinaria acutezza Pettazzoni ritorna su questa figura di operatore, vuole avvertire che lo *saman* non è colui che conosce e sperimenta il contatto con un mondo “sacro” inteso come mondo esistente in sé, popolato da esseri esistenti in sé. Lo *saman* è colui che quel mondo “crea”!! E qui si aprono campi vastissimi per una messa a punto sulle potenzialità di quella “crisi” della presenza al centro dalle analisi di De Martino che scatena l'umano insopprimibile bisogno di compensazione simbolica.

Si apre l'opportunità di una prospettiva storica per tutto ciò che riguarda il complicato intreccio tra gli ASC, *Altered States of Consciousness*, gli stati alterati di coscienza) e la costruzione di esperienze “private” così centrali nella produzione dei “movimenti religiosi” come “nuove religioni”. Nell'impossibilità di rimandare a uno studio complessivo su un tema di importanza non ancora esplorata, i “movimenti religiosi” come risposta a situazioni di crisi sono stati studiati da Vittorio Lanternari in un importantissimo libro che esce in prima edizione nel 1960, un testo significativo per il panorama culturale italiano dell'epoca<sup>14</sup>. Oggi ovviamente la bibliografia su “nuove religioni” e “bisogno di sacro” è sterminata e non sempre di valore.

I “movimenti” religiosi sono in ogni caso espressione di quella “religione dell'uomo”

<sup>10</sup> Vedi la corrispondenza tra Eliade e Pettazzoni in SPINETO 1994.

<sup>11</sup> Inserito in quella “collana viola” Einaudi affidata a de Martino e Pavese che rimane un punto di particolare interesse per la comprensione della storia culturale italiana dell'epoca.

<sup>12</sup> BRELICH 1960.

<sup>13</sup> PETTAZZONI 1913 citato in BOTTA 2010.

<sup>14</sup> LANTERNARI 1960.

sulla quale Pettazzoni riflette nell'ultima parte della sua attività di ricerca. Moti di questo tipo possono essere i famosi Baccanali, culti privati, fuori dal controllo del senato e del popolo, repressi nel 186 a. C. nella Roma repubblicana con un ordinanza molto famosa, sui quali ci informa in modo specifico anzi tutto Tito Livio<sup>15</sup>.

Moti "religiosi" come organizzazioni rispondenti a bisogni umani, dagli uomini costruiti da sé e per sé, secondo una interpretazione che Pettazzoni evidenzia in un testo interessante, *Italia religiosa* (1952).

Il "sacro" diventa la dimensione attraverso la quale avviare la ricerca dell'identità ed è sempre un sacro costruito dagli uomini, il solo "reale".

Anche negli ulteriori *Ultimi appunti* pubblicati nel 2009 grazie a successive attente ricerche di archivio, il tema del sacro ricompare in una esplicita denuncia della fenomenologia: "il ganz Anderes è dato dai «teologi» come una fania un mostrarsi di qualche cosa che ha una sua realtà teologica trascendente ...umanisticamente il ganz Anders totalmente diverso dal dato – è ricavato dal dato, non è una rivelazione ab extra"<sup>16</sup>.

Pettazzoni conosce certo l'articolo di A. Brelich *Mito-Fede* (SMSR 1957) dove "il "sacro" è proposto come significante per la costruzione di un ordine necessario a ogni cultura per essere riconoscibile. Brelich chiama in causa il rapporto per lui più immediato della dialettica sacro-profano. Il sacro si propone come una specie di ordinatore culturale.

Il "sacro" si giustifica come misura di ordine, come qualificante di due sfere da tenere distinte, come il sacro e profano, pubblico e privato tuttavia anche puro e impuro.

Queste opposizioni rintracciabili con modalità diverse in culture come la romana, la giudaica o la greca hanno sempre valore circostanziale non su piano universale.

La definizione del "sacro" è centrale nella cultura romana per la quale il poeta augusteo Orazio scrive nell'*Ars Poetica*: «Fuit haec sapientia quondam / Publica privatis secernere sacra profanis» (*Ars Poetica*, v. 394).

Il gioco della separazione del *publicus* dal *privatus* si pone in favore di un sacro pubblico e di un privato esplicitamente profano ma non solo. E merita una riflessione a parte.

In ogni caso il sacro risponde essenzialmente a una procedura organizzativa frutto di una sapienza antica volta al buon mantenimento dell'ordine. La dicotomia *sacra publica-profana privata* pone un "sacro" che garantisce la necessità di spazi delimitati come garanzia dell'insieme di una cosa che si definisce come cosa pubblica, *res publica*. È un tipo di organizzazione che a Roma si pone come fondazione regia ("mitica"), fondazione del re sapiente Numa Pompilio, ratificata dal nipote Anco Marzio. La tradizione ricorda che fu proprio Anco a voler rendere pubblici i *commentaria regis* secondo le regole del sacro pubblico, volute dall'avo<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Sul tema anche un significativo saggio di Clara Gallini (GALLINI 1970).

<sup>16</sup> SEVERINO 2010.

<sup>17</sup> LIV. I.32.2. *Ancus Marcius* nipote di *Numa Pompilius* odina al *pontifex* di elencare ed esporre in pubblico in *album* (nell'albo) tutti i *sacra publica* istituiti dal nonno prendendo le informazioni *ex*

Il “sacro” a Roma appare così sin dagli inizi proiettato in una funzione sociale di primaria importanza per quel concetto di “stato” che giustamente è stato rivendicato come “conquista culturale”, una conquista “romana”<sup>18</sup>. A Roma il “sacro” è strumento del diritto che regola l’insieme, la “cosa pubblica”.

«*Sacrum quidam hoc solum existimatur quod ex auctoritate populi Romani consecratum est*» (GAIO, *Institutiones* 2.5). È il testo sul quale apre Sabbatucci nell’articolo del 1951<sup>19</sup>.

La costruzione del sacro si pone a Roma come affare di stato. Vedi anche il problematico lemma di Festo sul procedimento che può rendere un uomo *sacer*, sacro. La “sacertà”, il rapporto con il sacro appartiene alla costruzione del diritto. La qualifica di *sacer* dipende dal giudizio del popolo romano che così lo definisce: «*Sacer is est quem populus romanus iudicavit ob maleficium*».

Definisce la situazione nella quale l’individuo giudicato colpevole di *maleficium* viene proiettato in una situazione “sacra” non garantita, quindi pericolosa. L’uomo *sacer* è messo al di fuori della normalità, non è direttamente punito ma semplicemente messo fuori la tutela giuridica che protegge il cittadino. Solo il *populus* può garantire la sicurezza: chi non è così protetto può essere ucciso senza che chi lo uccida sia passibile dell’accusa di *parricidium*.

Le varianti latine del *sacer sacrum sanctum sacra, sacramentum sacrificium consecratio* ecc. sono molte e in qualche modo sempre tra loro coerenti<sup>20</sup>.

Nella prospettiva di Sabbatucci sacro e profano convergono dialetticamente sullo stesso livello nell’ambito di una precivica economia *fanatica*, del *fanum*, “antico” termine per luogo “sacro” destinato al culto degli dei. Nell’economia *fanatica* il *profanum* è tutto ciò che va a favore del *fanum*. Il concetto di *profanus* rimane una questione aperta e comunque complessa. Trebatius a proposito di *profanus* dice che si tratta di una situazione che «*ex religioso vel sacro in hominem usum proprietatemque conversum est*»<sup>21</sup>.

Sul tema del *profanus* c’è la provocatoria riflessione di Dario Sabbatucci<sup>22</sup>.

È interessante comunque notare che *sacer* ha applicazioni varie.

Ad esempio il “luogo del sacro”, quello che definiamo tempio, non è definito attraverso il *sacer*. Luogo sacro per eccellenza non è il *sacrarium*, termine particolare

---

**commentariis regis.** Una prima dichiarazione di messa in scrittura ed esposizione pubblica di un serie di provvedimenti riguardanti il cosiddetto sacro dei quali si faceva garante l’autorità statale, qui espressa dal rex affiancato dai *patres*.

<sup>18</sup> SABBATUCCI 1975.

<sup>19</sup> SABBATUCCI 1951.

<sup>20</sup> SANTI 2004.

<sup>21</sup> MACR. *Sat.* III.3.4.

<sup>22</sup> L’ipotesi di Sabbatucci su una ipotetica, più antica, precivica economia *fanatica* dove *profanum* è tutto ciò che appartiene al *fanum* (inteso secondo PAUL-FESTO v. *fana* 83 L: «*quod fando consecrantur*»). Il *profanum* può essere “profanato” nel senso di diventare *privatus*, nel senso di *pro-privo*, in favore di colui che è *privus*, non partecipe del circuito del *fanum* attraverso la prevista azione della *profanatio*: SABBATUCCI 1975, pp. 183-201.



usato, ad esempio, per indicare le sepolture straordinarie degli Argei, i compagni di *Hercules* nella sua avventura laziale<sup>23</sup>. Termine centrale – accanto ad *aedes*, casa – è *templum*, tempio. Il tempio, *templum*, è uno “spazio speciale, individuato attraverso le tecniche divinatorie messe in atto per conoscere e fissare il punto migliore in cielo, in terra e sotto terra” come dice Varrone in un passo lungo e complesso (*de ling.lat.*, VII.6-8). Un luogo che deve rispondere a precise tecniche di esplorazione, tecniche “augurali”, per un’operazione molto delicata che deve assicurare anzi tutto la certezza di una situazione ottimale.

L’operazione era condotta sotto la copertura delle magistrature sacerdotali massime, *augures* e *pontifices*.

In ogni caso i luoghi dove ospitare ufficialmente il “sacro” sono esito di operazioni complesse. Leggi precise riguardano le modalità della *consecratio* e della *dedicatio* e chiamano sempre in causa quegli operatori che opportunamente Varrone definisce *sacerdotes*: “*tutti coloro che così sono così detti dai sacra*”, «*universi a sacris dicti*». I sacerdoti sono coloro che devono essere competenti rispetto quella importante situazione che rappresenta il *sacrum* nella versione conoscibile e fruibile, cioè quella stabilita dai funzionari della *res publica*.

Analoghe complicazioni per capire il senso di un altro termine usato per definire nel mondo romano, nell’uso linguistico del latino, un “luogo sacro”.

Il termine in questione è *delubrum* di incerta etimologia. L’identificazione del *delubrum* è legata all’esperienza dei *pontifices*, la *pontificalis observatio*, ai quali compete dare *nomina sacrorum locorum* e identificare un *delubrum*. Per Varrone, citato da Macrobio, *delubrum* è il «*(locus) in quo dei simulacrum dedicatum sit*», il luogo adatto nel quale viene messo il simulacro, la statua del dio. Come candelabro deriva da candela il «*locus in quo deum ponerent nominatum delubrum*». Il testo macrobiano è complesso e rimanda comunque sempre a una definizione di sacro costruita, artificiosa, variabile<sup>24</sup>.

A riprova della estrema variabilità del concetto di sacro possiamo ricorrere ancora ad alcune note linguistiche.

Ad esempio possiamo notare che rispetto al latino il lessico greco del sacro è più vario e meno “coerente”.

Sacro è tradotto in greco anzi tutto con il *hieros/hieron*.

Il lemma indica il luogo “sacro”: *hieron* è il tempio e tutto ciò che al tempio è legato, le cose, le azioni, i sacrifici, *ta hiera*. Anche il personale addetto rappresentato dallo *hiereus* definito nelle sue varie competenze, ruoli e gerarchie. Della corrispondente femminile la *hiereia*, non c’è una corrispondenza esatta nel lessico latino!

<sup>23</sup> Gli Argei rappresentano i *principes* argivi venuti in Italia con l’eroe argivo *Herakles-Hercules* sono coinvolti in un importante atto di  *fictio iuris* del mese di maggio quando le Vestali gettavano nel Tevere dei fantocci come *simulacra hominis* (VARRO, *de ling.lat.* 5.45; 7.44), sostituzione di un rito di messa a morte degli anziani secondo un  *cliché* di cancellazione nell’attualità di un precedente rituale di sacrificio umano,  *cliché* ricorrente in Grecia come a Roma.

<sup>24</sup> MACR., *Sat.* III.4.2-5.

Il modello greco politico dà molto rilievo alla rappresentanza sacerdotale politica del femminile. Ad Atene la democrazia organizza un sacerdozio a vita per una *hierieia* della poliade Athena<sup>25</sup>.

L'azione rituale centrale, il sacrificio, inteso nella sua valenza centrale di sacrificio cruento, è genericamente definito *hiera*, "cose sacre". Tuttavia il greco definisce questa specifica azione almeno attraverso due lemmi distinti *thysia* ed *enagismos*, termini tecnici che si pongono rispettivamente in modo antitetico come: rituale per gli dei e rituale per eroi e defunti, categorie extradeiste<sup>26</sup>.

La significativa endiadi *hiera kai hosia* dovrebbe proporre in versione greca l'opposizione "*sacrum-profanum*".

Tuttavia questa antitesi, che avrebbe un modello latino, è stata giustamente messa in dubbio per il mondo greco politico<sup>27</sup>.

Il concetto di *hosios* acquista senso non in opposizione a *hieros* ma come suo complemento per determinare, una volta inserito nella prospettiva del *nomimos*, il definito per *nomos* (legge, regola), l'identità "politica".

Ad Atene chi diventa cittadino della città democratica per eccellenza deve conoscere e condividere «*hiera kai hosia kai nomimas*»: «le cose sacre, quelle "profane" (cioè in qualche modo al sacro correlate ma politicamente accettate) e quelle definite per legge».

Così Demostene nell'orazione *Contro Aristocrate* dove si tratta della delicata questione della concessione di cittadinanza a uno straniero (XXIII.65), in questo caso un mercenario, coinvolto nei rapporti ambigui tra Atene e la confinante Tracia.

L'inserimento nella cittadinanza dipende dalla condivisione di ciò che è *hieros* e *hosios* sostenuto dal *nomimos* come partecipazione a un dono prezioso che chi riceve deve meritare e non può essere elargito senza precauzioni. Questo è l'avvertimento. A questo punto l'interpretazione del valore di *hosios* in rapporto a *hieros* diventa importante.

Il tema dell'*hosion* è centrale nell'*Eutifrone*, il problematico dialogo di Platone che pone al centro la correttezza della creazione di rapporti. A cominciare dal rapporto per eccellenza, quello tra umano e divino, che passa attraverso la logica del dono, *in primis* il dono sacrificale<sup>28</sup>. In questa prospettiva la *hosiotés*, termine per il quale la traduzione rimane complessa, è essenzialmente una modalità di comunicazione, non risolvibile nella *eusebeia* intesa come *pietas*.

La *hosiotés* definisce la situazione del cittadino che sa collocarsi in modo opportuno nel difficile "commercio" rappresentato dalla comunicazione con l'alterità, con gli dei, interlocutori necessari per costruire i rapporti tra umani, rapporti che passano attraverso la strategia ambigua del dono. Nell'*Eutifrone* si dice che per arrivare alla di-

<sup>25</sup> GEORGUDI 1994.

<sup>26</sup> Rimandiamo per un orientamento di minima a CHIRASSI COLOMBO 1998a (Ed. or. 1983).

<sup>27</sup> MAFFI 1982; BLOK 2010.

<sup>28</sup> Sul tema anche CHIRASSI COLOMBO cds.



mensione di *hosios* è richiesta «una certa sapienza (*episteme*) nel sacrificare (*thyein*) e nel pregare (*euchesthai*)». La *hosiotes* è il raggiungimento di una situazione di equilibrio che coinvolge il rapporto di “commercio” tra umano e divino e tra gli umani stessi in quanto “cittadini”, individui membri degli *oikoi* (case, famiglie) ma anche cittadini, in quanto membri della *polis*, in relazione tra loro, in quanto sottoposti al rispetto di *nomoi*, regole.

Regole, *nomoi*, che riguardano la definizione del “sacro” nel senso che contribuiscono a definirlo iniziano a circolare nel Mediterraneo politeistico di lingua greca a partire dal VII a.C. Tuttavia l’espressione *hieros nomos*, *hieroi nomoi* è piuttosto tarda, non prima del IV a.C. come giustamente è stato notato<sup>29</sup>. Tuttavia noi conosciamo molte raccolte di prescrizioni definite con termine latino come *leges sacrae*, importantissimi documenti epigrafici pubblicati sotto questo titolo che si dilatano nel Mediterraneo. Una serie di documenti, scritti, registrati, pubblici soprattutto nel senso di visibili, sono esposti in luoghi che attirano l’attenzione come le pareti di un tempio. Riguardano le modalità di accesso alle aree “templari”, i comportamenti da tenere in quelle aree, tenendo presente che sono proprio quelle modalità e quei comportamenti particolari che organizzano la dimensione degli spazi che si vogliono contrassegnare in un certo modo. Si aggiungono i calendari, le modalità degli atti rituali ripetuti in circostanze temporali previste, l’organizzazione della “liturgia” con le specifiche scelte delle vittime per l’esecuzione dei sacrifici cruenti, azione centrale delle procedure rituali dei politeismi. Si sviluppa una ricca messe di scritti che fissano, rendono visibili, i modelli di comportamento, marcando identità di gruppi, di spazi, di individui<sup>30</sup>. Si diffondono le regole che mettono al centro anzitutto il “corpo” come cartina di tornasole delle reti relazionali sulla base di una dialettica che contrappone non solo sacro e profano ma puro e impuro come lo sporco e il pulito<sup>31</sup>!

Il “sacro” espresso dalla purezza è reso in greco con termini diversi da *hieros*. Lo statuto di *hagnos*, l’inserimento nella situazione di *hagneia* non si ottiene con semplici atti rituali, ad esempio con il *kathairein*, la purificazione. La *hagneia* è il risultato di scelte precise, di astensioni, separatezze<sup>32</sup>.

La *hagneia* può definire lo statuto delle dee vergini del pantheon greco, dove la verginità, anche in senso tecnico, diventa modello identificante. In Omero *hagne* è usato come epiteto di dee: *Artemis* una delle tre dee vergini del pantheon (*Od.* 5.123; 18.202), di *Persephone* (sempre anche *Kore*, ragazza figlia di sua madre) nel suo ruolo di signora dell’oltretomba (*Od.* 11.386). *Hagne* tuttavia è anche la dea *Demeter* – non in quanto “vergine” ma in quanto dea diversa, assolutamente diversa – fondatrice di situazioni totalmente diverse che qualificano l’attualità, i *Mysteria* di *Eleusis* e la vita basata sull’agricoltura cerealicola<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> GAGARIN 2011.

<sup>30</sup> HEINRICH 2003.

<sup>31</sup> DOUGLAS 1966.

<sup>32</sup> MOULINIER 1952; PARKER 1983.

<sup>33</sup> Per un profilo di *Demeter* da ultimo anche CHIRASSI COLOMBO 2008A.

*Hagnai theai* sono ufficialmente nel culto le “due dee”, la madre e la figlia legate dalla “formula” obbligata del duale, *to theo*, *Demeter* e *Persephone* (la Ragazza) ad esempio in *IG XIV 204*.

Il senso di *hagnos* rimanda costantemente ai valori di *pure*, *chaste*, *holy* che leggiamo nella traduzione breve di un *Lexikon* apprezzato come il Liddell-Scott: *hagnos*... puro, casto, santo o sacro.

Accanto a *hieros* e *hagnos* il greco usa per il “sacro” anche *hagios*. Il termine definisce propriamente la “santità” nel suo senso strutturalmente ambiguo. È una “santità” che possiamo definire sempre a rischio di contaminazione come sembra indicato dalla radice \**hag* \**ag* che rimanda rispettivamente in greco a *hagios*, “santo”, anche ad “*agos*” nel senso di determinante una situazione che provoca repulsione, ribrezzo. Così già nella dissertazione ancora centrale di Willinger intorno al lemma *Hagios*<sup>34</sup>. E tralasciamo anche un cenno sulla catena semantica di *sebas*.

Si fanno così comprensibili le difficoltà delle corrispondenze lessicali di uso del greco per rendere il senso del “sacro” e del “santo” nel testo “sacro” del monoteismo giudaico-cristiano, il *Biblion*, la Bibbia, testo pluristratificato per eccellenza, conosciuto, divulgato nel Mediterraneo anzitutto nella problematica versione greca dei LXX.

In questo caso è lo specifico del sacro inteso come qualità che divide e qualifica a proporsi sul piano del senso che si determina tra *qadosh* e *hol* cioè tra «*ton hagian kai ton bebelon*», «*inter sanctum et profanum*» come tra *tame* –*tahor*, *akarthaton* e *katharon*, *inter pollutum* e *mundum*. Una divisione radicale mette tutto ciò che è considerato strutturalmente diverso, il santo, in una situazione dialettica per una mappatura della fruibilità del presente di estrema importanza.

Il tutto è condensato in alcuni paragrafi del *Levitico*, testo fondamentale del Pentateuco, quei primi cinque libri del *Biblion*, il Libro “sacro” per eccellenza del monoteismo giudaico e cristiano oggetto di prima divulgazione nel Mediterraneo ellenistico a partire dall’epoca alessandrina<sup>35</sup>.

Il cosiddetto sacro tende a condensarsi nel senso di ciò che deve essere separato perché non toccabile, non frequentabile, troppo puro o al contrario troppo contaminato. La definizione della glossa pansemiteca *qdš-qadosh* rispetto la ricezione in greco e in latino rimane per vari aspetti centrale. Sul tema una informazione linguistica ricca e, per molti aspetti, problematica dell’utilizzo di *qdš* si trova nel tomo X del *Supplement au Dictionnaire de la Bible* del 1985 a partire dalla colonna 1346.

Tenendo presente l’estrema complicazione della cronologia per i testi della Bibbia ebraica può essere interessante un rapidissimo sguardo alla resa nel greco nella “traduzione” dei LXX della Legge di “Santità” di Levitico XVII–XXVI. La verbalizzazione greca mette al centro il vocabolo *hagios* e i suoi derivati. Dio, il *Theos* offre i suoi doni che sono le cose più sante tra le cose sante *ta hagia ton hagian* (*Lev. XXI.22*). Questo Dio è *hagios* ed è questo dio “santo” che santifica *hagiizei* il popolo che obbedisce alle sue leggi. *Hagios* è qui opposto a *bebelos*. L’indagine semantica

<sup>34</sup> WILLIGER 1922.

<sup>35</sup> Sulla questione della Septuaginta ancora HARL, DORVAL, MUNNICH 1988.

sui valori di *bebelos* nel senso di calpestabile, ad esempio di un *alsos*, un bosco che si può frequentare, dove si può entrare rispetto ad altri *aloi*, altri spazi che appartengono agli dei, potrebbe rivelarsi molto interessante a partire dal valore che il termine ha nel lessico greco classico. Ad esempio rispetto alla fruizione del paesaggio nella tragedia, come nelle *Supplici* di Eschilo, dove il coro delle ragazze in cerca di protezione chiede al re *Pelagos* – che le invita a lasciare i loro rami di supplici come quel bosco *bebelos* “profano” dove si trovano – che le rassicuri forte della sua specifica autorità (AESCH. *Suppl.*, v. 509). Così nell’*Edipo a Colono* di Sofocle il cieco Edipo in cerca di un ultimo rifugio chiede alla figlia Antigone un luogo dove fermarsi, in un bosco profano, *bebelon*, o “della città”, in un *alsos ton theon*, un bosco degli dei (SOPH. *O.C.*, v. 10).

Significante risulta nel greco del *Levitico* il lemma greco *bebelosis*, nel senso di incalpestabile per una situazione che rientra nella sfera del *miainein*, della contaminazione, variamente causata (*Lev.* XXI.4).

Tra le cause di contaminazione certamente il sesso: esplicitamente la *porne*, la prostituta è *bebelomene* “profanata”, quindi certamente opposta a “santa” (*Lev.* XXI.7). Sul tema gli esempi si moltiplicano facilmente. L’approfondimento tuttavia deve essere condotto tenendo presenti gli ultimi studi sulla / sulle “traduzioni” greche dei libri sacri, *hierai bibloi*, della diaspora ebraica ellenistica. Sono i testi che costituiscono il fondo sul quale si innesta la irrisolta costruzione del testo greco dei LXX<sup>36</sup>.

Un’ultima riflessione sempre sul gioco del lessico riguarda il “tempio per eccellenza”, il tempio del *Theos*, il tempio di Gerusalemme. *Hieron*, termine che definisce il tempio degli dei del politeismo, è usato anche per il luogo “sacro” del *Kyrios*, il Signore, il Dio del monoteismo giudaico. E in questo la sua sacralità è molto precisata e protetta. È ben nota l’iscrizione in greco della Palestina dell’epoca di Erode riguardante il «*to megiston kai hagion hieron*», “il grandissimo e santo luogo sacro (tempio)” (così in II *Maccabei* 14). L’iscrizione vieta l’ingresso in una zona ben precisa del tempio, agli stranieri, quelli dei *genos*-stirpe diversa, pena la morte. Si tratta del “secondo tempio” di Gerusalemme, quello che avrebbe sostituito il primo tempio di Salomone distrutto da Nabucodonosor, ricostruito dagli “uomini del ritorno”, dagli ebrei liberati da Ciro re di Persia ritornati in patria dopo l’esilio babilonese del 536 a.C. Ampliato da Erode, il tempio fu distrutto dall’imperatore Tito nel 70 d.C. e ne rimane, come noto, il presente problematico “muro del pianto”.

L’iscrizione, su lastra di calcare rinvenuta nel 1871, è conservata nel Museo dell’Antico Oriente di Istanbul<sup>37</sup>. L’iscrizione dice secondo una traduzione “rapida” che qui proponiamo:

«Nessuno nato altrove (*allogenes*) passi la cancellata (*tryphraktos*) e il recinto (*peribolos*) intorno il tempio (*hiron*), chi viene preso si riconosca colpevole della sua conseguente morte».

<sup>36</sup> RAJAK 2009; per il controllo dei lemmi biblici greci della LXX considerata come testo di riferimento assoluto per il giudaismo greco ellenistico importante il recente lessico MURAOKA 2009.

<sup>37</sup> *Corpus Inscriptionum Judaicarum* 2.1400; *Oriens Graeci inscriptiones Selectae* II.508; BOFFO 1994, pp. 283-290.

Questo modello di “legge sacra” pone molti problemi, anzi tutto, di natura giuridica nella specifica situazione storica. La possibilità di eseguire senza mediazione una pena di morte pare contraddire lo *ius gladii* che vietava nella Palestina, all’epoca provincia romana, la esecuzione di una pena capitale senza l’approvazione delle autorità romane. È il problema che si pone anche in rapporto al superfamoso processo per la condanna a morte di Gesù<sup>38</sup>.

La possibilità di esecuzione della pena di morte in un luogo “sacro” può avere riscontri nel rispetto dei *nomoi* locali ampiamente accettati nel Mediterraneo ellenistico ma anche dall’amministrazione romana. Come sembra del resto dimostrare il passo (sia pure controverso) del *Bellum judaicum* di Flavio Giuseppe (*B.J.* VI.2.4, 125-126) dove si dice di un permesso di messa a morte accordato dai Romani ai Giudei per tutti coloro sorpresi a oltrepassare il limite, il *to geision*, romani compresi.

Il problema della diversità di *genos* che fa scattare la pesante “regola” templare rimanda all’esclusivismo su base genealogica che contraddistingue la Legge di YHWE, la legge rivelata attraverso Mose a “quel popolo” che attraverso “quella Legge” diventa assolutamente diverso, cioè santo. Si tratta di una Legge ineludibile perché non è in alcun modo contestabile in quanto il suo Destinante, il *Kyrios*, è Signore unico e solo. Si apre così una dialettica senza possibilità di sintesi che contrappone ciò che secondo quella Legge riassume il fulcro del sacro, la “santità” e tutto ciò che ne sta fuori. Contrappone un *Nomos* alla varietà dei *nomoi*<sup>39</sup>. Possibilità di interpretazione di questa inquietante epigrafe rimangono aperte e in ogni caso la pena di morte per violazione di spazi “sacri” anche per vilipendio di sepolcri è variamente attestata.

Rispetto la specificità “estrema” di un luogo “sacro”, la cui inviolabilità è protetta con la pena di morte, si apre tuttavia anche la rete dei luoghi “sacri” come luoghi aperti a tutti, a tutti coloro che ne hanno bisogno.

“Sacri” per eccellenza sono gli *asylia*, i luoghi con diritto di asilo, rifugi inviolabili, non “calpestabili”. Molti templi del Mediterraneo antico – e non solo – si contendono questo riconoscimento. Il tempio di *Artemis Leukophryene* a Magnesia sul Meandro, anche quello della grande *Artemis* di *Ephesos*. Nel tempio di *Athena* a Pergamo un editto di Eumene II del 182 a.C. proclama il luogo «*asylon eis hapanta ton chronon*» un asilo, un rifugio inviolabile per sempre per chiunque ne abbia bisogno e così via. Un super *nomos* che si pone come sempre riconosciuto, almeno nell’ambito di una *politeia* che si vuole unanimemente riconosciuta, affida al “sacro” variamente riconosciuto il ruolo culturale di interrompere un *continuum* altrimenti “ingovernabile”<sup>40</sup>.

ILEANA CHIRASSI COLOMBO  
Università di Trieste

<sup>38</sup> Per uno sguardo sul tema vedi anche CHIRASSI COLOMBO 2010.

<sup>39</sup> problematica in CHIRASSI COLOMBO 2006; EAD. 2008.

<sup>40</sup> *SIG* (3) 630 r 22-25. Sul tema ancora RIGSBY 1996.

## BIBLIOGRAFIA

- BLOK 2010: J.H. BLOK, “Deme Accounts and the Meaning of hosios money in Fifth Century Athens”, in *Mnemosyne* 63, 2010, pp. 6-93.
- BOFFO 1994: L. BOFFO, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia 1994.
- BOTTA 2010: S. BOTTA, “La via storicista allo sciamanismo: prospettive archeologiche e storia delle religioni”, in A. SAGGIORO (a cura di), *Sciamani e sciamanesimi*, Roma 2010, pp. 59-86.
- BORGEAUD 1984: PH. BORGEAUD, “Le couple sacré/profane”, in *RHR* CCXI, f.4, 1984, pp. 387-418.
- BRELICH 1960: A. BRELICH, “Gli ultimi appunti di R. Pettazzoni”, in *SMSR* 31, 1960, pp. 23-38.
- CHIRASSI COLOMBO 1998: I. CHIRASSI COLOMBO, “Il soggetto apparente. Meriti e demeriti delle ierofanie”, in L. ARCELLA, P. PISI, R. SCAGNO (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade*, Milano 1998, pp. 379-400.
- CHIRASSI COLOMBO 1998a: I. CHIRASSI COLOMBO, *La religione in Grecia*, Roma Bari 1998 (Ed. or. 1983).
- CHIRASSI COLOMBO 2005: I. CHIRASSI COLOMBO, “Il lungo impegno: Angelo Brelich e «Studi e materiali di Storia delle religioni»”, in *Angelo Brelich e la storia delle religioni. Temi problemi e prospettive*, Verona 2005, pp. 145-187.
- CHIRASSI COLOMBO 2006: I. CHIRASSI COLOMBO, “Tra Nomoi e Nomos. Oscillazioni di etica mediterranea”, in M. FARAGUNA, V. VEDALDI IASBEZ (a cura di), *Dynasthai Didaskhein. Studi in onore di Filippo Cassola*, Trieste 2006.
- CHIRASSI COLOMBO 2008A: I. CHIRASSI COLOMBO, “Biografia di una dea. Demeter”, in C.A. DI STEFANO (a cura di), *Demetra. La divinità i santuari, il culto e la leggenda*, Atti del I congresso internazionale 1-4 luglio 2004, Pisa-Roma 2008, pp. 15-23.
- CHIRASSI COLOMBO 2008: I. CHIRASSI COLOMBO, “*Mythos/Nomos* (il racconto e la legge)” in P. PISI, B. SCARCIA (a cura di), *Religione e Politica. Mito Autorità Diritto*, Roma 2008, pp. 278-304.
- CHIRASSI COLOMBO 2010: I. CHIRASSI COLOMBO, “*Un processo impossibile*”, in A. D’ORSI (a cura di), *Il Processo di Gesù*, Torino 2010, pp. 13-22.
- CHIRASSI COLOMBO CDS: I. CHIRASSI COLOMBO, *Il sacrificio dono tra mito rito e Marcel Mauss*, in corso di stampa.
- DOUGLAS 1966: M. DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo*, New York 1966.
- GAGARIN 2011: M. GAGARIN, “Writing Sacred Laws in Archaic and Classical Crete”, in A.P.M. LARDINOIS, J.H. BLOK, M.G.M. VAN DER POEL (eds.), *Sacred Words: Orality and Literacy in the Ancient World*, Leiden 1988, pp. 101-112.
- GALLINI 1970: C. GALLINI, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Roma Bari 1970.
- GEERTZ 1966: C. GEERTZ, “*Religion as a Cultural System*”, in M. BANTON (ed.), *Anthropological Approaches in the Study of Religion*, London 1966, pp 1-46.
- GEORGUDI 1994: S. GEORGUDI, “Lisimaca la sacerdotessa”, in N. LORAUX (a cura di), *Grecia al femminile*, Roma-Bari 1994, pp. 157-196.
- HEINRICHS 2003: A. HEINRICHS, “Hieroi Logoi and Hierai Bibliai: the (un)written Margins of the Sacred in Ancient Greece”, in *HSCP* 101, 2003, pp. 207-266.
- HARL, DORIVAL, MUNNICH 1988: M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme Hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988.
- MAFFI 1982: A. MAFFI, “*Ta hiera kai ta hosia*. Contributo allo studio della terminologia giu-

- ridico sacrale greca”, in J. MODRZEJEWSKI, D. LIEBE (hrsg.), *Vorträge zur griechischen und Hellenistischen Rechtsgeschichte*, Chantilly 1-4 juni 1977, Wien 1982, pp. 33-53.
- MASSENZIO 1994: M. MASSENZIO, *Sacro e identità senso del mondo e linea di confine etnica*, Milano 1994.
- MOULINIER 1952: L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des grecs d'Homère à Aristote*, Paris 1952.
- MURAOKA 2009: T. MURAOKA, *A Greek English Lexicon of the Septuagint*, Louvain, Paris 2009.
- OTTO 1917: R. OTTO, *Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Goettlichen und sein Verhaeltnis zum Rationalen*, Gotha (prima tr. it. 1929).
- PARKER 1983: R. PARKER, *Miasma Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.
- PETTAZZONI 1913: R. PETTAZZONI, *La scienza delle religioni e il suo metodo*, in *Scientia* 7, 1913, pp. 239-247.
- PETTAZZONI 1922: R. PETTAZZONI, *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni. L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma 1922.
- PETTAZZONI 1923: R. PETTAZZONI, “La formation du monotheisme”, in *RHR* LXXXVIII, 3, 1923, pp. 193-230.
- PETTAZZONI 1953: R. PETTAZZONI, *La Religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Roma 1953 (Ed. or. 1921).
- RAJAK 2009: T. RAJAK, *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford 2009.
- RIGSBY 1996: K. J. RIGSBY, *Asylia: Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley, Los Angeles, London 1996.
- SABBATUCCI 1951: D. SABBATUCCI, “Sacer”, in *SMSR* 25, 1951-52, pp. 91-101.
- SABBATUCCI 1975: D. SABBATUCCI, *Lo stato come conquista culturale: ricerca sulla religione romana*, Roma 1975.
- SABBATUCCI 2000: D. SABBATUCCI, *Monoteismo*, Roma 2000.
- SANTI 2004: C. SANTI, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma Antica*, Roma 2004.
- SCHILLING 1971: R. SCHILLING, “*Sacrum et Profanum*. Essai d'Interpretation”, in *Latomus* 30, 1971, pp. 953-969.
- SEVERINO 2010: V. SEVERINO, *Raffaele Pettazzoni e la religione di questo mondo*, Roma 2010.
- SPINETO 1994: N. SPINETO, *L'Histoire des Religions a-t-elle un sens ? Pettazzoni –Eliade Correspondance 1926-1959*, Paris 1994.
- WILLIGER 1922: E. WILLIGER, *Hagios Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den Hellenisch-Hellenistischen Religionen*, Giessen 1922.

# **DISCUSSIONE I-II SESSIONE**

## **MODERATORI**

***PIERO BARTOLONI, MARIANO PAVANELLO***

## **INTERVENTI DI**

***GIOVANNI CASADIO, FILIPPO DELPINO, LUCIANA DRAGO,  
VITO LATTANZI, VALENTINO NIZZO, MARIO TORELLI***





## INTERVENTI NELLA DISCUSSIONE

M. PAVANELLO: Visto che ho la parola la tengo per almeno un paio di minuti per dire che effettivamente i contributi di questa mattina hanno presentato una serie di spunti di grandissimo interesse nell'auspicato dialogo tra archeologia e antropologia: i "luoghi" e "i tempi del sacro". "Luoghi" e "tempi" sono anche due ambiti molto significativi della riflessione antropologica, e quello che mi pare che sia emerso sono una serie di elementi che distinguono gli approcci degli archeologi dagli approcci degli antropologi, laddove, per esempio, vi lancio qualche provocazione, sulla questione dei luoghi è apparso assolutamente evidente come i colleghi archeologi abbiano focalizzato lo sguardo su luoghi fisici, su località geograficamente definite e ben delimitate, laddove invece l'antropologo Comba, che mi pare effettivamente sia l'unico mio collega dello stesso settore scientifico disciplinare che è intervenuto stamattina, ha messo in evidenza come lo sguardo antropologico slitti da una nozione di luogo fisico-geografico a una nozione di luogo nel senso più virtuale. Se noi pensiamo, per esempio, che nella maggior parte dei casi in cui gli individui vengono attratti all'interno di una sfera che, in qualche modo, possiamo definire del "sacro", questo avviene in un luogo e in un tempo che difficilmente possiamo caratterizzare dal punto di vista geografico o strettamente cronologico, nella "vita" e nei "luoghi della vita" di una persona. Per esempio il luogo classico dell'emersione del sacro nella vita di una persona è la malattia, e allora in quel caso noi parliamo di "luogo", luogo in cui si manifestano una serie di fenomeni che colleghiamo indiscutibilmente alla dimensione del sacro. Ma la stessa cosa si può dire del tempo, rispetto al quale, effettivamente, gli elementi di accostamento tra archeologia e antropologia sono più evidenti, perché i tempi lunghi, che sono nettamente percepiti dall'archeologo, sono anche i tempi lunghi dell'osservazione antropologica. A me veniva in mente, non ricordo esattamente a proposito di quale dei contributi di stamattina, una ricerca che ho promosso e alla quale ho partecipato solo in parte sul culto della Santissima Trinità che, tra l'altro, interessa una vasta area dell'Appennino centro-meridionale. È un culto di lunghissima durata che risale probabilmente a culti precristiani, sempre focalizzato sul luogo dove oggi sorge il Santuario della Santissima Trinità a Vallepiera e che poi è stato trasformato attraverso la contaminazione con culti e con sette ereticali provenienti, quasi sicuramente, dai Balcani. A queste ultime si deve probabilmente l'introduzione di quell'immagine ereticale della Trinità – consistente in tre divinità sedute sullo stesso trono, chiamate per l'appunto *suntrono* – che è stata condannata dalla Chiesa ma che tutt'oggi si venera da parte di larghe masse di fedeli cattolici che si recano ogni anno, e qualche volta anche più di una volta all'anno, a visitare il santuario<sup>1</sup>. Ecco i "tempi lunghi" sono effettivamente il pane della ricerca sia degli archeologi che degli antropologi. Io però mi fermerei qua francamente e lascerei la parola al collega Bartoloni.

P. BARTOLONI: Grazie. Io condivido pienamente quanto hai detto fino a ora, perché l'archeologo a volte, forse, è abituato più al concreto della scoperta archeologica strettamente connessa con quanto ha trovato, quindi è poco avvezzo a un'analisi più globale di tale scoperta, questo ovviamente in generale e non in particolare. Io quindi ritengo che certamente questo connubio

<sup>1</sup> Su questo tema iconografico cfr., da ultima, P. E. SIMEONI, "Il culto al santuario della Santissima Trinità sul Monte Autore. Un approccio antropologico alla conoscenza e alla tutela del territorio", in C. SILVESTRI (a cura di), *L'Iconografia della SS. Trinità nel Sacro Monte di Ghiffa. Contesto e confronti*, Atti del convegno internazionale, Gravellona Toce 2008, pp. 177-186 [N.d.R.].

tra archeologia e antropologia sia fondamentale, anche perché, come si è visto non soltanto dalle comunicazioni di questa mattina ma soprattutto nel corso dell'intervento di Mario Torelli e nel tuo intervento attuale, vi sono spunti fondamentali soprattutto per esaminare, come vedremo anche nel pomeriggio, più in concreto quello che può essere il rapporto non soltanto fra le varie civiltà ma soprattutto il rapporto in generale con il mondo del sacro. Quindi direi che possiamo dare inizio al dibattito.

G. CASADIO: Avrei due idee in testa ma preferisco sviluppare solo la prima, visto il luogo in cui ci troviamo, perché se sviluppo la seconda finisce "a botte". Vorrei fare un discorso sia di memoria negata, in questo caso, sia di storiografia e anche di psicologia storica. È stato giustamente nominato Raffaele Pettazzoni. Se non ci fosse stata Ileana Chirassi Colombo – di cui io condivido molte idee, e invece sono assolutamente contrario a un'altra parte delle sue idee – Raffaele Pettazzoni non sarebbe stato mai nominato, come non è mai nominato nel bellissimo libro di Comba, *Antropologia delle Religioni*<sup>2</sup>, come non è nominato nel libro di Viazzo, *Introduzione all'antropologia storica*<sup>3</sup>. Ebbene Raffaele Pettazzoni qui ha diritto di starci per due motivi, perché è stato ispettore archeologo presso il Museo Preistorico-Etnografico di Roma dal 1909 al 1913, prima di essere chiamato per incarico all'università di Bologna, la mia *Alma Mater*, a insegnare la Storia delle Religioni. Si era laureato a Bologna: non in storia delle religioni ma in letteratura greca con un archeologo come correlatore, uno dei principali studiosi della preistoria italica di cui mi sfugge al momento il nome – F. DELPINO: Edoardo Brizio – G. CASADIO: sì, Edoardo Brizio, grazie. Pettazzoni è stato anche il fondatore in Italia di quello che si chiama oggi il settore "demoetnoantropologico"; egli è noto, fra le altre cose, per il suo libro *L'essere celeste*<sup>4</sup> e per i suoi rapporti continui con gli antropologi che facevano testo allora, non solo con Padre W. Schmidt e con B. Malinowski; egli è stato anche quello che nel 1937 ha voluto l'insegnamento, che ha tenuto per un anno, di etnologia (parola quest'ultima ormai tabù, sono tutti antropologi culturali), cattedra che venne poi messa a concorso soltanto nel '67, quando lui era già morto. L'etnologia, quindi, è nata grazie alla Storia delle Religioni, che qui è stata nominata, a volte, e anche a sproposito. Quindi questo pioniere, questo antenato primordiale, forse anche *trickster* se si vuole, non solo affonda le sue radici nell'archeologia – proprio quella che fanno i Colonna, i Torelli – e nell'etnologia e nell'antropologia, ma ha anche lavorato in questa istituzione, ovviamente non in questo palazzo che è stato creato dopo l'epoca di Mussolini. Nonostante questo Pettazzoni, per così dire, è stato "evacuato" o, anche se non mi piacciono i forestierismi, per usare il termine utilizzato da Ileana, è stato bypassato, insieme alla sua scuola (chiamiamola così); è stato bypassato non tanto dai francesi, che almeno qualcosa gli hanno riconosciuto, quanto piuttosto dagli italiani, sia dagli archeologi che dagli antropologi. Mi spiace tanto, ma l'antropologia applicata al mondo antico non nasce col libro *Mythe et pensée* dell'amico J.P. Vernant<sup>5</sup>; quella che viene chiamata l'antropologia di Vernant e Detienne non è antropologia, né epistemologicamente né nei fatti, non ha nulla del metodo antropologico. Per citare il libro citato anche da Comba, il buon Di Donato ha denominato antropologia storica quella di uno dei suoi tanti maestri<sup>6</sup>, J.-P. Vernant, quella che si manifesta piuttosto come una psicologia

<sup>2</sup> E. COMBA, *Antropologia delle religioni*, Bari-Roma 2008.

<sup>3</sup> P. P. VIAZZO, *Introduzione all'antropologia storica*, Bari-Roma 2000.

<sup>4</sup> R. PETTAZZONI, *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma 1922.

<sup>5</sup> J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci: studi di psicologia storica*, Torino 1970 (ed. orig. 1965).

<sup>6</sup> R. DI DONATO, *Per una antropologia storica del mondo antico*, Firenze 1990.

storica, a volte neppure tanto storica. Quel libro piacque molto. Quando si parla di antropologia francese, è ovvio, bisogna parlare necessariamente di Lévi-Strauss, ma anche di Mauss e di un'altra tradizione, che però non è quella che viene percepita dagli archeologi come tale. Per gli archeologi italiani l'antropologia francese si identifica con l'opera di Vernant, che invece è un composto di psicologia e, soprattutto, di strutturalismo. Questo è il gran guaio; quel libro, che non è nemmeno il più bello e convincente di Vernant, ha importato nell'archeologia e in genere negli studi classici una forma di strutturalismo che è stata "gabbata" per antropologia. Attraverso questo filtro venivano letti i libri di Pettazzoni, quelli di Brelich, quelli di Bianchi e, qualche volta, anche quelli di Sabbatucci; lo stesso Sabbatucci aveva asserito in una intervista che i suoi libri venivano letti dai colleghi perché Detienne ne aveva parlato bene e aveva fatto tradurre il suo libro *Saggio sul misticismo greco*<sup>7</sup>.

Noi italiani abbiamo la mania di pronunciare tutto all'inglese e usiamo addirittura l'inglese pensando al francese, quando abbiamo invece un glorioso passato, da non dimenticare.

M. PAVANELLO: Grazie, mi sembra un intervento molto stimolante, polemico, quanto basta.

V. NIZZO: Prendo la parola per evidenziare come nella premessa degli atti dello scorso anno non manca un cenno a Pettazzoni<sup>8</sup>, anche in virtù del suo ruolo all'interno del Museo Preistorico di Roma, dove egli pervenne in seguito al fondamentale alunnato presso la scuola di specializzazione di Roma (che prevedeva, all'epoca, un anno di permanenza presso la Missione italiana in Grecia, che sarebbe divenuta Scuola Italiana soltanto nel 1909) e tutta una serie di esperienze in campo archeologico che hanno senz'altro contribuito alla formazione eclettica dell'indiscusso fondatore della Storia delle Religioni in Italia.

Per allontanare un attimo quest'ultimo tema, volevo solo sottolineare alcuni spunti metodologici che possono scaturire da quella che, purtroppo, è stata l'unica relazione antropologica della mattinata, quella del professor Comba. Essa mi ha molto colpito perché ha posto tutti noi di fronte a un aspetto che senz'altro non è difficile da immaginare ma che, molto spesso, in quella incessante ricerca di "evidenze" materiali che connota la nostra disciplina, può essere trascurata: l'esistenza di quelli che, archeologicamente, potremmo definire "non luoghi" (citando traslatamente Augé)<sup>9</sup> in quanto privi apparentemente di "connotati antropici" e/o di tracce di antropizzazione. La documentazione americana discussa dal Prof. Comba mostra invece, con tutta evidenza, che quelli che potrebbero apparire sul terreno come "non luoghi" sono in realtà luoghi fortemente sacralizzati, che detengono tale caratterizzazione proprio in virtù di una sorta di "controllo rituale" che ne impedisce qualunque forma di alterazione artificiale. Dal punto di vista della "prassi archeologica" essi, quindi, potrebbero essere interpretati come "vuoti" e/o come "lacune documentarie"; con la grave conseguenza di perderne, in modo quasi paradossale, completamente il significato simbolico e sacrale. Vi sono casi come quelli delle montagne del Matese citate dal Prof. Tagliamonte o quello, ad esempio, del Soratte – se è corretto il suo rapporto più volte postulato con Šur/Šuri, l'Apollo infero degli Etruschi il cui culto si sarebbe cristallizzato nel nome stesso della montagna per tramite della sua trasposizione falisca di *Pater Soranus*<sup>10</sup> – in cui noi riusciamo, anche grazie all'aiuto delle

<sup>7</sup> D. SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco*, Torino 2006 (ed. or. Roma 1965), opera tradotta in francese nel 1982.

<sup>8</sup> V. NIZZO, "Premessa", in V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, Atti del Convegno Internazionale (Roma, Museo Preistorico-Etnografico "Luigi Pigorini", 21-5-2010), Roma 2011, p. 14.

<sup>9</sup> M. AUGÉ, *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Milano 2009 (Ed. or. 1992).

<sup>10</sup> Cfr., ad esempio, G. COLONNA, "L'Apollo di Pyrgi", in *Magna Grecia Etruschi Fenici*, Atti del XXXIII convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 8-13 ottobre 1993), Napoli 1996, pp. 354-359.

fonti e/o di “sopravvivenze” culturali come quella citata dal Prof. Pavanello a Vallepietra, a cogliere la “sacralità” di alcuni luoghi (particolarmente evidente per ragioni ben note, nel caso delle montagne<sup>11</sup>); ma ve ne sono altri nei quali è lecito postulare una nostra “incapacità metodologica” in tal senso ed è per questo che una relazione come quella di Comba può costituire per noi un utilissimo ammaestramento o, almeno, un importante spunto su cui riflettere.

M. PAVANELLO: “Non luoghi” ma anche “luoghi che non si vedono”, nel senso che non si può capire *se e come* siano stati oggetto di una sacralizzazione, e questo è un problema serio. Se posso tenere ancora brevemente la parola vorrei mettere in evidenza una cosa che avevo dimenticato prima: il diverso uso di molte categorie tra antropologi e archeologi. Per esempio, stamattina ho ascoltato con estremo interesse delle relazioni rilevanti dal punto di vista dei contenuti e anche dello sguardo metodologico, in cui ho sentito fare uso di parole come *clan*, *lignaggio*, *totem*, *tribù* e così via; categorie sulle quali noi antropologi abbiamo riflettuto molto a lungo e che usiamo con estrema cautela. Allora io credo che se vogliamo avviare un dialogo autentico tra di noi una piattaforma interessante di confronto potrebbe consistere proprio nella discussione fra di noi della validità e degli usi di queste categorie.

M. TORELLI: Volevo dire all’amico Casadio che non sono tanto importanti le gerarchie dei fatti storici in assoluto, è il loro concreto manifestarsi nella realtà che le rende importanti o meno indipendentemente dall’attualità. La percezione che l’archeologia italiana ha avuto dell’antropologia francese – come posso testimoniare in prima persona – è stata quella che è stata, per cui tutta la letteratura archeologica dai tardi anni ’70 fino quasi al 2000 è stata piena di Vernant, Vidal Naquet, o anche di Detienne, Loraux... – G. CASADIO: anche io a Bologna leggevo Vernant al primo esame di archeologia, però io vado contro tale impostazione... – M. TORELLI: tu hai perfettamente ragione, io non a caso ho ricordato il nome di Brelich... – G. CASADIO: ...ad esempio, in quel bellissimo contributo che tu hai presentato a Orvieto sui Tarquini<sup>12</sup>, citi Pettazzoni nella maniera più pertinente... – M. TORELLI: infatti, ma è un problema molto accademico e molto italiano – G. CASADIO: mica tanto accademico... – M. TORELLI: è accademico perché c’è stata una strozzatura della Storia delle Religioni come fenomeno accademico, e tu lo sai molto meglio di me, non ti devo raccontare la storia della tua tribù; ma le cose non avvengono per caso, non avviene niente per caso. Uno degli aspetti sui quali, se faremo una discussione finale, vorrei tornare è proprio costituito dal terzo incomodo presente in questa dialettica: antropologia, archeologia e storia; dov’è la storia? Questo è il punto chiave. Quando questa mattina abbiamo ascoltato Osanna illustrare i suoi *anaktora*, regie, residenze ecc., dobbiamo tener conto che quello è un fatto storicamente determinato; si tratta cioè dell’impossessamento da parte dei vertici di una società dei fenomeni religiosi e del loro

---

<sup>11</sup> Come ha evidenziato una lunga tradizione di studi incentrata, in particolare, sull’analisi delle “sopravvivenze rituali”, le cui radici possono essere ravvisate al principio del ’900 nelle opere di Frazer e, soprattutto (con risvolti metodologicamente più vicini ai moderni sviluppi dell’antropologia culturale), nell’ultimo lavoro di R. Hertz dedicato al “culto della roccia”, nel quale veniva istituito un rapporto fra le leggende alpestri facenti capo a San Besso e un gruppo di miti dell’antica Grecia; di tale opera, rimasta incompiuta in seguito alla morte improvvisa dell’autore, venne pubblicato nel 1913 soltanto un breve estratto che dava un’idea approssimativa del più ampio progetto al quale Hertz si proponeva di lavorare (*Légendes et cultes des roches, des monts et des sources*). Sulla vicenda cfr. P. ANGELINI, “Introduzione”, in R. HERTZ, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, Roma 1978, pp. 17-19. Sulla “dottrina delle sopravvivenze” cfr., in sintesi, R. HUNTINGTON, P. METCALF, *Celebrazioni della morte. Antropologia dei rituali funebri*, Bologna 1985, pp. 61 e s.

<sup>12</sup> M. TORELLI, “La «Grande Roma dei Tarquini» continuità e innovazione nella cultura religiosa”, in *AnnFaina* 17, 2010, pp. 305-335.

uso per fini di controllo sociale che, come sappiamo, è il normale uso che si fa dei fatti religiosi. Ma questo è un fatto storicamente dato, non è eterno, si realizza in *quel luogo*, in *quel punto*, con *quelle condizioni*. Abbiamo sentito, per esempio, nella relazione di Gianluca Tagliamonte di come alcuni edifici si sostituiscono a delle realtà naturali che in qualche modo, sono le prime emergenze del sacro; però attenzione, lì dietro c'è una disciplina; io non credo affatto che il santuario di San Giovanni in Galdo sia la ritualizzazione della tenda; è la tenda che è la ritualizzazione di un fenomeno augurale, perché in questi casi è il diritto augurale che "comanda"; se si esamina la planimetria si può constatare che esso ha gli angoli perfettamente orientati, ha i lati che corrispondono ai rapporti che ci devono essere in un *templum*; quello, quindi, è un *templum* e gli edifici sacri che sta scavando Osanna in Basilicata sono tutti pensati nello stesso modo, come ha dimostrato in maniera inoppugnabile C. Masseria<sup>13</sup>; per cui non si tratta di situazioni che esistono *ab aeterno*, sono fatti che si determinano storicamente tra il VII e il VI secolo a.C. e non prima o, meglio, esiste una oionoscopia italica primitiva, la cui statuizione, la cui normativa ecc. è un fenomeno storicamente determinato.

Quando la collega Mari, nella sua bella relazione, parlava dei funerali, del *Demosion Sema*, anche quello non è un fatto che esiste *ab origine*, è un fatto che si determina storicamente. A proposito del *Demosion Sema* segnalò che una mia allieva, Elvia Giudice<sup>14</sup> su quel tema ha fatto un lavoro molto interessante, nel quale ha potuto osservare il fenomeno della sparizione dei patronimici nelle iscrizioni funerarie della metà del V sec. a.C. e l'emersione, invece, dell'indicazione della tribù; anche questo è un fenomeno che, in quanto tale, ha una sua precisa giustificazione storica. I *sacra*, quindi, sono posseduti di volta in volta da gruppi diversi; possono essere *clan*, possono essere famiglie, insomma, il compito sta proprio nell'individuare quali sono le formazioni sociali che gestiscono il sacro.

Se, per esempio, andiamo in un altro ambiente che non è stato toccato in questa sede, la cultura cicladica, e ci soffermiamo sugli affreschi di Thera, possiamo constatare come essi rivelino che i *sacra*, perlomeno come li intendiamo noi, nella fattispecie i riti di passaggio giovanili, sono gestiti dalle singole famiglie. Non c'è una formula collettiva che li definisce; com'è possibile desumere dagli affreschi, perché ogni casa ha la sua rappresentazione di tale rito di passaggio. Il punto sta proprio lì. Il terzo incomodo nella dialettica che abbiamo istituito è proprio questo, quello della storia; dobbiamo interpretare storicamente questi fenomeni.

M. PAVANELLO: Come d'altronde la dimensione familiare dei culti spirituali in molte regioni del mondo. Io conosco meglio l'Africa, e in molte zone dell'Africa esistono culti legati a determinate entità spirituali che sono connesse a individui o, meglio, a famiglie, gruppi di discendenza e così via.

V. LATTANZI: Sono stato allievo di Dario Sabbatucci e, come demoetnoantropologo dell'Istituto che non del tutto occasionalmente ospita questo convegno, vorrei rassicurare il professor Casadio che Pettazzoni non è distante dai nostri cuori; – G. CASADIO: perciò è un po' settario... – V. LATTANZI: ...per i 50 anni dalla morte di Pettazzoni, nel 2009 ho accolto con piacere l'invito di Sonia Giusti a partecipare con un mio personale contributo al numero di *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*<sup>15</sup> a lui dedicato. Il contributo che mi sono sentito di dare

<sup>13</sup> C. MASSERIA, *I santuari indigeni della Basilicata. Forme insediative e strutture del sacro*, Napoli 2000.

<sup>14</sup> E. GIUDICE, "Demosion Sema e resistenze aristocratiche", in *Iconografia 2001. Studi sull'immagine, Atti del Convegno, Padova 30 maggio-1 giugno 2001*, Roma 2003, pp. 179-188.

<sup>15</sup> AA.VV., "Cinquantenario dalla morte di Raffaele Pettazzoni", in *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio* XXIV, 2009, f. 3, sett-dic. 2009.

si è incentrato proprio sugli anni che dal 1909 al 1913 Pettazzoni ha trascorso al “Museo Pigorini”, dopo aver frequentato nel 1905 i corsi della Scuola di Specializzazione in Archeologia tenuti da Luigi Pigorini<sup>16</sup>. In questo breve intervento evidenziavo appunto quanto Pettazzoni abbia addirittura anticipato il comparativismo di Boas, proprio per sottolineare quanto importante sia rievocare questa figura dall’interno di questo Istituto. Il fatto che in questa sede oggi si parli di “sacro” e lo si faccia tenendo lontane da noi le grandi battaglie ideologiche degli anni ’50, da una parte è un vantaggio e da un’altra è anche un problema; è un problema perché nel supermercato postmoderno delle ideologie noi possiamo ormai pescare a destra e a sinistra e dire un po’ tutto quello che vogliamo, ma la storia resta sempre un po’ ai margini del nostro lavorare; si dimentica quindi quello che Mariano Pavanello ricordava, che c’è tutto un lavoro di decostruzione delle categorie che è stato fatto in antropologia e di cui dobbiamo tenere conto; come dovremmo tenere conto, parallelamente, del decostruzionismo praticato per esempio da Dario Sabbatucci in storia delle religioni. Sabbatucci è forse lo studioso che si è dedicato di più alla demolizione di certe categorie che la fenomenologia religiosa, da un punto di vista spesso confessionale, ha introdotto in determinati anni; e lo ha fatto cercando di recuperare la disciplina a una dimensione laica. Se ne può discutere, però bisogna storicizzare le grandi battaglie degli anni ’50 sul sacro – almeno a partire dal 1917, data di pubblicazione di *Das Heilige* di Rudolf Otto<sup>17</sup>... – G. CASADIO: non sono categorie, sono visioni del mondo diverse, non c’entra il confessionalismo... – V. LATTANZI: ...no, il confessionalismo c’entra, perché all’interno della Scuola romana della Storia delle Religioni ci sono state polemiche interne altrettanto feroci. Il problema non credo sia soltanto accademico – e sono d’accordo con lei quando sottolinea questo aspetto, mentre dissento su questo punto dal Professore Torelli – perché il problema, dietro le questioni accademiche, nascondeva – sarebbe un peccato non parlare oggi in maniera chiara e trasparente di quegli anni –<sup>[18]</sup> questioni di carattere politico, molto politico, e sarebbe interessante affrontare il passato anche politico-culturale di certe figure. Pettazzoni stesso – è noto - fu tra quelli che firmarono il *manifesto della razza* e forse non fu senza conseguenze, come fu un marchio per Dario Sabbatucci la sua giovanile adesione alla Repubblica di Salò; cosa che sicuramente orientò la sua ricerca sulla demitizzazione e il monoteismo e probabilmente lo ostacolò, dal punto di vista editoriale, in un periodo storico in cui le ideologie hanno segnato la vita di tante persone, limitando la maggiore diffusione di una prospettiva rivoluzionaria che ha anticipato anche la scuola sociologica francese e, dal mio punto di vista, un certo simbolismo teorico – quello di Dan Sperber<sup>19</sup>, per esempio – che è stato fondamentale per la formazione antropologica di noi tutti. Questo per sottolineare come all’interno di questo Museo la figura di Pettazzoni è sicuramente ben presente e chiara; e se ci permettiamo di “giocare” col “sacro”, come mi pare che si faccia anche in questo convegno, cercando di avvicinare due discipline che difficilmente dialogano sul piano della storia e della loro capacità di contestualizzare i problemi, è anche perché vorremmo trapassare, fare un salto oltre, una stagione che ha fatto sicuramente del bene, perché ci ha aiutato a capire, a puntualizzare meglio certi problemi, però ci ha anche fatto del male perché di fatto non ci ha aiutato

<sup>16</sup> V. LATTANZI, “*Elaphos es gàla épetes*”: gli anni di Raffele Pettazzoni al Museo Preistorico Etnografico di Roma“, in *Storia, antropologia e scienze del linguaggio* XXIV, f. 3, sett-dic. 2009, pp. 35-46.

<sup>17</sup> R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917 [N.d.R.].

<sup>18</sup> [N.d.R.: intervento di M. Torelli dal pubblico:] M. TORELLI: ...io parlavo di fatti accademici per carità di patria.

<sup>19</sup> D. SPERBER, *Il sapere degli antropologi*, Milano 1984.



a stare uniti e a provare a mantenere un po' più vicine le discipline. Sorvolo sulla polemica Mazzarino-Sabbatucci per pietà nei vostri riguardi.

M. PAVANELLO: Siamo ampiamente fuori dai tempi. Vedo un'altra mano alzata... vorrei intanto precisare una cosa al Prof. Casadio in risposta a un suo attacco polemico: lo strutturalismo in casa degli etnologi e degli antropologi culturali è morto.

G. CASADIO: Lo so bene.

L. DRAGO: Volevo intervenire solo per dare al pubblico una notizia concreta rispetto alla memoria di Raffaele Pettazzoni: che esiste a Velletri un Museo di Storia delle Religioni intitolato, appunto, a Raffaele Pettazzoni.





**III SESSIONE**  
**GLI SCOPI E I GESTI DEL SACRO**



### APPUNTI SUL *TOFET*

I problemi riguardanti il *tofet*, toponimo di origine biblica assunto a nome generico per indicare un santuario peculiare della civiltà fenicia e punica, sembravano ormai sopiti o, meglio, abbastanza condivisi nell'ambito del mondo degli studi, anche se sussistono due linee di tendenza, l'una incline a respingere l'ipotesi del sacrificio umano dei bambini, l'altra ad accettarla. A far tornare il problema alla ribalta dell'ambiente scientifico hanno contribuito decisamente alcuni recenti contributi. Il primo, pubblicato nel febbraio del 2010, è stato senza dubbio quello a cura di Jeffrey Schwartz, Frank Houghton, Roberto Macchiarelli e Luca Bondioli, Antropologo direttore della Sezione di Antropologia del Museo Pigorini, dedicato alle analisi dei resti scheletrici degli infanti rinvenuti nel *tofet* di Cartagine<sup>1</sup>. A questo contributo, il cui titolo è sufficientemente esplicito, ne è seguito uno, sempre a cura di Luca Bondioli, affiancato in questa occasione da Massimo Vidale. Nel testo dal titolo "Adoratori di Moloch", edito a cura della Rivista *Archeo*<sup>2</sup> nell'agosto 2010, preceduto da un editoriale di Andreas M. Steiner, Direttore della Rivista, gli Autori hanno sostenuto l'assunto dell'inesistenza del sacrificio umano. Ciò ha provocato una immediata risposta di Maria Giulia Amadasi, già Professore di Epigrafia Semitica, che, invece, nella posta del numero successivo di *Archeo*<sup>3</sup> ha caldeggiato l'esistenza del sacrificio cruento dei piccoli Fenici e Cartaginesi.

In particolare, per quanto riguarda i resti dei fanciulli rinvenuti nelle aree sacre, Maria Giulia Amadasi tra l'altro sostiene che, mentre per il *tofet* di Cartagine si sono contati circa venti bambini incinerati all'anno, per Mozia invece ne sono stati calcolati non più di uno o due all'anno. A mio avviso, il numero proposto è fortemente approssimativo, poiché non tiene conto né della cronologia delle urne, né del fatto che sia l'area del *tofet* di Cartagine che di quello di Mozia non sono state indagate nella loro totalità. Né, infine, si sono tenuti in considerazione gli interventi dei vari archeologi che si sono succeduti, i cui risultati non sono stati oggetto di pubblicazione esaustiva e i cui reperti non sono noti né ben individuabili e, dunque, non inseribili nella statistica. Per quanto riguarda le restanti aree sacre, ad esempio nel *tofet* di Sulky, si è potuto constatare che la maggiore concentrazione di urne si è avuta tra il VI e il V secolo a.C., mentre un numero minore si è constatato nei tre secoli successivi. A ben vedere, questo calcolo risulta totalmente privo di significato, poiché gran parte delle urne appartenenti ai livelli superiori, appunto tra il IV e il II secolo a.C., purtroppo sono sparite nel corso dei secoli. Significativo a questo proposito è il toponimo ancora attuale dell'area del *tofet* di Sulky, denominato *Sa Guardia de is Pingiadas* (La vedetta delle pignatte), che lascia intuire come le urne più superficiali – ovviamente le più tarde –

<sup>1</sup> SCHWARTZ, HOUGHTON, MACCHIARELLI, BONDIOLI 2010, pp. 1-15.

<sup>2</sup> BONDIOLI, VIDALE, 2010, pp. 27-37.

<sup>3</sup> AMADASI 2010, pp. 6-7.

siano emerse fortuitamente nel corso del tempo e purtroppo siano state distrutte. Mentre posso condividere con la Collega che, per quanto riguarda il mondo fenicio e punico, si tratti di una civiltà con costumi e mentalità lontane dalla nostra, mi limito a ricordare che, in riferimento al *tofet*, nella Bibbia si citano praticamente solo “seppellimenti” e “passaggi” per il fuoco che necessariamente non significano uccisioni o sacrifici cruenti<sup>4</sup>. Come è ovvio, se di sacrifici cruenti e di uccisioni si fosse realmente trattato, gli estensori della Bibbia non avrebbero perso l’occasione di porli in evidenza.

Ma, proseguendo con il dibattito più recente, nel frattempo, nell’ambito degli Atti del Convegno Internazionale in onore della stessa Maria Giulia Amadasi Guzzo, tenutosi a Roma il 24 e il 25 novembre del 2008, veniva alla luce un nuovo lavoro di Paolo Xella, dal titolo: “Per un «modello interpretativo» del tofet: il tofet come necropoli infantile?”<sup>5</sup>. Al di là del quesito, l’Autore ripropone il dilemma del sacrificio cruento degli infanti, caldeggiandone l’esistenza e proponendo varie argomentazioni che spaziano dal campo storico-religioso a quello archeologico e antropologico. Nello scorso mese di novembre sempre nella rubrica della posta di Archeo<sup>6</sup>, con un breve iato temporale, veniva pubblicata una lettera, inviata da chi scrive in questa sede, nella quale, prendendo spunto sia dal contributo di Luca Bondioli e di Massimo Vidale, che dalla successiva lettera di Maria Giulia Amadasi Guzzo, riproponeva il problema, sposando l’ipotesi del santuario dedicato al seppellimento degli infanti non uccisi ma defunti per cause naturali.

Tale ipotesi si appoggia su una serie di considerazioni tra le quali soprattutto quella sulle analisi effettuate su un campione di 348 deposizioni rinvenute nel *tofet* di Carthagine tra il 1976 e il 1979 da Larry Stager, all’epoca professore del *Semitic Museum* di Harvard, e dalla sua *equipe*. Queste analisi hanno evidenziato la presenza di almeno un 20% di feti, dunque di individui immaturi, nati morti, quindi con tutta evidenza non immolabili. Quale sorte abbiano potuto subire i restanti, la cui età variava in stragrande maggioranza tra i dodici e i ventiquattro mesi, non è stato possibile stabilirlo. Tale pratica della deposizione degli immaturi è stata reperita nella maggior parte delle aree sacre indagate, fino a oggi dieci, così come in nessun caso sono rimasti indizi di un’azione violenta sui resti ossei degl’infanti nati e deceduti dopo la nascita.

Come è noto, né nella madrepatria libanese né tanto meno nell’estremo Occidente mediterraneo, cioè nella Penisola iberica e nell’Africa settentrionale, è stata trovata traccia di questi santuari. Negli anni passati la scoperta fortuita di alcune tombe di adulti, corredate da segnacoli in pietra, effettuata alla periferia di Tiro, aveva fatto ritenere che si trattasse di un *tofet*<sup>7</sup>, ma tale assunto non ha retto a una critica stringente

<sup>4</sup> MOSCATI 1991, pp. 45-53.

<sup>5</sup> XELLA 2010, pp. 259-78.

<sup>6</sup> BARTOLONI 2010, p. 6.

<sup>7</sup> SEEDEN 1991, pp. 39-87.

effettuata sui materiali rinvenuti<sup>8</sup>. Dei dieci reali *tofet* individuati nell'area del Mediterraneo centrale, più precisamente, due sono ubicati in Tunisia, cioè a Cartagine e a Sousse, due in Sicilia, a Mozia e a Selinunte, e sei in Sardegna, a Cagliari, a Nora, a Bitia, a Sant'Antioco, a Monte Sirai e a Tharros. Non sono da comprendere tra i santuari in questione alcune aree sacre, tra le quali ad esempio quella di Sabratha<sup>9</sup>, di Althiburos<sup>10</sup>, presso Le Kef, di Henchir el-Hami<sup>11</sup>, presso Zama Regia, e di El-Hofra<sup>12</sup>, presso Costantina, che in qualche caso sono classificati come dei *tofet*, mentre in realtà sono santuari nati in ambiente numidico e ben dopo la caduta di Cartagine. Questi santuari appartengono infatti alla complessa temperie culturale, indagata a partire da Marcel Benabou, che coinvolse l'Africa settentrionale dopo la breve stagione cartaginese<sup>13</sup>. Di diversa opinione, con motivazioni fondate principalmente su aspetti storico-religiosi, sono alcuni studiosi, che tuttavia non hanno tenuto conto degli aspetti archeologici e del processo evolutivo che ha coinvolto queste aree sacre<sup>14</sup>. Infatti, questi luoghi ben poco conservano dell'assetto, delle strutture e del rituale che fu quello proprio dei caratteristici santuari di età fenicia e punica. È indiscutibile che questi luoghi siano delle necropoli infantili, che talvolta conservano aspetti o monumenti simili a quelli un tempo in uso nei *tofet*, ma si tratta dei risultati di una realtà che ormai ha perso i connotati originali. Del resto, gli stessi *tofet*, quando la loro vita è stata sufficientemente lunga, hanno mostrato delle varianti, prima tra tutti quella che implicava l'uso delle stele<sup>15</sup>, che è legato alla conquista dei territori occidentali effettuata da Cartagine a partire dalla metà del V secolo a.C.<sup>16</sup>.

Di alcuni dei *tofet*, come quelli di Sousse, di Cagliari e di Nora, sono giunti a noi solo i reperti, di altri sono state curate indagini a partire dagli anni '60 del secolo scorso. Infine, di alcuni rimangono lembi superstiti, dunque pienamente indagabili: si tratta dei *tofet* di Cartagine, di Mozia, di Bitia e di Sant'Antioco. Rimane comunque, seppure esile, la speranza di nuove scoperte, anche se alcune legate solo a indagini di archivio, come per quanto riguarda il presunto *tofet* di Rabat, a Malta, sulla base di quanto recentemente comunicato da Anthony Bonanno, Professore dell'*University of Malta*. È da segnalare che, purtroppo, non in tutti i casi le indagini nelle aree sacre in oggetto sono state compiute in modo impeccabile e con il supporto indispensabile delle analisi archeometriche, ma fortunatamente nei *tofet* superstiti sussistono ampi lembi nei quali potranno essere effettuate le indagini con maggiore successo.

Nella mia qualità di archeologo militante sul terreno nel corso degli anni ho avuto

<sup>8</sup> MOSCATI 1993, pp. 147-51; BARTOLONI 1993, pp. 153-56.

<sup>9</sup> BRECCIAROLI TABORELLI 1983, pp. 543-45; TABORELLI 1992.

<sup>10</sup> FABIANI 2010.

<sup>11</sup> AA.VV. 2007.

<sup>12</sup> BERTHIER, CHARLIER 1955.

<sup>13</sup> BENABOU 1976.

<sup>14</sup> XELLA 2011, pp. 140-44.

<sup>15</sup> CIASCA 1978, p. 128; MOSCATI, UBERTI 1981, pp. 57-59; MOSCATI, UBERTI 1985, pp. 51-57; MOSCATI 1986, pp. 83-84.

<sup>16</sup> BARTOLONI 2009, pp. 101-104.

modo di osservare e di partecipare alle indagini di buona parte di queste aree sacre. Mi riferisco soprattutto ai *tofet* di Mozia, in Sicilia, ove ho collaborato con Antonia Ciasca dal 1965 al 1970<sup>17</sup>, e di Cartagine, in Tunisia, ove tra l'altro ho studiato e pubblicato le stele arcaiche<sup>18</sup>. Inoltre, per quanto riguarda la Sardegna, ho lavorato nell'area sacra di Monte Sirai, collaborando con il collega Sandro Filippo Bondi<sup>19</sup>, e, assieme a Ferruccio Barreca, all'epoca Soprintendente Archeologo della Sardegna meridionale, ho partecipato ai lavori nel *tofet* di Sulky, attuale Sant'Antioco<sup>20</sup>. Inoltre, ho avuto la fortuna di poter osservare e documentare l'area del *tofet* di Tharros nel 1965, quando cioè erano appena iniziati i lavori diretti da Gennaro Pesce, il predecessore di Barreca e lo scavatore di Nora. Infine, ho potuto partecipare alla scoperta e lavorare nel santuario di Bitia, situato nell'isolotto di Su Cardolinu. A proposito del santuario di Bitia, desta qualche perplessità la descrizione fatta da Paolo Xella<sup>21</sup>. Infatti l'Autore, per quanto riguarda sia la città che, in particolare, il santuario *tofet* e la necropoli, invita il lettore ad approfondire le relative notizie con una nota che rimanda alla piccola monografia dichiaratamente divulgativa a cura di Sabatino Moscati, edita per i tipi del Poligrafico dello Stato<sup>22</sup>. Tuttavia, in questo lavoro di Sabatino Moscati, all'insediamento di Bitia vengono dedicate poche righe, che riguardano esclusivamente il *tofet*<sup>23</sup>. In quest'ultimo contributo invece non vi è traccia delle notizie riguardanti la necropoli, attribuite al lavoro del Moscati e riportate dall'Autore in modo inesatto<sup>24</sup>. In realtà tali informazioni compaiono piuttosto in un lavoro di poco successivo a quello di Sabatino Moscati<sup>25</sup>. Un ulteriore apparente dilemma è costituito dalla ricostruzione del rito del *tofet* e della sequenza delle azioni. Paolo Xella ha sostenuto che l'azione della deposizione dell'urna contenente le ceneri dell'infante e quella della deposizione della stele fossero contemporanee. In contrasto con questa ipotesi sono i risultati delle indagini archeologiche effettuate nelle diverse aree sacre e la stessa documentazione contraddice palesemente questa ricostruzione<sup>26</sup>. Infatti, tutti gli archeologi che hanno affrontato il problema, a partire da Francis W. Kelsey, hanno affermato che il numero delle urne è decisamente molto superiore a quello delle stele e che al di sotto delle stele non vi è mai una sola urna, bensì due o più. È stata recentemente avanzata in forma dubitativa l'ipotesi che il *tofet* possa essere considerata una sia pur particolare necropoli infantile<sup>27</sup>, ma se il *tofet* è certamente un luogo di sepoltura dei resti dei bambini, l'area è indissolubilmente legata al sacro

---

<sup>17</sup> CIASCA 1970, p. 65.

<sup>18</sup> BARTOLONI 1976.

<sup>19</sup> BARTOLONI 1981, pp. 223-30; BARTOLONI 1982, pp. 283-90.

<sup>20</sup> BARTOLONI 1985, pp. 167-192; BARTOLONI 1988, pp. 165-179.

<sup>21</sup> XELLA 2010, p. 271.

<sup>22</sup> MOSCATI 1992.

<sup>23</sup> MOSCATI 1992, pp. 31-33.

<sup>24</sup> MOSCATI 1992, pp. 31-33

<sup>25</sup> BARTOLONI 1996.

<sup>26</sup> KELSEY 1926.

<sup>27</sup> XELLA 2010, pp. 259-78.

e ai legami con il divino. Tali e tanti sono gli aspetti a questo riguardo, che i santuari *tofet* non possono essere considerati delle “semplici” necropoli. Ciò anche perché nelle necropoli, apparentemente destinate agli adulti, sono reperibili, ancorché in numero decisamente minoritario, anche le sepolture di infanti. I dati più recenti ci sono pervenuti dalla necropoli fenicia e punica di Monte Sirai, presso Carbonia, che è quella che attualmente ha fornito i dati più completi. Infatti su 330 sepolture sono state individuate 44 deposizioni di bambini<sup>28</sup>. L'unico feto individuato è stato rinvenuto ancora *in situ* nel ventre materno in una tomba dei primi anni del V secolo a.C.<sup>29</sup>. Quindi, riassumendo, nella necropoli di Monte Sirai, tra la fine del VII e la fine del V secolo a.C., su 330 tombe, le tombe con resti di bambini in fossa terragna o in sepoltura a *enchytrismòs* sono oltre 40, pari al 13%. Come è ovvio si tratta di dati assolutamente parziali, poiché riguardano solo una piccola parte dell'impianto funerario, ma la percentuale si avvicina a quelle delle altre necropoli. Per quanto riguarda il *tofet* della stessa località, esplorato nel 1963 da Ferruccio Barreca e da Giovanni Garbini e tra il 1979 e il 1983 da Sandro Filippo Bondi e da chi vi parla, sono stati accuratamente raccolti resti umani e animali contenuti nelle urne, ma, se si prescinde da un esame autoptico effettuato al momento della scoperta, non sono state ancora eseguite analisi di antropologia fisica. Pertanto, un'ulteriore problema è costituito dalla contemporanea presenza, nello stesso arco temporale, di infanti deceduti in tenera età e ospitati sia nelle necropoli “tradizionali”, sia nei campi di urne denominati *tofet*. I motivi sono per il momento sconosciuti, ma la soluzione del quesito non si prospetta semplice.

Il fenomeno del *tofet* è stato indagato anche recentemente non solo per quanto riguarda l'antropologia fisica<sup>30</sup>, ma anche per quanto concerne quella culturale da Ignazio Buttitta, professore dell'Università di Palermo, che, dopo un *excursus* ricco di argomentazioni, esclude il sacrificio cruento e conclude che: “La pratica fenicia [...] esaminata, osservata come elemento di un più vasto sistema culturale, si presenta [...] sotto una diversa luce che, se non ci consegna a pieno le certezze in cui si riconoscevano i loro esecutori, si approssima più persuasivamente al loro orizzonte religioso e alle sue connesse pratiche rituali”<sup>31</sup>.

Né, infine, sono da sottacere le implicazioni politiche riguardanti il supposto sacrificio dei bambini, implicazioni che si intersecano con quelle storiche e ne condizionano il giudizio. Ad esempio, il desiderio di affermare la storicità degli avvenimenti narrati dalla Bibbia, oppure, viceversa, la condanna aprioristica del mondo semitico, che costituì la base della propaganda nazista.

Naturalmente, sono consapevole che, fino a ora, quanto offerto dalle indagini archeologiche e dalle indagini archeometriche dei resti rinvenuti non è di per sé né determinante né risolutivo per il problema, ma nessuno potrà negare che non lo sono neppure

<sup>28</sup> BARTOLONI 2000; BOTTO, SALVADEI 2005, pp. 81-167; GUIRGUIS 2010.

<sup>29</sup> GUIRGUIS 2011.

<sup>30</sup> OTTINI 2011, in stampa.

<sup>31</sup> BUTTITTA 2008, p. 94.

i dati forniti dalle fonti epigrafiche né da quelle letterarie, bibliche o classiche che siano, sulle quali grava anche il problema dell'interpretazione dei termini utilizzati. Il problema per il momento rimane apparentemente insoluto e io sono pronto e non avrò difficoltà ad accettare, se me lo si dimostrerà in modo convincente, che i Fenici e i Cartaginesi immolassero alcuni dei loro bambini. Resta il fatto che bisognerà anche spiegare perché tra i resti dei fanciulli, che taluno sostiene siano stati immolati, vi siano anche dei feti.

Voglio concludere con le parole che Andreas M. Steiner, Direttore della Rivista *Archeo*, ha recentemente dedicato al problema: «[...] Vent'anni fa, il grande studioso dell'universo fenicio Sabatino Moscati [...] aveva dedicato al problema del sacrificio dei fanciulli cartaginesi una ricerca che oggi torna attualissima [...]. Perché lo fece? Per amor di verità? Naturale. Quale verità? Quella scientifica, naturale. Ma lo fece anche, crediamo, perché non amava la “menzogna al potere” [...]»<sup>32</sup>. È quasi inutile che aggiunga che io mi associo pienamente e che faccio mie queste parole.

PIERO BARTOLONI  
Università di Sassari

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 2007: AA.VV., *Le sanctuaire de Henchir El-Hami. De Ba'al Hammon au Saturne Africain. I<sup>er</sup> s. av. J.-C.-IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C.*, Tunis 2007.
- AMADASI 2010: M. G. AMADASI, in *Archeo* 307, settembre 2010, pp. 6-7.
- BARTOLONI 1976: P. BARTOLONI, *Le stèle arcaïche del tofet di Cartagine*, Roma 1976.
- BARTOLONI 1981: P. BARTOLONI, “La ceramica vascolare: Monte Sirai 1980”, in *RStFen* 9, 1981, pp. 223-30.
- BARTOLONI 1982: P. BARTOLONI, “La ceramica del tofet: Monte Sirai 1981”, in *RStFen* 10, 1982, pp. 283-90.
- BARTOLONI 1985: P. BARTOLONI, “Nuove testimonianze arcaïche da Sulcis”, in *Nuovo Bulletin Archeologico Sardo* 2, 1985, pp. 167-192.
- BARTOLONI 1988: P. BARTOLONI, “Urne cinerarie arcaïche a Sulcis”, in *RStFen* 16, 1988, pp. 165-179.
- BARTOLONI 1993: P. BARTOLONI, “Considerazioni sul «tofet» di Tiro”, in *RStFen* 21, 1993, pp. 153-56.
- BARTOLONI 1996: P. BARTOLONI, *La necropoli di Bitia – I*, CSF 38, Roma 1996.
- BARTOLONI 2000: P. BARTOLONI, *La necropoli di Monte Sirai – I*, CSF 41, Roma 2000.
- BARTOLONI 2009: P. BARTOLONI, *I Fenici e i Cartaginesi in Sardegna*, Sassari 2009.
- BARTOLONI 2010: P. BARTOLONI, in *Archeo* 309, novembre 2010, p. 6.
- BERTHIER, CHARLIER 1955: A. BERTHIER, R. CHARLIER, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à*

<sup>32</sup> STEINER 2010, p. 6.



- Constantine*, Paris 1955.
- BENABOU 1976: M. BENABOU, *La résistance africaine à la romanisation*, Paris 1976.
- SCHWARTZ, HOUGHTON, MACCHIARELLI, BONDIOLI 2010: J. SCHWARTZ, F. HOUGHTON, R. MACCHIARELLI, L. BONDIOLI, “Skeletal Remains from Punic Carthage Do Not Support Systematic Sacrifice of Infants”, in *PLoS ONE* 5(2), 2010, pp. 1-15.
- BONDIOLI, VIDALE, 2010: L. BONDIOLI, M. VIDALE, “Adoratori di Moloch?”, in *Archeo* 306, agosto 2010, pp. 27-37.
- BOTTO, SALVADEI 2005: M. BOTTO, L. SALVADEI, “Indagini alla necropoli arcaica di Monte Sirai. Relazione preliminare sulla campagna di scavi del 2002”, in *RStFen* 33, 2005, pp. 81-167.
- BRECCIAROLI TABORELLI 1983: L. BRECCIAROLI TABORELLI, “Il tofet neopunico di Sabratha”, in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Roma 1983, pp. 543-45.
- BUTTITTA 2008: I. BUTTITTA, *Verità e menzogna dei simboli*, Roma 2008.
- CIASCA 1970: A. CIASCA, “Lo scavo del 1969”, in *Mozia – VI*, Roma 1970, p. 65.
- CIASCA 1978: A. CIASCA, “Lo scavo del 1972 e 1973”, in *Mozia - IX*, Roma 1978, p. 128.
- FABIANI 2010: F. FABIANI, “Il tofet di *Althyburos* (El kef - Tunisia) fra tradizione punica e romanizzazione: la collaborazione dell’Università di Pisa al programma di ricerca”, in *Studi Classici e Orientali* 53, 2007 [2010], pp. 367-372.
- GUIRGUIS 2010: M. GUIRGUIS, *Necropoli fenicia e punica di Monte Sirai. Indagini archeologiche 2005-2007*, Ortacesus 2010.
- GUIRGUIS 2011: M. GUIRGUIS, “Monte Sirai 2005-2010: bilanci e prospettive”, in *From Sidon to Motya 2010. IX Giornata Romana di Studi Moziesi, Roma 25 febbraio 2011*, in stampa.
- KELSEY 1926: F. W. KELSEY, *Excavations at Carthage, 1925. A preliminary report*, New York 1926.
- MOSCATI 1986: S. MOSCATI, *Le stele di Sulcis, caratteri e confronti*, Roma 1986.
- MOSCATI 1991: S. MOSCATI, *Gli adoratori di Molok*, Milano 1991.
- MOSCATI 1992: S. MOSCATI, *Il santuario dei bambini (tofet)*, Roma 1992.
- MOSCATI 1993: S. MOSCATI, “Non è un tofet a Tiro”, in *RStFen* 21, 1993, pp. 147-51.
- MOSCATI, UBERTI 1981: S. MOSCATI, M. L. UBERTI, *Scavi a Mozia – Le stele*, Roma 1981.
- MOSCATI, UBERTI 1985: S. MOSCATI, M. L. UBERTI, *Scavi al tofet di Tharros. I monumenti lapidei*, Roma 1985.
- OTTINI 2011: L. OTTINI, “Antichi abitanti di Mozia: il DNA antico come memoria storica”, in AA.VV., *From Sidon to Motya 2010*, IX Giornata Romana di Studi Moziesi (Roma 25 febbraio 2011), in stampa.
- SEEDEN 1991: H. SEEDEN, “A tophet in Tyre”, in *Berytus* 39, 1991, pp. 39-87.
- STEINER 2010: A. M. STEINER, “Sarà vero?”, in *Archeo* 306, agosto 2010, p. 6.
- TABORELLI 1992: L. TABORELLI, “L’area sacra di Ras Almunfakh presso Sabratha”, in *RStFen* 20, 1992, suppl.
- XELLA 2010: P. XELLA, “Per un ‘modello interpretativo’ del tofet: il tofet come necropoli infantile?”, in G. BARTOLONI, P. MATTHIAE, L. NIGRO, L. ROMANO (a cura di), *Tiro, Cartagine Lixus: nuove acquisizioni*, Atti del Convegno Internazionale in onore di Maria Giulia Amadasi Guzzo, Roma, 24-25 novembre 2008, Roma 2010 (= *QuadVOr*, 4, [2010]), pp. 259-78.
- XELLA 2011: P. XELLA, “Il tofet. Da Baal Hammon a Saturno”, in *I Fenici in Algeria. Le vie del commercio tra il Mediterraneo e l’Africa Nera*, Bologna 2011, pp. 140-44.



**SCOPI E MODALITÀ DELLE AZIONI RITUALI FEMMINILI  
NELL'AREA SIRO-PALESTINESE DEL  
I MILLENNIO A.C. IL CONTRIBUTO DELL'ARCHEOLOGIA**

*a Cristiano Grottanelli*

*Premessa*

La prima parte del titolo della relazione, “Scopi e modalità delle azioni rituali”, che ha preso spunto dal nome della sessione di questo convegno dedicata specificamente alle azioni rituali, fornisce già, con l’uso di termini come *scopi*, *azioni* e *rituali*, elementi per una prima riflessione sul tema del convegno.

In genere le azioni pratico-funzionali della vita quotidiana degli uomini sono dettate dal conseguimento di uno scopo<sup>1</sup>. Questo tipo di azioni ha come caratteristica quella di lasciare tracce più o meno evidenti nella documentazione archeologica e quindi di poter essere adeguatamente documentate dagli archeologi. La terminologia che questi ultimi usano quando ricostruiscono la sequenza di azioni rimanda proprio all’orizzonte semantico sopra indicato con l’uso di termini come “azioni”, “attività”, “gruppo di attività”. Nel passaggio dalla documentazione dell’attività alla sua interpretazione l’attenzione si sposta verso l’individuazione dello scopo per conseguire il quale è stata messa in atto l’azione. Le tracce lasciate da alcune azioni antropiche sono facilmente interpretabili: una fossa alla base di una muratura e ad essa parallela può agevolmente essere letta come la trincea di fondazione di un struttura muraria e lo scopo dell’azione che la ha prodotta è facilmente individuabile nella volontà di costruire un muro. Quando si cerca di ricostruire attraverso strati e oggetti scopi di azioni che afferiscono alla sfera del pensiero umano, quando cioè si vuole indagare il “che cosa pensavano”, “in che cosa credevano”, l’esame dei dati archeologici si fa più complicato.

Si è avuto modo, in altra sede, di discutere del potenziale euristico del manufatto archeologico nell’interpretazione del “fenomeno religioso”<sup>2</sup>. Gli archeologi che si sono occupati dell’argomento si sono ovviamente imbattuti nel problema, comune a tutte le discipline storiche, di definire cosa si debba intendere, parlando delle società antiche, per *religione*. Fornire la definizione di religione, con riferimento a studi antropologici e storico religiosi, è quindi premessa comune agli studi che affrontano le questioni metodologiche relative a questo tema (si ricorda per tutti il riferimento agli studi di R. Rappaport da parte di C. Renfrew)<sup>3</sup> a dimostrazione dell’importanza dell’interazione costante tra le due discipline.

---

<sup>1</sup> Sulla “action theory” si possono consultare diversi dizionari di filosofia on line, ad esempio il *Free On Line Dictionary of Philosophy* <<http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/foldop/contents.html>> [accesso 11.11.2011]. Si veda anche il sito: <http://actiontheory.free.fr/> [accesso 11.11.2011].

<sup>2</sup> OGGIANO 2006.

<sup>3</sup> RENFREW 1985 pp. 1-10 *passim*, Il rapporto tra studi archeologici e storico religiosi in Italia è stato al centro, in anni recenti, di due giornate di studio tenutesi a Roma (ROCCHI, XELLA 2006 e BAGLIONI 2010).

Relativamente al tema della “religione”, termine che ancor oggi viene talora usato senza una particolare attenzione al significato ad esso attribuibile, gli archeologi hanno avuto atteggiamenti diversi. Una posizione che possiamo definire *naïve* è quella di quanti hanno voluto vedere in ogni “stranezza documentaria” la traccia della mano divina (C. Renfrew parla di “libero esercizio di un dono creativo dello spirito umano per l’immaginazione”, facendo un uso se non indiscriminato almeno “leggero” della comparazione archeologica e storica)<sup>4</sup>. Di tipo *scettico/materialista* è invece l’asserzione dell’impossibilità di utilizzare oggetti “muti” per ricostruire la spiritualità dei popoli antichi. C. Hawkes affermava, ad esempio, come, partendo dai soli dati archeologici, fosse “*relatively easy*” ricostruire le tecniche di produzione, “*fairly easy*” le economie di sussistenza, “*considerably harder*” le istituzioni economiche; dedurre dai dati archeologici “le istituzioni religiose e la vita spirituale sarebbe invece “*the hardest inference of all*”<sup>5</sup>.

Infine vi sono gli atteggiamenti *prudenti* di quanti tentano una mediazione tra le posizioni *naïve* e *scettica*.

Nel suo notissimo studio “*The Archaeology of Cult*”, C. Renfrew affermava che “*The archaeologist has not direct access to the cult practices of early times: his knowledge of them must come, by a process of inference, from the study of materiales remains*”<sup>6</sup>. Secondo lo studioso bisogna distinguere tra *belief* (concetto che rimanda all’esistenza di qualche forza o potere trascendente o soprannaturale) e *cult* (parola che definisce un rituale religioso piuttosto che secolare), *faith* e *practice*, sostenendo che gli archeologi, lavorando sui manufatti, non possono osservare che i rituali, o meglio ancora gli esiti delle azioni che possono, in modo plausibile, essere “derivate da” credenze religiose<sup>7</sup>. Altri studiosi, ad esempio K.V. Flannery, non si sono allontanati da tale genere di riflessione sottolineando la differenza tra teologia e ideologia, culto e rituale<sup>8</sup>.

Contrari a questo tipo di approccio che tende a distinguere il culto e le credenze, il pratico dal cognitivo, sono quanti sostengono invece che queste distinzioni non esistessero nell’antichità. P. Biehl e F. Bertemes, ad esempio, nell’Introduzione agli Atti del Congresso su Archeologia e Religione editi nel 2001, ritengono che la religione fosse un aspetto totalmente inserito nella vita economica, nella struttura sociale e politica della comunità, sottolineando quindi l’artificialità della distinzione tra culturale e concettualizzazione religiosa<sup>9</sup>.

È notevole che, negli studi di archeologia del Vicino Oriente antico, a fronte di un gran numero di pubblicazioni di contesti culturali, poche siano quelle in cui si sia tentata una riflessione di tipo metodologico. Le discussioni teoriche hanno riguardato

<sup>4</sup> RENFREW 1985, p. 1; RENFREW 1994.

<sup>5</sup> HAWKES 1954, pp. 161-162.

<sup>6</sup> RENFREW 1985, p. 11.

<sup>7</sup> RENFREW 1985.

<sup>8</sup> FLANNERY 1976.

<sup>9</sup> BIEHL, BERTEMES 2001.

soprattutto il Levante meridionale<sup>10</sup>, stimulate dal problema, particolarmente sentito per gli studiosi di queste aree, del confronto tra testi (la Bibbia) e archeologia e dall'esigenza di ribadire l'indipendenza della fonte archeologica. Si ricordano in particolare gli studi di W.G. Dever, M.D. Fowler e G.H. Gilmour, il quale, in *The Archaeology of the Cult in the Ancient Near East: Methodology and Practice*, rifacendosi ai lavori di C. Renfrew, elabora un suo personale schema per il riconoscimento delle attività culturali<sup>11</sup>.

Importante è stato, nella direzione della rivendicazione dell'autonomia della fonte archeologica rispetto ai testi, l'influsso della *New Archaeology*. Essa infatti contribuì a indirizzare le ricerche di molti archeologi che lavoravano in Israele e Giordania verso tematiche come lo studio dell'agricoltura, dell'economia, della produzione e degli aspetti demografici, svincolandoli dal problema del rapporto con la Bibbia<sup>12</sup>.

Una riflessione teorica sull'archeologia del culto si è poi sviluppata in ambiti accademici statunitensi, da sempre vicini alle discipline antropologiche. Si ricorda, ad esempio, lo studio di Thomas E. Levy (ed.), *Archaeology, Anthropology, and Cult: The Sanctuary at Gilat, Israel. Approaches to Anthropological Archaeology* che “*melds anthropological theory and archaeological data to present one of the most comprehensive archaeological studies of the role of ritual as a vital force for promoting and consolidating social change*”<sup>13</sup>. Lo studioso sottolinea come “*today, anthropological archaeology is probably the singular academic discipline that consistently investigates social evolution as a principal social phenomenon*”. Rifacendosi al lavoro di E. Durkheim, “*the Gilat project is rooted in a functionalist perspective which views all elements of a culture as functional*”<sup>14</sup>. Quindi anche la religione.

#### *Le attività rituali: il punto di vista “emic” della testimonianza archeologica*

Si illustrano ora alcuni esempi di come la testimonianza archeologica, possa essere utilizzata quale preziosa fonte di informazione diretta, in quanto rappresenta il punto di vista “*emic*” per la ricostruzione delle attività rituali. In questo senso l'importanza del dato archeologico è notevole, seppure sovente sia necessario integrarlo con le fonti epigrafiche, testuali e col confronto etnografico.

La presentazione si concentrerà sull'**area siro-palestinese** del I millennio a.C. che, ampia e diversificata per caratteri geografici e tipi di risorse, può tuttavia essere considerata una grande regione dalle comuni matrici culturali (si pensi alla condivisione, almeno sino all'età persiana, di costanti nelle strutture del fenomeno religioso). Per le sue caratteristiche inoltre questa regione costituisce un interessante scenario per l'applicazione di concetti derivati dall'antropologia allo studio delle società antiche.

<sup>10</sup> Sul concetto di Levante meridionale OGGIANO 2005, p. 13.

<sup>11</sup> DEVER 1983; DEVER 1987; DEVER 2001; FOWLER 1985a; FOWLER 1985b; GILMOUR 2000.

<sup>12</sup> SILBERMAN 1995, pp. 19-20.

<sup>13</sup> LEVY 2006, quarta di copertina.

<sup>14</sup> LEVY 2006, p. 3.

Si ritiene infatti che l'area comprendente Fenicia, Siria e Palestina (con la Filistea, i regni di Israele, Giuda e la Transgiordania), non possa essere studiata secondo una prospettiva "discontinuista" che tenda a individuare le differenze, ma piuttosto con quella che Jean-Paul Amselle<sup>15</sup> ha chiamato la "logica meticcias", tesa a mettere in primo piano l'indistinto piuttosto che il definito. Andranno cioè valorizzati gli aspetti delle relazioni di quei popoli, Fenici, Aramei, Israeliti, Giudei, Filistei, Ciprioti, la cui contiguità fisica rende ininterrotti i contatti e ripetute le interazioni, tanto da rendere a volte impossibile la loro efficace "classificazione" come gruppo etnico<sup>16</sup>. Partire dallo studio del fenomeno (l'interazione appunto) piuttosto che dal suo solo esito (i caratteri culturali ritenuti specifici) pare una prospettiva di indagine valida per comprendere appieno la storia antica così come quella contemporanea di queste terre.

La scelta di limitare l'illustrazione delle *azioni rituali*<sup>17</sup> a quelle riferibili al **mondo femminile** è stata invece ispirata dalla possibilità di occuparsi di un settore della società spesso trascurato nelle tradizioni testuali antiche di quest'area (si pensi solo al testo biblico, scritto da uomini e per uomini), dovendo così fare un uso pressoché esclusivo del dato archeologico<sup>18</sup>. Inoltre si potranno toccare le problematiche legate all'individuazione delle attività culturali in ambiti domestici (i *cult corners* e le *cult rooms*), fortemente condizionata dall'uso improprio di categorie concettuali moderne per riconoscere e interpretare un mondo, quello femminile, nel quale religioso e non religioso erano parte di un unico svolgersi di azioni, scandite da rituali, che accompagnava la vita delle donne, dalla nascita alla morte<sup>19</sup>.

Definite "*mothers, guardians and supplicants*"<sup>20</sup>, le donne erano custodi degli oggetti quotidiani e personali, della memoria familiare, della "memoria delle cose"<sup>21</sup>. Un ruolo importante avevano a questo riguardo le anziane che costituivano il legame tra le generazioni. L'azione delle donne in ambito domestico, silenziosa e per lo più non ricordata nei testi, è oggi riconoscibile grazie allo studio della cultura materiale, tanto da poter attribuire alle donne un ruolo di primaria importanza nella costruzione dell'identità culturale di un gruppo. Le donne, infatti, nello svolgimento delle azioni

<sup>15</sup> AMSELLE 1990.

<sup>16</sup> Sull'identità etnica FABIETTI 1995.

<sup>17</sup> Il concetto di "rituale", come definito da C. Bell ed altri (BELL 1992, BELL 1997) è più utile rispetto a quello di "culto" nello studio della religione in un contesto archeologico perché è legato alla nozione di *performance* che ha un corrispettivo materiale diretto. La vastissima letteratura sul concetto di rituale non può essere qui riferita, né può essere qui trattato il suo rapporto con l'archeologica. Si ricordano, tra i lavori recenti, gli atti dei convegni tenutosi a Berlino nel 2002 (METZNER-NEBELSICK *ET AL.* 2003) e, in particolare, il lavoro di G. Zipf (ZIPF 2003). Si veda inoltre MALONE, BARROWCLOUGH, STODDART 2007 e MITCHELL 2007.

<sup>18</sup> GERO, CONKEY 1991; WRIGHT 1996; HAYS-GILPIN, WHITLEY 1998; SØRENSEN 2000; CASSUTO 2008; VIDALE 2011. In generale NAKHAI 2008; per l'area fenicia LANCELLOTTI 2003a; per l'area palestinese BIRD 1987, VAN DER TOORN 1994 e MARSMAN 2003.

<sup>19</sup> AHEARNE-KROLL, HOLLOWAY, KELHOFFER 2010.

<sup>20</sup> BIRD 1987, p. 296, nota 36.

<sup>21</sup> ASSMANN 1992, p. XVI.

quotidiane, spesso ripetute immutate nel tempo, con oggetti e gesti simili, da una generazione all'altra, possono avere una funzione di "resistenza" culturale inconscia ai mutamenti che avvengono, per diversi motivi, al di fuori della casa. Lo studio degli oggetti di ambito domestico diventa quindi fondamentale perché fornisce importanti indizi nel confronto con altri tipi di documentazione relativa a contesti pubblici e/o culturali della comunità<sup>22</sup>. Nell'area siro-palestinese del I millennio a.C., ad esempio, la conservatività di alcuni motivi iconografici nella coroplastica figurata<sup>23</sup> testimonia questa tendenza al radicamento, in ambito domestico, di alcune forme di rituale a fronte del mutare, riscontrabile anche in rapporto alle iconografie, dei rituali della religione cosiddetta ufficiale. La casa era, infatti, il luogo dove veniva custodita la memoria del passato familiare, onorato verosimilmente attraverso lo svolgimento di rituali che prevedevano proprio l'uso di statuine di terracotta insieme a supporti per bruciare sostanze aromatiche e amuleti. Gli ambienti destinati a tali pratiche (i cosiddetti *cult corners*) non dovevano essere architettonicamente connotati e i manufatti impiegati, poco differenti o uguali a quelli d'uso quotidiano, una volta che non erano più utilizzati tali oggetti divenivano parte della memoria domestica tanto da essere sepolti all'interno della casa<sup>24</sup>.

### *Lo scavo e l'individuazione dei rituali*

L'accuratezza di uno scavo archeologico è condizione fondamentale per l'identificazione del contesto originario di svolgimento dell'azione rituale (la dimensione spaziale del rituale). Due esempi forniscono testimonianza della documentazione di pratiche domestiche e funerarie.

Il primo è quello fornito dallo scavo della necropoli a incinerazione fenicia di Tiro Al Bass diretto da M.E. Aubet<sup>25</sup>. Grazie alla meticolosa indagine stratigrafica è stato infatti possibile riscontrare, al di sopra delle urne contenenti le incinerazioni, la presenza di vasellame (per lo più piatti e, in alcuni, casi brocche), intenzionalmente rotto al di sopra della sepoltura a chiusura della cerimonia funebre (*Fig. 1-2*). L'archeologia, ovviamente, non può dire chi cucinava i cibi destinati ai pasti funebri, né, qualora non si trattasse di pasti, chi predisponeva le offerte poi gettate sopra la tomba. Grazie all'uso dell'analogia possiamo immaginare che, visto che in ambito domestico la preparazione del cibo era prerogativa femminile<sup>26</sup> e che le donne avevano, come vedremo, un ruolo ben preciso nei rituali di distacco dal defunto, queste avessero una

<sup>22</sup> Molti studi recenti sulla cultura materiale hanno indicato che gli oggetti possono aver la qualità di agire socialmente, cioè si può attribuire alle cose inanimate una forma di *agency*. Si ricordano a questo proposito le notazioni di Fabio Dei (DEI 2011, p. 387) con riferimento allo studio del 1986 di APPADURAI 1986.

<sup>23</sup> KEEL, UEHLINGER 1998.

<sup>24</sup> OGGIANO 200, pp. 248-250.

<sup>25</sup> AUBET 2004, in particolare pp. 61-62 e AUBET 2006.

<sup>26</sup> BIRD 1987, p. 293 e BIRD 1997, p. 107 dove si ricorda che la preparazione del cibo era una delle parti più importanti nell'attività rituale praticata dalle donne. Il ruolo della donna nella trasmissione della

parte attiva sia nella predisposizione che nell'esecuzione del rituale svolto sopra le tombe di Tiro.

Il secondo esempio che si presenta è quello dello scavo di un settore abitativo di Tall Jawa, Giordania, databile all'VIII-VII sec. a.C., dove, grazie all'individuazione dei livelli superiori del crollo delle coperture in crudo di alcune abitazioni e alla corretta associazione a questi strati di materiale di varia natura (figurine di terracotta maschili, femminili e di animali, coppe monoansate, calici, tripodi, lucerne, vasetti miniaturistici, manufatti esotici, vasi importati e imitazioni ecc.), è stato possibile ipotizzare che sul tetto si svolgessero attività cultuali all'interno delle quali erano impiegate immagini di divinità o di offerenti, si offrivano cibi e bevande e si bruciavano sostanze aromatiche vegetali, oli profumati e, forse, incenso<sup>27</sup>.

L'uso del tetto per lo svolgimento delle attività cultuali, peraltro ben documentato anche dai testi<sup>28</sup>, è ulteriormente testimoniato dal ritrovamento nel crollo del tetto di un edificio di carattere amministrativo di Ashkelon, la *Counting House Building* 234, datata al VII secolo e distrutta da Nabucodonosor nel 604, di un piccolo altare del tipo cosiddetto a corna<sup>29</sup>.

Infine, anche l'esame complessivo della documentazione di uno scavo può essere indizio sensibile per l'individuazione dello spazio del rituale: il ritrovamento ricorrente di figurine di terracotta negli strati superficiali del sito ammonita di Jalul, a est della piana di Madaba, è stato letto come testimonianza della loro originaria collocazione nei livelli superiore degli strati crollati e, quindi, sui tetti<sup>30</sup>.

### *Dalla forma al luogo: gli altari a corna e il tetto*

Oltre allo scavo archeologico anche la **morfologia dei manufatti** può essere un interessante veicolo di informazioni.

Gli altari a corna sono manufatti in pietra di forma quadrangolare e varie dimensioni e sono caratterizzati dalla presenza di quattro corna poste sulla sommità. Sono tipici dell'età del Ferro nel Levante meridionale dove furono in uso fino all'età persiana. S. Gitin, partendo dall'esame degli aspetti morfologico e funzionale, ha ipotizzato che essi richiamassero la parte sommitale di edifici a torre dove si svolgevano cerimonie<sup>31</sup>. La forma dell'altare a corna è stata fondamentale nella ricostruzione del percorso. Lo studioso ha infatti notato che i modelli di torri di terracotta di Emar, Mumbaqt e Tell Faq'ous, nella Siria del Medio Eufrate, datati al Tardo Bronzo e utilizzati come altari o per bruciare offerte, riproducono l'architettura di una casa siriana,

---

memoria si lega fortemente anche alla preparazione del cibo (ASSMANN 1997). Si veda anche BAAD-SGAARD 2008, un lavoro sui forni dell'area siro-palestinese dove si parla dell'importanza del cucinare all'interno delle attività comunitarie, incluse quelle religiose.

<sup>27</sup> DAVIAU 2001; OGGIANO 2005, p. 207.

<sup>28</sup> *Epopoea di Gilgamesh (Gilgamesh III ii 1-10); Poema di Krt 73-80, Bibbia 2Re 23:12; Ger 19.13 e 32:29.*

<sup>29</sup> STAGER 1996, p. 68.

<sup>30</sup> YOUNKER *ET AL.* 1996, p. 72.

<sup>31</sup> GITIN 2002.



una torre con finestre e con la sommità coronata da merli (stilizzati nelle quattro corna angolari) (*Fig. 1,3*). Durante il primo millennio, dell'originario modellino di torre si conservò solo la parte superiore, quella che rappresentava il tetto piano con agli angoli le corna/merli (*Fig. 1,4*). Attraverso di essa si alludeva al contempo al luogo dove si svolgevano le cerimonie (il tetto) e alle sostanze impiegate nel rituale (sostanze aromatiche).

### *L'uso delle immagini: limiti e potenzialità del comparativismo*

L'utilizzo delle immagini è un elemento fondamentale nella ricostruzione dei rituali praticati dalle donne<sup>32</sup>. Nel valutare il significato di un'iconografia si fa spesso ricorso all'uso dell'analogia iconografica; è pertanto doveroso fare alcune riflessioni sulle potenzialità e i limiti del comparativismo (storico, antropologico, archeologico e, in questo caso, iconografico). Il tema è di ampiezza tale che non può essere approfondito in questa sede, pur essendo certo uno dei punti nodali nella valutazione del rapporto tra la disciplina archeologica e quella antropologica. In ambito archeologico, ad esempio, il confronto etnografico è certo stimolante, perché da esso possono scaturire nuove prospettive interpretative, ma può anche divenire fuorviante se usato in modo indiscriminato<sup>33</sup>. Il rischio è, infatti, nella migliore delle ipotesi, di incorrere nella banalizzazione storica nell'interpretazione di manufatti ed azioni-(eventi), nella peggiore di interpretare il passato alla luce del presente, forzando così i dati raccolti<sup>34</sup>. Al contempo, non si può non riconoscere l'importanza dell'uso dell'*analogia*, quando questa è volta all'individuazione di ricorrenze comparabili all'interno di complessi culturali anche molto distanti nel tempo purché filtrate dall'uso di una prospettiva storica (comparativismo storico) che consenta di porre in luce le peculiarità di un complesso culturale rispetto ad un altro.

Questa premessa è necessaria dal momento che ci si avvia a trattare temi definiti "universali" come la maternità, la nascita, la morte e l'uso delle immagini per rappresentarle. L'attenzione pertanto si concentrerà sulla ricorrenza di alcune modalità di rappresentazione di tali temi, in particolare la reiterazione di alcuni schemi iconografici<sup>35</sup>, sof-

<sup>32</sup> SCHROER 2006, dove sono raccolti i contributi di un simposio interdisciplinare tenuto a Berna dal titolo "*Value of Pictures as a Source for the Reconstruction of Women's History in Antiquity*".

<sup>33</sup> VIDALE 2011.

<sup>34</sup> Lo stesso F Braudel (BRAUDEL 1966, p. 54) mette in guardia dai rischi dalla stessa analisi storica di lunga durata perché si può "cadere nelle generalizzazioni facili di una filosofia della storia, o di una storia più immaginata che capita e documentata". Per l'ambito archeologico si vedano le critiche dell'archeologia post-processuale ai modelli di analogia proposti dai processualisti (HODDER 1986 pp. 148 ssg). Sull'uso del metodo comparativo nella Storia delle religioni si veda la posizione di Angelo Brelich (in LANCELOTTI 2005 con bibliografia). "L'ambiguità" dell'idea comparativa (BERTHOUD 1986; BERTHOUD 2007) è stata al centro di pluriennali riflessioni nell'ambito storico (si veda, ad esempio, l'intervento di F. Viti negli atti dell'incontro dell'anno 2010, VITI 2011, con riferimento, tra gli altri, alle osservazioni di CANFORA 2010).

<sup>35</sup> Per l'uso del termine schema CATONI 2005a e CATONI 2005b.

fermandosi sulla loro presenza, assenza, frequenza o rarità come possibile prova del rapporto che si aveva, nelle epoche in esame, con alcune esperienze della vita delle donne come il parto, la morte, il funerale<sup>36</sup>.

La *fase prenatale* e le preoccupazioni legate al delicato momento che vede la donna essere portatrice di una nuova vita sono rare ma trovano una buona illustrazione nell'iconografia di un gruppo di terrecotte, attestata già nell'VIII sec. a.C. ma diffuse soprattutto tra VI e IV sec. a.C., cui W. Culican assegnò il nome *Dea Tyria Gravida*<sup>37</sup> (Fig. 2,1). Si tratta dell'immagine di una donna incinta, seduta o in piedi che, spesso, tiene la mano sul ventre. In alcuni esemplari la figura sta su un piedistallo e una indossa una veste lunga fino alle caviglie aperta sul davanti. Oggi si preferisce la denominazione di *dea gravida*, visto che si tratta di una produzione non ascrivibile alla sola area di Tiro, ma diffusa in tutta la Fenicia, le regioni costiere palestinesi e Cipro. La comparsa di questo tipo iconografico (che ebbe una certa fortuna nel corso dei secoli e che ha nella Madonna del Parto di Piero della Francesca l'esempio più noto: Fig. 2,2), può considerarsi una vera e propria novità<sup>38</sup>, considerando che generalmente la rappresentazione della fecondità femminile era legata a immagini di donne nude con le mani ai seni. La sua massima diffusione si colloca in età persiana, quando nel repertorio iconografico delle diverse classi artigianali si affermano immagini legate agli aspetti della maternità e dell'infanzia (dalla dea egiziana Iside nella sua versione di madre che allatta il dio Horo alle immagini di bambini noti come *temple boy*, di cui si tratterà più avanti)<sup>39</sup>. La rappresentazione della donna incinta rifletterebbe la formalizzazione della pratica rituale di invocare una buona prole, una buona gravidanza, un buon parto, in cerimonie culturali all'interno delle quali tali immagini dovevano avere ruolo centrale.

Il *momento della nascita*, del quale vengono oggi generalmente posti in luce gli aspetti di positività e "poeticità", era vissuto nelle società antiche come un momento di grande sofferenza e pericolo sia per la madre che per il bambino<sup>40</sup>. Il parto era la principale causa di mortalità femminile e quindi esso faceva della donna una persona liminare al confine tra la vita e la morte.

Le raffigurazioni di partorienti sono rarissime nel mondo antico (Fig. 2,3). Per l'area Vicino Orientale sono ricordate solo due scene "sicure" di parto: una è su una spilla in bronzo del Luristan e l'altra su un sigillo mesopotamico<sup>41</sup>. Per l'area levantina, particolarmente vivida è la raffigurazione, in un gruppo di terracotta di Cipro, di una partoriente poggiata sulle gambe della levatrice, grazie al cui aiuto può spingere fuori

<sup>36</sup> Sullo studio dei simboli per il riconoscimento delle strutture mentali delle popolazioni antiche si veda HODDER 1982. Per l'area palestinese di grande interesse sono i lavori della cosiddetta scuola iconografica di Fribourg tra i quali si ricordano WINTER 1983; KEEL, UEHLINGER 1998.

<sup>37</sup> CULICAN 1969.

<sup>38</sup> Sulle immagini di donne incinte in Mesopotamia e nel Vicino Oriente BATTINI 2006, pp. 2-5.

<sup>39</sup> KEEL, UEHLINGER 1998, p. 378

<sup>40</sup> DASEN 2004, *passim*. Si veda anche BETTINI 1998, per gli interessanti riferimenti al mondo greco.

<sup>41</sup> BATTINI 2006, pp. 5-7. Vengono riportati anche una serie di esempi di iconografie di parto definite "probabili", "verosimili e possibili" e "casi problematici".

la testa del bambino tra le gambe (*Fig. 2,4*)<sup>42</sup>.

Se le raffigurazioni del parto sono rare, quelle dell'allattamento sono tra le più diffuse in tutti i contesti geografici e cronologici. Si può definire un tema iconografico "universale", forse quello maggiormente utilizzato in ogni epoca per evocare il tema della maternità, dalla preistoria ai giorni nostri (*Fig. 3,1-5*). Il confronto tra la rarità delle raffigurazioni del parto e la frequenza di quello dell'allattamento può essere considerato come indizio del diverso atteggiamento che le comunità ebbero verso le due attività: la prima era spesso ritenuta impura per le caratteristiche dell'evento legato al forte dolore, accompagnato da urla, dalla liminalità del ruolo della madre, tra la vita e la morte, sua e del nascituro, la grande presenza di sangue e così via; la seconda invece era considerata indubbiamente vitale, legata al nutrimento, lontana da pericolo, immagine evidente del legame indissolubile tra madre e figlio, tra maternità e vita.

I *primi anni di vita del bambino*, in cui il ruolo della madre è fondamentale, vedono il piccolo protagonista di rituali che avevano lo scopo di aggregarlo alla famiglia e al gruppo, i cosiddetti "rituali di passaggio". Si porta qui l'esempio di un tentativo di identificare, attraverso l'uso delle immagini, un rituale che segna, in molte società, l'inizio della vita sociale e religiosa del maschio: la circoncisione.

Un gruppo di sculture in pietra e figure di terracotta raffigurano un bambino che ancora non cammina, generalmente seduto e in una posizione accucciata, con la coscia destra un poco sollevata e la sinistra per terra mentre tiene con la mano destra un piccolo animale o altro oggetto (*Fig. 4,1-2*). La maggior parte di queste sculture proviene da santuari dell'area siro-palestinese e da Cipro. La produzione cipriota<sup>43</sup>, si caratterizza per la variante del bambino che, ornato di pendenti di varia forma, solleva intenzionalmente la veste per mostrare il sesso. È C. Beer<sup>44</sup> ad aver proposto che questa immagine riproduca il modo in cui i piccoli in procinto di essere circoncisi erano vestiti e ornati di amuleti per proteggerli dai pericoli dell'operazione cui stavano per essere sottoposti<sup>45</sup>.

Se relativamente alla circoncisione in area fenicia, si sa da Erodoto (HDT. II, 104) solo che essi la adottarono dagli Egiziani, dalla Bibbia (*Gen 21,4; Gen 17; Lv 12.3*) si è informati anche sul momento in cui essa era praticata, cioè l'ottavo giorno dalla nascita<sup>46</sup>. Qualora si considerasse attendibile l'ipotesi che i *temple boys* ciprioti possano raffigurare bambini in procinto di essere circoncisi, l'uso del dato iconografico consentirebbe di spostare, per l'area fenicia e cipriota, la data della pratica del rito a un'età più avanzata rispetto a quella neonatale ebraica. Grazie al confronto etnografico, inoltre, considerando la giovane età in cui era praticata l'operazione, si può far

<sup>42</sup> KARAGEORGHIS 2003, p. 97.

<sup>43</sup> BEER 1994.

<sup>44</sup> BEER 1987; BEER 1994, pp. 131-134.

<sup>45</sup> MARÍN CEBALLOS 2003, dove si ricorda anche l'opinione contraria espressa da R. Stucky (STUCKY 1993, p. 57). Contraria all'interpretazione di C. Beer anche H. Benichou-Safar (BENICHOUSAFAR CDS).

<sup>46</sup> Il caso biblico e quello fenicio sono singolari in quanto, in genere, il confronto etnografico testimonia che la circoncisione era praticata in età adolescenziale. In Egitto, invece, l'età dei soggetti coinvolti nel rituale può variare dall'infanzia alla adolescenza (PINCH 1995, p. 376 e FEUCH 1995, pp. 246-247).

rientrare la circoncisione fenicia tra i rituali tesi a “marcare” fisicamente l’individuo in modo permanente al fine di attribuire uno *status* per nascita piuttosto che tra quelli di costruzione sociale della persona<sup>47</sup>.

La raffigurazione degli amuleti al collo dei *temple boys* offre inoltre l’opportunità di soffermarsi sull’uso che di essi era fatto nei momenti chiave della vita della donna. Si presenta in questa sede un esempio di utilizzo del metodo comparativo come indicatore di possibili percorsi interpretativi che possono avvicinare la disciplina archeologica a quella antropologica. Ci si interroga spesso su quale potesse essere l’originario utilizzo degli amuleti, in particolare quelli connessi al mondo dell’infanzia (ad esempio quelli raffiguranti *Bes*, *Taware-Thoersi* e *Isis-Hator*), a parte quello di essere indossati come elementi di collana o singoli pendagli. Dove poteva, ad esempio, essere posto uno dei più diffusi amuleti di origine egiziana diffusi in tutto il Vicino Oriente e nel Mediterraneo, il cosiddetto “occhio di Horo” (Fig. 4,4)? Una possibile ipotesi è che essi fossero appesi ai giacigli dei neonati. Lo suggerisce la collocazione di un cosiddetto “occhio di Allah” (Fig. 4,3), un amuleto molto diffuso nel Vicino Oriente, appeso alla culla in una abitazione rurale in mattoni crudi risalente al XVIII sec. d.C. della Beqaa (Libano), oggi restaurata e musealizzata. Quello che interessa in questa sede non è il generico riferimento al valore apotropaico dell’occhio nelle diverse epoche e continenti, quanto il pensare concretamente ad una possibile collocazione fisica di questo tipo di oggetto in contesti domestici ormai per noi perduti.

*Quello che i testi non dicono (e l’archeologia rivela!)*

In un lavoro del 2006, Silvia Schroer intitolava la sua introduzione “*Befreiung von der Hegemonie der Texte: der Quellenwert der Bilder für die Genderforschung*”. Perché di egemonia dei testi in rapporto alle immagini si è trattato per molto tempo nel campo degli studi, la qual cosa, in relazione alla ricostruzione del ruolo della donna nei rituali ha avuto, ovviamente, non poche conseguenze.

In relazione al mondo greco S. Lewis osserva: “*treating the images as an alternative to textual claims, rather than a confirmation of them, can offer us a glimpse of an alternative value system, such as the celebration of the female craftsman or trader, the visibility of female slaves and an interest in pictures of domestic work and roles within the family*”<sup>48</sup>.

Un esempio illuminante in tal senso è quello fornito dal ruolo che l’archeologia ha nell’esame di civiltà storiche dal patrimonio testuale importante e ingombrante come quello testimoniato dalla Bibbia. Le donne delle classi più umili sono raramente rappresentate nei testi dell’Antico Testamento, mentre possono rivivere grazie al ritrovamento di oggetti da esse usati e alle raffigurazioni che di esse si hanno su diverse classi di oggetti, in particolare le figurine d’argilla. Se infatti gli avori e la glittica ri-

<sup>47</sup> LUPO 2011 dove si affronta la questione della costruzione sociale della persona e il rituale.

<sup>48</sup> LEWIS 2006, p. 23..

specchiano le istanze di una classe elevata della popolazione, la coroplastica è una fondamentale fonte d'informazione per gli aspetti meno ufficiali del culto, quelli nei quali erano coinvolte le diverse componenti della gerarchia sociale sia verticale (quindi, in senso economico, poveri e ricchi, padroni e schiavi) che orizzontale (uomini, donne, bambini). Si tratta di un tipo di produzione artigianale più conservativa, meno soggetta alle mode, forse perché destinata a preservare in ambito domestico, lontano dalle pressanti suggestioni esterne, la memoria familiare e del gruppo. Non è quindi casuale che tali produzioni siano spesso legate al mondo femminile, nel quale si può spesso individuare un elemento di resistività culturale forte, attuato attraverso pratiche culinarie, tessili e, evidentemente, culturali.

Per parlare dei culti praticati dalle donne della Giudea tra VIII e VII sec. a.C. ci si deve affidare a un gruppo di figurine note come *Judean Pillar Figurines* o figurine a pilastro (Fig. 5, I). Le figurine di donna avevano un corpo di forma vagamente co-noidale, privo di indicazione dei particolari delle gambe e del sesso – da cui la denominazione di figurine a pilastro – con le braccia piegate a sostenere un grosso seno, mentre il volto aveva generalmente una capigliatura a caschetto con fitti riccioli di tipo egittizzante. In alcuni casi l'intera figurina era realizzata a mano secondo un tipo definito a “testa d'uccello”.

Sono state ritrovate prevalentemente in contesti domestici privati anche se alcuni esemplari provengono da tombe mentre sono assenti, o molto rare, nei pochi contesti culturali noti in area giudaica in questo periodo.

Il grande valore attribuito a queste semplici figurine d'argilla risiede nel fatto che esse testimoniano come in una Giudea della fine dell'VIII e il VII, ritenuta, in base alle fonti bibliche, già diffusamente monoteista, esistessero forme di culto definite di volta in volta “popolare” o “non ufficiale”, all'interno delle quali centrale era la figura divina femminile<sup>49</sup>. Quest'ultima è stata chiamata genericamente “dea madre”, “dea nutrice” o “dea della fertilità” “dea siriana”<sup>50</sup> ed è stata da alcuni identificata come la raffigurazione antropomorfa della dea *Ashera*, la paredra di *Yahweh*<sup>51</sup>.

Rigettate le diverse ipotesi formulate nel corso degli anni su questa caratteristica produzione (figure di esseri mortali, figura di divinità femminile di volta in volta definita “dea madre”, “dea nutrice”, *Anat*, *Astarte*, “dea cosmica composita” comprendente *Anat-Astarte-Asherah-Kudshu*, fino all'ipotesi del giocattolo)<sup>52</sup> e considerata l'impossibilità di attribuire una precisa identità a queste immagini, si può ragionevolmente affermare che esse rappresentassero una divinità femminile che, avendo come sede della propria immagine le abitazioni e le tombe dei singoli individui o dei piccoli gruppi familiari era invocata dalle donne per ottenere un immediato e diretto soccorso.

<sup>49</sup> Sulla religione popolare e i culti domestici si vedano HOLLADAY JR. 1987; DEVER 1987; DEVER 2001; ZEVIT 2001.

<sup>50</sup> KLETTER 1996 con ampia bibliografia.

<sup>51</sup> DEVER 2001, p. 193; BARKAY 1992, p. 361; UEHLINGER 1997, p. 123; ZEVIT 2001; VAN DER TOORN 2002, pp. 59-60; per un punto recente sulla questione MERLO 1997 e MERLO CDS. In rapporto al ruolo della divinità femminile in connessione con le attività domestiche ACKERMAN 2008.

<sup>52</sup> Si rimanda al testo di R. Kletter (KLETTER 1996) per l'ampia trattazione delle diverse teorie.

### *Rituali di distacco da defunto*

Ancora le immagini ci mostrano il ruolo importantissimo della donna nel rituale di distacco dal defunto e della sepoltura, un rituale che si può collocare tra la sfera personale e quella collettiva. In area filistea, alla fine del II millennio è attestata l'usanza, di origine micenea, di decorare l'orlo dei vasi usati per rituali funerari con piccole figure di donne piangenti, con entrambe le mani portate sulla testa a strappare i capelli. Un cratere ritrovato all'interno di una sepoltura di Tell 'Aitun, in associazione con ceramica filistea<sup>53</sup> ha sull'orlo delle figure di donne a tutto tondo, con lunga veste aperta a mostrare il corpo nudo e una treccia che arriva fino ai piedi, raffigurate nell'atto di lamentarsi (*Fig. 5,2*). I confronti rimandano alle *lekanai* micenee con figure di donne che si lamentano ritrovate nelle necropoli di Perati in Attica e di Ialysos a Rodi, dalla Tessaglia, da Naxos, da Creta e da Cipro<sup>54</sup>.

Se i rimandi all'area egea sono evidenti dal punto di vista strettamente artigianale, l'usanza di riservare alle donne il compito di esternare il dolore per la morte del defunto è testimoniato in vari contesti dell'area mediterranea, anche nella Fenicia del X sec. dove immagini di piangenti sono rappresentate sul sarcofago di *Ahiram*<sup>55</sup>. Si tratta di una delle rare raffigurazioni di cerimonia funebre del mondo antico, e in particolare del Vicino Oriente, dove è reso in modo efficace e vivido il furore per la dipartita associato all'erotismo (le donne si strappano le vesti mostrando il seno nudo e si strappano i capelli) (*Fig. 5,3*). L'opera è ben nota a quanti si occupano di storia e archeologia del Vicino Oriente ma la particolarità del soggetto rappresentato, con la rarità della raffigurazione delle donne piangenti, la hanno resa nota anche al di fuori degli studi di settore, tanto che Ernesto De Martino la cita nel suo famoso studio *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*<sup>56</sup>.

Anche in questo caso, come per il parto, l'interesse risiede nella rarità della raffigurazione dello svolgimento del funerale, a cui, in area levantina, si preferisce piuttosto alludere che mostrare esplicitamente, contrariamente a quanto invece avviene nella produzione vascolare greca del periodo geometrico<sup>57</sup>.

### *L'esperienza visiva, uditiva e olfattiva del rituale: suoni, musiche, danze e profumi.*

I rituali legati a eventi come la nascita e la morte, la memoria e così via, sia in luoghi pubblici che in ambito domestico, dovevano essere corredati di suoni, colori e profumi.

Le tinte di tessuti e addobbi sono per lo più persi, ma le tracce di colore ritrovate su

<sup>53</sup> IAKOVIDIS 1966, pp. 43-50.

<sup>54</sup> DOTHAN 1982, pp. 236-249.

<sup>55</sup> Il sarcofago è da anni al centro di un dibattito circa la cronologica, posta tra il XII al X sec. a.C. Per una recente riconsiderazione della problematica si veda CECCHINI 2005, con bibliografia.

<sup>56</sup> DE MARTINO 2000.

<sup>57</sup> CAVANAGH, MEE 1995.

molti reperti originariamente collocati nei santuari, danno l'idea di quanto vivacemente vestiti fossero, ad esempio, i partecipanti ai rituali<sup>58</sup>. Una interessante testimonianza in tal senso viene dalle figurine di terracotta del santuario fenicio di età persiana ed ellenistica di Kharayeb (Libano) che raffigurano offerenti, per lo più donne e bambini che, vestiti di colorati tessuti, sono rappresentati nello svolgimento tanto di attività quotidiane (ad esempio i bambini giocano con gli animali o partecipano alle attività scolastiche) che culturali (bambini e donne che danzano e suonano) (*Fig. 6,1*)<sup>59</sup>.

L'esistenza di *musica* e *danze* che accompagnavano i rituali è ancora una volta testimoniata a livello archeologico da pochi resti di strumenti e dalle immagini testimoniate nella glittica e nella coroplastica dall'inizio del I millennio fino a età persiana. Si ricorda, per l'area palestinese il supporto culturale di Qasile con figure che si tengono per mano, il noto gruppo dei musicisti di Ashdod e diverse figurine di suonatori di lira (Ashdod, Horvat Qitmit e Kuntillet 'Ajrud) e altri strumenti tra i quali tamburelli, flauti e sonagli di ceramica e metalli<sup>60</sup>.

La componente femminile di queste attività è ben testimoniata da alcuni documenti di area fenicia e siriana. Immagini di cortei di donne che danzano e suonano si trovano nelle coppe metalliche cosiddette siro-fenicie o fenicio-cipriote, prodotte tra IX e VI sec. a.C. e ritrovate in diverse località del Vicino Oriente, in Grecia e sulle coste tirreniche. Si ricordano gli esemplari di Idalion, Olimpia, Sparta e Salamina dove i gruppi di musicanti paiono partecipare a cerimonie di carattere culturale<sup>61</sup>.

Tipicamente femminile sembra l'uso di alcuni strumenti come il tamburello, frequentemente riprodotte soprattutto nella coroplastica (*Fig. 6,2-3*). Sono state interpretate come donne che suonavano all'interno di cerimonie culturali ma non si deve escludere che potesse trattarsi di una divinità il cui attributo, il tamburello, la collegava alle cerimonie propiziatriche di matrimoni e nascite in cui tale strumento doveva essere suonato<sup>62</sup>. Una funzione del tutto singolare doveva essere poi quella svolta dai *profumi*. La loro presenza è evocata dal ritrovamento di vasi bruciaprofumi, rinvenuti sia in contesti domestici che culturali. Il ritrovamento di questi oggetti non deve automaticamente far pensare che si è in presenza di luoghi destinati al culto<sup>63</sup>. Anzi, uno dei maggiori problemi legati all'interpretazione del manufatto archeologico come testimonianza

<sup>58</sup> Sull'uso rituale del colore su statuette, anche se di ambito egiziano, si veda SWARTZ DODD *ET AL.* 2009.

<sup>59</sup> CHÉHAB 1951-1952; CHÉHAB 1953-1954; KAOUKABANI 1973. Lo studio della coroplastica di Kharayeb è oggi parte di un progetto di ricerca dell'*Istituto di Studi sulle civiltà italice e del Mediterraneo Antico* diretto da chi scrive.

<sup>60</sup> BRAUN 1999; OGGIANO 2005, pp. 241-242; PAZ 2007, pp. 3-4.

<sup>61</sup> Sulle coppe fenicie MARKOE 1985. Per la musica e la danza in ambito fenicio e punico si veda FARISELLI 2007.

<sup>62</sup> PAZ 2007 dove, sulla base dell'esame delle testimonianze archeologiche, iconografiche e etnografiche si cerca di stabilire un nesso tra musica e ruolo sociale da essa ricoperta in rapporto alle donne.

<sup>63</sup> Si vedano i due studi di M.D. Fowler (FOWLER 1985a; Id. 1985b).

di azioni culturali è proprio la polifunzionalità di alcuni oggetti, soprattutto del loro mutare di destinazione d'uso a seconda dei contesti e delle cronologie di riferimento. Come è stato osservato, gli oggetti attraversano delle vere e proprie "carriere", mutando di *status* e di valore in fasi diverse della circolazione<sup>64</sup>. Pur riferito ad altro ambito (quello della produzione dell'oggetto e del suo valore, prima commerciale poi quello assunto all'interno delle sfere di vita pubblica e privata, con mutamenti, rifunzionalizzazioni, dismissioni e recuperi) il termine "carriera dell'oggetto" può essere utilizzato anche in riferimento alla storia degli altarini bruciaprofumi, sia come singoli esemplari che come intera categoria.

Gli altari impiegati nei rituali religiosi hanno una lunga storia come gruppo di oggetti. Dapprima venne usato prevalentemente il tipo cosiddetto a corna che, come si è visto, era diffuso quasi esclusivamente in contesti culturali dove erano impiegati in rituali, pubblici o domestici, per la fumigazione di incenso e altre sostanze aromatiche. Nel corso del tempo alcuni cambiamenti politici ed economici nell'area levantina portarono all'apertura delle vie meridionali dell'Arabia, e in particolare della cosiddetta "via dell'incenso" che portò alla grande diffusione di questo prodotto che, nei periodi neobabilonense e persiano, da bene di lusso divenne una merce diffusa anche in contesti più umili<sup>65</sup>. Contestualmente la forma e la funzione dell'altarino mobile cambiarono: a partire dal VI-V secolo a.C. gli altari a corna scompaiono e si diffondono i piccoli altari di terracotta e pietra denominati, per la loro forma e dimensione, "altari a casetta" o "altari cuboidi" (Fig. 6,4)<sup>66</sup>. La "carriera" dell'altarino per bruciare sostanze aromatiche, strettamente legata a quella del prodotto su di esso bruciato<sup>67</sup>, lo aveva portato a mutare di aspetto e funzione e, quindi, di valore, rendendolo un oggetto d'uso comune quale di profumatore d'ambienti, come ancor oggi si fa in Arabia<sup>68</sup>.

### *Considerazioni conclusive*

Nel corso del lavoro, si è cercato di osservare la documentazione archeologica con lo sguardo di un antropologo e quella antropologica con lo sguardo di un archeologo, cercando di studiare l'unità nella diversità (*Human unity-in-diversity*)<sup>69</sup>. A tal fine gli esempi sono stati selezionati con la finalità di fornire un'idea "dell'unità della storia

<sup>64</sup> DEI 2011, p. 389 fa riferimento ai molti lavori che tra '90 e 2000, soprattutto in ambito anglosassone e francese hanno parlato di "carriera degli oggetti", "vita degli oggetti", "storia di cose", "impero delle cose" e così via.

<sup>65</sup> O'DWYER SHEA 1983, p. 95; GITIN 2002, p. 108.

<sup>66</sup> Sugli altari a cassetta O'DWYER SHEA 1983, STERN 1982, pp. 182-195 e STERN 2001, pp. 511-513. Sulle diverse posizioni degli studiosi in relazione alle origini e alla diffusione del tipo OGGIANO 2005, pp. 210-212.

<sup>67</sup> Famoso l'esemplare di Lachish con iscrizione in aramaico che parla di *levonta*, il nome di un tipo di incenso (STERN 1982, pp. 182-195; GITIN 2002, p. 108).

<sup>68</sup> O'DWYER SHEA 1983, p. 76.

<sup>69</sup> STOCKING 1983, p. 5.



umana”<sup>70</sup> in relazione a determinate esperienze di vita femminili ma con ben chiara in mente la necessità di porre in luce la loro specificità attraverso la collocazione geografica e storica di tali esperienze (la loro contestualizzazione). Al di là dei risultati ottenuti, questa pare sia una proficua via da percorrere nel rapporto tra archeologia e antropologia.

IDA OGGIANO

Istituto di Studi sulle Civiltà italiche e del Mediterraneo antico C.N.R.  
ida.oggiانو@milib.cnr.it; ioggiانو@hotmail.com

## BIBLIOGRAFIA

- ACKERMAN 2008: S. ACKERMAN, “Asherah, the West Semitic Goddess of Spinning and Weaving?”, in *Journal of Near Eastern Studies* 67, 2008, pp. 1-29.
- AHEARNE-KROLL, HOLLOWAY, KELHOFFER 2010: S.P. AHEARNE-KROLL, P.A. HOLLOWAY, J.A. KELHOFFER (eds.), *Women and gender in ancient religions: interdisciplinary approaches*, Tübingen 2010.
- AMSELLE 1990: J.-L. AMSELLE, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris 1990.
- ANGELINI 2007: A. ANGELINI, *Piero della Francesca e la cultura prospettica*, Firenze 2007.
- APPADURAI 1986: A. APPADURAI (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in cultural Perspective*, Cambridge 1986.
- ASSMANN 1997: J. ASSMANN, *La memoria culturale*, Torino 1997.
- AUBET 2004: M.E. AUBET (ed.), *The Phoenician Cemetery at Tyre – Al Bass. Excavations 1997-1999*, in *Bulletin d'Archéologie et d'Architecture Libanaises Hors-Séries*, I, Beirut 2004.
- AUBET 2006: M.E. AUBET, “Burial, Symbols and Mortuary Practices in a Phoenician Tomb”, in E. HERRING, I. LEMNOS,, F. LO SCHIAVO, L. VAGNETTI, R. WHITEHOUSE, J. WILKINS (eds), *Across Frontiers. Etruscans, Greeks, Phoenicians and Cypriots. Studies in Honour of David Ridgway and Francesca Romana Serra Ridgway*, London 2006, pp. 37-47.
- AUBET 2006: M.E. AUBET, “The Phoenician Cemetery of Tyre”, in *Near Eastern Archaeology* 73, 2006, pp. 144-155.
- AVRIL 2003 : F. AVRIL (ed.), *Jean Fouquet peintre et enlumineur du XV<sup>e</sup> siècle*, Hazan 2003.
- BAADSGAARD 2008, A. BAADSGAARD, “A Taste of Women’s Sociality: Cooking as Cooperative Labor in Iron Age Syro-Palestine”, in NAKHAI 2008, 13-44.
- BAGLIONI 2010: I. BAGLIONI (a cura di), *Storia delle religioni e archeologia. Discipline a confronto*, Roma 2010.
- BARKAY 1992: G. BARKAY, *The Iron Age II-III*, in A. BEN TOR (ed.), *The Archaeology of Ancient Israel*, New Haven, 1992, pp. 302-373.

<sup>70</sup> BRELICH 1979, p. 174.

- BARROWCLOUGH, MALONE 2007: D.A. BARROWCLOUGH, C. MALONE (eds.), *Cult in Context: reconsidering Ritual in Archaeology*, Oxford 2007.
- BATTINI 2006: L. BATTINI, “Les images de la naissance en Mésopotamie”, in L. BATTINI, P. VILLARD (éd.), *Médecine et médecins au Proche-Orient ancien*, Actes du Colloque International (Lyon 8 et 9 novembre 2002), British Archaeological Reports, Int. Series 1528, Oxford 2006, pp. 1-32.
- BEER 1987: C. BEER, “Comparative Votive Religion: the Evidence of Children in Cyprus”, in T. LINDERS, G. NORDQUIST (eds.), *Gifts to the Gods*, Proceedings of the Uppsala Symposium 1985, Uppsala 1987, pp. 21-29.
- BEER 1994: C. BEER, *Temple-Boys. A Study of Cypriote Votive Sculpture, Part I. Catalogue*, Jonsered 1994.
- BELL 1992: C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York-Oxford 1992.
- BELL 1997: C. BELL, *Ritual: Perspective and Dimension*, New York-Oxford 1997.
- BENICHOUS-SAFAR CDS: H. BENICHOUS-SAFAR, “Que disent les statuettes de «temple boys»?”, in Actes du VIIème Congrès international des études phéniciennes et puniques (Hamamet 10-14 novembre 2009), cds.
- BEN-TOR 1992: A. BEN-TOR, *The Archaeology of ancient Israel*, New Haven-London 1992.
- BERTHOUD 1986: J. BERTHOUD, “La comparaison: une idée ambiguë”, in *Revue européenne des sciences sociales* 24/72, 1986, pp. 5-15.
- BERTHOUD 2007: J. BERTHOUD, “La comparaison anthropologique: ébauche de la méthode”, in *Revue européenne des sciences sociales* 45/138, 2007, pp. 67-82.
- BETTINI 1998: M. BETTINI, *Nascere*, Torino 1998.
- BIEHL, BERTEMES 2001: P.F. BIEHL, F. BERTEMES, *The Archaeology of Cult and Religion*, Budapest 2001.
- BIRD 1987: P. A. BIRD, “Woman’s Religion in Ancient Israel”, in B.S. LESKO (ed.), *Women’s Earliest Records. From Ancient Egypt and Western Asia*, Atlanta GA 1987, pp. 283-298.
- BIRD 1997: P.A. BIRD, *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*, Minneapolis 1997.
- BRAUDEL 1966: F. BRAUDEL, *Il mondo attuale*, Torino 1966.
- BRAUN 1999: J. BRAUN, *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas: Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen*, in *Orbis biblicus et orientalis* 164, Fribourg-Göttingen 1999.
- BRELICH 1979: A. BRELICH, *Storia delle religioni: perché?*, Napoli 1979.
- CANFORA 2010: L. CANFORA, *L’uso politico dei paradigmi storici*, Roma-Bari 2010.
- CASSUTO 2008: D. CASSUTO, “Bringing Home the Artifacts: A Social Interpretation of Loom Weights in Context”, in NAKHAI 2008, 63-78.
- CATONI 2005a: M.L. CATONI, *Schemata: comunicazione non verbale nella Grecia antica*, Pisa 2005.
- CATONI 2005b: M.L. CATONI, “Le regole del vivere, le regole del morire. Su alcune stele attiche per donne morte di parto”, in *Revue archéologique* 39, 2005, pp. 27-53.
- CAVANAGH, MEE 1995: W. CAVANAGH, C. MEE, “Mourning Before and After the Dark Age”, in C. MORRIS (ed.), *Klados. Essays in Honour of J.N. Coldstream*, London 1995, pp. 45-61.
- CECCHINI 2005: S. M. CECCHINI, “Le piangenti del sarcofago di Ahiram”, in B. ADEMBRI (a cura di), *AEI ΜΝΗΣΤΟΣ. Miscellanea di Studi per Mauro Cristofani*, Firenze 2005, pp. 51-56.

- CHÉHAB 1951-1952: M.H. CHÉHAB, “Les terres cuites de Kharayeb. Texte”, in *Bulletin du Musée de Beyrouth* 10, 1950-1953, pp. 9-184.
- CHÉHAB 1953-1954: M.H. CHÉHAB, “Les terres cuites de Kharayeb. Planches”, in *Bulletin du Musée de Beyrouth* 11, 1953-1954.
- CULICAN 1969: W. CULICAN, “Dea Tyria Gravida”, in *Australian Journal of Biblical Archaeology* 1,2, 1969, pp. 35-50.
- DASEN 2004: V. DASEN (éd.), *Naissance et petite enfance dans l’Antiquité*, Actes du Colloque de Fribourg (Fribourg 28 novembre – 1<sup>er</sup> décembre 2001), Orbis Biblicus et Orientalis 203, Fribourg 2004.
- DAVIAU 2001: P.M.M. DAVIAU, “Family Religion: Evidence from the Paraphernalia of the Domestic Cult”, in P.M.M. DAVIAU, J.W. WEVERS, M. WEIGL (eds.), *The World of the Arameans II*, Sheffield 2001, pp. 199-229.
- DE MARTINO 2000: E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 2000.
- DEI 2011: F. DEI, “Alla ricerca dello hau. Persone, cose, scambi”, in NIZZO 2011, pp. 381-393.
- DEVER 1983: W.G. DEVER, “Material Remains and the Cult in Ancient Israel: An Essay in Archaeological Systematics”, in C.L. MEYERS, M. O’CONNOR (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of his Sixtieth Birthday*, Winona Lake IN, pp. 571-87.
- DEVER 1987: W.G. DEVER, “The Contribution of Archaeology to the Study of Canaanite and Early Israelite Religion”, in P.D. MILLER, P.D. HANSON, S.D. MCBRIDE (eds.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia 1987, pp. 209-247.
- DEVER 2001: W.G. DEVER, *What Did the Biblical Writers Know, and When Did They Know It?: What Archaeology Can Tell Us about Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids MI, 2001.
- DOTHAN 1982: T. DOTHAN, *The Philistines and Their Material Culture*, New Haven 1982.
- FABIETTI 1995: U. FABIETTI, *L’identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma 1995.
- FARISELLI 2007: A.C. FARISELLI, “Musica e danza in contesto fenicio e punico”, in *Itineraria* 6, 2007, pp. 9-46.
- FEUCH 1995: E. FEUCH 1995, *Das Kind im Alten Ägypten*, Frankfurt-New York 1995.
- FLANNERY 1976: K.V. FLANNERY, “Interregional religious networks”, in K.V. FLANNERY (ed.), *The Early Mesoamerican Village*, New York 1976, pp. 329-333.
- FLORIANI SQUARCIAPINO 1956-1958: M. FLORIANI SQUARCIAPINO, “Piccolo corpus dei mattoni scolpiti ostiensi I”, in *BullCom* 76, 1956-1958, pp. 183-204.
- FONTAN 2007: E. FONTAN (ed.), *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage*, Catalogo della mostra dell’Institut du monde arabe, Paris 2008.
- FOWLER 1985a: M.D. FOWLER, “Excavated Incens Burners: A Case for Identifying a Site as Sacred” in *Palestine Exploration Quarterly* 117, 1985, pp. 25-29.
- FOWLER 1985b: M.D. FOWLER, “Excavated Figurines: A Case for Identifying a Site as Sacred”, in *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 97, 1985, pp. 333-344.
- GERO, CONKEY 1991: J. GERO, M. CONKEY (eds.), *Engendering Archaeology*, Oxford 1991.
- GILMOUR G.H. (2000), *The Archaeology of the Cult in the Ancient Near East: Methodology and Practice*, in *Old Testament Essay* 13/3, 2000, pp. 283-292.
- GITIN 2002: S. GITIN, “The Four-Horned Altar and Sacred Space: An Archaeological Perspec-

- tive”, in B.M. GLITTEN (ed.), *Sacred Time. Sacred Place. Archaeology and Religion of Israel*, Winona Lake IN 2002, pp. 95-123.
- GITIN 2003: S. GITIN, “Israelite and Philistine Cult and the Archaeological Record in Iron Age II: the ‘Smoking Gun’ Phenomenon”, in S. GITIN, W.G. DEVER (eds.), *Symbiosis, Symbolism and the Power of the Past*, Winona Lake IN 2003, pp. 279-307.
- GIUNTOLI, PEDRAZZI 2006, S. GIUNTOLI, T. PEDRAZZI, *L’arte fenicia e l’arte etrusca*, Firenze 2006.
- HAWKES 1954: J. HAWKES, “Archaeological Theory and Method: Some Suggestion from the Old World”, in *American Anthropologist* 56, 1954, pp. 155-168.
- HAYS-GILPIN, WHITLEY 1998: K. HAYS-GILPIN, D.S. WHITLEY (eds.), *Reader in gender Archaeology*, London-New York 1998.
- HODDER 1982: I. HODDER, *Symbols in Action*, Cambridge 1982.
- HODDER 1986: I. HODDER, *Reading the Past. Current Approaches to Interpretive Archeology*, Cambridge 1986.
- HOLLADAY JR. 1987: J. S. HOLLADAY JR, “Religion in Israel and Judah Under the Monarchy: An Explicitly Archaeological Approach”, in P.D. MILLER, P.D. HANSON, S.D. MCBRIDE (eds.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia 1987, pp. 249-299.
- IAKOVIDIS 1996: S. IAKOVIDIS, “A Mycenaean Mourning Custom”, in *AJA* 70, 1996, pp. 43-50.
- KAOUKABANI 1973 : B. KAOUKABANI, “Rapport préliminaire sur le fouilles de Kharayeb 1969-1970”, in *Bulletin du Musée de Beyrouth* 26, 1973, pp. 41-58.
- KARAGEORGHIS 2003: V. KARAGEORGHIS, *Ancient Cypriote Art in the National Archaeological Museum of Athens*, Athens 2003.
- KEEL, UHELINGER 1998: O. KEEL, C. UHELINGER, *Gods, Goddesses and Images of God in Ancient Israel*, Minneapolis 1998.
- KLETTER 1996: R. KLETTER, *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah*, Oxford 1996.
- KREYTENBERG 1984: G. KREYTENBERG, *Andrea Pisano und die toskanische Skulptur des 14. Jahrhunderts*, München 1984.
- LANCELLOTTI 2003a.: M.G. LANCELLOTTI, “La donna”, in A. ZAMORA (a cura di), *El Hombre fenicio. Estudios y materiales*, Roma 2003, pp. 187-197.
- LANCELLOTTI 2005: M.G. LANCELLOTTI, “Il metodo comparativo nell’opera di Angelo Brelich e le recenti tendenze nello studio delle religioni”, in M.G. LANCELLOTTI, P. XELLA (a cura di), *Angelo Brelich e la storia delle religioni*, Atti del Convegno di Roma C.N.R., (3-4 dicembre 2002), Verona 2005, pp. 51-71.
- LEVY 2006: T.E. LEVY (ed.), *Archaeology, Anthropology, and Cult: The Sanctuary at Gilat, Israel. Approaches to Anthropological Archaeology*, London-Oakville CT 2006.
- LEWIS 2006: S. LEWIS, “Iconography and the Study of Gender”, in SHROER 2006, pp. 23-39.
- LUPO 2011: A. LUPO, “Il rito e la costruzione sociale della persona”, in NIZZO 2011, pp. 121-133.
- MALONE, BARROWCLOUGH, STODDART 2007: C. MALONE, D.A. BARROWCLOUGH, S. STODDART, “Introduction”, in BARROWCLOUGH, MALONE 2007, pp. 1-7.
- MARÍN CEBALLOS 2003: M.C. MARÍN CEBALLOS, “El niño”, in A. ZAMORA (a cura di), *El Hombre fenicio. Estudios y materiales*, Roma 2003, pp. 199-222.
- MARKOE 1985: G. MARKOE, *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean*, Berkeley 1985.

- MARSMAN 2003: H.J. MARSMAN, *Women in Ugarit and Israel. Their Social Position in the Context of the Ancient Near East*, Leiden-Boston 2003.
- MERLO 1997: P. MERLO, "Note critiche su alcune presunte iconografie della dea Ašera", in *Studi epigrafici e linguistici* 14, 1997, pp. 43-59.
- MERLO CDS: P. MERLO, s.v. "Asherah", in C. UEHLINGER (eds), *Iconography of Deities and Demons of the Bible*, cds.
- METZNER-NEBELSICK ET AL. 2003: C. METZNER-NEBELSICK, O. DALLY, A. HAUSLEITER, E. KAISER, H. PETER-RÖCHER, I. PROHL, J.F. QUACK, F. RUMSCHEID (hrsg.), *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart, Studien zur Vorderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft*, Interdisziplinäre Tagung (Freien Universität Berlin 1.-2. Februar 2002), Rahden/Westf 2003.
- MITCHELL 2007: J.P. MITCHELL, "Towards an Archaeology of Performance", in BARROW-CLOUGH, MALONE 2007, pp. 336-339.
- NAKHAI 2008: B.A. NAKHAI (ed.), *The World of Women in the Ancient and Classical Near East*, Cambridge 2008.
- NIZZO 2011: V. NIZZO (a cura di), *Dalla Nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto*. Atti dell'Incontro internazionale di studi in onore di Claude Lévi-Strauss (Roma, 21 maggio 2010), Roma 2011.
- O'DWYER SHEA 1983: M. O'DWYER SHEA, "The Small Cuboid Incense-Burner of the Ancient Near East", in *Levant* 15, 1983, pp. 76-109.
- OGGIANO 2005: I. OGGIANO, *Dal terreno al divino. archeologia del culto nella Palestina del I millennio*, Roma 2005.
- OGGIANO 2006: I. OGGIANO, "L'Archeologia del culto: questioni metodologiche", in ROCCHI, XELLA 2006, pp. 25-45.
- PAZ 2007: S. PAZ, *Drums, women and Goddesses. Drumming and Gender in Iron Age II Israel*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 232, Fribourg 2007.
- PINCH 1995: G. PINCH, "Private Life in Ancient Egypt", in J.M. SASSON (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. 1, New York 1995, pp. 363-381.
- RENFREW 1985: C. RENFREW, *The Archaeology of Cult. The sanctuary of Phylakopi*, London 1985.
- RENFREW 1994: C. RENFREW, "The Archaeology of Religion", in C. RENFREW, E.B.W. ZUBROW (eds.), *The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology*, Cambridge 1994, pp. 47-54.
- ROCCHI, XELLA 2006: M. ROCCHI, P. XELLA (a cura di), *Archeologia e religione*, Atti del I Colloquio del Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee (Roma 15 dicembre 2003), *Storia delle religioni* II, Verona 2006.
- SCHROER 2006: S. SCHROER (ed.), *Images and gender*, *Orbis Biblicus et orientalis* 232, Fribourg 2006.
- SILBERMAN 1995: N.A. SILBERMAN, "Power, Politics and the Past: The Social Construction of Antiquity in the Holy Land", in T.E. LEVY (ed.), *The Archaeology of Society in the Holy Land*, New York 1995, pp. 9-23.
- SØRENSEN 2000: M.L.S. SØRENSEN, *Gender Archaeology*, Cambridge 2000.
- STAGER 1996: L.E. STAGER, "Ashkelon and the Archaeology of Destruction: Kislef 604 BCE", in *Eretz-Israel* 25, 1996, pp. 61-74.
- STERN 1982: E. STERN, *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period: 538-332 B.C.*, Warminster-Jerusalem 1982.

- STERN 2001: E. STERN, *Archaeology of the Land of the Bible, II, The Assyrian, Babylonian and Persian (Periods 732-332 BCE)*, New York 2001.
- STOCKING 1983: G.W. STOCKING, "History of Anthropology: Whence/Whither", in *History of Anthropology* 1, 1983, pp. 3-12.
- STUCKY 1993: R.A. STUCKY 1993, *Die Skulpturen aus dem Eschmun-Heiligtum bei Sidon. Griechische, römische, kyprische und phönizische Statuen und Reliefs vom 6. Jahrhundert vor Chr. bis zum 3. Jahrhundert nach Chr.*, Suppl. 17 Antike Kunst, Basel 1993.
- SWARTZ DODD ET AL. 2009: L. SWARTZ DODD, D.A. SCOTT, G.A. NIKIAS, J. AU, A. RAMOS, "The Ritual Significance of Colour: Specialised Pigments in a Wooden Egyptian Funerary Statuette from the New Kingdom", in *The Journal of Egyptian Archaeology* 95, 2009, pp. 83-104.
- UHELINGER 1997: C. UHELINGER, "Anthropomorphic Cult Statuary in iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images", in K. VAN DER TOORN, *The Images and the Book, Iconic Cults, Aniconism and the Rise of Book Religion in Israel and Ancient Near East*, Leuven 1997, pp. 97-155.
- VAN DER TOORN 1994: K. VAN DER TOORN, *From Her Cradle to Her Grave. The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman*, Sheffield 1994.
- VIDALE 2011: M. VIDALE, "La visibilità delle donne nelle stratigrafie archeologiche : il corto circuito etnoarcheologico", in NIZZO 2011, pp. 161-167.
- VITI 2011: F. VITI, "I guerrieri degli Antichi e dei (Pre)moderni (America, Africa)", in NIZZO 2011, pp. 199-230.
- WINTER 1983: U. WINTER, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, Fribourg-Göttingen 1983.
- WRIGHT 1996: R.P. WRIGHT, *Gender and Archaeology*, Philadelphia 1996.
- YOUNKER ET AL. 1996: R.W. YOUNKER, L.T. GERATY, L.G. HERR, Ø.S. LABIANCA, D.R. CLARK, "Preliminary Report of the 1994 Seasons of the Madaba Plain Project: Regional Survey, Tall al-'Umayri and Tall Jabul Excavations (June 15-August 30, 1994)", in *Andrews University Seminar Studies* 34, 1996, pp. 65-92.
- ZEVIT 2001: Z.ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approches*, London-New York 2001.
- ZIPF 2003: G. ZIPF, "Formalisierung, Reduzierung, Inszenierung – Zur wissenschaftlichen Konzeption von Ritualen und ihrer Umsetzung in der Interpretation archäologischer (Be-)Funde", in C. METZNER-NEBELSICK, O. DALLY, A. HAUSLEITER, E. KAISER, H. PETER-RÖCHER, I. PROHL, J.F. QUACK, F. RUMSCHEID (hrsg.), *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart, Studien zur Vorderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft*, Interdisziplinäre Tagung (Freien Universität Berlin 1.-2. Februar 2002), Rahden/Westf 2003, pp. 9-16.

## DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

*Fig. 1:* 1-2: Scavo della necropoli di Tiro Al Bass (AUBET 2010, p. 144 e AUBET 2004, fig. 13); 3: Modellino in ceramica della Torre A di Emar (GITIN 2002, fig. 1); 4: altari a corna da Ekron (GITIN 2003, fig. 4).

*Fig. 2:* 1: *Dea gravida* (BEN TOR 1992, fig. 47); 1455-1460; 2: Piero della Francesca, *Madonna del Parto*, Monterchi, Museo della Madonna del Parto (ANGELINI 2007, fig. 65); 3.: *Ostetrica che assiste una partoriente*, necropoli dell'Isola Sacra, tomba n. 10 (FLORIANI SQUARCIAPINO 1956-1958, p. 184); 4: gruppo in terracotta da Cipro (KARAGEORGHIS 2003, pp. 97, 171).

*Fig. 3:* 1-2. Figurina in terracotta di nutrice dai dintorni di Tiro, VII sec. a.C. (FONTAN 2007, p. 358 n 233) e da Kition (Cipro) (FONTAN 2007, p. 353, fig. 210); 3: Amuleto con *Isis lactans* dalla regione di Homs) VI-IV sec. a.C. (FONTAN 2007, p. 368, fig. 267); 4: Andrea Pisano, *Madonna del Latte*, Pisa, Museo di San Matteo, circa 1343-1347 (KREYTENBERG 1984, fig. 98); 5: Jean Fouquet, *Dittico di Melun*, ala destra. *La Vergine con Bambino e Angeli*, circa 1452-1455 (AVRIL 2003, p. 123 cat. no 7).

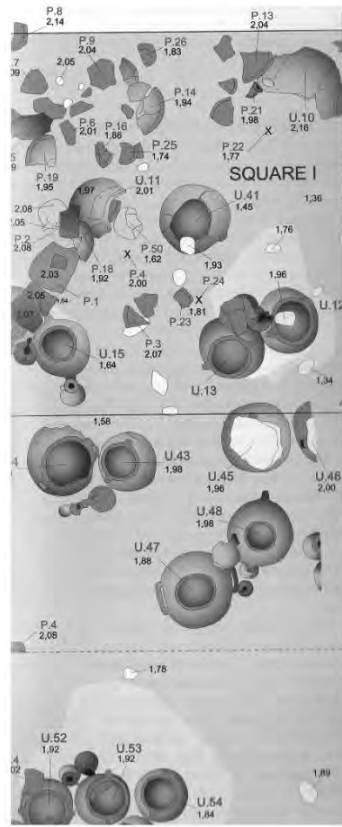
*Fig. 4:* 1-2: *Temple boys* dal tempio di Curium (?), 350-325 a.C. e da Golgoi fine V inizi IV sec. a.C. (BEER 1994, pl 176,a e 194 e pl. 95,a); 3: Musée de Terbol, Beqaa (foto autore); 4: cosiddetto "occhio di Allah" (foto autore); 5: amuleto con occhio *ugiat* da Larnaca (Cipro), VII-VI sec. a.C. (FONTAN 2007, 273).

*Fig. 5:* 1: *Judean Pillar Figurines* (BEN-TOR 1992, fig. 46); 2: cratere di Tell 'Aitun (KEEL, UHELINGER 1998, p. 124, 150); 3: sarcofago di *Ahiram*, lato delle piangenti (GIUNTOLI, PEDRAZZI 2006, p. 55).

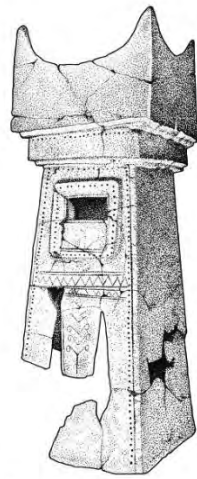
*FIG. 6:* 1. suonatrice di trigone da Kharayeb (CHÉHAB 1953-1954, fig. XXXIX); 2-3: suonatrici di tamburello da Amatunte (FONTAN 2007, p. 355, 217) e da Akhziv (FONTAN 2007, p. 189, 20); 4: altarino cuboide da Tel Sheva (STERN 2001, p. 512).



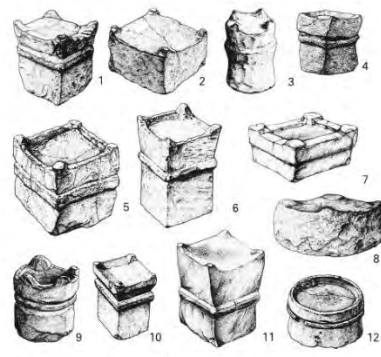
1



2



3



4

Fig. 1





1



2



3



4

Fig. 2



1



2



3



4



5

Fig. 3



1



2



3



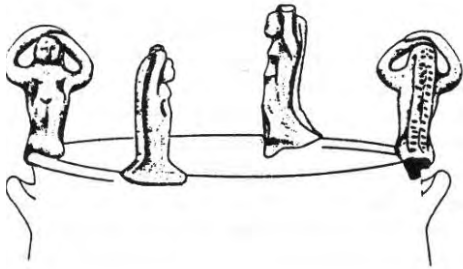
4



Fig. 4



1



2



3

Fig. 5



1



2



3



4

Fig. 6



## I TEMPLI A FOCOLARE CENTRALE CRETESI ALTO-ARCAICI ED ARCAICI: RITUALI SACRIFICALI E SIMBOLISMO POLITICO

In questa breve comunicazione, dell'ambizioso titolo è possibile proporre solo alcuni spunti di riflessione, a partire dai contributi che ho dedicato a due degli edifici sacri in questione: Priniàs e Dreros.

I templi a focolare centrale cretesi alto-arcaici e arcaici presentano elementi di analogia e di differenza tra loro, vista la posizione che occupano all'interno dello sviluppo dell'architettura templare greca, in un momento che non ha ancora conosciuto una canonizzazione della planimetria, dei sistemi decorativi e della funzione. Le analogie e le differenze emergono dal confronto tra i vari edifici:

- Il tempio di Apollo Delphinios a Dreros, impiantato alla fine dell'VIII sec.<sup>1</sup> (*Fig. 1*). La sua planimetria risente ancora di un'influenza dalla tradizione dell'età del Bronzo, nella disposizione degli ambienti annessi e in alcuni apprestamenti interni del vano di culto, quale il *bench* nell'angolo sud-ovest. Ma l'edificio sacro dimostra di assumere la funzione del tempio greco classico, per l'individuazione di una singola triade culturale, rappresentata dagli *sphyrelata* (*Fig. 2*).

- Nella stessa Dreros il tempio scavato da Xanthoudidis sull'acropoli occidentale: è costituito da un corpo principale rettangolare distinto in due vani, uno dei quali a focolare centrale; nell'angolo sud-est presenta un ambiente annesso di minori dimensioni<sup>2</sup>;

- Il tempio di Kommòs, a *oikos* semplice aperto sul lato d'ingresso; esso, nella fase B2, a cavallo tra la seconda metà dell'VIII e la prima metà del VII sec., ha un centro culturale rappresentato dal *Tripillar Shrine* di matrice fenicia e una focalizzazione rituale attorno all'*eschara* centrale e agli altari esterni<sup>3</sup> (*Fig. 3*);

- Il tempio A di Priniàs, della metà del VII sec. ca., presenta un *prodomos* ed un vano di culto: lo spazio interno si focalizza attorno al focolare-altare, quello esterno si arricchisce di articolati riferimenti simbolici grazie alla ricca decorazione scultorea<sup>4</sup> (*Figg. 4-6*).

Questi templi cretesi, secondo soluzioni diverse, si caratterizzano per due aspetti funzionali principali: da una parte, l'evocazione dell'immagine della divinità, in quel processo che porterà il tempio ad assumere l'esclusiva funzione di *naòs* dell'immagine di culto; da un'altra, lo svolgimento del sacrificio e del banchetto animale. Il tempio, in quanto fuoco culturale del santuario, catalizzava attorno a sé altri aspetti

<sup>1</sup> MARINATOS 1936; BEYER 1976, pp. 13-20; MAZARAKIS AINIAN 1997, pp. 216-218; D'ACUNTO 2002-2003.

<sup>2</sup> XANTHOUDIDIS 1918; D'ACUNTO 2002-2003, pp. 55-58.

<sup>3</sup> *Kommos* IV; cfr. PUGLISI, TODARO 2001.

<sup>4</sup> PERNIER 1914; STUCCHI 1974; BEYER 1976, pp. 21-31; D'ACUNTO 1995; per i recenti scavi, PAUTASSO 2003, pp. 809-814; PAUTASSO 2004, pp. 249-254.

funzionali e altri rituali, su cui in questa sede non mi soffermo: tra di essi la dedica di *ex-voto*.

Attorno al punto focale, rappresentato dall'altare-*eschara* centrale, si sviluppano le diverse fasi della "cucina del sacrificio", dall'uccisione dell'animale al banchetto sacro: fasi che potevano svolgersi all'interno del vano di culto e al suo esterno nel piazzale associato, con soluzioni diverse tra i vari edifici.

Nel *Delphinion* di Dreros due coltelli sacrificali in ferro a una lama sono stati rinvenuti in una nicchia ricavata nel muro meridionale del vano di culto, nel tratto compreso all'interno della teca-contenitore, il cosiddetto *Keraton*<sup>5</sup>. Non possiamo stabilire, ovviamente, se questi coltelli siano stati utilizzati continuativamente o in occasione di uno o più sacrifici particolari.

Secondo la norma sacrificale, l'animale poteva essere ucciso direttamente sull'altare-*eschara* ovvero nel tempio B di Kommòs, nelle fasi 2 e 3, sull'altare esterno di fronte alla facciata. Quanto al *Delphinion* di Dreros, ho avanzato l'ipotesi che potesse costituire un piano sacrificale la tavola in pietra, presente nel vano di culto davanti alla teca<sup>6</sup>. Questa tavola circolare irregolare presenta un basso bordo e su un lato un'imboccatura sporgente, forse per la raccolta del sangue dell'animale sacrificato.

La ripartizione dell'animale assume un valore simbolico centrale nell'esperienza religiosa e politico-sociale greca, secondo una ben determinata topologia del corpo sacrificale: da una parte nel rapporto simbolico tra uomini e dei, da un'altra nell'equilibrio e nei rapporti di forze tra i convitati<sup>7</sup>. La finalità della "cucina del sacrificio" greca – vale a dire il consumo immediato dell'animale tra i sacrificanti e simbolicamente gli dei – rende irrecuperabili per l'archeologo i riti, i gesti, la ripartizione dell'animale, che sono la "vita" del rituale stesso: di questi sono giunti a noi solo indicatori sporadici e minimi di cerimonie complesse e articolate. Non possiamo che muoverci con estrema prudenza metodologica tra le tracce sul terreno, più o meno significative a seconda dei contesti, e il confronto critico con le fonti letterarie e le rappresentazioni relative ai rituali sacrificali.

Nei templi a focolare centrale in questione, quanto alla parte ossea dell'animale sacrificato, destinata alla divinità, essa poteva essere, secondo la norma, in parte combusta sull'altare. In effetti, nel tempio A di Priniàs all'interno della grande *eschara* rettangolare centrale, accuratamente delimitata da lastre poste di taglio, sono stati rinvenuti ossi bruciati di animali, insieme alla cenere della combustione prodotta dal fuoco sacrificale<sup>8</sup>. Nelle varie fasi del tempio B di Kommòs sia i focolari interni, che quello esterno e l'altare esterno hanno restituito ossi combusti di animali. Si segnala il rinvenimento nella cavità interna dell'altare posto davanti alla facciata di ben 38 kg di ossi di bovini, pecore e capre, bruciati: come opportunamente osserva J.W.

<sup>5</sup> MARINATOS 1936, pp. 224-225, 242 e 274, fig. 39.

<sup>6</sup> D'ACUNTO 2002-2003, pp. 35-38.

<sup>7</sup> DETIENNE, VERNANT 1982; SCHMITT PANTEL 1992; BREMMER 1996.

<sup>8</sup> PERNIER 1914, p. 33.



Shaw, debbono essere gli ossi degli animali sacrificati che, attraverso la combustione sull'altare, costituiscono la parte destinata agli dei<sup>9</sup>. La documentazione faunistica di Kommòs, ampiamente pubblicata e sapientemente analizzata dall'*équipe* di Shaw, costituisce un osservatorio privilegiato sul sacrificio animale<sup>10</sup>.

Nel vano di culto del *Delphinion* di Dreros la teca in lastre di pietra lungo il lato sud, definita impropriamente *Keraton*, è stata rinvenuta piena di corna e ossi di capra<sup>11</sup>. I dati di scavo dimostrano che la teca di Dreros è stata impiantata nel V sec. a.C., ma che un rituale di deposizione di parti o resti sacrificali era praticato in questo punto del tempio già in precedenza. Le corna costituiscono l'intenzionale selezione e uno specifico atto di consacrazione di una parte dell'animale sacrificato alla divinità titolare del tempio, Apollo<sup>12</sup>.

Nei templi a focolare centrale cretesi, per quanto riguarda la parte commestibile dell'animale destinata ai convitati, inevitabilmente le nostre riflessioni diventano ancora più congetturali<sup>13</sup>. È chiaro, comunque, che l'*eschara* centrale, delimitata da lastre poste di taglio o pietre, doveva essere il centro delle pratiche di banchetto consequenziali all'atto sacrificale, in quanto elemento funzionale alla cottura della carne da distribuire ai convitati. Questi potevano prendere posto su seggi mobili e sul *bench*, presente nel *Delphinion* di Dreros lungo il lato nord del vano di culto, e nel tempio B di Kommòs con uno sviluppo maggiore lungo le pareti. Nei diversi santuari si potevano sviluppare diverse soluzioni nella partecipazione al rito, tra l'interno del vano e l'esterno.

Nel *Delphinion* di Dreros che il banchetto e connesse pratiche simpotiche fossero praticati nel vano di culto è confermato anche dal rinvenimento di coppe, apparentemente per bere, nel deposito sacrificale al di sotto della teca e della lastra antistante il *bench*<sup>14</sup>. Inoltre, nello stesso edificio all'interno del lungo vano magazzino della terrazza superiore sono stati rinvenuti almeno otto *pithoi*: essi potevano essere funzionali alla conservazione delle derrate alimentari ovvero potevano essere trasferiti nel momento del cerimoniale negli spazi destinati alle attività rituali<sup>15</sup>. A Dreros una parte dei convitati al sacrificio poteva prendere posto anche sui gradini dell'adiacente *agorà*.

All'interno del tempio B di Kommòs e nella corte antistante l'edificio, il rinvenimento di strumenti sacrificali, di ceramica da mensa e di tracce del pasto rituale dimostrano lo svolgimento del banchetto sacrificale, ripartito tra l'interno dell'edificio ed il piazzale esterno<sup>16</sup>.

Nel tempio A di Priniàs si segnala la presenza di alcuni *pithoi*, evidentemente funzionali al culto e ai rituali. All'interno del vano di culto vari frammenti, rinvenuti nei

<sup>9</sup> *Kommos IV*, pp. 14-28, 669-698.

<sup>10</sup> *Kommos IV*, pp. 415-646.

<sup>11</sup> MARINATOS 1936, pp. 224-225 e 241-244.

<sup>12</sup> D'ACUNTO 2002-2003, pp. 38-45.

<sup>13</sup> D'ACUNTO 2002-2003, pp. 45-46.

<sup>14</sup> MARINATOS 1936, pp. 258-259, fig. 23; D'ACUNTO 2002-2003, pp. 39 e 45-46, fig. 26.

<sup>15</sup> MARINATOS 1936, pp. 229-231, 260-264 figg. 24-27; D'ACUNTO 2002-2003, pp. 15 e 46, fig. 13.

<sup>16</sup> *Kommos IV*, pp. 14-36.

pressi dell'*eschara*, sono relativi a due *pithoi*<sup>17</sup>. Davanti all'ingresso del tempio è stata recuperata una parte cospicua dello splendido *pithos* (Figg. 7-8), la cui decorazione figurata a fasce si riferisce agli elementi culturali e simbolici della decorazione scultorea del tempio, secondo lo stesso duplice livello iconografico, divino ed umano: nel *pithos*, nella fascia sul collo la divinità è rappresentata ripetuta come *potnia theron*, qui signora dei cavalli, simbolo dell'aristocrazia locale; gli stessi cavalieri-*aristoi* sono rappresentati nella fascia sul ventre, qui non in andamento processionale, ma impegnati simbolicamente in un'attività distintiva di *status*: le gare, in alternanza corse di cavalieri in armi e di bighe, che hanno come premio dei tripodi<sup>18</sup>. La posizione particolare dei due *pithoi* presso l'*eschara* e di quello davanti all'ingresso del tempio, nel piazzale-*agorà*, possono suggerire una loro interpretazione non tanto come *anathemata*, quanto piuttosto come grandi vasi funzionali alle attività cerimoniali e rituali del tempio. Si può proporre un'ipotesi suggestiva: che si trattasse di grandi vasi destinati al consumo cerimoniale del vino (una sorta di corrispondenti del cratere), consumo del vino da intendersi come inserito nel contesto dei rituali sacrificali e di banchetto civici del tempio<sup>19</sup>. In effetti, è stato ipotizzato che alcuni degli eccezionali *pithoi* figurati insulari protoarcaici potessero svolgere un uso cerimoniale sociale, in ambito santuarioale e anche domestico<sup>20</sup>. Nel *pithos* di Priniàs la rappresentazione degli *aristoi* e della divinità potrebbe, dunque, evocare i partecipanti reali e simbolici del rito. Secondo il quadro ricostruito da Mazarakis Ainian, la discendenza tipologica del tempio a focolare centrale dalla casa a focolare del *Dark Age*, in particolare dalla residenza del capo, riflette una discendenza funzionale: a seguito delle trasformazioni politiche in atto, dal banchetto nella residenza del capo che coinvolge la sua cerchia si passa a quello nel tempio che coinvolge i membri della *polis*<sup>21</sup>.

Il banchetto civico del tempio deve aver assunto la funzione di autorappresentazione simbolica delle oligarchie di queste *poleis* arcaiche cretesi. Il sacrificio civico si deve essere sviluppato in forme cariche di un evidente simbolismo, attraverso la partecipazione e la distribuzione delle diverse parti di carne ai convitati, al cospetto delle immagini delle divinità civiche: nel tempio di Dreros al cospetto della triade cultuale degli *sphyrelata*, Apollo Delphinios, assieme ad Artemis e Leto<sup>22</sup>.

Nel tempio di Priniàs non è documentata (o almeno non è conservata) un'immagine di culto interna. Ma la divinità femminile è riproposta nella decorazione scultorea sull'esterno dell'edificio, nelle sue diverse funzioni e ipostasi, di *potnia theron* e dea della fertilità<sup>23</sup>. Qui, su un piano semantico distinto, ma simbolicamente correlato,

<sup>17</sup> PERNIER 1914, p. 66, fig. 34.

<sup>18</sup> PERNIER 1914, pp. 66-70, figg. 36-39.

<sup>19</sup> Secondo il modello del simposio integrato al banchetto civico, proposto da SCHMITT PANTEL 1992.

<sup>20</sup> Cfr. D'AGOSTINO 2002-2003, p. 337.

<sup>21</sup> MAZARAKIS AINIAN 1997.

<sup>22</sup> D'ACUNTO 2002-2003, pp. 46-48.

<sup>23</sup> D'ACUNTO 1995, pp. 43-44.

corre il fregio con i cavalieri: esso rappresenta una sorta di processione simbolica di omaggio alla divinità del tempio da parte dell'aristocrazia egemone degli *hippeis*, che dimostra una legittimazione assoluta di un determinato sistema di potere oligarchico<sup>24</sup>. Questa simbolica processione dei cavalieri-*aristoi*, che si autorappresentano con i simboli del proprio potere, il cavallo e le armi, si sviluppa attorno allo spazio rituale interno del tempio, come attorno a un recinto sacrificale, e di fronte al piazzale-*agorà*. All'interno di una interpretazione politico-religiosa del fregio con cavalieri, nel contesto delle forme di autorappresentazione e legittimazione delle oligarchie delle *poleis* cretesi, possono essere sottesi diversi possibili significati. Essa potrebbe simboleggiare una processione in armi. E la rappresentazione dei cavalieri potrebbe evocare, essa stessa, anche forme di partecipazione al sacrificio civico. La suggestione, evidentemente non precisabile, è che possa essere sottesa a Priniàs una reciprocità tra rito e immagine, in cui il simbolismo del rito, sacrificale e/o processionale, e quello delle immagini si rimandano l'uno con l'altro.

Il ruolo di alcune divinità femminili arcaiche, quali protettrici dei guerrieri, è stato ben evidenziato da N. Marinatos<sup>25</sup>. Diversi santuari cretesi arcaici, dedicati a divinità femminili polifunzionali, hanno restituito numerose armi, che potevano essere sia gli *anathemata* dei cittadini-guerrieri sia dei *keimelia*, distintivi di *status*: si segnalano le armi rinvenute nel santuario di Atena dell'acropoli di Gortina, in quello di Afrodite ad Axòs e nello stesso tempio di Dreros dell'acropoli occidentale, forse dedicato ad Atena Poliouchos<sup>26</sup>.

Nel tempio di Kommòs resta incerta l'interpretazione del *Tripillar Shrine* e dell'apparato cultuale realizzato in relazione con esso, se e in che forma evochi la presenza divina all'interno del tempio<sup>27</sup>: comunque, qui la matrice fenicia di tale elemento cultuale e il relativo carattere di santuario extra-urbano emporico, con la frequentazione di componenti straniere, impongono di tenere distinto questo caso dagli altri analizzati.

Nel tempio di Apollo Delphinios a Dreros, come in quello di Apollo Pythios a Gortina e in altri templi cretesi, l'atto di iscrivere le leggi sulle pareti dimostra l'intenzione di porre sotto la garanzia divina una serie di norme valide per tutta la comunità<sup>28</sup>: nel sistema dei valori simbolici di queste *poleis* cretesi, Apollo si riferisce a un altro ambito funzionale, rispetto alle dee femminili in precedenza richiamate, quello di garante del *nomos*. Ma, per certi versi, il linguaggio simbolico delle immagini nel tempio di Priniàs e quello giuridico concreto delle leggi nel tempio di Dreros sono paralleli: essi esprimono la legittimazione di determinati sistemi di potere sulle pareti dei templi civici.

<sup>24</sup> D'ACUNTO 1995, pp. 45-50.

<sup>25</sup> MARINATOS 2000.

<sup>26</sup> D'ACUNTO 2002-2003, pp. 55-58.

<sup>27</sup> Cfr. adesso MELFI CDS.

<sup>28</sup> bibliografia citata in D'ACUNTO 2002-2003, pp. 49-55.

In questi contesti il sacrificio civico doveva presentarsi come l'espressione ritualizzata e simbolica di queste strutture politiche aristocratiche: questa si combina con il discorso delle immagini scultoree e la precisa determinazione delle leggi nella nuova funzione che assume il tempio civico, di simbolo e di monumento che esprime i valori della *polis*.

In conclusione, dei rituali sacrificali e della funzione di questi templi cretesi arcaici solo pochi aspetti generali riusciamo a intuire, a suggerire: il passato ha lasciato tracce di sé più o meno scarse a Dreros, a Priniàs, a Kommòs e in altri edifici sacri cretesi coevi, ma possiamo, dobbiamo ben immaginare quanto la realtà dei rituali dovesse essere complessa, articolata, differenziata.

Non era certo intenzione di questo contributo di omologare strutture culturali differenti, ma piuttosto quello di suggerire alcune possibili comunanze per quanto attiene alla relazione simbolica tra il sacrificio civico e la presenza dell'immagine divina nel tempio.

MATTEO D'ACUNTO

Dipartimento di Asia Africa e Mediterraneo,  
Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"  
mdacunto@unior.it

## BIBLIOGRAFIA

- BEYER 1976: I. BEYER, *Die Tempel von Dreros und Prinias A und die Chronologie der kretischen Kunst des 8. und 7. Jhs. v. Chr.*, Freiburg 1976.
- BLOME 1982: P. BLOME, *Die figürliche Bildwelt Kretas in der geometrischen und früharchaischen Periode*, Mainz 1982.
- BREMMER 1996: J.N. BREMMER, "Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca", in S. SETTIS (a cura di), *I Greci*, vol. 1, Torino 1996, pp. 239-283.
- CHARBONNEAUX, MARTIN, VILLARD 1969: J. CHARBONNEAUX, R. MARTIN, F. VILLARD, *La Grecia arcaica (620-480 a.C.)*, Milano 1969 (ed. orig. Paris 1968).
- D'ACUNTO 1995: M. D'ACUNTO, "I cavalieri di Priniàs ed il tempio A", in *AnnArchStAnt* n.s. 2, 1995, pp. 15-55.
- D'ACUNTO 2002-2003: M. D'ACUNTO, "Il tempio di Apollo a Dreros: il culto e la «cucina del sacrificio»", in *AnnArchStAnt* n.s. 9-10, 2002-2003, pp. 9-62.
- D'AGOSTINO 2002-2003: B. D'AGOSTINO, "Recensione a E. SIMANTONI-BOURNIA, *La céramique grecque à reliefs – Ateliers insulaires du VIIIe au VIe siècle avant J.-C.*, Genève 2004", in *AnnArchStAnt* n.s. 9-10, 2002-2003, pp. 333-337.
- DEMARGNE 1964: P. DEMARGNE, *Arte egea*, Milano 1964 (ed. orig. Paris 1964).
- DETIENNE, VERNANT 1982: M. DETIENNE, J.-P. VERNANT (a cura di), *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982 (ed. orig. Paris 1979).
- Kommos IV*: J.W. SHAW, M.C. SHAW (eds.), *Kommos IV. The Greek Sanctuary*, Princeton 2000.
- MARINATOS 1936: S. MARINATOS, "Le temple géométrique de Dréros", in *BCH* 60, 1936, pp.

214-285.

- MARINATOS 2000: N. MARINATOS, *The Goddess and the Warrior*, London–New York 2000.
- MAZARAKIS AINIAN 1997: A. MAZARAKIS AINIAN, *From Rulers' Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece (1100 - 700 B.C.)*, SIMA 121, Jonsered 1997.
- MELFI CDS: M. MELFI, "The lithos and the sea: some observations on the Cult of the greek sanctuary at kommos", in Y. KAISER, O. PILZ, W.-D. NIEMEIER (eds.), *Acts Colloquium on Geometric Crete* (DAI Athens, 27-29 January 2006), in corso di stampa.
- PAUTASSO 2003: A. PAUTASSO, "Area del Tempio A (scavi 2002-2003)", in G. RIZZA ET AL., "Priniàs. Scavi degli anni 2002 e 2003", in *ASAtene* 81, s. III.3, tomo II, 2003, pp. 803-825.
- PAUTASSO 2004: A. PAUTASSO, "Area del Tempio A", in D. PALERMO ET AL., "Lo scavo del 2003 sulla Patela di Priniàs. Relazione preliminare", in *Creta Antica* 5, 2004, pp. 249-277.
- PERNIER 1914: L. PERNIER, "Templi arcaici sulla Patela di Priniàs. Contributo allo studio dell'arte dedalica", in *ASAtene* 1, 1914, pp. 18-111.
- PUGLISI, TODARO 2001: D. PUGLISI, S. TODARO, "Recensione a Kommos IV", in *ASAtene* 79, s. III.1, 2001, pp. 319-336.
- SCHMITT PANTEL 1992: P. SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome 1992.
- STUCCHI 1974: S. STUCCHI, "Questioni relative al Tempio A di Priniàs ed al formarsi degli ordini dorico e ionico", in *Antichità Cretesi. Studi in onore di D. Levi*, vol. 2, Catania 1974, pp. 89-119.
- XANTHOUDIDIS 1918: S.A. XANTHOUDIDIS, "Δρῆπος", in *ArchDelt* 4, Parart. 2, 1918, pp. 23-30.

#### DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

- Fig. 1: Tempio di Apollo Delphinios a Dreros: restituzione secondo A. Mazarakis Ainian, schizzo assonometrico aperto (MAZARAKIS AINIAN 1997).
- Fig. 2: Hiraklion, Museo Archeologico 2445, 2446 e 2447, gli *sphryrelata* in bronzo del tempio di Dreros: Apollo, Artemis e Leto (da BLOME 1982).
- Fig. 3: Tempio B2 di Kommòs, restituzione assonometrica aperta (da *Kommòs IV*).
- Fig. 4: Tempio A di Priniàs, pianta (da PERNIER 1914).
- Fig. 5: Tempio A di Priniàs, l'architrave scolpito (da DEMARGNE 1964).
- Fig. 6: Tempio A di Priniàs, il fregio con cavalieri (da CHARBONNEAUX, MARTIN, VILLARD 1969).
- Fig. 7: Priniàs: particolare del *pithos* a rilievo rinvenuto davanti alla facciata del tempio A, *potnia theron* (da PERNIER 1914).
- Fig. 8: Priniàs: particolare dello stesso *pithos*, gare di cavalieri in armi e di bighe (da PERNIER 1914).

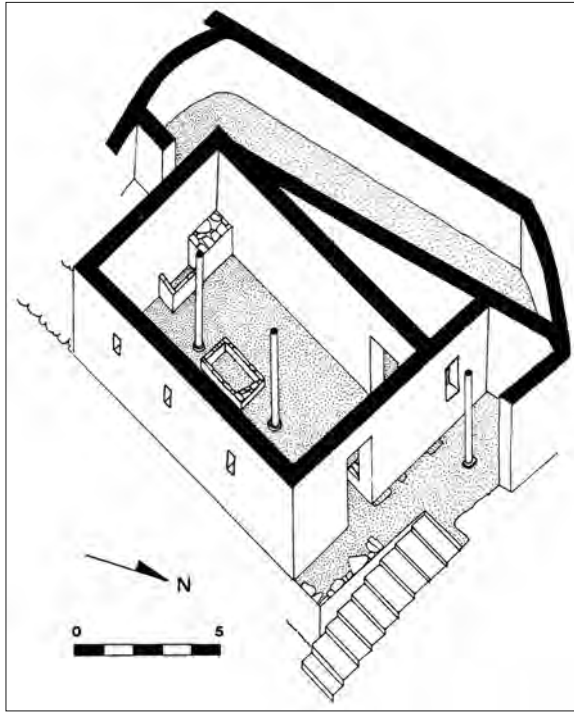


Fig. 1



Fig. 2

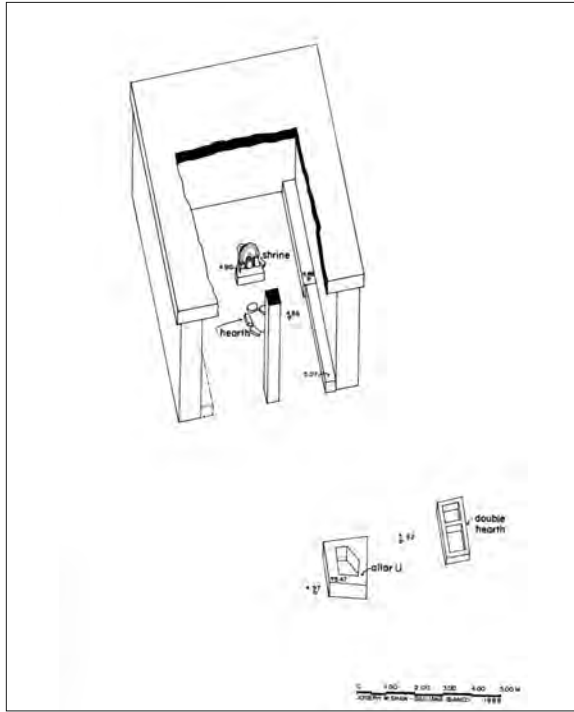


Fig. 3

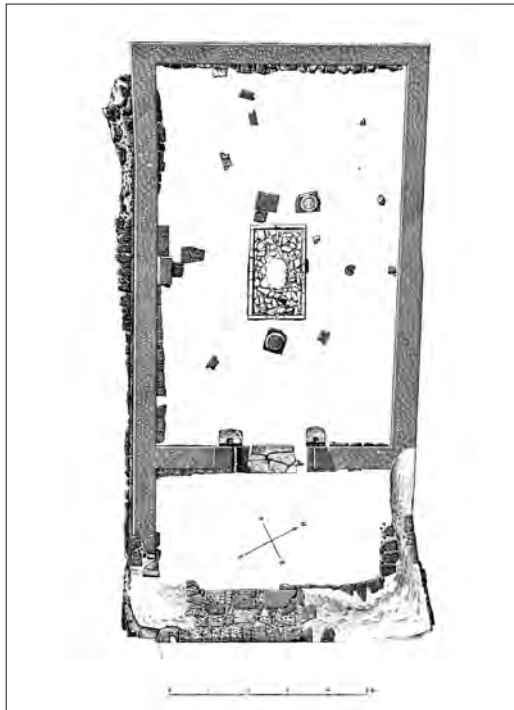


Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6





Fig. 7



Fig. 8



## GESTI E PAROLE NEI RITI DELLA VITTORIA IN ETÀ ROMANA

Il tema del mio contributo è incentrato sulle pratiche che si accompagnavano alla celebrazione della vittoria in guerra da parte dei generali romani. Tale celebrazione comportava la messa in atto di una serie di rituali, basati su gestualità e formulari di antichissima tradizione, spesso intrisi di elementi magici e superstiziosi, e che pertanto ben si prestano a essere messi a confronto con la sfera antropologica perseguita in questo convegno. Il tema trae la sua origine da una ricerca ormai annosa, che avevo condotto a un livello prevalentemente archeologico ed era incentrata sullo studio di un importante documento della Roma repubblicana, il frontone in terracotta rinvenuto in via San Gregorio (*Fig. 1*): sulla base di diverse considerazioni, ma essenzialmente fondandomi sul particolare gesto di una delle figure rappresentate, la divinità femminile sul trono, chiaramente rivolta all'indietro e retrospiciente (*Fig. 2*), ero giunta all'attribuzione di questo complesso figurativo al tempio della *Fortuna Respiciens*, la Fortuna che si rivolge a guardare all'indietro, di cui fonti letterarie ed epigrafiche attestano l'esistenza sulle pendici orientali del Palatino<sup>1</sup>. Nonostante tale proposta sia stata in seguito fatta oggetto di una critica legata a una diversa interpretazione del complesso figurativo<sup>2</sup>, essa a mio parere costituisce ancor oggi la soluzione più soddisfacente al problema e come tale viene mantenuta in questa sede<sup>3</sup>.

L'analisi delle fonti relative al culto della *Fortuna Respiciens*, di antichissima fondazione serviana, dimostra come esso fosse strettamente legato all'ideologia della vittoria in guerra e della conseguente prosperità del popolo romano: «*Fortuna respiciens ad opem ferendam*» la definisce Cicerone (*Cic. de leg.*, 28). Collocato in posizione significativa lungo il percorso della via percorsa durante il trionfo, il tempio molto probabilmente costituiva una tappa importante della cerimonia, quella in cui il generale vittorioso si arrestava e ascoltava il monito pronunciato alle sue spalle: «*Respice post te! Hominem memento te!*»<sup>4</sup>. Collegato a tale concetto era anche il significato del culto espresso da Dione Cassio (*Dio. 42. 26. 4*): nel trattare degli eventi occorsi nel 47 a.C., l'autore riferisce di un prodigio di sangue, uscito dal negozio di un fornaio e giunto presso il tempio «di quella Fortuna che è stata chiamata in un modo non facile a descrivere in greco per il fatto che un uomo deve osservare e considerare tutto ciò che gli sta davanti agli occhi così come ciò che sta alle sue spalle e non deve dimenticare da quali inizi è giunto a essere ciò che è».

Partendo da questi presupposti, la ricerca si è quindi allargata, nel tentativo di collegare il gesto particolare proprio di questo culto, il rivolgersi all'indietro, alla complessa ritualità che nel mondo romano era pertinente alla sfera delle azioni belliche.

<sup>1</sup> STRAZZULLA 1990/91; STRAZZULLA 1993; ANSELMINO, STRAZZULLA 1995.

<sup>2</sup> FERREA 2002.

<sup>3</sup> TORELLI 2004; STRAZZULLA 2005; DI CESARE 2010.

<sup>4</sup> TERT., *Apol.*, 33. 4. Cfr. VERSNEL 1970, p. 75; COARELLI 1988, p. 425.

Come è ben noto, nella cultura romana la concezione della guerra era essenzialmente legata a un procedimento “giuridico-religioso”: perché il *bellum* fosse *iustum* doveva essere condotto secondo le regole del diritto, ovvero dello *ius belli*<sup>5</sup>. Tale concezione affondava le sue radici nella mentalità sacrale dell’epoca arcaica, variamente riferita dagli autori a Numa Pompilio<sup>6</sup> o ad Anco Marcio, cui, secondo la tradizione, *Ferter Resius*, il re degli Aequicoli avrebbe trasmesso il diritto (*Fig. 3*)<sup>7</sup>. Di questo sarebbero stati depositari specifici sacerdoti, i Feziali<sup>8</sup>. Il *bellum* doveva essere peraltro *iustum ac pium*<sup>9</sup>: pertanto la sua giustizia non poteva essere sancita solo dal diritto umano e non poteva prescindere dalla sua conformità alla legge divina. In tale ottica assume un senso lo specifico formulario rituale con il quale i Feziali usavano dichiarare la guerra a un popolo nemico, formulario in cui si mettevano in evidenza le ragioni eminentemente difensive che stavano alla base della dichiarazione<sup>10</sup>: la guerra veniva dichiarata chiamando a testimoni Giove, Quirino e tutti gli dei celesti, terrestri e inferi, in quanto era il popolo nemico a essere *iniustus* e a porsi contro le regole del diritto. Il sostegno delle divinità doveva costituire un elemento costante in tutte le successive azioni e veniva assicurato attraverso una serie di atti rituali praticati nel corso degli

<sup>5</sup> Tra la copiosa bibliografia relativa al *bellum iustum* cfr. MANTOVANI 1991; WATSON 1993; LORETO 2001; CALORE 2003; ZUCCOTTI 2004.

<sup>6</sup> CIC., *Rep.*, 2.17.31; D. H. 2.72.

<sup>7</sup> La tradizione, riportata da LIV. 1.32.5, è corroborata dal rinvenimento di un’epigrafe alle pendici del Palatino: CIL VI 1302: «*Rex Aequicolus / is preimus / ius fetiale paravit / inde pop(ulus) R(omanus) / deisciplinam exceptit*».

<sup>8</sup> CIC., *Off.*, 11.36: «*Ac belli quidem aequitas sanctissime fetiali populi Romani iure perscripta est: ex quo intellegi potest nullum bellum esse iustum, nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit et indictum*». CIC., *Rep.* 2.17.31: «*Mortuo rege Pompilio Tullum Hostilium populum regem interrege rogante comitiis curiatis creavit, isque de imperio suo exemplo Pompili populum consuluit curiatim. Cuius excellens in re militari gloria magnaue extiterunt res bellicae, fecitque idem et saepsit de manibus comitum et curiam constituitque ius, quo bella indicerentur, quod per se iustissime inventum sanxit fetiali religione, ut omne bellum, quod denuntiatum indictumque non esset, id iniustum esse atque inpium iudicaretur*».

<sup>9</sup> Le BONNIEC 1969; SORDI 2002.

<sup>10</sup> LIV. 1.32: «*Legatus ubi ad fines eorum venit unde res repetuntur, capite velato filo - lanae velamen est - “Audi Juppiter, inquit, audite fines - cuiuscumque gentis sunt nominat - audiat fas. Ego sum publicus nuntius populi romani; iuste pieque legatus venio verbis meis fides sit”. Peragit deinde postulata. Inde Iovem testem facit: “Si ego iniuste impieque illos homines illasque res dedier mihi exposco, tum patriae comptem me nunquam siris esse”. Haec cum fines suprascandit, haec quicumque ei primus vir obvius fuerit, haec portam ingrediens, haec forum ingressus, paucis verbis concipiendique iuris iurandis mutatis, peragit. Si non deduntur quos exposcit diebus tribus et triginta - tot enim sollemnes sunt - peractis bellum ita indicit: “Audi, Juppiter et tu Jane Quirine dique omnes celestes vosque terrestres, vosque inferni audite. Ego vos testor populum illum - quicumque est nominat - iniustum esse neque ius persolvere. Sed de istis rebus in patria maiores natu consulemus quo pacto ius nostrum adipiscamur”. Fieri solitum ut fetialis hastam ferratam aut praeustam sanguineam ad fines eorum ferret et non minus trius puberibus praesentibus diceret “Quod populi Priscorum Latinorum hominesque Prisci Latini adversus populum Romanum Quiritium fecerunt, deliquerunt, quod populus Romanus Quiritium bellum cum Priscis Latinis iussit esse senatusque P.R.Q. censuit, conseivit ut bellum cum Priscis Latinis fieret, ob eam rem ego populusque Romanus populis Priscorum Latinorum hominibusque Priscis Latinis bellum indico facioque”. Id ubi dixisset, hastam in fines eorum emittebat*».

eventi bellici, in particolare da parte di chi deteneva il comando<sup>11</sup>: alla forma più frequente di offerta, il *votum* (e che di solito consisteva nella dedica di una parte del bottino o di un tempio agli dei interpellati), potevano accompagnarsi altri riti, miranti ad assicurarsi in forma ancora più decisa il loro appoggio. Tale era il rito dell'*evocatio*, consistente in una richiesta esplicita alla divinità protettrice della città nemica di abbandonare quest'ultima e di trasferirsi presso i Romani, dove avrebbe trovato culto e venerazione<sup>12</sup>. Il trasferimento avrebbe avuto lo scopo di privare il nemico della protezione del proprio nume tutelare e, allo stesso tempo, di evitare ai conquistatori il sacrilegio di far prigionieri degli dei. I numerosi studi dedicati a questo tema hanno portato a distinguere l'*evocatio* rispetto al semplice trasferimento di una divinità a Roma, in quanto rituale essenzialmente praticato in guerra: ed è assai probabile che, nonostante il relativo silenzio delle fonti a questo proposito, esso venisse messo in atto di frequente in occasione degli assedi<sup>13</sup>. La formula dell'*evocatio* veniva pronunciata dal comandante sul campo, anche se si deve presupporre la presenza, o quanto meno l'assistenza di un alto sacerdote. L'autore tardo-antico Macrobio ce ne ha riportato la formula rituale, abbastanza oscura, pronunciata da Scipione Emiliano a Cartagine<sup>14</sup>.

Le richieste agli dei potevano peraltro comportare la *devotio* nei confronti dei nemici, una maledizione che con espressioni violente veniva scagliata contro l'esercito nemico, gli abitanti della città e della regione, lo stesso territorio, per i quali si invoca-

<sup>11</sup> Per la sequenza dei riti connessi con lo svolgimento delle azioni militari cfr. RÜPKE 1990, pp. 243-245.

<sup>12</sup> Sull'*evocatio* esiste una copiosa letteratura. Oltre al vecchio lavoro di BASANOFF 1947, si vedano PFISTER 1966; BRUUN 1972; DUMÉZIL 1974, pp. 425-431; LE GALL 1976; SCHILLING 1978, pp. 181-183; HEUSSLER 1979; ALVAR 1984; ALBERT 1985; AMELOTI, MANTOVANI 1990; ACHARD 1994; BLOMART 1997; GUSTAFSSON 2000; FERRI 2006; FERRI 2008; FERRI 2010; PASQUALINI, RÜPKE, FERRI 2010. Sugli dei protettori delle città cfr. MASTROCINQUE 1981.

<sup>13</sup> PLIN., *N. H.*, 28.18: «*Verrius Flaccus auctores ponit quibus credatur in obpugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum cuius in tutela id oppidum esset promittique illi eundem aut ampliorem apud Romanos cultum. Et durat in pontificum disciplina id sacrum, constatque ideo occultatum in cuius dei tutela Roma esset, ne qui hostium simili modo agerent*». SERV., *Ad Aen.* II.351: «*Excessere quia ante expugnationem evocabantur ab hostibus numina propter vitanda sacrilegia*». I casi documentati di *evocatio* riguardano Veio (Giunone Regina), e Cartagine (Giunone Celeste?) per cui vedi *infra*, e, probabilmente, stando a un verso di PROP. 4.2. 41-46, *Volsinii (Vulturna)*. Il ritrovamento di un'iscrizione nel sito di *Isaura Vetus* nell'odierna Turchia, località conquistata dai Romani nel 75 a. C., dimostra che il rito veniva applicato di frequente: «*Serveilius C(aii) filius imperator, / hostibus victis, Isaura Vetere / capta, captivis venum dateis, / sei deus seive deast, quous in / tutela oppidum vetus Isaura / fuit, [x] votum solvit*»: HALL 1973; LE GALL 1976; AE 1977, n. 816.

<sup>14</sup> MACR., *Sat.*, 3.9, 7-15: «*Nam repperi in libro quinto rerum reconditarum Sammonici Sereni utrumque carmen, quod ille se in cuiusdam Furius vetustissimo libro repperisse professus est. Est autem carmen huius modi quo di evocantur cum oppugnatione civitas cingitur: Si deus si dea est cui populus civitasque carthaginiensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populique tutelam recepisti, precor venerorque veniamque a vobis peto ut vos populum civitatemque carthaginiensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis absque his abeat, eique populo civitati metum formidinem oblivionem iniciatis, proditque Romam ad me meosque veniatis, nostraque vobis loca templa sacra urbs acceptior probatorque sit, mihique populoque romano militibusque meis praepositi sitis ut sciamus intelligamusque. Si ita feceritis, voveo vobis templa ludosque facturum*».

vano terrore, spavento e morte<sup>15</sup>. Sempre attestato da Macrobio (3.9), il rituale venne ancora messo in atto nel 146 a.C. da Scipione Emiliano in occasione dell'assedio della città punica, in un momento successivo all'*evocatio*. Nel riportarne la lunga formula, l'autore specifica anche la gestualità che si accompagnava alla sua recitazione<sup>16</sup>: «*Cum Tellurem dicit, manibus terram tangit: cum Iovem dicit, manus ad caelum tollit; cum votum recipere dicit, manibus pectus tangit*»<sup>17</sup>.

In casi estremi il sacrificio poteva inoltre essere rivolto contro se stessi: era questa la *devotio* di chi si lanciava in battaglia sacrificando la propria vita agli dei. Un sacrificio di questo genere è attribuito ai senatori romani al momento della presa di Roma da parte dei Galli del 390 a.C., con la formula sacrificale pronunciata dal pontefice massimo Marco Folio<sup>18</sup>. Casi ben noti sono inoltre quello del sacrificio del cavaliere *Marcus Curtius* il quale, secondo una versione riportata da Livio, nel 362 a.C. si sarebbe gettato nella voragine apertasi al centro del Foro, origine dell'omonimo *Lacus*<sup>19</sup>. Ancora nel 340 a.C. il console Publio Decio Mure, prima della battaglia del Vesuvio combattuta contro i Latini, visti gli auspici negativi, dietro consiglio del *pontifex* celebra il rito, rimanendo quindi ucciso in battaglia (Liv. 8.9-10). Il medesimo sacrificio viene attribuito al figlio, nella battaglia di Sentino combattuta contro i Galli nel 295 a.C. (Liv. 10.27) e al nipote Publio Decio Mure nella battaglia di Ascoli Satriano combattuta (e perduta) contro Pirro nel 279 a.C.<sup>20</sup>: tradizione di famiglia oppure radduplicazione delle fonti? Anche questo caso comportava un rituale, con atti e parole ben precisi: il protagonista del rito doveva indossare la toga *praetexta*, con il capo velato, la mano che afferrava il mento e i piedi poggiati su una lancia stesa in avanti, e doveva pronunciare un formulario, nel quale il proprio sacrificio era abbinato alla

<sup>15</sup> MACR., *Sat.*, 3.9: «*In antiquitatibus autem haec oppida inveni devota: Stonios, Fregellas, Gavius, Veios, Fidenas; haec intra Italiam, praeterea Carthaginem et Corinthum, sed et multos exercitus oppidaeque hostium Gallorum Hispanorum Afrorum Maurorum aliarumque gentium quas prisci loquuntur annales*».

<sup>16</sup> Macr., *Sat.*, 3.9, 7-15: «*Dis pater Veiovis Manes, sive quo alio nomine fas est nominare, ut omnes illam urbem Carthaginem exercitumque quem ego me sentio dicere fuga formidine terrore compleatis, quique adversum legiones exercitumque nostrum arma telaque ferent, uti vos eum exercitum eos hostes eosque homines urbes agrosque eorum et qui in his locis regionibusque agris urbibusve habitant abducatis lumine supero privetis exercitumque hostium urbes agrosque eorum quos me, sentio dicere, uti vos eas urbes agrosque capita aetatesque eorum devotas consecratasque habeatis ollis legibus quibus quandoque sunt maxime hostes devoti. eosque ego vicarios pro me fide magistratuque meo pro populo romano exercitibus legionibusque nostris do devoceo, ut me meamque fidem imperiumque legiones exercitumque nostrum qui in his rebus gerendis sunt bene salvos siritis esse. si haec ita faxitis ut ego sciam sentiam intellegamque, tunc quisquis hoc votum faxit ubi faxit recte factum esto ovibus atris tribus. Tellus mater teque Iuppiter obtestor*».

<sup>17</sup> Su questo tipo di *devotio* cfr. PEPPE 1990; VERSNEL 1976.

<sup>18</sup> LIV. 5.41. Sull'episodio cfr. MASTINO 2010.

<sup>19</sup> LIV. 7.6.

<sup>20</sup> VERSNEL 1976; JANSSEN 1981.

distruzione dell'esercito nemico<sup>21</sup>. Sempre Livio (8.10) specifica inoltre le possibili conseguenze di questo rito: il suo celebrante poteva decidere di immolare al suo posto un legionario scelto a piacimento. Nel caso questi non fosse morto, una sua immagine avrebbe dovuto essere sotterrata a oltre sette piedi nella terra e una vittima immolata. Qualora fosse sopravvissuto il celebrante, egli non avrebbe più potuto celebrare sacrifici, né di natura pubblica né privata. Il fatto che il nemico si impossessasse del giavellotto su cui era stata pronunciata l'invocazione sarebbe stato considerato una violazione sacrilega, da placare con l'offerta di un *suovetaurile* a Marte.

Le narrazioni più complete relative ai rituali messi in atto al momento della conquista di una città nemica riguardano senza dubbio la conquista di Veio da parte di Furio Camillo nel 396 a.C. e la distruzione di Cartagine a opera di Publio Scipione Emiliano nel 146 a.C. È sulla tradizione relativa a questi due episodi che si concentrerà soprattutto il mio contributo, riservando una particolare attenzione a un momento particolare all'interno della sequenza rituale: il sacrificio con la giravolta beneaugurante che lo conclude e le lacrime del vincitore.

Merita in primo luogo di riassumere le fonti relative ai rituali messi in atto al momento della vittoria di Camillo a Veio<sup>22</sup>: rituali di cui spesso è stata messa in dubbio l'autenticità, in quanto considerati ricalcati su quelli di Scipione Emiliano a Cartagine. In realtà la narrazione complessiva della vicenda, per quanto fortemente intrisa di elementi magici e portentosi<sup>23</sup>, appare dotata di una assoluta coerenza interna, che ne rende credibile la verosimiglianza, perlomeno per quanto concerne la sequenza dei rituali messi in atto. Le fonti principali storiche e letterarie relative all'episodio sono costituite dai testi di Livio e di Dionigi di Alicarnasso e dalla vita di Camillo redatta nel II secolo d.C. da Plutarco.

Il testo di Livio (5.21-22), più succinto, riporta gli avvenimenti del giorno definitivo della presa della città:

- Camillo pronuncia un voto ad Apollo, promettendogli la decima parte del

<sup>21</sup> Il formulario è riportato da Liv. 8.9.4-8 a proposito della *devotio* di Decio Mure del 340 a.C.: «*In hac trepidatione Decius consul M. Valerium magna voce inclamat: "Deorum" inquit, "ope, M. Valeri, opus est; agedum, pontifex publicus populi Romani praei verba quibus me pro legionibus devoveam. Pontifex eum togam praetextam sumere iussit et uelato capite, manu subter togam ad mentum exserta, super telum subiectum pedibus stantem sic dicere: 'Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, Diui Nouensiles, Di Indigetes, Diui, quorum est potestas nostrorum hostiumque, Dique Manes, uos precor ueneror; ueniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium uim uictoriam prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis. sicut uerbis nuncupauit, ita pro re publica [populi Romani] Quiritium, exercitu, legionibus, auxiliis populi Romani Quiritium, legiones auxiliaque hostium mecum Deis Manibus Tellurique deuoueo' (...)*».

<sup>22</sup> Sulla figura storica di Camillo e il suo "mito" si vedano essenzialmente BAYET 1954; HUBAUX 1958; MOMIGLIANO 1960; DUMÉZIL 1980; CARENA, MANFREDINI, PICCIRILLI 1983; CAVALLARO 1984; D'ARCO 1997; VERNOLE 1997; COUDRY 2001; SORDI 2006.

<sup>23</sup> Nell'ordine, la crescita miracolosa del lago Albano e lo scavo del suo emissario, il ratto degli *exta* dall'acropoli di Veio, la statua di Giunone che assente all'*evocatio*. Cfr. HUBAUX 1958, pp. 121-153; MASSA PAIRAULT 1986; D'ARCO 1997.

bottino

- Contestualmente procede all'*evocatio* di Giunone regina, invitandola ad abbandonare la città
- Segue il racconto, giudicato poco credibile dallo stesso Livio, secondo il quale la vittoria sarebbe stata resa possibile dal ratto degli *exta* al momento di un sacrificio celebrato dal re di Veio
- I soldati assaltano la città penetrando attraverso un cunicolo scavato di nascosto che conduceva sino all'arce
- Alla vista del bottino conquistato si dice che Camillo abbia pregato, sollevando le mani al cielo, che se a qualcuno degli dei o degli uomini la sua fortuna e quella del popolo romano fosse sembrata eccessiva, fosse possibile lenire tale invidia con il minor danno per se stesso e per il popolo romano. E si tramanda che, mentre si stava girando nel corso di tale preghiera, scivolato, cadesse a terra. E tale presagio in seguito fu visto come un segno della condanna che egli avrebbe subito e della caduta di Roma che si sarebbe verificata pochi anni dopo (con la discesa dei Galli)<sup>24</sup>.
- Segue infine la descrizione del trasporto della statua della dea «*colentium magis quam rapiendum modo*»: giovani scelti tra le truppe, lavati e vestiti di bianco, ebbero il compito di trasportare la dea sino a Roma. Entrati nel tempio e interrogata la dea, «*Visne Romam ire, Juno?*», affermarono che la statua avesse annuito. Alla leggenda si aggiunse poi che avesse anche parlato.

Questa la successiva versione di Plutarco (*Cam.*, 5. 5-7):

- all'*evocatio* nei confronti della dea protettrice della città nemica segue la presa di Veio,
- assistendo dalla cittadella al saccheggio Camillo scoppia a piangere,
- sollevando le mani recita una preghiera a Giove: «O Giove sommo e voi dei che scrutate dall'alto le nostre azioni buone e cattive, siete consapevoli che noi romani non contro giustizia, ma per necessità e difesa colpiamo questa città di uomini ostili e iniqui.
- Se però anche a noi tocca un contrappasso che riequilibri la buona sorte presente, vi prego che in pro della città e dell'esercito romano essa si compia su di me e sia il più lieve possibile».
- Girandosi su se stesso verso destra come è costume presso i romani dopo le preghiere e gi atti di adorazione, scivolò e cadde (ἐπευξαμένοις καὶ προσκυνήσασιν ἐπὶ δεξιᾷ ἐξελίττειν, ἐσφάλη περιστρεφόμενος).

<sup>24</sup> Sostanzialmente analoga, anche se più abbreviata la versione di Dionigi (D.H., 12.14-16), il quale annota come Camillo non abbia tenuto nel necessario conto il cattivo presagio della caduta, cosa che sarebbe parsa chiara anche alla più semplice delle menti, bensì si sia rallegrato, ritenendo che gli dei avessero dato ascolto alle sue preghiere e che il male che gli era venuto era il minimo.



- Rialzandosi Camillo si rallegra in quanto la sua preghiera è stata ascoltata e gli è toccata una piccola caduta per una massima fortuna.

Come si può ben vedere, la versione dello storico greco sostanzialmente ricalca quella liviana, differendone però in alcuni significativi particolari: le lacrime versate, la *excusatio* nella preghiera a Giove, il fatto di avocare a sé l'eventuale contrappasso a tanta fortuna e, infine, l'illusoria affermazione che a compensazione di questa sia stata sufficiente la piccola caduta a terra. In realtà si tratta di tutti elementi ben collegati tra loro che, uniti insieme vengono a costituire l'ultimo atto rituale, all'interno del quale dominante è il tema legato alla fortuna, vista come divinità propizia, ma della quale si temono anche i rivolgimenti.

### 1) Le lacrime versate.

Le testimonianze relative al pianto dei potenti erano già state analizzate con finezza vari anni orsono in un bell'articolo di Delfino Ambaglio che ne aveva raccolto le varie testimonianze delle fonti<sup>25</sup>: oltre a Camillo, piange Marcello al momento della presa di Siracusa, alla vista di quella città, la più bella tra tutte e memore della sua passata gloria<sup>26</sup>.

Piange anche il console Emilio Paolo sul destino di Perseo di Macedonia da lui vinto<sup>27</sup>. Piangerà Scipione Emiliano alla presa di Cartagine, episodio sul quale, soffermandoci in forma più particolareggiata, ritorneremo tra breve<sup>28</sup>.

Sempre alla penna di Plutarco è affidata la descrizione della lacrime di Cesare: «[Dopo la battaglia di Farsalo] quando Cesare fu entrato nel campo di Pompeo, vedendo i cadaveri a terra dei nemici e coloro che ancora venivano uccisi, sospirando disse: "L'hanno voluto, a ciò mi hanno condotto necessariamente, poiché se io, Caio Cesare, che ho vinto le guerre più grandi, avessi congedato il mio esercito, mi avrebbero tratto in giudizio"». Il condottiero piange ancora inorridito quando, giunto ad Alessandria, gli portano la testa di Pompeo, e accetta il suo anello con sigillo<sup>29</sup>.

Piange infine Ottaviano alla notizia della morte di Antonio: ancora Plutarco narra che «ritiratosi all'interno della tenda, pianse l'uomo che era stato suo parente, suo collega e compagno in molti combattimenti e affari. Poi prese le lettere che si erano scambiati, chiamò gli amici e le lesse ad alta voce per mostrare come gli avesse scritto cose ra-

<sup>25</sup> AMBAGLIO 1985.

<sup>26</sup> LIV. 25.24.11: «*Marcellus, ut moenia ingressus ex superioribus locis urbem omnium ferme illa tempestate pulcherrimam subiectam oculis vidit, in lacrimasse dicitur, partim gaudio tantae perpetratae rei, partim vetusta gloria urbis*»; PLUT., *Marc.* 19.1: «ἐπὶ πολὺ δακρῦσαι τῷ μέλλοντι γίνεσθαι συμπαθήσας».

<sup>27</sup> LIV. 45.4.2: «*quos cum flentes ac sordidatos cerneret, et ipse inlacrimasse dicitur sorti humanae, quod, qui paulo ante non contentus regno Macedoniae Dardanos Illyriosque oppugnasset, Bastarnarum accivisset auxilia, is tum amisso exercitu, extorris regno, in parvam insulam compulsus, supplex, fani religione, non viribus suis tutus esset. Sed postquam regem Persea consuli Paulo salutem legit, miserationem omnem stultitia ignorantis fortunam suam exemits*». PLUT., *Aemil.* 26: Emilio, piangendo (δεδακρυμένος), si fa incontro a Perseo sconfitto.

<sup>28</sup> Vedi *infra* pp. 201-202.

<sup>29</sup> PLUT., *Caes.*, 46.1; *Caes.*, 48.

gionevoli ed eque, e sempre Antonio era nelle sue risposte volgare e altezzoso»<sup>30</sup>. Come aveva già osservato D. Ambaglio, le lacrime sono troppe per poter essere il sintomo di una semplice commozione; sarebbe però altrettanto banale liquidarle anche come puro *topos* letterario. Osserviamo ad esempio che in molti dei casi citati, il pianto si accompagna a espressioni di *excusatio*: più strutturate nel caso di Camillo, dove il riferimento al fatto che «noi Romani non contro giustizia, ma per necessità e difesa colpiamo questa città di uomini ostili e iniqui» sembra ricalcare da vicino la formula pronunciata dai Feziali all'apertura delle ostilità, a ribadire, alla fine di queste ultime che il *bellum* condotto era stato *iustum ac pium*. Il medesimo assunto si può peraltro leggere anche nelle parole di Cesare e in quelle di Ottaviano: in entrambi i casi alla scomparsa dell'avversario fa da contrappunto, assieme con il pianto, l'asserzione che il torto era dalla parte dell'altro e quindi di aver agito secondo giustizia.

## 2) La giravolta rituale.

Nella mia lontana ricerca dedicata alla Fortuna Respiciens ero giunta a ricollegare il particolare atteggiamento di quest'ultima, il rivolgersi all'indietro, con una gestualità rituale beneaugurante propria dei sacrifici romani e attuata anche dai condottieri nell'atto di sancire sacralmente le vittorie, quale quella messa in atto da Camillo dopo la presa di Veio<sup>31</sup>.

L'eziologia del rituale viene esplicitata da Dionigi di Alicarnasso (D.H. 12. 14-16), che lo fa risalire al momento in cui Enea, sbarcato in Italia e nell'atto di incominciare un sacrificio agli dei, vedendo avvicinarsi un Acheo (Ulisse o Diomede), colpito dalla coincidenza e volendo evitare, come cattivo presagio, la vista di un nemico comparso all'atto del sacrificio, si velò e si girò (il verbo usato è *στραφῆναι*). Quindi, dopo che il nemico si fu allontanato, si lavò nuovamente le mani e portò a termine il sacrificio. Dal momento che i sacrifici ebbero un esito piuttosto favorevole, egli si allietò della coincidenza e mantenne la medesima pratica per ogni preghiera; e anche coloro che da lui discesero la mantennero come una delle prescrizioni tradizionali nei loro sacrifici.

L'uso della giravolta rituale beneaugurante è attestato anche da altri autori, Plauto<sup>32</sup>, Lucrezio<sup>33</sup>, Plinio<sup>34</sup> e Svetonio<sup>35</sup>.

Possiamo quindi concludere che lacrime, *excusatio*, giravolta fanno parte di un unico rituale il cui scopo immediato è quello di sottolineare la giustizia delle azioni com-

<sup>30</sup> PLUT., *Ant.*, 78.2-3.

<sup>31</sup> STRAZZULLA 1993, pp. 331-333.

<sup>32</sup> PLAUT., *Curculio*, 69-70: «*Phaedromos (adulescens): "Quod si non affert, quo me vortam nescio". Palinurus (servus): "Si deos salutas, dextroorsum censeo"*».

<sup>33</sup> LUCR., 5.1198-1199: «*Nec pietas ullast velatum saepe videri / vertier ad lapidum atque omnis accedere ad aras*».

<sup>34</sup> PLIN., *N.H.*, 28.25, a proposito delle superstizioni: «*in adorando dextram ad osculum referimus totumque corpus circumagimus, quod in laevum fecisse Galliae religiosius credunt*».

<sup>35</sup> SUET., *Vitell.*, 2.5 (Lucio Vitellio): «*Idem miri in adulando ingenii primus C. Caesarem adorare ut deum instituit, cum reversus ex Syria non aliter adire ausus esset quam capite velato circumvertensque se, deinde procumbens*».

piute, ringraziare gli dei per la fortuna elargita, ma allo stesso tempo di esorcizzare con il pianto la paventata instabilità della Fortuna medesima. Il timore che l'eccesso della Fortuna presente possa un giorno ribaltarsi e colpire Roma costituiscono un tema ricorrente, presente in Camillo ed Emilio Paolo e, in entrambi, viene ribadita la disponibilità ad assumerne su di sé gli eventuali rovesci. Se Camillo, stando a Plutarco, riteneva di essersela cavata a buon mercato con un semplice ruzzolone, ignaro della successiva piega che avrebbero assunto gli avvenimenti, ben più crudele è l'accanirsi della dea nei confronti del vincitore di Pidna. Egli infatti vedrà morire, il giorno prima e quello successivo alla celebrazione del proprio trionfo, gli unici due figli maschi rimasti nella casa ma, eroicamente, dichiarerà di accettare tale disgrazia come garanzia del fatto che la Fortuna, usando il trionfatore come paradigma della debolezza umana e rendendolo vittima del suo stesso trionfo, vorrà al contrario restare ferma nei confronti della città (PLUT., *Aem.*, 36): se da un lato è una forma di sacrificio personale rispondente alla medesima logica della *devotio*, da alcuni messa in atto prima dell'inizio della battaglia, dall'altro l'allusione alla debolezza umana del trionfatore non può non ricordare il «*Respice post te! Hominem memento te*».

Veniamo infine all'ultimo episodio da prendere in considerazione, quello relativo alla presa di Cartagine del 146 a.C. È notorio come l'ultimo atto dello scontro con la città punica fosse percepito dai Romani in tutto il suo valore epocale, per cui non è difficile immaginare che l'impresa avesse richiesto l'applicazione del rituale più rigoroso: dal testo di Macrobio abbiamo infatti appreso che in questo caso venne messo in atto tanto il rito dell'*evocatio* della loro divinità protettrice quanto quello della *devotio* dei nemici, per culminare infine nel decreto di *execratio*<sup>36</sup>.

Le fonti storiche ci informano che anche in questa circostanza vennero versate lacrime da parte del generale romano, Scipione Emiliano, il figlio di Emilio Paolo entrato per adozione nella casata degli Scipioni. Dell'episodio ci sono pervenute tre versioni, quella di Appiano<sup>37</sup>, di Diodoro Siculo<sup>38</sup> e una, purtroppo frammentaria, di Polibio<sup>39</sup>,

<sup>36</sup> APP., *Lyb.*, 8. 20; ZONAR., *Annal.* Cfr. RAWSON 1973; BONNET 1989; KRINGS 1989; BERTI 1990.

<sup>37</sup> APP., *Lyb.*, 8. 132: «ὁ δὲ Σκιπίων πόλιν ὁρῶν [...] τότε ἄρδεν τελευτῶσαν ἐς πανωλεθρίαν ἐσχάτην, λέγεται μὲν δακρῦσαι καὶ φανερός γενέσθαι κλαίων ὑπὲρ πολεμίων· ἐπὶ πολλὸν δ' ἔννου ἐφ' ἑαυτοῦ γενόμενός τε καὶ συνιδὼν ὅτι καὶ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ ἀρχὰς ἀπάσας δεῖ μεταβαλεῖν ὡς περ ἀνθρώπους δαίμονα, καὶ τοῦτ' ἔπαθε μὲν Ἴλιον, εὐτυχῆς ποτε πόλις, ἔπαθε δὲ ἡ Ἀσσυρίων καὶ Μήδων καὶ Περσῶν ἐπ' ἐκείνοις ἀρχὴ μεγίστη γενομένη καὶ ἡ μάλιστα ἔναγχος ἐκλάμψασα ἡ Μακεδόνων, εἰπεῖν, ἐς Πολυβιον τὸν λογοποιὸν ἀποβλέψαντα, εἶτε ἑκὼν, εἶτε προφυγόντος αὐτοῦ τοῦδε τοῦ ἔπου· “ἔσεται ἡμᾶρ ὅταν ποτ' ὀλώη Ἴλιος ἰρή / καὶ Πρίαμος καὶ λαὸς ευμμελιῦ Πρίαμοιο”. Πολυβίου δ' αὐτὸν ἐρομένου σὺν παρρησίᾳ, (καὶ γὰρ ἦν αὐτοῦ καὶ διδάσκαλος) ὁ τι βούλοιο τὸ λόγος, φασὶν οὐ φυλαξάμενον ὀνομάσαι τὴν πατρίδα σαφῶς, ὑπὲρ ἧς ἄρα, ἐς τανθρώπεια ἀφορῶν, ἐδέδιδε. Καὶ τάδε μὲν Πολύβιος αὐτὸς ἀκούσας συγγράφει».

<sup>38</sup> DIOD. 32. 24: «Ὅτι τῆς Καρχηδόνος ἐμπορηθείσης καὶ τῆς φλογὸς ἄπασαν τὴν πόλιν καταπληκτικῶς λυμαινομένης, ὁ Σκιπίων ἀπροσποίητως ἐδάκρυνεν. ἐρωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τοῦ Πολυβίου τοῦ ἐπιστάτου τίνας ἔνεκα τοῦτο πάσχει εἶπε, “Διότι τῆς κατὰ τὴν τύχην μεταβολῆς ἔννοια λαμβάνω· ἔσεται γὰρ ἴσως ποτὲ τινα καιρὸν ἐν ᾧ, τὸ παραπλήσιον πάθος ὑπάρξει κατὰ τὴν Ῥώμην”. καὶ τούτους τοὺς στίχους παρὰ τοῦ ποιητοῦ προηγέγκατο, “ἔσεται ἡμᾶρ ὅταν ποτ' ὀλώη Ἴλιος ἰρή / καὶ Πρίαμος καὶ λαός”».

<sup>39</sup> POLYB. 38.22. 1-3: «καὶ ἐπιστρέψας ἐξ αὐτῆς καὶ λαβόμενος μου τῆς δεξιᾶς “ὦ Πολύβιε”, ἔφη “καλὸν μὲν, ἀλλ' οὐκ οἶδ' ὅπως ἐγὼ δέδια καὶ προορῶμαι μὴ ποτὲ τις ἄλλος τοῦτο τὸ παράγγελμα δώσει περὶ τῆς ἡμετέρας πατρίδος».

lo storico greco amico di Scipione che lo aveva seguito nella spedizione. Nella versione di Appiano, Scipione piange e lamenta pubblicamente la sorte dei nemici e, dopo aver lungamente riflettuto sui destini dei grandi regni del passato, da Troia agli Assiri, Medi, Persiani e Macedoni, cita Omero (*Il.* 6. 448-449): «Verrà il giorno che la sacra Ilio perirà con Priamo e la sua gente». Interrogato da Polibio, che assisteva alla scena, gli risponde di temere che tutto ciò possa un giorno accadere alla sua stessa patria. Leggermente diverso è il racconto di Diodoro, nel quale il distico omerico viene citato nel corso della risposta a Polibio. Sull'episodio fiumi di letteratura sono stati versati con spiegazioni che vanno dal campo filosofico a quello psicologico: se alcuni collocano le parole di Scipione nel quadro di una cultura eminentemente ellenistica, altri sottolineavano viceversa il lato emozionale o addirittura la possibilità che la vicenda ne avesse condizionato l'atteggiamento futuro<sup>40</sup>. In realtà gli elementi superstiti del passo di Polibio, alla luce di quanto detto sino a ora, ci permettono un'interpretazione diversa. Purtroppo dello storico greco ci rimane soltanto l'ultima parte della sequenza, relativa al momento in cui Scipione ha evidentemente ultimato la sua declamazione: e probabilmente significativo è il verbo con cui ha inizio il frammento: ἐπιστρέψας (vale a dire il medesimo che in greco veniva usato per indicare la *Fortuna Respiciens*, ἐπιστρεφόμενε). Le parole di Scipione altro non sono che la medesima formula volta ad esorcizzare gli eventuali rivolgimenti della fortuna che abbiamo già sentito pronunciare da Camillo e da Emilio Paolo, in questo caso esplicitati in una forma senz'altro estremamente colta, come non ci stupisce vista la levatura intellettuale del personaggio. Potremmo dunque interpretare il passo polibiano nel seguente modo: dopo essersi rigirato (o meglio: dopo aver rigirato su se stesso), egli prende la mano dell'amico che evidentemente non ha capito il senso di ciò cui sta assistendo e gliene fornisce la spiegazione più semplificata: "Ho il timore che un giorno ciò possa accadere alla mia patria". Lacrime e declamazione altro non erano dunque anche in questo caso che la fase conclusiva del rituale della vittoria.

MARIA JOSÉ STRAZZULLA  
già Università di Foggia  
mjosestrazzulla@tiscali.it

<sup>40</sup> Cfr. BRINK, WALBANK 1954; SCULLARD 1960. Una discussione in ASTIN 1967, pp. 284-287; ECKSTEIN 1995, pp. 268-269.

## BIBLIOGRAFIA

- ACHARD 1994 : G. ACHARD, “Bellum iustum, bellum sceleratum sous les rois et sous la république”, in *BollStLat*, 24 1994, pp. 476-486.
- ALBERT 1985: S. ALBERT, *Bellum iustum. ... Versuch einer Ideengeschichte*, Zurich 1985.
- ALVAR 1984: J. ALVAR, “La formula de la evocation y su presencia en contextos desacralizados”, in *AEsp* 57, 1984, pp. 143-148.
- AMBAGLIO 1985: D. AMBAGLIO, “Il pianto dei potenti: rito, topos e storia”, in *Athenaeum* 63, 1985, pp. 359-372.
- AMELOTTI, MANTOVANI 1990: M. AMELOTTI, M. MANTOVANI, *Bellum iustum. Die Idee des gerechten Krieges in der römischen Kaiserzeit*, Geist u. Werk der Zeiten. Arbeiten aus dem Historischen Seminar der Universität Zürich, 77, 1990.
- ANSELMINO, STRAZZULLA 1995: L. ANSELMINO, M. J. STRAZZULLA, s.v. “Fortuna Respicens”, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, II, Roma 1995, pp. 276-278.
- ASTIN 1967: A. E. ASTIN, *Scipio Aemilianus*, Oxford 1967.
- BASANOFF 1947: V. BASANOFF, *Evocatio: étude d'un rituel militaire romain*, Paris 1947.
- BAYET 1954: J. BAYET, *Appendix a Tive Live V*, (Belles Lettres), Paris 1954.
- BERTI 1990: N. BERTI, “Scipione Emiliano, Caio Gracco e l'evocatio di 'Giunone' da Cartagine”, in *Aevum* 1990, pp. 69-75.
- BLOMART 1997: A. BLOMART, “Die evocatio und der Transfer fremder Götter von der Peripherie nach Rom”, in H. CANCIK, J. RÜPKE (hrsg. vom), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen 1997, pp. 99-111.
- BONNET 1989: C. BONNET, “Les connotations sacrées de la destruction de Carthage”, in H. DEVIJVER, E. LIPINSKI (eds.), *Punic Wars*, Proceedings of the Conference Antwerp 1988, *Studia Phoenicia* 10, Leuven 1989, pp. 290-305.
- BRINK, WALBANK 1954: C.O. BRINK, F.W. WALBANK, “The Construction of the sixth Book of Polybius”, in *Classical Quarterly* 4, 1954, pp. 97-122.
- BRUUN 1972: P. BRUUN, “Evocatio deorum – some notes on the romanization of Etruria”, in H. BIEZAIS (ed.), *The Myth of the State*, Stockholm 1972, pp. 109-120.
- CALORE 2003: A. CALORE, *Forme giuridiche del 'bellum iustum'*, Milano 2003.
- CARENA, MANFREDINI, PICCIRILLI 1983: C. CARENA, M. MANFREDINI, L. PICCIRILLI, *Plutarco. Le vite di Temistocle e di Camillo*, Milano 1983.
- CAVALLARO 1984: M. A. CAVALLARO, “Camillo”, in *EncVerg* I, 1984, pp. 631-638.
- COARELLI 1988: F. COARELLI, *Il Foro Boario. Dalle origini alla fine della repubblica*, Roma 1988.
- COUDRY 2001: M. COUDRY, “Camille. Construction et fluctuations de la figure d'un grand home”, in M. COUDRY, TH. SPÄTH (eds.), *L'invention des grands hommes de la Rome antique*, Actes du Colloque du Collegium Beatus Rhenanus, Augst, 16-18 septembre 1999, Paris 2001, pp. 47-81.
- D'ARCO 1997: I. D'ARCO, “Il prodigio del lago Albano e la tradizione su Camillo vincitore di Veio”, in *MGR* 21, Roma 1997, pp. 93-148.
- DI CESARE 2010: R. DI CESARE, “Frontone in terracotta di via San Gregorio”, in E. LA ROCCA, C. PARISI PRESICCE (a cura di), *I giorni di Roma. L'età della conquista, catalogo della mostra*, Milano 2010, pp. 247-249.
- DUMÉZIL 1974: G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque, avec une appendice sur la religion des Étrusques*, Paris 1974<sup>2</sup>.
- DUMÉZIL 1980: G. DUMÉZIL, *Camillus: A Study of Indo-European Religion as Roman History*,

- Berkeley- Los Angeles 1980.
- ECKSTEIN 1995: A.M. ECKSTEIN, *Moral vision in the Histories of Polybius*, London 1995.
- FERREA 2002: L. FERREA, *Gli dei di terracotta. La ricomposizione del frontone di via S. Gregorio*, Roma 2002.
- FERRI 2006: G. FERRI, “L’evocatio romana. I problemi”, in *SMSR* 72, 2006, pp. 205-244.
- FERRI 2008: G. FERRI, “Evocatio romana ed evocatio ittita”, in *SMSR* 74 (n. s. XXXII.1), 2008, pp. 19-48.
- FERRI 2010: G. FERRI, *Tutela segreta ed evocatio nel politeismo romano (Mos maiorum)*, Roma 2010.
- GUSTAFSSON 2000: G. GUSTAFSSON, *Evocatio deorum: historical and mythical interpretations of ritualized conquests in the expansion of ancient Rome*, Uppsala 2000.
- HALL 1973: A. HALL, “New Light on the Capture of Isaura Vetus by P. Servilius Vatia”, in *Akten des VI internationalen Kongresses für griechische und lateinische Epigraphik*, Münche 1973, pp. 568-571.
- HEUSSLER 1979: F. HEUSSLER, “Evocatio”, in *MusHelv* 36, 1979, pp. 168-169.
- HUBAUX 1958: J. HUBAUX, *Rome et Véies. Recherches sur la chronologie légendaire du moyen âge romain*, Paris 1958.
- JANSSEN, 1981: L.F. JANSSEN, “Some unexplored aspects of *devotio deciana*”, in *Mnemosyne* 34, 1981, pp. 357-381.
- KRINGS 1989: V. KRINGS, “La destruction de Carthage. Problèmes d’historiographie ancienne et moderne”, in H. DEVIJVER, E. LIPINSKI (eds.), *Punic Wars*, Proceedings of the Conference Antwerp 1988, *Studia Phoenicia* 10, Leuven 1989, pp. 299-344.
- LE BONNIEC 1969: H. LE BONNIEC, “Aspects religieux de la guerre à Rome”, in J.-P. BRISSON, *Problèmes de la guerre à Rome*, *Civilisations et Sociétés* 12, Paris 1969, pp. 101-115.
- LE GALL 1976 : J. LE GALL, “Evocatio”, in *L’Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, Rome 1976, pp. 519-524.
- LORETO 2001: L. LORETO, *Il bellum iustum e i suoi equivoci: Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del Völkerrecht antico*, Napoli 2001.
- MANTOVANI 1991: M. MANTOVANI, *Bellum Iustum*, Bern 1991.
- MASSA PAIRAULT 1986: F. H. MASSA PAIRAULT, “La rivalità Rome - Veies et la mantique. Quelques reflexions”, in D. BRIQUEL, L. BOURKE VAN DER MEER (eds.), *La divination dans le monde etrusco-italique*, Tours 1986, pp. 68-89.
- MASTINO 2010 : I. MASTINO, “«M. Folio pontifice maximo praefante carmen devovisse eos se pro patria»: a proposito di Tito Livio 5.41.3”, in *Diritto e Storia. Rivista internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana* 9, 2010 < <http://www.dirittoestoria.it/9/Note&Rassegne/Mastino-Isabella-M-Folio-pontifice-maximo-praefante-carmen-devovisse-eos-se-pro-patria.htm> >.
- MASTROCINQUE 1981: A. MASTROCINQUE, “Gli dei protettori della città”, in M. SORDI (a cura di), *Religione e politica nel mondo antico*, Milano 1981, pp. 3-21.
- MOMIGLIANO 1960: A. MOMIGLIANO, “Camillus and Concord”, in *CIQ* 36, 1960, pp. 91-104.
- PASQUALINI, RÜPKE, FERRI 2010: A. PASQUALINI, J. RÜPKE, G. FERRI, *Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana*, < <http://hdl.handle.net/2108/1081> >.
- PEPPE 1990: L. PEPPE, “La nozione di *populus* e le sue valenze. Con un’indagine sulla terminologia pubblicistica nelle formule della *evocatio* e della *devotio*”, in W. EDER (hrsg. von), *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik*, *Akten eines Sym-*

- posiums, 12-15 Juli 1988, Freie Universität Berlin, Stuttgart 1990, pp. 312-343.
- PFISTER 1966: F. PFISTER, “Evocatio”, in *RAC* 6, 48, 1966, pp. 1160-1165.
- RAWSON 1973: E. RAWSON, “Scipio, Lelius, Furius and the ancestral religion”, in *JRS* 63, 1973, pp. 161-174.
- RÜPKE 1990: J. RÜPKE, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990.
- SCHILLING 1978: R. SCHILLING, “Le carmen de l’evocatio”, in J. COLLART (ed.), *Varron, grammaire antique et stylistique latine*, Paris 1978, pp. 181-183.
- SCULLARD 1960: H.H. SCULLARD, “Scipio Aemilianus and Roman Politics”, in *JRS* 50, 1960, pp. 59-74.
- SORDI 2002 : M. SORDI, “Bellum iustum ac pium”, in *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, Contributi dell’Istituto di Storia Antica 28, Milano 2002, pp.3-11.
- SORDI 2006: M. SORDI, “Il trionfo di Camillo su Veio e la politica di Dionigi I tra gli Etruschi, Romani e Delfi”, in P. AMMAN, M. PEDRAZZI, H. TAEUBER (hrsg. vom), *Italo-Tusco-Romana: Festschrift für Luciana Aigner Foresti zum 70. Geburtstag am 30. Juli 2006*, Wien 2006, pp. 331-333.
- STRAZZULLA 1990/91: M.J. STRAZZULLA, “Il frontone di S. Gregorio e il tempio della Fortuna Respiciens sul Palatino: iconografia e culto”, in L. ANSELMINO, L. FERREA, M.J. STRAZZULLA, “Il frontone di Via di S. Gregorio ed il tempio della Fortuna Respiciens sul Palatino: una nuova ipotesi”, in *RendPontAcc* 63, 1990/91 (1993), pp. 233-262.
- STRAZZULLA 1993: M.J. STRAZZULLA, “Fortuna etrusca e Fortuna romana: due cicli decorativi a confronto”, in *Ostraka* II, 2, 1993, pp. 317-349.
- STRAZZULLA 2005: M.J. STRAZZULLA, “Ancora sul frontone di via s. Gregorio: alcune considerazioni”, in *ScAnt* 12, 2004-2005, pp. 127-140.
- TORELLI 2004: M. TORELLI, “Gli dei di terracotta. Il frontone di via S. Gregorio in una mostra romana”, in *Ostraka* 13, 2004, pp. 133-161.
- VERNOLE 1997: V. E. VERNOLE, *Il mito di Furio Camillo*, Quaderni di studi e materiali di storia delle religioni 3, L’Aquila 1997.
- VERSNEL 1970: H. S. VERSNEL, *Triumphus. An inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970.
- VERSNEL 1976: H. S. VERSNEL, “Two Types of Roman *Devotio*”, in *Mnemosyne* 29, 1976, pp. 365-410.
- WATSON 1993: A. WATSON, *War and Religion-international Law in Archaic Rome*, Baltimore-London 1993.
- ZUCCOTTI 2004: F. ZUCCOTTI, “Bellum Iustum o del buon uso del diritto romano”, in *Rivista di Diritto Romano* 4, 2004, pp. 1-64.

#### DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Frontone di via San Gregorio: ricostruzione (da STRAZZULLA 2005).

Fig. 2. Frontone di via San Gregorio: la *Fortuna respiciens*.

Fig. 3. Il cippo di *Ferter Resius* (CIL VI 1302).







Fig. 2



Fig. 3



**TRA MADONNE E CEMÍ. RELAZIONI TRA STORIA,  
ARCHEOLOGIA E ANTROPOLOGIA NEL CARIBE**

*Il contesto*

Questo scritto costituisce una prima riflessione sui complessi rapporti tra immagini appartenenti a due orizzonti culturali distinti e sulle modalità che caratterizzano lo scambio di esse; scambio che è nello stesso tempo culturale, politico e religioso. Questa riflessione prende le mosse dalla considerazione fatta da vari studiosi negli ultimi anni sul contributo che avrebbero dato gli indigeni della regione caraibica, tra i quali spiccano i cosiddetti taíno, alla costruzione di quel mosaico etnico e culturale rappresentato dal Caribe e dalle sue numerose isole.

A partire dalla seconda metà del Novecento tale considerazione è stata ripresa da una serie di associazioni che sono nate negli ultimi anni e che hanno l'obiettivo di promuovere la cultura nativa americana, in particolare proteggendo e preservando l'identità e l'eredità morale, religiosa e artistica dei taíno, frettolosamente accantonata e dimenticata per ragioni anche politico-economiche. Come scrive Carlo Nobili<sup>1</sup> si tratta, per esempio, di *The Taino Inter-Tribal Council Inc*, *United Confederation of Taino People*, *Consejo de Kacikes y Nitainos* etc.

Oltre a menzionare la costituzione di queste associazioni protaíno, Nobili fa riferimento anche a un altro significativo fenomeno, studiato in particolare da Oscar Lewis. Questo autore, cui dobbiamo importanti contributi sulla cultura dei settori sociali marginali, evidenzia e analizza la tendenza dei portoricani emigrati negli Stati Uniti, dove hanno raggiunto un invidiabile tenore di vita, a costruirsi o inventarsi una nuova identità politica e culturale. Tale invenzione identitaria, in cui in molti casi gli antropologi hanno individuato elementi di artificiosità, mira a consolidare la loro esistenza e presenza in una società, che tende a marginalizzarli e a segregarli, come del resto fa con tutte le sue componenti subalterne. Nel tentativo di darsi un'identità e un'autorevolezza che li riscatti dall'emarginazione e dallo sradicamento subito, essi si richiamano all'antica e nobile eredità dei miti taíno contrapposti sin dall'epoca di Colombo ai terribili caribi, i cannibali protagonisti del celebre saggio di Michel de Montaigne<sup>2</sup>.

A parere degli studiosi, che rivalutano l'apporto indio, lo sterminio degli indigeni, il consistente e sconvolgente fenomeno della tratta che avrebbe ripopolato il Caribe, le successive ondate etniche che avrebbero introdotto ulteriori tradizioni culturali, avrebbero occultato completamente tale contributo pur importante, attribuendo quasi esclusivamente ad alcune isole di questa regione (come Cuba) un carattere afro o mulatto. Se invece ci rivolgiamo a discipline come la storia (o meglio la etnostoria), l'archeologia e l'antropologia religiosa, che individua le differenti tradizioni presenti in un

<sup>1</sup> NOBILI 1998, p. 72.

<sup>2</sup> MONTAIGNE 1969.

fenomeno culturale, scopriamo una serie di elementi che mettono in discussione questa opinione tanto radicata anche in ambito accademico. Nel primo caso di grande rilevanza è l'opera del frate catalano Ramón Pané *Relación acerca las Anteguedades de los Indios*, che fu incaricato dallo stesso Cristoforo Colombo di studiare le credenze e le pratiche degli indigeni e che intraprese per questo una sorta di vera e propria ricerca sul campo *ante litteram*<sup>3</sup>. Tuttavia, tale opera fu pubblicata solo nel 1571 a Venezia in una parte del libro dedicato da Fernando Colombo alla vita di suo padre intitolata *La Historia del Almirante*. Quanto all'archeologia, importanti e significative sono le ricerche archeologiche nella regione, anche se mi avvarrò per questo articolo esclusivamente del contributo dell'archeologo José Oliver, dotato di una grande sensibilità antropologica e profondo conoscitore della cultura taína.

Non meno interessante e significativa è l'opera di Bartolomé Las Casas, il dominicano noto per essere stato considerato difensore degli indios e direttamente coinvolto nella conquista del nuovo mondo, intitolata *Historia de las Indias*<sup>4</sup>; né deve essere trascurato l'articolato scritto di Pietro Martire d'Anghiera, *De orbe novo decades*<sup>5</sup>, per la composizione della quale si ispirò a Tito Livio, pubblicata per la prima volta nel 1530, di cui in italiano esiste una versione ridotta pubblicata a cura di Temistocle Celotti e uscita nel 1930<sup>6</sup>.

In primo luogo, posso accennare molto brevemente che la regione caraibica è stata molto probabilmente interessata da un popolamento compiuto da gruppi arcaici o prearauachi, che si sarebbe sviluppato dal 4.000 a.C al 400 d.C. Questi gruppi erano costituiti da bande nomadi, che fondavano la loro sussistenza sulla pesca, sulla caccia e sulla raccolta e che non furono travolti dai popoli agricoli culturalmente più avanzati sviluppatisi successivamente<sup>7</sup>.

Su tale strato a partire dal 400-250 a.C. si sarebbero innestate successive ondate migratorie di vari popoli tra i quali spiccano i cosiddetti taíno (da *nitaino* = nobile), abitanti delle Bahamas, delle Grandi Antille e delle piccole Antille settentrionali. Il loro linguaggio apparteneva alla famiglia linguistica Maipurean, sottogruppo dell'ampia famiglia linguistica degli arauci, proveniente secondo alcuni dalla valle dell'Orinoco, situata nella regione di confine tra Venezuela e Colombia. Essi avevano costituito società assai complesse di tipo matrilineare, caratterizzate da una certa stratificazione sociale e organizzate in *chiefdoms*, retti da cacicchi, cui la popolazione doveva pagare dei tributi. Essi fondavano la loro sussistenza sull'agricoltura, coltivando prodotti come la yuca, il mais, il cotone.

Nonostante quanto si è sostenuto in passato e nonostante il radicamento anche accademico del termine "taíno" coniato solo nel 1836, a parere di José Oliver gli indigeni, che incontrarono Colombo, non costituiscono un gruppo omogeneo o monolitico, ma

<sup>3</sup> PANÉ 1992.

<sup>4</sup> LAS CASAS 1961.

<sup>5</sup> ANGHIERA 1907.

<sup>6</sup> CELOTTI 1930.

<sup>7</sup> OLIVER 2009, p. 17.

“*a spectrum of Tainoness*”, che sarebbe il risultato dell’interrelazione sociale e culturale tra i diversi gruppi dislocati nelle isole e nelle coste continentali circostanti<sup>8</sup>.

### *I cemí*

Il ricordato sistema di relazioni tra i vari gruppi, che popolavano le Antille come i taíno, il cui modo di autodefinirsi ci è sconosciuto<sup>9</sup>, si costruisce sull’intercambio di oggetti espressione di un’arte politico-religiosa definiti *cemí* e considerati dagli studiosi idoli, ossia manifestazioni del sovrannaturale; intercambio che coinvolge in primo luogo i cacicchi o capi e che riguarda in particolare i *cemí* trasportabili, giacché vi sono anche *cemí* che per le loro dimensioni non possono essere trasportati o *cemí* incisi nelle rocce e nelle caverne ugualmente inamovibili.

Oliver distingue vari tipi di *cemí* a seconda della loro forma, ricordando le grandi sculture di pietra con tre punte decorate, le collane, le grosse teste sempre dello stesso materiale, le pietre a gomito e le maschere.

Questi oggetti erano strettamente legati agli individui che li possedevano e li veneravano secondo due modalità: in un caso valeva la relazione patrono / cliente, nell’altro erano inseriti nelle relazioni di parentela e di discendenza con la loro controparte umana, nel senso che rappresentavano il legame con gli antenati, tanto che ne potevano contenere le ossa ed erano posti in cestini o zucche<sup>10</sup>.

Tali modalità di legame fanno pensare a fenomeni culturalmente assai distanti come la relazione santo patrono / fedele ugualmente legittimata dalla presenza di brandelli del sovrannaturale (le reliquie), o la venerazione di idoli rappresentanti gli antenati, depositati in cestini e costantemente accuditi, come avveniva nei *chiefdoms* delle isole Fiji. In particolare, tali oggetti, detti *tambua* e ricavati da denti di capodoglio, erano scambiati reciprocamente nel caso in cui fossero coinvolti individui dello stesso rango, senza contropartita se invece il donatore e il ricevente avevano posizioni sociali differenti<sup>11</sup>.

Possiamo considerare i *tambua* beni di prestigio, ossia oggetti che hanno un valore simbolico, in quanto incarnano sia il rapporto con i fondatori della vita sociale sia con lo stesso potere, la cui natura è fortemente intrisa di religiosità. Proprio perché i *cemí* condividono con i *tambua* figini queste caratteristiche, a mio parere possono anch’essi esser considerati icone del prestigio sociale e del potere politico-religioso. Lo stretto legame tra gli idoli-*cemí* e i capi, la loro capacità di rappresentare la relazione con il passato e con la dimensione sovrannaturale, attribuiscono a questi oggetti un ruolo importantissimo nel processo di colonizzazione ed evangelizzazione avviato dagli spagnoli, i quali ovviamente portavano con sé le loro immagini per offrirle agli

<sup>8</sup> OLIVER 2009, p. 27.

<sup>9</sup> Come rimarca Jean-Loup Herbert il termine “indigeno” fa anch’esso parte dei rapporti coloniali, perché fu imposto dal colonizzatore che non voleva chiamare con i propri nomi le popolazioni autoctone (HERBERT 1972, p. 68, nota 1).

<sup>10</sup> OLIVER 2009 pp. 61-62.

<sup>11</sup> CIATTINI 1985.

indigeni, imponendo loro la fede cristiana.

In questo senso, l'incontro / scontro religioso e culturale tra indigeni e spagnoli passa anche attraverso il processo che caratterizza l'accettazione o il rifiuto delle immagini cristiane da parte degli indigeni e le modalità in cui si realizzano.

Come osserva Oliver, su questi aspetti molto resta da fare, perché bisogna indagare con una diversa prospettiva i siti archeologici scoperti, dove sono stati trovati oggetti indigeni (anche *cemí*) ed europei, senza porsi tuttavia il problema di ciò che accade alle immagini indie dopo che si erano stabiliti contatti stretti con gli spagnoli e dopo che erano arrivati gli schiavi africani. Né ci si è chiesti, tra l'altro, – osserva ancora Oliver – che significato abbia la compresenza nei siti di *cemí* e di icone cristiane, né fino a che punto le immagini cristiane prodotte dagli indigeni riflettono la dottrina cattolica, quando alla metà del XVII secolo non si costruiscono più idoli tradizionali e quindi non appaiono più nei siti archeologici<sup>12</sup>.

Insomma, sembrerebbe che in generale si dia per scontato il processo di transculturazione o di sincretismo senza cercare di documentarne le fasi e modalità. Aspetto che l'antropologia, profondamente interessata alla dimensione soggettiva della vita sociale, non può certo trascurare.

Troviamo un interessante contributo alla comprensione del processo di transculturazione nello scritto che Dicey Taylor, Marco Biscione e Peter G. Roe dedicano allo splendido *cemí* conservato nel Museo Pigorini di Roma e che sarebbe stato fabbricato tra l'arrivo di Colombo e la prima metà del XVI secolo. Gli autori si soffermano sulla complessità della figura, che rappresenta un essere sovranaturale recante le insegne di un cacicco. Il volto è scolpito su un corno di rinoceronte, probabilmente proveniente dall'Africa; nella parte retrostante è posta una maschera zoomorfa identificata con un pipistrello o con il teschio di un antenato. Il manufatto, alto cm 32, è fatto con materiali di diversa origine tra i quali ricordiamo cotone e conchiglie tradizionalmente usati dai taíno, grani di pasta vitrea e specchi provenienti dall'Europa, il corno africano. Senza voler entrare nei dettagli interpretativi, esso costituisce certamente un'opera straordinaria, nella quale mediante un complesso processo transculturativo si vuole rappresentare da un lato la fine di un mondo e di una cultura, dall'altro l'avvento di una nuova ma truce civiltà<sup>13</sup>.

Per dare un contributo assai parziale alla soluzione di questo problema analizzerò brevemente la figura del *cemí*, cercando di inserirlo nel suo orizzonte religioso e mi soffermerò su alcuni episodi tra gli altri, i cui protagonisti sono cacicchi cubani che accettano dagli spagnoli immagini della vergine. Infine, facendo riferimento a specifici studi antropologici e alla mia ricerca sul campo, cercherò di mostrare la persistenza di tratti indigeni e africani in una figura formalmente appartenente all'orizzonte cattolico, tanto da essere stata ufficialmente intitolata patrona di Cuba. Mi riferisco alla *Virgen de la Caridad del Cobre*, venerata in un celebre Santuario situato nella zona orientale dell'isola nei pressi di Santiago de Cuba.

<sup>12</sup> OLIVER 2009, p. 242.

<sup>13</sup> TAYLOR, BISCIONE, ROE 1997.

Quanto ai *cemí*, è interessante osservare che si tratta di una nozione assai simile alle cosiddette nozioni *mana*, le quali si fondano sull'idea che dietro esseri, oggetti, fenomeni naturali vi può essere un potere sovrannaturale impersonale, il quale tuttavia si specializza in una determinata modalità; Oliver scrive che si tratta di “una forza vitale, materiale e numinosa”, la quale si manifesta in qualcosa di inusuale e di sorprendente<sup>14</sup>, come l'albero che si muove nella foresta e che viene per questo identificato dallo sciamano come un *cemí*, come si ricava dal racconto di Ramón Pané. Sempre secondo Pané, quando il *cemí* si è palesato grazie anche al rito della *cohoba*, in cui lo sciamano inala sostanze allucinogene, esso viene scolpito e trasferito in luogo dove sarà venerato, riceverà offerte e sarà ripetuto più volte in suo onore il suddetto rito, che induce una *trance* divinatoria<sup>15</sup>. Ovviamente la *trance* permette di stabilire una relazione diretta con il sovrannaturale, cui in queste forme religiose proprie delle società esotiche ci si rivolge soprattutto per risolvere i problemi che travagliano gli individui e i gruppi sociali nella vita quotidiana.

Proprio per le caratteristiche su indicate e per la sua relazione con le nozioni *mana*, studiate in particolare modo da Raymond Firth in Polinesia e Melanesia<sup>16</sup>, il *cemí* non è una cosa, un oggetto particolare, ma uno stato, una condizione che può investire tutto ciò che esiste<sup>17</sup>, in una prospettiva che potremmo definire animistica e immanentistica.

Bisogna anche aggiungere che i *cemí* hanno funzioni, rango e caratteri diversi (possono essere legati al raccolto, al controllo dei venti, delle malattie, della fertilità, possono scatenare uragani e quindi sono dotati anche di potere distruttivo). Gli idoli di alto rango sono gestiti da capi che hanno una collocazione simile nella vita sociale. Ad esempio, Guarionex, un importante capo dell'isola di Hispaniola, controllava l'idolo di Yucahú Guamá Bagua Maorocoti, la divinità maschile suprema dei taíno. Tuttavia, come si ricava dall'opera di Pané, i *cemí* potevano abbandonare i cacicchi, cui erano affidati, i quali in questo caso si dimostravano incapaci di usare a vantaggio della società il potere e la benevolenza sovrannaturale dei primi<sup>18</sup>. Dunque, possiamo affermare che i capi dovevano dimostrare concretamente di saper intrattenere buone relazioni con gli idoli a vantaggio dei loro sudditi, altrimenti finivano col perdere il loro prestigio e incrinare il loro potere.

I *cemí* potevano essere fatti di legno, di pietra, di ceramica, di cotone, potevano rappresentare immagini astratte, umane o animali; affiancavano gli idoli più grandi, controllati dai capi e dai nobili, *cemí* aniconici di piccole dimensioni, che per esempio lo sciamano aveva estratto dal corpo di un malato, e che costituivano oggetto di devozione personale e di uso privato<sup>19</sup>. Altra caratteristica importante dei *cemí* è quella di

<sup>14</sup> OLIVER 2009, p. 59.

<sup>15</sup> PANÉ 1992, cap. XI.

<sup>16</sup> FIRTH 1940.

<sup>17</sup> OLIVER 2009, pp. 60-61.

<sup>18</sup> OLIVER 2009, pp. 74-75.

<sup>19</sup> OLIVER 2009, p. 77; PANÉ 1992, cap. XV e cap. XVI.

essere dotati di nature multiple, in quanto sono divini, in virtù della loro capacità trasformativa assumono forme animali e possono contenere ossa umane; ciò sarebbe una conseguenza della concezione indigena della personalità fondata sulla divisibilità, permeabilità, frattalità. Tale modo di intendere si innesterebbe nella concezione animistica del mondo, nella quale anche le cose e gli esseri non umani avrebbero una personalità, e viene da Oliver contrapposto alla concezione occidentale dell'individuo. Secondo quest'ultima il concetto di individualità implicherebbe l'unicità e l'indivisibilità della persona<sup>20</sup>.

Forse si potrebbe mettere in discussione questa convinzione di Oliver e sottolineare che anche nella nostra cultura la fede nell'unicità e indivisibilità della persona vacilla da molto tempo, ma dobbiamo aggiungere che sicuramente la complessità e l'articolazione di quest'ultima è intesa in senso molto diverso, in particolare è interpretata come conflitto e lacerazione. Naturalmente non ho in questa sede lo spazio per sviluppare questo tema, perciò mi limito a osservare che giustamente – a mio parere – Oliver riprende il termine animismo, non coniato ma usato da Edward Burnett Tylor nel XIX secolo, senza tuttavia far riferimento a questo autore fondamentale per lo studio della cosiddetta religione primitiva; termine che invece molti antropologi considerano profondamente etnocentrico e che per questo hanno abbandonato.

Troviamo un primo esempio di come vengono recepite dai taíno le immagini cristiane, citato anche da Oliver, nel secondo libro della *Historia de las Indias*, scritta da Las Casas tra il 1552 e 1561, ma pubblicata solo nel 1875 a Madrid, il quale partecipò alla conquista di Cuba iniziata nel 1511. Il frate domenicano, successivamente divenuto vescovo, narra che insieme a Pánfilo de Narvaez giunse a un villaggio indigeno cubano, dove ebbe modo di verificare che gli indigeni erano profondamente devoti di un'immagine della Vergine Maria, una statua loro donata.

Gli spagnoli capeggiati da Panfilo de Narváez, erano giunti in questo luogo perché inseguivano gli indigeni, che stavano fuggendo verso Camagüey, e si fermarono appunto a Cueybá (tra Manzanillo e Bayamo). L'immagine della Madonna, che gli indigeni veneravano in questo luogo, era dipinta e scolpita in stile fiammingo ed era stata lì portata da Alonso de Ojeda insieme a un altro gruppo di spagnoli. Prima di giungere a Cueybá, il gruppo di spagnoli, capeggiati da Ojeda, aveva dovuto superare mille difficoltà, giacché erano finiti per trenta giorni in una palude, nella quale gran parte di loro aveva trovato la morte. Gli scampati ritennero di essere stati salvati dalla vergine fiamminga, che Ojeda portava con sé e che aveva promesso di donare al primo villaggio indigeno, nel quale fosse arrivato sano e salvo.

Secondo quanto ci narra Las Casas, il quale qualche tempo dopo l'arrivo di Ojeda giunse in quello stesso villaggio (Cueyba) con Narváez, che era a caccia del capo ribelle Caguax, il primo dette l'immagine al cacicco e gli ordinò di costruire per lei una cappella dotata di un altare. Lo informò anche del fatto che essa era la madre del dio celeste, signore del mondo, cui gli spagnoli erano devoti. Las Casas sottolinea la

<sup>20</sup> OLIVER 2009, pp. 48-52.



devozione verso la statua mostrata dagli indigeni, i quali avrebbero apprestato con cura la cappella, l'avrebbero ornata con stoffe di cotone e avrebbero cantato e danzato in suo onore secondo le loro usanze religiose tradizionali<sup>21</sup>. È interessante osservare che Las Casas insiste molto sulla riverenza e la devozione mostrata dagli indigeni verso la vergine cristiana.

Secondo Oliver non è da escludere che l'immagine sia stata collocata insieme a dei *cemi*<sup>22</sup>; cosa che farebbe pensare all'assimilazione dell'immagine cattolica agli idoli indigeni. Ma la vicenda era destinata ad avere un seguito significativo che illumina l'atteggiamento degli indigeni verso le icone introdotte dagli spagnoli.

Tra i soldati spagnoli giunti a Cueyba vi erano alcuni sopravvissuti alla brutta avventura della palude, i quali erano convinti di essere stati salvati dall'immagine della vergine donata da Ojeda e perciò erano profondamente legati ad essa. Spinti dunque da un atteggiamento che definirei "feticistico", desideravano averla indietro. Durante un banchetto preparato dagli indigeni per onorare i loro ospiti, il sacerdote della compagnia (evidentemente Las Casas) fece un'offerta al cacicco: gli avrebbe dato la sua immagine della vergine, un'altra statua anch'essa di fattura fiamminga, e avrebbe ripreso indietro la figura regalata da Ojeda, cui i soldati erano particolarmente devoti. Il cacicco non fu per nulla contento della proposta, ma cercò di nascondere il suo disappunto. Durante la notte prese l'immagine e fuggì con essa, giacché non voleva a nessuna condizione riconsegnarla agli spagnoli. Di ciò gli spagnoli furono informati il giorno dopo quando il sacerdote andò nella cappella per dire la messa e non trovò la sacra icona. Il cacicco tornò solo quando questi ultimi si erano allontanati continuando la loro opera di colonizzazione e di sterminio, in particolare massacrarono circa duemilacinquecento indigeni a Caonao e senza nessuna ragione, come scrive lo stesso Las Casas, facendo scorrere fiumi di sangue e suscitando la sua ira<sup>23</sup>. Probabilmente il capo non voleva perdere un oggetto, il cui potere era già stato dimostrato in cambio di qualcosa di cui erano sconosciute le capacità. Atteggiamento questo che osservavano verso i loro idoli, i quali col tempo potevano rafforzare la loro reputazione.

Come scrivono vari autori, probabilmente fu il massacro di Caonao, non impedito da Narváez, che trasformò Las Casas nel famoso difensore degli indios, dopo essere stato un protagonista della conquista e aver ricoperto il ruolo di *encomendero*<sup>24</sup>.

Vi sono anche altre vicende che riguardano altre immagini di vergini e che fanno luce sul modo in cui gli indigeni recepiscono queste icone della nuova fede. In particolare,

<sup>21</sup> L'episodio è narrato da Las Casas nella *Historia de las Indias* (LAS CASAS 1961, Libro II, cap. XL) e citato da Oliver (OLIVER 2009, pp. 222-224). Las Casas cita la parola indigena *areitos*, per indicare i canti e le danze.

<sup>22</sup> OLIVER 2009, p. 227.

<sup>23</sup> LAS CASAS 1961, Libro III, cap. XXIX. Las Casas annota che, come sempre faceva quando arrivava in un nuovo insediamento, aveva battezzato i bambini; cosa quanto mai opportuna, aggiunge, giacché a Dio piacendo tutti morirono in pochi mesi.

<sup>24</sup> OLIVER 2009, p. 224.

conosciamo la storia di un cacicco che si faceva chiamare Comendador<sup>25</sup>, il quale si fece donare da un marinaio spagnolo l'immagine di una vergine di carta o di stoffa, convinto da quest'ultimo che il potere di tale icona lo avrebbe consacrato vincitore in guerra. Siamo venuti a conoscenza di questo episodio grazie all'opera già citata di Pietro Martire d'Angheria, *De Orbe Novo Decades*<sup>26</sup>, il quale basandosi sul racconto di un testimone oculare, Martín Fernández de Enciso, la include in una lettera a Leone X per mostrare quanto gli indigeni delle Antille fossero disponibili ad accettare la nuova fede; fatto smentito da altre fonti.

Enciso giunge a Cuba nel 1511 quando era sconvolta dalle ribellioni degli indigeni. Comendador viveva in una località chiamata Macaca situata tra Camagüey e Bayamo, dove aveva allestito una cappella con altare per l'immagine della vergine impressa su carta ricevuta in dono da un marinaio spagnolo, che la teneva cucita sul suo abito. Come racconta Las Casas, perché malato questi era restato con gli indigeni, cui aveva insegnato elementi delle fede cristiana, dicendo loro che la figura rappresentava la madre di Dio, la quale era restata vergine dopo il parto. Intorno all'immagine il potente cacicco – come il suo nome sottolineava – aveva fatto porre delle panche su cui erano state deposte le offerte: oggetti di vario tipo, contenitori con cibo e acqua<sup>27</sup>, proprio come tradizionalmente i taíno facevano per i loro *cemí*.

Las Casas annota anche che il capo, accompagnato dai suoi sudditi, entrava nella cappella dove tutti si inginocchiavano e dicevano con molta umiltà “Ave Maria, Santa Maria aiutaci”. A tali atti di devozione fu invitato a partecipare Enciso, il quale racconta che la vergine avrebbe compiuto vari miracoli e che la sua fama si era diffusa anche nei villaggi vicini<sup>28</sup>.

Secondo Angheria Comendador avrebbe addirittura disdegnato i *cemí* preferendo loro l'immagine cristiana, ma Oliver – giustamente a mio parere – ritiene che probabilmente questo elemento, che rende gradevole la narrazione, scaturisce dal desiderio di ottenere il favore di Leone X, cui lo scritto era indirizzato<sup>29</sup>.

Abitualmente i taíno portavano con sé i loro *cemí* in battaglia per essere da loro aiutati nella lotta contro i nemici ed erano convinti che, se avessero vinto, la vittoria sarebbe dipesa dalla maggiore potenza dei loro idoli rispetto a quella dei loro avversari.

L'introduzione di un nuovo idolo (la Vergine Maria) – perché sembra che così venga intesa – scatena una disputa tra i gruppi indigeni rivali, i quali desiderano verificare se l'immagine cristiana sia più potente delle icone tradizionali. Come i romani e i popoli antichi – commenta Angheria – i capi decidono pertanto di fare una sorta di esperimento, nel corso del quale due guerrieri avversari, con le mani legate dietro la

<sup>25</sup> Oliver osserva che il cacicco si era appropriato di un titolo spagnolo, violando le consuetudini indiane che prevedevano lo scambio dei titoli tra i capi (OLIVER 2009, p. 224). Las Casas fa varie ipotesi, ma sempre collega l'acquisizione di tale nome al fatto che il cacicco doveva essere stato battezzato con esso (LAS CASAS 1961, p. 233).

<sup>26</sup> La prima edizione completa di questa opera fu pubblicata nel 1530. Io ho potuto consultare l'edizione curata da Paul Gaffarel (ANGHERIA 1907).

<sup>27</sup> LAS CASAS 1961, Libro III, cap. XXIV.

<sup>28</sup> LAS CASAS 1961, p. 233.

<sup>29</sup> OLIVER 2009, p. 225.

schiena, si sarebbero contrapposti. Avrebbero considerato vincitore colui le cui mani fossero state miracolosamente sciolte grazie all'intervento sovranaturale. Gli avversari del cacicco Comendador invocano i loro idoli, ma non si verifica nessun miracolo, che invece accade quando il guerriero di quest'ultimo auspica l'intervento della Vergine, gridando "Santa Maria aiutami". Infatti, essa appare vestita di bianco e scaccia i terribili demoni avversari, sciogliendo con il suo scettro i legacci del guerriero suo devoto; legacci che miracolosamente si trasferiscono ai polsi del nemico, le cui mani risultano essere così doppiamente legate.

I nemici di Comendador non si mostrano convinti del potere manifestato dall'icona cattolica e pensano a qualche trucco, perciò si decide di ripetere l'esperimento, affiancando ai guerrieri otto giudici scelti per la loro moralità e rispettabilità tra i due gruppi (quattro per parte). Ognuno invoca l'aiuto del proprio *cemí*. I *cemí* taíno invocati appaiono con le loro orribili sembianze che li assimilano al diavolo cristiano, essendo dotati di coda, bocca e denti enormi e corna, così come del resto sono raffigurati negli idoli fabbricati dagli indigeni. Ma l'apparizione di Maria, invocata da Comendador, li fa fuggire e sancisce ancora una volta la sconfitta dei suoi nemici, il cui campione si ritrova i polsi legati a filo doppio. Questi ultimi sono dunque obbligati a riconoscere la maggiore potenza del *cemí* cristiano in possesso del cacicco Comendador<sup>30</sup>.

Commentando questo singolare episodio<sup>31</sup>, Oliver osserva che se è vero che gli indigeni dei villaggi vicini, informati dell'evento miracoloso, fecero sapere agli spagnoli che volevano un prete per essere battezzati, ciò può esser probabilmente spiegato dal desiderio di acquisire un *cemí* cristiano, mostratosi tanto miracoloso. Nella prospettiva autoctona quest'ultimo sarebbe stato utilissimo a mantenere la parità politica e militare con il cacicco Comendador<sup>32</sup>.

Dobbiamo aggiungere ancora qualche dettaglio citato nel racconto di Anghiera, il quale scrive di averlo ricavato dalle stesse parole di Enciso a Valladolid, dove questi si era recato per incontrare il re. In primo luogo, non si può non sottolineare che per gli spagnoli i *cemí* sono demoni malefici, come del resto insegnavano loro la Bibbia e la predicazione dei Padri della Chiesa, per i quali le divinità dei gentili erano sì potenti, ma di natura diabolica. In secondo luogo, occorre sottolineare che secondo Anghiera Comendador chiede agli spagnoli che gli lascino uno di loro affinché li istruisca a pregare Maria, in modo che egli e i suoi sudditi apprendano la maniera adeguata per invocare l'ausilio nel nuovo idolo tanto potente da renderli invincibili in battaglia.

L'autentico significato di questa richiesta non viene colto da Anghiera, il quale conclude il capitolo citato rassicurando Leone X sulla docilità degli indigeni, i quali a suo parere facilmente potranno essere istruiti nei riti cristiani, andando così ad am-

<sup>30</sup> ANGHIERA 1907, Seconda Decade, cap. VI.

<sup>31</sup> Sarebbe interessante comprendere perché i capi decidono di provare il potere degli idoli con questo specifico "esperimento".

<sup>32</sup> OLIVER 2009, p. 226.

pliare il gregge dei fedeli sottomesso al papa.

In effetti, racconta che, nei giorni successivi al miracolo, molti si fecero battezzare, portando in cambio doni, in particolare polli, pesce salato e il *casabe*<sup>33</sup>, ma anche in questo caso l'antropologo è scettico, in quanto sa bene che in molti casi ci si sottomette al battesimo non per farsi cristiani<sup>34</sup>, ma per ricevere il potere e la forza straordinari, di cui sembrano a tutta prima dotati i portatori della nuova e misteriosa religione.

Possiamo commentare questi eventi, rimarcando che l'identificazione dei *cemí* con la dimensione oscura e malefica del reale scaturisce dalla concezione dualistica cristiana, mentre l'accettazione del nuovo idolo nella figura della Vergine si radica nella concezione animistica e immanentistica degli indigeni, i quali si trovano nelle condizioni ideologiche di poter inglobare anche elementi loro estranei, sia pure trasfigurati<sup>35</sup>.

### *Animismo e immanentismo*

Tenterò ora di individuare le tracce dell'antico cemiismo taineggiante in una figura relevantissima nella storia culturale, politica e religiosa di Cuba.

La leggenda che narra il ritrovamento miracoloso della *Virgen de la Caridad del Cobre*, patrona di Cuba, sottolinea due fatti di grande rilevanza di cui dobbiamo tenere conto per rispondere ai quesiti che ci siamo posti in questo scritto, in particolare la questione relativa alla presenza di elementi religiosi indigeni e africani in una figura di grande significato nell'universo cattolico. Questi due fatti sono: 1) nella prima versione della leggenda, depositata in un documento ufficiale del 1687-1688, il ritrovamento avviene a opera di due indigeni e di un piccolo africano; 2) la statua ritrovata viene almeno parzialmente trattata dagli indigeni come un *cemí*, ossia è posta in un *bohío*<sup>36</sup> e venerata come uno di essi.

Come ho già osservato in un altro scritto, vari autori che si sono occupati del sincretismo dal quale sarebbe scaturita la devozione per la *Virgen de la Caridad del Cobre*,

<sup>33</sup> ANGHIERA 1907, Seconda Decade, cap. VI. Il *casabe* è il pane degli indios fatto con la farina di yuca detta *tapioca*.

<sup>34</sup> Come si verifica quando un seguace della *Santería* o *Regla Ocha*, religione cubana di origine africana, si sottopone a questo rito per essere poi iniziato.

<sup>35</sup> C'è un altro episodio significativo accaduto a Haiti, raccontatoci da Pané, che fa luce ancora una volta sull'atteggiamento degli indigeni verso le immagini cristiane e sul comportamento cieco degli spagnoli. Secondo il frate catalano un gruppo di sudditi del già citato Guarionex si appropria di alcune immagini cristiane, donate dagli spagnoli, vi orina sopra e le seppellisce nei solchi di un campo, in cui avevano seminato. Tale comportamento viene interpretato dagli spagnoli come atto di disprezzo e dileggio, cui Bartolomeo Colombo, fratello di Cristoforo risponde facendo condannare al rogo i sei colpevoli, non comprendendo che il loro scopo era quello di fertilizzare il terreno con un atto magico-religioso. Atto che del resto dà i suoi frutti, giacché la madre di Guarionex, donna pessima secondo Pané, scopre che là dove erano state sepolte le icone "erano nate due o tre patate, come se avessero messo l'una in mezzo all'altra, a guisa di croce" (PANÉ 1992, cap. XXVbis e cap. XXVI).

<sup>36</sup> Casa tradizionale dei *taino* fatta di pali di legno e ricoperta di foglie di palma.

hanno sostenuto la tesi che questa figura, nata in Spagna e posta nel XVI secolo negli ospedali per dare forza e conforto ai sofferenti, sia stata recepita dagli indigeni attraverso la mediazione delle loro divinità femminili; tra queste ultime aveva un ruolo preminente *Atabex* o *Atabeyra Yermao Guácar Apito Zuimaco*, divinità delle acque, della fertilità, vincolata alla pioggia, alle maree, alle mestruazioni, alla luna e protettrice delle partorienti<sup>37</sup>. Essa era anche madre di *Yúcahu Guamá Bagua Maorocoti*, l'essere supremo del pantheon taíno, dio della *yuca* (alimento principale degli indigeni) e del mare. Naturalmente queste due figure erano dei potenti *cemí*, nel senso da me definito nelle pagine precedenti, cioè entità che potevano essere anche spiriti e antenati, nei quali si incarnava la carica energetica sovranaturale. Assimilata a queste figure divine, la *Virgen della Caridad* non sarebbe stata intesa cattolicamente dagli indigeni come la *Mater dolorosa* che porta sulle sue spalle il grave peso del sacrificio del figlio, da cui scaturirebbe il riscatto dell'umanità e l'acquisizione del regno celeste nella prospettiva escatologica; ma essa sarebbe stata concepita come un'incarnazione del potere sovranaturale, la cui forza pervade l'intero universo e che si manifesta con maggiore o minore energia nei *cemí*-idoli. A ciò bisogna aggiungere che il fatto di essere strettamente legata ai conquistatori spagnoli, che seppure con alterne vicende erano risultati vincitori sugli indigeni, la rendeva un oggetto ancora più pregno di questa carica energetica, tanto che – come si è visto – le immagini della vergine vengono usate e indossate quando ci si appresta a combattere i propri nemici.

Sarebbe stato proprio questo elemento, che caratterizza la stessa natura del *cemí*, cioè il suo essere il supporto materiale di una straordinaria potenza pervadente l'universo e di cui gli uomini vogliono appropriarsi per dare una soluzione soddisfacente ai loro problemi esistenziali, che avrebbe consentito agli schiavi africani di recepire la figura della *Virgen de la Caridad*, trasfigurata dal suo contatto con *Atabex*, e di assimilarla a *Ochúin*. Quest'ultima è la divinità *yoruba* delle acque dolci, dell'amore, signora del rame e anch'essa protettrice delle partorienti. Infatti, come ci dice la stessa leggenda, nel XVII secolo gli schiavi africani vivevano con gli indigeni, con i quali lavoravano nelle miniere di rame di proprietà della Corona, situate nella regione orientale dell'isola caraibica nei pressi di Santiago de Cuba. In prossimità delle miniere sorse il santuario dedicato alla *Virgen de la Caridad del Cobre*<sup>38</sup> e i *cobrerros* assunsero questa figura come emblema della loro povera comunità, nella quale africani e indigeni erano tra loro mescolati; in particolare ciò avvenne quando nel XVIII secolo i *cobrerros* si trovarono a lottare contro il patriziato santiaghero per difendere i loro diritti sulle terre in prossimità delle miniere scaturiti dal fatto di essere vassalli della Corona, rivendicando anche il loro contributo alla costruzione del santuario<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> CIATTINI 2011.

<sup>38</sup> In spagnolo *cobre* vuol dire rame.

<sup>39</sup> Mi limito a segnalare un problema complesso e di difficile soluzione sollevato anche da Las Casas. Tranne in casi specifici, in generale gli amerindiani secondo le leggi in vigore erano considerati vassalli e non schiavi, anche se di fatto erano trattati come questi ultimi. L'essere vassallo significava godere di alcuni diritti e di non poter essere venduti. Anche gli africani, che lavoravano nella miniera di rame della Corona, godevano di questo *status*; fatto che non li salvaguardava da violenze e angherie.

Nella seconda metà del XVIII secolo l'espansione della borghesia spagnola e creola, che era interessata allo sviluppo dell'economia di piantagione, ebbe come conseguenza la messa in discussione dei diritti degli indigeni e dei loro discendenti, le cui comunità furono dichiarate scomparse per permettere l'accaparramento di terre dichiarate disabitate. In questo modo, anche i pochi indigeni sopravvissuti e i loro discendenti, nati dall'unione tra le loro donne, gli spagnoli e gli africani, furono cancellati ufficialmente per lasciare – secondo opinioni dominanti sino a qualche decennio fa – qualche traccia nella toponomastica, nel vocabolario, in qualche usanza e tradizione.

Da quanto risulta dalle interviste fatte ai fedeli della *Virgen de la Caridad del Cobre*, i quali in molti casi sono multireligiosi, nella maggioranza dei casi questa figura non è intesa in senso cattolico, ossia, per esempio, non è assolutamente legata alla concezione soteriologica ed escatologica cristiana, ma svolge essenzialmente, come sempre accade nel cattolicesimo popolare, la funzione di protettrice e di taumaturga.

Sembra esser ragionevole e coerente dal punto di vista antropologico ricollegare questo suo aspetto alla tradizione indigena e africana, ma forse vale la pena riflettere ulteriormente su questa relazione, anche tenendo presente che in essa si palesa contemporaneamente la contraddizione inerente alla società coloniale, che oppone drammaticamente i dominatori ai dominati; contraddizione che si esprime anche nella non sempre facile convivenza tra due distinte cosmovisioni religiose, che sembrano coesistere parallelamente, anche se si incontrano in occasione delle feste e della ritualità.

Tuttavia, se ampliamo la nostra prospettiva in un'ottica comparativa, scopriremo che la maggior parte delle religioni – sicuramente con l'esclusione del cosiddetto protestantesimo storico – accanto a concezioni salvifiche e di rifiuto del mondo terreno in varie forme, prevede una dimensione di distinto carattere, che tocca il pressante problema di dare risposta alle esigenze quotidiane dei fedeli. Come mostra bene Lewis, ciò accade, per esempio, sia al buddismo che all'induismo, i quali prospettano sì una via di uscita dai mali del mondo, ma al contempo prefigurano la presenza benevola di divinità disposte a elargire benefici immediati per sostenere il fedele nella estenuante vicenda quotidiana<sup>40</sup>.

Ho ipotizzato che tale forma di religiosità costituirebbe una sfida alla precarietà della vita umana e – supportata dalla riflessione di vari studiosi – ho anche prefigurato che essa sarebbe in relazione con forme socio-culturali assai antiche di vita contadina<sup>41</sup>; in questo senso si tratterebbe di un elemento strutturale, legato a una certa forma di vita storico-sociale, cui gli indigeni delle Antille avrebbero dato una loro specifica interpretazione culturale. Una forma di vita sociale in cui forte è il senso di fragilità e precarietà dell'uomo dovuto alla mancanza di strumenti e tecniche adeguate al controllo della natura e alla difficoltà di dominare a proprio vantaggio le dinamiche della vita sociale; precarietà e fragilità che sembrano caratterizzare oggi le nostre condizioni esistenziali e che, paradossalmente, sembrano scaturire dal modo stesso in cui il si-

<sup>40</sup> CIATTINI 2011a, p. 42.

<sup>41</sup> CIATTINI 2011a, p. 44.

stema economico-sociale dominante è intervenuto e interviene sulle relazioni uomo/natura e individuo/società a detrimento dell'ambiente e degli stessi esseri umani.

Fondata su legami solidaristici e comunitari, l'antica forma di vita contadina è anche caratterizzata dalla mistica interconnessione di tutte le sue componenti; interconnessione che, anche se su altre basi, sembra riproporsi oggi, giacché – come possiamo sperimentare quotidianamente – ciò che accade a migliaia di chilometri di distanza ha ripercussioni drammatiche sulla nostra stessa esistenza. Basti pensare agli incidenti nucleari che coinvolgono il mondo intero o all'andamento delle borse, gestito da non ben identificati ma identificabili speculatori, dalle quali dipende il nostro tenore di vita e il nostro futuro; eventi questi che ci colgono impotenti e inermi.

Per concludere proporrei questa interpretazione: tale forma di religiosità, tutta incentrata sul carattere predittivo, protettivo e terapeutico del sovrannaturale, si sarebbe culturalmente fusa con l'analoga dimensione prevista e tollerata dal cattolicesimo, concretata in particolare nella *Virgen de la Caridad del Cobre*. Quest'ultima concentra in sé quel potere sovrannaturale, intrecciato agli antichi *cemi*, che connette con la sua carica energetica tutti gli elementi dell'universo e in virtù di ciò può esercitare su di essi la sua straordinaria potenza. In questo processo transculturativo, se la *Virgen de la Caridad* ha perso ogni relazione con le forme rituali estatiche inerenti alla *trance* indotta dalla *cohoba*, tuttavia nella sua versione africana è diventata protagonista del rito di possessione, tramite il quale il fedele riacquista la possibilità del contatto diretto con il sovrannaturale che sta alla base anche del cemiismo.

ALESSANDRA CIATTINI

Facoltà di Filosofia, Lettere, Scienze Umanistiche e Studi Orientali

La Sapienza di Roma

[alessandra.ciattini@uniroma1.it](mailto:alessandra.ciattini@uniroma1.it)

## BIBLIOGRAFIA

- ANGHIERA 1907: P. M. ANGHIERA, *De orbe novo. Les huit décades*, tradotto dal latino e commentato da P. GAFFAREL, Paris 1907 (Ed. orig. 1530).
- CELOTTI 1930: T. CELOTTI (a cura di), *Mondo nuovo di P. Martire d'Anghiera*, Milano 1930.
- CIATTINI 1985: A. CIATTINI, "Misticismo e conflitti sociali. Analisi di un rito di scambio melanesiano", in F. M. FALES, C. GROTTANELLI, *Sovrannaturale e potere nel mondo antico e nelle società tradizionali*, Milano 1985.
- CIATTINI 2011: A. CIATTINI, "Sincretismo e sincretizzazione. Due esempi cubani", 2011, in corso di pubblicazione.
- CIATTINI 2011a: A. CIATTINI, "Le religioni afrocubane. Una sfida alla precarietà", in P. FERRERA (a cura di), *Ashé. Viaggio nei riti afrocubani*, Città di Castello 2011.
- FIRTH 1940: R. FIRTH, "The Analysis of *mana*: an Empirical Approach", in *Journal of Polynesian Society* 49, 1940, pp. 483-510.
- HERBERT 1972: J.-L. HERBERT, "Essai d'explication théorique de la réalité sociale guatémaltèque", in J.-L. HERBERT, C. GUZMAN BOCKLER, J. QUAN (éd.), *Indianité et lutte des classes*, Paris 1972.
- LAS CASAS 1961: B. LAS CASAS, *Historia de las Indias*, in *Biblioteca de Autores españoles*, J. PEREZ TUDELA, E. LOPEZ OTO (a cura di), Tomo XCVI, Madrid 1961 (Ed. orig. 1875).
- MONTAIGNE 1969: M. DE MONTAIGNE, *Essais*, Libro I, Paris 1969 (Ed. orig. 1580).
- NOBILI 1998: C. NOBILI, "«Noi, il Popolo Taíno, siamo ancora qui»: gli elementi di una eredità e i processi d'invenzione identitaria della prima cultura americana incontrata da Colombo", in L. PH. DALEMBERT, C. NOBILI, D. ZANIN (a cura di), *I Caraibi prima di Colombo. La cultura del popolo taíno*, Catalogo della mostra, Roma 1998, pp. 69-75.
- OLIVER 2009: J. OLIVER, *Caciques and Cemís: the Web Spun by Taino Rulers between Hispaniola and Puerto Rico*, Tuscaloosa 2009.
- PANÉ 1992: R. PANÉ, *Relazione sulle antichità degli indiani*, Palermo 1992 (Ed. orig. 1571).
- PORTUONDO ZUÑIGA 2008: O. PORTUONDO ZUÑIGA, *La Virgen de la Caridad del Cobre símbolo de cubanía*, Santiago de Cuba 2008.
- TAYLOR, BISCIONE, ROE 1997: D. TAYLOR, M. BISCIONE, P. G. ROE, "Epilogue: The Beaded Zemi in the Pigorini Museum", in F. BERCHT, E. BRODSKY, J. A. FARMER, D. TAYLOR (eds.), *Taino. Pre-Columbian Art and Culture from the Caribbean*, New York 1997.



## IL CORPO ALTARE.

### ALCUNE RIFLESSIONI SULLE ANTROPOLOGIE DELLA POSSESSIONE

In questo mio intervento vorrei affrontare il tema della relazione tra umano e sovraumano da un'ottica particolare, quella della possessione, che, seppur non nuova, ha conosciuto in questi anni una rinnovata centralità nel dibattito antropologico. Questo soprattutto, ma non solo, nel continente in cui da molti anni faccio ricerca: l'Africa.

Per certi versi è bene, prima di introdurre il tema nei termini in cui desidero affrontarlo, dare il senso delle ragioni che mi spingono a proporlo in questa sede. In effetti, parlare di una relazione – quella tra il sacerdote ispirato e i suoi dei – che si caratterizza per la sua immaterialità, in un incontro tra archeologi e antropologi non è certamente una scelta ovvia e quindi va giustificata.

A mio avviso tale argomento trova il suo senso nella misura in cui si riuscirà a inquadrare la possessione spiritica entro una serie di forme sociali e di socialità che mostrano come essa sia centrale non solo nella relazione tra uomini e dei, ma anche nella conservazione e nella trasmissione di certe memorie sociali e individuali, nella trasmissione di poteri e proventi, nella costruzione di dispositivi e di discorsi sia di dominio che di resistenza. Una volta così inquadrata, la possessione quindi potrà essere un utile strumento non solo per gli antropologi, ma per quanti sono interessati alle forme di produzione e riproduzione sociale e ai modi in cui questi vengono conservati e trasmessi nel tempo.

Vista nel modo tratteggiato qui sopra, quella macchina complessa e multiforme che è la possessione spiritica, ci appare, quindi, come un meccanismo centrale della produzione e riproduzione sociale, quando questa si presenta sotto forma di discorso religioso. Ciò, a mio avviso, è qualcosa da assumere come un dato se, con Lanternari, accettiamo che “entro una visione storica integrale, la storia religiosa appare dunque né più né meno che uno dei momenti della dinamica culturale”<sup>1</sup>.

Quel che è da rilevare è che, nel caso della possessione, l'insieme delle forme della produzione e della riproduzione sociale si articola intorno a quel particolare *medium* che è il corpo del posseduto. La relazione tra l'uomo e gli dei, e non solo nei suoi momenti di espressione manifesta come ad esempio i rituali, è tale solo nella corporeità del sacerdote ispirato, *medium* – poiché ospite degli dei – tra questi e la sua comunità. È attraverso il suo corpo che gli dei si manifestano e comunicano con la comunità. I gesti e le posture corporee, così come i segni tangibili sul suo corpo, rendono d'altro canto evidente alla comunità la presenza del dio nel sacerdote ispirato. La relazione, che a tutta prima ci appare come immateriale, tra gli dei e gli uomini, si sostanzia e, letteralmente, si *incarna* nel corpo nel sacerdote.

<sup>1</sup> LANTERNARI 1960, p. 8.

Un corpo, quindi, che diventa una sorta di altare, perché precipitato materiale di quella relazione, e sede di particolari processi di produzione e riproduzione sociale. Un corpo quindi capace di produrre e riprodurre determinati saperi e discorsi, ma anche processi di mutamento e, come si vedrà oltre, di proporre critiche all'esistente. Un corpo quindi che, potremmo dire riecheggiando il concetto di *habitus* di Bourdieu, incarnando e attualizzando la relazione tra gli uomini e gli dei diventa una disposizione strutturante e strutturata di determinate relazioni sociali.

Il quadro teorico, che ho qui sinteticamente tratteggiato, è utile per collocare nella griglia di lettura più appropriata gli esempi – tratti dalla letteratura etnografica e dalla mia esperienza di campo – che esporrò qui di seguito. In essi la centralità del corpo risulterà evidente. Vorrei comunque sottolineare fin da ora come la possessione sia un fenomeno multiforme e non possa essere costretta in un solo ambito di esperienza e di azione. Il corpo altare – il corpo del posseduto – veicola di volta in volta significati differenti e disposizioni multiformi. Gli esempi che seguono mostrano proprio come ogni volta tale fenomeno possa essere letto da diverse angolature e prospettive di analisi, senza che nessuna di esse possa essere considerata come esclusiva o privilegiata.

### *Il corpo del posseduto tra lingue e parole*

Negli anni '90, assieme alla psichiatra Giuseppe Cardamone, ho svolto una indagine in una comunità cattolica carismatica calabrese. La comunità era nota soprattutto per i tanti eventi miracolosi che si diceva accadessero durante le celebrazioni. Fondatore e *leader* della comunità è un terziario francescano: frate Cosimo.

Non è questo il luogo per riportare sia pur sinteticamente la storia di questa comunità, che durante quegli anni conobbe anche una certa notorietà mediatica, né tantomeno per riferire del ricco dibattito antropologico sul carismatico cattolico e le forme di guarigione a esso legate<sup>2</sup>. Quel che intendo fare è descrivere sinteticamente alcuni momenti della celebrazione che hanno a che fare con la possessione – principalmente da parte dello Spirito santo. Come si vedrà in essi il corpo è centrale.

Abbiamo svolto la nostra indagine presso la comunità cattolica carismatica di Santa Domenica di Placanica, meglio conosciuta come “comunità della Madonna dello Scoglio” o più semplicemente “comunità dello Scoglio”.

Santa Domenica, il luogo dove ha sede la comunità, è una piccola frazione di un paese

---

<sup>2</sup> Il movimento del rinnovamento carismatico è sorto tra gli ambienti cattolici statunitensi alla fine degli anni '60, da allora ha conosciuto una vasta diffusione in tutto il mondo. È stato studiato, in vari contesti sociali e geografici, da molti antropologi. Per quel che riguarda gli USA esso è stato analizzato, ad esempio, da T. Csordas (CSORDAS 1983, ID. 1987, ID. 1992, ID. 1994); per quel che riguarda la porzione meridionale del continente americano si veda, per lo specifico brasiliano, PRANDI 1997; per la situazione europea cfr. ad esempio i lavori di Giordana Charuty sulla Francia (CHARUTY 1986, ID. 1987, ID. 1998); per l'Italia, infine, cfr. CARDAMONE, SCHIRRIPA 1990; IID. 1994b; FERRAROTTI *ET AL.* 1978, LANTERNARI 1983, ID. 1987, ID. 1994, SCHIRRIPA, CARDAMONE 1991, IID. 1992, IID. 1994.

delle pendici montane calabresi, che condivide con gli altri paesi di questa zona una lunga storia di spopolamento dovuto alla migrazione prima verso l'estero e il nord del paese e attualmente ancora verso le grandi città italiane e i vicini centri marini, più comodi e che offrono maggiori opportunità di lavoro. Si tratta di una zona di economia depressa con un forte tasso di disoccupazione, soprattutto giovanile, e come spesso accade in Calabria è molto accentuata la percentuale di disoccupazione intellettuale.

Santa Domenica non è lontana da Serra San Bruno, luogo in cui fino agli anni '60 si svolgeva un culto esorcistico, famoso in tutta la regione, che attirò l'attenzione di Ernesto De Martino<sup>3</sup>; paesi di una Calabria ben oltre Eboli, di quel sud nelle cui espressioni religiose e culturali l'antropologo napoletano vedeva il limite di penetrazione del progetto egemonico della chiesa cattolica. Da Serra San Bruno – così come da molti dei paesi vicini e da quelli della costa – due volte a settimana, il mercoledì e il sabato, migliaia di persone raggiungono la piccola frazione per assistere agli incontri di culto della comunità carismatica. Non è raro che vi assistano anche persone provenienti da altre parti della regione o anche da altre regioni del sud e del centro Italia, specie da quando il culto ha avuto una certa risonanza anche nei mass media. In ogni incontro la gente chiede guarigioni e grazie per sé e per i suoi parenti, e a ogni incontro qualcuno sostiene di essere stato esaudito.

Chi si reca allo Scoglio lo fa per implorare una grazia, ma soprattutto ottenere una guarigione. Una guarigione che, usando le parole dei fedeli, può riguardare il corpo e l'anima. Accenno brevemente ai momenti salienti del culto che si possono riferire immediatamente alla guarigione. Si tratta di due momenti distinti: il primo si svolge prima che la cerimonia abbia inizio, il secondo nella parte finale della cerimonia stessa. Il primo si incentra sulla visita che i malati fanno al carismatico. Non è facile poter incontrare frater Cosimo: egli, infatti, riceve solo 100 pazienti prima di ogni incontro. Occorre prenotarsi telefonicamente, e spesso non si trova posto. Il tempo degli incontri è di un'ora. Ogni malato, dunque, vede il carismatico per un periodo che va dai 30 secondi al minuto. In quel brevissimo incontro non si fa quasi in tempo a spiegare il proprio problema, e raramente il carismatico risponde. Per certi versi incontrare frater Cosimo è come relazionarsi con la statua di un santo: non c'è dialogo diretto. Si espone il proprio problema e si implora la guarigione. Il dispositivo è quello dell'attesa del miracolo. A volte però il carismatico parla, o altre volte, da quanto riferiscono gli astanti, comunica con la persona in seguito, apparentogli in sogno. In molti casi il carismatico assume il ruolo di supervisore del lavoro del medico, o più spesso di antagonista, imponendo di interrompere le cure mediche e di cercare la guarigione solo con le preghiere.

Il secondo momento è quello in cui frater Cosimo, alla fine della cerimonia, invoca l'azione dello Spirito santo, della Madonna e di Gesù per guarire quanti soffrono nel corpo e nello spirito. È un momento di grande intensità emotiva, e spesso si odono le

---

<sup>3</sup> DE MARTINO 1980.

grida di gioia di quanti credono che la grazia divina li abbia toccati.

Qualcosa invece si osserva per tutto l'arco della cerimonia. È un qualcosa che caratterizza lo Scoglio e di cui si parla diffusamente nei *rumors* intorno a frate Cosimo che si rincorrono in tutta i paesi e le città della zona. Diversi fedeli cadono in quello che viene detto nel linguaggio carismatico “il sonno dello spirito”, cioè una crisi similcatatonica che a volte può durare per diverse ore. Per i carismatici durante il sonno dello spirito lo Spirito santo opera sull'individuo per rinsaldare la fede, ma soprattutto per operare una guarigione del corpo o dello spirito. È un adorcismo<sup>4</sup> cercato da molti fedeli, perché segno di guarigione e espressione della grazia divina. Ma non vi sono tecniche che possano indurre nei fedeli tale stato, è lo Spirito santo che opera la scelta e cadere nel sonno dello spirito è quindi segno tangibile, incarnato nel fedele, della sua grazia. In altri fedeli invece si riscontra una disposizione tutt'affatto differente: infatti essi sono colpiti da ciò che, con una certa approssimazione, potremmo chiamare crisi psicomotorie. Queste in genere sono molto eclatanti, e i carismatici le designano come “crisi di liberazione”. In questo caso, nella visione degli astanti, lo Spirito santo opera per liberare l'individuo dal maligno che lo possiede: la crisi psicomotoria è appunto il segno della lotta che avviene dentro il corpo del fedele tra il divino e il maligno.

Vi è dunque un codice chiaro che fa sì che le posture e i gesti degli individui preda del “sonno dello spirito” e delle “crisi di liberazione” siano immediatamente comprensibili a tutti i partecipanti al culto. “Il racconto della sofferenza e della sua risoluzione non passa attraverso la parola, è invece al corpo che esso viene in qualche modo affidato. È il corpo, la grammatica dei suoi gesti collettivamente condivisa, che deve farsi carico di rendere espliciti i contenuti esperienziali delle persone in crisi. È il corpo che racconta la sofferenza”<sup>5</sup>. Come ho detto si tratta di gesti e posture che impressionano e inquietano fedeli e curiosi che affollano le cerimonie, e di cui si parla molto nei paesi e nelle città per rinforzare il carattere miracolistico e “sovrannaturale” di quanto accade allo Scoglio.

Il linguaggio del corpo, nel culto, è spesso occultato. Durante la cerimonia il carismatico invita spesso i fedeli a non curarsi di chi è preda di crisi di liberazione o del sonno dello spirito. È lo Spirito santo – afferma a più riprese – che sta lavorando; i fedeli devono invece prestare attenzione alla liturgia. Il linguaggio del corpo, che fuori dallo Scoglio è visto come il segno di cosa lì accade e per certi versi come la sanzione del carattere sovrannaturale di quegli eventi, viene di fatto relegato, nel discorso del *leader* del culto, a un ambito marginale. A mio avviso ciò è dovuto al fatto che quello specifico codice corporeo non può avere centralità perché i suoi caratteri sono irriducibilmente eversivi. Ciò che si vuole occultare è la carica eversiva che possiede il corpo che racconta la sua sofferenza. I corpi che narrano la sofferenza

<sup>4</sup> Con adorcismo si intende quello specifico atto rituale, o insieme di atti a rituali, che ha il precipuo scopo di rendere manifesto il dio dentro il corpo del suo ospite, in questo senso esso è opposto all'esorcismo.

<sup>5</sup> CARDAMONE, SCHIRRIPIA 1997, p. 175.

rompono il tessuto ordinato del culto carismatico. C'è una grammatica collettiva che rende immediatamente comprensibile ai presenti il linguaggio del corpo: appunto quella che riconosce in certe posture i segni del sonno dello spirito e quindi della grazia dello Spirito santo, mentre in altre i segni della "crisi di liberazione" e quindi della lotta tra il principio divino e quello maligno che dall'orizzonte metastorico si incarna nel fedele. Questa *langue* collettiva, e interna alla ideologia del carismatico, non esaurisce però il linguaggio del corpo per come esso si presenta nel culto; in effetti è possibile riscontrare anche ciò che, continuando a usare i termini di De Saussure, potremmo chiamare una *parole*: una declinazione individuale di quel codice corporeo attraverso cui i corpi narrano delle proprie sofferenze, del proprio vissuto spesso intessuto di marginalità e di oppressione<sup>6</sup>. Altrove si è analizzato il linguaggio di questi corpi che si osservano allo Scoglio e le storie di sofferenza che questi raccontano<sup>7</sup>. Spesso si tratta di storie di donne che affidano al linguaggio corporeo della possessione la loro silenziosa ribellione a una condizione di subalternità e di marginalità. I loro corpi esprimono disagi e messaggi lontani dagli orizzonti dei fedeli e perciò inascoltati. Vi è come un irriducibile residuo individuale che anche in quell'orizzonte sfugge a una sistemazione, e che spesso libera contenuti e significati eversivi rispetto ai valori della comunità carismatica.

Il corpo, dunque, appare in questo contesto come una arena in cui si svolge – attraverso le esibizioni e gli occultamenti – una lotta di significati. I corpi in crisi sono, per i *rumors* della gente comune, la sanzione che qualcosa di miracoloso accada effettivamente allo Scoglio. Fratel Cosimo occulta il linguaggio del corpo perché esso travalica i confini del discorso carismatico. Nella possessione non vi è solo, come vorrebbero Cosimo e i suoi collaboratori, l'azione terapeutica dello Spirito santo. Attraverso il codice corporeo gli individui liberano contenuti eversivi, di silenziosa ribellione a una storia di subalternità.

### *Incorporare la memoria coloniale*

Il secondo caso che vorrei sinteticamente presentare è tratto da una nota ricerca che l'antropologo Stoller ha condotto in Niger<sup>8</sup>. Centro del suo lavoro è il culto hauka. Tale culto nato negli anni della colonizzazione è tutt'ora vivo e molto conosciuto nel Paese e anche oltre i suoi confini. In effetti già durante il periodo coloniale il culto, seguendo le traiettorie migratorie dei nigeriani, era conosciuto in diverse nazioni. Esso è inoltre molto conosciuto dagli antropologi grazie a un famoso documentario di Jean Rouch ambientato ad Accra, allora capitale della colonia inglese della Costa d'Oro e oggi capitale del Ghana: *Les maîtres fous*. Il documentario era proprio incentrato su una cerimonia hauka, tenuta da alcuni adepti del culto che erano

<sup>6</sup> Per una analisi del linguaggio della possessione in termini di *langue* e *parole* cfr. CORIN 1980; CARDAMONE, SCHIRIPA 1997.

<sup>7</sup> CARDAMONE, SCHIRIPA 1994a; IID. 1994b; IID. 1997.

<sup>8</sup> STOLLER 1995.

immigrati dal Niger alla Costa d'Oro. Le immagini crude e a tratti violentemente vivide, rendono bene il senso della cerimonia, sottolineando gli aspetti di novità del culto; in esso infatti gli dei che venivano chiamati per possedere gli adepti non provenivano dal pantheon tradizionale, ma incarnavano invece figure della modernità e più propriamente del potere coloniale nei suoi molteplici aspetti: si va dal medico, al tenente, fino ai portati tecnologici, comunque legati alla opprimente presenza straniera: come ad esempio il treno, anch'esso visto sotto forma di dio che possiede un adepto. Il culto hauka, attraverso l'espressione di spiriti figli della situazione coloniale e della modernità, permette ai suoi adepti di mediare, di rendere comprensibile, un dominio che fa problema.

Quel che qui vorrei sottolineare è come questo culto, per certi versi, sia proprio una forma di mnemotecnica che permette di incorporare, riprodurre e addomesticare le memorie coloniali e con esse il pesante fardello del colonialismo e delle sue eredità. Scrive Stoller: "Per Benjamin e Taussig la conoscenza è corporea. Si mima per comprendere: copiamo il mondo per comprenderlo attraverso i nostri sensi"<sup>9</sup>. Il corpo, quindi, fenomenologicamente conosce il mondo; di più: attraverso la mimesi esso si appropria e rende comprensibili contenuti altrimenti non dominabili. Attraverso il corpo, agendo mimeticamente, i portati della modernità entrano così in un orizzonte di senso, in questo modo è possibile trattarli e comprenderli. Ridotti a dei incarnati, il tenente, il governatore e il treno, diventano qualcosa di manipolabile, se non sul piano della effettualità, almeno su quello simbolico del linguaggio religioso.

Il corpo è in primo piano in un complesso gioco di rappresentazioni e ripetizioni dell'alterità; attraverso il corpo si imita l'altro per poterlo comprendere e padroneggiare. Rappresentare mimeticamente gli oppressori – riproponendone nel corso dei rituali comportamenti, lingua e gestualità, costumi – non deve essere visto come un modo di omologarsi e ancor meno di sottomettersi. La mimesi non va confusa con l'identificazione negli oppressori, al contrario essa è un mezzo per rafforzare la propria identità e ancor di più una strategia di difesa e di resistenza. Per Stoller la mimesi concerne il potere: si rappresenta qualcosa per padroneggiarla.

Nella sua complessa analisi l'autore indaga il culto hauka nella sua profondità cronologica, sottolineandone gli apparenti paradossi. Il culto hauka incorpora in questo modo la memoria, e più ancora la storia, del Paese. La possessione è quindi vista come una serie di pratiche incorporate che hanno conseguenze sociali, politiche e culturali. Il culto hauka, nella rappresentazione che mette in scena spiriti "moderni", parate e rituali cruenti, viene definito da Stoller come una "commedia terrificata" che rievoca il passato, manipola il presente e progetta il futuro.

### *Possessione, biografia, memoria sociale*

Il terzo esempio che vorrei qui proporre è tratto, ancora una volta, dalla mia esperienza di campo. In questo caso, però, vorrei riferirmi a una ricerca che ho condotto tra gli

<sup>9</sup> STOLLER 1995, pp. 40-41.

Nzema dal Ghana sud-occidentale nella seconda metà degli anni '90<sup>10</sup>.

In quel caso, centro del mio interesse era la costruzione sociale della figura del sacerdote ispirato. Figura complessa, essa è legata strettamente agli dei che lo possiedono. Il sacerdote, o la sacerdotessa visto che tale ruolo è ricoperto da entrambi i sessi, funge da tramite tra la comunità e gli dei, ma allo stesso tempo è una figura terapeutica di rilievo dentro la comunità. Quel che emerge nella ricerca come dato interessante è inoltre la trasmissione del potere spirituale da una generazione all'altra e i meccanismi che la regolano, strettamente legati a specifiche idee sulla "proprietà della possessione". Infatti i meccanismi di trasmissione variano se si reputa che il legame che lega il dio in questione agli uomini sia da intendersi come patrimonio di un individuo, o di una famiglia o, infine, del villaggio. Tali regole presiedono anche alla spartizione dei proventi che derivano dalle varie attività del sacerdote.

Il rapporto con gli dei che tali sacerdoti hanno, è un rapporto che non si risolve nelle attività rituali, né in quelle terapeutiche, ma che invece permea tutta la vita quotidiana. In questa sede riferirò soltanto di un particolare aspetto della vita quotidiana con gli dei, prendendo spunto dalla vicenda biografica di una delle sacerdotesse con le quali ho lavorato: Bozomah.

Questa ha ricevuto i suoi dei dalla sorella della madre di sua madre, Mushia, che era a sua volta una sacerdotessa. Quando morì i suoi spiriti scelsero come nuovo corpo da abitare Bozomah. Erano *abusua awozonle* (dei del lignaggio: *abusua* = famiglia, lignaggio; *awozonle* plurale di *bozonle* = dio), e dunque era normale che possedessero un membro dello stesso matrilineaggio, cioè del gruppo parentale che si basa, tra gli Nzema, sulla discendenza materna.

Tratteggio brevemente le figure e il carattere di questi dei, ordinandoli secondo la cronologia con la quale hanno posseduto Bozomah.

Il primo ad arrivare fu Bosomdole, un dio che vive a Miegyinla, un villaggio non lontano da Beyin, capitale del regno dello Nzema occidentale e luogo in cui Bozomah risiedeva. È un dio nzema, nonostante il suo nome tradisca una probabile origine asante, infatti il suo nome pare formato da due radici twi: *obosom*, dio e *dode*, cosa preferita, gradita, preziosa. Bosomdole è un maschio, non è sposato e parla nzema.

Subito dopo di lui arrivarono altri dei, che già avevano posseduto Mushia: Buasi, Alua, Kanra, Eyi e Kagyie.

<sup>10</sup> Gli Nzema sono uno dei tanti gruppi akan che abitano nella fascia costiera compresa tra il Ghana occidentale e la Costa d'Avorio. Tra i vari gruppi akan compresi in quest'area ricordiamo gli Asante, i Fanti, gli Agni. Gli Nzema vivono nella fascia costiera del Ghana al confine con la Costa d'Avorio, come quasi tutti i gruppi akan sono organizzati in clan matrilineari (*mbusua*: sing. *abusua*) privi di ogni funzione reale. Punto cardine dell'organizzazione sociale e familiare è invece il matrilineaggio (*suakunlu abusua*). La combinazione della regola di discendenza matrilinea con la residenza virilocale fa sì che tali gruppi corporati risultino dispersi nel territorio. L'economia nzema si basa principalmente sull'agricoltura e in parte sulla pesca. Negli ultimi decenni le coltivazioni per l'autosostentamento (essenzialmente manioca, igname, taro e riso) hanno progressivamente lasciato il posto a quelle di prodotti da commercializzare (*cash-crops*): noci di cocco, cacao e altro ancora. Ciò ha comportato un brusco mutamento del paesaggio che si è via via riempito di coccheti. Attualmente, viaggiando nel territorio nzema, si ha spesso l'impressione di trovarsi all'interno di una enorme monocultura di cocchi.

Buasi è un *bozonle* che vive nella foresta, molto lontano dai villaggi. Accetta solo libagioni di vino di palma, è maschio, parla Nzema ed è sposato con Alua. Questa è anche una *bozonle* che vive nella foresta, ma non nello Nzema. Abita in Costa d'Avorio, in territorio agni e parla agni. Kanra invece è un dio originario del nord del Ghana, come anche il suo nome denuncia. Kanra infatti significa schiavo, tra gli Akan nei secoli scorsi erano abbastanza comuni le razzie presso i popoli del nord per procurarsi uomini che poi sarebbero stati venduti ai mercanti bianchi o, più raramente, incorporati negli *mbusua* (plurale di *abusua*). Spesso con questo nome venivano chiamati, tra gli Nzema, gli schiavi o i loro discendenti quando questi non erano venduti ma erano incorporati nelle famiglie nzema. Attualmente è un nome molto diffuso che ha perso gran parte delle sue connotazioni negative. Ma l'origine del nome rimanda ancora ad altri momenti della storia degli Nzema e degli altri gruppi Akan. Nei primi decenni di questo secolo si diffuse tra queste popolazioni un culto antistregonico denominato *tigari*. Si tratta di un culto che aveva origine nel nord del paese e che secondo M. J. Field<sup>11</sup> ebbe un vasto successo grazie alla recrudescenza di attacchi stregonici dovuta alle tensioni causate dalla nuova situazione economica impostasi con la diffusione nelle aree Akan delle piantagioni di cacao e di altri *cash-crops*. Non è il caso di discutere quanto sia condivisibile la tesi di Field, basta notare che l'origine nordica di Kanra rimanda a un pezzo importante della recente storia religiosa degli Akan, connessi con i tumultuosi mutamenti economici e sociali che hanno caratterizzato questo secolo.

Gli ultimi due *awozonle*, Eyi e Kayie, sono per molti versi simili. Entrambi sono maschi – con una forte repulsione per ogni elemento femminile; cose che costringe Bozomah, quando è posseduta da loro, ad allontanarsi dalle donne. I due dei non sono sposati e vivono in Costa d'Avorio; il primo in una laguna vicino al confine tra Ghana e Costa d'Avorio, il secondo in un fiume presso Abidjan – città di forte migrazione nzema e pertanto molto presente alla coscienza e alla memoria di quegli Nzema che ancora vivono nel territorio natio.

Le brevi note sugli dei di Bozomah permettono di delineare il suo mondo interiore. Essi descrivono una precisa geografia mitica (che spazia dall'Agni all'Asante) che si iscrive sulle concrete relazioni storiche che si sono intessute tra le popolazioni akan. Allo stesso tempo danno conto di più recenti avvenimenti che hanno contribuito a disegnare lo Nzema per come oggi noi lo conosciamo: dalla diffusione dei culti stregonici alle migrazioni verso i grandi agglomerati urbani dell'Africa occidentale. È un mondo complesso, che evoca saperi e memorie condivise, quello che vive dentro Bozomah.

Allo stesso tempo i legami che emergono tra gli *awozonle* ci parlano di una sociologia mitica, costruita sulla falsariga delle relazioni sociali nzema, in cui i matrimoni e le relazioni di parentela disegnano un fitto reticolo di incontri, che giustifica a volte la presenza di più dei in uno stesso individuo. Inoltre tutti gli *awozonle*, con i loro spe-

---

<sup>11</sup> FIELD 1960.



cifici comportamenti e le loro idiosincrasie sui quali non ho potuto soffermarmi, danno il senso dei complessi legami tra questi e l'individuo posseduto. Di più, ognuno di essi armato di uno specifico comportamento incarna un modo di essere, e delinea diverse loro modalità e ambiti di intervento nella realtà. Come per il Tuhami di Crapanzano, Bozomah – poiché posseduta dai suoi dei – diviene un simbolo complesso, di totalità; la sua identità viene “congelata” nei molteplici, e a volte contraddittori, piani dell'esperienza del vivere con gli dei<sup>12</sup>.

### *Conclusioni*

Le brevi note qui riportate, tratteggiano quanto sia complesso e multiforme il fenomeno della possessione spiritica. Non è quindi possibile una sua lettura univoca e unidimensionale.

Vorrei tornare però brevemente all'interrogativo che mi ponevo all'inizio, e cioè se ha senso in un incontro tra antropologi e archeologi parlare di questo fenomeno.

A mio avviso il tema della possessione può risultare importante in un incontro tra queste due discipline, se esso viene visto, come qui ho tentato di fare, attraverso il corpo. La possessione è innanzitutto una relazione incarnata. Il fitto e complesso reticolo di messaggi, memorie, interessi e relazioni che si dipana attraverso di essa è tale solo nel momento in cui essa si incarna nel corpo del sacerdote. Il corpo altare è quindi il precipitato materiale di molte e complesse dinamiche e relazioni.

Sapere e disposizione incarnata essa si trasmette di generazione in generazione attraverso i corpi che si succedono. Vista in questo modo, la possessione può rappresentare un ulteriore ponte tra le due discipline permettendo, da un lato, letture differenti di fenomeni religiosi anche lontani nel tempo, dall'altro di vedere i corpi, non solo quelli attuali, e le loro disposizioni sotto una luce nuova.

PINO SCHIRIPA

“Sapienza” - Università di Roma

pino.schiripa@uniroma1.it

---

<sup>12</sup> CRAPANZANO 1980, p. 86.

## BIBLIOGRAFIA

- CARDAMONE, SCHIRRIPA 1994a: G. CARDAMONE, P. SCHIRRIPA, "Il corpo eversivo. Figure femminili e vicende del corpo in una comunità carismatica", in G. BARTOCCI (a cura di), *Psicopatologia, cultura e dimensione del sacro*, vol. II, Roma 1994, pp. 125-128.
- CARDAMONE, SCHIRRIPA 1990: G. CARDAMONE, P. SCHIRRIPA, "Lo scoglio e la salvezza. Un culto terapeutico in Calabria", in *Daedalus. Rivista del Laboratorio di Storia "Daedalus"* 4, 1990, pp. 127-145.
- CARDAMONE, SCHIRRIPA 1994b: G. CARDAMONE, P. SCHIRRIPA, "Esperienze della malattia e linguaggio del corpo nella terapeutica carismatica", in *Religioni e Società* 19, 1994, pp. 39-47.
- CARDAMONE, SCHIRRIPA 1997: G. CARDAMONE, P. SCHIRRIPA, "Retorica della terapia, corpo e narrazione della malattia. La terapeutica carismatica nel meridione d'Italia", in R. BENEDEUCE (a cura di), *Saperi, linguaggi e tecniche nei sistemi di cura tradizionali*, Torino 1997, pp. 157-182.
- CHARUTY 1986: G. CHARUTY, "Prior pour Guérir: les nouveaux sauvers d'âmes", in *Autrement* 85, 1986, pp. 98-109.
- CHARUTY 1987: G. CHARUTY, "Guérir la memoire. L'invention rituelle du catholicisme pentecotiste français et italien", in *Social Compass* 4, 1987, pp. 437-463.
- CHARUTY 1998: G. CHARUTY, "Liturgia della sventura: le cure dei cristiani carismatici", in V. LANTERNARI, M. L. CIMINELLI (a cura di), *Medicina, magia, religione, valori*, vol. II, Napoli 1998, pp. 209-237 (Ed. orig. 1990).
- CORIN 1980: E. CORIN, "Vers une réappropriation de la dimension individuelle en psychologie africaine", in *Revue canadienne des études africaine / Canadian Journal of African Studies* 1, 1980, pp. 135-156.
- CRAPANZANO 1980: V. CRAPANZANO, *Tuhami. Portrait of a moroccan*, Chicago 1986.
- CSORDAS 1983: T. CSORDAS, "The retoric of trasformation in ritual healing", in *Culture, Medicine and Psychiatry* 7, 1983, pp. 333-375.
- CSORDAS 1987: T. CSORDAS, "Health and the holy in African and Afro-American spirit possession", in *Social Science and Medicine* 24, 1987, pp. 1-11.
- CSORDAS 1994: T. CSORDAS, *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing*, Berkeley 1994.
- CSORDAS 1992: T. CSORDAS, "The psychotherapy analogy and charismatic healing", in *Jahrbuch für Transkulturelle Medizin und Psychotherapie* 1, 1992, pp. 277-292.
- DE MARTINO 1980: E. DE MARTINO, "Purificazione di giugno", in E. DE MARTINO, *Furore, simbolo, valore*, Milano 1980, pp. 203-208 (Ed. orig. 1960).
- FERRAROTTI ET AL. 1978: F. FERRAROTTI, G. DE LUTHIS, M. I. MACIOTI, L. CATUCCI, *Studi sulla produzione sociale del sacro*, Napoli 1978.
- FIELD 1960: M. J. FIELD, *Search for security. An ethnopsychiatric study of rural Ghana*, London 1960.
- LANTERNARI 1960: V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1974<sup>2</sup> (Ed. orig. 1960).
- LANTERNARI 1983: V. LANTERNARI, "Le terapie carismatiche. Medicina popolare e scienza moderna", in *La Ricerca Folklorica* 8, 1983, pp. 83-89.
- LANTERNARI 1987: V. LANTERNARI, "Religion et therapie dans les nouvelles sectes charismatiques", in *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie* 7, 1987, pp. 95-111.

- LANTERNARI 1994: V. LANTERNARI, *Medicina, magia, religione, valori*, vol. I, Napoli, 1994.
- PRANDI 1997: R. PRANDI, *Um sopro do espírito*, São Paulo 1997.
- SCHIRRIPA, CARDAMONE 1991, P. SCHIRRIPA, G. CARDAMONE, “«E così incontrai Gesù». Percorsi esistenziali, conversioni e terapie in un culto terapeutico in Calabria”, in *Storia e medicina popolare IX*, 1991, pp. 3-16.
- SCHIRRIPA, CARDAMONE 1992: P. SCHIRRIPA, G. CARDAMONE, “Carisma, male e spazio addomesticato: riflessioni etnopsichiatriche su un culto terapeutico in Calabria”, in F DE MARCO (a cura di), *Psichiatria, magia e medicina popolare*, S. l. 1992, pp. 129-135.
- SCHIRRIPA, CARDAMONE 1994: P. SCHIRRIPA, G. CARDAMONE, “L’esercizio del miracolo. Corpo e rappresentazione della malattia in un culto terapeutico”, in M. INGROSSO (a cura di), *La salute come costruzione sociale. Teorie, pratiche, politiche*, Milano 1994, pp. 387-394.
- STOLLER 1995: P. STOLLER, *Embodying colonial memories. Spirit possession, power and the Hauka in West Africa*, New York-London 1995.



**PRESUPPOSTI METAFISICI POSSIBILI NELLA SCARSITÀ DI EVIDENZE  
ARCHEOLOGICHE E STORICO ARTISTICHE  
AFFERENTI ALLA RITUALITÀ VEDICO-BRAHMANICA**

“L’uomo non crea gli dèi a propria immagine e somiglianza,  
ma si concepisce a immagine e somiglianza degli dèi in cui crede.”  
Nicolás Gómez Dávila (1913-1994)

*Premessa*

La scarsità di evidenze citata nel titolo di questa breve comunicazione e la possibilità del rapporto di questa con i presupposti teoretico-speculativi della liturgia vedica, costituisce uno dei “grandi assilli” diffusi tra gli specialisti nel campo per le diverse discipline<sup>1</sup>. Questo elemento è stato, fra altri, di recente portato all’attenzione di un pubblico più vasto grazie alla pubblicazione del volume di Roberto Calasso *L’Ardore*<sup>2</sup>.

*Stratigrafie viventi*

L’India (*rectius*: Bharath) viene spesso, a mio avviso felicemente, definita sussistere quale “stratigrafia vivente”, volendo con ciò intendere un contesto privilegiato, e naturalmente non solo per l’antropologia, che permette l’osservazione sincronica di fasi altrimenti tra loro estremamente distanti, se non divenute oramai irriducibili, dello sviluppo della civiltà umana: dal neolitico all’*information communication technology*. La civiltà indiana è inoltre definibile “tradizionale” nel senso etimologico di ininterrotta trasmissione di contenuti e pratiche tanto della conoscenza che di senso e di valore; ininterrotta e anche inclusiva, laddove in altri sistemi, ad esempio in quello che dagli “orientalisti” viene – in termini non solo geografici – collocato insistere nella porzione occidentale dell’Eurasia (*i.e.* l’Europa e il Mediterraneo), la storia è caratterizzata da picchi di crisi che hanno segmentato il processo di civilizzazione determinando fenomenologie radicali come la *damnatio memoriae*, con forme più o meno palesi di “criminalizzazione” del passato. A questo proposito, un riferimento personale: quando ero giovane ricercatore in India, un brahmino mi domandò se a Roma vi fossero ancora famiglie che praticassero il culto degli dèi. Non solo mi sorpresi a considerare per la prima volta nella mia vita la potenza di questa “rimozione culturale”, ma qualche anno più tardi scoprii che anche a Tiziano Terzani era stato rivolto

<sup>1</sup> Alcuni tra i principali aspetti che a tutt’oggi rimangono altamente problematici: la decodifica della “scrittura” (sempre comunque che sia possibile definirla tale) della civiltà vallinda, l’invasione ariana (se mai sia avvenuta, eventualità importante che R. Calasso, qui citato di seguito, sembra non tenere nel giusto conto), a quale essenza botanica abbia mai potuto corrispondere il *soma*, a quale corrente artistica indiana attribuire il primato dell’invenzione della figura antropomorfa del *buddha*.

<sup>2</sup> CALASSO 2010.

quasi il medesimo interrogativo<sup>3</sup>, a conferma di come una mentalità integralmente tradizionale sia portata, almeno tendenzialmente, a non ammettere il rigetto di ciò verso cui i propri “maggiori” si fossero volti per attingere i fondamenti del vivere consociato. L’India non è, nel panorama culturale complessivo, l’unica espressione di questa attitudine inclusivo/conservativa rivolta ai propri contenuti valoriali usati come riferimento da civiltà altamente evolute. Sia pure per altri versi, si pensi ad esempio al Tibet (almeno fino agli anni ’50 del secolo scorso), alla Corea e allo stesso “modernissimo” Giappone, dove il tempio di Ise (il sacrario della dinastia regnante più longeva al mondo) viene periodicamente distrutto e ricostruito da millenni sempre allo stesso modo e sempre – unica variabile – sulle misure antropometriche dell’imperatore regnante.

Nel caso della scarsità di evidenze afferenti alla ritualistica vedica, la componente climatica ha sicuramente oltremodo facilitato nel subcontinente indiano il degrado dei resti materiali, quelle “testimonianze aventi valore di civiltà” (secondo la ben nota definizione della Commissione Franceschini), e nella fattispecie quelle relative al culto, che potevano però limitarsi a sussistere al più come altari in mattoni essiccati al sole, prescritti nel numero di 10.800 (vera e propria “cifra fatale” della cultura del subcontinente).

Le evidenze maggiori di questa civiltà sono pertanto da rintracciarsi non in monumenti concreti, bensì in quell’immensa cattedrale letteraria costituita dai quattro *Veda* e dal ciclo dei *Brahmana* ad essi complementare, per qui tacere delle poco più tarde *Upanishad*. Come opportunamente osservato infatti da Calasso: “Fu un esperimento del pensiero così estremo che sarebbe potuto sparire senza lasciare traccia [...] Lasciarono soltanto parole. [...] Non c’erano templi, né santuari, né mura. [...] Ben poco di tangibile rimane dell’epoca vedica. Non sussistono edifici [...] né simulacri. Al più, qualche frusto reperto nelle teche di alcuni musei. Edificarono un Partenone di parole: la lingua sanscrita [...]”<sup>4</sup>.

### *Scopi del sacro*

Il sacrificio vedico (*yajna*) è inteso non tanto, come forse ci aspetteremo, a ristabilire un ordine infranto in un tempo mitico (una caduta originaria), bensì a fondare l’ordine stesso del mondo. È generatore dello spazio e del tempo attraverso i quali viene costruita la “ininterrotta tessitura” (tale uno dei significati del termine *tantra*) del reale. Siamo pertanto di fronte a una liturgia, l’articolato complesso d’atti sacrali dell’ambito culturale in discussione, che non si limiterebbe a possedere un “significato” cosmologico, ma che è ritenuta addirittura provvista di efficacia cosmogonica, scaturigine inesausta dell’essere non necessitante, proprio in quanto tale, di ulteriori “evidenze” al di fuori di sé stessa.

<sup>3</sup> In TERZANI 1995.

<sup>4</sup> CALASSO 2010, pp. 17-21.

### *Gesti del sacro*

Lo *yajna*, dalla sua espressione più essenziale quale semplice “oblazione al fuoco” (*agnihotra*) fino all’estremamente articolato “sacrificio del cavallo” (*ashvamedha*) della durata di circa un anno (finanziato dal sovrano e cui partecipa tutto lo stato), è scandito da un codice gestuale (*mudra*) e sostenuto dalla costante recitazione di sacre parole di potere (*mantra*) la cui esatta pronuncia/intonazione – sulla quale vigilano sacerdoti a ciò dedicati – è ritenuta altrettanto se non più importante del significato semantico/lessicale.

### *L’aquila e la carcassa*

Se fosse operazione lecita (e il condizionale lascia almeno alludere che se pure lo fosse lo sarebbe solo in parte) incasellare l’elaborato costruito legittimamente auto-referenziale del pensiero metafisico indiano nelle categorie della storia della filosofia così come viene intesa e praticata in “Occidente”, potremmo allora dire di trovarci dinanzi ad un pregiudizio mentalistico/spiritualistico quale aspetto fondante la più parte della temperie filosofica indiana. A livello gnoseologico principale in India (ma le scuole francamente materialistiche *Nastika* e *Charvaka* limitano la pervasività dell’affermazione) “il pensiero inverte l’essere” (G. Gentile).

Riguardo poi al rapporto tra pratiche magiche e religione, rimando a un passo dai Vangeli: «*Ubi fuerit corpus, ibi congregabuntur aquilae*» (Lc 17,37; cfr. Mt 2,28). G. De Santillana riporta<sup>5</sup> come non siano in passato mancati esegeti disposti ad accettare che la carogna sia posta in essere dalla presenza delle aquile, evidenziando la problematicità in termini ontologici del rapporto di causa ed effetto, istanza metafisica inestricabilmente connessa all’ambito del sacro. Alla “carogna” (le evidenze materiali) così come all’aquila (la forma dell’altare vedico) continua a riferirsi Calasso: “Qual’era il motivo profondo per cui non vollero lasciare tracce? Il solito supponente evemerismo occidentale subito si appellerebbe alla deperibilità dei materiali in clima tropicale. Ma la ragione era un’altra – e ritualisti vi accennarono. Se l’unico evento imprescindibile è il sacrificio, che fare di Agni, dell’altare del fuoco, una volta concluso il sacrificio? Risposero: «Dopo il completamento del sacrificio, esso ascende ed entra in quello splendente [sole]. Perciò non ci si deve preoccupare se Agni viene distrutto, perché allora egli è in quel disco laggiù»<sup>6</sup>. Ogni costruzione è provvisoria, incluso l’altare del fuoco. Non è qualcosa di fermo, ma un veicolo. Una volta compiuto il viaggio, il veicolo può anche essere fatto a pezzi. Perciò i ritualisti vedici non elaborarono l’idea del tempio. Se tanta cura veniva dedicata a costruire un uccello, era perché potesse volare. Ciò che a quel punto rimaneva sulla terra era un involucro di polvere, fango secco e mattoni, inerte. Lo si poteva abbandonare, come una carcassa.”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> DE SANTILLANA 2009, pp. 179-180.

<sup>6</sup> *Shatapata Brahmana* (n.d.a.).

<sup>7</sup> CALASSO 2010, p. 21.

*Congedo*

Come affermava Cesare Brandi – uno dei “padri nobili” dell’Amministrazione per i beni culturali – in *Viaggio nella Grecia antica*<sup>8</sup>, l’archeologia più che a disseppellire le ossa di leviathani dovrebbe servire a “dissotterrare l’uomo in noi stessi”. In modo analogo, il compito delle discipline umanistiche in tutta la loro vasta articolazione è forse quello di meglio precisare, interpretandolo, quel sogno comune che chiamiamo realtà, svegliandosi dal quale l’uomo potrebbe forse sorprendersi a scoprire di essere nulla di meno che un dio.

MASSIMILIANO A. POLICHETTI  
 Museo Nazionale d’Arte Orientale ‘Giuseppe Tucci’  
 massimilianoalessandro.polichetti@beniculturali.it

## BIBLIOGRAFIA

BRANDI 1954: C. BRANDI, *Viaggio nella Grecia antica*, Roma 1954.

CALASSO 2010: R. CALASSO *L’Ardore*, Milano 2010.

DE SANTILLANA 2009: G. DE SANTILLANA, *Il mulino di Amleto*, Milano 2009 (Ed. orig. 1969).

TERZANI 1995: T. TERZANI, *Un indovino mi disse*, Milano 1995.

---

<sup>8</sup> BRANDI 1954.



## **DISCUSSIONE III SESSIONE**

### **MODERATORI**

*PAOLO XELLA, VITO LATTANZI*

### **INTERVENTI DI**

*PIERO BARTOLONI, ILEANA CHIRASSI COLOMBO,  
ALESSANDRA CIATTINI, FRANÇOISE-HÉLÈNE MASSA PAIRAULT,  
PINO SCHIRRIPA, MARIA JOSÉ STRAZZULLA*



## INTERVENTI NELLA DISCUSSIONE

V. LATTANZI: Prego l'amico Paolo di introdurre per quello che lo compete il dibattito.

P. XELLA: Io non sono un archeologo, anche se di archeologia un po' mi ne occupo, e oggi spetta a me dunque fare qualche osservazione sulle relazioni "archeologiche" di questo pomeriggio, le quali in realtà forniscono degli *highlights* su aspetti distinti delle culture antiche: il mondo greco arcaico, il mondo romano, il Vicino Oriente antico, e quello siro-palestinese e fenicio-punico in particolare. Non direi che c'è un filo conduttore evidente. Il filo conduttore va trovato eventualmente nella titolatura della sessione che lascia tutti molto liberi; a volte questa libertà è una cosa positiva, a volte invece potrebbe portare a delle giustapposizioni, senz'altro interessanti, ma per le quali è piuttosto difficile identificare una chiave di lettura unificatrice. Naturalmente ho delle osservazioni da fare in merito ad aspetti specifici, ma vorrei chiedere a Vito se lui è d'accordo su questa procedura, se ritiene opportuno che diciamo subito qualcosa noi oppure ci riserviamo di intervenire in coda agli altri interventi...

V. LATTANZI: ...probabilmente i relatori avrebbero molto piacere di discutere tra di loro e, quindi, da un lato dovremmo dare loro la possibilità di confrontarsi; forse però il nostro compito dovrebbe essere quello di orientare un po' il dibattito cercando di spiegare quello che abbiamo capito noi e, per questo, se hai già qualcosa da dire è forse opportuno dirla subito.

P. XELLA: Comincio dalla fine. Ho seguito con grande interesse la relazione di Maria José Strazzulla sui riti di guerra e ne approfitto per dire che è un ulteriore esempio, se ce ne fosse ancora bisogno, di come le attuali categorie del "politico", del "militare" e del "religioso", pur applicate a una cultura vicina alla nostra come quella romana, non funzionano troppo bene; perché in tale contesto la guerra non è solo un atto politico e militare, ma anche un atto religioso e giuridico; quindi se già rispetto all'antica Roma le nostre categorie funzionano malissimo, figuriamoci se andiamo ad applicarle a realtà ancora più lontane nel tempo e nello spazio. Sulla relazione di D'Acunto sui templi di Creta non ho da dire nulla, se non che ho imparato molte cose. Si tratta di un tema di estremo interesse sul quale l'archeologo deve lavorare effettivamente senza molti testi. La relazione della dottoressa Oggiano, secondo me, è una chiara testimonianza di quanto sia difficile riuscire a estrapolare non solo l'intervento umano a livello di ideologia religiosa, ma, addirittura, quello femminile, sul quale non è solo la Bibbia a essere piuttosto avara di notizie. In tutto il Vicino Oriente antico ma, direi, anche nel mondo greco, le donne non parlano quasi mai direttamente; io conosco in tutto forse non più di tre iscrizioni fenicie, di cui una funeraria, in cui c'è una donna che parla in prima persona; siamo quindi in una società di tipo maschilista e quindi patriarcale e tale stato di cose non ci deve meravigliare. Per il resto, ovviamente, i miei interessi più diretti – come sa bene l'amico Piero Bartoloni – sono sul *tophet*, tema sul quale ho in preparazione una monografia. Per tale ragione vorrei puntualizzare alcuni aspetti che non corrispondono tanto a una mia idea, quanto a una mia esigenza di usare una metodologia rigorosa. Secondo me i punti fermi della questione sono i seguenti: il *tophet* è un problema molto complesso che non possiamo sicuramente ridurre alla sola questione se sia sede di riti cruenti oppure no; certo questo è un aspetto molto rilevante, ma non è il solo. Questo è il primo punto da tenere presente. Secondo: il *tophet* non è statico nel tempo; ogni *tophet* ha una sua storia e, soprattutto, dal punto di vista cronologico, vi sono due "blocchi" molto chiari di santuari: quelli arcaici, legati ai primi tempi dell'espansione fenicia e quelli sorti dopo la distruzione di Cartagine, i quali, quindi, sono piuttosto tardi e, a mio avviso, costellano un panorama culturale e religioso abbastanza diverso.

L'amico Piero converrà sicuramente con me sul fatto che qualsiasi ricerca in questo campo (ma questo vale in assoluto!) ha come condizione indispensabile la conoscenza diretta e precisa della documentazione tutta intera; quella diretta, lo sappiamo, è costituita dai ritrovamenti archeologici in senso lato (inclusi i dati osteologici) e dalle iscrizioni; quella indiretta dai testi classici e dalle fonti vetero-testamentarie. Ma vorrei lasciar da parte momentaneamente quest'ultima, di più controversa pertinenza (anche se è ormai difficile trovare chi non la ritiene attinente). Devo precisare comunque che non è vero che la Bibbia non attesti sacrifici cruenti, cioè che i figli e le figlie non siano uccisi. Vi sono una ventina almeno di passi biblici di cui 7 usano il verbo *šht*, che vuol dire "sgozzare", il verbo *zbh*, che vuol dire "uccidere in sacrificio" e le espressioni *ntn dm* e *nsk dan*, che vogliono dire rispettivamente "offrire il sangue" e "versare il sangue. Quindi questo è un dato da acquisire una buona volta: non già consacrazioni o dediche simboliche, nel *tophet* di Gerusalemme, ma veri e propri sacrifici di bambini (non necessariamente maschi né primogeniti).

Per quanto riguarda invece la documentazione diretta è forse opportuno fare il punto su quello su cui siamo d'accordo. Siamo d'accordo che i *tophet* sono piuttosto limitati numericamente e che le deposizioni sono piuttosto rare nel tempo. La compianta Antonia Ciasca faceva il calcolo di una deposizione ogni due anni per Mozia, però aggiungeva anche che lo scavo si era limitato ai due terzi del santuario. Quindi, come scriveva in un articolo in *Vicino Oriente* del 1996<sup>1</sup>, è possibile supporre che le deposizioni arrivassero a una all'anno. Su questo non c'è dubbio. Vi è poi un terzo punto, obiettivo, che non si può negare: il *tophet*, in base alle iscrizioni che sono tutte di voto, è un luogo dove si va per ringraziare gli dei per aver ricevuto una grazia. Io mi chiedo quindi cos'è un voto? Ricordiamo nella Bibbia il termine *ndr*: un voto è una promessa, quindi io posso volere qualcosa di molto importante e mi rivolgo al dio dicendogli che se mi fa questa grazia io faccio qualunque cosa, per esempio gli prometto un figlio; questo figlio ce lo posso già avere, oppure no e deve dunque arrivare; se viene concepito è possibile, considerate le condizioni di vita del mondo antico, che muoia prematuramente; in quel caso cosa avrà detto il buon cartaginese? Baal Hammon se l'è preso, ma io comunque l'ho promesso agli dei del *tophet*. Questo può spiegare la sia pur piccola percentuale di nati morti prima della nascita che – per un meccanismo di voto che la Bibbia spiega largamente – comunque sia sono offerti e sacrificati. Di cadenze di massimo uno o due anni possiamo parlare per Tharros, possiamo parlare per Sulcis e non vorrei tirare fuori la vecchia questione della stagionalità, ma ho riletto recentemente i dati di Mozia e i resti faunistici mostrano che sono quasi tutti ovi-caprini immaturi, che si hanno nel Mediterraneo, vogliamo dire nella migliore delle ipotesi, due volte all'anno, perché l'agnellatura ha cadenza semestrale. Su questi punti, acquisiti e certi, dobbiamo tutti ragionare nel massimo rispetto l'uno dell'altro e non pretendendo di produrre una dimostrazione *more geometrico* perché qui si tratta di avanzare una teoria e di vedere se essa risponde al maggior numero di domande; io penso che ragionando insieme si possa arrivare a risultati soddisfacenti. E con questo mi scuso se ho preso un po' troppo tempo.

V. LATTANZI: La battuta che sorge spontanea, con caustico riferimento alla nota teoria di Samuel Huntington<sup>2</sup>, è che – partendo proprio dal bagno di sangue evocato dal rosso che era sullo sfondo del *PowerPoint* presentato dalla collega Strazzulla – è stato bene fare una guerra giusta e pia contro i cartaginesi. Ma al di là delle battute lascerei la parola a Bartoloni per una replica a caldo.

<sup>1</sup> M. CASTELLINO, R. DI SALVO, A. CIASCA ET AL., "Saggio preliminare sugli incinerati del tofet di Mozia", in *VicOr* 10, 1996, pp. 317-346 [N.d.R.].

<sup>2</sup> S. P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano 2000 (1996).

P. BARTOLONI: Grazie infinite per queste puntualizzazioni che io, ovviamente, condivido solo in parte. Faccio un esempio su tutti. Il famoso termine *moloch*, o *molk* che dir si voglia, che è stato interpretato a volte con Dio a volte con sacrificio, e che in realtà è un termine che appare anche nelle stele di Cartagine, sia al femminile che al maschile e che quindi riguarda i bambini che vengono deposti, che guarda caso sono i monumenti stele più antichi del *tofet* di Cartagine. Condivido con te il fatto che sia un problema complesso, anzi estremamente complesso, tant'è vero che è un famoso "non luogo", come stamattina abbiamo dibattuto. È un "non luogo" in quanto è una struttura assolutamente *inaccessibile*, nel senso che è un recinto che potrebbe essere indifferentemente in un luogo roccioso o in un luogo pianeggiante. Condivido con te il fatto che non siano strutture statiche, nel senso che, ovviamente, nel corso del tempo si modificano, come accade, per esempio, al *tofet* di Mozia: nel VI secolo a.C. abbiamo una struttura che potrebbe essere templare che poi scompare e sparisce definitivamente; è chiaro che il rito ha una sua evoluzione come tutti i riti e, quindi, è evidente che il *tofet* all'inizio rappresenta un certo tipo di cosa che poi non è più; nell'VIII secolo rappresenta un certo tipo di ritualità che poi si evolve per diventare tutta un'altra cosa nel III secolo a.C. Per quanto riguarda invece la questione del, chiamiamolo così, supposto sacrificio, è legata strettamente alla lettura della stratigrafia dell'area sacra. Che cosa avviene? Noi abbiamo all'inizio la deposizione di questi recipienti, recipienti che in origine, al principio dell'VIII secolo, sono vasi di forma diversa, mentre successivamente si standardizzano assumendo l'aspetto di pentole da cucina nuove, mai usate. Secondo una ipotesi gli infanti vengono bruciati – il punto è se vengano anche uccisi oppure no – e messi all'interno di questi recipienti, tali recipienti vengono sepolti e quindi viene elevata una preghiera alla divinità. Va bene? No! L'interpretazione che taluni danno è che questa urna venga sepolta e che solo in un secondo tempo venga elevata la stele, perché dal punto di vista archeologico la stele non viene posta in connessione con la stessa urna. Sulla stele troviamo scritto: «perché ha ascoltato la mia voce, mi ha benedetto». E come mi ha benedetto? Perché mi ha mandato un nuovo bambino, perché il bambino morto – ucciso o no – è già dentro l'urna; io ho pregato la divinità e la divinità mi ha mandato un nuovo bambino; ed è per questo che io ringrazio la divinità su di una stele collocata in un secondo tempo all'interno dell'area ma, significativamente, non in coincidenza dell'urna.

P. XELLA: Non vorrei fare un contraddittorio, ma posso dire una cosa velocissima?

V. LATTANZI: Sì, ma diamo spazio anche agli altri, grazie.

P. XELLA: Voglio solo dire che disponiamo di materiale sufficiente per dimostrare in tantissimi casi la deposizione contemporanea di urna e stele; è ben difficile altrimenti supporre che, morto un figlio, alla nascita del successivo (quindi dopo minimo 9 mesi) si tornasse al *tophet* per ringraziare gli dèi, si cercasse (e trovasse!) il posto esatto dove si era deposta l'urna, si approntasse una stele... – P. BARTOLONI: io continuo a ritenere che non vi è connessione... –

P. XELLA: ...io penso invece di poterlo dimostrare, ma credo che sia il caso di sospendere la discussione e lasciare spazio anche agli altri.

V. LATTANZI: Il bello della ricerca è proprio in scambi di vedute come questo. Dopo aver ascoltato con interesse relazioni svolte soprattutto da storici dell'antichità e da archeologi – in misura minore da antropologi (perché tra questi abbiamo ascoltato soltanto Ciattini e Schirripa dato che Polichetti è piuttosto un "etnologo acquisito" e la sua formazione è prevalentemente archeologica) – da osservatore esterno quello che mi viene da rilevare in generale è che l'archeologo una volta che ha scoperto, grazie a un ritrovamento, una *ierofania* – per dirla alla Eliade – a quel punto si sente incoraggiato a seguire un percorso che, attraverso le categorie fornite dalla storia delle religioni e dall'etnologia, gli consente di fare storia. Questo può essere

fatto in tanti modi; il problema è, da un lato, l'uso delle fonti, o la possibilità stessa di avere a disposizione delle fonti; dall'altro, la capacità di interpretarle, secondo una metodologia che – come mi pare sia indicato dalla stragrande maggioranza di quelli che sono intervenuti stasera – fa riferimento al comparativismo che è poi all'origine delle discipline che modestamente pratichiamo. L'antropologia è una disciplina sostanzialmente comparativa e contestualizzante. In questo senso, l'intervento della Oggiano che era orientato proprio in questa direzione – cioè verso la pertinenza del contesto – mi è sembrato un utile avvertimento, perché altrimenti non riusciamo a spiegare nulla. Mi riferisco a un comparativismo che faccia attenzione a non generalizzare troppo, che eviti di mettere insieme le cose per somiglianza e di costruire astrazioni che non hanno molto a che fare con la storia se non con quella congetturale, che ci fa fantasticare e in questa epoca ci aiuta anche a sostenere le nostre fragili identità. Pensiamo ai *media*, come del resto trapela dall'intervento di Massimiliano Polichetti: di fronte alla scarsità di evidenze la fantasia corre. Ma se le evidenze ci sono, ricorrere a un buon comparativismo ci può forse aiutare di più. Ed è forse proprio questo il modo migliore di avvicinare le due discipline: tornare a Pettazzoni senza trascurare la figura di Boas che ai limiti del comparativismo evoluzionistico ha dedicato un saggio fondamentale<sup>3</sup>; praticare il metodo comparativo cercando di individuare delle differenze o cercando di scoprire quelle strutture di significato che, per esempio, la Ciattini evidenziava come elementi che spesso hanno a che fare con qualcosa di molto più antico. A ben vedere, è proprio questo che suscita la nostra curiosità e orienta quello sguardo antiquario che, in qualche modo, fa parte ancora oggi, per noi contemporanei, del modo di interpretare e di spiegare le cose di questo mondo. Uno sguardo, cioè, che cerca di interpretare le cose usando categorie, e costruendo narrazioni, a loro volta orientate da quello che noi oggi andiamo cercando nel passato. E questo va tenuto ben presente. Si tratta di quella riflessività che la ricerca antropologica ha introdotto come importante strumento metodologico per il controllo dei dati; uno strumento che Pettazzoni chiamava in un altro modo, identificandolo con la capacità di comparare contesti in forma anche radicale; come faceva, per esempio, un altro campione degli studi che accomunano le due discipline, Louis Dumont, il quale arrivava a realizzare affreschi in cui venivano a contrapporsi individualismo e olismo<sup>4</sup>, con esiti che possono pure non piacerci ma che ci aiutano a capire molte cose, anche a interpretare in modo più semplice le complessità che stanno dietro quei fenomeni di cui Massimiliano Polichetti, per esempio, ci ha parlato. Quindi la comparazione può condurci a spiegare strutture storiche di significato, che ci aiutano a capire che senso hanno le persistenze; questo sguardo che noi rivolgiamo al passato va alla ricerca delle continuità, va alla ricerca delle sopravvivenze, perché abbiamo bisogno di spiegare il nostro essere presenti, oggi, qui ed ora, con quell'epigonismo che, alla fine, come malattia patologica della nostra cultura, orienta il nostro fare e il nostro operare. Tener fermo questo punto significa essere consapevoli che la ricerca sta andando in una direzione e deve fare un buon uso degli strumenti metodologici che i nostri maestri ci hanno lasciato. Anche quando parliamo, ad esempio, di *mana* siamo consapevoli del fatto che il significato di questa forza potente e occulta che sta dietro gli oggetti, fa tesoro delle ricerche e degli studi di quanti hanno lavorato sul “dio og-

<sup>3</sup> F. BOAS, “The limitations of the Comparative Method of Anthropology”, in *Science*, n.s. v. IV, 1896, pp. 901-908, poi in F. BOAS, *Race, language and culture*, New York 1948 (trad. it. in L. BONIN e A. MARAZZI, *Antropologia culturale. Testi e documenti*, Milano 1970, pp. 127-135).

<sup>4</sup> L'allusione è alla nota opera di L. DUMONT, *Saggi sull'individualismo*, Milano 1993.

getto” – e penso a Marc Augé<sup>5</sup> – dimostrando che anche l’analisi strutturale – scusate se mi permetto di rievocarla – può essere utile per capire i diversi livelli di simbolismo che operano nella realtà e che gli esseri umani utilizzano. Come pure è importante considerare che il rito ha che fare molto con il corpo, e in questo la ricerca antropologica ha fatto molta chiarezza – in qualche modo Pino Schirripa nel suo intervento ha indicato anche questa strada. La sessione di oggi pomeriggio è intitolata “*Scopi e gesti del sacro*”: affronta lo scopo è l’efficacia di una azione che l’uomo compie per conseguire un determinato obiettivo, e questo obiettivo viene raggiunto con un’azione che ha un valore simbolico; e quindi prescinde completamente dalle logiche del giudizio a cui è abituata la nostra cultura, quelle kantiane, per intenderci; i giudizi analitico e sintetico che orientano il nostro pensiero poco aiutano a spiegare la ritualità, anche della nostra contemporaneità, dove di riti se ne fanno altrettanti che nel passato, visto che, fondamentalmente, come diceva Durkheim, siamo degli animali rituali. I “riti autonomi” però – per usare una classificazione che Brelich ci ha indicato, distinguendo fra riti “culturali” e riti “autonomi”<sup>6</sup> – sono veramente difficili da individuare e da scoprire archeologicamente nella realtà, perché sono quelli fatti dal nostro corpo – in determinati luoghi e rispetto a una specifica temporalità – che naturalmente, attraverso le parole, attraverso l’uso di azioni simboliche, cerca di interpretare la realtà e di modificarla. È per questo, fondamentalmente, che ogni rito è diverso dall’altro, e la vecchia scuola che ci ha abituato a pensare che il rito fosse legato al mito, che il rito è una ripetizione sempre identica di cose, è fallace; basta guardare alla nostra vita quotidiana per scoprire che noi di riti ne facciamo tanti, ma pur essendo legati a delle procedure e a delle regole – perché naturalmente il rito è questo: una ripetizione di regole – dentro c’è la storia, ci sono le nostre difficoltà del quotidiano; e allora è la parola dei testimoni che poi alla fine ci dirà il senso del sacro quale è; e la parola dei testimoni è la parola, per esempio, di quanti vanno a Lourdes. C’è uno studio fondamentale di Clara Gallini su questo tema<sup>7</sup>, su come bisogna ascoltare le voci dei testimoni, di quanti partecipano delle aspettative nei confronti di un miracolo; che non sono aspettative conoscitive, per tornare alle logiche che orientano la nostra cultura, ma sono aspettative normative, nel senso che uno si aspetta che le cose vadano in un determinato modo; perché c’è una credenza, una fede, ad orientare il rito, quella credenza che per l’archeologia, diceva la Oggiano, è proprio impossibile da ricostruire. E poi ci sono i gesti e le parole che forse non lasciano traccia, o forse la lasciano in alcuni luoghi che naturalmente hanno a che fare con “riti culturali”, con quelle “ierofanie” che le evidenze archeologiche possono forse aiutarci a interpretare da un punto di vista, io mi auguro, il più storico possibile. Concludo facendo un omaggio a Valerio Valeri, un grande antropologo che ci ha lasciato prematuramente. Egli ha però avuto il tempo di consegnare all’*Enciclopedia Einaudi* una voce “Rito”<sup>8</sup> che consiglieri di rileggere per il semplice motivo che fa tesoro di quello che gli studi storici e tutto il dibattito antropologico sul rito ci hanno consegnato e che ci consente di uscire da una interpretazione spesso un po’ troppo metafisica di questa azione, così importante nelle nostre vite quotidiane. Spero di aver neutralizzato con questo lungo intervento la polemica Bartoloni/Xella e lascio la parola a quanti volessero per caso... “scannarsi”.

P. XELLA: Ci sono altri interventi sulle 4 relazioni di carattere, diciamo così, archeologico? Domande ai relatori? Apporti di qualche tipo?

<sup>5</sup> M. AUGÉ, *Il dio oggetto*, Roma 2002.

<sup>6</sup> A. BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1965, p. 31.

<sup>7</sup> C. GALLINI, *Il miracolo e la sua prova*, Napoli 1998.

<sup>8</sup> V. VALERI, s.v. “Rito”, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. XII, Torino 1981, pp. 210-243.

F.-H. MASSA PAIRAULT: Il mio intervento è molto puntuale ma, forse, toccherà insieme qualche punto che è stato trattato. Volevo intervenire sulla relazione Strazzulla a proposito soprattutto del personaggio di Camillo, che naturalmente è un personaggio che ha ispirato tanti studi. Hai messo in evidenza molto bene il retroscena rituale del *bellum justum* per quanto concerne Camillo; però oltre a questo la figura è talmente complessa che credo abbia anche altri risvolti. Quando, per esempio, Livio (5.21) gli presta le parole «*Pythice Apollo, tuoque numine instinctus pergo ad delendam urbem Veios*» questo mi sembra richiamare un altro aspetto, quello che si rifà al concetto tirannico. C'è anche un altro aspetto di cui non hai parlato perché non potevi per ragioni di tempo; alludo all'episodio in cui Camillo trasporta nella sua casa le porte del tempio di Giunone veiente; in questa vicenda ritroviamo un importante aspetto della tradizione affine a quelli di cui abbiamo discusso questa mattina; perché a Veio il tempio era uno spazio sicuramente consacrato e connotato come *regia*; anche se la divinità aveva il titolo di *Iuno Regina* e, quindi, nel suo sviluppo storico era certamente il tempio di Giunone, il culto traeva origine probabilmente da una reggia, cioè di una famiglia che lo gestiva. Camillo, quindi, trasportando le porte del Tempio nella sua casa di Roma lo faceva ritornare allo statuto *ante quem*, quello della tradizione di *Iuno* veiente, cioè dei primi re di Veio, cioè di quello che era uno stadio della storia in cui il sacro non era ancora connotato come il sacro di una *polis* ma come il sacro di una *regia*.

M. J. STRAZZULLA: È chiaro che su Camillo potremmo veramente scrivere moltissimo e la sua figura meriterebbe di non essere circoscritta al solo momento in cui io l'ho trattata, bensì potrebbe essere ripresa in una chiave complessiva relativa al suo aspetto tirannico, alle sue connessioni "serviane" e così via. A me interessava semplicemente inserirla in una serie di atti rituali, in qualche modo istituzionali, perché questo era in fondo il tema che mi ero prefissa. Il resto è un altro discorso che non poteva essere svolto in appena 20 minuti.

P. XELLA: Ci sono altri interventi su questo blocco? Qualcuno ha qualcosa da dire sulla parte antropologica, anche alla luce della premessa metodologica estremamente interessante che ha fatto Vito Lattanzi?

V. LATTANZI: Beh, insomma, abbiamo comunque un altro giorno intero per parlare... – P.

XELLA: ...al momento ci sarà evidentemente una fase metabolica.

V. LATTANZI: Per esempio, l'intervento della Ciattini non stava meglio nella sessione sugli oggetti?

S. CIATTINI: Ma c'era anche la questione dell'atteggiamento, di come gli indigeni si comportavano nei confronti delle icone cristiane, di come venivano recepite. Io volevo fare invece un commento rispetto a quello che ha detto Lattanzi. Io sono sicuramente d'accordo con tutte le osservazioni che hai fatto sul comparativismo e io sottolineerei appunto che esiste un comparativismo di tipo strutturale che anche io ho citato, che prevede, in assenza di un contatto storico, la comparazione di situazioni similari che, ovviamente, non vuol dire che siano situazioni identiche. Si tratta di situazioni che presentano una serie di caratteristiche simili dal punto di vista economico, socio-politico, culturale; come accade, per esempio, con la questione del *chiefdom*, che io ho citato, e il fatto che per parlare delle Antille si faccia riferimento al *mana* richiamando la situazione della Melanesia dove c'erano appunto dei *chiefdom* che presentavano delle caratteristiche similari.

Volevo però aggiungere anche altre due osservazioni. Le relazioni tra le varie discipline sono rese molto complesse dal fatto che l'antropologia (scusate se utilizzo una espressione un po' radicale ma io sono una "estremista") non esiste; l'antropologia non è una "scienza dura", esistono varie correnti di pensiero rispetto a determinati problemi. Io credo che una situazione simile connoti anche l'archeologia; nel metterci in relazione con l'archeologia e con la storia



a quale antropologia facciamo riferimento? Per esempio, il titolo di questo convegno è un titolo che si richiama a una certa prospettiva. Se si va a cercare il concetto di sacro nell'antropologia sociale britannica non lo si trova, si parla di "religione". Ma anche il concetto di religione è un concetto ideologico. Io proprio non credo all'esistenza di concetti neutri; noi dobbiamo abbandonare l'illusione dell'esistenza di concetti neutri e di una verità assoluta; i concetti sono tutti storicamente determinati, condizionati eccetera. Io preferisco il concetto di religione perché mi sembra più "neutro", anche se non del tutto neutro. È un concetto collegato all'idea della dottrina e, infatti, molto spesso chi parla di religione quando tratta delle religioni afrocubane o afrobrasiliane dice "culti" e quindi dà per scontato che non ci sia la parte riflessiva, della credenza; che invece c'è ed è depositata nei miti, non è scritta, però esiste. Ecco direi, quindi, che scegliendo una parola, si sceglie una categoria; io non sono, ovviamente, per l'abbandono delle categorie, perché senza le categorie non si fa scienza, ci vuole però sicuramente un atteggiamento critico nei confronti delle categorie. Io esprimo la mia simpatia per il concetto di religione e dico che il concetto di sacro implica tutta una certa prospettiva; non può quindi essere adottato così tranquillamente, come ha detto anche la Chirassi riferendo varie interpretazioni di questo concetto...

I. CHIRASSI COLOMBO: Sono costretta a dire una parola, solo una. Il concetto di religione è molto equivoco ed è storicamente verificabile la sua equivocità. Un antropologo di scuola boasiana, Clifford Geertz, dice "*religion is a culture sistem*", un sistema culturale che si organizza simbolicamente e i simboli, ovviamente, sono culturalmente scelti, giusto? Su *religio* vi sono due etimologie molto significanti che ci fanno vedere, anzi sentire e toccare, che la *religio* di Cicerone è completamente diversa dalla *religio* di Agostino, perché per Cicerone *religio* ha due etimologie una è «*cultus deorum*», ma l'altra è quella della sua opera giovanile della retorica in cui dice *religio*, da *relegere* («ripercorrere, rileggere»), fa cioè una falsa etimologia; Agostino (*Retractationes* I, 13) sostiene invece che deriva da *religare* («legare, vincolare») asserendo che devo fare esattamente quello che mi dicono i pontefici o chi per loro, cioè devo fare le cose così come mi sono prescritte ritualmente. *Ritus* parola di origine mi pare indoeuropea, sulla quale io consiglio a tutti di rileggersi il famoso aneddoto del bambino e della "madre rochetto" di Sigmund Freud<sup>9</sup>. Io non amo particolarmente la psicanalisi (anche se ho una carissima amica psicanalista) però questo caso è molto carino perché il rito è un modo per quantificare, verificare e correggere le proprie angosce. C'è un bambino piccolo che ha l'angoscia della madre assente; quando va via la madre scoppia in pianti; cerca quindi di autocurarsi e come fa? Paragona la madre, simbolicamente, a un rochetto che ha il filo e, quando la madre esce, butta il rochetto fuori della porta e poi lo tira indietro attraverso il filo; tale episodio è stato utilizzato anche da Ernesto de Martino.

Volevo aggiungere qualche cosa ancora sulla possessione. Per combinazione me ne sono occupata e me ne sto occupando in questo momento sia pure trasversalmente e qui richiamo anche un libro di Calasso, *La follia che viene dalle Ninfe*<sup>10</sup>. Si tratta della *numpholepsia*, categoria molto speciale di possessione ben nota al mondo greco del V secolo, tanto che Socrate, quando esce dalle mura di Atene, a un certo punto dice "io sono un *numpholeptos*"<sup>11</sup>. Ne viene fuori poi tutta quella straordinaria sequenza che Platone utilizza per dire che i doni maggiori della scienza e della conoscenza non vengono dalla ragione ma vengono dalla *mania* ecc. Alcuni particolari per quanto riguarda la possessione in campo etno-antropologico posso for-

<sup>9</sup> In S. FREUD, *Al di là del principio del piacere*, Milano 2007, pp. 44 ss. (ed. or. 1920) [N.d.R.].

<sup>10</sup> R. CALASSO, *La follia che viene dalle Ninfe*, Milano 2005 [N.d.R.].

<sup>11</sup> PLAT., *Phaedr.* [N.d.R.].

nirveli grazie alle indagini di una mia allieva che si è laureata con me tanti anni fa e che ha scritto un bellissimo libro sui culti di possessione Bori nell’Africa sub-sahariana, Michela Pasian<sup>12</sup>. La Pasian ha lavorato molto nella *République du Niger* dove ha studiato i culti Bori, culti femminili di possessione di ambito islamico, mettendo in evidenza delle immediate differenze di atteggiamento dello stesso mondo della *République du Niger* riguardo questi culti tradizionali, ammessi dall’Islam perché l’Islam, al contrario del cristianesimo, ammette la possessione da parte di entità percepite come extra-umane, considerate comunque creature divine perché fatte da Dio. Tale possessione non è solo africana ma, in qualche modo, è “addirittura” presente persino in Arabia Saudita, ma certamente ha una quantità notevolissima di varie espressioni ed è sempre culturalizzata. Per quanto riguarda la possessione e lo stato del “sempre posseduto” – perché la possessione è sempre “epilettica” nel senso etimologico della parola – il “posseduto permanente”, che non è il pazzo ma è l’*entheos*, colui che ha il dio dentro, il melanconico, raccomando a tutti di leggersi quel bellissimo trattato sulla melanconia (molto letto nel Seicento), che è il *problema* 30 del *ta phusikà* di Aristotele. Esso parla appunto della “possessione permanente”, degli *entheoi*, che sono i *perittoï*, gli uomini eccellenti, gli uomini di genio, divisi aristotelicamente in tre categorie: quelli troppo freddi che non interessano a nessuno, quelli medi, che sono i filosofi, e quelli invece troppo pieni di ardore, che sono da guardare con attenzione perché possono combinare “casini”, e quando combinano “casini” li possono combinare nel bene ma anche nel male: *sibyllai kai bakhides .kai hoi entheoi alloi* tutti coloro che a vario titolo hanno il dio dentro, i melanconici. E qui si apre un altro discorso.

V. LATTANZI: C’è naturalmente Schirripa che vuole dire la sua, ma cerchiamo di chiudere in maniera non irrituale, ma *rite* come dicevano i Romani.

P. SCHIRRIPA: Sarò velocissimo. Volevo solo dire una cosa rispetto al tuo discorso e che, quindi, sarà “tranquillissima”. Mi pare che quello che tu dici, anche alla luce di altre cose che ho sentito, sia da ribadire: il rischio della comparazione, quando non è individuante come intende Pettazzoni, cioè una comparazione storicamente fondata che tende a esaltare le differenze e non ad annichilirle a favore delle somiglianze, ha in sé il rischio enorme, e io l’ho visto in questa sede, della reificazione perché poi alla fine dei concetti servono ad esplicitare delle cose che poi vivono di vita propria e diventano qualcos’altro. Un costrutto culturale, per forza di cose, è legato al contesto locale, al mondo morale locale in cui nasce, trasferire i significati in giro per il mondo ci porta a confondere le cose.

V. LATTANZI: Bene....

A. CIATTINI: ...posso dire una battuta? Io sapevo che addirittura le etimologie del termine religione fossero quattro e non due; volevo inoltre aggiungere che non credo che noi dobbiamo riferirci alle etimologie, ma dobbiamo ridefinire ogni termine organicamente; ogni scienza fa questo sforzo, definisce attualmente, e cioè nell’epoca contemporanea, un concetto che viene dalla vita quotidiana – nelle scienze sociali proprio questo accade – e lo utilizza come categoria interpretativa; quindi anche se le etimologie sono ambigue, questo è quello che resta da fare.

V. LATTANZI: Ma io credo che sia emersa un po’ in tutti gli interventi questa esigenza di storicizzare le categorie. Noi antropologi ci teniamo a ribadirlo perché ci siamo presi il compito, in questi ultimi sessant’anni, di buttarle al mare, di ricominciare da capo e di ritrovarle nel senso in cui esse vengono interpretate dai soggetti locali; qual è il punto di vista del nativo, qual è rispetto a ciò che noi chiamiamo “religioso”, “sacro”, a ciò che chiamiamo “rito”? Ai

<sup>12</sup> M. PASIAN, *Anthropologie du rituel de possession Bori en milieu Hawsa au Niger. Quand les génies cohabitent avec Allah*, Paris 2010 [N.d.R.].

tempi di Mary Douglas<sup>13</sup> – ve lo ricordate? – la vita dei “primitivi” era tutto un rito; non si capiva che cosa facessero e si diceva: “sarà un rito!”. “Che altro devono fare quei popoli?”. È questo il senso che mi pare emerga soprattutto in quelle relazioni che sono più proiettate verso l’etnoarcheologia, verso lo studio del passato; viceversa in quei casi in cui ci buttiamo nel presente, è veramente l’analisi dell’antropologia simbolica che ci salva; la capacità di stare dentro il contesto e di parlare con la gente e di far venir fuori dalla viva voce delle persone che cos’è sacro, che cos’è religione.

P. XELLA: Volevo aggiungere che, naturalmente, è questione di gusti: “religione”, “culto”.... Nessun termine è innocente, nessuno! Quindi li dobbiamo usare consapevolmente, sapendo che sono nostre categorie che servono ad aprire una porta ed entrare nella cultura dell’altro, cultura da ricostruire dall’interno nella misura del possibile; avendo sempre a mente che le definizioni non sono che strumenti, così si sdrammatizza un po’ il problema, non si reifica. Stiamo attenti, tutti abbiamo paura di reificare.

V. LATTANZI: Quindi, appunto, per finire ritualmente, vi prego di alzarvi e di fare un sorriso; siate felici la serata è a disposizione!

---

<sup>13</sup> M. DOUGLAS, *I simboli naturali*, Torino 1979.



**IV SESSIONE**  
**GLI OPERATORI DEL SACRO**



**MAGHI PROFESSIONISTI ALLA FONTANA DI ANNA PERENNA<sup>1</sup>**

## RIASSUNTO

La magia antica, pur con il suo corollario di testi e rituali teorici quali i *Papyri Graecae Magicae*, si praticava con oggetti della cultura materiale che nel corso dei secoli sono stati rinvenuti in scavi, sono confluiti in collezioni di Musei, spesso decontestualizzati e diventati quindi di difficile comprensione. Poiché i maghi erano operatori del magico, usavano strumenti come la “bacchetta” o il “calderone” per preparare le pozioni magiche con erbe e vari materiali organici; altri strumenti per gli incantesimi erano fiori, piante, corde, gemme, ossa di animali, lucerne, figurine di cera, teschi, ecc. Molti di questi oggetti, vista la loro natura deperibile, non sono più conservati; inoltre la loro valenza magica è difficile da ricostruire, se non con l’ausilio della documentazione scritta. La novità ed eccezionalità del ritrovamento magico della Fontana di Anna Perenna a Roma sta proprio nel suo essere un vero e proprio catalogo, il catalogo più completo scoperto finora degli strumenti usati dai maghi professionisti. In quel piccolo e così raro contesto archeologico sono riemerse lucerne, *defixiones*, bambole *voodoo*, contenitori di piombo, insomma tutti gli strumenti magici più noti dalle fonti, ora finalmente contestualizzati e studiati con criteri scientifici. L’eccezionalità del ritrovamento sta proprio nel suo essere un *unicum* inimitabile, definitivamente riconosciuto come il più importante contesto magico dell’antichità. La serialità dei materiali dimostra che vi si praticava un rituale aggressivo e molto complesso, nel quale l’operatore magico aveva un ruolo fondamentale di “catalizzatore” delle forze del male.

MARINA PIRANOMONTE

Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma

---

<sup>1</sup> Non essendo pervenuto in tempo il testo per la stampa, si pubblica in questa sede il riassunto presentato dall’Autrice in occasione del Convegno [N.d.R.].

BIBLIOGRAFIA<sup>2</sup>

- M. PIRANOMONTE *ET AL.*, *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*, Milano 2002.
- M. PIRANOMONTE, “I contenitori di piombo dalla fontana di Anna Perenna e la loro valenza magica”, in *SMSR* 76, 2010, pp. 21-34.
- M. PIRANOMONTE, “Religion and magic at Rome. The fountain of Anna Perenna”, in AA.VV., *Magical practice in the Latin West*, Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept. - 1 Oct. 2005, Leiden 2010, pp. 191-213.
- M. PIRANOMONTE, “Ninfe, matrone e streghe alla fontana di Anna Perenna”, in *MediSec* 23, 2011, pp. 123-149.
- M. PIRANOMONTE, F.M. SIMÓN, “The daemon and the nymph. Abraxas and Anna Perenna”, in *Bollettino di archeologia on line* 2011, ed. speciale: < <http://151.12.58.75/archeologia> >.

---

<sup>2</sup> Per completezza e per consentire una migliore comprensione della discussione seguita all'intervento, si inserisce una selezione bibliografica di alcuni scritti nei quali l'Autrice ha trattato le tematiche in oggetto [N.d.R.].



**DISCORSO ACCADEMICO, TURISMO MISTICO E REAZIONE INDIGENA:  
LO SCIAMANISMO IN MESOAMERICA TRA ANTROPOLOGIA, STORIA E ARCHEOLOGIA**

*Premessa*

L'uso del moderno concetto antropologico e storico-religioso di sciamanismo ha attraversato nel corso degli ultimi decenni una fase di radicale ridefinizione<sup>1</sup>, in special modo a partire dalla riaffermazione di una vocazione etnografica in diversi contesti "locali" non solamente asiatici<sup>2</sup>, ma anche amazzonici<sup>3</sup> e mesoamericani<sup>4</sup>. Questa attuale voga "revisionistica" sembra ispirarsi a una istanza di taglio decostruttivo che si prefigge, a partire dal lavoro etnografico, di mettere in questione le pretese universalizzanti che hanno caratterizzato gli usi più diffusi della nozione di sciamanismo nel corso del XX secolo. Tale tendenza, oltre a rappresentare il segnale della vivacità accademica della nozione di sciamanismo, lo indica anche quale luogo estremamente problematico per la definizione delle teorie e dei metodi delle discipline antropologiche e storico-religiose<sup>5</sup>. Sin dall'inizio del secolo scorso, si è infatti imposto ciclicamente un aperto scetticismo nei confronti della consistenza confusa, e talvolta arbitraria, che esso veniva assumendo nel lessico accademico<sup>6</sup>. Sebbene si sia più volte scommesso sulla imminente dissoluzione del suo valore euristico, appare oramai chiaro come lo sciamanismo abbia assunto un ruolo stabile nel lessico accademico

<sup>1</sup> Tra i più recenti tentativi di ridefinizione in ambito storico-religioso del concetto di sciamanismo, si vedano DUBOIS 2011, PHARO 2011, SIDKY 2010 e VON STUCKRAD 2003.

<sup>2</sup> Per un ripensamento dello sciamanismo centro-asiatico in una prospettiva etnografica, sono oggi considerati classici i numerosi contributi di Roberte Hamayon, i cui risultati sono in parte sintetizzati in una monografia dedicata a una revisione radicale dei modelli interpretativi relativi ai fenomeni siberiani: cfr. HAMAYON 1990.

<sup>3</sup> Si pensi, ad esempio, al contributo offerto in ambito amazzonico dalla riflessione sul "prospettivismo" di Eduardo Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO 1992) e quella sull'"animismo" di Philippe Descola (DESCOLA 1986). In ambito americanistico, fondamentali sono anche le riflessioni della studiosa che per prima coniò il termine "prospettivismo": cfr. ÅRHEM 1993. La prospettiva amazzonica e amerindiana sta riscontrando inoltre, nel corso del dibattito più recente, una notevole affinità teorico-metodologica con le ultime prospettive degli studi siberiani; la letteratura comparativa su questo tema è già piuttosto sviluppata; per uno stimolante tentativo di sintesi è possibile però consultare cfr. BRIGHTMAN, GROTTI, ULTURGASHEVA, 2010.

<sup>4</sup> Per una applicazione al contesto mesoamericano delle più recenti riflessioni sullo sciamanismo cfr. MARTÍNEZ 2009, nel quale l'Autrice tenta una verifica teorica in merito alla possibilità di una lettura di fatti etnografici mesoamericani alla luce delle impostazioni metodologiche provenienti in special modo dagli studi amazzonici; in questa direzione è utile anche MARTÍNEZ 2007, dedicato in maniera specifica al modello interpretativo di Eduardo Viveiros de Castro. In una prospettiva più critica rispetto alla possibile applicazione della nozione di sciamanismo allo studio delle civiltà antiche della Mesoamerica cfr. MARTÍNEZ GONZÁLEZ 2007; ID. 2009.

<sup>5</sup> Si veda, ad esempio, la critica "antropologica" mossa da Alice Kehoe alle pretese universalistiche del costruito storico-religioso proposto nell'opera di Mircea Eliade: cfr. KEHOE 2000.

<sup>6</sup> Diversi esempi di "scetticismo" manifestati da parte del mondo accademico si sono susseguiti nel corso del XX secolo, in concomitanza con le differenti tappe dell'affermazione dello sciamanismo nel dibattito scientifico. La prima celebre reazione fu di Arnold van Gennep che mostrò la propria preoccupazione

ma soprattutto, e nonostante le “proteste” degli specialisti, anche nella dimensione extra-accademica<sup>7</sup>. Riteniamo dunque necessario aprire un confronto dialettico anche con quegli ambienti extra-scientifici che, pur continuando a veicolare usi impropri – che si configurano in realtà spesso come dei veri e propri “abusi”<sup>8</sup> –, svolgono però un ruolo fondamentale nella costruzione di quelle produzioni discorsive che contribuiscono a stabilire i confini del dibattito pubblico intorno alla “religiosità primitiva” in epoca contemporanea<sup>9</sup>.

### *Lo sciamanismo in Mesoamerica*

Nell’analisi di questa singolare congiuntura, l’indagine sul concetto di sciamanismo nel contesto mesoamericano rappresenta un punto di osservazione di fenomeni culturali estremamente magmatici. Sebbene infatti l’area mesoamericana<sup>10</sup> debba essere considerata geograficamente e storicamente distante rispetto al *locus classicus* dello

---

nei confronti di quella tendenza delle scienze dell’epoca a ereditare termini metodologicamente vaghi e applicabili in maniera indistinta ai più diversi fatti osservati nel corso dell’indagine antropologica: ai suoi occhi la più pericolosa di queste vaghe parole era proprio “sciamanismo” (VAN GENNEP 1903, pp. 51-57). Negli ultimi decenni, l’imbarazzo accademico per la condizione degli studi sullo sciamanismo è più volte emersa nella voce di numerosi specialisti; alla fine degli anni sessanta, Robert Spencer avvertiva la comunità scientifica rispetto alla possibilità che, intorno alla formula proposta da Mircea Eliade (ELIADE 1951), si venisse configurando una categoria religiosa estremamente vaga che avrebbe rischiato di dare vita a una vera e propria “trappola semantica” (SPENCER 1968, p. 396). Alcuni anni più tardi, Clifford Geertz, nel suo celebre *Religion as a Cultural System*, definì “aride” e “insipide” quelle categorie del lessico religioso – quali l’animismo, l’animatismo, il totemismo e lo sciamanismo stesso – per mezzo delle quali gli etnografi della religione sembravano devitalizzare i dati prodotti attraverso il lavoro di campo (GEERTZ 1973, p. 122). Un simile sguardo scettico ha resistito anche in tempi più recenti nell’opera, ad esempio, di Michael Taussig che ha definito lo sciamanismo come “*a made-up, modern, Western category [...] an artful reification of disparate practices, snatches of folklore and overarching folklorizations, residues of longestablished myths intermingled with the politics of academic departments, curricula, conferences, journal juries and articles [and] funding agencies*” (TAUSSIG 1987, p. 57). Si veda, infine, la più recente riflessione di Fiona Bowie: “*«Shamanism» is one of those terms (like «witchcraft» or «totemism») which is often used very broadly, referring to many different phenomena, some of which bear little resemblance to one another or to an original derivation*” (BOWIE 2000, p. 191).

<sup>7</sup> A partire dagli anni novanta, si è infatti imposto uno spiccato interesse per i fenomeni di rivitalizzazione dello sciamanismo nei contesti contemporanei. Tra gli studi più importanti è possibile indicare: ATKINSON 1992, VITEBSKY 1995, WALLIS 2003, WILLIS 1994.

<sup>8</sup> Cfr. FRANCFORT, HAMAYON 2001.

<sup>9</sup> In questa direzione, contesti accademici anglosassoni e statunitensi sembrano aver positivamente raccolto la sfida relativa alla validità euristica dell’indagine di quelle che nel contesto italiano sono ancora anacronisticamente definite “religioni dei popoli primitivi”. È infatti proprio a partire dalla necessaria revisione di quella definizione che si stabilisce un nuovo campo di indagine intorno alle cd. “*indigenous religions*”. Su questo tema i contributi sono numerosi; si segnalano almeno le utili sintesi del dibattito recente prodotte da Graham Harvey: HARVEY 2000; ID. 2003.

<sup>10</sup> La Mesoamerica è un’area culturale i cui contorni geografici furono tratteggiati nel corso degli anni quaranta dall’etnologo tedesco Paul Kirchhoff; essa comprende una grande porzione del territorio mesicano, unita agli attuali territori del Guatemala, Belize, El Salvador e Honduras: KIRCHHOFF 1943. Sul dibattito italiano relativo allo sciamanismo, cfr. BOTTA 2010.

sciamanismo (il contesto siberiano)<sup>11</sup>, essa si è imposta come uno degli ambienti culturalmente più vivaci nei quali è possibile osservare un suo uso aperto e spontaneo. Se infatti, da un lato, gli studi mesoamericanistici hanno testimoniato alcuni netti rifiuti rispetto agli usi “disinvolti” della nozione contemporanea di sciamanismo<sup>12</sup>, dall’altro, il tessuto religioso messicano si è invece mostrato ricettivo nei confronti di una nozione fluida che ha saputo contribuire alla costruzione di nuove forme di spiritualità. Il contesto messicano rappresenta di conseguenza un territorio privilegiato per l’osservazione della funzione pubblica di questa nozione religiosa e la sua osservazione contribuisce a delinearne una genealogia degli usi contemporanei.

Già a un primo sguardo alla letteratura scientifica, è possibile notare come i termini “sciamano” e “sciamanismo” in quest’area siano stati applicati all’analisi di numerose culture di interesse etnografico (Tzotziles, Tzeltales, Nahuatl, Quiché, Otomí, Mazatechi, Huichol, Rarámuri, Popolucas, Chuj, Jacaltecos, Mixe) e perfino a diverse civiltà superiori dell’epoca preispanica (Olmecchi, Maya, Mexica, Mixtechi, Zapoteci ecc.)<sup>13</sup>. A fronte, dunque, di una grande affermazione e di un uso diffuso del concetto, appare legittimo interrogarsi sul frangente storico nel quale la nozione di sciamanismo, come categoria convenzionale, è apparso nel contesto mesoamericanistico. A questo scopo, ritengo sia possibile individuare una traiettoria dello sciamanismo in Mesoamerica articolata in due tappe fondamentali. Le prime apparizioni della nozione nel lessico accademico sono testimoniate da una letteratura scientifica ancora incerta, sia di tipo archeologico sia di tipo etnografico, che si colloca a cavallo tra XIX e XX secolo, e che precede dunque l’affermazione dell’opera di Mircea Eliade<sup>14</sup>.

Sebbene non siano facilmente individuabili le ragioni che favorirono la creazione di un discorso mesoamericanistico intorno allo sciamanismo, è possibile notare come, sul finire del XIX secolo, quale conseguenza dell’influenza dell’antropologia statunitense, questo inedito campo d’indagine finì per imporsi nell’agenda delle nascenti discipline messicane<sup>15</sup>. Nel corso della prima metà del secolo, lo sciamanismo era infatti ancora sconosciuto nella letteratura di interesse amerindiano; è possibile notare, ad esempio, come nell’area quiché – ambito etnografico che avrebbe presto sperimentato una fioritura di interpretazioni sciamaniche – l’abate Etienne Brasseur de Boubourg, pioniere dell’archeologia e della storiografia maya, nel 1859 definiva ancora gli operatori religiosi impegnati in rituali di tipo estatico attraverso l’anacronistica categoria di *fachiro*<sup>16</sup>. Nella medesima area culturale, già al principio del XX

<sup>11</sup> Per una riflessione intorno al problema dell’esistenza di un *locus classicus*, si vedano, in una prospettiva teorico-metodologica in parte differente, HUTTON 2001; MÜLLER 1997.

<sup>12</sup> Cfr. KLEIN *ET AL.* 2001.

<sup>13</sup> Per una attenta mappatura dell’uso del concetto di sciamanismo negli studi mesoamericanistici, cfr. MARTÍNEZ GONZÁLEZ 2007.

<sup>14</sup> Cfr. MARTÍNEZ GONZÁLEZ 2007, pp. 115-118.

<sup>15</sup> Per una attenta ricostruzione dell’influenza esercitata del mondo accademico statunitense sul contesto messicano, e dunque, sull’imposizione della nozione di sciamanismo, cfr. ZNAMENSKI 2007, pp. 39-78.

<sup>16</sup> BRASSEUR DE BOUBOURG, 1859, t. III, p. 28.

secolo, sarebbe stato invece ben presto possibile imbattersi in numerose attestazioni dell'uso del termine "sciamano" nella descrizione dell'attività rituale indigena<sup>17</sup>. Sul finire del secolo precedente, la nozione di sciamanismo si era infatti affacciata nel continente americano grazie alla mediazione di Franz Boas che, con l'impresa etnografica della *Jesup North Pacific Expedition*, aveva gettato un ponte tra gli studi siberiani e quelli nordamericani, diffondendo il concetto sulla sponda americana del Pacifico e contribuendo in questo modo a un allargamento concettuale della nozione e a un profondo cambiamento del lessico descrittivo utilizzato nell'analisi delle religiosità native americane<sup>18</sup>. Questa prima fase di consolidamento del lessico sciamanico mesoamericano procedeva, nel corso dei decenni successivi, soprattutto attraverso la mediazione del lavoro di etnografi che veicolavano un uso del concetto ancora piuttosto vago dal punto teorico e metodologico: uno sciamanismo definito in maniera incerta ma egualmente capace di affermarsi nel lessico accademico. Emergeva infatti una tendenza generalizzata di questo primo gruppo di lavori etnografici a favorire la creazione di un discorso accademico sullo sciamanismo mesoamericano che potesse sovrapporsi a una selva di concetti quale sacerdote, indovino, astrologo, stregone, *curandero* ecc. che apparivano allora irrimediabilmente anacronistici, incapaci di descrivere in termini precisi i contesti rituali indigeni. Alla volontà di ridurre questa caotica condizione terminologica, si affiancava anche la possibilità di liberarsi dal peso ideologico di una terminologia in larga misura proveniente da una letteratura coloniale, quasi sempre di tipo missionario e costantemente giudicante nei confronti dei sistemi religiosi indigeni<sup>19</sup>: in questa prima fase della vicenda mesoamericana, dunque, la nozione di sciamano permetteva di "importare" una categoria analitica che possedeva una spiccata tendenza a favorire una forma di generalizzazione e sapeva individuare in maniera riconoscibile i diversi operatori amerindiani del sacro, soprattutto in ambito terapeutico e divinatorio. D'altro canto, l'uso della nozione di sciamanismo appariva in quel contesto ideologicamente neutra, proprio in ragione della sua origine distante; questa accoglienza parzialmente acritica inaugurava probabilmente nelle Americhe una duratura tendenza a sottovalutare, se non a ignorare completamente, il portato ideologico che lo sciamanismo aveva assunto nel corso dei tre secoli che avevano seguito la sua "scoperta" siberiana e il suo transito nella letteratura europea. La seconda tappa della vicenda sciamanica mesoamericana vede il consolidamento della categoria nel lessico scientifico mesoamericano e si svolge negli anni a cavallo tra la prima pubblicazione francese, nel 1951, e la traduzione americana del 1964,

<sup>17</sup> MARTÍNEZ GONZÁLEZ 2007, p. 115.

<sup>18</sup> ZNAMENSKI 2007, pp. 58-72. È necessario notare inoltre come l'influenza della scuola boasiana fu decisiva in Messico, giacché contribuì nel corso dei primi anni del XX secolo alla fondazione delle prime istituzioni accademiche di tipo antropologico e impose, ad esempio, il proprio marchio indelebile alla struttura, ai metodi e alle teorie che avrebbero dato forma alle carriere integrate: cfr. BOTTA 2012; MATOS MOCTEZUMA 2010, pp. 214-229.

<sup>19</sup> La letteratura sui processi descrittivi di tipo missionario e sulle conseguenze dell'applicazione di tali modelli all'analisi delle culture indigene, è sterminata. Come punto di riferimento per la nostra lettura, cfr. BERNAND, GRUZINSKI 1988.

dell'opera capitale di Mircea Eliade<sup>20</sup>: *Lo Sciamanesimo e le tecniche arcaiche dell'estasi*. Fase che coincide anche con il trasferimento a Chicago dello storico delle religioni romeno. Non è possibile, né probabilmente necessario, in questo contesto soffermarsi sulla valenza teorica del magistero eliadiano<sup>21</sup>, quanto piuttosto dedicare alcune riflessioni alla ricezione dell'opera nel contesto americano (nordamericano e latinoamericano), osservandone alcuni degli effetti culturalmente più significativi. È immediatamente evidente infatti come la lettura, alle volte piuttosto spontanea, del capolavoro eliadiano abbia segnato indelebilmente anche il contesto mesoamericano; una delle conseguenze macroscopiche dell'influenza dello storico delle religioni negli studi mesoamericanistici è infatti rintracciabile nel contributo, alle volte diretto alle volte indiretto, che essa ha fornito alla emersione nel dibattito pubblico di quella originale figura di margine, l'antropologo-sciamano, che proprio in Messico ha trovato un precipuo terreno di elezione.

Il primo caso di antropologo-sciamano attivo nel Messico indigeno fu quello del micologo Gordon Wasson che, a partire dagli anni cinquanta, in una prima fase del suo lavoro ancora modestamente influenzata dall'opera eliadiana (influenza che sarebbe stata destinata ad amplificarsi nel corso degli anni), si era dedicato a una sorta di indagine partecipativa: un lavoro di campo che prevedeva l'uso di quelle sostanze psicotropiche che costituivano parte integrante dei rituali delle popolazioni indigene della Sierra Mazateca, e in particolare del villaggio di Huautla de Jiménez<sup>22</sup>. La divulgazione dell'esperienza etnografica di Wasson oltrepassò i tradizionali confini accademici quando i primi risultati della ricerca furono pubblicati il 13 maggio del 1957 sulle pagine di *Life*, conferendo all'esperienza mazateca un valore simbolico che sarebbe stato presto osservato con grande interesse dalla nascente controcultura statunitense<sup>23</sup>.

L'esperienza etnografica mazateca produsse notevoli conseguenze in ambito mesoamericanistico. Da un lato, la divulgazione di un elemento del lessico scientifico presso un pubblico ampio, permetteva allo sciamanesimo di dare espressione a un bisogno di consumo dell'esotico che pareva rispondere a un'esigenza vitale di parte della società nordamericana degli anni Sessanta<sup>24</sup>. Dall'altro, spezzava i limiti, oltrepassava le frontiere tra i campi di ricerca degli studiosi e gli stessi oggetti di indagine, laddove il consumo attivo delle sostanze psicotropiche nelle comunità indigene (che nel caso di Wasson avrebbe prodotto almeno un tentativo di legittimazione accademica con la fondazione di una disciplina: l'etnomicologia)<sup>25</sup> avrebbe condotto a esperienze ben

<sup>20</sup> Cfr. ELIADE 1951; ID. 1964. Per una recente sintesi relativa al problema dello sciamanesimo nel pensiero di Eliade, cfr. AMBASCIANO 2010.

<sup>21</sup> Sull'opera di Eliade, cfr. almeno RENNIE 1996 e SPINETO 2006.

<sup>22</sup> La riflessione sulle proprietà allucinogene di funghi e sostanze vegetali utilizzate nel corso di diversi rituali avrebbe, negli anni successivi, guidato Wasson all'elaborazione di una vera e propria teoria sull'origine della religione: WASSON *ET AL.* 1986. Sulla traiettoria scientifica di Wasson, cfr. ZNAMENSKI 2007, pp. 122-130.

<sup>23</sup> Cfr. WASSON 1957.

<sup>24</sup> Per una recente riflessione sul consumo dell'esotico, cfr. SCARDUELLI 2005.

<sup>25</sup> Cfr. WASSON 1968.

più radicali nel decennio successivo<sup>26</sup>. L'esperienza etnografica era ora suscettibile di una trasformazione radicale, laddove diveniva non più semplice momento di conoscenza scientifica quanto piuttosto luogo di trasformazione del soggetto che da osservatore diveniva, prima, testimone di una verità altra e, successivamente, discepolo. Attraverso l'esperienza dell'estasi e l'assunzione di sostanze psicotropiche, una folla di antropologi-sciamani visitava i villaggi messicani nel corso degli anni Sessanta; e non si deve pensare che quello di Carlos Castaneda, recatosi tra gli Yaqui dello stato di Sonora per lavorare alla tesi di dottorato<sup>27</sup>, abbia costituito un caso isolato<sup>28</sup>. Gli scritti di Castaneda raccoglievano a piene mani alcune delle istanze eliadane; quello stesso Eliade che, del resto, in quegli anni non nascondeva la propria simpatia per la controcultura e accoglieva con favore la fascinazione imperante per le "culture primitive"<sup>29</sup>. Il pensiero di Eliade aveva infatti veicolato un ripensamento in senso positivo dell'immagine e del ruolo religioso degli sciamani siberiani, fino a pochi anni prima ancora interpretati attraverso la nozione di isteria artica<sup>30</sup>, quali cioè veri e propri soggetti neuropatici; il nuovo sciamano eliadiano, invece, era innanzitutto un malato guarito che, di conseguenza, poteva esercitare il ruolo di guaritore<sup>31</sup>; lo sciamano si ergeva dunque a modello per l'immaginario della controcultura che, in uno straordinario crocevia di nuove spiritualità, trovava, attraverso l'esperienza esotica del contatto con le culture indigene messicane, la possibilità di promuovere radicali esperienze trasformative.

### *Sciamani, accademici e comunità indigene*

L'attrazione esercitata da questo nuovo sciamanismo contro-culturale fu enorme e produsse inedite forme di sperimentazione del contatto con le comunità indigene. Gli

<sup>26</sup> Si pensi, ad esempio, all'incontro tra Timothy Leary, lo sperimentatore del LSD e Wasson: cfr. PINCHBECK 2002, p. 50.

<sup>27</sup> Carlos Castaneda intraprende la propria carriera "antropologica" negli anni sessanta con un lavoro etnografico nel territorio messicano del deserto di Sonora dove avrebbe intrapreso un lungo apprendistato con il celebre Don Juan. La sua fortunata carriera di scrittore inizia proprio con la pubblicazione del volume che raccoglie il resoconto del suo percorso sciamanico: CASTANEDA 1968. Per una attenta critica all'ambigua operazione antropologica di Castaneda, cfr. DE MILLE 1976.

<sup>28</sup> Tra i numerosi casi di slittamento dalla dimensione scientifica a un piano extra-accademico, il caso più interessante è certamente quello dell'antropologo Michael Harner che, inizialmente ispirato dal magistero di Eliade, finì per divenire uno dei principali ispiratori della spiritualità *New Age*: cfr. HARNER 1980.

<sup>29</sup> Sul rapporto tra Eliade e la nuova temperie ideologico-religiosa che diede forma alla cd. "controcultura" statunitense, cfr. ELIADE 1976a; ID. 1976b. Per una riflessione generale sul processo storico che condusse allo sviluppo di questa istanze nella cd. *New Age*, cfr. HANEGRAAFF 1996.

<sup>30</sup> Sull'isteria artica, cfr. OHLMARKS 1939.

<sup>31</sup> "*Que de telles maladies apparaissent presque toujours en relation avec la vocation des medicine-men, cela n'a rien de surprenant. Comme le malade, l'homme religieux est projeté à un niveau vital qui lui révèle les données fondamentales de l'existence humaine, c'est-à-dire la solitude, la précarité, l'hostilité du monde environnant. Mais le magicien primitif, le medicine-man ou le chaman, n'est pas seulement un malade: il est, avant tout, un malade qui a réussi à guérir, qui s'est guéri lui-même*": ELIADE 1968, p. 39.

effetti nel territorio messicano non tardarono a farsi sentire, con conseguenze spesso rilevanti in diverse aree – come quella Yaqui contattata da Castaneda e quella mazateca di Wasson, dove si impose nel corso degli anni settanta la figura carismatica della nota sciamana-*curandera* Maria Sabina<sup>32</sup>. Il successo della nuova immagine dello sciamanismo, che aveva travolto le barriere del dibattito accademico trascinando nella dimensione pubblica, non produsse solamente fenomeni macroscopici alla Castaneda, ma anche processi più ambigui<sup>33</sup>; è interessante però osservare anche l'influenza tutt'altro che occasionale di questo modello sciamanico “partecipativo” che, in un processo di singolare retro-alimentazione, pervade la letteratura accademica di taglio mesoamericanistico, soprattutto nelle università nordamericane. Il primo esempio che testimonia un interesse per lo sciamanismo nell'archeologia mesoamericanistica proviene dall'opera di Peter Furst che, ancora in una fase precedente alla decifrazione dell'epigrafia maya, proponeva sulla scorta di un'esplicita influenza eliadiana di interpretare in termini sciamanici alcuni oggetti della statuaria olmeca, allora ancora enigmatica<sup>34</sup>; con la speranza poi di individuare nella proposta interpretativa relativa agli *hombres-jaguares* olmehi un modello per una futura possibile interpretazione sciamanica dell'arte mesoamericana tutta.

L'impulso di Furst fu decisivo nel contesto nordamericano, che vantava allora un numero esiguo di specialisti e di centri di ricerca. Vi impose un lessico e alcune delle istanze investigative che si sarebbero radicate nei decenni successivi<sup>35</sup>, quando una parte rilevante dell'archeologia statunitense assunse l'imperativo sciamanico di Furst come modello prioritario di ricerca; l'esempio più vistoso e influente fu certamente rappresentato dal lungo itinerario di ricerca che portò una studiosa dell'Università del Texas, Linda Schele, a pubblicare nel 1993 con due dei suoi migliori allievi, David Freidel e Joy Parker, uno dei volumi, *Maya Cosmos*, che avrebbe rivoluzionato gli studi di mayistica<sup>36</sup>: si tratta di un vero e proprio distillato di ingredienti eliadiani (alberi cosmici, ierofanie, tripartizioni del cosmo ecc.) utilizzati allo scopo di descrivere un orizzonte archeologico ancora parzialmente muto; l'elemento più vistoso del quadro interpretativo era certamente costituito dalla individuazione della figura di un “sovrano-sciamano” all'interno di quella “foresta di re”<sup>37</sup> che caratterizzava la civiltà Maya del periodo classico. Il lavoro di Linda Schele veicolava così una rivalutazione in termini positivi della civiltà Maya, nella quale i sovrani-sciamani costituivano il

<sup>32</sup> Per una biografia della *curandera* mazateca Maria Sabina, cfr. KARTTUNEN 1994.

<sup>33</sup> Si pensi, non solamente, all'iniziale postura semi-accademica di Michael Harner, poi straripata in ambito extra-scientifico, ma anche a quanto accaduto nel contesto messicano, dove il concetto di sciamanismo dominò, ad esempio, il trattato divulgativo dedicato agli *indios* messicani da Fernando Benítez (BENÍTEZ 1970). Sarebbero poi proliferati in Messico una moltitudine di studi sciamanici di stampo eliadiano; tra questi spiccano GONZALEZ TORRES 1983; GARZA 1993.

<sup>34</sup> Cfr. FURST 1967.

<sup>35</sup> Si pensi, ad esempio, all'influenza su molta successiva archeologia statunitense (cfr. FURST 1992) e all'importanza della sua riflessione sull'indagine relativa all'uso rituale degli allucinogeni (FURST 1976).

<sup>36</sup> Cfr. FREIDEL ET AL. 1993.

<sup>37</sup> Cfr. SCHELE, FRIEDEL 1990.

cardine di una interpretazione ecologista del passato mesoamericano, in una prospettiva teorica che si sarebbe dimostrata affine alla spiritualità *New Age*.

Una reazione accademica anche piuttosto violenta finì di conseguenza per separare in maniera netta due ambienti nazionali, laddove, da un lato, il lavoro della Schele assunse una straordinaria importanza in ambito statunitense, mentre nel contesto messicano emergeva un deciso rifiuto in alcune proteste vibranti quali quella del gruppo di ricerca guidato da Cecilia Klein che finì per parlare ironicamente di *Shamanitis* come della principale malattia che affliggeva gli studi nordamericani<sup>38</sup>.

Nonostante gli accessi dibattiti, ci sembra però che, in contrasto con la fase novecentesca, nel panorama contemporaneo questi ambigui fenomeni collocabili sul confine della dimensione accademica abbiano finito per costruire uno spazio per lo sciamanismo all'interno di un lessico religioso extra-scientifico nel quale esso ha agito, e continua ad agire, come una delle categoria religiose più dinamiche nel dibattito pubblico. È possibile dunque, in conclusione, tornare a osservare un fenomeno al quale abbiamo precedentemente fatto cenno e che può aiutarci ad aggiungere alcuni elementi di riflessione allo scopo di delineare una proposta orientativa che possa dipanare la matassa costituita dai diversi usi della nozione di sciamanismo. Rivolgamoci dunque nuovamente al contesto mazateco che, nel corso degli anni Settanta, ci era apparso profondamente interessato dal fenomeno del turismo mistico, amplificatosi in seguito al successo dell'opera di Wasson e alla affermazione della figura locale di Maria Sabina.

Ci sembra a questo punto necessario, seppure brevemente, interrogarsi anche sull'altra faccia di questo fenomeno, cioè a dire sulle reazioni indigene generate dall'introduzione di una terminologia scientifica ad esse del tutto estranea e sulla dialettica che le comunità instaurarono con alcune delle istanze contro-culturali, favorendo un processo di ripensamento e inclusione dello sciamanismo da parte nativa. Lungi dal rifiutare in maniera escludente una categoria allogena, la comunità mazateca si mostrò invece capace di integrare le formulazioni neo-sciamaniche e di rimetterle in circolazione all'interno di uno spazio culturale competitivo nel quale, come hanno mostrato i lavori di Magalit Demanget, le comunità indigene si contendevano il controllo delle risorse simboliche e politiche<sup>39</sup>. I Mazatechi di Huautla, e delle comunità limitrofe, divennero infatti i protagonisti di una deliberata commercializzazione delle cerimonie neo-sciamaniche nelle quali si praticava il consumo di sostanze psicotropiche; nel farlo, evidentemente, i Mazatechi non erano semplicemente disposti a trarre utile dal turismo mistico, che pure costituiva una straordinaria fonte di prestigio; l'operazione di Maria Sabina si collocava infatti in una dimensione competitiva estremamente drammatica nella quale la posta in palio era rappresentata dalla possibilità di

<sup>38</sup> Cfr. KLEIN ET AL. 2001. Con la critica aperta agli abusi dello sciamanismo archeologico, si riattivava dunque quella ricorrente reazione di una parte del mondo accademico che si era opposta più volte a quei movimenti scientifici che avevano voluto imporre una nozione e un uso generalizzanti della nozione stessa.

<sup>39</sup> Cfr. DEMANGET 2001.



esercitare un controllo culturale su tutto ciò che proveniva dall'esterno della comunità. Intorno al controllo dei rituali neo-sciamanici si giocava la possibilità di fornire un indirizzo alla riscrittura della memoria indigena, che passava attraverso la creazione di un inedito filo che legava la cultura mazateca con i materiali poetici dei Maya quiché o gli inni aztechi, che la controcultura stava veicolando in una operazione di *bricolage* che anticipava le pratiche dei futuri *newagers*; in sostanza, attraverso la mediazione della controcultura il passato preispanico tornava a essere disponibile, come risorsa simbolica, proprio attraverso la mediazione di quegli operatori semi-accademici che affollavano il territorio indigeno<sup>40</sup>. La creatività culturale mazateca si esprimeva quindi, all'interno del dibattito nazionale, producendo forme di rielaborazione, consapevole e lucida, di una "indianità"<sup>41</sup> che appariva in quel frangente agli occhi della nazione quale portatrice di una condizione preistorica "vivente" e che diveniva invece positivamente riscattabile per mezzo di quella visibilità che il turismo mistico conferiva alle comunità native. La riaffermazione di un legame positivo con una tradizione "alta" e "colta" che lo Stato messicano stava faticosamente riscoprendo grazie all'impulso dell'indigenismo, si saldava con l'accoglienza delle istanze neo-sciamaniche; laddove il loro controllo permetteva di svolgere un ruolo da protagonisti nella dialettica complessa tra innovazione e tradizione, tra riaffermazione di una identità minacciata e integrazione degli elementi che provenivano dall'esterno. Lo sciamanismo e il consumo delle sostanze psicotropiche, rappresentavano dunque per la comunità mazateca un efficace luogo di mediazione, un terreno per ordinare in modo proprio le relazioni con il mondo esterno. Gli indigeni mazatechi erano in quel frangente infatti "aggredditi" in una certa misura anche dalle politiche di modernizzazione promosse dall'*Instituto Nacional Indigenista* inaugurate al momento della sua fondazione, nel 1948, e protrattesi fino al 1994, anno della riforma che avrebbe portato alla definitiva sostituzione dei sistemi politici tradizionali con un modello elettorale di tipo democratico, fondato cioè sull'innovazione dei partiti politici<sup>42</sup>. Fu quello un momento drammatico nel corso del quale la comunità mazateca, che veniva scoprendo in quel tempo una inedita frammentazione sociale e politica, cercava nel deliberato sfruttamento turistico dello sciamanismo una modalità di difesa dalle accuse di arretratezza, e in sostanza una forma soggettiva e controllata di relazione con la modernità che passava per la gestione diretta, attraverso proprie risorse pratiche e simboliche, delle trasformazioni subite.

### *Conclusioni*

La reinvenzione indigena dello sciamanismo non fu dunque meno originale di quelle

<sup>40</sup> DEMANGET 2001, pp. 321-324. Furono numerosi inoltre anche gli "*intellectuales*": emigrati indigeni che promossero un processo di riscrittura delle origini mazateche, ora reinserite in un più ampio legame con le tradizioni preispaniche.

<sup>41</sup> Favorendo l'emersione di quello che Bonfil Battalla avrebbe definito "Messico profondo": BONFIL BATTALLA 1987.

<sup>42</sup> DEMANGET 2001; ID.

prodotte recentemente in ambito occidentale; anzi i processi indigeni ci sono sembrati capaci di prendere consapevolmente a prestito le debolezze degli osservatori occidentali per volerle, laddove possibile, a proprio vantaggio. Si può sostenere che la vicenda dello sciamanesimo in Mesoamerica sia in grado innanzitutto di mostrare la capacità attrattiva che il concetto ha esercitato su differenti attori sociali. Uno dei tratti più rilevanti di questo fenomeno può essere individuato proprio nella capacità dello sciamanesimo di attrarre diversi osservatori occidentali a cui pare sovente di poter scorgere, grazie ad esso, una modalità di accesso a un mondo “magico” e “spirituale”, a un’alterità irrazionale, primitiva, pre-politica, anti-materialista, riaffermando così una forma aggiornata di primitivismo. Lo sciamanesimo sembra dunque trovare nel terreno del preservazionismo le ragioni del suo successo nella dimensione pubblica, laddove esso contribuisce a tracciare degli spazi concettuali che rendono possibile una “transitabilità” delle più diverse forme di alterità religiosa. Si tratta, ritengo, di una attrazione di stampo “primitivistico” che favorisce la creazione di nuove forme di consumo della dimensione etnica: i mondi indigeni rappresentano dunque in primo luogo una risorsa simbolica che permette il soddisfacimento di quel bisogno contemporaneo di diversità che si prolunga anche nell’esperienza quotidiana, laddove una sperimentazione mediata della “lontananza” sembra dare risposta a malesseri difusi della civiltà occidentale.

SERGIO BOTTA

Dipartimento di Storia, Culture, Religioni

Sapienza Università di Roma

sergio.botta@uniroma1.it

## BIBLIOGRAFIA

- AMBASCIANO 2010: L. AMBASCIANO, “Lo sciamanesimo e l’estasi nel sistema religioso di Mircea Eliade”, in SAGGIORO 2010, pp. 29-57.
- ÅRHEM 1993: K. ÅRHEM, “Ecosofia Makuna”, in F. CORREA (ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Bogotá 1993, pp. 110-126.
- ATKINSON 1992: J. M. ATKINSON, “Shamanisms Today”, in *Annual Review of Anthropology* 21, 1992, pp. 307-330.
- BENÍTEZ 1970: F. BENÍTEZ, *Los indios de México*, México 1970.
- BERNAND, GRUZINSKI 1988: C. BERNAND, S. GRUZINSKI, *De l’idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris 1988.
- BONFIL BATALLA 1987: G. BONFIL BATALLA, *México profundo: una civilización negada*, México 1987.
- BOTTA 2010: S. BOTTA, “La via storicista allo sciamanesimo: prospettive archeologiche e storia delle religioni”, in SAGGIORO 2010, pp. 59-86.
- BOTTA 2012: S. BOTTA, “Il contributo di Franz Boas alla costruzione del concetto di sciamanesimo”, in L. ARCARI, A. SAGGIORO (a cura di), *Atti del seminario “Sciamanesimo e sciamanesimi. Un problema storiografico*, Napoli 10 maggio 2010, Roma 2011, cds.

- BOWIE 2000: F. BOWIE, *The Anthropology of Religion. An introduction*, Oxford 2000.
- BRASSEUR DE BOUBOURG 1859: C. BRASSEUR DE BOUBOURG, *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale*, Paris 1859.
- BRIGHTMAN, GROTTI, ULTURGASHEVA 2010: M. BRIGHTMAN, V.E. GROTTI, O. ULTURGASHEVA, "Personhood and 'frontier' in Contemporary Amazonia and Siberia", in *Laboratorium* 2/3, 2010, pp. 348-365.
- CASTANEDA 1968: C. CASTANEDA, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*, Berkeley 1968.
- DE MILLE 1976: R. DE MILLE, *Castaneda's Journey: The Power and the Allegory*, Santa Barbara 1976.
- DEMANGET 2001: M. DEMANGET, *Reconstruction of the Shamanic Space and Mystical Tourism in the Mazatec Region (Mexico)*, in FRANCFORT-HAMAYON 2001, *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Budapest 2001, pp. 305-330.
- DEMANGET 2007: M. DEMANGET, "Chamanisme et politique de santé. A Huautla de Jimenez, Sierra Mazatèque, Mexique", in *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* 13, 2007, < <http://alhim.revues.org/index1713.html> >.
- DESCOLA 1986: P. DESCOLA, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris 1986.
- DUBOIS 2011: T. A. DUBOIS, "Trends in Contemporary Research on Shamanism", in *Numen* 58, 2011, pp. 100-128.
- ELIADE 1951: M. ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1951.
- ELIADE 1964: M. ELIADE, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, New York 1964.
- ELIADE 1968: M. ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1968.
- ELIADE 1976a: M. ELIADE, "Cultural Fashions and the History of Religions", in *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religions*, Chicago-London 1976, pp. 1-17.
- ELIADE 1976b: M. ELIADE, "The Occult and the Modern World", in *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religions*, Chicago-London 1976, pp. 47-68.
- FRANCFORT, HAMAYON 2001: H.-P. FRANCFORT, R. HAMAYON (eds.), *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Budapest 2001.
- FREIDEL ET AL. 1993: D. FREIDEL, L. SCHELE, J. PARKER, *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*, New York 1993.
- FURST 1967: P.T. FURST, "The olmec were-jaguar motif in the light of ethnographic reality", in E. BENSON (ed.), *Conference on the Olmec*, Washington D.C. 1967, pp. 143-178.
- FURST 1976: P.T. FURST, *Hallucinogens and Culture*, Novato CA 1976.
- GARZA 1993: M. DE LA GARZA, *Le Chamanisme nahua et maya. Nagual, rêves, plantes-pouvoir*, Paris 1993.
- GEERTZ 1973: C. GEERTZ, *Interpretation of cultures*, New York 1973.
- GONZÁLEZ TORRES 1983: Y. GONZÁLEZ TORRES, "El trance y el éxtasis en el Mexico prehistórico", in *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* XXIX, 1983, pp. 5-20.
- HAMAYON 1990: R. HAMAYON, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre 1990.
- HANEGRAAFF 1996: W. J. HANEGRAAFF, *New Age Religion and Western Culture Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden-New York-Koln 1996.
- HARNER 1980: M. HARNER, *The Way of the Shaman: A guide to Power and Healing*, San Francisco 1980.

- HARVEY 2000: G. HARVEY (ed.), *Indigenous religions: a companion*, London 2000.
- HARVEY 2003: G. HARVEY (ed.), *Reading in indigenous religions*, London 2003.
- HUTTON 2001: R. HUTTON, *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination*, London 2001.
- KARTTUNEN 1994: F. E. KARTTUNEN, *Between Worlds: Interpreters, Guides, and Survivors*, New Brunswick 1994.
- KEHOE 2000: A.B. KEHOE, *Shamans and Religion. An Anthropological Exploration in Critical Thinking*, Long Grove 2000.
- KIRCHHOFF 1943: P. KIRCHHOFF, "Mesoamerica", in *Acta Americana* 1/1, 1943, pp. 92-107.
- KLEIN ET AL. 2001: C.F. KLEIN, E. GUZMÁN, E.C. MANDELL, M. STANFIELD-MAZZI, J. VOLPE, "Shamanitis: A Pre-Columbian Art Historical Disease", in FRANCFORT-HAMAYON 2001, *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Budapest 2001, pp. 207-241.
- MARTÍNEZ 2007: I. MARTÍNEZ, "Eduardo Viveiros de Castro: Deimaginación, traducción y traición", in *Anales de Antropología* 41-II, 2007, pp. 239-262.
- MARTÍNEZ 2009: I. MARTÍNEZ, "Naturaleza-cultura: un marco de análisis para la relación persona-cosmos", in *Anales de Antropología* 43, 2009, pp. 69-90.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ 2007: R. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, "Lo que el chamanismo nos dejó: cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica", in *Anales de Antropología* 41-II, 2007, pp. 113-156.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ 2009: R. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, "El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica", in *Cuicuilco* 16/46, 2009, pp. 197-220.
- MATOS MOCTEZUMA 2010: E. MATOS MOCTEZUMA, *Messico. La scoperta del passato*, Milano 2010.
- MÜLLER 1997: K.E. MÜLLER, *Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale*, München 1997.
- OHLMARKS 1939: Å. OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund 1939.
- PHARO 2011: L.K. PHARO, "A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts 'Shaman' and 'Shamanism'", in *Numen* 58, 2011, pp. 6-70.
- PINCHBECK 2002: D. PINCHBECK, *Breaking Open the Head: A Psychedelic Journey into the Heart of Contemporary Shamanism*, New York 2002.
- RENNIE 1996: B.S. RENNIE, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, Albany 1996.
- SAGGIORO 2010: A. SAGGIORO (a cura di), *Sciamani e sciamanesimi*, Roma 2010.
- SCARDUELLI 2005: P. SCARDUELLI, *Per un'antropologia del XXI secolo. Tribalismo urbano e consumo dell'esotico*, Roma 2005.
- SCHELE, FRIEDEL 1990: L. SCHELE, D. FRIEDEL, *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*, New York 1990.
- SIDKY 2010: H. SIDKY, "On the Antiquity of Shamanism and its Role in Human Religiosity", in *Method and Theory in the Study of Religion* 22, 2010, pp. 68-92.
- SPENCER 1968: R. SPENCER, "Review of C. M. Edsman «Studies in Shamanism»", in *American Anthropologist* 70/2, 1968, pp. 396-397.
- SPINETO 2006: N. SPINETO, *Mircea Eliade storico delle religioni*, Brescia 2006.
- TAUSSIG 1987: M. TAUSSIG, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago 1987.
- VAN GENNEP 1903: A. VAN GENNEP, "De l'emploi du mot «chamanisme»", in *Revue de l'Histoire des Religions* XLVII/1, 1903, pp. 51-57.
- VITEBSKY 1995: P. VITEBSKY, "From Cosmology to Environmentalism: Shamanism as Local Knowledge in a Global Setting", in R. FARDON (ed.), *Counterworks: Managing the*

- Diversity of Knowledge*, London-New York 1995, pp. 199-201.
- VIVEIROS DE CASTRO 1992: E. VIVEIROS DE CASTRO, *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago-London 1992.
- VON STUCKRAD 2003: K. VON STUCKRAD, "Discursive Study of Religion: from States of Mind to Communication and Action", in *Method and Theory in the Study of Religion* 15, 2003, pp. 255-271.
- WALLIS 2003: R.J. WALLIS, *Shamans/Neo-Shamans. Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*, London-New York 2003.
- WASSON 1957: G. WASSON, "Seeking the Magic Mushroom", in *Life*, May 13, 1957.
- WASSON 1968: G. WASSON, *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, The Hague 1968.
- WASSON ET AL. 1986: G. WASSON, S. KRAMRISCH, J. OTT, C.A.P. RUCK, *Persephone's Quest: Enthogens and the Origin of Religion*, New Haven-London 1986.
- WILLIS 1994: R. WILLIS, "New Shamanism", in *Anthropology Today* 10/6, 1994, pp. 16-18.
- ZNAMENSKI 2007: A.A. ZNAMENSKI, *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, New York 2007.



## MEDIATORI DEL SACRO E DEL POLITICO TRA MEMORIA E POSTMODERNITÀ

### *Premessa*

La categoria di operatori del sacro evoca immediatamente la rappresentazione di sacerdoti, guaritori, veggenti e persino stregoni, comunque manipolatori di oggetti e/o parole sacre, impegnati in rituali pubblici o privati, all'interno di contesti in cui sono implicate entità spirituali sovraordinate rispetto agli umani. Tuttavia, la sfera politica, e non solo quella religiosa, ci offre figure di rilievo pubblico che in vari modi incarnano, interpretano e manipolano il sacro, producendo a volte manifestazioni di carattere prodigioso, figure di cui sia l'antropologia che la storia si sono molto occupate, dai re medievali che guarivano dalle scrofole imponendo le mani<sup>1</sup>, ai cosiddetti re divini o capi espiatori dell'Africa<sup>2</sup>, alla regalità sacra dell'Oceania<sup>3</sup>. L'accostamento di sacro e politico non è, dunque, insolito, ma il tema che vogliamo presentare qui presume che queste due categorie possano definirsi sulla base di una implicazione reciproca. Intendiamo, cioè, porre il problema di come sacro e politico possano insieme dotarsi di senso e legittimarsi. Questo presuppone una prospettiva che non è tanto (o soltanto) quella della perpetuazione politicamente saliente di una funzione sacra della cosiddetta tradizione, ovvero quella della riscoperta della tradizione e della sua sacralità in una chiave politica, quanto piuttosto quella di una nuova dimensione sacra del politico e, insieme, di una inedita dimensione politica del sacro. Questa operazione di duplice valore, su cui vogliamo riflettere, è compiuta da personaggi di rilevante caratura sociale e simbolica che si propongono come interpreti di un nuovo modo di declinare la sacralità tradizionale del politico e, al tempo stesso, l'ineludibile valenza politica del sacro. Costoro si dimostrano capaci di operare una costante mediazione tra queste due sfere e incarnare, reinterprestandoli, processi storici di profonda trasformazione delle rispettive società.

In questo contributo, ci limiteremo a introdurre il tema su cui stiamo lavorando e che riguarda alcuni particolari agenti sociali appartenenti a contesti molto diversi tra loro: il Ghana postcoloniale, con riferimento all'area Akan studiata da Mariano Pavanello, e i *Pays d'Outre-Mer* francesi in Oceania, con riferimento alle Isole della Società (Polinesia francese), terreno di ricerca di Matteo Aria. Questi agenti sociali sono, in Ghana, i rappresentanti del potere tradizionale, la *chieftaincy*, investiti di funzioni ri-

<sup>1</sup> Vedi BLOCH 1973, per non parlare dei sovrani di natura divina dell'antichità, o le figure simbolicamente regali protagoniste di rituali cruenti come il "re del bosco di Nemi" (FRAZER 1965 [1922]).

<sup>2</sup> HEUSCH DE 1972, ID. 1982; MCCASKIE 1995; MULLER 1980; SIMONSE 1992; TARDITS 1990.

<sup>3</sup> Vedi GOLDMAN 1970; KIRCH 2010; LINDSTROM, WHITE 1997; MARCUS 1989; OLIVER 1974; THOMAS 1994; VALERI 1985. Merita inoltre segnalare la recente analisi di Kirch (KIRCH 2010) sulla affermazione della regalità divina alle Hawaii come elemento centrale che segnò il passaggio dal *chiefdom* allo stato arcaico. Un insieme di condizioni demografiche, economiche, sociali e ideologiche permisero prima dell'arrivo degli Europei la trasformazione di un sistema fondato sui capi, che all'apice di un clan conico rivendicavano di essere discendenti degli dei, a una regalità divina come classe endogamica separata.

tuali e, al tempo stesso, fortemente proiettati nella dimensione politico-economica dello “sviluppo”; nella Polinesia francese, alcuni personaggi pubblicamente riconosciuti per la loro capacità di rielaborare la memoria culturale e la tradizione, e protagonisti delle rivendicazioni culturali e politiche che, a partire dagli anni Ottanta, si sono diffuse in quelle isole del Pacifico meridionale. Intendiamo quindi soffermare lo sguardo su due tipi di operatori molto particolari: da una parte i titolari di posizioni di autorità “tradizionale” che mantengono forti elementi di sacralità; dall’altra quegli attori locali impegnati a recuperare “tradizioni” ufficialmente perdute e reinterpretandole in contesti di rilevanti istanze politiche fortemente commiste di sacralità. Entrambi si caratterizzano per la capacità carismatica di mediare tra due dimensioni forti della vita sociale, il politico e il sacro, e tra due condizioni della fruizione simbolica della cultura: la memoria, come campo di gestione conflittuale della storia, del patrimonio e della terra, e la sua proiezione nel presente e nel futuro in una chiave decisamente politica. Si tratta di differenti capacità carismatiche in cui sono in gioco, nei capi tradizionali Akan, un potere magico intrinseco al potere politico<sup>4</sup>; nei rielaboratori polinesiani della tradizione, invece, un forte carisma politico capace di richiamare le arcaiche strutture magiche del potere. In entrambi i casi, l’abilità a muoversi tra le due dimensioni mette in scena un potere carismatico che si avvicina molto alla categoria weberiana. Nelle funzioni che questi mediatori svolgono – i primi per una sorta di mandato legato alla supposta legittimità della loro posizione di potere; i secondi, in virtù di particolarissime qualità che vengono loro riconosciute secondo specifici processi di costruzione politica dell’identità – si condensano “in una sola volta, e di colpo”, usando la felice espressione maussiana del “fatto sociale totale”, autenticità e inautenticità delle tradizioni che incarnano; verità e finzione del potere che esercitano; realtà e irrealtà del potere magico delle operazioni sacrali e simboliche che, soli, hanno il potere e il dovere di compiere; verità e non verità della memoria storica di cui sono depositari ufficiali e su cui si fonda la loro legittimità, mettendo chiaramente in evidenza il ruolo creativo e generativo della tradizione.

### *Il Ghana: una repubblica di re quasi sacri*

La *chieftaincy* akan rappresenta un caso molto particolare nella vicenda storica dei poteri tradizionali in Africa che, manipolati e disarticolati durante la fase coloniale, e poi combattuti dai movimenti di indipendenza e dai governi immediatamente postcoloniali, stanno vivendo dalla fine degli anni '80 del Novecento un periodo di riviviscenza straordinaria in quasi tutta l’Africa subsahariana<sup>5</sup>. In questo processo, la *chieftaincy* ghanese ha costituito una sorta di modello anche per altri contesti africani. Protagonista della politica coloniale di *indirect rule*, la *chieftaincy* ha sempre rappre-

<sup>4</sup> La presenza di poteri occulti o soprannaturali in titolari di cariche politiche è un tema molto presente nella letteratura etnologica, e sul carisma connesso al potere magico-politico, vedi anche DURKHEIM 2005 [1912].

<sup>5</sup> Vedi PERROT, FAUVELLE-AYMAR 2003; VALSECCHI 2006.



sentato uno degli elementi fondamentali del processo costituzionale del Ghana moderno<sup>6</sup>, fin dalla Commissione Coussey che, negli anni '50, preparò la base della carta costituzionale per l'indipendenza della *Gold Coast*<sup>7</sup>. Nella storia tardo-coloniale e postcoloniale della *chieftaincy* in Ghana, la retorica del discorso politico ha mirato a dare l'immagine del potere tradizionale come di una istituzione dotata di un carattere sacro e risalente al passato precoloniale, dunque un'istituzione puramente indigena che il colonialismo aveva corrotto. La volontà politica che traspariva da questa retorica, soprattutto all'inizio degli anni '90 con l'adozione dell'ultima costituzione democratica, era indirizzata a salvaguardare le prerogative e i presunti caratteri precoloniali della *chieftaincy*, adottando tutte le necessarie misure a proteggerla dalle ingerenze del governo, contrariamente al modello dominante durante il periodo coloniale e nei primi anni del Ghana indipendente, sotto il regime di Nkrumah. Si tratta di un discorso che affonda le proprie radici nell'esigenza di creare un passato perfettamente funzionale alla costruzione del presente. La salvaguardia della *chieftaincy* e della sua immagine precoloniale va certamente nella direzione del rafforzamento di una duplice appartenenza nazionale, ghanese e africana, di cui le identità locali e particolaristiche, che prima venivano bollate come tribalismi, non erano che strumenti e complementi. Si comprende quindi come le scelte concretamente operate nel testo costituzionale, in termini di definizioni di principio, di procedure e funzioni, siano tutte orientate verso questa visione della *chieftaincy* in quanto "*bed-rock of stability in our national life*"<sup>8</sup>, secondo le parole dello storico e antropologo Kwame Arhin, membro dell'Assemblea costituente e capo tradizionale egli stesso. L'idea di una *chieftaincy* al di sopra delle divisioni politiche incarnate dai partiti, e che dunque si propone come un pilastro morale dell'unità nazionale ("*the very fabric of the Ghanaian society*"<sup>9</sup>), ben si combina con l'idea del suo carattere sacro. È per questi motivi che l'ultima Costituzione del Ghana del 1992, nel cap. XXII, ribadisce il divieto ai capi tradizionali di essere candidati nelle elezioni sia politiche che amministrative. Tuttavia, i poteri e le prerogative che la Costituzione garantisce alle autorità tradizionali fanno della *chieftaincy* un corpo istituzionale autonomo e autoreferenziale, un quarto potere praticamente indipendente oltre i classici tre poteri del moderno stato di diritto (legislativo, esecutivo e giudiziario). La *chieftaincy* dispone di propri organi rappresentativi, le camere regionali e la camera nazionale dei Capi (*Houses of Chiefs*), esercita la giustizia consuetudinaria, ha giurisdizione sui casi relativi a dispute interne alla *chieftaincy* stessa, ed esercita un diritto allodiale primario sulla maggior parte del territorio del paese (le *stool lands*<sup>10</sup>). Queste caratteristiche costituzionali

<sup>6</sup> Vedi ODOTEI, AWEDOBA 2006; PAVANELLO 2003; ID. 2007; RATHBONE 2000.

<sup>7</sup> Il Ghana ottenne l'indipendenza il 6 marzo 1957 come paese membro del *Commonwealth* dal quale uscì nel 1960 trasformandosi in repubblica. Le vicissitudini politiche e istituzionali del Ghana videro susseguirsi svariati regimi, sia militari che democratici, e ben quattro carte costituzionali di cui l'ultima, varata nel 1992, sancì la forma presidenziale della Repubblica del Ghana ed è tuttora in vigore.

<sup>8</sup> *Proceedings of the Consultative Assembly*, n. 77, col. 2671.

<sup>9</sup> *Proceedings of the Consultative Assembly*, n. 76, col. 2564 (intervento di SAM BOATENG).

<sup>10</sup> Vedi ARHIN 1985, ID. 2002; PAVANELLO 2003; ID. 2007.

della *chieftaincy* impongono ai capi tradizionali un ruolo fondamentalmente ambiguo. Non potendo, infatti, agire apertamente nell'agone politico, ma non potendo neppure limitarsi alla sola *performance* dei rituali connessi alle antiche pratiche del potere, esprime le proprie potenzialità in forme che comunque organizzano e canalizzano il consenso<sup>11</sup>. Sempre più spesso vengono scelti, per la successione ereditaria sui seggi, individui dotati di elevata istruzione e professionalmente impegnati in posizioni di rilevante interesse pubblico. Gli *amanhene*<sup>12</sup> sono generalmente selezionati tra i membri dei lignaggi reali che occupano posti importanti nella dirigenza della pubblica amministrazione o nell'economia. Scendendo nella gerarchia del potere tradizionale, gli *ahene* e gli *adikro*<sup>13</sup>, subordinati agli *amanhene*, sono in numero crescente selezionati tra gli insegnanti e coloro che esercitano professioni liberali. Le funzioni statutarie obbligano i capi a sovrintendere a una serie di aspetti della vita pubblica delle *Traditional Areas* i cui sudditi<sup>14</sup> maturano delle aspettative forti nei loro confronti, al punto che molti capi tradizionali rischiano di vedersi sottoporre alla procedura della destituzione, prevista dalla Costituzione e dalla legge, se non rispondono a queste aspettative in modo adeguato. Le popolazioni si aspettano che i loro capi si adoperino per favorire lo sviluppo economico delle aree rurali, il miglioramento e l'ammodernamento delle infrastrutture e dei servizi, interagendo positivamente con i rappresentanti politici e governativi locali e nazionali. L'autorità dei capi tradizionali acquista così un valore morale molto forte che si accompagna alle loro prerogative sul piano civile (controllo della terra) e rituale (controllo del tempo ciclico e del sapere storico locale che si esercita nei grandi rituali pubblici).

In un recente lavoro<sup>15</sup>, Arhin e Pavanello hanno esaminato i casi di quattro *amanhene* di altrettante importanti aree tradizionali per illustrare il coinvolgimento dei capi nei processi di sviluppo socio-economico del Ghana. Nel 2005, i due autori realizzarono

<sup>11</sup> "Political engineering by the colonial authorities and governments of independent Ghana has left the institution of chieftaincy with two sets of functions. The first one, defined in the first, second and third Constitutions of the Republic of Ghana, may be described as statutory and has to do with the settlement of chieftaincy disputes and the codification of customary laws in their various regions with a view to their eventual unification. The second set of functions, which may be defined as non-statutory, is derived from their customary authority. This is to fill in the space in socio-economic development left by the central and local government agencies. [...] Non-statutory functions are those that are carried over from the past, most of them in modified forms. The first of these is political; through a traditional ruler, otherwise unrelated groups in a settlement or groups of settlements are united into an organized force for collective action." (ARHIN, PAVANELLO 2006, pp. 6, 24).

<sup>12</sup> Plurale di *amanhene*, capo supremo di un'area tradizionale (corrispondente generalmente al territorio di un antico stato precoloniale).

<sup>13</sup> Plurale di *ahene* e di *adikro*, rispettivamente capo di una divisione territoriale e capo di un villaggio.

<sup>14</sup> La Costituzione stessa del Ghana stabilisce una sorta di equivalenza tra lo statuto di *citizen*, cittadino dello stato di diritto, e quello di *subject*, suddito di un Capo tradizionale: tutti i cittadini sono uguali davanti alla legge, ma quando si trovano ad agire all'interno della loro area tradizionale devono obbedienza alle norme consuetudinarie che sono interpretate dall'autorità del Capo assumendo quindi la veste di sudditi (vd. ARHIN 1985, ID. 2002; ODOTEI, AWEDOBA 2006; PAVANELLO 2003, ID. 2007; vedi anche MAMDANI 1996).

<sup>15</sup> ARHIN, PAVANELLO 2006.

lunghe interviste con Nana Otuo Sereboɔ II, capo supremo dell'area Juaben, nella regione Ashanti<sup>16</sup>, Osaagyefoɔ Oseadeeyo Agyeman Badu II, capo supremo dell'area Dormaa, nella regione Brong Ahafo<sup>17</sup>, Nana Barima Kwame Nkyi XII, capo supremo dell'Assin Apimanim, nella regione Centrale<sup>18</sup>, e, infine, Osaagyefoɔ Amoatia Ofori Panin capo supremo dell'Akyem Abuakwa, nella regione Orientale<sup>19</sup>. Nana Otuo Sereboɔ II ha sviluppato a Juaben un programma di sfruttamento delle terre nell'area tradizionale Juaben per la coltivazione della palma da olio (*Elaeis guineense*), realizzando un grande impianto industriale per l'estrazione dell'olio e stabilendo un accordo con i coltivatori per l'acquisto del loro prodotto. Egli ha così promosso un'agricoltura più razionale ed efficiente nel suo territorio, creando un importante e immediato sbocco di mercato per il prodotto della coltivazione della palma riducendo notevolmente la dipendenza dei contadini locali da quella che era un tempo la monocoltura del cacao. Oseadeeyo Osaagyefoɔ Agyeman Badu II si è impegnato a Dormaa Ahenkro nella rivitalizzazione di un'antica fabbrica per la manifattura dei mattoni per creare posti di lavoro per la sua gente, oltre che per facilitare la costruzione di abitazioni a costi inferiori in tutta l'area tradizionale e nelle aree circostanti. Nana Barima Kwame Nkyi XII ha realizzato svariati progetti tra cui il più interessante è senza dubbio un mausoleo della rotta schiavista in cui ha coinvolto la Diaspora Africana, e particolarmente gli Afroamericani degli Stati Uniti. La sua città, Assin Manso, situata a qualche decina di chilometri a nord di Cape Coast, lungo la carrozzabile che collega questo importante centro costiero con Kumasi, fu storicamente un importante punto di sosta delle carovane di schiavi che venivano portate dal nord verso la costa. In questi spostamenti a piedi, gli schiavi dovevano trascorrere le notti, lavarsi e rifo-cillarsi al sicuro. La dinastia al potere ad Assin Manso garantiva uno di questi luoghi che costituiva l'ultimo punto di sosta nell'itinerario verso Cape Coast. Nel mausoleo hanno trovato sepoltura finale anche i resti di due schiavi le cui spoglie furono riportate in Africa all'inizio degli anni '90<sup>20</sup>. Il luogo è diventato non solo meta di pellegrinaggio soprattutto da parte degli Afroamericani, oltre che di flussi turistici di importante consistenza, ma si è anche trasformato in un simbolo della Diaspora africana e punto di riferimento di attività culturali, scientifiche e politiche capaci di attrarre finanziamenti. Infine, Osaagyefoɔ Amoatia Ofori Panin è stato protagonista, insieme al Consiglio tradizionale dei suoi capi subordinati di un'importante battaglia

<sup>16</sup> *Nana* è il titolo che si usa per i capi tradizionali. Juaben è una delle aree tradizionali della regione Ashanti (l'omonima città capitale dell'area conta circa 12.000 abitanti).

<sup>17</sup> *Osaagyefoɔ*, "vincitore in battaglia", è un titolo che viene riconosciuto in Ghana a coloro che si sono particolarmente distinti in grandi battaglie militari o civili. Di questo titolo fu insignito Kwame Nkrumah. Dormaa è una delle aree tradizionali della regione Brong Ahafo ed è storicamente un insediamento akwamu (la capitale, Dormaa Ahenkro, conta circa 24.000 abitanti).

<sup>18</sup> Assin Manso, capitale dell'Assin Apimanim (*Central region*), conta circa 2500 abitanti.

<sup>19</sup> Kyebi, capitale dell'Akyem Abuakwa (*Eastern region*), ha oltre 10.000 abitanti.

<sup>20</sup> La traslazione di queste due salme avvenne in occasione di un grande evento da cui ha preso le mosse la celebrazione periodica a Cape Coast di un festival panafricano e del cosiddetto *Emancipation Day*.

per la protezione e la conservazione ambientale delle foreste dell'Akyem Abuakwa. Nell'analisi delle attività di questi quattro capi tradizionali, i due autori hanno voluto mettere in evidenza i processi di trasformazione nel ruolo dei capi e l'adattamento dell'istituzione della *chieftaincy* alle sfide della modernità. Ciò che, tuttavia, emerge con particolare rilievo, è la capacità di questi esponenti di spicco del potere tradizionale di realizzare una straordinaria opera di mediazione tra il carattere e i contenuti sacrali della tradizione affidata alla loro custodia e i più diversi obiettivi di natura politica ed economica.

È evidente che la trasformazione in senso democratico e la crescente secolarizzazione della società ghanese avrebbero avuto un forte impatto negativo sull'istituzione della *chieftaincy*, se questa non avesse saputo reinterpretare il proprio ruolo in modo originale. Una manifestazione estremamente significativa si coglie nel vistoso processo di trasformazione dei festival che caratterizzano periodicamente le aree tradizionali. È un processo che risponde a logiche di coinvolgimento istituzionale delle Autorità tradizionali nei meccanismi politico-amministrativi dello stato post-coloniale<sup>21</sup>. Come si armonizzi il divieto costituzionale per i capi di partecipazione alla lotta politica con la loro generale attitudine a coinvolgersi pesantemente nei processi politico-economici dello sviluppo è forse spiegabile proprio attraverso la particolarissima posizione istituzionale della *chieftaincy*, e si rivela appieno nelle performance dei *festival*<sup>22</sup>. Nel passato, questi erano visti come occasioni di comunione tra i viventi e gli spiriti invisibili ritenuti i custodi del benessere della popolazione. La diffusione del Cristianesimo e dell'Islam, insieme al mutamento culturale ed economico conseguente al colonialismo e all'indipendenza, hanno decisamente influenzato i festival tradizionali che hanno progressivamente perduto il loro significato originario. Benché gli antichi rituali vengano tuttora celebrati, le grandi feste popolari si sono trasformate in strumenti di modernizzazione. Gli *amanhene*, capi supremi delle comunità politiche tradizionali, invitano sempre più spesso personalità governative, membri del Parlamento, autorità amministrative locali, ambasciatori di paesi amici, insieme a importanti cittadini stranieri, a partecipare ai momenti culminanti con lo scopo di attrarre finanziamenti per le necessità e gli obiettivi di sviluppo delle loro aree. Di solito, i *festival* si concludono con grandi raduni pubblici (*durbar*) in cui le autorità tradizio-

<sup>21</sup> "Annual festivals, old, revived and newly invented, have become public relations exercises. They bring together the «home boys», resident in other parts of the country and the world outside Ghana, local and central government officials, ambassadors, high commissioners, and representatives of development-inclined agencies. On these occasions, traditional rulers inform the assemblies of the facilities they need for the development of the local community: water, schools, clinics or health posts, modern places of convenience, electricity and roads. A ruler who assiduously holds such meetings and succeeds in attracting support for development is acclaimed as a «progressive» ruler". (ARHIN, PAVANELLO 2006, p. 24).

<sup>22</sup> Nelle diverse aree tradizionali del Ghana vengono realizzati complessivamente ogni anno oltre ottanta festival, molti dei quali sono versioni locali di una grande festa di capodanno che anticamente celebrava il raccolto (particolarmente degli ignami) e l'inizio del nuovo ciclo agrario, tra cui le varie edizioni locali dell'Odwira, la grande festa ashanti, o il Kundum degli Ahanta e degli Nzema (v. ARHIN, PAVANELLO 2012). Per l'analisi dei caratteri della grande festa di capodanno, v. LANTERNARI 1959.

nali fanno grande sfoggio di sé in forme spesso assai attraenti sotto il profilo folklorico. Con l'occasione, gli ospiti vengono invitati a esprimersi sulle questioni che stanno a cuore ai capi tradizionali e alla loro gente. Così, i moderni *festival* si trasformano in grandiosi esercizi di relazioni pubbliche e di *lobbying* in cui gli *amanhene* e gli esponenti politici invitati discutono problemi di sviluppo sociale ed economico di grande rilevanza per le popolazioni interessate<sup>23</sup>.

L'aspetto che, in particolare, qui ci interessa affrontare è la capacità di questi agenti sociali, rappresentati dai capi tradizionali, di trasformare in potere politico la loro funzione sacra, con il suo carico di relazione con gli antenati, la storia e la terra, e di ricondurre il consenso politico così costruito al rafforzamento della condizione sacrale del loro *status*. Concluderemo questa parte, presentando il caso dell'*amanhene* del Jomoro (*Western Nzema*)<sup>24</sup>, Awulae Annor Adjaye III, che siede dal 1990 sul seggio grande (*ebia kpolɛ*) di Beyin<sup>25</sup>. Il *kundum*, o *abisa*, si svolge normalmente durante l'ultima settimana di ottobre e la testimonianza più antica di cui disponiamo è quella del viaggiatore e commerciante olandese Willem Bosman<sup>26</sup>. Il tempo del festival rappresenta una sospensione delle regole normali: i tamburi parlanti, voce del potere, tacciono e il loro posto è preso dal grande tamburo del *kundum* e dagli altri tamburi che suonano la musica popolare che porta lo stesso nome del *festival* e danno il ritmo della danza. Si tratta di un periodo di sovvertimento simbolico dell'ordine sociale: gli uomini si vestono da donna e viceversa; i bambini si improvvisano titolari di autorità e comandano agli adulti; il re, ornato di un'umile corona di foglie, viene più volte simbolicamente dileggiato in pubblico dai suoi sudditi, in un contesto di grande autenticità tradizionale (fig. 1). Il *kundum* è un periodo in cui è possibile rinfacciarsi reciprocamente e pubblicamente i torti, reali o presunti, subiti durante l'anno. Il popolo, in particolare, può rinfacciare al re tutti i misfatti da questi presuntamente compiuti ai danni dei sudditi. Il periodo festivo, caratterizzato ogni giorno da alcuni particolari momenti rituali che qui non possiamo descrivere, si conclude il settimo giorno con una grande processione in cui il re viene innalzato di nuovo con tutti i suoi attributi regali nella celebrazione della rinascita del potere. Il capo supremo riproduce così simbolicamente le condizioni della vita sociale mediante la benedizione della terra e del mare, attraverso l'uso di una medicina sacra, ed è successivamente portato in trionfo nel luogo in cui viene celebrato il *durbar*, cioè il grande raduno di capi subordinati, popolo e invitati. In questo *festival*, l'autorità tradizionale incarna il simbolo della perpetuazione della vita sociale attraverso il rapporto diretto con gli

<sup>23</sup> Vedi ARHIN, PAVANELLO 2012.

<sup>24</sup> L'area propriamente Nzema è divisa in due distretti (Jomoro a ovest, ed Elemgbenle a est) corrispondenti ai due regni Nzema precoloniali che si divisero nel 1851 dopo la morte dell'ultimo re unitario, Kaku Aka. I due stati Nzema hanno come capitali tradizionali (sedi dei due *amanhene*) rispettivamente Beyin e Atuabo, due villaggi costieri poco distanti tra loro.

<sup>25</sup> Mariano Pavanello ha svolto ricerca etnografica nell'area Nzema dal 1989 al 2011 e ha stretto un rapporto molto forte di amicizia e collaborazione con questo personaggio.

<sup>26</sup> Vedi BOSMAN 1705 (la descrizione del *festival* si riferisce alla città di Axim e si trova nella lettera X, alle pp. 158-159 dell'edizione anastatica del 1967).

antenati, gli spiriti ancestrali e la terra, simbolicamente connessa a una figura divina (*Azele*, la terra, sorella e sposa di *Nyamenle*, il cielo). Il re è il padrone della terra (*azele menle*) che, purificato dal lavacro degli insulti dei suoi sudditi, riemerge con la potenza che gli conferiscono i suoi antenati e lo spirito del seggio (*ebia bozonle*). Il luogo del *durbar* è un grande spiazzo tra il *suakunlu* (palazzo del capo, letteralmente “utero della città”) e l’edificio di Fort Apollonia, piccolo fortilizio costruito dagli Inglesi nella seconda metà del Settecento (v. *fig. 2*). Questo forte – che dagli anni ’60 e fino al 2002 funzionò da *guest house* per i turisti e per gli etnologi italiani – è stato oggetto di un programma di restauro e musealizzazione realizzato tra il 2008 e il 2010. Il progetto, promosso già dal 1998 da M. Pavanello, è stato realizzato con il contributo finanziario del Ministero degli Esteri Italiano e di altri donatori. L’intervento, coordinato da una organizzazione non governativa italiana (il *Cospe* di Firenze), si è concluso con l’inaugurazione, il 30 ottobre 2010, del museo allestito nei locali del restaurato Fort Apollonia. Il *Fort Apollonia Museum*<sup>27</sup> espone in massima parte i risultati del lavoro cinquantennale della Missione Etnologica Italiana fondata da Vinigi L. Grottanelli negli anni ’50. L’ideazione e la progettazione del museo è stata condotta attraverso un costante collegamento con il potere tradizionale, cioè sia con il re che con i suoi capi subordinati, membri del *Traditional Council*. Si è trattato, in definitiva, di un esperimento di patrimonializzazione condivisa, o “partecipata” come forse è più corretto dire<sup>28</sup>. In questo processo, una delle questioni che si è posta è stata quella della storia. La documentazione di origine coloniale che riguarda l’area Nzema ha riempito un certo spazio negli archivi europei (a Londra, Amsterdam e altrove) e ghanesi (nell’archivio centrale di Accra e in quello regionale di Sekondi). Sulla scorta di questa documentazione è stata realizzata una storiografia dello Nzema<sup>29</sup> che, nelle sue linee essenziali, coincide solo in parte con la memoria storica trasmessa oralmente e, talora, custodita in resoconti scritti da esponenti passati del potere tradizionale, conservati negli archivi privati delle famiglie dei seggi. Una ragguardevole massa di documenti, che risalgono al massimo alla prima metà del Novecento, è infatti in possesso dei seggi, e soprattutto dei seggi principali, e risulta solo parzialmente utilizzabile a fini storiografici. Tra questi documenti, una categoria di particolare interesse è costituita dai verbali delle sedute dei *panel* giudiziari nominati dai *Traditional Councils* e incaricati di arbitrare le dispute interne alla *chieftaincy* (sui confini e sulla proprietà dei seggi). In questi verbali sono riportate le testimonianze di personaggi appartenenti alle famiglie dei vari seggi che espongono la memoria storica trasmessa all’interno dei lignaggi, memoria che ha il valore di prova giudiziaria. Questo

<sup>27</sup> La denominazione completa è: *Fort Apollonia Museum of the Nzema Culture and History dedicated to Osaagyefo Dr. Kwame Nkrumah*. La progettazione e l’allestimento di questo museo sono stati a cura della Missione Etnologica Italiana in Ghana, diretta da M. Pavanello, con la partecipazione di M. Aria, M. Cristofano e S. Maltese, insieme ad altri e, particolarmente, con la collaborazione di un importante gruppo di operatori locali.

<sup>28</sup> Vedi ARIA, CRISTOFANO, MALTESE 2011.

<sup>29</sup> Vedi BAESJOU 1988, ID. 1998; VALSECCHI 2002.

patrimonio di conoscenza storica orale è essenziale per ricostruire sia la storia del popolamento dell'area, sia la storia dei singoli seggi, ma si tratta di un patrimonio mantenuto gelosamente segreto (cosa che ovviamente contrasta con la natura eminentemente pubblica dei documenti in questione<sup>30</sup>). Le dispute sono, nella maggior parte, in atto da generazioni e non è possibile immaginare se e quando saranno definitivamente chiuse<sup>31</sup>. In molti casi, anche in presenza di sentenze della Suprema Corte della Repubblica del Ghana, molte liti sono riprese a livello di *Traditional Council*, cioè al primo e più elementare livello giurisdizionale, sulla scorta di elementi presuntamente nuovi. È attualmente in atto un contenzioso particolarmente rilevante che investe direttamente la legittimità dei poteri tradizionali dei due stati Nzema (Western Nzema, Jomoro; Eastern Nzema, Elemgbenle) sorti dopo la morte, nel 1851, dell'ultimo re unitario, Kaku Aka. Un presunto discendente di quest'ultimo è stato recentemente intronizzato col nome di Kaku Aka II pretendente allo storico seggio del suo antenato. Le possibilità giuridiche di costui di essere riconosciuto come unico legittimo titolare del seggio unitario sono molto esili, ma i due attuali seggi principali di Beyin e Atuabo sono fortemente impegnati in una battaglia legale contro colui che accusano di essere un impostore. L'attuale *ɔmanhene* di Elemgbenle, intronizzato poco meno di due anni fa, ha assunto il nome rituale di Amihyia Kpanyinli II, implicitamente asserendo una discendenza lineare dal più famoso Amihyia Kpanyinli, il re che concesse agli Inglesi nella seconda metà del XVIII Secolo il terreno per costruire Fort Apollonia. È alquanto dubbio che si possa confermare il legame genealogico tra i due, ma è evidente come questa scelta sia funzionale all'attuale lotta per il potere nell'area, in un momento in cui un potenziale rivale rivendica la sua discendenza dal re Kaku Aka vissuto nella prima metà del XIX Secolo. Così come è strumentale ai fini di questa battaglia legale, l'asserita comunione di carne e ossa (cioè di parentela matrilinea<sup>32</sup>) tra i due *amanhene* di Beyin e Atuabo, finalizzata a stabilirne la comune discendenza proprio dal mitico re Amihyia Kpanyinli, quando ancora nel ventesimo secolo i loro più recenti antenati si disputavano il confine tra i due regni in modi piuttosto cruenti, e ciascuno dei due rivendicava a sé la legittimità di entrambi i seggi. E, infine, c'è da osservare che, mentre i documenti europei attestano l'esistenza di questo re Amihyia Kpanyinli nel XVIII Secolo, l'*ɔmanhene* di Jomoro, Annor Adjaye I (prozio dell'attuale Annor Adjaye III), in un libro da lui scritto e pubblicato a Londra nel 1931 afferma che Amihyia Kpanyinli avrebbe regnato "nell'anno che gli uomini bianchi chiamano 1400"<sup>33</sup>. Questa curiosa affermazione, che pone il regno del personaggio più importante della memoria storica locale all'epoca delle prime esplorazioni portoghesi, ha favorito una straordinaria diffusione di contami-

<sup>30</sup> La difficoltà ad armonizzare la conoscenza storica occidentale con la memoria storica locale non ha tuttora permesso di completare le parti del museo dedicate alla storia.

<sup>31</sup> Vedi, per questo problema, PAVANELLO 2000.

<sup>32</sup> Gli Nzema, come quasi tutte le popolazioni Akan, sono matrilineari.

<sup>33</sup> Vedi ADJAYE 1931, p. 3. L'affermazione è priva di fondamento storico.

nazioni nella tradizione storica orale. Tutti i tradizionalisti tendono oggi a collocare nell'anno 1400 l'atto fondativo di ogni comunità locale con l'arrivo degli antenati e l'incontro con il re Amihyia Kpanyinli. Nelle dispute, questo elemento è ormai presente e si arricchisce di particolari finalizzati a dimostrare la maggiore veridicità di una versione a discapito di quelle degli antagonisti.

La complessità determinata dal numero delle dispute in atto ha suggerito ai capi tradizionali di insistere perché il museo venisse realizzato soprattutto nella forma di un archivio in cui potessero trovare posto tutti i documenti in possesso dei seggi, insieme a quelli in mano agli studiosi italiani (con implicito riferimento ai documenti reperibili negli archivi pubblici europei e ghanesi). In questo modo si realizzerebbe un controllo congiunto di due autorità più simboliche che reali (il potere tradizionale – malgrado le sue lacerazioni interne – e una supposta istituzione scientifica sovranazionale) sulle fonti del sapere storico scritto. L'istanza avanzata da un numero consistente di capi (compresi i capi supremi riuniti in un consesso formale che raggruppa gli *amanhene* di tutte le aree Nzema e assimilate<sup>34</sup>) ha assunto il carattere di un vero e proprio programma politico finalizzato alla definizione delle dispute mediante la standardizzazione di una versione storica concordata a livello della *chieftaincy* locale, e consacrata dallo stigma della scienza occidentale. Questo obiettivo sembra però ancora lontano, anche perché fino al momento in cui sarà possibile risolvere il conflitto giudiziario che oppone, da un lato, i due *amanhene* attualmente al potere nelle due aree tradizionali di Jomoro ed Elemgbenle, e dall'altro il pretendente Kaku Aka II, non si potrà costruire alcuna versione della storia che possa ricevere il crisma dell'autorità. Sono in gioco interessi fortissimi che riguardano sia l'insieme delle prerogative politiche, religiose e rituali delle famiglie dei seggi principali, sia il possesso e il controllo della terra (con i connessi diritti di concessione e sfruttamento). Tutto questo è rappresentato dalla relazione con gli antenati e con gli spiriti ancestrali dei luoghi, ed è connesso ad un insieme di credenze, pratiche rituali e tabuiche che fornisce al potere tradizionale la capacità di esercitare quel carisma cui facevamo cenno nella premessa. In questo quadro, giocano anche dinamiche molto complesse in cui si muovono i capi subordinati e i loro alleati e antagonisti. La maggior parte delle dispute locali tra capi subordinati o, all'interno di uno stesso seggio, tra lignaggi avversari in competizione per il potere, mette in gioco interessi che portano una o l'altra parte ad appoggiare gli *amanhene* in carica, ovvero il loro antagonista Kaku Aka II. In questo quadro, la posizione dell'antropologo italiano che ha condotto ricerche etnografiche per oltre vent'anni (vedendosi riconoscere una legittimità anche in virtù di una continuità con i suoi maestri e predecessori che avevano calcato le stesse strade da trenta a cinquant'anni prima), e ha promosso il progetto del restauro e della musealizzazione del Fort Apollonia, rischia di essere estremamente delicata.

A questo punto è di grande interesse riferire le parole pronunciate (e registrate dallo

---

<sup>34</sup> Si tratta dello *Nzema Maanle Council*, il consesso che raccoglie i capi supremi delle otto aree Nzema ed Ewalòè, insieme all'area Nzema Aduvlé della Costa d'Avorio.



scrivente) nel raduno pubblico a conclusione del *kundum* dal re Annor Adjaye III il 30 ottobre 2010. Il re usciva da uno dei rituali del festival in cui il popolo lo aveva pubblicamente insultato accusandolo, tra gli altri misfatti, di avere “venduto Fort Apollonia agli Italiani”. Il popolo si riferiva agli eventi che si erano succeduti negli ultimi anni in cui lo storico edificio, dopo essere stato affidato in esclusiva alla Missione Etnologica Italiana<sup>35</sup>, era poi rimasto inagibile (a causa di infiltrazioni dal tetto) dal 2002, per essere infine affidato a un ente italiano per il restauro. Alla conclusione rituale del *festival*, il re, ripristinato nella sua autorità e nel suo potere, riprese la parola e, in presenza dello scrivente, pronunciò il discorso di cui si riportano qui le frasi iniziali:

“Il popolo mi ha accusato di avere venduto il castello agli uomini bianchi, ma come tutti sanno, quando io fui messo sul seggio, ormai venti anni or sono, cercai di attivarmi per trovare i mezzi per favorire lo sviluppo del mio paese. Avevo già qualche esperienza di questo genere, ma fu in quel tempo che incontrai il Professor Mariano Pavanello e con lui abbiamo iniziato a promuovere molte cose importanti. Lui venne qui molte volte e con lui vennero molti suoi studenti e collaboratori. Venivano sulle tracce del loro maestro Grottanelli. Avevano scritto molto su di noi. Io stesso, in Italia, ho potuto vedere gli appunti e i libri che sono stati realizzati. Ho chiesto che venissero tradotti in una lingua che noi possiamo capire. Qualcosa è stato fatto e io sono molto lieto, anche perché noi dobbiamo poter leggere ciò che è stato scritto su di noi per capire se corrisponde al vero oppure no. Abbiamo affidato il castello agli Italiani perché lo rinnovassero, e per questo io stesso ho partecipato, insieme al Professor Mariano Pavanello, a molte riunioni con i signori del governo di Accra. Oggi, grazie al Governo italiano, il castello è tornato nelle nostre mani, nelle mani del popolo Nzema, e sarà il luogo dove la nostra memoria verrà custodita per le future generazioni.”<sup>36</sup>.

Nel grande *durbar* che conclude il *festival* – e che per la maggior parte sembra un classico convegno politico occidentale con i microfoni, la retorica dei discorsi degli esponenti politici invitati<sup>37</sup> e degli applausi rituali che ne seguono – il re del Jomoro pronuncia un infuocato discorso politico in cui si propone come il principale intermediario dello sviluppo culturale ed economico del suo territorio, passando con assoluta noncuranza attraverso molteplici registri, dichiarandosi come il fondamentale mediatore tra la politica dei governi, le istituzioni scientifiche occidentali e la memoria culturale trasmessa dagli antenati suoi e del suo popolo.

<sup>35</sup> Ciò era avvenuto a partire dal 1998 con un accordo formale siglato tra il direttore della Missione, M. Pavanello, e il *Ghana Museum and Monuments Board*.

<sup>36</sup> Dal discorso pronunciato il 30 ottobre 2010 a Beyin dall’*ɔmanhene* Annor Adjaye III, videoregistrazione di M. Pavanello.

<sup>37</sup> Erano presenti in quella occasione, oltre agli esponenti dei locali distretti, il Ministro della Cultura, l’Ambasciatore d’Italia, e Samia Nkrumah, membro del Parlamento per Jomoro, figlia di Kwame Nkrumah.

### *Le tradizioni dell'invenzione in Polinesia*

Il rinnovato ruolo dei capi, icone indiscusse dell'antropologia oceaniana, è uno dei temi centrali dell'attuale dibattito sull'identità, sul potere e sulla sovranità<sup>38</sup> nelle società melanesiane e polinesiane del Pacifico meridionale, coinvolte in processi di rivitalizzazione delle tradizioni, di rivendicazioni dei diritti dei popoli indigeni e di rafforzamento della *chieftainship* all'interno di nuovi stati postcoloniali. A diversi decenni dal raggiungimento di una "indipendenza tardiva" e dal fiorire della cosiddetta *Pacific renaissance*<sup>39</sup>, molti paesi dell'Oceania si distinguono oggi non solo per un sistema politico democratico con presidenti, ministri, membri del parlamento, ufficiali giudiziari e partiti politici, ma anche per la consistente presenza di istituzioni e *leader* tradizionali<sup>40</sup>. Questi ultimi, lontani dal rappresentare una reliquia del passato, hanno spesso assunto, come simboli dell'ordine consuetudinario e come mediatori del sacro e del politico, una parte di prim'ordine nel foggare le identità nazionali e nel gestire la direzione dello sviluppo politico ed economico. Gli sforzi nel mantenere, reintrodurre o ricreare strumenti decisionali tradizionali si fondano su sistemi culturali ben radicati e capaci di affrontare un nuovo insieme di problemi emersi con i processi di globalizzazione<sup>41</sup>.

Gran parte della letteratura etnografica recente ha mostrato come in molti casi le istituzioni politiche coloniali o moderne sono state incastonate in un'organizzazione poliarchica alquanto complessa<sup>42</sup>, dove gli elementi interni preesistenti si sono connessi e articolati con forme esterne attraverso processi di trasformazione sincretici e selettivi<sup>43</sup>. Diversi studiosi delle isole del Pacifico<sup>44</sup> sono stati così orientati a esaltare la capacità delle culture locali di pensare e di addomesticare il nuovo (dal cristianesimo al capitalismo) a partire da istituzioni tradizionali dinamiche. Come afferma Favole<sup>45</sup>, vivere nella contemporaneità significa spesso non scegliere la modernità o la tradizione, la democrazia o il sistema dei capi, il codice civile o il sistema fondiario tradizionale, ma mantenere vive entrambe le possibilità. Ci sono tuttavia degli elementi strutturali vincolanti per le articolazioni culturali come la memoria condivisa da cui attingere in maniera selettiva<sup>46</sup>, i tessuti connettivi della vita sociale<sup>47</sup> e i legami con la terra e con gli antenati. Le società oceaniane sembrano da questo punto di vista contraddistinguersi (parafrasando ancora Clifford) per le consolidate "tradizioni dell'invenzione" e per questa capacità di essere contemporaneamente radicate e

<sup>38</sup> Vedi GAGNÉ, SALAUN 2010.

<sup>39</sup> Vedi CHAPMAN, DUPON 1989.

<sup>40</sup> LINDSTROM, WHITE 1997.

<sup>41</sup> VAN MEIJL 2009.

<sup>42</sup> FAVOLE 2010.

<sup>43</sup> CLIFFORD 2001.

<sup>44</sup> Vedi tra gli altri, oltre ai già citati FAVOLE 2010 e CLIFFORD 2001, SAHLINS 1993; TCHERKÉZOFF 2000; FRIEDMAN 2001; VAN MEIJL 2009.

<sup>45</sup> FAVOLE 2010.

<sup>46</sup> CLIFFORD 2003, p. 88.

<sup>47</sup> FRIEDMAN 2001.

in trasformazione.

Le ricerche più recenti hanno posto inoltre particolare enfasi sui differenti sistemi che permettono ai capi di ottenere ed esercitare il potere, mantenendo, o condividendo con altre figure, il proprio ruolo di mediatori del sacro. Come sostiene Thomas<sup>48</sup>, una parte consistente dell'antropologia contemporanea è sempre più critica nei confronti di quelle visioni gerarchiche e centralizzate dei sistemi di potere oceaniani che, in linea con Sahlins<sup>49</sup>, privilegiano esclusivamente il ruolo dei capi nella gestione del potere e occultano le forze complementari, antagoniste o in certi casi alternative. Al contrario molti autori tendono oggi a rigettare la netta separazione di stile funzionalista tra il politico, l'economico e il religioso e la nozione stessa di gerarchia di Dumont, e a concepire il potere come diffuso, ossia segnato da una molteplicità di autorità (statali, tradizionali e religiose) che agiscono a vari livelli (nazionale, provinciale e locale) e che mediano in modo assai diversificato tra le dimensioni del sacro e del politico<sup>50</sup>.

La *leadership* in Oceania viene così esercitata in diverse forme che corrispondono alle differenti interazioni tra i sistemi tradizionali e le istituzioni moderne (dalla democrazia alla religione cristiana); ed è quello della complessità delle interazioni un aspetto connotante della cosiddetta epoca postcoloniale delle isole del Pacifico.

In questo scenario la Polinesia si contraddistingue da un lato per una *chieftainship* tradizionalmente segnata dal ruolo centrale giocato dal rango e dalla presenza di unità politiche organizzate intorno a strutture di potere gerarchico, fortemente connesse agli dei-antenati dai quali ricevono il *mana* e i diritti sulla terra<sup>51</sup>; dall'altro per una

<sup>48</sup> THOMAS 1994.

<sup>49</sup> SAHLINS 1963, introducendo i concetti di *big men* e *chiefs*, ha cementato la distinzione in senso evolutivistico e areale (in Melanesia i primi, in Polinesia i secondi) di due tipi sociologici distinti con differenti poteri, privilegi, diritti e doveri. Questo approccio dicotomico è stato ampiamente criticato e in parte superato (vedi DOUGLAS 1979; LINDSTROM 1981; GODELIER, STRATHERN 1991) proprio perché le realtà etnografiche appaiono molto più complesse e sfaccettate.

<sup>50</sup> Come hanno mostrato alcuni recenti studi di antropologia storica, in Polinesia Orientale al momento del contatto con gli europei esisteva una marcata contrapposizione tra una varietà di mediatori del sacro (*tauha*) e le forze centralizzate della *chieftainship*. I *tahua* si presentavano come forme di autorità alternative e talvolta conflittuali rispetto a quelle dei capi (THOMAS 1994, VALERI 1985). Le ricerche etno-storiche hanno messo in luce come nelle situazioni in cui il sistema politico gerarchico era indebolito si rafforzava il ruolo di questi personaggi capaci di stabilire un rapporto diretto con il mondo degli dei e degli antenati. Con l'evangelizzazione furono però sostituiti dai missionari che mediavano tra il popolo e la nuova divinità cristiana. Il potere coloniale inoltre mise in primo piano i capi tradizionali, marginalizzando i *tahua* che furono identificati come incarnazioni delle credenze pagane da eliminare. I capi, che pur basavano il loro potere in virtù di un rapporto con le divinità tradizionali, furono al contrario visti dai missionari e dai funzionari coloniali come figure politiche adatte a svolgere un ruolo fondamentale nella diffusione del cristianesimo. Con la scomparsa dei *tauha* si rafforzò così l'autorità dei capi e l'immagine cara agli antropologi di società fortemente stratificate e gerarchizzate (FAVOLE 2001).

<sup>51</sup> Alcuni autori come GOLDMAN 1970; MARCUS 1978 e VAN MEIJL 2009 hanno messo in evidenza che insieme all'ineguaglianza e al rango ereditario, l'autorità dei capi polinesiani debba anche essere ottenuta attraverso la competizione e grazie a specifiche qualità, e dunque che il potere non sia solo ascritto ma anche in parte acquisito.

nuova sacralità della sfera del politico in cui si compenetrano, non senza tensioni e incongruenze<sup>52</sup>, il potere tradizionale, le chiese protestanti o cattoliche e i valori occidentali<sup>53</sup>. A Tonga la struttura gerarchica dei capi si è evoluta in una monarchia centralizzata con un apparato di nobili che guida lo stato, anche se sono sempre più forti i movimenti a favore di riforme democratiche e costituzionali<sup>54</sup>. A Samoa la democrazia è stata vernacularizzata<sup>55</sup> in un'organizzazione dominata da un élite di *matai* che esercita il potere a livello nazionale e locale<sup>56</sup> in base sia a diritti ereditari, sia alle capacità di rappresentare i valori samoani<sup>57</sup>. In entrambe le isole i capi continuano a incarnare il principio sacro originario rappresentato dal nome dell'antenato e dalla terra corrispondente. Manifestazioni divine della sorgente di luce<sup>58</sup>, essi incorporano la memoria genealogica del gruppo e di conseguenza sono i titolari dei diritti sulle terre.

Il contesto che è al centro della nostra riflessione – le isole della Società della Polinesia Francese – pur discostandosi per molti aspetti da quanto fin'ora esposto, mantiene alcuni elementi di continuità che risiedono proprio nel legame con la terra e con gli antenati e nella capacità di connettere e di articolare questo nucleo tradizionale con gli elementi giuridici, politici, religiosi e culturali provenienti dall'esterno<sup>59</sup>.

Del sistema politico tradizionale basato sulla gerarchia, sulla stratificazione e sulla solida classe aristocratica degli *Ari'i* – discendenti diretti delle divinità ancestrali – non restano oggi altro che le isolate e, per molti versi, anacronistiche azioni di Joinville Pomare, impegnato dai primi anni del XIX secolo a rivendicare la sua discendenza dalla dinastia regale dei Pomare di Tahiti e a far risorgere il potere monarchico scomparso da tempo<sup>60</sup>. La Polinesia Francese è infatti un *Pays d'outre mer* della Repubblica francese dove i discendenti degli *Ari'i* non hanno ereditato alcun *status* e potere, né svolgono dei ruoli ufficiali all'interno delle moderne istituzioni governative. Viceversa, la difesa dei valori e dei diritti fondiari tradizionali contro la giurisdizione dello Stato è oggi al centro di una contesa politica che coinvolge gran parte della popolazione locale<sup>61</sup>.

Come già accennato nella premessa, l'arrivo dei missionari protestanti all'inizio del XIX secolo e la successiva dominazione coloniale francese portarono a un insieme di sconvolgimenti drammatici che, sancendo l'avvio della lunga stagione dell'oblio della cultura ancestrale<sup>62</sup>, decretarono anche la fine del potere tradizionale. Va altresì

<sup>52</sup> HUFFER, SCHUSTER 2000.

<sup>53</sup> MACPHERSON, MACPHERSON 2000; TCHERKÉZOFF 2000.

<sup>54</sup> JAMES 1994; LINDSTROM, WHITE 1997.

<sup>55</sup> Sul concetto di vernacularizzazione della democrazia vedi MICHELUTTI 2008.

<sup>56</sup> MACPHERSON 1997, pp. 40-41.

<sup>57</sup> Vedi IATI 2000, p. 72; TCHERKÉZOFF 2000, p. 117.

<sup>58</sup> TCHERKÉZOFF 2004, p. 130.

<sup>59</sup> BAMBRIDGE 2009.

<sup>60</sup> Vedi SAURA 2008, pp. 437-456.

<sup>61</sup> Vedi BAMBRIDGE 2009.

<sup>62</sup> Vedi ARIA 2007.

sottolineato che, ripercorrendo la storia polinesiana degli ultimi due secoli, si assiste a una continua ridefinizione delle interazioni tra il sacro e il politico in cui si mostrano, insieme ai fenomeni di perdita, i vincoli strutturali e la creatività delle tradizioni. In un primo periodo, alcuni capi dei lignaggi più importanti delle Isole della Società in lotta con altri gruppi aristocratici si avvantaggiarono della relazione con gli Europei, rafforzando il processo endogeno già in atto<sup>63</sup> della centralizzazione del potere e dell'affermazione di una regalità quasi divina<sup>64</sup>. Con la conversione di Pomare II al cristianesimo (1819), il sistema politico fondato sulla sovranità degli *ari'i* e sulle antiche divinità fu sostituito dal connubio tra il nuovo dio dei cristiani e la prima monarchia *ma'ohi*<sup>65</sup>. Il cambiamento religioso e l'abbandono degli antenati e dei loro *marae*<sup>66</sup> se, da una parte, consolidò l'autorità dei capi di livello più alto che furono identificati con le nuove credenze e consacrati attraverso importanti rituali, dall'altra minò le basi economiche e gerarchiche del loro potere, favorendo l'emergere di autorità locali di rango inferiore e il ruolo politico dei nuovi mediatori del sacro (i pastori protestanti<sup>67</sup>). La progressiva affermazione del dominio francese e la successiva annessione sancirono a loro volta la dipendenza politica, il declino definitivo degli *ari'i* a favore della nuova classe sociale dei *demi* – frutto dell'unione tra i polinesiani non aristocratici e i francesi – e il trionfo dell'assimilazione culturale. Il potere coloniale attaccò i fondamenti del sistema politico tradizionale, ossia il controllo della terra e l'eredità dei titoli, attraverso l'introduzione di nuove regole in materia fondiaria (libertà di alienazione, censimento delle terre e registrazione dei proprietari) e l'elezione dei capi di distretto. All'inizio del Novecento, ultimata la conquista delle isole, divenne, infatti, necessario per la Francia sviluppare le proprie colonie e trasformare gli abitanti in entità produttive e funzionali all'economia globale, attraverso norme giuridiche che permettessero di gestire direttamente le terre. L'amministrazione francese favorì la colonizzazione fondiaria europea e *demi*, introducendo la proprietà privata e colpendo il sistema tradizionale dell'indivisione dei *ma'ohi*, che finirono spesso per es-

<sup>63</sup>Le fonti etnistoriche sono concordi nel mostrare come alla fine XVIII secolo i capi più importanti delle Isole della Società fossero impegnati nel consolidare un processo di cambiamento religioso per l'affermazione del culto di Oro a cui si accompagna una importante trasformazione politica. Il rafforzamento del sistema dei capi non fu determinato dall'arrivo degli europei, ma fu il frutto di un processo endogeno che aveva garantito solo a un *ari'i* per ogni isola il diritto esclusivo di indossare la cintura di piume rosse (*maro'ura*), provenienti dall'immagine del dio Oro attraverso una cerimonia precisa guidata dai sacerdoti di Opoa (Isola di Raiatea).

<sup>64</sup>Vedi NEWBURY 1967; BABADZAN 1993; KIRCH 2010

<sup>65</sup>Il termine *ma'ohi*, sinonimo di autoctono della Polinesia, è dei tre termini con cui gli abitanti di queste isole si definiscono – gli altri due sono polinesiano e tahitiano –, quello che trasmette un'immagine valorizzante della cultura ancestrale.

<sup>66</sup>In realtà il periodo precedente alla colonizzazione francese è segnato sia dagli sforzi per mantenere le vecchie forme di potere sia dalle azioni per far posto alla nuova divinità. Pomare II fu a lungo impegnato nell'utilizzare la sua posizione come capo della chiesa e dello stato costruendo al posto dei *marae* delle cappelle per le cerimonie, ricevendo tributi, espandendo i commerci, e cercando di esercitare la sua influenza nelle isole vicine. Newbury (NEWBURY 1967) sostiene che con la morte di Pomare II nel 1821 svanì una intelligente manipolazione dei metodi tradizionali e importati per elevare lo status degli *ari'i*.

<sup>67</sup>Vedi NEWBURY 1967; BARÈ 1985.

sere spossessati delle proprie terre, della propria memoria genealogica e dell'unità del lignaggio. Lo Stato francese, rivendicando a sé il diritto eminente del suolo e costringendo i *ma'ohi* a trasformare il proprio diritto d'uso in diritto di proprietà, non colpì a morte solo il potere degli *ari'i*, ma, sostituendosi in pratica agli antenati, produsse una precisa opera di desacralizzazione del rapporto tra i *ma'ohi* e la terra. Da allora una varietà di forme culturali, dall'educazione al Codice Civile, svolsero un ruolo sempre più importante nel garantire che i *ma'ohi* imparassero a pensare e a comportarsi come perfetti francesi, separandosi definitivamente dal passato barbaro e dalle pratiche tradizionali<sup>68</sup>. Nonostante questo cupo scenario, in molte situazioni la fine del potere politico tradizionale dei capi non determinò il venir meno della relazione stretta con gli antenati che segna ancora oggi il legame delle comunità locali con la terra. È proprio in particolare nel tentativo di “desacralizzazione fondiaria” che la civilizzazione francese mostra le sue crepe e la cultura *ma'ohi* evidenzia la propria capacità di resistenza, di adattamento e soprattutto di elaborazione costante di nuove forme tradizionali in grado di risemantizzare pratiche e istituzioni d'ispirazione occidentale. Se, soprattutto nelle zone urbane di Tahiti, la destrutturazione delle norme tradizionali ebbe successo e la piena affermazione del Codice Civile portò alla perdita delle terre e della memoria, in molte altre isole l'indivisione persistette insieme all'instaurarsi di un pluralismo giuridico e culturale nel quale coesistevano forme funzionanti secondo principi diversi e spesso opposti<sup>69</sup>. Da allora, come fanno notare Barè<sup>70</sup> e Bambridge<sup>71</sup>, la trasmissione del sapere orale relativo alle genealogie e alle terre è stata costantemente rielaborata per rappresentare oggi uno strumento compatibile e allo stesso tempo antitetico alla documentazione scritta e alla giurisdizione dello stato francese.

Un esempio ancora più evidente non solo del potere generativo della tradizione ma anche dell'intima e dinamica relazione tra la sfera del sacro e del politico, è rappresentato infine dalla spettacolare rivalorizzazione della cultura *ma'ohi* iniziata a Tahiti negli anni Settanta del Novecento. Questa riscoperta, che si è sviluppata proprio in quei contesti urbani dove la perdita della terra e della memoria è stata più radicale, si è costruita intorno alla necessità di ristabilire un rapporto “autentico” con gli antenati. Al contempo, il ritorno al sacro si è accompagnato alla definizione di un nuovo spazio di azione politica. Privati della propria religione, dei propri capi, dei propri saperi e delle proprie terre, e assoggettati al giogo coloniale francese, i celebri senza memoria di Segalen<sup>72</sup> hanno inaspettatamente patrimonializzato il passato perduto all'interno di un vasto movimento di rivendicazione identitaria impegnato a ottenere l'indipendenza dalla Francia<sup>73</sup>.

<sup>68</sup> Vedi ARIA 2007.

<sup>69</sup> Vedi PANOFF 1970; RAVALT 1972; BARÈ 1985; BAMBRIDGE 2009.

<sup>70</sup> BARÈ 1985.

<sup>71</sup> BAMBRIDGE 2009.

<sup>72</sup> Vedi SEGALEN 2000.

<sup>73</sup> Vedi SAURA 2008.

Protagonisti del cosiddetto “rinascimento *ma'ohi*” e di un nuovo modo di interpretare la sacralità del politico, attribuendo al contempo una particolare valenza politica al sacro, sono stati alcuni personaggi che, solo dopo aver abbandonato per un certo periodo le proprie isole ed essersi confrontati con altre realtà, si sono dotati di quelle visioni e di quegli strumenti indispensabili per ricordare, e poter così ritornare, risvegliando la memoria di quelli che sono rimasti. Questi personaggi sono assurti all'attenzione dell'opinione pubblica, a volte in un quadro di reviviscenza politica delle tradizioni, altre volte in contesti più dichiaratamente folklorici e turistici. In tutti i casi, hanno rappresentato modalità innovative di recupero politico delle identità “dimenticate”.

Le molte possibilità offerte dal “cercare nel vuoto” hanno permesso a ciascuno di loro di riappropriarsi delle tradizioni attraverso nuovi modi di lavorare simbolicamente sul corpo (ridando vita alle antiche pratiche del tatuaggio, della danza e della marcia sul fuoco), sugli antichi luoghi sacri (ristabilendo una relazione diretta con i *marae*), sulla parola, sulla lingua e sui miti. I limiti posti dalla perdita della memoria hanno reso invece necessario affermare il proprio carisma e legittimare la propria autorità politica rivendicando una discendenza diretta con i lignaggi regali degli *ari'i*, sconfessando le pratiche degli avversari “concorrenti” nello stesso campo, difendendo dagli attacchi degli anziani e confrontandosi, in modo spesso conflittuale, con le autorità politiche, religiose e culturali. Non ultimo questi traghettatori di frammenti di culture e di memorie si qualificano non solo come detentori di un sapere oggettivabile, ma anche come autori creativi che costruiscono le loro rappresentazioni (del politico, del sacro, della storia, ecc.) in una continua dinamica di appropriazione, resistenza o manipolazione di tutta quella serie di esotismi positivi e negativi prodotti e inventati nel tempo dal cosiddetto Occidente. In questo senso, le loro azioni e le loro narrazioni rivolte al recupero di aspetti del passato appaiono così fortemente orientate verso la costruzione di pratiche e politiche inedite e imprevedute.

Gli elementi di continuità culturale e le ripetute riarticolarioni delle tradizioni *ma'ohi*, che abbiamo visto dispiegarsi a più riprese nel corso di una storia coloniale non ancora conclusa, si condensano in modo originale nella figura di Malona Teura (*fig. 3*), tornato ad abitare nella valle di Faaaha nell'isola di Taaha<sup>74</sup> solo dopo aver trascorso diciotto anni nei reparti d'assalto della Marina militare francese. Seguire il suo percorso di ri-radicalimento alla terra natale e di riscoperta dei legami con le forze invisibili che vi dimorano permette di riflettere sull'intreccio tra il sacro e il politico in un contesto segnato dalla coesistenza tra la trasmissione orale delle genealogie, i *tapu* sulla storia, il sistema dell'indivisione, e la giurisdizione fondiaria statale scritta. Esempio dell'ossimoro cliffordiano di cosmopolitismo indigeno, Malona Teura nel 1993 ha

<sup>74</sup> Taaha è una delle nove Isole Sottovento che insieme alle sette Isole Sopravvento (tra cui Tahiti) costituiscono l'Arcipelago delle Isole della Società, localizzato al centro della Polinesia Francese. La parte che segue su Malona Teura è frutto dei lunghi soggiorni di M. Aria trascorsi nella casa di questo personaggio nella valle di Faaaha (in particolare tra il 2003 e il 2006), condividendo i lavori di ogni giorno tra i cocchi, le piante di vaniglia e la foresta tropicale. Le pagine che seguono sono una sintesi riveduta delle argomentazioni riportate in ARIA 2007.

“smesso di viaggiare per il mondo” per assistere la madre malata e succederle alla guida dell’*opu fetii* (famiglia allargata). È stato scelto in questo ruolo delicato di guardiano delle terre e della memoria in pericolo, proprio perché il suo passato di militare e di viaggiatore e le sue capacità di padroneggiare molti aspetti della cultura occidentale gli conferiscono qualcosa in più rispetto ai membri della sua famiglia. A differenza dei suoi parenti, rimasti sempre nella valle senza ricordare più né il nome, la storia e la suddivisione degli appezzamenti, né il modo per poter entrare in contatto con gli antenati e gli spiriti, Malona Teura ha ricevuto in eredità dalla madre i racconti delle gesta epiche dell’eroe/antenato fondatore Hiro<sup>75</sup>, e le genealogie e i *tapu* legati al *marae* ancestrale. Mentre imparava dalle sue parole, ha cominciato a avere “le prime connessioni con i sette spiriti guardiani” che proteggono “i sette livelli, le sette terre e i sette *marae*” in cui è divisa la valle. Progressivamente è poi “entrato in comunicazione” con gli spiriti dei parenti e degli antenati, fino ad acquisire la capacità di “chiamare i *taura*”<sup>76</sup> – gli animali familiari legati a un luogo preciso che incarnano una storia e un antenato più o meno mitici – per vendicare o colpire chi lo minaccia. In particolare ha riscoperto il potere di ricorrere a *Mohiri*, il *taura* della sua famiglia materna e intimamente associato alle imprese e alla storia di Hiro. Immaginato e descritto come il potente maiale selvatico che sorveglia il *fa’a’apu* (campo coltivato che permette il sostentamento) di Hiro e che dalla grotta in cui vive protegge tutta la valle di Faaaha, *Mohiri* rappresenta al contempo la regina, la nonna materna dell’eroe leggendario, colei che gli ha donato il *mana* indispensabile per realizzare i suoi epici viaggi attraverso tutta la Polinesia. Nel ristabilire questo legame con il sacro, Malona Teura non ha messo in atto un ritorno a un passato precristiano ma, consapevole dei rischi a cui andrebbe incontro, rivendica la necessità di rispettare le scelte dei suoi antenati continuando a praticare la connessione con gli spiriti senza smettere di frequentare la Chiesa protestante. Ripudiare il cristianesimo e stabilire un rapporto diretto con le divinità *ma’ohi*, come ritengono di aver fatto nei primi anni Ottanta a Tahiti alcuni protagonisti del rinascimento *della cultura ancestrale*<sup>77</sup>, significa per Malona Teura tradire ciò che gli antenati avevano deciso, significa andare contro la tradizione, e ciò è molto pericoloso, perché “gli spiriti possono diventare troppo viventi e possono vendicarsi”. È qui che risiede “l’autenticità” del suo operare, proprio perché ha mantenuto, ridandogli forza e senso, un legame con ciò che altri hanno smarrito e cercano faticosamente di ritrovare: il legame con la terra, con i *tāura* e con gli antenati e con le loro scelte di far interagire insieme le pratiche del passato e i nuovi elementi provenienti dall’esterno.

<sup>75</sup> Le imprese epiche di Hiro, grande navigatore e prode avventuriero, non solo occupano un posto centrale nelle mitologie e nei racconti degli abitanti delle Isole della Società, ma sono conosciute in tutta la Polinesia. A Rorotonga il suo nome è Iro; in Nuova Zelanda è conosciuto come Whiro, figlio del cielo padre e della terra madre e nemico di Tane, mentre alle Hawaii si cantano le imprese di Hilo. Infine, nei racconti tradizionali di alcune isole Marchesi Hiro rappresenta il dio dei ladri.

<sup>76</sup> Il termine *tāura* ha molteplici significati: il *Dizionario dell’Accademia Tahitiana* lo traduce con l’espressione “dio tutelare, totem, protettore familiare”, ma letteralmente gli attribuisce il significato di “corda, filo, banda” e infine di “gruppo di animali”.

<sup>77</sup> Vedi ARIA 2007.



Allo stesso tempo assumendosi il compito di recuperare la memoria in pericolo ha ridato forza all'intreccio esistente tra i *marae*, le genealogie e i diritti fondiari. Secondo la tradizione, rivalorizzata e ri-praticata da Malona Teura, per essere riconosciuto come proprietario di una terra (e poter così godere dei diritti d'uso), ogni individuo deve dimostrare di avere un legame genealogico con l'antenato fondatore/*taura* e con il suo *marae*, a cui sono collegate le terre rivendicate. Taaha, come la maggior parte delle Isole della Società, è, infatti, tradizionalmente suddivisa in differenti unità territoriali. A ciascuna corrispondono uno o più gruppi familiari allargati (*opu*, o *opu fetii*), che si collegano al proprio *marae* ancestrale (detto *tupuna*), dedicato alla relazione con gli dèi tutelari, e in special modo con l'avo fondatore detentore dei diritti fondiari. A ogni *marae tupuna* spetta, infatti, la proprietà esclusiva di un determinato territorio<sup>78</sup>. Appartenere a una genealogia (e quindi a una famiglia unita intorno a un medesimo antenato-spirito tutelare) significa aver diritto alla terra legata al *marae tupuna*<sup>79</sup>. I *tapù* familiari e le genealogie, che ogni famiglia conservava gelosamente, rappresentano gli elementi essenziali per conoscere, attraverso l'ordine imposto al passato, il proprio rango, il proprio posto nella gerarchia della società e poter così rivendicare i propri diritti fondiari. Tradizionalmente spettava agli *Haerepo* – gli instancabili “camminatori della notte”, “memoria vivente del popolo *ma'ohi*” (Segalen) che recitavano le genealogie come un poema mentre attraversavano di notte il proprio *marae* – il difficile compito della conservazione e della trasmissione delle genealogie più importanti. Sebbene ogni terra avesse i suoi guardiani invisibili (indicati spesso come spiriti degli antenati), gli *Haerepo*, per proteggere dai possibili impostori la proprietà, il nome ereditario della famiglia – che permette di collegare la genealogia al *marae* – e l'antenato divino a cui è dedicato il *marae*, ricorrevano a precisi *tapu*, la cui conoscenza veniva tramandata solo all'interno della propria famiglia. Seguendo le loro orme, Malona Teura, per difendere i propri titoli di proprietà, si è riappropriato di queste pratiche tradizionali che gli consentono di mantenere segreti i nomi dei *marae* ancestrali e dei suoi antenati e parte della loro storia. Grazie a queste interdizioni alla parola può preservare i racconti genealogici dalle manipolazioni e dalle trasformazioni che favorirebbero i suoi rivali nelle dispute per la terra. Malona Teura si è fatto carico di sopportare il peso di custodirne i segreti e di trasmetterne in parte la memoria anche a chi non è della famiglia oscillando continuamente tra il nascondere e il mostrare gli ordini invisibili della realtà. Vi sono, infatti, presentificazioni dell'invisibile (alcuni *marae* e certe parti della storia) che possono essere trasmesse a chi non è della famiglia, o esposte al pubblico, ma ve ne sono altre

<sup>78</sup> Vedi HENRY 1968; OLIVER 1974.

<sup>79</sup> Come ha mostrato OLIVER 1974, analizzando le strutture dell'antica società tahitiana, i gruppi familiari contigui, per un processo di complessità crescente, formavano delle congregazioni sempre più ampie (*fenua*-distretti), sottoposte all'autorità di un unico *ari'i* (discendente in linea diretta dell'antenato fondatore) e radunate intorno al *marae* corrispondente. Tutti i *marae* di una valle, come tutti gli *ari'i* ad essi collegati, erano uniti a un *marae* d'importanza superiore, dove si svolgevano le principali cerimonie della comunità. I *marae* delle famiglie più importanti davano diritto a un determinato titolo che diventava il nome stesso della famiglia.

segrete e temibili che si configurano invece come dei privilegi riservati a certe persone o a certi momenti. In ogni caso il poter vedere, il poter dire e il poter ascoltare sono segni di appartenenza, che conferiscono prestigio e autorità. Similmente agli *Haere po* di un tempo, Malona Teura per seguire la volontà di mantenere vive le tradizioni ha continuato nella pratica del tramandare e innovare, mantenendosi in bilico tra la consapevolezza che i *tapu* sono minacciati e che devono essere tenuti nascosti (“il *tapu* non può essere tolto, dobbiamo tenerlo per noi”) e la necessità d’impedire che le conoscenze tradizionali vadano irrimediabilmente perdute (“i *tapu* devono essere mantenuti vivi, qualcuno deve continuare a custodirli, visto che molti non sanno più niente”).

Allo stesso tempo Malona Teura, proprio facendo appello all’arte della memoria degli *Haere po*, può intervenire sul passato per adattarlo alle esigenze attuali. Nella società tradizionale tahitiana ogni famiglia, per proteggersi contro gli impostori, non si limitava a tenere segreta la propria genealogia, ma, quando era necessario, metteva in atto anche altri sistemi difensivi. Grazie alla pratica che consentiva agli *ari*’i di possedere più nomi, uno stesso personaggio nelle genealogie collaterali poteva apparire intenzionalmente sotto un’altra denominazione. In modo analogo, a seconda delle necessità politiche, la memoria poteva essere manipolata e ricostruita da ogni *Haere po*. Queste modificazioni si sono intensificate nei primi decenni del XIX secolo, in seguito agli sconvolgimenti dell’ordine sociale provocati dall’arrivo degli europei e alla contemporanea messa per iscritto dei racconti genealogici, che hanno permesso d’intervenire come non era mai stato fatto prima. Riabilitando le pratiche dei suoi antenati, Malona Teura è così legittimato ad apportare le modifiche necessarie per valorizzare alcuni aspetti del passato, continuando a fare della sua “reimmaginazione” un fondamento imprescindibile della costruzione del presente.

Nel rimpadronirsi della tradizione, Malona Teura non si è soltanto limitato a seguire le norme consuetudinarie, ma si è anche reso protagonista di importanti trasformazioni che segnano il passaggio dall’oralità alla scrittura e il consolidarsi di nuove strategie per difendere il legame con la terra, attraverso l’appropriazione degli strumenti giuridici del Codice Civile francese. Così, nel momento in cui ha cominciato a padroneggiare i racconti genealogici segreti, ha anche intrapreso lunghe ricerche d’archivio per ricostruire e mettere per iscritto le genealogie e per individuare i titoli di proprietà delle terre della valle. Tali documenti gli hanno permesso di rivendicare i propri diritti fondiari, sia di fronte al Territorio (il governo della Polinesia Francese), sia rispetto alle famiglie rivali. Nel far questo ha seguito un percorso già avviato dal nonno e ripreso dalla madre, che a tale scopo aveva iniziato negli anni Settanta a radunare i documenti scritti, sollecitando il figlio a fare altrettanto. Una volta abbandonata la carriera militare e tornato a Taaha, Malona Teura, a partire dai nomi ricevuti in eredità e dalla possibilità di “mettersi in contatto con la testa degli antenati”, si è dedicato per otto anni a ricostruire e a scrivere le genealogie di quelle che definisce come “le tre principesse dai cui discendo”, attraverso la raccolta degli atti di proprietà originali, delle dichiarazioni di successione, di nascita, di matrimonio e di morte di tutti i suoi avi fino alla madre. Ha condotto le sue ricerche nelle isole vicine, ma so-

prattutto a Tahiti, dove ha ingaggiato “un esperto francese”, per avere accesso a tutti i documenti presenti negli archivi. Solo dopo aver terminato questo lungo e faticoso lavoro, ed essersi così assicurato la certezza del diritto alla terra, ha cominciato a ricostruire la casa sul *marae école* dove sono vissuti e sepolti i suoi genitori.

Malona Teura padroneggia così molteplici linguaggi, mescolando e facendo interagire la sua capacità di comunicare con gli antenati, la forza della trasmissione orale e l'abilità di destreggiarsi nell'ampia e dettagliata documentazione scritta prodotta dall'amministrazione coloniale francese. Questa pluralità di fonti, che fonda il suo sapere, gli consente di essere considerato un'autorità a cui fare appello quando si verificano delle dispute e delle contese sulle terre familiari, rappresentando al contempo un punto di riferimento indispensabile per tutti quelli che hanno dimenticato e che per questo rischiano di essere spossessati delle loro proprietà.

### *Conclusion*

Concludendo questa necessariamente rapida disamina dei due terreni di ricerca, riteniamo di poter affermare che sia i capi tradizionali Akan, sia i rielaboratori delle tradizioni in Polinesia agiscano come dei *passseurs culturels* (letteralmente “traghettatori di culture”), espressione usata per la prima volta da Bénat Tachot e Gruzinski (2001)<sup>80</sup> nel descrivere processi di meticcio, di mescolamento e di pluriculturalismo. I *passseurs* sono intesi come gli agenti (motori o semplici vettori) di questi fenomeni complessi e lo scopo di quegli autori è di osservare come si verificano questi passaggi da un insieme complesso all'altro, soprattutto nel mondo coloniale ispanico. Come segnalano anche studi più recenti<sup>81</sup> i *passseurs culturels* sono descritti come coloro che gettano ponti, a volte espliciti, a volte furtivi, tra universi semiotici, mettendo in comunicazione le culture, le storie, le conoscenze e le loro rappresentazioni, attraverso le loro traduzioni, conversioni e trasmissioni, caratterizzate anche da silenzi, distorsioni, oblii e malintesi opportunamente costruiti.

L'immagine dei *passseurs culturels* si adatta perfettamente sia ai capi tradizionali akan sia a quei personaggi nella Polinesia francese assurti alla notorietà per la loro azione politico-culturale. Queste due particolarissime categorie di agenti sociali, al di là della distanza geografica e culturale che le separa, possono essere viste come perfettamente analoghe e simmetriche, nel loro ruolo di mediazione del sacro e del politico. Dimostrano in egual misura di saper trasformare in interessi sociali condivisi, nella contemporaneità, una serie di valori, saperi, poteri e pratiche che si situano nel contesto della tradizione e fanno parte di una dimensione duplice, cioè da un lato simbolica, se non dichiaratamente religiosa, e dall'altro esplicitamente politica. Da un diverso punto di vista, però, queste due categorie possono essere viste come perfettamente antitetiche, e la loro comparazione può apparire provocatoriamente paradossale. Gli esponenti del potere tradizionale akan rappresentano una istituzione che, in Ghana,

<sup>80</sup> BÉNAT TACHOT, GRUZINSKI 2001.

<sup>81</sup> CIARCIA 2011.

gode di rilevanza costituzionale; i protagonisti delle rivendicazioni culturali in Polinesia si situano apparentemente al di fuori delle istituzioni. Decisamente autentici, i primi, nelle loro vesti di rappresentanti dell'istituzione politica ancestrale (“*the main bone of the society*”, la spina dorsale della società, secondo un'espressione popolare in Ghana), svolgono il ruolo di custodi della tradizione e della memoria storica su cui è fondata la relazione sacra degli antenati con la terra. Allo stesso tempo, però, appaiono profondamente inautentici nel “fingere” la condizione tradizionale e la propria connotazione sacrale e simbolica all'interno di un discorso in cui si propongono come coprotagonisti della modernizzazione, pronti ai compromessi della costruzione politica del consenso e degli interessi economici. L'altro terreno di analisi, la Polinesia Francese, il contesto dei celebri “senza memoria”, mette in evidenza un percorso inverso: dall'inautentico all'autentico. È infatti un contesto segnato a partire dagli anni Settanta del Novecento dalla necessità di ristabilire e rivendicare un legame autentico con gli antenati (sacro) e con un passato considerato per oltre 150 anni come irreversibilmente perduto a causa dei pervasivi processi di colonizzazione e modernizzazione. Uno scenario caratterizzato al contempo da nuove e spettacolari pratiche tradizionali (che si possono definire autenticamente postmoderne), bollate da una consistente letteratura antropologica degli anni Ottanta come palesemente inventate. Protagonisti di questo processo di riappropriazione e risemantizzazione della memoria perduta (e delle connesse politiche indipendentiste) sono quei *passseurs culturels* che hanno ritrovato le proprie radici dopo aver per lungo tempo negato, ignorato, oscurato o rimosso il proprio passato *ma'ohi*. Muovendosi agilmente fra più culture, manipolandole, amalgamandole, tali figure si rivelano esperti nell'interpretare molteplici linguaggi, codici culturali e sistemi di valori, dimostrando contemporaneamente una particolare capacità di mediare il recupero del sacro con la sua riarticolazione all'interno di specifiche rivendicazioni politiche. I loro percorsi sono segnati spesso da epifanie, in cui gli antenati si sono manifestati. Tali momenti di trasformazione sono diventati dei segni indelebili dell'autenticità delle loro riscoperte e dell'autorità dei loro saperi, soprattutto in quelle isole come Tahiti, dove la rottura dei legami con la tradizione è percepita come più profonda e dove si è maggiormente indebolita la forza della trasmissione orale.

Radicalmente inautentici, questi *passseurs* polinesiani, nel loro proporsi, senza alcuna apparente legittimità, come i possessori delle chiavi di lettura di una tradizione e di una memoria culturale presuntamente scomparse; ma, allo stesso tempo, radicalmente autentici nella loro capacità di incarnare, nella contemporaneità, le aspirazioni profonde di ampi strati della popolazione locale. Il percorso di questi personaggi va dall'inautentico all'autentico, dal sacro al politico nella ricerca di ristabilire un rapporto con gli antenati che ruota attorno al *tapu*, elemento cardine delle politiche e delle pratiche legate alla storia, e quest'ultima, a sua volta, centrale per le politiche che riguardano la terra e quindi gli antenati. In questo ambito, la figura centrale di cui Aria tratta già nel suo libro *Cercando nel vuoto*, è quella di Malona Teura, che, a differenza di Annor Adjaye III del contesto Nzema, non è un re, non ha un ruolo istituzionale – non è nemmeno un capo villaggio (d'altronde siamo in un *Territoire d'Outre Mer*

francese dove il potere tradizionale ha totalmente perso il suo ruolo) – ma si muove costantemente tra sacro e politico in una dimensione più ristretta di famiglia allargata o comunità. Questa mediazione è strutturalmente legata alla terra (che è in parte ancora inalienabile e in parte sottoposta alla moderna giurisdizione francese) attraverso il controllo dei *tapu* e della storia, oltre che di particolari luoghi sacri (i *marae*), ma Malona conosce anche il linguaggio del codice civile francese e dell'ordinamento giuridico e amministrativo moderno, e sa attraversare e padroneggiare questi diversi linguaggi.

In entrambi i terreni, memoria culturale, memoria storica e poteri magico-religiosi definiscono uno scenario di trasformazione politica in cui diverse declinazioni tradizionali del sacro entrano prepotentemente nel quadro della situazione postcoloniale. Lo studio di questi contesti, in Africa e in Oceania, ci sta conducendo, infatti, a riconsiderare anche tutto il dibattito teorico sul “sacro”. Come sappiamo, questa nozione è stata spesso visitata come categoria autonoma, fenomenologicamente pregnante, oppure come declinazione di, e quindi riduzione a, processi psicologici o sociali, ovvero economici e politici. In questa sede non è stato possibile scendere nei dettagli del dibattito, né si è potuto formulare ipotesi. È stato possibile unicamente presentare una prima e ancora rudimentale esplorazione di diversi campi e funzioni del potere in cui si realizzano le pratiche e i processi di relazione con il sacro e di esercizio di poteri sacri, in rapporto alla costruzione della memoria culturale come campo privilegiato di conflitto politico.

MATTEO ARIA, MARIANO PAVANELLO<sup>82</sup>  
“Sapienza” - Università di Roma  
niaria@tin.it  
mariano.pavanello@uniroma1.it

---

<sup>82</sup> Matteo Aria è autore esclusivo del paragrafo “La tradizione delle invenzioni in Polinesia”; Mariano Pavanello è autore esclusivo del paragrafo “Il Ghana: una repubblica di re quasi sacri”; la premessa e la conclusione sono state scritte congiuntamente.

## BIBLIOGRAFIA

- ADJAYE 1931: A. ADJAYE, *Nzima land*, London 1931.
- ARHIN 1985: K. ARHIN, *Traditional Rule in Ghana*, Accra 1985.
- ARHIN 2002: K. ARHIN, *Transformations in Traditional Rule in Ghana 1951-1996*, Accra 2002.
- ARHIN, PAVANELLO 2006: NANA ARHIN BREMPONG (K. ARHIN), M. PAVANELLO, *Chiefs in Development in Ghana: Interviews with Four Paramount Chiefs In Ghana*, Legon 2006.
- ARHIN, PAVANELLO 2012: NANA ARHIN BREMPONG (K. ARHIN), M. PAVANELLO, "Chiefs in Development: the Significance of Modern Festivals in Ghana", in M. PAVANELLO (a cura di), *Poteri locali, poteri tradizionali: decentramento, sviluppo e storia in Africa*, Roma 2012.
- ARIA 2007: M. ARIA, *Cercando nel vuoto. La memoria perduta e ritrovata in Polinesia francese*, Pisa 2007.
- ARIA, CRISTOFANO, MALTESE 2011: M. ARIA, M. CRISTOFANO, S. MALTESE, "Un patrimonio di simboli", in *Testimonianze* 475-476, 2011, pp. 135-143.
- BABADZAN 1993 : A. BABADZAN, *Les dépouilles des dieux. Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*, Paris 1993.
- BAESJOU 1988: R. BAESJOU, "The Historical Evidence in Old Maps and Charts of Africa with Special Reference to West Africa", in *History in Africa* 15, 1988, pp. 1-83.
- BAESJOU 1998 : R. BAESJOU, "Trade Conflicts in Eighteen-Century Western Gold Coast, and the Formation of the Nzema State", in M. PAVANELLO (a cura di), *Prospettive di studi akan. Saggi in memoria di V. L. Grottanelli*, pp. 23-54, in *Quaderni de L'Uomo* 1, Roma 1998.
- BAMBRIDGE 2009: T. BAMBRIDGE, *La terre dans l'archipel des Australes. Étude du pluralisme juridique et culturel en matière foncière*, Tahiti 2009.
- BARÈ 1985: J. F. BARÈ, *Le malentendu pacifique*, Paris 1985.
- BÉNAT TACHOT, GRUZINSKI 2001: L. BÉNAT TACHOT, S. GRUZINSKI, *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Paris 2001.
- BLOCH 1973: M. BLOCH, *I re taumaturghi*, Torino 1973.
- BOSMAN 1705 : W. BOSMAN, *A new and accurate description of the Coast of Guinea, divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coasts*, London 1705.
- CHAPMAN, DUPON 1989: M. CHAPMAN, J.-F. DUPON (eds.), *Renaissance in the Pacific*, Special issue of *Ethnies* (nn. 8-9-10), Paris 1989.
- CIARCIA 2011: G. CIARCIA (ed.), *Ethnologues et passeurs de mémoires, miroirs de l'ethnologie*, Paris 2011.
- CLIFFORD 2001: J. CLIFFORD, "Indigenous articulation", in *The Contemporary Pacific* 13 (2), 2001 pp. 468-490.
- CLIFFORD 2003: J. CLIFFORD, *On the Edge of Anthropology*, Chicago 2003 (trad. it., *Ai margini dell'antropologia*, Roma 2004).
- DOUGLAS 1979: B. DOUGLAS, "Rank, Power, Authority: a Reassessment of Traditional Leadership in South Pacific Societies", in *Journal of Pacific History* 14, 1979, pp. 2-27.
- DURKHEIM 2005: É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma 2005 (Ed. orig. 1912).
- FAVOLE 2001: A. FAVOLE, "Sciamani, medium o profeti? Un'analisi comparativa dei taula polinesiani", in E. COMBA (ed.), *Profeti e profezie. Un percorso attraverso culture e religioni*, Torino 2001, pp. 43-74.
- FAVOLE 2010: A. FAVOLE, *Oceania. Isole di creatività culturale*, Bari 2010.

- FRAZER 1965: J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro*, Torino 1965 (Ed. orig. 1922).
- FRIEDMAN 2001: J. FRIEDMAN, "The Iron Cage of Creativity: an Exploration", in J. LIEP (ed.), *Locating Cultural Creativity*, London 2001, pp. 46-61.
- GAGNÉ, SALAUN 2010: N. GAGNÉ, M. SALAUN, *Visage de la souveraineté en Océanie*, Paris 2010.
- GODELIER, STRATHERN 1991: M. GODELIER, M. STRATHERN (eds.), *Big Men and Great Men*, Cambridge 1991.
- GOLDMAN 1970: I. GOLDMAN, *Ancient Polynesian Society*, Chicago-London 1970.
- HENRY 1968: T. HENRY, *Tahiti aux temps anciens*, Paris 1968.
- HEUSCH DE 1972: L. DE HEUSCH, *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, Paris 1972.
- HEUSCH DE 1982: L. DE HEUSCH, *Rois nés d'un cœur de vache*, Paris 1982.
- HUFFER, SCHUSTER 2000: E. HUFFER, A. SCHUSTER, "Pule'aga: views of governance in Samoa", in E. HUGGER, A. SO'O (eds.), *Governance in Samoa: Pulega i Samoa*, Canberra 2000, pp. 41-66.
- IATI 2000: I. IATI, "The good governance agenda for civil society: implications for the fa'a Samoa", in E. HUFFER, A. SO'O (eds.), *Governance in Samoa: Pulega I Samoa*, Canberra 2000, pp. 67-77.
- JAMES 1994: K., JAMES, "Tonga's pro-democracy Movement", in *Pacific Affairs* 67 (2), 1994, pp. 242-263.
- KIRCH 2010: P. KIRCH, *How Chiefs Became Kings. Divine Kingship and the Rise of Archaic States in Ancient Hawai'i*, Berkley 2010.
- LANTERNARI 1959: V. LANTERNARI, *La grande festa*, Milano 1959.
- LINDSTROM 1981: L. LINDSTROM, "Big Man: A Short Terminological History", in *American Anthropologist* 83 (4), 1981, pp. 900-905.
- LINDSTROM, WHITE 1997: L. LINDSTROM, G. WHITE, (eds.) *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*, Stanford 1997.
- MACPHERSON 1997: C. MACPHERSON, "The persistence of chiefly authority in Western Samoa", in LINDSTROM, WHITE 1997, pp. 19-48.
- MAMDANI 1996: M. MAMDANI, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton NJ 1996.
- MARCUS 1978: G. MARCUS, "Status rivalry in a Polynesian steady-state society", in *Ethos* 6 (4), 1978, pp. 242-269.
- MARCUS 1989: G. MARCUS, "Chieftainship", in A. HOWARD, R. BOROFSKY (eds.), *Developments in Polynesian Ethnology*, Honolulu 1989.
- MACPHERSON, MACPHERSON 2000: C. MACPHERSON, L. MACPHERSON, "Where theory meets practice: the limits of the good governance program", in E. HUGGER, A. SO'O (eds.), *Governance in Samoa: Pulega I Samoa*, Canberra 2000, pp. 17-39.
- MCCASKIE 1995: TH. MCCASKIE, *State and Society in Pre-Colonial Asante*, Cambridge 1995.
- MICHELUTTI 2008: L. MICHELUTTI, *The Vernacularisation of Democracy*, London 2008.
- MULLER 1980: J.-C. MULLER, *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria Central*, Paris 1980.
- NEWBURY 1967: C. NEWBURY, "Aspects of Cultural Change in French Polynesia: The Decline of Ari'i", in *The Journal of Polynesian Society* 76 (1), 1967, pp. 7-26.
- ODOTEI, AWEDOBA 2006: I. K. ODOTEI, A. K. AWEDOBA (eds.), *Chieftaincy in Ghana. Culture, Governance and Development*, Accra 2006.
- OLIVER 1974: D. OLIVER, *Ancient Tahitian Society*, Honolulu-Canberra 1974.
- PANOFF 1970: M. PANOFF, *La terre et l'organisation sociale en Polynésie*, Paris 1970.

- PAVANELLO 2000: M. PAVANELLO, *Il formicaleone e la rana. Liti, storie e tradizioni in Apollonia*, Napoli 2000.
- PAVANELLO 2003: M. PAVANELLO, "Le paradoxe de la chefferie constitutionnelle au Ghana", in C.-H. PERROT, F.-X. FAUVELLE-AYMAR (eds.) *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'état en Afrique contemporaine*, Paris 2003, pp. 47-61.
- PAVANELLO 2007: M. PAVANELLO, *Il segreto degli antenati*, Torrazza Coste 2007.
- PERROT, FAUVELLE-AYMAR 2003: C.-H. PERROT, F.-X. FAUVELLE-AYMAR (eds.), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris 2003.
- Proceedings of the Consultative Assembly*, Accra 1992.
- RATHBONE 2000: R. RATHBONE, *Nkrumah and the Chiefs. The Politics of Chieftaincy in Ghana 1951-60*, Oxford-Accra-Athens 2000.
- RAVAULT 1972: F. RAVAUULT, "L'origine de la propriété foncière des Iles de la Société: essai d'interprétation géographique", in *Cahiers de l'ORSTOM*, 9 (1), 1972, pp. 21-24
- SAHLINS 1963: M. SAHLINS, "Poo Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", in *Comparative Studies in History and Society* 5, 1963, pp. 285-303.
- SAHLINS 1993: M. SAHLINS, "Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History", in *Journal of Modern History* 65, 1993, pp. 1-25, (trad. it., "Addio tristi tropi: l'etnografia nel contesto storico del mondo moderno", in R. BOROFKY (ed.) *L'antropologia culturale oggi*, Roma 2000, pp. 457-477).
- SAURA 2008: B. SAURA, *Tahiti Ma'ohi. Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*, Tahiti 2008.
- SEGALEN 2000: V. SEGALEN, *Le isole dei senza memoria*, Roma 2000.
- SIMONSE 1992: S. SIMONSE, *Kings of Disaster*, Leiden 1992.
- TARDITS 1990: C. TARDITS, "À propos du pouvoir sacré en Afrique: que disent les textes?", in *Systèmes de Pensée en Afrique Noire* 10, 1990, pp. 35-48.
- TCHERKÉZOFF 2000: S. TCHERKÉZOFF, "Are the matai 'out of time'? Tradition and democracy: contemporary ambiguities and historical transformations of the concept of chief", in E. HUFFER A. SO'Ō (eds.), *Governance in Samoa: Pulega i Samoa*. Canberra 2000, pp. 113-132.
- TCHERKÉZOFF 2004: S. TCHERKÉZOFF, *First Contacts : the Samoan Case. European Misunderstandings about divinity and sexuality*, Christchurch et Canberra 2004.
- THOMAS 1994: N. THOMAS, "Kinship and Hierarchy: Transformations of Politics and ritual in Eastern Oceania", in M. JOLLY, M. S. MOSKO (eds.), "Transformations of Hierarchy", in *Special Issue of History and Anthropology* 7, 1994, pp. 109-132.
- VALERI 1985: V. VALERI, *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*, Chicago 1985.
- VALSECCHI 2002: P. VALSECCHI, *I signori di Apollonia. Poteri e formazione dello Stato in Africa occidentale fra XVI e XVIII secolo*, Roma 2002.
- VALSECCHI 2006: P. VALSECCHI, "Linguaggi di potere. La "rinascita" delle autorità tradizionali in Africa occidentale", in P. VALSECCHI (ed.) *Cultura, politica, memoria nell'Africa contemporanea*, Roma 2006.
- VAN MEIJL 2009: T. VAN MEIJL, "Aspetti della leadership nelle società del Pacifico", in E. GNECCHI RUSCONE, A. PAINI (a cura di), *Antropologia dell'Oceania*, Milano 2009.



## DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. *L'ɔmanhene* dello Nzema occidentale, Awulae Annor Adjaye III, coronato di foglie per testimoniare la sua condizione liminale, durante uno dei momenti rituali del Kundum in cui viene insultato dal popolo (Beyin, 28 ottobre 2010, foto M. PAVANELLO).

Fig. 2. *L'ɔmanhene* Awulae Annor Adjaye III portato in trionfo sul palanchino durante il *dur-bar* conclusivo del Kundum. Sullo sfondo, Fort Apollonia prima del restauro (Beyin, 29 ottobre 2006, foto M. PAVANELLO).

Fig. 3. Malona Teura di ritorno dal *fa'a pu* (Valle di Faaaha, Isola di Tahaa, maggio 2006, foto M. ARIA).



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

## **DISCUSSIONE IV SESSIONE**

### **MODERATORI**

***MARCELLO MASSENZIO, GIOVANNI COLONNA***

### **INTERVENTI DI**

***ANNA MARIA BIETTI SESTIERI, SERGIO BOTTA,  
FILIPPO DELPINO, MARINO GIORGETTI,  
VALENTINO NIZZO, MARIANO PAVANELLO,  
MARINA PIRANOMONTE, MARIO TORELLI***



## INTERVENTI NELLA DISCUSSIONE

M. MASSENZIO: Mi permetto di fare una breve introduzione. Credo che siano stati posti in essere i presupposti per un'integrazione fra le varie discipline, dire che già c'è, ovviamente, sarebbe un qualcosa di poco serio. Però i presupposti ci sono e, a partire da oggi, forse, si può tentare di rompere quei compartimenti stagni tra le varie discipline che sono una vera e propria iattura, cercando così di andare oltre.

G. COLONNA: Il tempo veramente stringe e io inviterei subito i presenti per sentire se c'è qualcuno che voglia intervenire sulle comunicazioni di questa mattina.

[...]<sup>1</sup>

M. PAVANELLO: Vorrei intervenire sulla relazione della collega Piranomonte che dal mio punto di vista è stata particolarmente stimolante perché, tra l'altro, ha citato le statuette *voodoo* e quindi ha utilizzato una classificazione che in qualche modo deriva da un'esperienza di tipo etnografico. Io credo che ci siano veramente tantissimi elementi sui quali può essere costruita una convergenza di analisi tra antropologi e archeologi rispetto a questo fenomeno, soprattutto in relazione alla fonte di Anna Perenna che è così ricca di testimonianze di estremo interesse. Nella parte di Africa dove io lavoro le maledizioni vengono realizzate in modalità assolutamente analoghe e, quindi, al di là dell'accostamento col *voodoo*, che per alcuni aspetti potrebbe apparire in qualche modo troppo caratterizzante se non fuorviante, le modalità sono estremamente simili e le analogie molto interessanti, io vorrei perciò, in primo luogo, sapere se esistono dei lavori pubblicati che presentino il complesso delle conoscenze su questa materia a livello archeologico e, in secondo luogo, se non sia possibile realizzare un confronto, un incontro, tra antropologi e archeologi su questo tema.

[...]

V. NIZZO: Scusate, avendo la grave responsabilità dell'impostazione scientifica del convegno, mi sento costretto a intervenire per indurre sia la categoria degli archeologi che rappresento che quella degli antropologi a riflettere un po' di più sullo spirito che vorrei che animasse questo incontro<sup>2</sup>. Perché il confronto sia tale e abbia un senso, chiedo cortesemente agli archeologi presenti di tralasciare la discussione di aspetti particolari o troppo specifici; suppongo infatti che per molti antropologi non siano familiari termini tecnici come "*epinetron*" o che la questione dell'identificazione di un determinato attributo divino possa difficilmente costituire argomento sul quale fondare l'auspicato contraddittorio interdisciplinare. Gli archeologi hanno infinite occasioni per dibattere fra loro questo genere di temi; in questa sede tutti dobbiamo sforzarci di non rendere monco quel dibattito che con tanta fatica abbiamo cercato di costruire, mettendo insieme studiosi e ricercatori dalla multiforme preparazione.

Poiché mi corre l'obbligo di dare un esempio, provo a stimolare la discussione con un intervento forse provocatorio ma che, pur facendo leva su categorie che potrebbero essere inap-

<sup>1</sup> La mancata consegna del contributo di Maria Paola Baglione ha reso necessario espungere quella parte della discussione direttamente e strettamente correlata agli argomenti in essa trattata. Per completezza di "cronaca" e per riguardo a quanti erano intervenuti, ci si limiterà a menzionare unicamente la sequenza degli interventi che non hanno potuto essere inseriti nella presente trascrizione: A. MAGGIANI; B. FERRIGNO; C. RANIERI, A.M. BIETTI SESTIERI; F.-H. MASSA PAIRAULT; M. TORELLI; G. COLONNA. A tutti questi interventi era naturalmente seguita la replica di M. P. BAGLIONE [N.d.R.].

<sup>2</sup> Tale intervento è scaturito come reazione spontanea alla forma assunta dal dibattito nella parte di discussione che, come spiegato nella nota precedente, ha poi dovuto essere necessariamente espunta.

proprie rispetto alla prassi del mio “settore disciplinare”, vorrei si configurasse almeno come un tentativo di rottura di quei compartimenti stagni ai quali alludeva il Professor Massenzio in apertura. Negli interventi di questa mattina sono stati menzionati, più o meno esplicitamente, diversi casi di quella che, adottando una categoria antropologica, potremmo definire “inversione”: nel santuario di Pyrgi sono stati citati due vasi deposti capovolti; nella fonte di Anna Perenna si è fatto notare come le statuette defissionali fossero anch’esse inserite capovolte all’interno del contenitore (circostanza da connettere presumibilmente al maleficio che attraverso di esse si voleva ottenere), laddove, più in generale, l’intera festività che ruota intorno a questa divinità si configura come una generalizzata inversione dell’ordine naturale, anche in virtù del suo primitivo carattere di “Capodanno”; il professor Pavanello ha fatto riferimento a casi di “inversione” dell’ordine sociale, connessi al festival *Kundum* del Ghana, anch’esso, come abbiamo appreso, una festa di Capodanno<sup>3</sup>. Dal punto di vista metodologico è interessante, credo, riflettere sul concetto dell’“inversione”, pur essendo i casi citati nettamente dissimili fra loro per forma, luogo, tempo e natura. L’anno scorso, in questa sede, menzionavo un bel lavoro di Cocchiara sui sacrifici di fondazione relativi al ponte di Arta<sup>4</sup> che può in qualche modo ricollegarsi ai sacrifici di vergini menzionati dal Prof. Pavanello nella sua relazione di questa mattina<sup>5</sup>; sempre Cocchiara (non perché sia il mio autore preferito ma per pura casualità) è autore di un interessante saggio intitolato *Il Mondo alla rovescia*<sup>6</sup> nel quale vengono esaminati diversi casi di “inversione rituale”. Dal punto di vista metodologico può essere interessante riflettere su come noi archeologi spesso siamo indotti a “normalizzare” la situazione che osserviamo sul terreno, dando un senso alle cose in base a quella che è la nostra logica. I casi menzionati testimoniano come la “logica” del rito possa spesso essere una “logica inversa”. È probabile che le due situazioni archeologiche menzionate a titolo di esempio non rientrino in questa casistica e siano invece dettate da altre circostanze, ma è bene tuttavia riflettere sulle potenzialità interpretative del concetto di “inversione” anche nel nostro campo, mutuandone i risvolti concettuali dalla ricerca etnografica. È su questo genere di “categorie” che, a mio avviso, può essere fondato un dialogo costruttivo. L’“inversione” può infatti manifestarsi nella realtà materiale, ad esempio nell’“inversione” di un gesto e/o nella “inversione” di un oggetto<sup>7</sup>, oppure in quella immateriale come sovvertimento dell’ordine sociale. Lo scorso anno, ad esempio, citavo il caso dei bambini nella giornata dei *Choes* durante

<sup>3</sup> Su questi temi, in generale, resta fondamentale la sintesi di V. Lanternari (V. LANTERNARI, *La grande festa*, Milano 1976<sup>2</sup>, con specifico riferimento al Capodanno *Kundum* alle pp. 393-394).

<sup>4</sup> V. NIZZO, “Intervento nella discussione”, in V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, Atti del Convegno Internazionale (Roma, Museo Preistorico-Etnografico “Luigi Pigorini”, 21-5-2010), Roma 2011, pp. 241-2.

<sup>5</sup> Il riferimento riguarda il recente ritrovamento dei resti scheletrici di una giovane donna nelle fondazioni del *Fort Apollonia*, a Beyin in Ghana (oggi sede del *Museum of the Nzema Culture* inaugurato il 30 ottobre 2010), interpretati come testimonianza di un sacrificio di fondazione del forte inglese risalente alla metà del ’700 e di cui vi è memoria anche in alcune fonti del secolo seguente; tale ritrovamento era stato menzionato dal Prof. Pavanello nella relazione presentata per il convegno, ma non è stato poi inserito nel testo prodotto per gli Atti.

<sup>6</sup> G. COCCHIARA, *Il mondo alla rovescia*, Torino 1981 (Ed. orig. 1956). Cfr. inoltre, per un’ampia esemplificazione sui riti di inversione, U. FABIETTI, “Il rito”, in I. SIGNORINI (a cura di), *I modi della cultura. Manuale di etnologia*, pp. 212-218, con riferimenti.

<sup>7</sup> Si vedano a questo proposito i casi rapidamente discussi dallo scrivente in V. NIZZO, “«Antenati bambini». Visibilità e invisibilità dell’infanzia nei sepolcreti dell’Italia tirrenica dalla prima età del Ferro all’Orientalizzante: dalla discriminazione funeraria alla costruzione dell’identità”, in *Dalla nascita alla morte* cit., pp. 59 ss.

le Antesterie (un'altra festività che, ponendosi tra febbraio e marzo, per i suoi nessi con la sfera oltremondana, con il culto dei morti e degli antenati, con l'offerta primizia del vino, con il rinnovamento stagionale e il fiorire primaverile mostra molti dei connotati sovente associati al Capodanno); tale cerimonia prevedeva infatti una loro partecipazione al consumo del vino che si poteva configurare come una sorta di rito di ingresso nella società; l'ebbrezza prodotta dal consumo del vino (al quale erano ammessi eccezionalmente anche gli schiavi) era accompagnata da forme di inversione dell'ordine sociale<sup>8</sup>, che sono poi le stesse che possono essere oggi ravvisate in alcune sopravvivenze genuine del moderno carnevale. Situazioni affini connotavano a Roma i *Saturnalia*, il Capodanno romano, e le feste citate di Anna Perenna.

Spingendo oltre queste spunti possiamo forse incorrere nel rischio di scadere in forme di facile comparativismo, o di commettere gli errori spesso imputati alla tradizione antropologica incarnata da Frazer; ma se nel compiere tali riflessioni proviamo a sorreggerci l'un l'altro, cercando il reciproco stimolo critico e confrontandoci, forse progrediremo entrambi; gli antropologi offrendoci la loro profondità concettuale e gli archeologi dando loro in cambio una dimensione materiale e temporale che la ricerca etnografica difficilmente può cogliere con i suoi mezzi e le sue fonti. Se ci perdiamo nel dettaglio dei nostri specifici temi, io credo che, purtroppo, venga meno il senso stesso di queste giornate e di questi incontri dai quali, almeno io personalmente, mi sento profondamente arricchito e stimolato. Vi prego pertanto di scusare la mia irruenza, dettata unicamente dall'esigenza di ripristinare, per quanto possibile, lo spirito che volevo caratterizzasse questo confronto.

M. TORELLI: Caro amico, mi permetta però una osservazione: bisogna fare attenzione anche alla terminologia (è il caso di termini come *epinetron*) perché non esiste una metodologia in astratto, ma diventa tale anche attraverso il rigore filologico dei dati. Se una relazione dice una cosa che non è corretta è necessario correggerla, perché altrimenti l'antropologo può interpretarla in maniera sbagliata.

V. NIZZO: Certo.

M. MASSENZIO: Io aggiungerei una cosa. Certamente nel dibattito bisogna rispettare lo spirito di questo convegno; sono perfettamente d'accordo. Posso fare tuttavia una obiezione da esterno? Tale dibattito bisogna anche prepararlo, perché non è che *ex nihilo* esso può aver luogo – V. NIZZO: Proprio per questo fine ciascuno dei relatori era stato invitato a presentare degli *abstract* del suo intervento che sono stati poi pubblicati *on-line* e fatti circolare fra gli altri relatori al fine di dividerne i contenuti e preparare la discussione – G. COLONNA: ma erano parziali, non di tutti – V. NIZZO: certo, non di tutti purtroppo – M. MASSENZIO: un *abstract* certo è utile ma ci sarebbe forse voluta anche una serie di incontri preliminari – V. NIZZO: gli *abstract* erano piuttosto lunghi, ma certo degli incontri avrebbero facilitato il confronto ma avrebbero comportato anche un impegno maggiore di quello che era possibile garantire in termini organizzativi.

M. MASSENZIO: Mi pare comunque che questo intervento sia stato molto utile, proprio per farci riflettere sul senso del nostro essere qui. Passiamo dunque agli altri due relatori. Una domanda è già stata fatta e io chiedo se vi è qualcun altro che vuole porre qualche domanda sulle relazioni antropologiche. Mi raccomando la sinteticità.

---

<sup>8</sup> Cfr. *loc. cit.* alla nota precedente, pp. 74-75 con bibl. ivi menzionata cui *adde*, per i connotati sovversivi dell'ordine sociale che caratterizzano le Antesterie e, in generale, le feste dionisiache, W. BURKERT, *La religione greca*, Milano 2010<sup>3</sup> (ed. orig. 1977), pp. 321 ss. e 437-444.

M. GIORGETTI<sup>9</sup>: In questa sede io sono forse un corpo estraneo. Sono un viaggiatore e ho assistito personalmente ad alcuni riti sciamanici, dal Tibet al Medio Oriente, all’Africa e ai paesi precolombiani; visto però che la relazione di Botta si è incentrata sul Messico mi limito a riportarvi una testimonianza relativa ai Lacandoni, nel nord-nord est del paese, verso San Cristóbal de Las Casas, San Juan Chamula ecc. In questa area ho assistito a un rito che mi ha lasciato perplesso. Esso si svolgeva in un chiesa sconsecrata in stile coloniale presso la grande piazza del mercato dove si ergeva una croce; l’ingresso era controllato da guardiani armati di bastone e *machete* che controllavano le persone che vi accedevano. Io sono riuscito a entrare e ho potuto assistere a una commistione di sacro e profano; lungo le pareti vi erano infatti le statue dei nostri santi cristiani e ai loro piedi lo sciamano circondato da “pazienti” (diciamo così) che a loro volta si tenevano per mano. Tra lo sciamano e i pazienti, in terra, vi erano degli animali, prevalentemente cani e galline. La paziente era una persona colpita da un tremolio che non le dava tregua e veniva tenuta ferma dalle persone che le erano a fianco, in modo tale che si potesse contenere. Lo sciamano a un certo punto ha toccato la paziente sulla fronte dicendo alcune frasi che non ho potuto capire, tenendo contemporaneamente nell’altra mano un gallo o una gallina; a un certo punto quella persona, lentamente, ha smesso di tremare e mentre il tremolio scemava si trasmetteva all’animale, il quale balzava per terra agitandosi come poco prima aveva fatto la paziente affetta dal tremolio. L’animale veniva quindi ucciso. Avevo scordato di segnalare che vi erano delle bottigliette tipo coca-cola che non so cosa contenessero... – S. BOTTA: Coca cola! – M. GIORGETTI: non lo so. Questa è la scena alla quale ho assistito; aggiungo, incidentalmente, che anche sul lago Titicaca di notte avvengono cose particolari. Quella croce cui ho prima accennato mi è stato riferito dalla guida locale e dalle persone con cui avevo contatto che era stata realizzata 10 o 12 anni prima, per un sacrificio; su di essa, mi riferivano, venne crocifisso un bambino e da quel momento quella croce è meta anche di pellegrinaggi. L’episodio che vi ho riferito mi ha molto colpito; volevo chiedervi se qualcuno può fornirmi una spiegazione scientifica. Grazie.

F. DELPINO: La domanda è velocissima ed è al professor Pavanello. Ho trovato interessantissimi quei due spezzoni di filmati che ha mostrato<sup>10</sup> e la domanda riguardava due dettagli. Nel primo spezzone, quello del “privilegiato”, del “re basso”, a fianco del re c’era un personaggio che sembrava più bello di lui, più ben vestito, che impugnava una mazza. La domanda è: quella mazza che cos’è? È lo scettro? Era un araldo, un accolito del re? Questa è la prima domanda. La seconda è: quando il re il giorno dopo veniva portato in trionfo, vi era un grande uso di scacciamosche, credo, scacciamosche che sono identici a quelli che conosciamo attraverso l’iconografia assira o neoassira. Chiedo se siano attrezzi propri dell’uso quotidiano o siano attrezzi rituali? Grazie.

M. MASSENZIO: Questo è un modello di domanda sintetica.

A.M. BIETTI SESTIERI: Io volevo rapidamente chiedere qualcosa di più in merito alla pratica del sacrificio della vergine che accomuna davvero moltissimi ambienti del passato e forse anche del presente<sup>11</sup>. Mi piacerebbe avere qualche dettaglio in più in merito alle implicazioni

<sup>9</sup> Non è stato possibile rintracciare l’autore di questo intervento che, pertanto, non ha potuto essere oggetto di revisione da parte dell’intervenuto se non limitatamente all’adeguamento della forma orale a quella scritta. Si è deciso comunque di inserirlo nella trascrizione perché oggetto di richiami nel corso della discussione [N.d.R.].

<sup>10</sup> Al termine della relazione Pavanello-Aria sono stati proiettati in sala due filmati realizzati dal Prof. Pavanello in occasione del rituale *Kundum* svoltosi in presenza del re Awulae Annor Adjaye III, a Beyin, nell’ottobre del 2010; nella stessa occasione sono state realizzate alcune delle immagini che corredano l’articolo Aria-Pavanello edito in questa sede [N.d.R.].

<sup>11</sup> L’allusione è ancora una volta al “sacrificio della vergine” richiamato in precedenza alla nota 5 [N.d.R.].



di questa pratica, pur essendo un problema documentato su vastissimo raggio.

È stato detto, credo con qualche ragione, che forse avremmo avuto bisogno di una preparazione maggiore per questo incontro. Sono d'accordo, senza per questo voler fare critiche, perché l'idea è comunque buona. Posso dire che noi, parecchi anni fa, abbiamo provato a organizzare un'iniziativa del genere, la cui preparazione è stata molto lunga<sup>12</sup>. Abbiamo chiamato tutti gli specialisti con i quali volevamo confrontarci e abbiamo chiesto dei seminari preliminari rispetto al convegno. Non so se il metodo oggi sia applicabile, perché ovviamente tutto va molto più veloce; posso dire però che alcune cose che ho imparato in quei seminari sono rimaste alla base della mia formazione e del mio modo di lavorare successivo. L'integrazione è servita molto. Credo comunque che quella di oggi sia un'ottima occasione, ma dovremmo forse effettivamente avere più tempo per confrontarci e discutere nello specifico rispetto a quello che ognuno di noi sta dicendo. Grazie.

M. PIRANOMONTE: Io volevo solo dire una cosa al professor Pavanello, sempre parlando di inversione e parlando di Anna Perenna. La festa di Anna Perenna cadeva il 15 marzo che è l'antico capodanno nel calendario romano. Ovidio parla di spargimento di sangue verginale durante questa festa. Nella versione più antica e arcaica della cerimonia ci si ubriacava e si tornava a Roma completamente sbronzi dopo aver perso tutti i freni inibitori; si bevevano tante coppe di vino per quanti anni si voleva vivere. Negli sviluppi più recenti della festa, nella tarda antichità, presso la fonte di Anna Perenna hanno luogo, come si è visto, riti magici aggressivi che denotano un cambiamento nella percezione del culto. Credo che tutto questo offra molta carne al fuoco per un dibattito sul rapporto fra la religione, la magia e l'inversione – M. PAVANELLO: c'è da farci un congresso – M. PIRANOMONTE: ...sono stati fatti molti congressi su Anna Perenna.

G. COLONNA: Anch'io vorrei ricordare in proposito un esempio di area etrusca che è quello del grande santuario di Apollo e di Eracle a Cerveteri. Analogamente a quanto avviene nel caso di Anna Perenna, in età tardo antica, l'area sacra risulta ormai abbandonata ma viene comunque rispettata pur risultando assediata dalle costruzioni e viene utilizzata per fare sortilegi con i quali si cercava di indovinare il futuro. Questa pratica è documentata dal ritrovamento, effettuato da alcuni scavatori clandestini nell'area santuariale, di un meccanismo analogo a quello descritto da Ammiano Marcellino in rapporto a un celebre processo che venne tentato nella tarda antichità contro alcuni che avevano utilizzato uno strumento affine per predire il futuro imperatore<sup>13</sup> (un dispositivo simile è stato rinvenuto anche a Pergamo). L'area sacra continuava ad essere quindi frequentata non più per fini sacrali e culturali ma per compiere

<sup>12</sup> Il riferimento è alle esperienze maturate dal gruppo ruotante intorno alla rivista *Dialoghi di Archeologia* e, in particolare, ad AA.VV., *La formazione della città nel Lazio*, Atti del seminario, Roma, (24-26 giugno 1977), in *DdA* II, 1-2, 1980. A questa esperienza se ne aggiunsero altre parimenti significative negli anni seguenti: A.M. BIETTI SESTIERI, A. GRECO PONTRANDOLFO, N. PARISE (a cura di), *Archeologia e Antropologia. Contributi di preistoria e archeologia classica*, Quaderni di *Dialoghi di Archeologia* 2, Roma 1987; G. BERGONZI, A.M. BIETTI SESTIERI, A. CAZZELLA (a cura di), *Prospettive storico-antropologiche in archeologia preistorica*, Atti del Convegno (Roma 4-6 gennaio 1986), Quaderni di *Dialoghi di Archeologia* 3, Roma 1987 [N.d.R.].

<sup>13</sup> L'episodio, relativo al regno di Valente e all'anno 371 d.C., è riportato in Ammiano Marcellino, *Res Gestae*, XXIX, 1, 29 ss.; il rituale utilizzato per la predizione del futuro imperatore prevedeva l'impiego di un anello sospeso a un filo che, cadendo sulle lettere disposte su una sorta di piatto, permetteva di comporre alcuni versi che rispondevano alle domande sul futuro. L'esemplare di Pergamo è pubblicato in R. WÜNSCH, *Antikes Zaubergehärt aus Pergamon*, in *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, Ergänzungs-Heft 6, 1905 [N.d.R.]. Sull'argomento vedi gli scritti di G. BEVILACQUA e G. COLONNA in *Archeologia Classica* LII, 2001, pp. 129 sgg., 151 sgg.

atti di magia. I clandestini vi hanno rinvenuto un chiodo pieno di *karacteres* che costituiva la porzione centrale di un dispositivo che doveva essere simile a quello descritto da Ammiano Marcellino e che sappiamo essere all'epoca vietatissimo grazie alle deposizioni riportate negli atti del processo citato.

M. MASSENZIO: Prego i relatori di rispondere telegraficamente, evitando i particolari e i dettagli e soffermandosi sul metodo.

S. BOTTA: Ringrazio per le domande che sono davvero molto complesse ed evocano questioni metodologicamente assai difficoltose. Ci tengo soprattutto a puntualizzare un paio di questioni. Nella chiesa di San Juan Chamula in azione non c'è niente di antico, nulla che, insomma, rievochi il passato. Le incomprensioni linguistiche da lei richiamate non hanno nulla di particolare, perché si tratta semplicemente di un'altra lingua; anche le pratiche e i significati messi in moto in quei rituali sono estremamente contemporanei, come prova la coca-cola ad esempio. Non vado oltre e non entro nel merito perché si tratta di una questione molto complessa; voglio però ricollegarmi al tema della risemantizzazione degli spazi in contesti di questo tipo, che si lega alla domanda precedente. È ovvio che quello che appare ai nostri occhi come un rituale tradizionale è invece la riappropriazione dello spazio ecclesiastico da parte di una comunità indigena che dal '94 in poi sta giocando la propria battaglia politica in maniera macroscopica in Messico e, quindi, ha tutto l'interesse per riprendere in mano quegli spazi anche attraverso un accesso controllato, come testimoniano le persone con i *machete* che controllavano gli ingressi. Allo stesso modo aggiungo alcuni elementi sul problema dello spazio. È evidente che bisogna ripensare lo spazio secondo altre categorie; anche le categorie, infatti, sono in movimento. Voglio evidenziare due o tre nodi problematici che mettono in moto un ripensamento indigeno dello spazio proprio in questi contesti. La rivendicazione, ad esempio, da parte dei gruppi indigeni del possesso di siti archeologici che nulla hanno a che fare dal punto di vista etnico e storico con la loro vicenda culturale; questo è un fatto assolutamente costante nel Messico indigeno contemporaneo, come accade, per esempio, a Huautla de Jiménez. Un altro aspetto problematico è quello relativo agli spazi nei quali collocare la ritualità neo-sciamanica occidentale; in quali luoghi del territorio. È difficile analizzare le risposte a una problematica come questa ma, in generale, la questione è quali siano i luoghi più adatti per questa ritualità liminare, se vi sia davvero la possibilità di metterli nei luoghi del paesaggio che sono considerati sacri, se vogliamo usare questo termine. Altra questione è dove collocare gli edifici che provengono dai processi di modernizzazione voluti dallo Stato nel corso della seconda parte del dopoguerra: la clinica, il municipio ecc. Che spazio devono occupare tali edifici in questi territori? Quale ruolo ha il museo locale, che è uno dei luoghi per eccellenza di ridefinizione culturale? Cosa sono gli spazi della migrazione? Io ho lavorato in un'area Náhua, in un piccolo villaggio che si chiama Santa Maria Zoyatla che, nonostante i cittadini americani non lo sappiano, ha una sua estensione a Manhattan. In alcune aree di Manhattan a forte immigrazione messicana, un gruppo di migranti provenienti da Santa Maria Zoyatla ha riprodotto mimeticamente una parte del territorio del piccolo villaggio messicano di poco più di 1000 anime, rimettendo in movimento tutti i meccanismi rituali di comunicazione tra le due comunità che si innescano nei momenti fondamentali della Settimana Santa. Quindi il problema è da rivedere. Mi taccio perché voglio lasciare al professor Pavanello la possibilità di aggiungere qualche altro elemento.

M. PAVANELLO: Dunque, le questioni che mi sono state proposte riguardano il personaggio che sta in piedi col bastone in mano, il problema dello scacciamosche e il problema del sacrificio della vergine. Io comincerei da quest'ultimo che è una pratica ovviamente non più esistente, di cui abbiamo tracce nella memoria storica, ne abbiamo delle tracce anche in forme

di memoria che hanno trovato espressione scritta. Si potrebbero dire tantissime cose sul sacrificio della vergine, ma, insomma, credo che siano state ampiamente dette nella letteratura sia archeologica, sia antropologica, sia storico-religiosa. Cosa possiamo dire noi nello specifico rispetto a quel territorio? Se si parla con le persone, le persone tendono a negare recisamente l'esistenza anche passata di fenomeni e di pratiche di questo tipo. Però ve ne sono le tracce. Nello scavo della fondazione del forte è stato trovato infatti questo scheletro che è stato identificato per essere lo scheletro di una donna molto giovane e quindi presumibilmente una vergine sacrificata agli spiriti nel corso di questo rito di fondazione. Altro credo e penso di non poter proprio dire.

Il personaggio col bastone è un dignitario che accompagna qualunque capo. Ogni capo ha un linguista, portavoce, *kpomavolè* nella lingua locale, che è colui che parla per il capo. Anticamente la "tradizione" voleva che il re non potesse parlare direttamente al popolo, c'era quindi un intermediario; lui sussurrava all'intermediario, al *kpomavolè*, e il linguista riferiva al popolo. Oggi il linguista si limita a fare l'eco al re quando questi parla, perché il re parla direttamente al popolo. Questa ormai è un'altra tradizione, e il linguista si limita a battere il bastone per terra e dire *yooo* come per dare forza alle espressioni regali. Voi avrete notato che in cima al bastone c'è un simbolo; è il simbolo delle tre facce dell'uomo: la faccia allegra, la faccia triste e la faccia dolorosa. È un simbolo molto diffuso nell'area Akan. Una cosa importante che devo dire è che, nel caso che avete visto, quel linguista con quel bastone non era il linguista del re Nzema, perché in quella circostanza costui non poteva esibirsi con il linguista, quindi in una forma ufficiale; quell'individuo era il linguista di un altro re invitato, il quale, quindi, era presente alla cerimonia con tutti i suoi parafernalia da re, tra i quali anche il suo linguista. Gli scacciamosche sono di due tipi, c'è quello che porta il re in mano, che sembra una scacciamosche e di fatto la sua funzione è quella, ma è anche la coda dell'elefante e quindi è un attributo della regalità – F. DELPINO: quindi è uno scettro – M. PAVANELLO: *be'* è una cosa simile ad uno scettro, in realtà, non so se avete notato, il re ha nella mano destra una scimitarra finemente lavorata di origine araba e nella mano sinistra la coda dell'elefante, sono le due manifestazioni della regalità in pubblico. La scimitarra indica la responsabilità di amministrare la giustizia e lo scacciamosche, praticamente, manifesta l'importanza del re sopra tutti i suoi sudditi. Esistono, non so se si sono anche visti, dei veri e propri scacciamosche utilizzati, in particolare, dalle donne, che hanno la funzione di scacciare le mosche dal corpo del re quando è seduto – F. DELPINO: ma è un oggetto della vita quotidiana o è riservato al re e quindi è un oggetto di *status*? – M. PAVANELLO: quello che il re ha in mano è un oggetto di *status*, quello delle donne è un oggetto della vita quotidiana.

M. MASSENZIO: Possiamo quindi chiudere questa discussione; siamo andati oltre il tempo e ce ne scusiamo. Nel complesso devo dire che io mi sento profondamente stimolato; però, ecco, per la prossima volta suggerirei forse davvero delle sedute preliminari intorno a temi e oggetti che possono contribuire a orientare il dibattito nella direzione auspicata. Grazie ancora.



**V SESSIONE**  
**LE IMMAGINI DEL SACRO**



## SACRO E CULTURA VISUALE

Il nostro breve intervento è dedicato a una riflessione sulla dialettica tra rappresentazione e celebrazione del sacro. Si tratta di due pratiche non necessariamente coincidenti perché connesse a sistemi di fruizione autonomi anche se correlati, come è evidente a chiunque affronti il confronto tra dispositivi iconografici e apparati testuali all'interno di un contesto sacro.

Per richiamare alcuni esempi molto noti in campo archeologico: che cosa si conoscerebbe della teologia del santuario di Mefite a Rossano di Vaglio disponendo solo del repertorio figurato dei votivi e quanto sfuggirebbe del pantheon di Pyrgi se non si disponesse delle dediche iscritte?

È evidente che dai documenti epigrafici trapelano sistemi di culto largamente irriducibili a qualunque equazione diretta tra immagini, nomi e categorie del sacro: l'immaginario visuale risponde a logiche distinte rispetto a un testo liturgico.

Per il ruolo che le immagini svolgono nella celebrazione del sacro si può fare riferimento alla definizione di "presenza di un'assenza" i cui diversi aspetti ci dischiudono un complesso orizzonte interpretativo su cui insiste, ad esempio, l'"antropologia delle immagini" di H. Belting<sup>1</sup>. La complessità e diversità del ruolo inerente le immagini entro un contesto rituale investe le immagini stesse come parte della rappresentazione rituale oppure come allusione e richiamo simbolico a quel contesto o, ancora, come documentazione, diciamo così fotografica, resa familiare dai moderni mezzi di riproduzione. Il tipo di immagine è pertanto condizionato, oltreché dal supporto mediatico, dal tipo di sguardo adottato nei confronti del contesto di riferimento<sup>2</sup>.

Il filone di studi definibile della *Visual Culture* ha il merito di avere ripreso con nuove e ampie sollecitazioni il tema della lettura delle immagini e i meccanismi della visione in termini di pratica sociale e di avere approfondito l'incidenza dei linguaggi visivi nella formazione dell'identità culturale dello spettatore<sup>3</sup>. Un esempio straordinariamente efficace tratto dal mondo contemporaneo in merito ai meccanismi di genesi, trasformazione e riuso di un'immagine è dato dalla ricostruzione a opera di F. Rousseau delle tappe che hanno condotto dalla indifferenza alla fortuna della ormai celebre foto del bambino ebreo con le mani alzate nel ghetto di Varsavia<sup>4</sup>.

Entro la prospettiva sopra considerata può essere anche inclusa la dialettica che segna l'acquisizione precoce e generalizzata da parte del mondo italico *lato sensu* di un'

<sup>1</sup> BELTING 2002.

<sup>2</sup> DEBRAY 1992 svolge ad esempio interessanti considerazioni al riguardo anche in riferimento alla sfera rituale.

<sup>3</sup> Esemplificative di tale approccio, all'interno di una bibliografia molto varia e ampia, sono le raccolte a cura di EVANS, HALL 1999 e MIRZOEFF 2002; per quanto riguarda la bibliografia italiana cfr. l'efficace messa a punto di DE MARIA 2004; sull'approccio della *Visual Culture* all'immaginario religioso cfr. BRENT PLATE 2002 (e, in particolare, l'introduzione del curatore).

<sup>4</sup> ROUSSEAU 2011.

“enciclopedia” visuale ellenizzata: un processo niente affatto scontato che implica sia la partecipazione a una comunità visuale più ampia rispetto alla dimensione locale sia la capacità di ogni sistema culturale di integrare entro relazioni significative i molteplici livelli di competenza, di sapere e costruzione dell’immaginario secondo una logica selettiva fondata nella pratica sociale tra norme collettive e risposte individuali.

L’immaginario visuale del sacro costituisce il luogo di intermediazione tra la sfera della pratica religiosa, iscritta nella memoria e nella tradizione culturale del gruppo, e la capacità di una comunità antica di appropriarsi della potenzialità di un patrimonio mitico e iconografico ampiamente diffuso, vero e proprio sistema testuale “*cross-cultural*”, ma i cui significati si formano nel rapporto concreto tra i soggetti e i discorsi sociali in cui è inserito e messo a fuoco: aldilà di ogni generalizzazione, è necessario ricostruire la rete delle molteplici manifestazioni in cui si struttura l’immaginario all’interno dei singoli sistemi culturali.

Per rendere più esplicito il discorso si è scelto di utilizzare il caso della ceramica campana a figure nere, oggetto di un recente e approfondito riesame che consente di approfondire i molteplici livelli di lettura innescati all’interno di una comunità indigena dalla ricezione di un immaginario greco del sacro<sup>5</sup>.

L’esame analitico cui è stata sottoposta l’iconografia vascolare ha messo in evidenza il funzionamento di un programma significativo unitario, in cui i singoli temi sono messi a fuoco nell’ambito di un sistema di relazioni di cui è possibile decifrare le regole: esso riproduce l’immaginario di una comunità urbana che valorizza il rapporto tra generi e classi di età, all’interno del quale la selezione di figure divine e/o eroiche fornisce i modelli paradigmatici di un percorso di formazione imperniato sulla scansione della fasi di passaggio e integrazione nel corpo sociale.

La rappresentazione del sacro va iscritta all’interno di questa specifica logica significativa: essa serve innanzitutto a evocare i modelli culturali e i percorsi tematici messi in scena in una vera e propria “città delle immagini” che il mondo campano mostra di condividere nelle sue coordinate essenziali con altre comunità dotate di un analogo livello di sviluppo, ma che, al tempo stesso, è in grado di adattare alle proprie specifiche esigenze, introducendo permutazioni di senso nel linguaggio visivo.

In questa dinamica tra ricezione e trasformazione possono essere analizzate le ben note immagini di *Kore* e Dioniso seduti davanti a un altare acceso: attraverso di esse si può mettere a fuoco il ruolo esercitato dalla comunità visuale dei fruitori in quanto soggetto attivo della formazione dell’immaginario.

1) L’identificazione di *Kore* nel repertorio vascolare è assicurata dalla sua denotazione mediante attributi specifici come il melograno e il bocciolo di loto o l’associazione con un elemento iconografico pregnante quale la sirena (*Figg. 1-2*).

La dea è valorizzata come paradigma del ciclo biotico femminile secondo dispositivi iconografici che trovano il confronto più appropriato nel sistema dei *pinakes* locresi

<sup>5</sup> FALCONE, IBELLI 2007; BELLELLI 2009; IBELLI 2010; MINOJA 2010.



della Mannella a suo tempo analizzato da M. Torelli<sup>6</sup> o, in altro ambiente culturale, nelle stele felsinee di Bologna<sup>7</sup>: significativo è il comune ricorso dell'immagine chiave della *karpologia*, raffigurata nel *corpus* dei vasi campani sull'anfora eponima del Gruppo della Festa Campestre<sup>8</sup> (Fig. 3).

Sull'anfora si è sviluppata ultimamente una discussione che è interessante richiamare per le ricadute metodologiche: V. Ibelli vi ha riconosciuto una processione verso un altare acceso alla presenza di *Kore*<sup>9</sup>; diversa è la lettura di V. Bellelli e L. Hugot che, invece di un altare, identificano una stele, attribuendo alla scena un'ambientazione funebre<sup>10</sup>, che però – almeno nell'ottica di Bellelli – si colloca pur sempre nel segno di *Kore* evocata dalla *karpologia*: il personaggio raffigurato nella raccolta rituale dei frutti costituirebbe piuttosto la defunta “rappresentata mentre raccoglie frutti da offrire a *Kore* prima delle nozze”<sup>11</sup>.

Occorre sottolineare come le due opzioni interpretative divergano per quanto riguarda il campo di applicazione della scena figurata, ma sottendano il funzionamento di uno stesso principio di evocazione, fondato sulla valorizzazione del paradigma ambivalente di “*kore*/figlia/*parthenos*” che, in quanto fattore essenziale del processo di riproduzione sociale, ha bisogno di confermarsi nella proiezione divina.

Tale paradigma è riversato nell'immaginario visuale dei vasi campani: disponibile per le diverse occasioni del discorso sociale, è messo in gioco nella complessità delle sue inferenze perché i codici significativi che lo strutturano rientrano nel patrimonio culturale condiviso dai consumatori dei vasi in quanto agenti del testo visivo.

È interessante notare che il paradigma di *Kore* è valorizzato nei vasi campani allo stesso livello cronologico in cui il culto capuano di Diana Tifatina, sulla scorta delle fonti scritte, si apre all'influenza di quello cumano di *Artemis/Hekate*<sup>12</sup>: il rinnovamento dell'immaginario visuale e dell'interpretazione del culto sono facce di uno stesso processo di apertura che lega la città etrusca alla colonia greca ai tempi di Aristodemo, investendo molteplici livelli di fruizione e consumo integrati nel sistema di pratiche sociali al quale la comunità antica affida la propria identità.

2) Nello studio sopra citato, L. Hugot sottolinea giustamente la variabilità del tipo iconografico di *Kore* sui vasi campani, giungendo a domandarsi se la figura femminile seduta rappresenti la divinità o le offerenti<sup>13</sup>.

Se tale ambiguità dipende dalla intrinseca polivalenza del testo visivo, è pur vero che dietro alle variazioni iconografiche possono celarsi articolazioni di significato specificamente legate alla comunità visuale in grado di interpretarle alla luce delle proprie coordinate culturali.

Questo potrebbe essere, nell'ambito della produzione campana, il caso dell'icono-

<sup>6</sup> TORELLI 1977.

<sup>7</sup> CERCHIAI 1995

<sup>8</sup> FALCONE, IBELLI 2007, p. 87, n. 83.

<sup>9</sup> FALCONE, IBELLI 2007, pp. 52-53.

<sup>10</sup> BELLELLI 2011; HUGOT 2010.

<sup>11</sup> BELLELLI 2011, p. 26.

<sup>12</sup> HEURGON 1942, pp. 299 ss.; CERCHIAI 1995, pp. 158-59.

<sup>13</sup> HUGOT 2010, p. 159.

grafia di Dioniso: il dio, adulto o imberbe, è raffigurato seduto davanti a un altare acceso mentre impugna la pianta di vite e non il tralcio, come accade nella tradizione iconografica della ceramica attica.

Tale scelta non può essere casuale, visto che ricorre anche in scene dove il dio è raffigurato sul *klismos* in assenza di altare e/o alla presenza di un satiro e, d'altra parte, costituisce una soluzione pittorica più difficile che, addirittura nel caso di un'anfora conservata a Berlino, costringe l'artigiano a eliminare i piedi del dio per lasciare spazio alla pianta che esce dal suolo<sup>14</sup> (Fig. 4).

Ci si può allora domandare se tale innovazione non rifletta una strategia attiva di connotazione intesa a rifunzionalizzare l'immagine di Dioniso attraverso un segno visivo immediatamente comprensibile per la comunità locale: la sostituzione del tralcio con la pianta viva potrebbe tradurre l'assimilazione con l'etrusco *Fufluns* nella sua competenza di divinità della vegetazione, valorizzando il rapporto esistente tra la crescita della vite e l'energia del dio che infonde la sua forza attraverso il contatto della mano.

3) Oltre che nel patrimonio visuale, dove può generare reazioni attive di adattamento, la ricezione dell'iconografia greca del sacro può riverberarsi anche nella concreta pratica di culto, a tradurre l'incidenza del processo di assimilazione/interpretazione attraverso la rappresentazione dell'immagine divina.

Nel santuario di Fondo Ruozzo a Teano, ubicato nel territorio della popolazione dei Sidicini, è stata rinvenuta una anfora attica a figure nere del gruppo di *Leagros*, raffigurante Dioniso e il tiaso; il vaso di importazione rappresenta un dono eccezionale, che spicca nel panorama delle offerte votive, ed è probabile che la sua dedica sia stata calibrata rispetto alle coordinate del culto, evocando una divinità maschile effettivamente venerata nel santuario, ma, come osserva J.-P. Morel, uno degli autori degli scavi, "*le dionysisme est peu représenté à Fondo Ruozzo*" (Fig. 5).

Il culto del santuario è incentrato su una divinità femminile di tipo cererico, cui rinvia la dedica di una statua in terracotta che reca l'attributo tipico del porcellino (Fig. 6) e di una serie di figure femminili di *kourophoroi* che sorreggono giovani di ambo i generi sulla spalla: per questa funzione di garantire la riproduzione e il passaggio dei giovani, la dea è stata avvicinata all'italica *Pupluna*.

Se si accetta questa ricostruzione, la dedica dell'anfora con la raffigurazione di Dioniso potrebbe corrispondere all'esigenza di integrare la tradizione visuale locale, attribuendo al paredro maschile l'immagine prestigiosa e universalmente diffusa del dio: un'operazione che, al tempo stesso, si configura come un'interpretazione fondata sulle caratteristiche del compagno di *Pupluna*, che ancora una volta sarebbe suggestivo ricondurre alla fisionomia di *Fufluns* il cui nome è, del resto, associato da un consistente filone di studi proprio all'umbro *poplo-*, *poplono*<sup>-15</sup>.

LUCA CERCHIAI – MAURO MENICETTI  
Università di Salerno

<sup>14</sup> FALCONE, IBELLI 2007, pp. 88-89 n. 14 con bibl. (*LIMC* III, s. v. "Fufluns", n. 1).

<sup>15</sup> Per un'analisi del culto di Fondo Ruozzo nel quadro più complessivo dei santuari di Teano cfr. CERCHIAI 2011 con bibl.

## BIBLIOGRAFIA

- BELLELLI 2009: V. BELLELLI, “Nel mondo dei vasi campani a figure nere. A proposito di un libro recente”, in *Oebalus. Studi sulla Campania nell’antichità* 4, 2009, pp. 115-151.
- BELLELLI 2011: V. BELLELLI, “Al di qua e al di là delle stele. Una nuova lettura dell’anfora eponima del gruppo campano della Festa Campestre”, in *La ceramica a figure nere di tipo attico prodotta in Italia II, Mediterranea* VIII, 2011, pp. 11-32.
- BELTING 2002: H. BELTING. *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, Paderborn 2002 (trad.it. *Antropologia delle immagini*, Roma 2011).
- BRENT PLATE 2002: S. BRENT PLATE (ed.), *Religion, Art and Visual Culture: a cross-cultural reader*, New York 2002.
- CERCHIAI 1995: L. CERCHIAI, “Daimones e Caronte sulle stele felsinee”, in *Caronte. Un obolo per l’aldilà*, Atti del convegno (Fisciano 1995), in *PP L*, 1995, pp. 376-394.
- CERCHIAI 2011: L. CERCHIAI, “I santuari della Campania settentrionale”, in *Gli Etruschi e la Campania settentrionale*, Atti del XXVI convegno di Studi etruschi e Italici (Casserta-S. Maria Capua Vetere-Capua-Teano 2007), Pisa-Roma 2011, pp. 477-88.
- DE MARIA 2004: C. DE MARIA, “Cultura visuale”, in M. COMETA ET AL., *Dizionario degli studi culturali*, Roma 2004, pp. 151-58.
- DEBRAY 1992: R. DEBRAY, *Vie et mort de l’image. Une histoire du regard en Occident*, Paris 1992 (trad.it. *Vita e morte dell’immagine. Una storia dello sguardo in Occidente*, Milano 1999).
- EVANS, HALL 1999: J. EVANS, S. HALL (edd.), *Visual culture: the reader*, London 1999.
- FALCONE, IBELLI 2007: L. FALCONE, V. IBELLI, *La ceramica campana a figure nere. Tipologia, sistema decorativo, organizzazione delle botteghe*, Pisa-Roma 2007.
- GUADAGNO 2010: G. GUADAGNO (a cura di), *The etruscan presence in Magna Graecia*, Atti del Symposium Cumanum (Cuma 2003), Benevento 2010.
- HEURGON 1942: J. HEURGON, *Recherches sur l’histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine des origines à la deuxième guerre punique*, Paris 1942.
- HUGOT 2010: L. HUGOT, *Les représentations des espaces sacrificiels sur la céramique étrusque a figure noires*, in *La ceramica a figure nere di tipo attico prodotta in Italia I, Mediterranea* VIII, 2010, pp. 135-168.
- IBELLI 2010: V. IBELLI, *Temi e programma figurativo della ceramica campana a figure nere*, in GUADAGNO 2010, pp. 145-169.
- MINOJA 2010: M. MINOJA, *Dioniso a Capua e i satiri zoppi: soggetti dionisiaci sulla ceramica campana a figure nere*, in Guadagno 2010, pp. 123-43.
- MIRZOEFF 2002: N. MIRZOEFF (ed.), *The visual culture reader*, New York 2002<sup>2</sup>.
- ROUSSEAU 2011: F. ROUSSEAU, *Il bambino di Varsavia. Storia di una fotografia*, Roma-Bari 2011.
- TORELLI 1977: M. TORELLI, “I culti di Locri”, in *Locri Epizefirii*, Atti del XVI convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto-Locri 1976), Taranto 1977, pp. 147-184.

## DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1-2. Anfora campana a figure nere, Siena – Mus. Archeol. cat. 140 (da AA.VV., *Italia omnium terrarum alumna*, Milano 1988);

Fig. 3. Anfora campana a figure nere, New York – Metr. Mus. 06.1021, 42 (da F. PARISE BADONI, *Ceramica campana a figure nere*, Firenze 1968).

Fig. 4. Anfora campana a figure nere, Berlino – Staat. Mus. F2127 (da LIMC III, s.v. “Fufluns”).

Fig. 5. Statua con porcellino, Teano – Mus. Arch. (da AA.VV., *Italia omnium terrarum alumna*, Milano 1988).

Fig. 6. Anfora attica a figure nere, Teano – Mus. Arch. (da F. SIRANO, *Il museo di Teanum Sidicinum*, Napoli 2007).



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6

**QUIS DEUS? SU ALCUNE RAPPRESENTAZIONI DI CARATTERE CULTUALE  
NELLA SICILIA DELL'ETÀ DEL FERRO**

*Premessa*

L'ampio periodo compreso tra il Bronzo Recente (XII sec. a.C. circa) e l'età del Ferro iniziale, fino alle soglie del fenomeno coloniale greco, rappresenta per la Sicilia il momento di formazione e consolidamento delle comunità indigene alle quali viene rivolta una particolare attenzione nell'*archaiologia* tucididea (TUC. VI, 2,5)<sup>1</sup>. Una lettura dei complessi processi culturali che interessano l'isola in tale arco cronologico risulta ancora oggi inficiata da una visione fortemente dicotomica nel rapporto tra mondo greco coloniale e comunità indigene. Si è passati da una posizione ellenocentrica, ampiamente abusata in passato e proiettata sulla ricerca di elementi "allogeni" che di volta in volta venivano ricondotti al mondo egeo-miceneo<sup>2</sup>, ad una prospettiva maggiormente ancorata al contesto indigeno, che comunque ha avuto il merito di collegare lo sviluppo delle culture locali al contesto protostorico<sup>3</sup>.

In anni recenti le discipline storico-filologiche hanno sottolineato la necessità di ricondurre certe tradizioni mitiche all'originario contesto storico-politico nel quale vennero elaborate, procedendo a una lettura della complessa stratificazione delle singole componenti, alcune assai antiche e forse veicolate attraverso le fonti della Grecia micenea, insieme ad altre soggette a manipolazioni di carattere ideologico e propagandistico<sup>4</sup>. Questa lettura trova un solido appoggio negli studi antropologici sulle esperienze etnografiche e sociali della più recente colonizzazione europea<sup>5</sup>, mostrandoci come le identità etniche siano costruzioni assai flessibili e fluttuanti, quasi sempre frutto di ibridazioni e (ri)meditazioni fortemente ideologizzate.

---

\*Desidero ringraziare gli organizzatori dell'incontro, il dott. L. La Rocca e V. Nizzo, per l'invito a partecipare, nella comune condivisione che ogni ricostruzione delle sfere del sacro nello studio delle popolazioni pre-protostoriche del Mediterraneo debba misurarsi con i modelli di lettura dell'antropologia della religione. Il presente lavoro rientra nella linea di ricerca del CNR-IBAM "Dei senza volto: la fenomenologia del sacro nella Sicilia pre-protostorica" da me diretta.

<sup>1</sup> Sul tema del rapporto tra documentazione archeologica e fonti letterarie sulla Sicilia antica esiste un'ampia e articolata bibliografia; in generale, per una rassegna degli studi e degli approcci metodologici più recenti, si rimanda ad ALBANESE PROCELLI 2003, con bibliografia di riferimento.

<sup>2</sup> Manca ancora oggi una lettura storiografica del lungo percorso di ricerca che P. Orsi ha portato alla formazione di una "tradizione" di studiosi siciliani che hanno tentato di spiegare alcuni aspetti formali del mondo indigeno di epoca arcaica alla luce di possibili "sopravvivenze" di un sostrato egeo-miceneo risalente all'età del Bronzo. Un'utile rassegna è in LA ROSA 1993-94.

<sup>3</sup> Un interessante approccio in tale direzione è quello della definizione della sfera di interazione tra Greci, Sicani ed Elimi nella Sicilia occidentale, che supera il tradizionale ricorso allo studio dei singoli manufatti per ampliare l'indagine a favore di altri aspetti, quali le tipologie insediative e le modalità di occupazione territoriale (SPATAFORA 2010), o le forme religiose quali elementi identitari (VASSALLO 2010).

<sup>4</sup> Sull'annosa questione della genesi della tradizione mitica dei Cretesi in Sicilia prima della colonizzazione greca si rimanda al recente lavoro di SAMMARTANO 2011, con una discussione delle posizioni dei singoli studiosi.

<sup>5</sup> STEIN 2005, pp. 13-15.

Nella piena convinzione dei pericoli sottesi a un'operazione di sovrapposizione meccanica dei nomi delle popolazioni indigene della Sicilia antica con le testimonianze di carattere archeologico, il tema delle *facies* archeologiche, ovvero di quelle entità territoriali definite sulla base della cultura materiale, deve essere reimpostato e affrontato solo attraverso un'analisi microstorica e contestuale per insiemi, evitando il rischio di cadere in fuorvianti generalizzazioni e approcci semplificatori.

Se superiamo il livello dell'analisi del singolo oggetto o per classi di manufatti, certamente abusata negli studi precedenti, per approdare a un'indagine contestuale e per insiemi, uno dei campi di sperimentazione potrebbe essere quello della sfera del sacro. La scelta non è certo casuale perché, come mostrano i più recenti modelli teorici nel campo dell'antropologia religiosa<sup>6</sup>, la sfera del sacro partecipa al più ampio processo di rimodellazione simbolica del reale, strutturandosi secondo uno specifico sistema di segni che in molti casi si traducono in immagini. Indagare il complesso di azioni attraverso le quali l'uomo tenta di dare un ordine cosmogonico al disordine dell'universo significa in primo luogo interrogarsi su quel "modello" di sacralità che, essendo fortemente ancorato al contesto dei meccanismi socio-economici e politici del gruppo di riferimento, consente ai membri di una comunità una forma di identità ma anche di comunicazione. La sfera del sacro, dunque, nella pluralità di accezioni e significati, diventa paradigma *par excellence* del contesto sociale o, se si preferisce, una proiezione, filtrata e mediata da processi ideologici, della più complessa realtà sociale.

A fronte di una vasta e disomogenea documentazione archeologica, che ancora oggi attende di essere indagata in maniera organica e strutturata, la Sicilia si distingue dal resto dei coevi processi culturali della Penisola per la presenza di un certo numero di rappresentazioni figurate.

All'interno di un lavoro più ampio condotto dallo scrivente sul tema della fenomenologia del sacro nella Sicilia protostorica, in questa sede ho preferito estrapolare ai fini della presentazione alcune singolari rappresentazioni figurate che possono essere considerate espressione di un sistema unitario e strutturato.

### *La documentazione archeologica*

Nel 1925 Ettore Gabrici, in un lavoro dalla straordinaria freschezza metodologica ma curiosamente da allora mai più ripreso in considerazione nella letteratura di riferimento, notava il significativo incremento di rappresentazioni umane e zoomorfe nella produzione indigena tra VIII e VII sec. a.C.<sup>7</sup> Lo studioso coglieva il carattere indigeno di certe immagini che, se pur influenzate da modelli stilistici greci, in realtà si riferivano ad un mondo culturalmente e ideologicamente differente. Quest'ultimo punto è stato ripreso in anni recenti da altri studiosi i quali, nell'irrompere di una rappresentazione figurata all'interno dell'artigianato indigeno, hanno riconosciuto un esempio paradigmatico di quella reazione, da parte delle comunità indigene, all'ingombrante

<sup>6</sup> Fondamentale in tale prospettiva è lo studio di INSOLL 2004. Sul tema del rapporto tra identità e sfera religiosa nel Mediterraneo antico si rimanda al saggio di MAZZA 2006.

<sup>7</sup> GABRICI 1925.



e pericolosa presenza coloniale, in altre parole un'applicazione di quel concetto di *contrastive identity* più volte evocato dalla scuola anglosassone per spiegare il sistema delle relazioni tra indigeni e Greci in Occidente<sup>8</sup>.

I supporti per queste iconografie con raffigurazioni umane sono una classe di contenitori fittili di medie dimensioni, che include esclusivamente *oinochoai* e anfore biancate a colletto distinto<sup>9</sup> (*Figg. 1-2*).

La classe delle anforette, alla quale appartiene uno dei due esemplari editi dal Gabrici (*Fig. 2*), risulta diffusa nella Sicilia centro-occidentale, dove si colloca tra la fine del IX e il primo quarto del VII sec. a.C. Manca ancora oggi uno studio analitico sulla morfologia e sul sistema decorativo ai fini di una seriazione interna; tuttavia, in base all'evidenza offerta dalla necropoli della Carcarella di Calascibetta (EN), la tendenza a un forte restringimento verso il fondo potrebbe essere considerata un elemento di una certa arcaicità<sup>10</sup>. L'esemplare della collezione palermitana mostra queste caratteristiche morfologiche e, pertanto, una datazione alla fine del IX - prima metà dell'VIII sec. a.C., risulterebbe coerente non solo con la documentazione della Carcarella, ma anche di altre necropoli siciliane (Butera, Longane, Sant'Angelo Muxaro)<sup>11</sup>.

Più in generale, possiamo affermare che le anforette ad anse verticali presentano elementi di forte omogeneità formale e morfometrica, distribuendosi all'interno di un'area assai ristretta che coincide con il cuore della *Sikanie*.

Nel caso dei due esemplari editi dal Gabrici, non può certo sfuggire che il luogo di provenienza sia la Montagna di Polizzello, in territorio di Mussomeli (CL), dove è stato localizzato un importante centro di culto attivo sin dalla prima età del Ferro<sup>12</sup>. Il particolare contesto di provenienza autorizza a compiere un'esplorazione sistematica del mondo delle immagini e delle possibili connessioni con i meccanismi della sfera del sacro.

### *Iconografie selvagge*

I due vasi editi dal Gabrici includono la ben nota *oinochoe* detta "del polipo", con decorazione dipinta su entrambi i lati (*Fig. 1*), e un'anforetta con decorazione plastica a protomi taurine e una complessa raffigurazione a incisione (*Fig. 2*). Quest'ultimo vaso, per la particolare iconografia e per l'abbondanza di elementi descrittivi, merita un approfondimento.

Procediamo ad analizzare la scena, scomponendola nei suoi principali segni iconici: sulla parte centrale del vaso domina una protome plastica taurina ripetuta su due lati, che divide la superficie in quattro campi metopali.

<sup>8</sup> ALBANESE PROCELLI 2003, pp. 196-197; VASSALLO 2011, pp. 46-47.

<sup>9</sup> L'anforetta con decorazione incisa si trova oggi nella collezione del Museo Archeologico Regionale A. Salinas di Palermo, dove è stata trasferita anche la nota *oinochoe* dipinta, un tempo conservata presso il Museo Archeologico P. Orsi di Siracusa.

<sup>10</sup> ALBANESE PROCELLI 1988-89, pp. 290-291.

<sup>11</sup> PALERMO 2004, pp. 189-190, esemplari frammentari dalla tomba II di Sant'Angelo Muxaro. Più in generale sul tipo si veda FATTA 1983, p. 57, tav. 15, nn. 190-193.

<sup>12</sup> Sul santuario si rimanda a PANVINI, GUZZONE, PALERMO 2009.

Nel primo riquadro domina la figura di un uomo, con in testa un copricapo dalle ampie falde, il quale monta su un cavallo imbrigliato dalle redini (*Fig. 3*). Nel riquadro successivo si muove un bovide dalle grandi corna lunate (*Fig. 4*), a fianco domina un elemento discoidale con schema interno tripartito (*Fig. 5*), mentre nell'ultimo riquadro stanno sul suolo due volatili dal corpo approssimativamente triangolare (*Fig. 6*).

Le singole immagini sono legate da un sottile sistema di relazioni visive e simboliche, che presuppone lo sviluppo di una grammatica di segni che sta alla base di una più complessa cornice ideologica e simbolica. Domina la figura dell'uomo a cavallo, che rappresenta un personaggio dai chiari segni di distinzione affidati al copricapo a larghe falde.

La figura può essere accostata a quella riprodotta su uno dei lati della nota *oinochoe* detta "del polipo", di fabbrica indigena e databile agli inizi del VII sec. a.C., sempre dalla Montagna di Polizzello: in questo caso l'uomo, dalla lunga barba, sembra sorreggere un elemento circolare comunemente interpretato come scudo<sup>13</sup> (*Fig. 1a*).

Sul lato opposto dell'ansa è un curioso e inquietante motivo, nel quale è stata riconosciuta di volta in volta, la stilizzazione di un polipo di tradizione minoico-micenea, oppure quella di una spirale quadrupla derivata dalla ceramica cretese di epoca orientalizzante, ora perfino la rappresentazione del labirinto<sup>14</sup> (*Fig. 1b*).

La figura dell'uomo con barba e copricapo dalle lunghe falde ricorre in un'altra scena dipinta su un cratere a colonnette di fabbrica indigena, un tempo conservato in una collezione privata siciliana, e oggi disperso<sup>15</sup> (*Figg. 7-8*). L'acquerello realizzato in anni posteriori alla pubblicazione del Gabrici ci aiuta a ricostruire un gruppo di cinque personaggi, tutti con il medesimo copricapo, ma guidati da colui che si distingue per la barba e per l'esibizione itifallica (*Fig. 8*). Non può certo sfuggire che anche il personaggio maschile dell'*oinochoe* di Polizzello sia visibilmente itifallico e porti una lunga barba<sup>16</sup> (*Fig. 1a*).

Un altro importante segno iconico è l'elemento discoidale tra il toro e il cavaliere (*Fig. 5*). Anche in questo caso non c'è ragione di dubitare che si tratti della rappresentazione di uno scudo. Infatti i confronti più stringenti si hanno con una classe di clipei fittili, con fori di sospensione, che ritroviamo nella necropoli di Butera (Gela)

<sup>13</sup> GABRICI 1925, pp. 8-9, tav. II; LA ROSA 1989, fig. 97; ALBANESE PROCELLI 2003, p. 196, tav. XXV.1.

<sup>14</sup> Sulle diverse interpretazioni si veda PALERMO 1981, pp. 137-138.

<sup>15</sup> VASSALLO 1999. Lo studioso afferma di non aver trovato altri documenti sul vaso, del quale non esiste alcun numero di inventario, né il nome del collezionista privato che lo deteneva. In realtà il curioso cratere a colonnette era noto fin dal 1878, grazie a un intervento del paletnologo Ippolito Cafici, che ne aveva prodotto un disegno assai fedele inviandolo a Luigi Pigorini (PACE 2010, pp. 37-38, figg. 1-2). Allo scrivente e ad Alessandro Pace si deve una nuova indagine su questo intrigante vaso, di prossima pubblicazione.

<sup>16</sup> Di un certo interesse risulta la presenza, tra i corredi del Sacello B di Polizzello, di una figurina fittile di guerriero itifallico: la figura maschile è nuda e richiama quelle dell'anforetta della collezione palermitana, ma il tipo di copricapo è greco, perché si tratta di un elmo crestato con cimiero semilunato (PANVINI, GUZZONE, PALERMO 2009, p. 74, n. 112).

e soprattutto tra le offerte votive di alcuni santuari indigeni del territorio agrigentino, come il Castello di Sant'Angelo Muxaro e l'area sacra di Monte Roveto presso Casteltermini<sup>17</sup>.

*Il pastore, il cavaliere e il toro*

I tre supporti fittili, pur nella differenza formale e forse anche cronologica (non c'è alcun dubbio che il vaso disperso si ispiri alla forma del cratere a colonnette di tipo laconico)<sup>18</sup>, si rifanno al medesimo repertorio figurato che condivide segni comuni e soprattutto una complessa *imagerie* che va oltre il semplice intento narrativo.

Quale è, dunque, il nesso che lega i singoli segni iconici? Quale il criterio che determina, nel tempo e in relazione al carattere del supporto, la selezione delle immagini da rappresentare?

L'esplorazione si allarga progressivamente, passando dalla singola scena al ciclo figurativo dell'intero repertorio.

La costruzione meccanica dei singoli segni iconici implica una strategia interpretativa delle scene che può essere ricondotta a tre livelli di evocazione: il livello del rango, il livello della sfera rituale e, infine, quello mitico.

Per quel che riguarda il livello di interazione sociale, la figura umana sull'anforetta si contraddistingue con estrema chiarezza nel ruolo e nel rango di cavaliere (*Fig. 3*). La figura potrebbe tradire modelli dell'*imagerie* greca noti in ambito coloniale<sup>19</sup>, ma il fatto che sul cavallo monti un personaggio con copricapo a larghe falde non sembra lasciare alcun dubbio sul fatto che siamo in presenza di segmenti elitari della comunità indigena.

Mi piace ricordare che la figura del cavaliere, pur non escludendo una sua possibile relazione con modelli greco-coloniali a cui prima si faceva cenno, dovrebbe in realtà essere inserita all'interno di un contesto archeologico più ampio, quello dell'impiego del cavallo come segno di *status* da parte di alcuni segmenti elitari del mondo indigeno.

La perfetta convergenza di analisi faunistiche e di dati archeologici confermano il ruolo di primo piano svolto dal cavallo, forse introdotto da elementi italico-continentali, all'interno della società e nelle strategie economiche della Sicilia protostorica<sup>20</sup>. A questo quadro informativo si aggiungono anche alcune singolari rappresentazioni di equidi presenti nella cultura di Thapsos del Bronzo Medio e per lungo tempo ignorate dalla letteratura sull'argomento<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Butera: LA ROSA 1989, fig. 21. Sui clipei fittili (compresi quelli di Sant'Angelo Muxaro e di Casteltermini), con una nuova proposta crono-tipologica, si veda CULTRARO-VASSALLO CDS.

<sup>18</sup> VASSALLO 1999, p. 213.

<sup>19</sup> Un utile sintesi del problema, con ampio e aggiornato catalogo delle testimonianze, è in LUBTCHANSKY 2005.

<sup>20</sup> Per i dati faunistici si rimanda a VILLARI 1995, pp. 267-268. Di grande interesse risulta un morso di cavallo in bronzo rinvenuto nel ripostiglio di Castelluccio, sull'Irminio (Ragusa), in un contesto del Bronzo Finale, in associazione con altri manufatti estranei al patrimonio della metallurgia locale: DI STEFANO 1995, pp. 30, 56, cat. 119.

<sup>21</sup> Si veda la rappresentazione di un cavallo su un frammento di vaso chiuso dalla tomba 53 di Thapsos, datato al Bronzo Medio: ORSI 1895, col. 129, tav. V.11.

L'altro elemento strutturante sul piano iconico è il curioso copricapo di grandi dimensioni (*Figg. 1a, 3*), per il quale possiamo prospettare due diverse letture: potrebbe trattarsi di un copricapo di cuoio o di stoffa accostabile al genere di cappelli a larga falda in uso nel mondo italico<sup>22</sup>; oppure, in alternativa, dovremmo pensare ad un copricapo sul quale erano realmente montate coppie di corna taurine o di cervo.

Io propenderei per questa seconda ipotesi e a tal proposito mi sembra utile richiamare alcune fonti antiche che, nel descrivere una rivolta siracusana prima della tirannide di Gelone, i *Killyroi*, gli indigeni sottomessi ai Siracusani, resero un sacrificio ad Artemide indossando corna di cervo o toro fissate sulla testa<sup>23</sup>. I due passi, benché di epoca tarda, si riferiscono a un preciso costume che è esclusivamente legato al mondo indigeno e, in questo caso, anche a un contesto di tipo religioso: i protagonisti dell'offerta e del sacrificio ad Artemide sono personaggi in testa al corteo (notabili?), i quali si distinguono per il curioso copricapo realizzato con corna taurine. Se questa lettura cogliesse nel segno, avremmo la precisa indicazione di un elemento dell'abbigliamento indigeno impiegato in ambiti cerimoniali.

Passiamo al secondo livello d'indagine, quello dell'azione culturale, del quale uno degli elementi fondanti è assicurato dal contesto di provenienza dei vasi. Che si tratti di contenitori di piccole/medie dimensioni, destinati a specifiche funzioni di natura culturale o rituale, risulta pienamente confermato dal rinvenimento dell'anforetta ad anse verticali e dell'*oinochoe* dal medesimo spazio religioso, il santuario all'aperto sulla Montagna di Polizzello.

L'anforetta ad anse verticali è un vaso per contenere liquidi e risulta di un certo interesse che questa categoria ceramica sia documentata esclusivamente in contesti di natura rituale, quali i depositi votivi all'interno dei santuari e le offerte legate alle pratiche funerarie.

Non sappiamo cosa contenessero, ma ancora una volta un elemento consente di stabilire un ulteriore nesso simbolico. La protome plastica taurina (*Fig. 2*) che domina sul corpo del vaso riproduce un animale che ritroviamo raffigurato nello stesso vaso (*Fig. 4*), e soprattutto ci rimanda a un complesso di pratiche culturali legate all'acqua che cominciano a strutturarsi a partire dal Bronzo Finale. Mi limito a menzionare la stipe votiva presso una sorgente localizzata a Vallone S. Giovanni di Ferla, in territorio di Pantalica (SR), da cui proviene una grande tazza carenata con ansa a protome taurina<sup>24</sup>. In questo caso avremmo il doppio intreccio di fogge vascolari di tradizione pe-

<sup>22</sup> Un buon confronto è offerto dalle figure acroteri ali dell'edificio di Poggio Civitate (Murlo), interpretate come rappresentazioni degli antenati divinizzati: PAIRAULT MASSA 1992, p. 40, fig. 20.

<sup>23</sup> Le fonti sono due: SCHOL. IN THEOC. *Proleg.* p. 2: «Cantavano portando corna di cervo e pani sospesi, bisacce ricolme di semi varie». Nella seconda fonte si spiega meglio il significato delle corna sospese: «[...] ornati così da tenere fisse corna sulla fronte per mezzo di bende, con un otre e una reticella» (PROB., *Proem. In Virg. Buc. ed. Thilo*, III.2). Ringrazio il collega Fabio Caruso (CNR-IBAM) per avermi segnalato le fonti e per la discussione sulla possibile relazione tra gli officianti al rito e la figura con scudo dipinta sull'*oinochoe* di Polizzello.

<sup>24</sup> Il deposito, costituito da una tazza a profilo carenato con ansa a protome taurina e da un certo numero di vasi in frammenti, in prevalenza vasi potori, era stato collocato in un anfratto roccioso a ridosso di una sorgente naturale: CRISPINO, CULTRARO cds.

ninsulare e luoghi di culto presso sorgive, che rimandano a forme di religiosità di matrice peninsulare.

Nel contesto indigeno dell'età del Ferro il toro è un animale dalla forte valenza ideologica, nell'accezione di simbolo di ricchezza ma anche di forza bellica, ma quello che appare più importante è principio di forza intimamente legato alla sfera della fecondità maschile.

In questo contesto è utile ricordare una singolare testimonianza archeologica, ma trascurata nella letteratura di riferimento. A Morgantina, all'interno della Tomba 6 (strato 2), in un contesto di prima metà dell'VIII sec., un individuo maschile era stato deposto con le corna di un toro poggiate sull'inguine<sup>25</sup>. L'evidenza è stata messa in relazione con una probabile pratica di potenziamento della fertilità dell'individuo, ma potrebbe anche trattarsi dei resti di un copricapo su cui erano montate le corna taurine, come nel gruppo di raffigurazioni di guerrieri da Polizzello.

### *Conclusioni: eroi o dei?*

La trama di relazioni e connessioni tra i singoli elementi iconici sembra chiudersi, lasciando intravedere in filigrana il complesso dispositivo simbolico che sottende alla costruzione dell'immaginario figurato.

Bovini, nella duplice rappresentazione zoomorfa e plastica della protome (*Figg. 2,4*), figure maschili con specifici attributi di rango (*Fig. 3*) e, infine, il richiamo alla sfera dell'acqua sono la proiezione visiva di un complesso mondo di credenze, nelle quali elementi di alterità umana si mescolano con altri di ordine sovraumano. L'insieme di questi temi figurati, se letti all'interno di un sistema organico e strutturato, può essere assunto come parametro per cogliere insospettabili espressioni della religiosità delle comunità indigene della Sicilia protostorica.

Ed ecco entrare in campo il terzo livello di interazione, quello del mito. In altre parole, è possibile definire aspetti relativi alla sfera magico-religiosa attraverso la lettura delle immagini?

Il corpo nudo ed itifallico della figura maschile sembra portarci all'interno di un contesto di azione di matrice mitica. L'uomo con lo strano copricapo a larghe falde e lo scudo imbracciato, nella sua accezione guerriera, potrebbe essere la rappresentazione di un eroe, che mostra comunque i segni di rango del capo e del comandante<sup>26</sup>.

Una straordinaria e certamente inattesa documentazione sui personaggi di alto rango indigeni potrebbe essere offerta da un complesso di fonti assai antiche, che vanno da Pindaro (*Ol. XII, 20 et schol.*) fino a Diodoro Siculo (IV, 23), le quali raccontano della battaglia combattuta tra Eracle e l'armata sicana, conclusasi con l'uccisione dei comandanti indigeni<sup>27</sup>. Uno di questi è Leucaspide, l'eroe dallo scudo bianco, a cui i

<sup>25</sup> LEIGHTON 1993, p. 108, fig. 30.

<sup>26</sup> Il ruolo dell'eroe-guerriero è stato di recente richiamato da D. Palermo nell'interpretazione della figurina fittile (vedi *supra* nota 16) e di due bronzetti a figura umana, tutti itifallici, dalla Montagna di Polizzello: PANVINI, GUZZONE, PALERMO 2009, pp. 308-309.

<sup>27</sup> Sull'episodio della battaglia si veda MARTORANA 1985, pp. 72-74.

Sicani dopo la morte tributarono onori, trasformandolo in essere divino<sup>28</sup>. C'è ancora un altro elemento di forte suggestione che sembra spingere in tale direzione: secondo Pindaro (*Ol. XII, 20 et schol.*) i capi sicani sarebbero stati cinque, sei per Diodoro (IV,23), un forte richiamo al numero delle figure rappresentate sul cratere oggi perduto. Infine, volendo spingere il discorso più oltre, non va certo taciuto che uno degli eroi sicani si chiami *Bouphonas*, nome parlante con la radice connessa al mondo dei bovini (DIOD. IV, 23.83).

In questo vaso, che forse dei tre è quello più vicino all'*imagerie* greca arcaica, compare ai lati della scena anche un uccello, di grandi dimensioni, identificabile con un rapace, forse un avvoltoio. Potrebbe trattarsi, secondo una formula greca codificata nell'epica omerica (*Od. XVI, 216-217*), di un volatile saprofago che volteggia intorno la preda, presagio di morte e della prossima ecatombe dei capi sicani.

Diverso appare invece il carattere dei due volatili incisi in uno dei riquadri dell'anfora ad anse verticali, che sembrano di tipo acquatico. La coppia di uccelli rimanda a uno schema iconografico documentato nel repertorio figurativo della ceramica di Thapsos, in contesti del Bronzo Medio e Recente: volatili associati a cavalli compaiono in una coppa dalla tomba A1, mentre uccelli in posizione giustapposta decorano la piastra di un bacino su piede di grandi dimensioni, certamente di uso cultuale<sup>29</sup>.

Nel corso del Bronzo Medio e Recente, forse per influsso di elementi di origine peninsulare<sup>30</sup>, in Sicilia irrompono raffigurazioni ornitomorfe che perdurano sino alla seconda età del Ferro, per poi mescolarsi con motivi di volatili introdotti dalla cultura figurativa greca di età tardo-geometrica<sup>31</sup>. Il significato da attribuire a questi temi rimane assai incerto, ma non può certo sfuggire che la costante presenza del volatile nella decorazione dei vasi destinati all'ambito funerario potrebbe lasciar trasparire l'introduzione di concezioni celesti e simbologie di tipo solare.

Avremmo dunque ancora una volta uno stretto richiamo simbolico alla sfera dell'acqua, rappresentata dall'adozione dell'anfora ad anse verticali e dalla protome taurina che riproduce l'animale domestico per eccellenza connesso alle pratiche lustrali.

Non credo che il gioco interpretativo possa essere spinto più oltre. Ancora di più mi interessava mettere in evidenza che la lettura delle immagini esige un forte scrupolo filologico che non deve concedere spazi di manovra a una iconografia estemporanea e di maniera, oggi purtroppo assai imperante in certi settori dell'archeologia nazionale. Se il percorso fin qui delineato è coerente e accettabile, emerge con chiarezza la raffinata e complessa portata dei messaggi messi in campo dalle *élites* indigene nel momento in cui entrano in contatto con il mondo greco. Sarà ancora una volta il contesto

<sup>28</sup> CUSUMANO 1987-88; JOURDAIN-ANNEQUIN 1991.

<sup>29</sup> La coppa dalla tomba A1 e il bacino su piede dall'ambiente nel quadrato XLVII/32, entrambi da Thapsos, sono editi nel catalogo della mostra *Archeologia nella Sicilia sud-orientale* (a cura di P. PELAGATTI e G. VOZA), Napoli 1973, pp. 43-44 (coppa), p. 48 (vaso su piede), con relative immagini.

<sup>30</sup> Raffigurazioni ornitomorfe, per lo più riferibili a specie acquatiche, compaiono nel repertorio iconografico del Bronzo Recente e Finale dell'Italia centro meridionale. La connessione in alcuni casi con la rappresentazione della barca solare potrebbe suggerire di riconoscere nel volatile una figura di collegamento tra il mondo celeste e quello terrestre: PERONI 1996, pp. 226, 297, 405.

<sup>31</sup> ALBANESE PROCELLI 2006, p. 50, fig. 1a.

dei grandi santuari interterritoriali e degli spazi del sacro a trasformarsi nel più dinamico teatro di incontro nei processi di cristallizzazione e nella ritualizzazione delle rivalità regionali, soprattutto nel momento critico che vede l'ingresso di nuovi protagonisti, i coloni greci.

MASSIMO CULTRARO  
Consiglio Nazionale delle Ricerche,  
Istituto per i Beni Archeologici e Monumentali, Catania  
massimo.cultraro@cnr.it

## BIBLIOGRAFIA

- ALBANESE PROCELLI 1988-89: R. M. ALBANESE PROCELLI, "Calascibetta. Le necropoli di Malpasso, Carcarella e Valle Coniglio", in *NSc* 1988-89, pp. 161-398.
- ALBANESE PROCELLI 2003: R.M. ALBANESE PROCELLI, *Sicani, Siculi, Elimi*, Milano 2003.
- ALBANESE PROCELLI 2006: R. M. ALBANESE PROCELLI, "Pratiche religiose in Sicilia tra protostoria e arcaismo", in *Ethne e Religioni*, pp. 43-70.
- CRISPINO, CULTRARO cds: A. CRISPINO, M. CULTRARO, "Il deposito votivo di Ferla (Sr) e il culto delle acque nella Sicilia protostorica", in R. PANVINI, M. CULTRARO (a cura di), *Santuari indigeni di Sicilia e Magna Grecia. Modelli di organizzazione e regime delle offerte a confronto*, Atti del convegno (aprile 2011), in cds.
- CULTRARO, VASSALLO cds: M. CULTRARO, S. VASSALLO, "Echi egeo-orientali nella ceramica indigena della Sicilia dell'età del Ferro: vecchie e nuove questioni", in *La ceramica indigena della Sicilia dell'età del Ferro*, Giornata di Studio (novembre 2009), in cds.
- CUSUMANO 1987-88: N. CUSUMANO, "Leukaspis: un elemento indigeno nella religiosità siceliota?", in *Rendiconti Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli LXI*, 1987-88 (1991), pp. 125-141.
- DI STEFANO 1995: G. DI STEFANO, *Il ripostiglio di bronzi di Castelluccio*. Firenze 1995.
- Ethne e Religioni* 2006: P. ANELLO, G. MARTORANA, R. SAMMARTANO (a cura di), *Ethne e Religioni nella Sicilia antica*, Roma 2006.
- FATTA 1983: V. FATTA, *La ceramica geometrica di Sant'Angelo Muxaro*, Palermo 1983.
- GABRICI 1925: E. GABRICI, "Polizzello. Abitato preistorico presso Mussomeli", in *Atti Società Scienze, Lettere, Arti Palermo XIV*, 1925, pp. 3-13.
- Grecs et Indigenès* 2010: H. TRÉZINY (ed.), *Grecs et Indigenès de la Catalogne à la Mer Noire*, Actes des rencontres (Ramses 2006-2008), Aix-en-Provence 2010.
- INSOLL 2004: T. INSOLL, *Archaeology, Ritual, Religion*, London-New York 2004.
- JOURDAIN-ANNEQUIN 1991: C. JOURDAIN-ANNEQUIN, "Leukaspis, Pédiacratès, Bouphonas et les autres... Heraklès chez les Sicanes", in *Mélanges Lévêque VI*, Paris 1991, pp. 139-150.
- LA ROSA 1989: V. LA ROSA, "Le popolazioni della Sicilia: Sicani, Siculi, Elimi", in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Italia omnium terrarum parens*, Milano 1989, pp. 3-110.
- LA ROSA 1993-1994: V. LA ROSA, "Influenze di tipo egeo e paleogreco in Sicilia", in *Kokalos* 39-40, 1993-94, I.1, pp. 9-47.

- LEIGHTON 1993; R. LEIGHTON, *The Protohistoric Settlement on the Cittadella (Morgantina Studies IV)*, Princeton NJ 1993.
- LUBTCHANSKY 2005: N. LUBTCHANSKY, “Cavaliers siciliens. Contribution à l’étude sur la formation des traditions équestres dans la Sicilie archaïque”, in A. GARDEISEN (ed.), *Les équides dans le monde méditerranéen antique*, Paris 2005, pp. 219-231.
- MARTORANA 1985: G. MARTORANA, *Il riso di Demetra*, Palermo 1985.
- MAZZA 2006: M. MAZZA, “Identità e religioni: considerazioni introduttive”, in *Ethne e Religioni* 2006, pp. 1-21.
- ORSI 1895: P. ORSI, “Thapsos”, in *MonAnt* VI, 1895, coll. 88-150.
- PACE 2010: A. PACE, “Ippolito Cafici e il trio del «Bulettno di Paletnologia Italiana». I rapporti con Luigi Pigorini, Gaetano Chierici e Pellegrino Strobel da documenti inediti”, in *Lanx* 7, 2010, pp. 1-60.
- PAIRAULT MASSA 1992: F.H. PAIRAULT MASSA, *Iconologia e politica nell’Italia antica*, Milano 1992.
- PALERMO 1981: D. PALERMO, “Polizzello”, in *Cronache di Archeologia* XX, 1981, pp. 103-147.
- PALERMO 2004: D. PALERMO, “Caratteri e sviluppo della necropoli e del centro antico di Sant’Angelo Muxaro”, in G. RIZZA, D. PALERMO (a cura di), *La necropoli di Sant’Angelo Muxaro. Scavi Orsi – Zanotti Bianco 1931-1932*, Catania 2004, pp. 179-221.
- PANVINI, GUZZONE, PALERMO 2009: R. PANVINI, C. GUZZONE, D. PALERMO (a cura di), *Polizzello. Scavi del 2004 nell’area del santuario arcaico dell’Acropoli*, Viterbo 2009.
- PERONI 1996: R. PERONI, *L’Italia alle soglie della storia*, Roma-Bari 1996.
- SAMMARTANO 2011: R. SAMMARTANO, “I cretesi in Sicilia: la proiezione culturale”, in G. RIZZA (ed.), *Identità culturale, etnicità, processi di trasformazione a Creta fra Dark Age e Arcaismo*, Palermo 2011, pp. 223-253.
- SPATAFORA 2010: F. SPATAFORA, “Per un’«archeologia degli incontri»: Sicani ed Elimi nella Sicilia greca”, in *Greco et Indigenès* 2010, pp. 25-39.
- STEIN 2005: G. J. STEIN, “The Comparative Archaeology of Colonial Encounters”, in G. J. STEIN (ed.), *Archaeology of Colonial Encounters. Comparative perspectives*, Cambridge Santa Fe 2005, pp. 2-31.
- VASSALLO 1999: S. VASSALLO, “Un cratere figurato indigeno nella testimonianza di un disegno”, in *SicArch* 31, 1999, pp. 211-216.
- VASSALLO 2010: S. VASSALLO, “L’incontro tra indigeni e Greci di Himera nella Sicilia centro-settentrionale (VII-V sec. a.C.)”, in *Greco et Indigenès* 2010, pp. 41-54.
- VILLARI 1995: P. VILLARI, *Le faune della Tarda preistoria nella Sicilia orientale*, Siracusa 1995.



## DIDASCALIE IMMAGINI

Fig. 1a-b. Museo Archeologico Regionale di Palermo. Oinochoe da Polizzello (da LA ROSA 1989).

Fig. 2. Museo Archeologico Regionale di Palermo. Anforetta da Polizzello (da LA ROSA 1989).

Fig. 3. Anforetta da Polizzello: particolare del cavaliere (foto autore).

Fig. 4. Anforetta da Polizzello: particolare del bovino (foto autore).

Fig. 5. Anforetta da Polizzello: particolare dello scudo (foto autore).

Fig. 6. Anforetta da Polizzello: particolare del volatile (foto autore).

Fig. 7. Acquerello del cratere con scena figurata, oggi disperso (da VASSALLO 1999).

Fig. 8. Acquerello con sviluppo della scena dipinta (da VASSALLO 1999).



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7

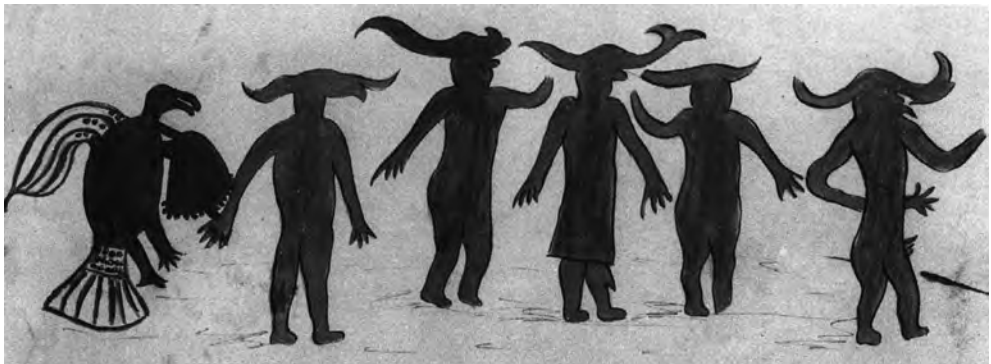


Fig. 8



### MAMI WATA: ARTE E AGENCY\*

Mami Wata, termine *pidgin* per madre dell'Acqua, identifica un complesso sistema di credenze, di pratiche culturali e di espressioni formali rintracciabili originariamente presso un esteso arco di etnie dell'Africa occidentale e centrale dal Senegal alla Tanzania ma poi gradualmente traslate in uno spartito diasporico. Il tratto che interseca le diverse varianti locali sembra condensarsi visualmente nella diffusa *imagerie* di uno spirito acquatico sirenoide le cui rappresentazioni risultano filtrate da lenti culturali che ne enfatizzano aspetti diversi – da quelli rituali a quelli estetici a quelli sociali o economici – in dipendenza dei differenti contesti.

A Mami Wata si attribuisce un potere ambivalente che si richiama alla forza di seduzione delle sirene della mitologia classica, il cui rovescio è la distruzione e l'annientamento dei possibili trasgressori del culto e dei suoi adepti. Mami Wata sancisce, infatti, una relazione di potere che poggia sulla sottomissione, sulla gelosia e sulla negazione della legittimità e che non esclude il tradimento. Credenze locali dal Ghana allo Zaire<sup>1</sup> attestano le più svariate esazioni imposte ai seguaci del culto, dall'astinenza sessuale alla segretezza, al sacrificio periodico di parenti cari. Quando l'enfasi è sull'aspetto economico Mami Wata accorda ai suoi seguaci il beneficio di ricchezze materiali in origine associate al corallo e ai cauri e in ogni caso di natura e provenienza "straniera".

#### *Henry John Drewal. Mami Wata, "African outsider"*

Ma la ricostruzione dell'origine del culto resta in larga misura congetturale anche se sembra possibile che esso rappresenti uno di quei casi in cui il culto stesso si costituisce e si alimenta come risposta culturale alle sollecitazioni di un'iconografia di irradiante suggestione allegorica. La sua genesi è in realtà oggetto di un dibattito in cui – se si escludono teorie meno plausibili di una origine afro-americana<sup>2</sup> – s'incrociano ipotesi teoriche contrapposte che si identificano sostanzialmente con l'assunto di una costituzione non africana dello spirito e di una sua diffusa indigenizzazione, l'una, e con l'asserzione che, al contrario, Mami Wata non sia che un'etichetta generalizzante che individua le divinità acquatiche di società differenti con idiomi differenti e le cui specificità risultano oscurate dall'adozione del termine comune, l'altra. Nel primo caso l'incorporazione della divinità nei sistemi di credenze africani risalirebbe all'arrivo degli Europei sulle coste dell'Africa, già alla fine del XV secolo quando le polene, e in particolare la raffigurazione della sirena, avrebbero plausibilmente fornito l'effigie più idonea alla rappresentazione di Mami Wata e di altri spiriti

\* Nel contributo sono confluite parti selezionate di precedenti saggi, sullo stesso tema, di chi scrive (TIBERINI 1992, EAD. 2002), incorporati e rivisti in modo da aderire alla prospettiva adottata in questo testo.

<sup>1</sup> LANGLEY 1979.

<sup>2</sup> Da Haiti, dove è parte dei rituali *voodoo* (CHESI 1982, p. 59), Mami Wata sarebbe approdata in Africa nell'ambito di un processo di ritorno delle etnie emigrate all'epoca della tratta.

acquatici dei diversi pantheon nell’Africa sub-sahariana<sup>3</sup>. In accordo a questa prospettiva – sostenuta da H.J. Drewal nei suoi studi del 1988 – nell’immagine della sirena si trasfusero verosimilmente preesistenti credenze tradizionali in spiriti acquatici antropomorfi, che si convertirono nella prima forma di concettualizzazione e di trascrizione formale di Mami Wata. La responsabilità dell’angolazione allegorica e visuale fondante l’equazione sirena/Mami Wata risalirebbe alla sorprendentemente ampia diffusione nell’Africa sub-sahariana centrale e occidentale della cromolitografia (*Fig. 1*) ottenuta da un originale tedesco apparso ad Amburgo nel 1885<sup>4</sup> e raffigurante l’incantatrice di serpenti destinata a stereotipizzarsi nell’immagine-simbolo della divinità. Tra il 1885 e il 1900, l’iconografia esotizzante di Mami Wata avrebbe incorporato nuove valenze innestatesi su un sostrato di elementi cultuali tradizionali – i serpenti/spiriti acquatici africani – che favorirono il consolidamento della combinazione iconografica della sirena con quella dell’incantatrice di serpenti. La rappresentazione sincretica fu avvalorata, a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta del secolo scorso, dal diffondersi di un cospicuo numero di esemplari della cromolitografia tedesca che, ristampati in Inghilterra e distribuiti in Africa, contribuirono a confermare la fascinazione africana per prodotti euro-importati.

Evidenze di rappresentazioni scultoree dello spirito non si ebbero però prima del 1920 quando una statua ispirata ai moduli simbolici e formali della cromolitografia venne commissionata allo scultore ibibio Akpan Chukwu da un ufficiale della Corona britannica. Il ricorso alla rappresentazione figurativa nelle forme plastiche aderenti al dettato classico dell’espressione estetica africana sottenderebbe – sostiene Drewal – il messaggio di integrazione dell’immagine di Mami Wata e della sua consacrazione nell’ambito dell’universo mitico-simbolico nativo.

Mami Wata, afferma infatti Drewal:

“è uno spirito libero della natura sganciato da ogni tipo di relazione sociale; si identifica diffusamente con gli europei piuttosto che con uno specifico gruppo etnico. Sebbene la traduzione abituale del suo nome sia «madre» non ha figli né familiari... si situa totalmente al di fuori di ogni sistema sociale... Il suo nome attesta la sua identità sessuale e, al tempo stesso, il suo dominio sulle acque. La sua relazione con i suoi fedeli è più vicina a quella che si ha con un’amante piuttosto che a quella che si ha con un genitore”<sup>5</sup>.

Mami Wata promette benessere e ricchezza in un’accezione significativamente non africana e aderente ai moduli occidentali di valutazione economica. Di più: la ricchezza che accorda è acquisita in forme diverse dai tradizionali canali di ereditarietà

<sup>3</sup> SALMONS 1977, KASFIR 1982, BRIVIO 2010.

<sup>4</sup> Il manifesto cromolitografico fu stampato in occasione della presentazione dello “zoo umano” di Carl Hagenbeck, ad Amburgo e fu a sua volta probabilmente “ispirato a una fotografia che ritraeva in un tipico décor orientalista l’incantatrice di serpenti *Maladamajaute*, attrazione esotica del circo di Hagenbeck” (CIMINELLI 2010, p. 68).

<sup>5</sup> DREWAL 1988c, p. 161. Cfr. anche DREWAL 1988a e 1988b.

previsti dalle strutture di parentela, legittimate dalla sua stessa estraneità ai modelli ideologici africani.

Mami Wata, per Drewal, è insomma un *outsider*. La sua immagine e le pratiche religiose che vi si associano sembrano costituire il terreno di incontro tra vecchio e nuovo, in cui si operano naturali mediazioni fra temi dominanti dell'universo simbolico west-africano e suggestioni di provenienza occidentale, senza che il filo strutturale di continuità con la tradizione venga mai reciso del tutto. In Mami Wata infatti si accolgono emblemi e ideologie di provenienza non africana ricollocandoli poi fluidamente nei sistemi nativi di rappresentazione simbolica. La mediazione decisiva – tra passato e presente, tra dimensione africana e no – discende dalla ripresa di elementi tradizionali e dalla loro riconversione in un registro formale mutato che risulta dall'attribuzione di nuove forme a vecchie funzioni.

L'adesione al retaggio nativo sarebbe attestata dalla persistenza del richiamo a spiriti acquatici convenzionalmente ritenuti portatori di fertilità e abbondanza o dalla presenza dello specchio che, nell'iconografia di Mami Wata, mantiene inalterata la sua valenza nativa di soglia permeabile tra realtà terrena e mondo soprannaturale, sebbene qui essenzialmente pensato come metafora allegorica dell'acqua. La chiamata al culto, inoltre, avviene nella convenzionale forma della esperienza onirica o visionistica e, quando il culto si associa a pratiche terapeutiche, il modulo diagnostico-divinatorio è quello della *trance*. Nelle pratiche cultuali lo specchio, il sogno, la *trance*<sup>6</sup> vengono però ridefiniti e reinterpretati in una logica di riutilizzazione delle forme espressive che ne induce la risignificazione in un'accezione contemporanea.

Nei suoi studi del 1988, infine, il caso di Mami Wata veniva interpretato da Drewal come segnale del processo di ridefinizione di sé e di espressione identitaria di molte etnie africane, in contesti in larga misura ancora controllati da forze sociali, economiche e politiche esterne. Il culto e le rappresentazioni figurative di Mami Wata si prestavano a promuovere strategie innovative di reinvenzione: gli aspetti transculturali di Mami Wata non si attuavano in un vuoto culturale e materiale, al contrario, poggiavano ed emergevano da spartiti preesistenti, confermando la capacità dei sistemi ideologici africani di rinnovarsi incorporando nelle loro cadenze infusioni esogene e lasciando ampi margini di interferenza ai modelli simbolici occidentali. Contrassegnati dal dinamismo e dalla flessibilità piuttosto che dalla chiusura e dalla rigidità, essi si aprivano a possibilità di riadattamento teoricamente infinite, ma sempre nei confini di un processo di attiva reinterpretazione, non di passiva replicazione. Che si concordi o no con l'interpretazione di Drewal, resta di fatto che sugli altari (*Fig. 2*) – “le tavole” – di Mami Wata compaiono elementi concreti attinti al serbatoio della cultura non-africana: profumi, bastoncini di rossetto, cipria, cosmetici, alcolici, fiori, denaro, candele, libri e taccuini d'appunti per l'annotazione di messaggi trasmessi dallo spirito. Spesso vi compaiono anche occhiali da sole perché, dopo tutto

<sup>6</sup> M. Ogrizek riporta che in regione Batsangui “...si pensa che le pazienti classificate come «isteriche» secondo i criteri della psichiatria contemporanea siano possedute da Mami Wata e vengono curate da un terapeuta di sesso femminile” (OGRIZEK 1981-82: 433).

“Mami Wata è una signora alla moda”<sup>7</sup>.

Evidenza concreta di questa attenzione al *glamour* è la plastica configurata baulé degli anni Cinquanta/Sessanta (Fig. 3), i cui esempi trasmettono un messaggio di adesione alla moda d’ispirazione francese e in cui Mami Wata sembra configurarsi come il compendio dell’immagine della donna moderna, in qualche modo simbolo dello stile di vita urbano, delle *evoluées* che esibiscono gonne corte, tacchi alti, gioielli e acconciature di grido<sup>8</sup>.

Oggetti e aspetti profani s’iscrivono, però, in un registro definito in termini simbolici dove, investiti di nuovi diversi segni, vengono ritualizzati. La stessa denominazione di “tavola” per definire l’altare consacrato a Mami Wata è rivelatrice: in essa confluiscono le valenze della toeletta e della tavola da pranzo d’ispirazione europea ma anche quelle dell’altare cristiano e di quello induista, come ribadisce la presenza dei cosmetici, della tovaglia bianca, di fiori e frutta. Le tavole di Mami Wata incorporano dunque, in una maniera sconcertante per la nostra consuetudine religiosa, elementi e riferimenti disparati esprimendo visivamente la necessità di acquisire altre e più efficaci mediazioni con il mondo invisibile di quelle tradizionali. Azioni e convenzioni tratte da un repertorio “mondano” – banchetti e feste da ballo esogeni, come nel caso dei rituali mina del Giorno del Banchetto Santificato, in Togo – ma anche l’esibizione di libri e fogli di appunti come segno concreto di una sofisticata educazione – come nel caso di certi altari igbo in Nigeria – vengono interpretati e convogliati in cornici simbolico-culturali ereditate dal passato e modificate sulle domande del presente.

*Charles Gore e Joseph Nevadomski. Mami Wata, negazione di uno stereotipo*

Una ipotesi analitica diversa – o inversa – è proposta da J. Nevadomski. Lo studioso rileva che al quadro prospettico di Drewal soggiacciono la percezione di Mami Wata come “fenomeno unitario di derivazione europea...”<sup>9</sup> e la visione del suo culto come strumento idoneo all’ottenimento di beni di consumo europei; “Il culto di Mami Wata appare come ubiquo, esplose scoppiettando come popcorn in tutta l’Africa centrale e occidentale e perfino nel Nuovo Mondo”<sup>10</sup>.

Già negli studi condotti nel 1997 in diversi distretti del Benin da Gore e Nevadomski

<sup>7</sup> DREWAL 1988b, p. 42. In maniera del tutto congruente con quest’ottica simbolica allargata e con la tendenza all’ibridazione formale, i sacerdoti di Mami Wata fanno disinvoltamente ricorso ai media pubblicitari per segnalare la presenza dei propri altari e per attrarre nuovi adepti e “Gli altari sono segnalati sulle strade principali con accattivanti versioni locali dipinte della cromolitografia di Mami Wata e da standardi in tessuto... Spesso edifici di culto di dimensioni variabili sono eretti presso corsi d’acqua... e sulla facciata di ciascuno è reclamizzata artisticamente la funzione rituale dell’altare interno ricorrendo all’immagine di Mami Wata o ad indicazioni in lingua inglese...” (JENKINS 1984, p.75).

<sup>8</sup> Derive consumistiche dell’immagine di Mami Wata, sganciate da ogni registro simbolico ma dotate di una diversa *agency* ancorata al marketing indotto della globalizzazione, rifluiscono in nuove configurazioni, dalla filmografia alla sitografia web – di cui si dice più avanti – alla produzione contemporanea di bambole *Barbie* (Fig. 4).

<sup>9</sup> NEVADOMSKI 2008, p. 354.

<sup>10</sup> NEVADOMSKI 2008, p. 354.



si prefigurava la dichiarazione di dissenso dall'impostazione univoca adottata da Drewal: i due africanisti suggerivano infatti di invertirne i termini prospettici e di iscrivere pratiche e cultura materiale intitolate a Mami Wata in un registro non così monoliticamente legato alla nozione di "esotico altro" africano. Drewal, infatti, sembrava aver forzato la mano in modo da costruire una narrativa in cui Mami Wata risultasse a tutti gli effetti "straniera" e potesse così essere investita della qualità – la sua estraneità, appunto – essenziale alla sua efficacia. Ma l'efficacia non è inerente all'immagine e alla sua estraneità, è nelle pratiche culturali concrete e dunque nella *agency* degli operatori di culto locali. E Drewal ha la responsabilità di "aver ribaltato le coordinate dell'incontro fra Africa e Occidente quando ha concettualizzato gli altari e le immagini popolari di Mami Wata come frutto della percezione locale di «cose» europee... Qui l'«altro» non s'identifica con la percezione occidentale dell'«altro» africano, ma con la percezione africana dell'«altro» occidentale – l'occidentale come esotico"<sup>11</sup>. Nevadomski smonta poi anche l'immagine di Mami Wata rappresentata come donna bianca e straniera<sup>12</sup> ricordando che i suoi attributi – dalla pelle chiara ai lunghi capelli fluenti alla familiarità con i serpenti – rimandano a nozioni e a rappresentazioni regionali e precoloniali: il bianco suggerisce purezza, i serpenti e i pitoni sono investiti di potere soprannaturale ed efficacia simbolica. "Mescolati con immagini coloniali e post-coloniali [questi attributi] si iscrivono in nuovi contesti di pratiche e idee, più potenti ma elaborate localmente"<sup>13</sup>.

La tesi è confortata dall'esame di pratiche di operatori culturali in diversi distretti del Benin e della Nigeria meridionale dove i rituali indirizzati a Mami Wata sono alternativamente inseriti nell'ambito di culti fondamentalisti cristiani, nei quali possono essere espletati apertamente o segretamente, o della tradizione della *Independent Church*: qui, sincretizzatisi con credenze sulla stregoneria sono inglobati, ad esempio, nel contesto dei rituali tradizionali edo intitolati a Olokoun, il "Signore delle Acque". Conformandosi ai nuovi indirizzi antiessenzialisti dell'antropologia, Nevadomski nega che "l'invenzione" di Mami Wata possa essere intesa come un evento discreto "cristallizzato in un *time frame* coloniale o post-coloniale, stimolato da immagini importate"<sup>14</sup>; come quasi tutte le divinità westafricane, Mami Wata è, al contrario, una espressione variegata e multipla. L'applicazione del sincretismo, nella postura discorsiva di Drewal, finisce con l'aver ricadute "boomerang" e trasmettere il senso di una

<sup>11</sup> NEVADOMSKI 2008, p. 355. In realtà, in questo caso, sembra in difetto l'argomentazione di Nevadomski: nello scambio cross-culturale l'elaborazione dell'alterità è inevitabilmente simmetrica e reciproca e l'occidentale come esotico, in Africa, è investito dello stesso senso e segno dell'africano come esotico, in Occidente. L'applicazione della nozione stessa di alterità alle pratiche reali ha senso soltanto in circuiti definiti dallo scambio e dalla continuità culturale e ogni prospettiva che non escluda l'unilateralità delle dinamiche d'interazione – in senso lato – si riduce a un puro esercizio teorico.

<sup>12</sup> La stessa femminilità di Mami Wata è in alcuni casi messa in dubbio come attestano diverse sue ambigue raffigurazioni plastiche: Nevadomski si riferisce, prima fra tutte, alla celebre scultura in cemento di Benin City, realizzata dallo scultore Felix Idubor, di cui si dice più avanti.

<sup>13</sup> NEVADOMSKI 2008, p. 356.

<sup>14</sup> NEVADOMSKI 2008, p. 356.

“nozione passiva di acculturazione e resistenza culturale ...è una scorretta rappresentazione che fonde insieme divinità con qualche tratto comune in una sola entità”<sup>15</sup> e ignora la variazione locale. Universalizzando Mami Wata e incapsulando diverse separate divinità acquatiche in una unica divinità panafricana di derivazione europea Drewal sottovaluta la rilevanza dei complessi di culto locali e il loro continuo mutamento, minimizza il ruolo delle tradizioni indipendenti e soprattutto svalorizza la *agency* di sacerdotesse e sacerdoti nativi che sembrano operare soltanto in risposta a sollecitazioni esterne.

Un’analisi corretta delle pratiche e delle immagini riferite a Mami Wata non può che procedere “lavorando *attraverso* e non *intorno* ai dettagli delle esperienze locali”<sup>16</sup>: solo così si evitano forzature che obliterano varianti sostanziali costringendole in un conveniente paradigma essenzialista e generalizzante.

Gore e Nevadomski vedono infatti in Mami Wata “la configurazione di pratiche sociali che si differenziano radicalmente nei diversi gruppi e in diversi contesti nello stesso gruppo... Le specifiche pratiche di Mami Wata non sono intercambiabili e presentano altrettante – se non maggiori – discontinuità che assonanze”<sup>17</sup>. Anche il ricorso al termine *pidgin* equivale a un conveniente *escamotage* idiomatico a beneficio degli *outsiders* ma non corrispondente a pratiche culturali etnograficamente omogenee.

La derubricazione degli aspetti panafricani di Mami Wata non ne esclude tuttavia l’emblematicità nel sintetizzare il potenziale creativo e sincretico dei sistemi di credenze africani. Ciò è attestato da frammenti selezionati dal repertorio tecnologico occidentale, investiti di nuovi significati e rifluiti nel complesso mitico-rituale intitolato a Mami Wata: il telefono, ad esempio, e l’uso dell’automobile, indispensabile alla divinità per muoversi lungo le strade che la separano dai suoi fedeli come testimonia una sacerdotessa igbo<sup>18</sup>. Lo stesso Nevadomski – tra l’altro – ammette che lo scrutinio delle pratiche culturali intitolate a Mami Wata condotto con Gore nel 1997 aveva rivelato che “alcuni degli esempi etnografici riportati aderivano, più o meno, al modello di Drewal, altri lo contraddicevano”, introducendo così margini relativamente più “morbidi” nella propria postura argomentativa. Diversamente, i contorni del registro adottato avrebbero in qualche modo sofferto della stessa rigidità da lui attribuita al quadro proposto da Drewal rappresentandone, paradossalmente, un’interpretazione iscritta in una prospettiva specularmente affine.

<sup>15</sup> NEVADOMSKI 2008, p. 357.

<sup>16</sup> NEVADOMSKI 2008, p. 359.

<sup>17</sup> GORE, NEVADOMSKI 1997, p. 67.

<sup>18</sup> Consistente in una riproduzione plastica miniaturistica dell’altare di Mami Wata, il telefono, collocato alla sommità di un supporto all’ingresso del *compound* di alcune sacerdotesse del culto è collegato alla loro abitazione con la funzione di canale di comunicazione mistica con lo spirito ma anche di medium di allerta, all’arrivo di visitatori sospetti (VOGEL 1991, p. 40). Il telefono di Mami Wata è solo una nuova metafora per vecchi poteri e assolve alla stessa funzione protettiva degli amuleti in passato sospesi o sepolti all’entrata di abitazioni. La sorprendente risposta emozionale africana alla diffusione di stampe dell’incantatrice di serpenti e, quindi, la crescente apertura del mercato africano alla proliferazione della più variegata *imagerie* di origine induista (ANDERSON, MULLER KREAMER 1989, COLE 1988), si è tradotta,

Drewal inoltre, nei suoi più recenti studi<sup>19</sup> ha spostato l'attenzione a circuiti regionali, inserendo l'immagine di Mami Wata in specifici spartiti etnici, dai Guro ai Baulé e agli Yauré della Costa d'Avorio, agli Igbo della Nigeria, ma soprattutto ha ridefinito la sua prospettiva, enfatizzando il focus sull'arte, già privilegiato in precedenti analisi, che adesso diventa però centrale nel suo lavoro, come certifica il titolo stesso di una delle sue opere *Mami Wata. Arts for Water Spirits in Africa and Its Diaspora*<sup>20</sup>. Se da un lato l'arte intesa nella sua accezione più ampia – visuale, coreutica, filmica – contribuisce a contrarre il *focus* adottato dallo studioso, dall'altro Drewal allarga la sua esplorazione alle manifestazioni riconducibili a spiriti acquatici – e a Mami Wata – Oltreoceano, alle “sorelle” di Mami Wata nel Nuovo mondo<sup>21</sup>.

Lo *shift* prospettico di Drewal è evidente quando afferma che

“Mami Wata, come l'acqua, è onnipresente e mutevole ...e solo le cornici storiche, le pratiche sociali e culturali e le interpretazioni e azioni di artisti e audience le danno specificità, definizione, identità e significato...Mami Wata è una creatura trans-gender che, per questo, può aiutare uomini e donne a negoziare le loro preferenze sessuali”<sup>22</sup>

e favorire l'asserzione della *agency* femminile in società di norma dominate dagli uomini. Mami Wata è anche

“trans-culturale... ubi-qua e pervasiva...[e] la sua ibridità, la sua *trans-ness* aiutano a spiegare il suo potere e la sua presenza... È un simbolo complesso, multi-focale e multi-vocale che genera, piuttosto che limitare, significati e significazioni”<sup>23</sup>.

La scelta dell'accento sull'arte – spiega Drewal – è dovuta alla convinzione che l'arte abbia il potere di dare forma e corpo alle pratiche e alle credenze, che l'arte sia efficace. Che funzioni.

“Le arti associate a Mami Wata...dimostrano come le raffigurazioni visuali accendano l'immaginazione di diverse audiences in specifici contesti storici e culturali... e [che]... le espressioni creative...fanno uso delle arti mettendo spesso insieme elementi

---

negli anni, in una sorprendente espansione dei *pantheon* associati alle divinità identificate con Mami Wata – indipendentemente dalle loro configurazioni locali. Ciò ha avuto tra le ricadute, una stabile crescita dei fedeli delle divinità acquatiche cui è attribuito il suo nome e un anche più eclettico assemblamento di nuovi idoli e oggetti sui loro altari.

<sup>19</sup> DREWAL 2008a, 2008b.

<sup>20</sup> DREWAL 2008a.

<sup>21</sup> Si tratta di un tema che merita una trattazione a parte e che non può essere “costretto” entro i confini di questo contributo. Qui vale forse solo la pena di ricordare che il “viaggio” di Mami Wata Oltreoceano e la sua incorporazione in rituali *voodoo* ne confermano l'indole mediatica e transculturale. L'esportazione del culto e dei suoi altari, vere e proprie installazioni d'arte concettuale, e il suo innesto sui nuovi terreni si contrassegnano ancora per la mescolanza e l'inclinazione alla contaminazione che in questo caso accoglie anche infusioni afro-americane.

<sup>22</sup> DREWAL 2008b, p. 1.

<sup>23</sup> DREWAL 2008b, p. 2.

al tempo stesso locali e globali. Le risposte e le modalità di utilizzazione dell'arte sono manifestazioni della *agency* che... converte le aspirazioni in pratiche e prodotti. Le arti associate a Mami Wata – come tutte le altre forme d'arte – producono azioni concrete e così danno forma alla vita<sup>24</sup>.

### *Mami Wata. Arte e agency*

L'arte popolare contemporanea ispirata all'iconografia di Mami Wata nella sua più larga accezione, sia nella forma della scultura sia in quella di più recente sperimentazione della pittura urbana, sembra confermare l'equazione *arte/agency*. L'una e l'altra enfatizzano di Mami Wata certe dominanti: la pelle chiara, i capelli lunghi e fluenti, l'eccezionale bellezza, il grande potere di fascinazione; nell'una e nell'altra sono evidenti le capacità degli artisti contemporanei di rinnovare linguaggio simbolico, codice estetico e repertorio cromatico grazie all'inedito impiego – tra l'altro – di tinte industriali e di vernici acriliche.

Germogliata sul terreno di sperimentazione artistica urbana, la pittura popolare è il genere di espressione formale in cui l'esercizio innovativo appare integrato dai più vistosi apporti esogeni. E Mami Wata appare fra le icone di più decisa elezione. In Kenia, non a caso, la predilezione per questo tema dei *watistes*, pittori di *affiches*, gli è valsa l'etichetta attribuitagli che, se artisticamente riduttiva, appare per altro verso particolarmente significativa.

L'*imagerie* popolare di Mami Wata è un perfetto esempio di arte del III millennio e costituisce l'adeguata riconversione sul piano visuale della natura ibrida di un culto relativamente giovane, con un nome e un'iconografia non africani di origine, ma pure strutturalmente ancora nativo.

La traslazione di credenze ereditate dal passato in nuovi codici simbolici è emblematicamente esemplificata nei dipinti dei nuovi artisti dall'orologio al polso di Mami Wata – una delle più rappresentative insegne dell'Occidente – le cui lancette segnano però immancabilmente la *witching hour*, l'ora antelucana per tradizione ritenuta più appropriata all'incontro con lo spirito incantatore.

In qualche modo, anche nell'ambito della pittura popolare urbana, Mami Wata rivendica una sua *agency*, qualificandosi come esempio di un sistema estetico che mescola il pratico con l'ideologico, la quotidianità con la sacralità: Mami Wata si distingue, infatti, come il solo genere pittorico, nel quadro della *tourist art*, pensato per un uso sociale attivo dai produttori e dai consumatori e destinato a un *target* locale non elitario. Le sue rappresentazioni pittoriche vengono acquistate – e fruite – da una committenza africana medio-bassa a titolo di talismano e spesso integrate nel simbolismo e nella pratica della etnomedicina urbana<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> DREWAL 2008b, p. 3.

<sup>25</sup> La pluralità dei messaggi simbolici contenuti nelle rappresentazioni di Mami Wata interagisce sul piano estetico con modulazioni formali diverse, in cui si esercita alternativamente l'adesione a schemi differenziati, da quello encomiastico o ritrattistico (THOMPSON DREWAL 1990, SZOMBATI-FABIAN, FABIAN 1976) a quello pubblicitario (JULES-ROSETTE 1984).

Ricontestualizzata dai pittori e attori odierni nella nuova realtà urbana, essa si discosta da ogni altro genere figurativo per la speciale capacità di coniugare il ruolo decorativo al culto religioso e alla funzione magica dilatando così ulteriormente il proprio campo di azione sincretica e promuovendo l'attestarsi delle più variegata attività performative – dal consumo metropolitano alle performance del culto alla fruizione creativa della sua poliedrica *imagerie*.

Ma la cultura popolare non ha accolto di Mami Wata soltanto le trascrizioni figurative: il musicista Edo Sir Victor Uwaifo l'ha immortalata in una sua celebrata canzone degli anni '60 che recita "Se incontri Mami Wata Oh! Non correr via da lei".

Ed è del 1991 il "salto" di Mami Wata da scenari privati o elitistici al terreno pubblico per eccellenza con la prima opera monumentale urbana ispirata alla "Signora delle Acque": lo scultore Felix Idubor l'ha ritratta infatti in una scultura in cemento posta al centro di una fontana, nel cuore di Benin City<sup>26</sup>, certificandone così l'appartenenza al circuito urbano e attestando la volontà di consentirne la fruizione a un'*audience* allargata<sup>27</sup>.

Nell'immagine di Mami Wata immessa nei circuiti artistici dell'odierna realtà urbana in Africa sembrano inoltre condensarsi visivamente la seduzione e il pericolo generalmente associati alle *evolúées* delle metropoli africane; al tempo stesso essa riflette l'ambivalenza dei sentimenti maschili verso lo stereotipo della donna moderna in città.

Anche nella Repubblica Democratica del Congo, fra gli anni Cinquanta e Novanta del secolo scorso, la sirena domina nella pittura popolare che qui ha colto le ansie di consumismo e di appropriazione di beni di conforto dirompente nei circuiti urbani, convertendole in documenti pittorici delle nuove relazioni fra i sessi. Uomini sedotti dal miraggio del potere e del denaro, donne "liberate" – le "*free women*", termine poi divenuto sinonimo di "squillo" – in competizione fra loro. Un rapporto ormai pari, se non definito dal ribaltamento dei consueti ruoli di superiorità/subalternità. "La mancanza di denaro, il declino degli affari e la disoccupazione erano percepiti come malattie che solo il potere di Mami Wata poteva curare" sostiene Bogumil Jewsiewicki<sup>28</sup>. E se "come Eva [nelle raffigurazioni pittoriche] era sempre accompagnata da un serpente"<sup>29</sup>, la sirena esercitava il suo potere in adesione al consueto registro di scambio di Mami Wata, isolando il proprio partner dalla sua famiglia ed esigendo il sacrificio di parenti stretti o la rinuncia alla procreazione. E "gelosa e possessiva non tollerava alcuna infrazione alle regole contrattuali stipulate"<sup>30</sup>.

Le raffigurazioni costituiscono interessanti restituzioni figurative di derive dell'ico-

<sup>26</sup> GORE, NEVADOMSKI 1997, p. 69.

<sup>27</sup> La scultura, di discutibile qualità e non a caso definita "la pessima statua di Mami Wata di Ring Road, di fronte alla Court House" da Ayo Ogundipe in una Comunicazione del maggio 1991, è in realtà variamente identificata come Mami Wata o Igbaghon, consorte di Olokun, "Il Signore delle Acque", o con Imeme, concubina di Olokun.

<sup>28</sup> JEWSIEWICKI 2008, p. 129. Sulla sirena nella pittura popolare urbana cfr. anche JEWSIEWICKI 2003.

<sup>29</sup> JEWSIEWICKI 2008, p. 129.

<sup>30</sup> JEWSIEWICKI 2008, p. 129.

nografia watista e si qualificano come rappresentazioni iconiche post-moderne. “Le donne «esotiche» – asserisce Jewsiewicki – inizialmente bianche, diventano nere quando l’intento è quello di rappresentare le «free women» che possono scegliere i propri clienti/*partners* e chiedere apertamente denaro in cambio dei propri favori sessuali”<sup>31</sup>, una “conversione epidermica” che ha molto a che fare, in fondo, con quell’“esotico altro” denunciato da Nevadomski e che sembra esibire un piuttosto prevedibile potenziale di spontanea decuplicazione: traslato nelle partiture delle relazioni di *gender*, infatti, assume una ancora nuova faccia, l’altro “femminile”.

“La rappresentazione della sirena si libera dalla sua cornice naturale” continua Jewsiewicki “per rendere manifesta l’emancipazione delle donne che, in accordo al modello occidentale, non hanno più bisogno degli uomini”<sup>32</sup> e rivendicano con forza l’esercizio di una *agency* femminile, nera e metropolitana, in totale sintonia con i *mediascapes* globali. Fa testo, in questo senso, il dipinto del 2002 *When the Siren Amuses Herself* di Shula, pittore contemporaneo congolese in cui la sirena, impadronitasi del pennello, dipinge se stessa: eloquente asserzione visuale che la donna, ormai “in charge” nel mondo moderno, ha sottratto il potere agli uomini.

Una serrata interazione fra arte ed *agency* connota, infine, anche gli altari di Mami Wata che rimandano ancora esplicitamente ad azioni performative del culto. Nella mostra *Altäre (Altars of the World)*, ad esempio, tenutasi al *Museum Kunst Palast* di Dusseldörf nel 2001-2002, la presenza di due altari intitolati a Mami Wata – suggestive installazioni sincretiche africane – realizzati dagli artisti Amouzouvi Lissassi (Togo), e Djalé (Benin)<sup>33</sup> ha attestato l’incremento dell’attenzione, nei circuiti dell’arte contemporanea, a originali espressioni artistiche, certificando anche come gli aspetti plastici e visuali del culto di Mami Wata, rimandando ormai solo superficialmente agli indotti culturali, siano investiti di nuovi imprevisi potenziali expografici. Convertiti in installazioni d’arte ed esibiti in Musei ed esposizioni d’arte contemporanea – come in questo caso – gli altari si qualificano come forme d’arte a tutti gli effetti. Nel transito da apparati di culto a forme di espressione artistica, degli altari sembra essere stato reciso ogni filo di continuità con i contesti di fruizione rituale d’origine ed essersi persa gran parte della rilevanza iconica watista. In questo contesto – diversamente da quanto accade nell’ambito della frequentazione dei siti *web* intitolati alla dea, di cui si dice più avanti – la *agency* attiva intorno alla divinità ha apparentemente scavalcato gli operatori di culto e la compagine degli adepti e si contrae, disponendosi in uno spartito bipolare definito soltanto dai produttori e dai fruitori

<sup>31</sup> JEWSIEWICKI 2008, p. 130.

<sup>32</sup> JEWSIEWICKI 2008, p. 130.

<sup>33</sup> L’altare del sacerdote Djalé fu realizzato per il fotografo tedesco Hennig Cristoph dopo anni di negoziazioni che condussero, infine, alla realizzazione delle tre figure scolpite in *iroko* (di cui una raffigurante Mami Wata). Soltanto nel 1999 Djalé approvò le condizioni per l’esportazione delle statue e per l’allestimento dell’altare in occasione dell’esibizione “open air” presso il *Museo Soul of Africa di Essen*, ufficiale prestatore dell’installazione al *Kunst Palast*, partecipandovi di persona insieme ad alcuni adepti della sua congregazione. Sugli altari sincretici cfr. anche LUQUE, LUTHI, PELTIER, MARTIN, SYRING 2001.

dell'arte in cui gli aspetti plastici e visuali del culto di Mami Wata finiscono, in una certa misura, col vivere di vita propria.

Altre derive di Mami Wata coincidono con il suo approdo al cinema e la sua inevitabile apparizione in rete. Il suo *exploit* nei media moderni e post-moderni – o forse, nel caso della sua estensione al circuito virtuale, post-globali – era stato in realtà prefigurato da Gore e Nevadomski<sup>34</sup> che avevano ricordato l'inclinazione a mescolare endogeno ed esogeno nelle forme iconiche di Mami Wata: è il caso dei *posters*, ad esempio, in cui si ritraevano *stars* della cinematografia locale che rimandavano allusivamente all'avvenenza della divinità, indirettamente equiparandola alle più significative icone del cinema africano contemporaneo.

L'ingresso di Mami Wata nella filmografia è esemplificato dal film di Sabine Jell-Bahlsen *Mammy Wata: In Search of Water Spirits in Nigeria* del 1991. La narrativa del film si caratterizza per il suo *backstage* di ricerca antropologica e si allinea sul fronte del riconoscimento dell'estraneità di "Mammy Wata" all'orizzonte nativo, suffragata sia dalle dichiarazioni degli informatori sia dai dati storici raccolti da Jell-Bahlsen. Alla fine ne esce una configurazione di Mami Wata in cui si fondono i diversi spiriti acquatici individuati dall'autrice presso gruppi Igbo, Ibibio e Ijio della Nigeria che, in decisa sintonia con la prospettiva di Drewal, finisce con l'oscurare le specifiche *nuances* locali di divinità, culti e *performances*. Un "Mami Wata mix" che "qui serve da vernice pidgin ...per la metà femminile di coppie divine, un denominatore comune di gender per divinità acquatiche regionali"<sup>35</sup>.

Mami Wata, nella sua veste afro-brasiliana, è anche la protagonista del film/documentario di Elisa Mereghetti "*Mother of the Waters*" (1988),

"ritratto lirico della dea afro-brasiliana del mare, Yemanjá. Il film documenta la pervasiva devozione del popolo bahiano a Yemanjá, spirito sirenoide, attraverso la registrazione di interviste a pescatori e devoti del Candomblé e la presentazione di parti di processioni sia per le strade di Bahia sia sul mare, in cui doni multicolori vengono offerti alle onde, in omaggio alla dea. Le offerte si richiamano simbolicamente al dominio in cui il potere di Yemanjá viene di norma esercitato ma rappresentano anche i beni e gli oggetti più graditi alla divinità: fiori, candele, profumi, cosmetici non diversamente dagli oggetti deposti sugli altari di Mami Wata. Yemanjá – con le sue controparti nel *voodoo* haitiano e nella santería cubana – costituisce uno dei più rappresentativi esempi di sincretismo in cui si operano aperte mediazioni fra temi dominanti dell'universo «tradizionale» e suggestioni di provenienza occidentale, fra pratiche rituali e «mondanità»: Yemanjá stessa è pensata come un'avvenente signora dal fascino irresistibile, sensibile ai beni di consumo che [ancora come Mami Wata] accoglie emblemi e ideologia di timbro occidentale ricongiungendoli ai sistemi di rappresentazione simbolica nativa, abilmente convertendoli nei segnali di uno scambio fra mondo terreno e universo soprannaturale.

<sup>34</sup> GORE, NEVADOMSKI 1997.

<sup>35</sup> NEVADOMSKI 2008, p. 355.

Nel film la valenza di soglia permeabile fra realtà umana e superumana di cui Yemanjá è investita è colta nella quotidianità dei gesti di devozione dei suoi fedeli e del ricorrere del suo nome nei discorsi e nel *gossip*. E ogni espressione del culto s'iscrive sullo sfondo della insopprimibile *saudade* bahiana<sup>36</sup>.

Il film, girato a Rio de Janeiro, nel distretto di Salvador de Bahia e sull'isola di Itaparica, prodotto da Elisa Mereghetti e Judith Gleason e diretto da Mereghetti, ha partecipato a numerosi festival cinematografici nazionali e internazionali<sup>37</sup>.

Ed era inevitabile che Mami Wata non restasse immune alle spire del turbine globale nel quale porta con sé, se possibile amplificata, la sua capacità di promuovere ed estendere la sua *agency*. L'accesso a Mami Wata nella sua versione virtuale, tuttavia, non è però esteso a un'audience allargata:

“l'impossibilità di accedere a Internet al di fuori dei mercati commerciali industrializzati mette in evidenza come fattori economici, politici e sociali determinino la sua relativa (in)visibilità sul web”<sup>38</sup>;

ciò che conferma la persistenza di una distanza culturale fra società “centrali” e periferiche”- inaccettabile in tempi di post-globalizzazione – e l'esistenza di una paradossale separazione fra gruppi attivamente impegnati nelle pratiche devozionali indirizzate a Mami Wata ed esclusi dalla sua fruizione in rete e culture accademiche e industrializzate che, al contrario, accedono al dibattito *on line* su storia e pratiche devozionali e culturali intitolate alla dea senza essere quasi mai parti attive nel culto. In ogni caso, tra le centinaia di siti internet che lambiscono perifericamente la divinità e il suo culto se ne distinguono alcuni, primo fra tutti l'enciclopedia mediale *Wikipedia* che grazie al suo registro “partecipativo” consente un continuo aggiornamento dei dati su Mami Wata. Una flessibilità che, oltre ad aggiungere sempre nuovi strati alla conformazione della divinità, riflette anche la potenziale adattabilità dei suoi significati agli usi e alle esperienze individuali: sugli scenari mediatici, le acque virtuali di Mami Wata, si intersecano i contributi – o le interferenze – dei suoi sostenitori consapevoli e non, tentati dallo scrutinio in rete. *Wikipedia* rappresenta la faccia “intellettuale” della sitografia su Mami Wata, rubricando l'interesse culturale, accademico e museografico per la “Signora delle Acque”; spesso vi compaiono anche forme visuali della divinità create da artisti contemporanei, oggetto di immediata appropria-

<sup>36</sup> L'attualità del tema è confermata dalla produzione da parte della *20th Century Fox International* nel 1999 del film diretto dalla regista venezuelana Fina Torres, *Woman on Top (Per incanto o per delizia)*, lieve commedia romantica in cui Yemanjá fa la sua comparsa nelle pieghe della storia d'amore di una coppia brasiliana. La protagonista, interpretata da Penelope Cruz, – fuggita da Salvador de Bahia a S. Francisco per risolvere una crisi coniugale – ricorre infatti alla divinità che le accorda il suo aiuto favorendo, dopo alterne vicende, l'inevitabile *happy end*. Il film ha contribuito a trasferire sul grande schermo e nella filmografia hollywoodiana il culto diretto a Yemanjá evidenziandone aspetti e sentimenti ancora oggi vitali.

<sup>37</sup> TIBERINI 2007, p. 264.

<sup>38</sup> NOELL 2008, p. 137.



zione culturale da parte dei più diversi “*web surfers*”<sup>39</sup>. Altri siti, al contrario, si qualificano come sedi iniziatiche del culto e come centri di accesso alle pratiche devozionali relative alla divinità e si pregiano di fornire servizi terapeutici e di promuovere l’integrazione degli adepti *on line* nelle gerarchie dei ministri del culto. In molti casi i “servizi” implicano una vasta commercializzazione di immagini, icone e guide al culto di Mami Wata, una delle naturali estensioni del *web* che si qualifica – qui come altrove – come un redditizio circuito di *marketing*.

Tra i siti più frequentati è la *Hunter-Hindrew’s Mami Wata Healing Society of North America, Inc.*, con sede ad Augusta in Georgia (USA), fondato e diretto da Vivien Hunter-Hindrew, un

“sito web di respiro globale, con la specifica missione di raggiungere gli Afro-americani negli Stati Uniti per aiutarli a lenire le profonde ferite, risultato della loro lunga storia di ineguaglianza sociale”<sup>40</sup>.

Internet si costituisce dunque, in senso lato, come lo spazio in cui convergono e si condensano le diverse manifestazioni della storia, dell’iconografia e della devozione a Mami Wata. Attraverso le variegate *Home Pages* si costruiscono ponti di raccordo fra “*web patrons*” che diffondono ricostruzioni antropologiche, informazioni e dati su Mami Wata e navigatori che, all’altro capo della rete, se ne appropiano dando luogo a un processo di scambio che oltre ad enfatizzare la riconfigurazione post-globale di Mami Wata ne decuplica la *agency* che ora si dispiega in inedite derive, le “acque virtuali” di Mami Wata, appunto.

ELVIRA STEFANIA TIBERINI  
“Sapienza” - Università di Roma

<sup>39</sup> E non va dimenticata la presenza di Mami Wata nel sito *web* dell’artista australiana naturalizzata italiana Virginia Ryan (< <http://virginiaryanartinafrica2010.tumblr.com> >), articolato in diverse e complesse *Home Pages*. L’interesse di Ryan per la “Signora delle Acque” risale agli anni in cui viveva e lavorava in Ghana, tra il 2001 e il 2008. Ed è significativo che alla vigilia della sua partenza da Accra, nel corso di diverse interviste Ryan dichiarasse che sarebbe tornata in Africa “perché Mami Wata voleva così”. Un presagio confermato dai fatti: soltanto l’anno successivo Ryan era infatti di nuovo in Africa al seguito del consorte, l’Ambasciatore d’Italia in Costa d’Avorio, Giancarlo Izzo. L’artista è stata promotrice in collaborazione con l’Ambasciata d’Italia ad Abidjan e la *Foundation for Contemporary Art-Ghana* della recente mostra “*De l’Esprit de l’Eau*” realizzata presso la Fondazione Charles Donwahi di Abidjan (25 novembre 2010-30 gennaio 2011). La mostra – la prima sul tema di Mami Wata – ha raccolto e presentato al pubblico opere d’arte bi- e tri-dimensionale di 50 artisti africani e italiani ed è stata “pensata come celebrazione di un momento di scambio e di condivisione fra artisti locali... come incontro fra arte accademica e arte della strada [e come] poesia eccentrica e trasversale, una conversazione visuale fra artisti «Atlantici» e «Mediterranei»” (RYAN 2011) sulla divinità non a caso definita da Drewal “una musa per gli artisti contemporanei” (DREWAL 2008c, p. 179 e sgg.).

<sup>40</sup> NOELL 2008, p. 136.

## BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, MULLER KREAMER 1989: M.G. ANDERSON, C. MULLER KREAMER, "Water Spirits", in E. SCHILDKROUT (ed.), *Wild Spirits, Strong Medicine. African Art and the Wildemess*, New York 1989.
- BRIVIO 2010: A. BRIVIO (a cura di), *Mami Wata, l'inquieto spirito delle acque*, Milano 2010.
- CHESI 1982: G. CHESI, *Vaudou*, Paris 1982.
- CIMINELLI 2007: M. L. CIMINELLI, "Il pericoloso incanto di Mami Wata", in M. L. CIMINELLI (a cura di), *Immagini in opera: nuove vie in antropologia dell'arte*, Napoli 2007, pp. 293-325.
- CIMINELLI 2010: M. L. CIMINELLI, "Mami Wata: come funziona una chimera?", in A. BRIVIO (a cura di), *Mami Wata, l'inquieto spirito delle acque*, Milano 2010, pp. 67-82.
- COLE 1982: H. COLE, Mbari: *Art and Life among the Owerri Igbo*, Bloomington 1982.
- COLE 1988: H. COLE, "Survival and Impact of Igbo Mbari", in *African Arts* 2, 1988, pp. 54-65.
- COSSA, SCHLINKERT 2002: E. COSSA, G. SCHLINKERT (a cura di), *IbridaAfrica*, Roma 2002.
- DREWAL 1988a: H. J. DREWAL, *Mami Wata Shrines: Exotica and the Construction of Self*, Proceedings of the Conference and Workshop on African Material Culture (Bellagio 1988), Bellagio 1988, pp. 42-67.
- DREWAL 1988b: H. J. DREWAL, "Mermaids, Mirrors and Snake Charmers: Igbo Mami Wata Shrines", in *African Arts* 21, 1988, pp. 38-45.
- DREWAL 1988c: H. J. DREWAL (ed), "Performing the Other: Mami Wata Worship in Africa", in *The Drama Review* 32, 1988, pp. 160-185.
- DREWAL 2008a: H. J. DREWAL (ed.), *Mami Wata. Arts for Water Spirits in Africa and Its Diasporas*. Los Angeles 2008.
- DREWAL 2008b: H. J. DREWAL (ed.), *Sacred Waters. Arts for Mami Wata and Other Divinities in Africa and Its Diaspora*, Bloomington 2008.
- DREWAL 2008c: H.J. DREWAL, "Mami as Artist's Muse", in DREWAL 2008b, pp. 179-206.
- GORE, NEVADOMSKI 1997: C. GORE, J. NEVADOSKI, "Practice and Agency in Mami Wata Worship in Southern Nigeria", in *African Arts* 2, 1997, pp. 60-69.
- JENKINS 1984: D. JENKINS, "Mami Wata", in H. COLE, C. ANIAKOR (eds.), *Igbo Arts*, Los Angeles 1984, pp. 75-77.
- JEWSIEWICKI 2003: B. JEWSIEWICKI, *Mami Wata. La peinture urbaine au Congo*, Paris 2003.
- JEWSIEWICKI 2008: B. JEWSIEWICKI, "Mami Wata/Mamba Muntu Painting in the Democratic Republic of the Congo", in DREWAL 2008a, pp. 127-134.
- JULES-ROSETTE 1984: B. JULES-ROSETTE, *The Message of Tourist Art. An African Semiotic System in Comparative Perspective*, New York 1984.
- KASFIR 1982: S.N. KASFIR, "Anjenu: The Sculpture of Idoma Water Spirits", in *African Arts* 15, 1982, pp. 47-51.
- LANGLEY 1979: P. LANGLEY, "On Mami Wata", in *African Arts* 12, 1979, pp. 8-13.
- LUQUE, LÜTHI, PELTIER, MARTIN, SYRING 2001: A. LUQUE, B. LÜTHI, P. PELTIER, J.H. MARTIN, J.H. SYRING. (hrsg. vom), *Altäre. Kunst zum Niederknien*, Catalogo della mostra (Dusseldörf 2001-2002), Dusseldörf 2001.
- NEVADOMSKI 2008: J. NEVADOMSKI, "Mammy Wata, Inc.", in DREWAL 2008b, pp. 351-360.
- NOELL 2008: A. L. NOELL, "Surfing Mami's Virtual Waters: Mami Wata Resources on the Internet", in DREWAL 2008a, pp. 135-142.
- OGRIZEK 1981-82: M. OGRIZEK, "Mami Wata, Les envoutées de la sirène. Psychotherapie col-

- lective de l'hystérie en pays Batsangui au Congo”, in *Cahiers ORSTOM Sér. Sci. Hum.* XVIII, 1981-1982, pp. 433-443.
- PEZZOLI 2010: G. PEZZOLI (a cura di), *Nel nome di Mami Wata, “sirena” del Voodoo*, Rimini 2010.
- SALMONS 1977: J. SALMONS, “Mamy Wata”, in *African Arts* 10, 1977, pp. 8-15.
- SZOMBATI-FABIAN, FABIAN 1976: L. SZOMBATI-FABIAN, J. FABIAN, “Art, History and Society: Popular Art in Shaba, Zaire”, in *Studies in the Anthropology of Visual Communication* 3, 1976, pp. 1-21.
- THOMPSON DREWAL 1990: M. THOMPSON DREWAL, “Portraiture and Construction of Reality in Yorubaland and Beyond”, in *African Arts* 23, 1990, pp. 40-49.
- TIBERINI 1992: E.S. TIBERINI, “Mami Wata. Pratiche culturali e trascrizioni formali”, in *L’Uomo. Società Tradizione Sviluppo* 1/2, 1992, pp. 281-291.
- TIBERINI 2002: E.S. TIBERINI, “Interethnic Africa. Gli altari cross-culturali di Mami Wata”, in COSSA, SCHLINKERT 2002, pp. 127-135.
- TIBERINI 2007: E.S. TIBERINI, *Black Inc.*, Roma 2007.
- VOGEL 1991: S. VOGEL, *Africa Explores. 20th Century African Art*, New York 1991.

#### DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Cromolitografia dall’originale del 1880 della Adolph Friedländer Company. Ristampa ca. 1970.

Fig. 2. Aneho, Togo. Stanza e altare di Mami Wata (foto © D. Rush).

Fig. 3. Roma, collezione privata. Figura femminile con serpente (Mami Wata), ca. 1960 Baulé, Costa d’Avorio, legno dipinto alt. cm. 34, 8. (foto © G. Schlinkert).

Fig. 4. Roma, collezione privata. Barbie/Mami Wata ca. 2008 plastica, tessuto, perline di pasta vitrea e di metallo dorato, alt. cm. 28 (foto © Fabio Naccari).



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

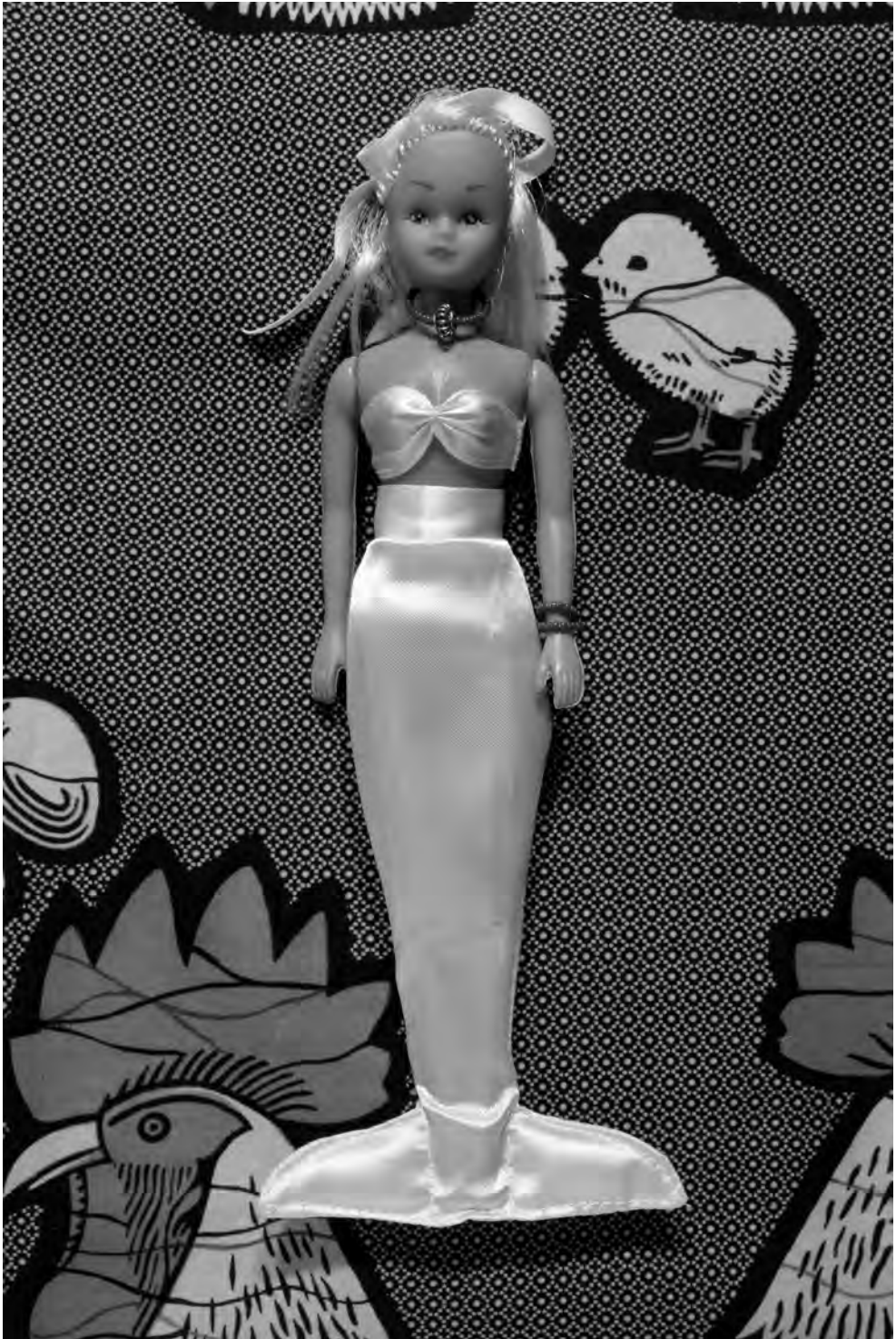


Fig. 4

## **DISCUSSIONE V SESSIONE**

**MODERATORI**

***GIOVANNI COLONNA, VITO LATTANZI***

**INTERVENTI DI**

***ANNA MARIA BIETTI SESTIERI, LUCA CERCHIAI,  
MASSIMO CULTRARO, IDA OGGIANO,  
MARIA JOSÈ STRAZZULLA, ELVIRA STEFANIA TIBERINI***





### INTERVENTI NELLA DISCUSSIONE

G. COLONNA: È senza dubbio molto interessante la prospettiva antropologica offerta dalla collega Tiberini su questa iconografia molto importante anche per noi archeologi. L'iconografia della sirena ha avuto molta fortuna sulle navi nei secoli scorsi. Basta visitare qualsiasi museo marittimo: ad agosto per fare un esempio ho visitato quello di Fiume (Rijeka), dove ho potuto vedere numerose polene di navi del '700 e dell'800 connotate dall'attributo plastico della sirena che penso abbia molto colpito l'immaginario delle popolazioni primitive. Ci sono interventi riguardo le prime due relazioni archeologiche?

A.M. BIETTI SESTIERI: Volevo chiedere qualche ulteriore spiegazione a Massimo Cultraro. Sono senz'altro d'accordo con lui sul fatto che noi dobbiamo identificare e cercare di interpretare le manifestazioni figurative in preistoria e in protostoria, in particolare in protostoria, perché ne abbiamo un numero limitato e sicuramente sono fra i pochissimi segni che ci sono stati lasciati con la precisa intenzione di essere forme di comunicazione. Quindi si tratta di un aspetto che è molto più importante di quanto normalmente sia percepito, perché in fondo tutto quello che viene chiamato, a mio parere in modo estremamente impreciso, "arte" della preistoria e della protostoria è stato per parecchio tempo lasciato a chi produce fantasie non scientifiche. Sono quindi certamente d'accordo sull'argomento. Non ho però sufficientemente chiara la tua lettura complessiva; mi sembra infatti che tu metta insieme manifestazioni figurative in cui sono presenti, per esempio, corna bovine che compaiono in ambiti diversi; lo stesso mi sembra che tu abbia fatto anche per quanto riguarda la rappresentazione di uccelli. Se ricordo bene invece, ma posso ovviamente sbagliare non essendo aggiornatissima sulle manifestazioni figurative siciliane, per esempio, gli uccelli su vasi di impasto tipo Thapsos da Thapsos sono considerati imitazioni in ceramica locale di motivi della ceramica figurata micenea; fanno parte, quindi, di un ambiente che è quello Thapsos-Pantalica delle fasi più antiche. Le tazze o scodelle carenate con anse con corna bovine vanno interpretate come teste di animali con corna, non sono uomini che si mettono un cappello con le corna o con un qualche tipo di corna in testa; quindi, forse, queste ultime non sono assimilabili nel discorso alle prime. Non è detto che il fatto che oggetti diversi siano caratterizzati dalla presenza di corna di tipo bovino abbia sempre lo stesso significato. Un'altra cosa: nella Sicilia centro-occidentale a me risulta ancora valida l'idea che le facies culturali di tipo Pantalica Nord, fortemente permeate di elementi di tradizione egea, non siano mescolate con elementi di tipo Ausonio, cioè continentale, e che i loro caratteri resistano più a lungo. Quindi, scusami, ma io più in generale ho l'impressione che sarebbe il caso di articolare un po' di più questi elementi figurativi perché non li vedo come un insieme omogeneo. Questa è la mia richiesta di spiegazione.

I. OGGIANO: Volevo fare un intervento che in parte unisse le considerazioni della sezione archeologica con quelle dell'ultimo intervento della dottoressa Tiberini che mi ha molto interessato. Esso riguarda, mi pare, l'utilizzo di determinate iconografie e, più in generale, il problema della cultura visuale e del ruolo dell'interprete dell'immaginario figurato. Per quanto concerne in particolare queste figure femminili mi ha molto colpito il fatto che sia stato de-rubricato l'aspetto panafricano della figura di Mami Wata, soprattutto alla luce della necessità, espressa ormai da molto tempo da parte degli storici delle religioni, di non usare più concetti come quello di "dea madre mediterranea". A proposito di quanto si è detto sulle strutture del comparativismo, io credo che ricostruire come si agisce sui processi interpretativi di una determinata iconografia – che in questo senso sono atemporali – possa risultare estremamente utile e possa costituire un importante punto di contatto tra antropologia e archeologia. Se, per

esempio, analizzo un'immagine come quella di Mami Wata, se ho capito bene, posso osservare come a un certo punto segua la moda francese di un determinato periodo – E. S. TIBERINI: sì, in particolare la moda degli anni '50 e '60 – I. OGGIANO: Ecco, questo aspetto mi ha interessato molto perché se pensiamo alla coroplastica figurata – io mi occupo del Vicino Oriente – e, nello specifico, alla coroplastica del primo millennio a.C., si può notare in alcune statuine l'adesione a determinate mode e le variazioni del costume; nel Vicino Oriente si passa, ad esempio, da una figurina in una nudità etica alla figura femminile vestita alla persiana, durante le fasi del domino persiano, e poi alla greca; una grecità che, secondo me, viene inizialmente percepita come esotica. È, infatti, interessante evidenziare in quest'ultimo senso come in Asia venga percepito l'esotismo dell'Occidente. Noi infatti siamo abituati a ragionare in un'ottica occidentale, ma dobbiamo pensare che in un determinato momento in cui si verifica "l'irruzione dell'ellenismo", l'ottica locale vicino orientale possa essere stata del tipo "guarda questi come sono vestiti strani". Credo quindi che, ancora una volta, questo possa essere un tipo di comparativismo utile, e da tale punto di vista questo dialogo mi è sembrato molto stimolante perché ci può aiutare a superare i nostri paradigmi come quelli messi in luce, proprio in rapporto alla percezione dell'oriente, nel lavoro sull'*Orientalismo* di Saïd<sup>1</sup> eccetera eccetera. Quindi per la comprensione di determinati fenomeni e della cultura materiale e di come un'immagine venga percepita, un confronto di questo tipo mi è sembrato molto stimolante.

M. J. STRAZZULLA: Volevo fare una domanda molto breve a Luca Cerchiai. Non ho capito molto bene il problema del vaso in cui Dioniso afferra il ramo di vite; tu hai parlato di rifunzionalizzazione dell'immagine; ora io non sono del tutto convinta che la transizione dal "prendere in mano il tralcio" a "prendere in mano il ramo" possa realmente comportare un significativo passaggio sul piano semantico. A me sembra che il significato sia assolutamente identico, non ci sia un cambiamento sostanziale. Può essere semplicemente un espediente iconografico tutto sommato semplificativo rispetto al modello attico, che però lascia intatto il significato semantico di quello che l'oggetto voleva trasmettere come immagine.

V. LATTANZI: Per facilitare il confronto io credo che sarebbe opportuno, invece di separare gli interventi per argomento, mantenendo quindi divise queste due discipline già così lontane, provare, come ha fatto la collega Oggiano prima, a trovare dei nessi; uno degli aspetti che mi piace evidenziare degli interventi che ho sentito è il riferimento a Bourdieu fatto da Cerchiai. Mi pare interessante anche se è un po' limitante rispetto a quelle che sono le prospettive dell'analisi della rappresentazione, le quali nell'analisi del rituale rinviano a una letteratura che raccomandare oggi agli studenti sarebbe come dire: "rimettetevi a studiare". C'è infatti tutta l'analisi trasformazionale del rito messa a punto da Julia Kristeva alla fine degli anni '70, *Materia e Senso* è del 1977<sup>2</sup>, che poi Stanley Tambiah<sup>3</sup> – uno studioso di rituale che ha dato un contributo fondamentale agli studi sul "sacro" – ha ripreso, che aiuta a capire, rispetto al discorso che si faceva sul rapporto tra procedure e prestazioni, cioè tra ciò che è scritto e ciò che è rappresentato nell'immagine, come vi sia uno iato che separa questi due termini; volendo mutuare un esempio da Valerio Valeri che anche ieri ho citato<sup>4</sup>, si può dire molto chiaramente che nel rito ciò che è "procedura", ciò che è il "canone", per intenderci, corrisponde in musica alla partitura e ciò che, invece, è "prestazione" o "performance" corrisponde all'interpretazione che viene data di questa partitura nell'esecuzione del brano musicale. Tra la regola e la

<sup>1</sup> E. SAÏD, *Orientalism*, New York 1978 [N.d.R.].

<sup>2</sup> J. KRISTEVA, *Materia e senso. Pratiche significative e teoria del linguaggio*, Torino 1980.

<sup>3</sup> S. TAMBIAH, *Rituali e cultura*, Bologna 1995 (Ed. orig. 1985).

<sup>4</sup> V. VALERI, s.v. "Rito", in *Enciclopedia Einaudi*, Vol. XII, Torino 1981, pp. 210-243.

libertà di interpretarla c'è insomma la pratica, di cui parla Bourdieu, che agli archeologi evidentemente è preclusa ma che nelle rappresentazioni per immagini, probabilmente, lascia qualche traccia di sé; quindi mi sembra apprezzabile lo sforzo interpretativo proposto da Cerchiai. Il problema dell'interpretazione della rappresentazione, però, deve evitare a mio parere il rischio di finire nell'iconologia storico-artistica, perché altrimenti tutto diventa possibile e la storia se ne rimane nel cantuccio. A un antropologo, di fronte alle immagini che per esempio ha evocato Cultraro, non possono non venire in mente le pagine di Ernesto De Martino dedicate alla cosiddetta "passione del grano" e alla pantomima rituale che i contadini di San Giorgio Lucano hanno messo in scena per tanto tempo<sup>5</sup>. Lì c'è il capro, e tutti si vestono da capro, e c'è il rapace che viene poi evocato come principale elemento di preoccupazione e di rischio per la comunità che deve provvedere al raccolto. Anche questo è un altro elemento che potremo buttare lì per una eventuale interpretazione iconologica del tutto. Trovo inoltre interessante il tentativo di cercare di interpretare le immagini come rappresentazioni che, in qualche modo, interpretano sia la proprietà transitiva che intransitiva della rappresentazione; perché la rappresentazione, come ci ha indicato per esempio Louis Marin<sup>6</sup>, ha delle proprietà transitive che consistono nel rappresentare un oggetto, ma ha anche delle proprietà intransitive che consistono nel rappresentare se stessi; chi ha operato sul vaso per descrivere delle immagini ci ha messo sicuramente del suo e, probabilmente, ha fatto la stessa operazione che fanno i contemporanei quando sugli altari mettono degli elementi provenienti dalla modernità. Allora la questione che può mettere in connessione antropologi e archeologi, e che mi piace rivolgere personalmente, è se la ricchezza di elementi che incuriosiscono il nostro sguardo contemporaneo sulla quotidianità di oggi o dell'antichità dipende soltanto da un eccesso di surmodernità, per dirla con Marc Augé<sup>7</sup>; la presenza della complessità di segni e di simboli che arricchiscono il contesto rituale o l'oggetto della rappresentazione rituale e che spesso ci troviamo ad analizzare, è solo un problema di surmodernità oppure, invece, si tratta di una costante che si ripete nella storia perché fa parte della creatività umana e, quindi, come veniva giustamente osservato, ricorre anche in contesti archeologici? Ecco, se così fosse, questo complica ulteriormente i problemi perché vuol dire che ogni momento rituale, ogni contesto rituale, ogni oggetto rituale è differente dall'altro e ciò, sostanzialmente, confermerebbe quello che gli studiosi dell'analisi trasformazionale e performativa del rituale ci dicono, cioè che non è possibile immaginare che un rito sia identico a quello precedente, anche se esiste una partitura che, in qualche modo, stabilisce delle regole. Credo sia una suggestione da consegnare alla vostra riflessione.

G. COLONNA: Volevo aggiungere una cosa a proposito dell'intervento di Cerchiai e dell'accento messo sul ramo, sul fusto della vite. Voglio evidenziare che c'è un monumento principe nell'età arcaica in Etruria e in Occidente, cioè l'acroterio posteriore del tempio di Sant'Omobono dov'è stato riconosciuto proprio il tronco di vite a cui si appoggia Dioniso affiancato da Leucotea; è un'ipotesi che io credo pienamente accettabile e che ormai è entrata in letteratura e questo dà spessore alla proposta. Quanto a Cultraro direi che è importantissimo il riferimento ai copricapi perché questo è un segno che è presente in tutta la protostoria italiana; i copricapi che alludono ai pastori, ai re-pastori; Cultraro ha citato Capestrano ma ce ne sono dappertutto; il motivo è presente nel Gargano, per esempio, sulle stele protostoriche del X-IX secolo a.C.

<sup>5</sup> E. DE MARTINO, "Note lucane", in *Furore, simbolo, valore*, Milano 1980 (ed. orig. 1950), pp. 171-185.

<sup>6</sup> L. MARIN, "Il trompe-l'oeil del capoplavoro", in *Museo dei musei*, Condirene 1988, pp. 166-170.

<sup>7</sup> M. AUGÉ, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano 1993.

e non solo; ve ne sono attestazioni anche a Comino di Guardiaagrele; soltanto il copricapo basta per qualificare il personaggio defunto; mi sembrava giusto, quindi, ricordarlo.

A.M. BIETTI SESTIERI: Scusate prima avrei voluto fare un intervento anche sulla parte antropologica ma mi sono attenuta alle regole. Volevo sottolineare una cosa di quello che ha detto adesso Vito Lattanzi che mi sembra molto importante e che, tutto sommato, costituisce proprio un elemento metodologico che è comune alle due discipline. Noi infatti non possiamo interpretare un segno, l'identità di un segno, come l'indicazione di una identità di significato; questo significa contestualizzazione ed è un problema serissimo dell'archeologia come forse anche dell'antropologia; se noi non studiamo i contesti non possiamo capire il "segno".

L. CERCHIAI: Sono stati sollevati alcuni temi di grande portata su cui si potrebbe discutere a lungo. Per prima, una risposta alle osservazioni di M. J. Strazzulla.

Anche se la prospettiva resta naturalmente indiziaria, quando si lavora su un sistema visuale di cui è possibile descrivere il programma, è metodologicamente necessario trattare la variazione di uno schema iconografico come una permutazione attiva che veicola una costruzione di senso; occorre supporre che essa dipenda, fino a prova contraria, da una manipolazione consapevole dei segni in funzione delle esigenze di rappresentazione della comunità.

Mi fa poi ovviamente piacere il suggerimento di G. Colonna a proposito del tempio di S. Omobono, che conforta e arricchisce di consistenza la mia ipotesi.

Ritengo molto interessante l'intervento di Lattanzi, ma penso che sia doveroso ricordare che l'esigenza di un confronto con le discipline antropologiche è da tempo avvertita nell'orizzonte degli studi archeologici. A. M. Bietti Sestieri ricordava, tra i molti esempi possibili, il quaderno di *Dialoghi di Archeologia* dedicato al rapporto tra *Archeologia e antropologia*<sup>8</sup>, cui vorrei, per brevità, solo aggiungere l'influenza esercitata nel panorama dei nostri studi da un libro ormai classico quale *Symbols in Action* di I. Hodder, in cui si misura con grande capacità e consapevolezza critica la differenza che separa l'archeologia dall'etnoarcheologia<sup>9</sup>.

Che cosa manca agli archeologi che si impegnano in uno approccio antropologico alla cultura materiale? Ovviamente la dimensione della sincronia: agendo sui segni del passato, non possono recuperare il sistema concreto, diffuso e significativo, di azioni, gesti e parole connesso alla quotidiana attuazione delle pratiche sociali.

Tenta di colmare, almeno in parte, questo *gap* il filone ampio e molto articolato della cd. *Post-processual Archaeology* nella quale i concetti di ideologia, pratica, stile rivestono un'importanza centrale con una forte insistenza sulle nozioni non dissimili di *habitus* (Bourdieu) e, soprattutto, di *agency* (Giddens); in Italia, la sperimentazione più interessante di questo tipo di approccio è stata operata da M. Cuzzo su un esteso campione della necropoli orientalizzante di Pontecagnano, in cui, attraverso uno studio che investe il rito e il trattamento del morto, la tipologia tombale, le modalità deposizionali e le associazioni di corredo, si sviluppa un'analisi volta a distinguere la "sfera della comunità", la "dialettica tra gruppi", i "segmenti sociali", fino a includere le "componenti individuali"<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> A.M. BIETTI SESTIERI, A. GRECO PONTRANDOLFO, N. PARISE (a cura di), *Archeologia e Antropologia. Contributi di preistoria e archeologia classica*, Quaderni di *Dialoghi di Archeologia* 2, Roma 1987 [N.d.R.].

<sup>9</sup> I. HODDER, *Symbols in action: ethnoarchaeological studies of material culture*, Cambridge 1982 [N.d.R.].

<sup>10</sup> M. CUOZZO, *Reinventando la tradizione. Immaginario sociale, ideologie e rappresentazione nelle necropoli orientalizzanti di Pontecagnano*, Paestum 2003, cui si aggiunga la recensione di F. LA GUARDIA, *L'interpretazione delle necropoli per un'antropologia del mondo antico. Osservazioni intorno a una pubblicazione recente*, in *L'Incidenza dell'Antico* 3, 2005, pp. 215-27.

Affrontando il problema connesso all'argomento specifico della relazione, se l'immagine traduca o meno un rito, la risposta non può essere semplice.

Se riconsideriamo l'esempio dell'immagine di Kore sui vasi a figure nere di Capua, si può notare come la sua ricezione rientri in un programma significativo finalizzato a esaltare l'ordinata scansione dei generi e delle classi di età: un programma che riguarda, innanzitutto, la "comunità visuale" che consuma l'immagine; ma la stessa comunità, quando agisce e si autorappresenta ad un diverso livello di pratica, ad es., quella religiosa contemporaneamente documentata dalla *Tabula Capuana*, non rifunzionalizza l'identità di Kore perché adotta un diverso universo di riferimento: dunque, una serie complessa di circuiti significativi tra loro correlati, ma che è necessario non sovrapporre per non appiattare l'evidenza dando luogo a circoli viziosi. Ancora una volta è indispensabile affinare metodi e meccanismi interpretativi, sottoponendoli a un continuo esercizio di validazione e, in questa prospettiva, un importante punto di riferimento nello studio dell'immaginario visuale può, ad es., essere costituito dalla nozione di "intertestualità" approfondita da J. Kristeva, il cui apporto è stato opportunamente citato da Lattanzi.

Debbo dire, infine, di avere apprezzato molto la relazione di Tiberini su Mami Wata proprio perché ha messo in campo quel concetto di *agency* che, come detto, permea fortemente anche la via archeologica all'antropologia. L'analisi prodotta ci fa capire come l'immagine non sia mai statica, ma si modifichi nell'atto in cui viene consumata e, al tempo stesso, trasforma gli utenti; è su questa prospettiva che si può sviluppare un lavoro comune.

M. CULTRARO: Comincio, intanto, col ringraziare il Professor Colonna per le precisazioni che mi invitano a esplorare ancora meglio il mondo italico, nella piena convinzione che ci siano dietro non solo iconografie ma modelli e simbologie molto più complesse, che ovviamente vanno meglio contestualizzate e chiarite. Passando alle osservazioni della Professoressa Sestieri procedo con ordine. Il primo punto: nella compressa esposizione limitata a 20 minuti possono essere forse sfuggiti alcuni passaggi; ritengo infatti di aver lavorato all'interno di un sistema fortemente contestualizzato, perché quello che ho presentato è riconducibile non solo a un ambito territoriale, ma anche culturale, molto definito e ristretto, quello della Sicilia centro-meridionale. Ed è quest'area che, come lei prima evocava, sembrerebbe invece, almeno nella ricostruzione che è stata finora fatta, appartenere ad altri processi e dinamiche di tipo culturale. La matrice egeo-micenea presente in quest'area – e lo dico svestendomi dei panni del protostorico e indossando quelli di egeista, perché sono in primo luogo uno studioso di fenomeni della preistoria egea – rischia di essere un fenomeno dai filtri deformanti nella ricostruzione dei processi storici locali. Elaborato in passato da una scuola di pensiero a cui hanno aderito validi studiosi, di alcuni dei quali ho avuto l'onore di essere allievo, il tema dell'eventuale sopravvivenza di elementi allogeni riconducibili alla Grecia micenea deve essere sottoposto oggi ad una più organica rimodulazione nella metodologia e negli approcci di lettura. Solo procedendo per un'indagine per insiemi risulta possibile definire i contenuti di questo processo, e le eventuali sopravvivenze nel contesto locale, dal momento che non appare omogeneo in tutte le aree dell'isola interessate dai contatti con la marineria egea. Infatti, se andiamo a contestualizzare – e penso che lei sia d'accordo su questo punto – i singoli aspetti a cominciare, per esempio, dai *documenta* sui quali è stato costruito questo tipo di interpretazione, come gli ori di Sant'Angelo Muxaro (che sono datati nell'ambito delle produzioni orafe di Gela e si tratta, pertanto, di elementi egei trasmessi, mediati e, quindi, ideologicamente forzati, da parte dell'elemento geloo su quello indigeno) e altri ancora che non è il caso di elencare perché occorrerebbe fare una tavola rotonda solo su questo, ci accorgiamo che, alla fine, gli elementi egei presenti nel contesto indigeno dell'età del Ferro potrebbero avere un'ori-

gine diversa sul piano culturale (matrice cipriota-levantina; elladico-continentale; egeo-insulare) e diversificata nei tempi di transizione. Io ho preferito operare piuttosto su quelle aree di interferenza tra i due mondi, la Sicilia occidentale e quella orientale, che è proprio l'area intorno a Morgantina, che eredita tutta una serie di elementi di tradizione peninsulare che, in qualche maniera, ci aiutano a comprendere meglio il ruolo giocato dalle due parti dell'isola, non solo nella formazione di questi *ethne* così come poi vengono codificati nella tradizione greca, ma soprattutto sul piano delle interrelazioni tra le diverse comunità. L'evocazione degli uccelli di Thapsos era solo intesa in termini provocatori, per dire che questo tipo di iconografie sono presenti nel contesto del Bronzo Medio Recente. Io, comunque, non ho detto che quelli di Thapsos sarebbero legati alla sfera acquatica se mai, ne faccio ammenda, forse sarebbe stato più convincente presentare, ad esempio, una bella immagine dei pendagli o idoletti ornitomorfi che compaiono proprio in contesti indigeni del Bronzo Finale, a riprova della stretta correlazione tra questi culti di tipo acquatico e il mondo dell'avifauna. Ma, chiaramente, si tratta di temi che andrebbero meglio approfonditi; però il fatto che questi elementi noi li troviamo solo in un'area abbastanza ristretta, in contesti ben precisi, mi spinge ancora una volta ad approfondire meglio e a lavorare all'interno di un perimetro abbastanza limitato. C'è poi un altro problema, e chiudo. È stato più volte affermato che uccelli come quelli della coppa di Thapsos richiamerebbero esemplari di area micenea, come di recente ha sostenuto L. Vagnetti. La proposta è suggestiva, ma è altrettanto vero che occorre ricordare che questa *bird sequence* compare solo a partire dal Tardo Elladico IIIC e comunque in forme strutturalmente e iconograficamente differenti. In altre parole, esisterebbe un'aporia tra l'emergere di tali motivi nel repertorio della ceramica di Thapsos e i confronti dall'area egeo-elladica che potrebbero risultare di poco posteriori. La questione, tuttavia, potrebbe risolversi all'interno di uno studio più analitico sulla sequenza interna della ceramica di Thapsos, sulla quale – in assenza dei dati dell'abitato – persistono ancora numerose zone d'ombra. Personalmente ho l'impressione che per le rappresentazioni di volatili presenti nella ceramica di Thapsos potrebbero entrare in gioco altre componenti allogene, non necessariamente riconducibili solo al mondo egeo-miceneo. – BIETTI SESTIERI: Ritengo che l'evidenza di collegamenti egei e dal Mediterraneo Orientale sia estremamente consistente nel periodo di Thapsos e anche di più in quello di Pantalica, ma il problema è troppo ampio e importante per essere trattato marginalmente in questa discussione – M. CULTRARO: ad ogni modo, io ho voluto soltanto spingere questo esercizio richiamando esempi che mi permettevano di giocare con le immagini, ma mantenendoli comunque circoscritti entro limiti contestuali ben precisi, sia dal punto di vista cronologico che da quello geografico.

G. COLONNA: Volevo aggiungere anch'io una considerazione sulle corna taurine. Pensiamo a quella che è tutta la mitistoria dei Siculi, a Italòs, agli Itali (secondo l'etimologia di Ellanico), e addirittura a Eracle che attraversa lo Stretto coi buoi di Gerione e arriva fin tra gli Elimi. C'è quindi una forte proiezione continentale in questa ideologia del toro che investe proprio l'etnogenesi di alcune di queste popolazioni.

E. S. TIBERINI: Grazie a tutti. Credo di poter forse rispondere in modo sintetico simultaneamente alla dott.ssa Oggiano e al dr. Lattanzi per quanto riguarda la derubricazione di certi aspetti di Mami Wata: Gore e Nevadomski si riferivano essenzialmente alla forzatura – in senso panafricano – operata da Drewal per garantire l'efficacia degli interventi della divinità, un'efficacia inerente alla sua "estraneità". Gli studi di Gore e Nevadomski hanno dimostrato al contrario che se è vero che Mami Wata è presente in tutta l'Africa sub-sahariana – e su questo non si discute – lo è in varianti locali, ed è questo, in realtà, che è fondamentale, perché l'efficacia è nella *agency* e l'*agency* rimanda agli operatori delle tradizioni indipendenti; muta

totalmente, quindi, da un certo distretto a un altro e mutano anche le sue interpretazioni e le sue performance. Non si tratta dunque di una derubricazione in senso completo, quanto piuttosto di un “riaggiustamento” dell’analisi che, per Gore e Nevadomski, deve insistere sul caso specifico – I. OGGIANO: come nel caso della Grande Dea Madre Mediterranea; la figura femminile diffusa in tutta l’area che poi, invece, a seconda dei singoli contesti, è stata frazionata... – E. S. TIBERINI: Direi di sì: per coglierne l’impatto sulla realtà anche qui è necessario frazionare la figura. Come dicevo – alla fine ho dovuto tagliare molta parte del testo e non so se il suo senso sia rimasto inalterato – lo stesso Drewal in studi recenti, del 2008, è ritornato sulle sue posizioni, rivedendole in maniera più morbida e correggendo parzialmente le coordinate della sua prospettiva sull’efficacia della rappresentazione. Per quanto riguarda la notazione di Vito Lattanzi, poi, direi che nel caso di Mami Wata la questione non andrebbe posta tanto in termini di un possibile “eccesso” di surmodernità quanto in termini di proprietà transitive e intransitive della rappresentazione – per usare le sue stesse parole – che qui si fondono e si sovrappongono; è la variazione locale che mi sembra fondamentale, perché le derive del culto presenti nei diversi spartiti rispondono a bisogni che sono non solo politici, ma anche economici e sociali e di relazione, di *gender* – spero che questo sia emerso con chiarezza dalla mia relazione – che sono assolutamente locali e che, dunque, non è possibile universalizzare. In questo sono d’accordo con Gore e Nevadomski: incapsulare Mami Wata in una sola entità che accolga questo e quello, in una sorta di *melting pot* in cui tutto viene amalgamato, non è possibile, perché ciò in qualche modo svalorza la *agency* locale ed equivale a dire che abbiamo manipolato l’immagine e il suo culto o li abbiamo iscritti in una prospettiva essenzialista. Mami Wata, oltre ad essere presente in tante varianti locali nell’Africa sub-sahariana, si è diasporizzata e, dunque, ha avuto la capacità di migrare nel Nuovo Mondo dove ha assunto molteplici identità, ma molti dei suoi aspetti originari sono sopravvissuti; possiamo dire che esistono degli *stay ports* che non è possibile obliterare, ma anche variazioni che, appunto, rispondono a specifici bisogni che sono diversi rispetto al Vecchio Continente, rispetto a quelli dei diversi distretti del Vecchio Mondo. Non so se ho risposto a tutti. Grazie.





**VI SESSIONE**  
**GLI OGGETTI DEL SACRO**



**“DARE UN SENSO ALLE COSE”. LA FUNZIONE DEGLI OGGETTI NEI CONTESTI SACRI:  
L'ESEMPIO DEL SANTUARIO SUL TIMPONE MOTTA  
DI FRANCAVILLA MARITTIMA (CS)**

In tempi recenti nello studio delle aree sacre sono state finalmente privilegiate analisi contestuali globali, nell'ambito delle quali una determinante importanza hanno assunto l'esame delle “manifestazioni materiali del rituale”, l'identificazione degli elementi culturali e la determinazione – per quanto possibile – della loro funzione e del loro significato<sup>1</sup>.

Appare chiaro come in un approccio metodologico di tal tipo – contestualmente alla fondamentale ricostruzione del paesaggio e degli spazi che caratterizzano un determinato luogo di culto – un ruolo di fondamentale rilevanza sia rivestito dagli oggetti<sup>2</sup>, in quanto strumenti del rito, espressione delle caratteristiche del culto, veicoli di immagini spesso “non casuali”, bensì strettamente correlate allo scenario rituale e culturale dell'area sacra in un allusivo gioco di rimandi simbolici più o meno espliciti.

*Il santuario sul Timpone Motta*

Sulla base di tale considerazione è stato condotto l'esame della documentazione archeologica del santuario ubicato sul colle Timpone Motta di Francavilla Marittima (Fig. 1), alla fine dell'VIII sec. a.C., contestualmente alla fondazione della colonia di Sibari<sup>3</sup>. Il luogo di culto venne impiantato su un villaggio enotrio<sup>4</sup>, i cui abitanti continuarono a frequentare l'area, e nel quale sono testimoniate attività culturali collegate ad abitazioni dell'élite dominante<sup>5</sup>.

Nel santuario l'attività culturale sembra ridursi notevolmente alla fine del VI sec. a.C., negli anni in cui avviene la distruzione della polis achea. Un'evidente ripresa delle pratiche di culto si registra nella seconda metà del V sec. a.C., probabilmente in connessione alla fondazione di *Thurii*.

<sup>1</sup> Vd. LAFFINEUR 1988; SCHNAPP 2000 sui rapporti fra archeologia e religione; interessanti osservazioni metodologiche sono anche in BONGHI JOVINO 2005, pp. 31-34 e OSANNA 2004, pp. 45-48. Si vedano, inoltre, contributi e pubblicazioni monografiche su complessi sacri di diverse aree: HÄGG, MARINATOS, NORDQUIST 1988; CIPRIANI 1989; HÄGG 1998; LA TORRE 2002; LISENO 2004; COMELLA, MELE 2005; NAVA, OSANNA 2005; OSANNA, SICA 2005; FORTUNELLI 2007; GRASSO 2008.

<sup>2</sup> In diverse pubblicazioni sono state, infatti, avviate riflessioni più approfondite sulla funzione svolta dagli oggetti nei contesti santuariali: vd. CIPRIANI 1989, p. 133, quadro 1; LEONE 1998, pp. 39-44; LA TORRE 2002, pp. 327-328; MANNINO 2006, p. 270, fig. 31; FORTUNELLI 2007.

<sup>3</sup> Per un inquadramento generale del santuario: *Santuari* 1996, pp. 189-220, cui si rimanda per la bibliografia fino al 1996. *Adda* KLEIBRINK, SANGINETO 1998; LEONE 1998, n. 39, pp. 101-105; GENOVESE 1999, pp. 30-42; MAASKANT 2000a; KLEIBRINK 2001; KLEIBRINK-MAASKANT 2003; GENTILE ET AL. 2005; KLEIBRINK, JACOBSEN 2005; MERTENS 2006, pp. 49-53; GRANESE 2006; VAN DER WIELEN, DE LACHENAL 2006, pp. 17-81; JACOBSEN, HANDBERG 2010; KLEIBRINK 2010.

<sup>4</sup> Sulla fase relativa all'insediamento indigeno, vd. KLEIBRINK, SANGINETO 1998, MAASKANT-KLEIBRINK 2000a, pp. 165-177; MAASKANT 2000b, pp. 18-24; KLEIBRINK-MAASKANT 2003, pp. 41-76; MASTRONUZZI 2005, n. 16B, pp. 55-58; KLEIBRINK 2006.

<sup>5</sup> Vd. QUONDAM 2009, p. 163. In questa sede non si entra nel merito del problema della continuità culturale fra Età del Ferro e età arcaica, in attesa della pubblicazione completa della sequenza stratigrafica dell'acropoli di Timpone Motta, in corso di elaborazione da parte dei colleghi olandesi.

In tutta l'area del santuario sono stati messi in luce cinque edifici<sup>6</sup>: tre risalenti già alle fasi iniziali di vita dell'area sacra, altri costruiti durante i rifacimenti avvenuti alla metà del VII e alla metà del VI sec. a.C. Di tali strutture gli Edifici III, V e II sono ritenuti edifici culturali, mentre gli Edifici I e IV strutture di servizio.

Sono stati, inoltre, individuati diversi insiemi di materiali: alcuni da considerarsi veri e propri depositi votivi, generalmente disposti lungo le pareti degli edifici; altri piuttosto interpretabili come scarichi.

L'identificazione della divinità titolare del culto con *Athena* si fonda sul rinvenimento di una tabella bronzea della prima metà del VI sec. a.C., che riporta la dedica dell'olimpionico *Kleombrotos* della decima del suo premio alla dea<sup>7</sup>. Questa attribuzione non è accettata da tutti gli studiosi. Numerosi dubbi sono sorti in seguito a due fondamentali considerazioni: i caratteri indefiniti della divinità nelle fasi di vita più antiche e la presenza nel santuario di diversi edifici di culto funzionanti contemporaneamente<sup>8</sup>.

Diversi fattori rendono problematica l'interpretazione complessiva di quest'area sacra, che è stata nel corso del tempo oggetto di indagini archeologiche frammentate e condotte con metodologie diseguali.

In primo luogo non si conserva un'adeguata documentazione di scavo delle prime esplorazioni archeologiche, condotte negli anni Sessanta del secolo scorso senza l'applicazione di metodi d'indagine stratigrafici: non è possibile, pertanto, distinguere i livelli di vita e di abbandono degli edifici e le fasi di formazione degli scarichi e dei depositi votivi.

Inoltre i materiali recuperati ai fini dello studio o dell'esposizione museale furono estrapolati dai contesti di provenienza originari e hanno subito nel corso del tempo numerosi trafugamenti<sup>9</sup>. Nonostante ciò le evidenze restituite, arricchite dalle ricerche svolte a partire dagli anni '90 dalla Missione dell'Università di Groningen, offrono nel loro complesso un'ampia base documentaria, che consente di proporre alcune linee interpretative sulle pratiche rituali e sugli aspetti culturali del santuario.

<sup>6</sup> Le indagini archeologiche sul Timpone Motta, iniziate negli anni Sessanta del secolo scorso da P. Zancani Montuoro e M. W. Stoop, sono proseguite negli anni Ottanta con alcuni saggi di verifica condotti da S. Luppino e da D. Mertens e, dal 1991, con le ricerche intraprese nella parte meridionale del pianoro dalla Missione dell'Università di Groningen. Gli edifici sono stati indicati dagli scavatori con numeri ordinali progressivi, in base alla sequenza di rinvenimento.

<sup>7</sup> PUGLIESE CARRATELLI 1965-66, pp. 17-21; STOOP 1965-66, pp. 15-17; GUARDUCCI 1967, pp. 110-111, n. 3; MORETTI 1970, p. 295; JEFFERY 1990, p. 456, n. 1a, tav. 77; MAASKANT 1993, p. 42; *Santuari* 1996, p. 197, scheda n. 3.28. L'iscrizione fu rinvenuta da M.W. Stoop durante lo scavo dell'Edificio II; ma piuttosto complesso si presenta il problema della pertinenza stratigrafica della tabella a questo edificio templare (STOOP 1983, p. 22; MAASKANT 1993, p. 42).

<sup>8</sup> Nel VII sec. a.C., infatti, funzionano come edifici di culto sicuramente gli Edifici III e V (e forse il I); nel VI sec. a.C., invece, le strutture templari sono l'Edificio III (forse il I), probabilmente l'Edificio V e, all'incirca dalla metà del secolo, l'Edificio II.

<sup>9</sup> I numerosi reperti trafugati nel corso di scavi clandestini sono in parte confluiti nel cd. Lotto Berna-Malibu, restituito al Museo Archeologico Nazionale della Sibaritide nel 2001. Alcune classi di reperti di questo lotto sono edite in PAPADOPOULOS 2003; VAN DER WIELEN, DE LACHENAL 2006; VAN DER WIELEN, DE LACHENAL 2008.

### *L'analisi funzionale dei reperti*

Lo studio ha previsto l'analisi complessiva della documentazione archeologica disponibile: sono stati catalogati e classificati tipologicamente tutti i materiali rinvenuti nelle prime campagne di scavo<sup>10</sup>.

Tale lavoro ha consentito di quantificare le migliaia di reperti recuperati, per la maggior parte in pessimo stato di conservazione, e di restituire un quadro delle frequenze delle diverse categorie di oggetti, delle forme vascolari nell'ambito delle singole classi ceramiche individuate e del numero minimo di esemplari attestati per ciascuna delle forme vascolari.

Successivamente l'obiettivo di definire gli aspetti rituali e culturali dell'area sacra ha imposto una più approfondita riflessione sul modo di classificare gli oggetti, privilegiando il ruolo che essi potevano rivestire nell'ambito delle pratiche di culto (*Fig. 2*). Nella definizione di tali aspetti hanno interagito pertanto i dati ricavati dall'analisi morfologica, tecnica, tipologica e iconografica dei reperti, pur tenendo presente la difficoltà di inquadrare in rigide e schematiche categorie funzionali reperti provenienti da contesti, in cui la funzione primaria degli oggetti può caricarsi di valenze simboliche, fino ad assumere un valore traslato.

In base alla destinazione funzionale e/o al significato che gli oggetti potevano rivestire nell'ambito della vita del santuario, i materiali sono stati suddivisi in due principali raggruppamenti: oggetti rituali e oggetti votivi<sup>11</sup>.

Negli **oggetti rituali** sono raggruppati tutti i reperti adoperati nello svolgimento delle pratiche rituali e che spesso dopo l'utilizzo venivano offerti alla divinità. All'interno degli oggetti rituali, sono stati distinti tre sottogruppi, suddivisi in base alla funzione d'uso primaria delle diverse forme vascolari: *vasi per bere/libare*, *vasi per contenere e mescolare liquidi*, *vasi per versare*.

Fra gli **oggetti votivi** rientrano quei reperti che costituiscono di per sé e/o per il loro contenuto una mera offerta alla divinità. Le sottocategorie individuate sono: *vasi per contenere olii e profumi*<sup>12</sup>, *vasi per contenere offerte*, *vasi miniaturistici*, *kernoi* o vasi multipli, *oggetti configurati*, *oggetti d'ornamento*, *armi*, *utensili*, *iscrizioni dedicatorie*.

Nel caso dei primi due gruppi il vaso viene offerto innanzitutto per il suo contenuto, ma è molto probabile che anche il contenitore rappresenti un oggetto di offerta. Un indizio in tal senso è costituito dal fatto che per la maggior parte si tratta di oggetti

<sup>10</sup> Un'ampia disamina sui criteri di catalogazione e sulla struttura tipologica adottati è in GENTILE ET AL. 2005, pp. 653-654.

<sup>11</sup> La distinzione fra "oggetti utilizzati nel rituale" e "offerte" è presente anche nel contributo di R.D. Whitehouse (WHITEHOUSE 1996) sulla classificazione degli "oggetti rituali". La studiosa individua come elementi di discriminazione fra le due categorie, la destinazione funzionale dei reperti inclusi nella prima e il valore puramente simbolico di quelli presenti nella seconda, pur ribadendo la difficoltà di effettuare una netta divisione. Sebbene il contributo della Whitehouse non analizzi specificamente reperti provenienti da contesti santuariali, bensì "oggetti rituali" in senso lato, esso tuttavia, in mancanza di una specifica letteratura di riferimento su tali problematiche, traccia alcune interessanti linee metodologiche.

<sup>12</sup> Di recente è stata, però, sottolineata la centralità dell'uso dei profumi nei rituali di cosmesi preliminari al matrimonio: in tal caso, ovviamente, l'essenza profumata e il suo contenitore sarebbero nel contempo funzionali al rito e oggetto di offerta (OSANNA, PILO, TROMBETTI 2010, p. 463).

d'importazione con un proprio valore intrinseco.

L'offerta di vasi miniaturistici, invece, è legata a una plusvalenza di significati, determinata dal fatto che essi, mediante un processo di simbolizzazione, hanno perso la loro originaria destinazione funzionale.

Gli oggetti d'ornamento, gli utensili e le armi assumono un significato diverso da quello primario, ma con una particolare sfumatura simbolica: essi sono probabilmente evocativi dello *status* (oggetti d'ornamento) o del ruolo sociale (armi) del dedicante e/o delle sfere delle attività umane poste sotto la protezione della divinità (armi, utensili). Tra essi gli oggetti configurati si distinguono per la loro natura di materiali privi del tutto di destinazione funzionale, connotandosi come mera offerta votiva, talvolta con una funzione evocativa della presenza della divinità negli atti rituali: si potrebbe in tal modo spiegare la deposizione di terrecotte figurate in associazione a oggetti utilizzati chiaramente in una cerimonia rituale<sup>13</sup>.

Sono stati considerati come **oggetti d'arredo sacro a valenza rituale** reperti che facevano parte dell'arredo degli edifici sacri e che in quanto tali erano certamente funzionali allo svolgimento delle pratiche rituali e alla creazione, per così dire, dell'atmosfera sottesa alla *performance* rituale.

Nell'ambito di questo insieme, sono stati distinti due sottogruppi, in base alla funzione primaria degli oggetti: *vasi per abluzioni* e *vasi bruciapofumi*.

Di difficile interpretazione appare invece la presenza di vasi destinati al trasporto e alla conservazione di derrate – quali anfore da trasporto e *pithoi* – e vasi per la cottura di cibi, come *lopades* e *chytrai*. La loro scarsa attestazione quantitativa<sup>14</sup> (in totale 30 esemplari), documentata inoltre solo a partire dalla metà del VI sec. a.C., e l'assenza di evidenze archeologiche indicative del consumo di pasti rituali all'interno del santuario, ma relative soltanto al sacrificio di animali, non consente di definire se l'uso di queste forme fosse in qualche modo collegato allo svolgimento dei rituali (conservazione delle derrate da utilizzare per la preparazione di alimenti da offrire alla divinità) o destinato a soddisfare il fabbisogno di coloro che a diverso titolo vivevano e operavano nell'area sacra<sup>15</sup>.

La classificazione proposta rappresenta uno strumento interpretativo strettamente correlato alla documentazione restituita dal santuario di Francavilla Marittima e non vuole costituire un modello teorico applicabile indistintamente a tutte le realtà santuariali.

Va ribadito, infatti, che le valenze ideologiche di cui si caricano gli oggetti in ambito sacro, le sfumature che tali valenze possono assumere a seconda dei contesti e l'impossibilità della documentazione materiale di restituirci in maniera fedele il significato di azioni e pratiche simboliche costituiscono dei limiti a un inquadramento schematico in categorie funzionali dei materiali rinvenuti nei luoghi di culto.

<sup>13</sup> OSANNA 2004, p. 58. A Francavilla, ad esempio, sono stati rinvenute alcune statuette in associazione a vasi con funzione rituale – quali *hydriskai* e coppe – e a doni votivi, come pissidi, *aryballoi* e *kalathoi* (KLEIBRINK-MAASKANT 2003, p. 80).

<sup>14</sup> Tali reperti sono stati inseriti nel grafico alla fig. 6 sotto la dicitura "oggetti in uso".

<sup>15</sup> Si auspica che la pubblicazione contestuale e integrale delle recenti indagini svolte dalla Missione dell'Università di Groningen possa apportare elementi chiarificatori.

### *Rituale e culto*

Questo tipo di analisi globale degli oggetti – che con il proseguire della ricerca potrà arricchirsi di nuovi elementi di valutazione – ha però certamente consentito di proporre, attraverso associazioni significative fra i reperti, una lettura interpretativa delle attività rituali e degli aspetti culturali dell'area sacra sul Timpone Motta..

Poiché la documentazione restituita dai singoli contesti del santuario appare piuttosto omogenea, sono state individuate alcune linee di tendenza generale, che rispecchiano il quadro complessivo delle attestazioni dell'intero santuario. Analizzando tali “linee” in una prospettiva diacronica, è stato possibile riscontrare alcune variazioni a livello generale nelle percentuali delle presenze delle diverse categorie di oggetti.

Nella prima metà del VII sec. a.C. predominano gli oggetti funzionali allo svolgimento del rituale (89%), rispetto alle offerte votive, che costituiscono solo l'11% del totale (*Fig. 3*). A partire dalla seconda metà del VII sec. a.C., si registra un progressivo aumento di queste ultime, che si attestano intorno al 23% (*Fig. 4*). Una netta inversione di tendenza si registra nella prima metà del secolo successivo (*Fig. 5*), quando i reperti identificabili come *ex voto* costituiscono ormai la categoria maggiormente rappresentata (53%)

Un ulteriore cambiamento sembra verificarsi nella seconda metà del VI secolo a.C. (*Fig. 6*), quando gli oggetti votivi subiscono una brusca diminuzione (39%) Tale diminuzione delle dediche votive e, in particolare, dei contenitori per essenze profumate e dei vasi da toeletta (pissidi), potrebbe essere legata a un cambiamento nel tipo di offerta tributata alla divinità, con una maggiore predilezione, in questa fase, per oggetti configurati e materiali di pregio. Tale ipotesi non è, però, verificabile, poiché i dati statistici relativi alle attestazioni dei bronzi e della coroplastica non risultano attendibili, a causa dei numerosi trafugamenti subiti da queste classi di oggetti.

L'esame diacronico dei materiali archeologici ha consentito di dimostrare che, sin dalle prime fasi di vita dell'area sacra, il rituale è incentrato sullo svolgimento di pratiche di tipo libatorio. Il ruolo fondamentale è rivestito da un vaso potorio (coppa, *kotyle*, *kantharos*) e da un vaso per versare, in massima parte rappresentato dall'*hydriska*<sup>16</sup>. (*Fig. 7*) Il rinvenimento, in alcuni contesti del Timpone Motta, di *hydriskai* in associazione a coppe<sup>17</sup> costituisce una conferma che queste forme vascolari compongono una sorta di “servizio rituale”. La scelta di utilizzare come vaso per versare l'*hydriska* non può essere del tutto priva di significato: la stretta connessione di questo vaso con l'acqua, di cui conserva l'eco anche nel nome, induce a ritenere che proprio questo liquido fosse offerto nel rituale libatorio.

L'attestazione, seppur quantitativamente irrisoria e relativa soprattutto alle fasi iniziali del santuario, di forme per mescolare acqua e vino ovviamente non porta a escludere l'esistenza di pratiche simposiali connesse al consumo di vino<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Questa forma vascolare è la più attestata nel santuario lungo tutto il suo arco di vita: gli esemplari presentano dimensioni comprese tra i 10-17 cm di altezza (STOOP 1974-76a; GRANESE 1999), tali da lasciar supporre una loro funzionalità nell'ambito del rituale, come attestato anche in altri luoghi di culto (vd. GRANESE 2006, p. 423, nt. 39 con bibl.).

<sup>17</sup> MAASKANT 1996, p. 199; KLEIBRINK-MAASKANT 2003, p. 80.

<sup>18</sup> KLEIBRINK 2010, pp. 95, 98.

L'abbondante presenza, fra la ceramica miniaturistica, di *kotyliskoi*, *krateriskoi* e *kantjariskoi* confermano il ruolo primario rivestito nell'ambito del rituale dalle pratiche di carattere libatorio. Questi vasi – sebbene spesso utilizzati come contenitori di offerte alla divinità – mantengono, tuttavia, uno stretto legame di significato con la loro funzione originaria di forme destinate all'uso potorio/libatorio, che solo la riduzione dimensionale induce a escludere. Anche i *kernoi* – a Francavilla più correttamente definibili con la denominazione di vasi multipli<sup>19</sup> – generalmente destinati all'offerta multipla di primizie alla divinità, appaiono, a Francavilla, strettamente connessi al rituale libatorio praticato nel santuario: il vaso disposto su di essi è, non a caso, esclusivamente l'*hydriska* (Fig. 8). La presenza sui *kernoi* di questa particolare forma vascolare induce a ipotizzare che la sostanza offerta (o almeno una delle sostanze) fosse la stessa versata nelle libagioni, ovvero l'acqua, come lascerebbe ipotizzare anche la presenza nell'area sacra di esemplari miniaturistici di *hydriskai*<sup>20</sup>.

Appare piuttosto evidente come l'*hydriska* rappresenti a Francavilla il vaso rituale “per eccellenza”, il fulcro materiale e simbolico delle pratiche che si svolgevano nel santuario. Questo suo statuto si riflette anche nel “trattamento privilegiato”, che viene riservato ad essa dopo l'utilizzo: le *hydriskai*, infatti, a differenza di quanto avviene per tutti gli altri oggetti, vengono religiosamente deposte, all'interno degli edifici o nelle loro prossimità<sup>21</sup>. L'importanza di rituali legati all'acqua indica un legame diretto con la sfera femminile: l'uso rituale dell'acqua, non a caso, è collegato in altri santuari dedicati a divinità femminili anche a pratiche di abluzioni e lavacri<sup>22</sup>. Sebbene non si abbiano testimonianze dirette per il santuario di Francavilla di questo tipo di cerimonie, esse possono aiutare a comprendere il significato fortemente simbolico attribuito nell'antichità all'acqua e il suo stretto legame con le nozze<sup>23</sup>. E, nel santuario sul Timpone Motta, il momento di transizione al matrimonio, quale tappa fondamentale nella vita delle donne, appare fortemente evocata da numerosi elementi del rituale. Anche le libagioni, del resto, generalmente segnavano momenti di passaggio e transizione (arrivi, partenze), anche di natura simbolica, quali cambiamenti di *status*<sup>24</sup>. Nei rituali libatori, inoltre, era quasi sempre la donna a svolgere il ruolo fondamentale di riempire il vaso rituale<sup>25</sup>.

La connotazione femminile del culto e la preponderante partecipazione dell'elemento muliebre sembrano essere confermate anche dalla maggioranza delle offerte votive.

<sup>19</sup> I *kernoi* di Francavilla analogamente a esemplari rinvenuti in altri santuari si presentano come sostegni ad anello o di forma tubolare su cui sono disposte *hydriskai*. Si esclude, dunque, per esemplari di tal tipo, l'uso come lucerne o *thymiateria* (vd. GRANESE 2006, p. 424, nt. 48).

<sup>20</sup> Le *hydriskai* di dimensioni piuttosto ridotte, tanto da escluderne l'uso funzionale, erano molto probabilmente utilizzate come contenitori per l'offerta d'acqua o rappresentavano in maniera simbolica tale offerta, in analogia a quanto osservato anche per il santuario di Demetra a Eraclea (PIANU 1988-89, p. 139).

<sup>21</sup> Si tratta dei depositi rinvenuti all'interno dell'Edificio III e all'esterno dell'Edificio II (STOOP 1983, pp. 22, 28), di quello realizzato fra l'Edificio II e l'Edificio IV (LUPPINO 1996, p. 195) e, probabilmente, anche di un settore della cd. “I Stipe” (KLEINBRINK, JACOBSEN 2005, p. 6).

<sup>22</sup> Vd. BALD-ROMANO 1988; GUETTEL-COLE 1988; KAHIL 1994.

<sup>23</sup> GINOUVES 1962; TORELLI 1977a, pp. 166-167; KAHIL 1994.

<sup>24</sup> LISSARAGUE 1995, p. 140.

<sup>25</sup> LISSARAGUE 1990, p. 205.



Tra queste, infatti, sono presenti oggetti strettamente connessi al mondo della donna e ricorrenti generalmente in santuari di divinità femminili<sup>26</sup>, quali contenitori di essenze profumate, oggetti da toeletta e *kalathoi*<sup>27</sup>.

Il rinvenimento di numerosi pesi da telaio e alcuni fusi fittili fra le offerte votive dell'area sacra costituisce sicuramente un richiamo all'attività femminile della lavorazione della lana<sup>27</sup>. A rituali legati all'offerta della veste alla divinità, generalmente associati a pratiche d'iniziazione femminile<sup>29</sup>, sembrano ricondurre anche le iconografie di alcune terrecotte figurate<sup>30</sup>: la statuetta nota come "Dea nel tempietto" (Fig. 9), databile intorno al terzo quarto del VII sec. a.C., riproduzione di una divinità femminile seduta in un *naiskos* con un peplo ripiegato sulle ginocchia; due statuette di offerenti femminili, databili intorno alla metà del VI secolo a.C., che reggono fra le mani una matassa di filo<sup>31</sup>. Queste ultime potrebbero essere ricondotte alla consuetudine di offrire alla divinità, al posto delle vesti, soltanto lana e filo<sup>32</sup>. I pesi da telaio, pertanto, potrebbero esser stati funzionali a un'attività di tessitura svolta nel santuario o anche semplicemente aver assunto un significato traslato, evocativo della reale offerta dei panni (lo strumento per il prodotto finito), o ancora potrebbero costituire il simbolo di un'attività domestica ritenuta molto prestigiosa che le donne di un elevato rango sociale desideravano porre sotto la sfera di protezione della dea.

La marcata connotazione femminile del culto e il ruolo fondamentale svolto dalle donne nell'ambito della prassi rituale non escludono, tuttavia, una partecipazione dell'elemento maschile, fortemente richiamata da diverse testimonianze, soprattutto a partire dal VI sec. a.C.

Tra queste l'iscrizione dedicatoria dell'atleta *Kleombrotos*, vincitore olimpico, costituisce un segno piuttosto eloquente della partecipazione al culto di giovani aristocratici di sesso maschile<sup>33</sup>.

L'offerta di armi metalliche<sup>34</sup>, sia funzionali sia in versione miniaturizzata<sup>35</sup>, contribuisce ancor di più a definire le forme di tale partecipazione: gli *anathemata* di ca-

<sup>26</sup> Sulla diffusione di questi oggetti in altri contesti santuariali vd. GRANESE 2006, pp. 432-433 con relativa bibliografia.

<sup>27</sup> Questo vaso è una riproduzione del cesto donato sin dall'età giovanile alle fanciulle per riporvi gomitolini di lana, ma anche fiori e frutti, ha un valore simbolico di dono prenuziale (TORELLI 1977a, p. 160).

<sup>28</sup> Sulla tessitura nel mondo greco, vd. in particolare PAPADOPOULOU- BELMEHDI 1994; SCHEID, SVENBRO 1994; ANDÒ 2005.

<sup>29</sup> BRELICH 1969, p. 345. Sul significato erotico della tessitura: SCHEID, SVENBRO 1994, p. 21; FRONTISI-DUCROUX, VERNANT 1998, pp. 83-91.

<sup>30</sup> Anche per l'area sacra dedicata ad Artemide, nel santuario di Apollo *Daphnephoros* a Eretria, viene ipotizzata, sulla base di rappresentazioni di donne al telaio su alcune brocche "ad alto collo" la presenza di un rituale di tessitura della veste in onore della dea (HUBER 1998b, pp. 152-153, fig. 10; *Eretria XIV*, pp. 131-132, 141-142).

<sup>31</sup> KLEIBRINK 2001, fig. 10.

<sup>32</sup> GIUMAN 1999, pp. 56-62.

<sup>33</sup> Sull'ideologia aristocratica sottesa al successo sportivo, vd. GIANGIULIO 1993.

<sup>34</sup> Le armi sono ascrivibili per la maggior parte al VI sec. a.C.

<sup>35</sup> STOOP 1980, pp. 173, 177, 183, 189, figg. 27 e 43; CARDOSA 2002, p. 101; PAPADOPOULOS 2003, pp. 61-62, 64.

rattere militare in santuari dedicati a divinità femminili assumono generalmente un valore simbolico, allusivo del carattere della divinità e, al tempo stesso, dell'elevato rango sociale dell'offerente. La presenza di aristocrazie guerriere nel santuario è, del resto, evocata anche dalla dedica di una statuetta in bronzo di oplita<sup>36</sup>, databile intorno al 530 a.C. Spesso in tali contesti questo tipo di *ex voto* è connesso anche a riti di passaggio della gioventù maschile, volti al superamento della condizione efebica<sup>37</sup>. Indicativa della presenza di rituali di passaggio della gioventù potrebbe essere anche la presenza fra le offerte votive del santuario di alcuni *phormiskoi*<sup>38</sup>: la dedica di giochi e giocattoli alla divinità<sup>39</sup> viene interpretata come segno dell'abbandono della condizione di fanciullo<sup>40</sup>.

Il quadro delle pratiche rituali, ricostruito sulla base delle testimonianze materiali, trova una perfetta corrispondenza nell'immaginario espresso nei documenti figurati presenti nel santuario<sup>41</sup>, sin dalle sue prime fasi di vita.

Le raffigurazioni presenti sulla veste della statuetta-*pinax*, nota come “Dama di Sibari”<sup>42</sup> (Fig. 10) sono esemplificative in tal senso. Si tratta della riproduzione di una figura femminile divina stante con veste decorata da tre ordini di scene figurate: un *choròs* di cinque fanciulle, un *choròs* di quattro giovanetti, due sfingi affrontate.

Il riferimento a cerimonie di passaggio della gioventù è chiaramente evocato dalla danza, prova iniziatica necessaria per superare una condizione di marginalità e accedere a un ruolo sociale ben definito<sup>43</sup>. Nel registro superiore la scena di Aiace che trasporta il cadavere di Achille richiama un'altra “forma di transizione”, la morte, anch'essa momento di passaggio fra due esistenze. In questo universo rituale ben si colloca la figura di Achille, eroe che, nel patrimonio mitico del mondo acheo coloniale, appare spesso in connessione a riti di passaggio della gioventù maschile, proprio per il suo forte valore agonistico e guerriero<sup>44</sup>.

Il repertorio figurativo della “Dama di Sibari” riflette un'ottica fortemente permeata da ideali aristocratici di stampo omerico<sup>45</sup>, cui rinviano non solo la figura di Achille

<sup>36</sup> STOOP 1970-71, pp. 48-50, tav. XIX; CROISSANT 1993, p. 558, tav. XLVII; *Santuari* 1996, scheda n. 3.27.

<sup>37</sup> Su quest'interpretazione, si vedano LONIS 1979; BRIZE 1997, pp. 133-136; CIPRIANI 1997, pp. 217-218; GIANGIULIO 2002, pp. 294-296; CARDOSA 2002, pp. 100-101; MARTELLI CRISTOFANI 2003, p. 7.

<sup>38</sup> Cfr. VAN DER WIELEN, DE LACHENAL 2008, pp. 151-153. Un esemplare inedito in forma di melagrana proviene dalla cd. Stipe Nord.

<sup>39</sup> Per le dediche di giochi, vd. ROUSE 1902, pp. 249-251.

<sup>40</sup> TORELLI 1988, p. 60.

<sup>41</sup> La presenza di rimandi di tal tipo è stata riscontrata anche in altri santuari arcaici, quali gli *Artemisia di Eretria* (*Eretria XIV*, pp. 131-132; 141-142) e Brauron (GIUMAN 2010).

<sup>42</sup> ZANCANI MONTUORO 1970-71, pp. 67-74, fig. 1, tavv. XXVII, A-B, tav. XXVIII; STOOP 1974-76b, p. 124, tav. LX,3; ORLANDINI 1983, pp. 335-336, fig. 302; OLBRICH 1986, p. 124, figg. 4-5; CROISSANT 1993, p. 543, tav. XXXIII,5; CROISSANT 1996, p. 189, scheda n. 3.9; CROISSANT 2002, pp. 401-404, tav. 2, figg. 9-11.

<sup>43</sup> BRELICH 1969; CALAME 1977; MENICHETTI 1994, pp. 129-132.

<sup>44</sup> GIANGIULIO 2002, p. 288.

<sup>45</sup> I miti omerici vengono rifunzionalizzati in chiave identitaria dalle aristocrazie coloniali (PONTRAN-DOLFO 1997, p. 105; CROISSANT 2002, p. 404; CROISSANT 2003, p. 234 e nt. 41).

e il valore fortemente paradigmatico della sua morte, espressione dell'ideale eroico di “*belle morte*”<sup>46</sup>, ma anche le scene di danza che, non a caso, trovano una perfetta rispondenza nella celebre descrizione dello scudo dell'eroe riportata nell'*Iliade*<sup>47</sup>.

Il richiamo a una ritualità legata alle nozze è presente nella scena raffigurata sulla lastra frammentaria di fregio (*Fig. 11*), databile nella prima metà del VI sec. a.C.<sup>48</sup>. Ricostruito sulla base degli analoghi esemplari noti da Metaponto e Siris, il fregio rappresenta appunto un corteo nuziale (*Fig. 12*): una coppia seduta su un carro trainato da muli, preceduto da un giovane nudo che ne tira le redini; un corteo, composto da tre donne con fiori e corone, segue il carro<sup>49</sup>.

La ricostruzione dei rituali praticati nel santuario sembrerebbe trovare conferma in un documento figurato<sup>50</sup> di recente ritenuto proveniente dal santuario di Francavilla Marittima<sup>51</sup> e oggi conservato in una collezione privata svizzera: una pisside globulare, risalente alla fine dell'VIII secolo a.C.

La pisside presenta sulla spalla due scene figurate. Sul primo lato è raffigurato un corteo di donne (*Fig. 13*), di cui una regge nella mano destra un vaso chiuso (forse proprio un'*hydria*) mentre con la sinistra porge un boccale a una figura femminile in trono. La rappresentazione appare interpretabile come una scena di carattere rituale<sup>52</sup>: il personaggio femminile seduto sul trono, caratterizzato da dimensioni imponenti rispetto alle altre figure, può essere identificato con la divinità venerata nel santuario, alla quale viene offerta una libagione. Sull'altro lato del vaso compare un *choros* composto da cinque figure maschili nude (*Fig. 14*), ma con elmo sul capo, precedute da un suonatore<sup>53</sup>. La scena può essere interpretata come danza rituale legata a riti d'iniziazione<sup>54</sup>. Nella scena presente sul coperchio rinvenuto nel santuario di Francavilla e ritenuto per-

<sup>46</sup> Sul tale concetto, vd. in particolare VERNANT 1982; CERCHIAI 1984.

<sup>47</sup> HOM., *Il.* 18.483-607. Per una descrizione analitica delle scene presenti sullo scudo, FITTSCHEN 1973.

<sup>48</sup> Il frammento è stato rinvenuto in uno strato di crollo localizzato a N dell'Edificio I e probabilmente pertinente a questa struttura (*Santuari* 1996, p. 195 e scheda n. 3.29). Fra i materiali restituiti dal *P. Getty Museum* di Malibu erano presenti altri frammenti pertinenti a un fregio con medesima rappresentazione (OLBRICH 1986, p. 145, figg. 22 a-d; dove, però, sono ancora indicati come provenienti da Metaponto).

<sup>49</sup> MERTENS HORN 1992, pp. 46-73, tavv. 8-16. Il carattere “nuziale” della rappresentazione appare piuttosto evidente anche dal confronto iconografico con una scena di *peplophoria*, in connessione a un corteo nuziale, presente su un *pinax* locrese (TORELLI 1977a, p. 161, tav. LXIX).

<sup>50</sup> Il vaso è stato pubblicato per la prima volta da H. Jucker (JUCKER 1982), che ne indicava il rinvenimento nella zona di Metaponto

<sup>51</sup> KLEIBRINK 2001, p. 50, fig. 8.1; KLEIBRINK MAASKANT 2003, pp. 77-78, fig. 27; GRANESE-TOMAY 2008; KLEIBRINK 2010, p. 99, fig. 129 c-e. M. Kleibrink Maaskant ritiene che un frammento di coperchio rinvenuto sul Timpone Motta sia – per tecnica, stile e dimensioni – pertinente alla pisside tardogeometrica in questione (KLEIBRINK 2010, p. 99, fig. 129,a).

<sup>52</sup> Simili rappresentazioni, probabilmente di derivazione vicino-orientale e fenicio-cipriota, ricorrono sulla ceramica attica tardo-geometrica (ROCCO 2002, p. 7 e nt. 56 con bibl.).

<sup>53</sup> Si tratta di un'iconografia piuttosto diffusa nella ceramografia greca a partire dall'età tardogeometrica (TÖLLE 1964; WEGNER 1968).

<sup>54</sup> Sul legame della danza in generale e della danza armata con le cerimonie di passaggio giovanili, v. BRELICH 1969, *passim*; CALAME 1977; LONSDALE 1993. Per un'interpretazione in chiave iniziatica delle scene di danza su alcuni documenti figurati, si rinvia a WICKERT MICKNAT 1982, pp. 27-30; MENICHETTI 1998, pp. 80-82.

tinente alla pisside è raffigurato un guerriero che tiene per mano una donna, che regge nella mano sinistra un vaso di forma chiusa (*Fig. 15*). Il gesto dell'uomo, che prende per il polso la donna, allude in maniera esplicita al vincolo matrimoniale<sup>55</sup>, secondo un'iconografia che trova ampio riscontro nel repertorio figurativo del mondo greco<sup>56</sup>. I due punti focali, quindi, intorno a cui, nel santuario di Francavilla, si polarizza il rituale, sono il matrimonio, in particolar modo, e il possesso delle armi, che segnano, rispettivamente, per le fanciulle e fanciulli le tappe fondamentali del loro ingresso nell'età adulta. L'eco di una tale tradizione rituale potrebbe essersi conservata nel tempo sul Timpone Motta, dal momento che, nel terzo quarto del V sec. a.C. sono presenti statuette di offerenti con *cista*, oggetto strettamente connesso alla sfera nuziale<sup>57</sup>. Inoltre, in questo periodo è attestato nel santuario un culto delle ninfe, associate al dio Pan<sup>58</sup>, indiziato dal rinvenimento di un piccolo deposito votivo (cd. Stipe di Pan e le Ninfe<sup>59</sup>). Le ninfe rappresentano l'età femminile prepuberale e le molteplici funzioni attribuitegli esprimono nel complesso tutte le tensioni sottese alla sessualità femminile<sup>60</sup>. Il loro culto, generalmente, è associato all'acqua e il rituale praticato prevede bagni e danze, eventi simbolici del ciclo vitale delle donne<sup>61</sup>. A tal proposito, può essere interessante richiamare la testimonianza di Timeo<sup>62</sup>, che ricorda antri delle Ninfe nella *chora* dell'antica Sibari, in cui si recavano, in estate, i giovani (iniziandi?)<sup>63</sup>; ma Lico di Reggio, in una prospettiva storica forse più corretta, parla piuttosto del territorio di *Thurii*<sup>64</sup>.

L'identificazione della divinità venerata sul Timpone Motta si fonda – come già ricordato – sull'iscrizione dell'atleta *Kleombrotos*, testimonianza epigrafica della prima metà del VI sec. a.C.

La scarsità delle terrecotte figurate e la genericità dei soggetti rappresentati non favoriscono un'attribuzione certa e univoca della (o delle) divinità venerata sul Timpone Motta. Inoltre l'impossibilità di porre il materiale coroplastico in relazione ai singoli edifici non consente di individuarne la specifica destinazione culturale.

L'esame delle terrecotte figurate, però, correlato alla lettura dell'intera evidenza re-

<sup>55</sup> Si tratta, infatti, di un gesto rituale (*cheir epi karmo*) che si ripete nelle cerimonie nuziali (vd. SOURVINOU-INWOOD 1991, in particolare pp. 65-68; VÉRILHAC, VIAL 1998, pp. 251-254 e 312-313).

<sup>56</sup> I confronti cronologicamente più coerenti sono offerti dal noto cratere attico da Tebe, conservato al *British Museum*, della fine dell'VIII sec. a. C. (MURRAY 1899; da ultima, LANGDON 2006, pp. 205-208) e da un *pithos* a rilievo dal *Thesmophorion* di Tinos, databile al primo quarto del VII sec. a.C. (*Dons des Muses*, pp. 266-267, n. 138). Alla fine del VII-inizi del VI sec. a.C. risalgono, inoltre, alcuni rilievi frammentari, rinvenuti nei santuari metapontini, con raffigurazione di una coppia abbracciata, in cui la donna afferra con la mano il polso della figura maschile: la scena è concordemente interpretata come *hierogamia* (MERTENS HORN 2002 con bibl. dei rinvenimenti; BARBERIS 2004, pp. 156-158).

<sup>57</sup> STOOP 1974-76b, p. 129, tav. LXIV, 2-3.

<sup>58</sup> Su questa divinità e il suo culto, vd. BORGEAUD 1979.

<sup>59</sup> STOOP 1974-76b, pp. 130-140.

<sup>60</sup> ANDÒ 1996, p. 79.

<sup>61</sup> ANDÒ 1996, pp. 66-68; LARSON 2001, pp. 100-101.

<sup>62</sup> *FGRHist* 566 F50.

<sup>63</sup> CAMASSA 1993, p. 590, n. 45.

<sup>64</sup> *FGRHist* 570 F7. Sul culto di Pan a Sibari e *Thurii*, vd. anche LUCCA 1995.

stituita dal santuario e, in particolar modo, alla ricostruzione dello scenario rituale ha offerto elementi utili a chiarire alcuni aspetti fondamentali del problema.

I generici tipi coroplastici attestati nel VII sec. a.C. sono evocativi della ritualità del santuario, piuttosto che connotanti l'identità della divinità<sup>65</sup>, seppur sicuramente ben riconosciuta dai fedeli che le offrivano le dediche. Solo a partire dal terzo quarto del VI sec. a.C. compaiono le prime terrecotte figurate, indicative non per la determinazione della persona (o persone) divina venerata, ma tuttavia per la definizione dei suoi (loro) caratteri fondamentali.

Si tratta di una serie di statuette di divinità riprodotte assise in trono o, secondo l'uso di epiteti convenzionali, nell'aspetto della *Promachos*<sup>66</sup> e della *Potnia therôn*<sup>67</sup>, tipi<sup>68</sup> che conoscono un'ampia diffusione, con diverse varianti, in tutta l'area della colonie achee, in contesti sacri con differente destinazione culturale<sup>69</sup>.

Appare piuttosto evidente come queste raffigurazioni costituiscano una riproduzione della divinità, di cui vengono enfatizzate alcune caratteristiche e prerogative fondamentali: la regalità, l'aspetto di guerriera e protettrice delle attività belliche, il ruolo di signora degli animali e, più in generale, del mondo naturale e dei suoi cicli vitali, carattere sottolineato anche dalla dedica di fittili raffiguranti animali<sup>70</sup>. Tali prerogative costituiscono, ovviamente, un riflesso delle sfere delle attività umane e della vita in generale, che i fedeli intendono porre sotto la protezione divina. Questo carattere "generico" e non connotante delle raffigurazioni è, del resto, dimostrato dalla loro attestazione, in connessione a divinità differenti.

A Francavilla, però, il tipo della *Promachos* (Fig. 16) viene assunto, molto probabilmente, in relazione ad *Athena*, come dimostra la volontà di caratterizzarne l'iconografia con l'elmo, attributo connotante la dea nelle età successive. Nei contesti del santuario, infatti, sono state rinvenute testine elmate (Fig. 17), databili anch'esse al terzo quarto

<sup>65</sup> Sulle "motivazioni rituali" di alcune terrecotte figurate si è soffermato anche E. Lippolis (LIPPOLIS 2001, pp. 236-240), sottolineando come alcuni soggetti siano funzionali al contesto mitico-religioso dello svolgimento del rituale, piuttosto che "a una raffigurazione iconografica speculare rispetto alla destinazione culturale primaria" del santuario.

<sup>66</sup> STOOP 1974-76b, pp. 117-119, tav. LVIII, 2-5; CROISSANT 1993, pp. 554, tav. XL,5.

<sup>67</sup> RUSSO 1996, p. 536; GRANESE 2006, p. 445.

<sup>68</sup> Per un puntuale inquadramento iconografico, stilistico e storico-artistico di queste terrecotte, vd. CROISSANT 2002, pp. 407-408; BARBERIS 2004, pp. 80-82, 97-101, 172-176.

<sup>69</sup> Le statuette del tipo *potnia therôn/ornithôn* sono attestate a Metaponto, nel santuario extraurbano di San Biagio alla Venella (OLBRICH 1979, tavv. XXIV-XXX), nel santuario urbano e in altri luoghi di culto della *chora*; nel territorio di Crotone, presso il santuario di S. Anna di Cutro (SABBIONE 1984, pp. 275-276, tav. XLVII, 1; LA ROCCA 2008, pp. 213-214); a Poseidonia, nel santuario urbano settentrionale (CIPRIANI 1996, pp. 207-208; CIPRIANI, AVAGLIANO 2005, p. 555). Il tipo *promachos* conosce all'incirca la stessa area di diffusione: appare, infatti, presente a San Biagio alla Venella (OLBRICH 1979, tipo A124, p. 158, tav. XXX), nel santuario settentrionale di Poseidonia (CIPRIANI 2002, pp. 40-41; CIPRIANI, AVAGLIANO 2005, p. 555) e, in un'unica riproduzione, in quello meridionale (SESTIERI-BERTARELLI 1989, pp. 32-34); sono, inoltre, noti due esemplari dall'area sacra della Mannella a Locri (SABBIONE 1996, p. 33; CARDOSA 2002, p. 100).

<sup>70</sup> STOOP 1974-76b, p. 129, n. 33, tav. LXIV, 4; WEISTRA 2010, figg. 4-5. Statuette di animali sono note in Grecia da numerosi santuari arcaici dedicati a divinità femminili (in generale vd. BEVAN 1986).

del VI sec.a.C.<sup>71</sup>, riferibili a questo tipo. Sulla base di questa interpretazione, si potrebbe affermare che il culto di *Athena* a Francavilla è comprovato nel VI sec. a.C. sia dalla tabella di *Kleombrotos* sia dalla documentazione coroplastica. Pertanto senza assolutamente escludere la possibile compresenza di culti, va sottolineato che, se anche nel santuario fosse venerata un'unica divinità con prerogative differenti, non vi è alcun elemento dirimente per escludere che essa possa essere identificata con *Athena*<sup>72</sup>.

Gli aspetti evidenziati nelle rappresentazioni di divinità a Francavilla sono essenzialmente quelli di *promachos* e *potnia*, con valenze anche curotrofiche, tutte caratteristiche connesse fra loro<sup>73</sup> e per nulla in contrasto con l'immagine dell'*Athena* di età altoarcaica<sup>74</sup>. Se riflettiamo sull'evidenza restituita, nel suo complesso, dal santuario, non possiamo non riscontrare la stretta correlazione fra le attività rituali e gli aspetti fondamentali della (delle) divinità.

La definizione dei caratteri fondamentali della (o delle) divinità e la ricostruzione dell'impianto rituale del santuario – tra l'altro perfettamente speculari fra loro –, emerse dall'analisi della documentazione archeologica, mostrano chiaramente come la divinità (o le divinità) venerate a Francavilla sovrintenda ai riti di passaggio della gioventù, all'immissione dei futuri cittadini nel corpo civico<sup>75</sup>.

E se, dunque, esiste sempre un legame molto stretto, fra il carattere della divinità e la funzione di un santuario<sup>76</sup>, allora questa lettura può offrire qualche spunto a una riflessione di carattere più generale sul ruolo di un santuario che sicuramente rivestì un'importanza notevole nel processo di occupazione territoriale intrapreso dei coloni achei nella Piana di Sibari<sup>77</sup>.

In questo particolare contesto dove un santuario greco si è sovrapposto a un villaggio indigeno, il "sacro" doveva marcare in maniera forte la presa di possesso del territorio e, nello stesso tempo, costituire lo strumento attraverso cui si attuava il processo di integrazione con elementi allogeni<sup>78</sup>.

MARIA TOMMASA GRANESE

Soprintendenza per i Beni Archeologici della Calabria  
 mariatommasa.granese@beniculturali.it

<sup>71</sup> STOOP 1974-76b, p. 119, n. 3, tav. LIX,4; cui si aggiungano cinque esemplari inediti dal cd. "Lotto Berna-Malibu", fra cui materiali è presente anche un *lophos*.

<sup>72</sup> In favore dell'identificazione del santuario di Francavilla come *Athenaion*, vd. CAMASSA 1993; MERTENS-HORN 1992; MAASKANT 1993; RUSSO 1996; OSANNA 2002, p. 279 e nt. 55.

<sup>73</sup> È ampiamente noto il carattere polifunzionale rivestito in età arcaica dalle più importanti divinità femminili (vd. OSANNA 1998-99, p. 23; LEONE 1998, p. 23).

<sup>74</sup> Tali prerogative sono proprie anche dell'*Athena* di Tegea (VOYATZIS 1990), Lindos (BLINKENBERG 1930) e Gortyna (D'ACUNTO 2002).

<sup>75</sup> Anche nel caso dell'*Athenaion* di Poseidonia, è stato posto in evidenza il ruolo della dea quale protettrice delle transizioni di stato maschili e femminili (CIPRIANI, AVAGLIANO 2005, p. 556).

<sup>76</sup> DE POLIGNAC 1994, p. 5.

<sup>77</sup> Sul problema dell'organizzazione della *chora* sibarita, vd. GUZZO 1982; GRECO 1993; GRECO 1999, pp. 268 e 270; OSANNA 1999, pp. 279-283.

<sup>78</sup> In generale sul ruolo giocato dal sacro in contesti indigeni, TORELLI 1977b; TORELLI 1999; TORELLI 2011, pp. 69-70.

## BIBLIOGRAFIA

- ANDÒ 1996: V. ANDÒ, “*Nymphe: la sposa e le Ninfe*”, in *Quaderni urbinati di cultura classica* N.S. 52-54, 1996, pp. 47-79.
- ANDÒ 2005: V. ANDÒ, *L'ape che tesse. Saperi femminili nella Grecia antica*, Roma 2005.
- AttiTaranto: Atti dei Convegni di Studi Sulla Magna Grecia*, Taranto 1961 e ss.
- BALD-ROMANO 1988: I. BALD-ROMANO, “Early Greek Cult Images and Cult Practices”, in HÄGG, MARINATOS, NORDQUIST 1988, pp. 127-134.
- BARBERIS 2004: V. BARBERIS, *Rappresentazioni di divinità e di devoti dall'area sacra urbana di Metaponto. La coroplastica votiva dalla fine del VII all'inizio del V sec. a.C.*, Firenze 2004.
- BEVAN 1986: E. BEVAN, *Representations of Animals in Sanctuaries of Artemis and other Olympian deities*, London 1986.
- BLINKENBERG 1930: C. BLINKENBERG, “La déesse de Lindos”, in *ArchRW* 28, 1930, pp. 154-165.
- BONGHI-JOVINO 2005: M. BONGHI-JOVINO, “Mini muluvanice-mini turuce. Depositi votivi e sacralità. Dall'analisi del rituale alla lettura interpretativa delle forme di religiosità”, in COMELLA, MELE 2005, pp. 31-46.
- BORGEAUD 1979 : PH. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Roma 1979.
- BRELICH 1969: A. BRELICH, *Paidés e Parthenoi*, Roma 1969.
- BRIZE 1997: P. BRIZE, “Offrandes de l'époque géométrique et archaïque à l'Héraion de Samos”, in *Héra* 1997, pp. 123-137.
- CALAME 1977: C. CALAME, *Les chœurs de jéneus filles en Grèce archaïque*, Roma 1977.
- CAMASSA 1993: G. CAMASSA, “I culti”, in *Sibari e la Sibaritide*, *AttiTaranto* 1993, pp. 573-594.
- CARDOSA 2002: M. CARDOSA, “Il dono di armi nei santuari delle divinità femminili in Magna Grecia”, in M. RUBINICH (a cura di), *Le arti di Efesto. Capolavori in metallo dalla Magna Grecia*, catalogo della mostra (Trieste 2002), Milano 2002, pp. 99-103.
- CERCHIAI 1984: L. CERCHIAI, “*Geras thanonton*: note sul concetto di “belle mort”, in *AION* 6, 1984, pp. 36-69.
- CIPRIANI 1989: M. CIPRIANI, *S. Nicola d'Albanella. Scavo di un santuario campestre nel territorio di Poseidonia-Paestum*, Roma 1989.
- CIPRIANI 1996: M. CIPRIANI, “Poseidonia tra VI e IV sec. a.C.”, in E. LIPPOLIS (a cura di), *I Greci in Occidente. Arte e artigianato in Magna Grecia*, catalogo della mostra, Napoli 1996, pp. 207-214.
- CIPRIANI 1997: M. CIPRIANI, “Il ruolo di Hera nel santuario meridionale di Poseidonia”, in *Héra* 1997, pp. 211-225.
- CIPRIANI 2002: M. CIPRIANI, “L'immagine di Athena negli ex voto del santuario settentrionale di Paestum”, in L. CERCHIAI (a cura di), *L'iconografia di Athena con elmo frigio in Italia meridionale*, Atti della Giornata di Studi (Fisciano1998), *Ostraka* 5, Napoli 2002, pp. 37-46.
- CIPRIANI, AVAGLIANO 2005 M. CIPRIANI, G. AVAGLIANO, “Materiali votivi dall'*Athenaion* di Paestum”, in COMELLA, MELE 2005, pp. 555-563.
- COMELLA, MELE 2005: A. COMELLA, S. MELE (a cura di), *Depositi votive e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana*, Atti del Convegno di Studi (Perugia 2000), Bari 2005.
- CROISSANT 1993: F. CROISSANT, “Sybaris: la production artistique”, in *Sibari e la Sibaritide*, *AttiTaranto* 1993, pp. 539-553.
- CROISSANT 1996: F. CROISSANT, “Arte e artigianato nella Sibaritide arcaica”, in *Santuari* 1996,

pp. 189-190.

- CROISSANT 2002: F. CROISSANT, "Crotone et Sybaris: esquisse d'une analyse historique de la koinè culturelle achéenne", in E. GRECO (a cura di), *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Paestum 2001), Paestum-Atene, pp. 397-423.
- CROISSANT 2003: F. CROISSANT, "Sur la diffusion de quelques modèles stylistiques corinthiens dans le monde colonial de la deuxième moitié du VII<sup>e</sup> siècle", in *RA* 2003, pp. 227-254.
- D'ACUNTO 2002: M. D'ACUNTO, "Gortyna, il santuario protoarcaico sull'acropoli di Haghios Ioannis: una riconsiderazione", in *ASAtene* 80, 1, 2002, pp. 183-229.
- DE POLIGNAC 1994: F. DE POLIGNAC, "Mediation, Competition and Sovereignty: the Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece", in S.E. ALCOCK, R. OSBORNE (eds.), *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford 1994, pp. 3-18.
- Dons Des Muses*: E. ANDRIKOU, A. GOULAKI VOUTIRA, C. LANARA, Z. Papadopoulou (éd.), *Dons des Muses. Musique et danse dans la Grèce ancienne*, Athènes 2003.
- Eretria XIV,1*: S. HUBER, *Eretria XIV. L'Aire sacrificielle au nord du Sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros. Un rituel des époques géométrique et archaïque*, vol. I, texte, Athènes 2003.
- FITTSCHEN 1973: K. FITTSCHEN, *Der Schildes des Achilleus*, *ArchHom*, band II, Kapitel N, Teil 1, Göttingen 1973.
- FORTUNELLI 2007: S. FORTUNELLI, *Il deposito votivo del santuario settentrionale*, Gravisca. Scavi nel santuario greco 1, Bari 2007.
- FRONTISI-DUCROUX, VERNANT 1998: F. FRONTISI-DUCROUX, J.P. VERNANT, *Ulisse e lo specchio. Il femminile e la rappresentazione di sé nella Grecia antica*, Roma 1998.
- GENOVESE 1999: G. GENOVESE, *I santuari rurali della Calabria greca*, Roma 1999.
- GENTILE ET AL. 2005: M. GENTILE, M.T. GRANESE, S. LUPPINO, P. MUNZI, L. TOMAY, "Il santuario sul Timpone Motta di Francavilla Marittima (CS): nuove prospettive di ricerca dall'analisi dei vecchi scavi", in COMELLA, MELE 2005, pp. 651-667.
- GIANGIULIO 1993: M. GIANGIULIO, "Le città di Magna Grecia e Olimpia in età arcaica. Aspetti della documentazione e della problematica storica", in A. MASTROCINQUE (a cura di), *I grandi santuari della Grecia e l'Occidente*, Atti dell'Incontro di Studio (Trento 1991), Trento 1993, pp. 93-118.
- GIANGIULIO 2002: M. GIANGIULIO, "I culti delle colonie achee d'Occidente. Strutture religiose e matrici metropolitane", in E. GRECO (a cura di), *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Paestum 2001), Paestum-Atene, pp. 283-313.
- GINOUVES 1962: R. GINOUVES, *Balaneutikè. Recherches sur le bains dans l'antiquité grecque*, *BÉFAR* 200, Paris 1962.
- GIUMAN 1999: M. GIUMAN, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, Milano 1999.
- GIUMAN 2010: M. GIUMAN, "Il dolce miele delle orsette. I *krateriskoi* di Artemide Brauronia, una rilettura", in S. FORTUNELLI, C. MASSERIA (a cura di), *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell'Italia*, Atti del Convegno Internazionale (Perugia 2007), Venosa 2010, pp. 103-115.
- GRANESE 1999: M.T. GRANESE, *Le hydriskai dalle stipi votive del santuario di Francavilla Marittima (Cs)*, Tesi di Specializzazione, Università degli Studi della Basilicata.



- GRANESE 2006: M.T. GRANESE “Culto e pratiche rituali nel santuario arcaico di Francavilla Marittima (Sibari-Cs)”, in *ASAtene* 134, serie 3, 6, 1, pp. 417-464.
- GRANESE, TOMAY 2008: M.T. GRANESE, L. TOMAY, “Immagini e rituale nel santuario di Francavilla Marittima (Cs)”, in S. ESTIENNE, D. JAILLARD, N. LUBTCHANSKY, C. POUZADOUX (éd.), *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine*, Actes du Colloque (Rome 2003), Naples 1998, pp. 137-152.
- GRASSO 2008: L. GRASSO, *La stipe del santuario di Alaimo a Lentini. Un'area sacra tra la chora e il mare*, Catania 2008.
- GRECO 1993: E. GRECO, “L'impero di Sibari. Bilancio archeologico-topografico”, in *Sibari e la Sibaritide*, *AttiTaranto* 1993, pp. 460-485.
- GRECO 1999: E. GRECO, “Problemi della frontiera nel mondo coloniale”, in *Confini e frontiera nella grecità d'Occidente in età arcaica*, *AttiTaranto* 1999, pp. 261-272.
- GUARDUCCI 1967: M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca I*, Roma 1967.
- GUETTEL-COLE 1988 S. GUETTEL-COLE, “The Uses of Water in Greek Sanctuaries”, in HÄGG, MARINATOS, NORDQUIST 1988, pp. 161-165.
- GUZZO 1982: P.G. GUZZO, “La Sibaritide e Sibari nell'VIII e nel VII sec. a.C., in Grecia, Italia e Sicilia nell'VIII e VII secolo a.C.”, in *ASAtene* 60, 2, 1982, pp. 237-250.
- HÄGG 1998: R. HÄGG (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence*, Proceedings of the Fourth International Seminar on Ancient Greek Cult (Athens 1993), Stockholm 1998.
- HÄGG, MARINATOS, NORDQUIST 1988: R. HÄGG, N. MARINATOS., G.C. NORDQUIST (eds.), *Early Greek Cult Practise*, Proceedings of the Fifth International Symposium at Swedish Institute (Athens 1986), Stockholm 1988.
- Héra* 1997: AA.VV., *Héra, images, espaces, cultes*, Actes du Colloque International du Centre e Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III et de l'Association P.R.A.C. (Lille 1993), Naples 1997.
- HUBER 1998b: S. HUBER, “Une aire sacrificielle proche du Sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros à Erétrie. Approche d'un rituel archaïque”, in HÄGG 1998, pp. 141-155.
- JACOBSEN, HANDBERG 2010: J. JACOBSEN, S.HANDBERG, *Excavation on the Timpone della Motta. Francavilla Marittima 1992-2004*, Bari 2010.
- JEFFERY 1990: L.H. JEFFERY, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1990.
- JUCKER 1982: H. JUCKER, “Göttin im Gehäuse und eine neue Vase aus der Gegend von Metapont”, in M.L. GUALANDI, L. MASSEI, S. SETTIS (a cura di), *APARCHAI I. Scritti in onore di P. Arias*, Pisa 1982, pp. 75-87.
- KAHIL 1994: L. KAHIL, “Bain de statues et de divinités”, in AA.VV., *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, *BCH Suppl.* 28, Paris, pp. 217-223.
- KLEIBRINK 2001: M. KLEIBRINK, “The Search for Sybaris: an Evaluation of Historical and Archaeological Evidence”, in *BABesch* 76, 2001, pp. 33-70.
- KLEIBRINK 2006: M. KLEIBRINK, *Oenotrians at Lagaria near Sybaris. A native proto-urban centralised settlement*, London 2006.
- KLEIBRINK 2010: M. KLEIBRINK, *Parco archeologico “Lagaria” a Francavilla Marittima presso Sibari*, guida, Francavilla Marittina 2010.
- KLEIBRINK, JACOBSEN 2005: M. KLEIBRINK, J. JACOBSEN (a cura di), *Atti della III Giornata Archeologica Francavillese*, Francavilla Marittima 2005.
- KLEIBRINK, SANGINETO 1998: M. KLEIBRINK, M. SANGINETO, “Enotri a Timpone Motta (I), la ceramica geometrica dallo strato di cenere e materiale relativo dell'Edificio V, Francavilla Marittima”, in *BaBesch* 73, 1998, pp. 1-60.

- KLEIBRINK-MAASKANT 2003: M. KLEIBRINK MAASKANT, *Dalla lana all'acqua. Culto e identità nell'Athenaion di Lagaria, Francavilla Marittima*, Rossano 2003.
- LA ROCCA 2008: L. LA ROCCA, "L'area sacra di S. Anna di Cutro nella *chora* di Crotona: elementi per l'interpretazione del culto in età arcaica", in G. GRECO, B. FERRARA (a cura di), *Doni votivi agli dei. Il sistema dei dono votivi nei santuari*, Atti del Seminario di Studi (Napoli 2006), Napoli 2008, pp. 207-222.
- LA TORRE 2002: G.F. LA TORRE, *Un tempio arcaico nel territorio dell'antica Temesa. L'edificio sacro in località Imbelli di Campora San Giovanni*, Roma 2002.
- LAFFINEUR 1988: R. LAFFINEUR, "Archéologie et religion: problèmes et méthode", in *Kernos* 1, 1988, pp. 129-140.
- LANGDON 2006: S. LANGDON, "Maiden Voyage: from Abduction to Marriage in Late Geometric Art", in E. RYSTEDT, B. WELLS (eds.), *Pictorial pursuit. Figurative painting on Mycenaean and Geometric pottery*, Stockholm 2006, pp. 205-215.
- LARSON 2001: J. LARSON, *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford 2001.
- LEONE 1998: R. LEONE, *Luoghi di culto extraurbani d'età arcaica in Magna Grecia*, Firenze 1998.
- LIPPOLIS 2001: E. LIPPOLIS, "Culto e iconografie della coroplastica votiva. Problemi interpretativi a Taranto e nel mondo greco", in *MÉFRA* 113, 2001, pp. 225-255.
- LISENO 2004: M.G. LISENO, *Metaponto. Il deposito votivo in località Favale*, Roma 2004.
- LISSARAGUE 1990: F. LISSARAGUE, "Uno sguardo ateniese", in P. SCHMITT-PANTEL (a cura di), *Storia delle donne. L'Antichità.*, Roma-Bari, pp. 179-240.
- LISSARAGUE 1995: F. LISSARAGUE, "Un rituel du vin: la libation", in O. MURRAY, M. TECUÇAN (eds.), *In vino veritas*, Oxford 1995, pp. 125-144.
- LONDSALE 1993: S.H. LONDSALE, *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, Baltimore-London 1993.
- LONIS 1979: R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique. Recherches sur le rites, le dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris 1979.
- LUCCA 1995: R. LUCCA, "Il culto di Pan Aktios a Sibari e a Turi", in *Hesperia. Studi sulla grecità di Occidente* 5, 1995, pp. 233-237.
- LUPPINO 1996: S. LUPPINO, "La ricerca archeologica sul Timpone Motta", in *Santuari* 1996, p. 195.
- MAASKANT 1993: M. MAASKANT, "Religious activities on the "Timpone della Motta", Francavilla Marittima- and the identification of Lagaria", in *BABesch* 68, 1993, pp. 1-47.
- MAASKANT 1996: M. MAASKANT, "Le scoperte più recenti sul Timpone Motta", in *Santuari* 1996, pp. 198-203.
- MAASKANT 2000a: M. MAASKANT-KLEIBRINK, "Early cults in the *Athenaion* at Francavilla Marittima as Evidence for a Pre-colonial Circulation of *nostoi* stories" in F. KRINZINGER (hrsg. von), *Die Ägäis und das westlich Mittelmeer. Beziehungen und Wechselwirkungen 8. bis 5. Jh. v. Chr.*, Akten des Symposios (Wien 1999), Wien 2000, pp. 165-184.
- MAASKANT 2000b: M. MAASKANT-KLEIBRINK, "Enotri, Greci e primi culti nell' "Athenaion" a Francavilla Marittima", *Magna Graecia* 1-2, 2000, pp. 18-30.
- MANNINO 2006: K. MANNINO, *Vasi attici nei contesti della Messapia (480-350 a.C.)*, Bari 2006.
- MARTELLI CRISTOFANI 2003: M. MARTELLI CRISTOFANI, *Armi miniaturistiche da Ialysos*, in AA.VV., *Archeologia del Mediterraneo. Studi in onore di Ernesto De Miro*, Roma 2003.
- MASTRONUZZI 2005: G. MASTRONUZZI, *Repertorio dei contesti culturali indigeni in Italia meridionale-1 Età arcaica*, Bari 2005.
- MENICHETTI 1994: M. MENICHETTI, *Archeologia del potere*, Milano 1994.

- MENICHETTI 1998: M. MENICHETTI, “La “pyrriche” degli eroi: a proposito di un’anfora del pittore dell’*eptacordo*”, in *Ostraka V/1-2*, 1998, pp. 71-84.
- MERTENS 2006: D. MERTENS, *Città e monumenti dei Greci d’Occidente. Dalla colonizzazione alla crisi di fine V sec. a.C.*, Roma 2006.
- MERTENS HORN 1992: M. MERTENS HORN, “Die arcaische Baufriese aus Metapont”, in *Jdl* 99, 1992, pp. 1-122.
- MERTENS-HORN 2002: M. MERTENS-HORN, “Il solenne incontro tra Hera e Zeus a Metaponto e in Argolide”, in E. GRECO (a cura di), *Gli Achei e l’identità etnica degli Achei d’Occidente*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Paestum 2001), Paestum-Atene 2002, pp. 323-330.
- MORETTI 1970: L. MORETTI, “*Olympionikai*. I vincitori negli antichi giochi olimpici. Supplemento”, in *Klio* 52, 1970, pp. 295-300.
- MURRAY 1899: A.S. MURRAY, “A new vase of the Dypilon class”, in *JHS* 19, 1899, pp. 198-201.
- NAVA, OSANNA 2005: M.L. NAVA, M. OSANNA (a cura di), *Lo spazio del rito. Santuari e culti in Italia meridionale tra Indigeni e Greci*, Atti delle giornate di studio (Matera 2002), *Siris* suppl. 1, Bari 2005.
- OLBRICH 1979: G. OLBRICH, *Archaischen statuetten eines metapontiner Heiligtums*, Roma 1979.
- OLBRICH 1986: G. OLBRICH, “Frieze und *pinakes* aus Magna Grecia”, in *PP* 41, 1986, pp. 122-152.
- ORLANDINI 1983: P. ORLANDINI, “Le arti figurative”, in G.P. CARRATELLI (a cura di), *Megale Hellàs. Storia e civiltà della Magna Grecia*, Milano 1983, pp. 331-554.
- OSANNA 1998-1999: M. OSANNA, “Hera, protettrice degli Achei, fra madre patria e colonie”, in *Siris* 1, 1998-1999, pp. 19-29.
- OSANNA 1999: M. OSANNA, “Territorio coloniale e frontiera. La documentazione archeologica”, in *Confini e frontiera nella grecità d’Occidente in età arcaica*, *Atti Taranto* 1999, pp. 273-292.
- OSANNA 2002: M. OSANNA, “Da Aigialos ad Achaia: sui culti più antichi della madre patria delle colonie achee”, in E. GRECO (a cura di), *Gli Achei e l’identità etnica degli Achei d’Occidente*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Paestum 2001), Paestum-Atene 2002, pp. 271-281.
- OSANNA 2004: M. OSANNA, “Rituali sacrificali e offerte votive nel santuario lucano di Torre Satriano”, in *Archiv für Religionsgeschichte* 6 Band, 2004, pp. 45-62.
- OSANNA, PILO, TROMBETTI 2010: M. OSANNA, C. PILO, C. TROMBETTI, “Ceramica atica nei santuari della costa ionica dell’Italia meridionale: colonie achee e indigeni tra *paralia* e *mesogaia*”, in S. FORTUNELLI, C. MASSERIA (a cura di), *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell’Italia*, Atti del Convegno Internazionale (Perugia 2007), Venosa 2010, pp. 455-494.
- OSANNA, SICA 2005: M. OSANNA M. SICA (a cura di), *Torre di Satriano I. Il santuario lucano*, Venosa 2005.
- PAPADOPOULOS 2003: J. PAPADOPOULOS, *La dea di Sibari e il santuario ritrovato. Studi sui rinvenimenti dal Timpone Motta di Francavilla Marittima. II.1. The Archaic Votive Metal Objects*, *BdA* volume speciale, Roma 2003.
- PAPADOPOULOU-BELMEHDI 1994: I. PAPADOPOULOU-BELMEHDI, *Le chant de Pénélope. Poétique du tissage féminin dans l’Odyssée*, Paris 1994.
- PIANU 1988-89: G. PIANU, “Il santuario di Demetra ad Eraclea di Lucania”, in *AnnPerugia* 26, 1988-89, pp. 105-137.
- PONTRANDOLFO 1997: A. PONTRANDOLFO, “Funzioni e uso dell’immagine mitica nella prospettiva storica”, in *Mito e storia in Magna Grecia*, *Atti Taranto* 1997, pp. 97-113.

- PUGLIESE CARRATELLI 1965-66: G. PUGLIESE CARRATELLI, "Tabella con iscrizione arcaica", in *AttiMGrecia* 6-7, 1965-66, pp. 7-21.
- QUONDAM 2009: F. QUONDAM, *La necropoli di Francavilla Marittima: tra mondo indigeno e colonizzazione greca*, in M. BETTELLI et ALII (a cura di), *Prima delle Colonie. Organizzazione territoriale e produzioni ceramiche specializzate in Basilicata e in Calabria settentrionale ionica nella prima età del ferro*, Atti delle Giornate di Studio (Matera 2007), Venosa 2009, pp. 139-178.
- ROCCO 2002: G. ROCCO, "Il repertorio figurato delle stele della Daunia: iconografie e temi narrativi tra Grecia e Adriatico meridionale", in *Prospettiva* 105, 2002, pp. 2-28.
- ROUSE 1902: W.H.D. ROUSE, *Greek votive offerings. An essay in the history of Greek religion*, Cambridge 1902.
- RUSSO 1996: R. RUSSO, "Athena alata sul Timpone della Motta (Francavilla Marittima)", *AnnPisa* 1, 1996, pp. 523-539.
- SABBIONE 1984: C. SABBIONE, "L'artigianato artistico", in *Crotone, AttiTaranto* 1984, pp. 245-301.
- SABBIONE 1996: C. SABBIONE, "Il santuario di Persefone in contrada Mannella", in *Santuari* 1996, pp. 32-34.
- Santuari* 1996: AA.VV., *Santuari della Magna Grecia in Calabria*, catalogo mostre, Napoli 1996.
- SCHEID, SVENBRO 1994: J. SCHEID, J. SVENBRO, *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris 1994.
- SCHNAPP 2000: A. SCHNAPP, *Peut – on parler d'une archéologie de la religion grecque?*, in R.F. DOCTER, E.M. MOORMAN (eds), *Proceedings of the XVth International Congress of Classical Archeology* (Amsterdam 1998), Amsterdam 2000, pp. 34-39.
- SESTIERI-BERTARELLI 1989: M. SESTIERI-BERTARELLI, "Statuette femminili arcaiche e del primo classicismo nelle stipi votive di Poseidonia. I rinvenimenti presso il tempio di Nettuno", in *RivIstArch* 12, 1989, pp. 5-48.
- SOURVINOU-INWOOD 1991: C. SOURVINOU-INWOOD, *"Reading" Greek Culture. Texts and Images, Rituals and Myths*, Oxford 1991.
- STOOP 1965-66: M.W. STOOP, "Tabella con iscrizione arcaica", in *AttiMGrecia* 6-7, 1965-66, pp. 14-17.
- STOOP 1970-1971: M.W. STOOP, "Santuario di Athena sul Timpone della Motta", in *AttiMGrecia* 11-12, 1970-71, pp. 37-66.
- STOOP 1974-1976a: M.W. STOOP, "Acropoli sulla Motta. I-Idrie votive singole e multiple su anelli", in *AttiMGrecia* 15-17, 1974-76, pp. 107-116.
- STOOP 1974-1976b: M.W. STOOP, "Acropoli sulla Motta. II-Terrecotte figurate", in *AttiMGrecia* 15-17, 1974-76, pp. 117-140.
- STOOP 1980: M.W. STOOP, "Note sugli scavi nel santuario di Athena sul Timpone della Motta (Francavilla Marittima-Calabria) 3", in *BABesch* 55, 1980, pp. 163-179.
- STOOP 1983: M.W. STOOP, "Note sugli scavi nel santuario di Athena sul Timpone della Motta (Francavilla Marittima-Calabria) 4", in *BABesch* 58, 1983, pp. 16-52.
- TÖLLE 1964, R. TÖLLE, *Frühgriechische Reigentänze*, Waldsassen 1964.
- TORELLI 1977a: M. TORELLI, "I culti di Locri", in *Locri Epizefiri, AttiTaranto* 1977, pp. 147-184.
- TORELLI 1977b: M. TORELLI, "Greci e Indigeni in Magna Grecia: ideologia religiosa e rapporti di classe", in *Studi Storici* 4, 1977, pp. 45-62.
- TORELLI 1988: M. TORELLI, "I culti", in S. SETTIS (a cura di), *Storia della Calabria antica I*, Bari 1988, pp. 589-612.
- TORELLI 1999: M. TORELLI, "Santuari, offerte e sacrifici nella Magna Grecia della frontiera", in *Confini e frontiera nella grecità d'Occidente in età arcaica, AttiTaranto* 1999, pp. 685-705.
- TORELLI 2011: M. TORELLI, *Dei e artigiani. Archeologia delle colonie greche d'Occidente*,

Bari 2011.

- VAN DER WIELEN, DE LACHENAL 2006: F. VAN DER WIELEN, L. DE LACHENAL (a cura di), *La dea di Sibari e il santuario ritrovato. Studi sui rinvenimenti dal Timpone Motta di Francavilla Marittima*. I.1. *Ceramiche di importazione, di produzione coloniale e indigena*, tomo I, *BdA* volume speciale, Roma 2006.
- VAN DER WIELEN, DE LACHENAL 2008: F. VAN DER WIELEN, L. DE LACHENAL (a cura di), *La dea di Sibari e il santuario ritrovato. Studi sui rinvenimenti dal Timpone Motta di Francavilla Marittima*. I.1. *Ceramiche di importazione, di produzione coloniale e indigena*, tomo II, *BdA* volume speciale, Roma 2008.
- VERILHAC, VIAL 1998: A. VERILHAC, C. VIAL, *Le mariage grec du VI siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste*, *BCH Suppl.* 32, Paris 1998.
- VERNANT 1982 : J.P. VERNANT, “La belle mort et le cadavre outragé”, in G. GNOLI, J.P. VERNANT (éd.), *La mort, les morts dans la sociétés anciennes*, Cambridge 1982, pp. 45-76.
- VOYATZIS 1990: M. E. VOYATZIS, *The Early Sanctuary of Athena Alea at Tegea*, Göteborg 1990.
- WEGNER 1968: M. WEGNER, *Musik und Tanz, Archaeologia Homerica* Kapitel U, Göttingen 1968.
- WEISTRA 2010: E. WEISTRA, *Paola Zancani Montuoro e la dea Atena. Le terrecotte figurate*, in *VIII Giornata Archeologica Francavillese*, Francavilla Marittima 2010, pp. 23-28.
- WHITEHOUSE 1996: R.D. WHITEHOUSE, “Ritual Objects. Archaeological joke or neglected evidence?”, in J.B. WILKINS (ed.), *Approaches to the Study of Ritual. Italy and Ancient Mediterranean*, London 1996, pp. 9-30.
- WICKERT MICKNAT 1982: G. WICKERT MICKNAT, *Die Frau, Archaeologia Homerica* Kapitel R, Göttingen 1982.
- ZANCANI MONTUORO 1970-71: P. ZANCANI MONTUORO, “Statuetta dedalica incompleta”, in *AttiMGrecia* n.s. 11-12, 1970-71, pp. 67-74.

## DIDASCALIE IMMAGINI

Fig. 1. Pianta del santuario sul Timpone Motta di Francavilla Marittima.

Fig. 2. Schema riassuntivo delle categorie funzionali.

Fig. 3. Distribuzione in percentuale e assoluta delle categorie di oggetti nella prima metà del VII sec. a.C.

Fig. 4. Distribuzione in percentuale e assoluta delle categorie di oggetti nella seconda metà del VII sec. a.C.

Fig. 5. Distribuzione in percentuale e assoluta delle categorie di oggetti nella prima metà del VI sec. a.C.

Fig. 6. Distribuzione in percentuale e assoluta delle categorie di oggetti nella seconda metà del VI sec. a.C.

Fig. 7. Francavilla Marittima. Foto d'insieme delle *hydriskai* dalla cd. I Stipe (Archivio della Soprintendenza per i Beni Archeologici della Calabria).

Fig. 8. Museo Archeologico Nazionale della Sibaritide. *Kernoi* dalla cd. I Stipe.

Fig. 9. Museo Archeologico Nazionale della Sibaritide. Statuetta di divinità femminile in un tempietto (da MAASKANT-KLEIBRINK 1993).

Fig. 10. Museo Archeologico Nazionale della Sibaritide. Frammenti di statuette femminili pertinenti al tipo della cd. “Dama di Sibari”.

Fig. 11. Museo Archeologico Nazionale della Sibaritide. Frammento di lastra con processione

dall'area dell'Edificio I (da *Santuari* 1996).

Fig. 12. Metaponto, sacello C. Disegno ricostruttivo del fregio con scena di processione (da MERTENS-HORN 1992).

Fig. 13. Da una collezione privata. Pisside tardogeometrica con decorazione figurata, lato A.

Fig. 14. Da una collezione privata. Pisside tardogeometrica con decorazione figurata, lato B.

Fig. 15. Francavilla Marittima, Edificio V. Frammento di coperchio con decorazione figurata (da KLEIBRINK 2001).

Fig. 16. Museo Archeologico Nazionale della Sibaritide Busto di divinità *promachos* dallo "scarico a sud-ovest del I Edificio".

Fig. 17. Museo Archeologico Nazionale della Sibaritide. Testa femminile elmata dall'Edificio IV.

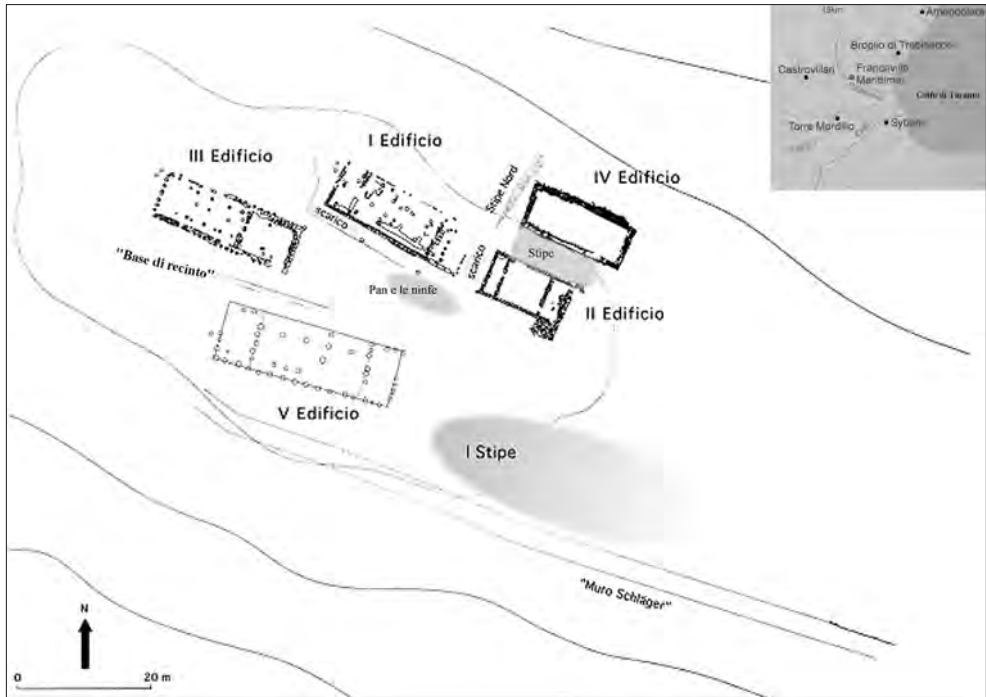


Fig. 1

- OGGETTI RITUALI**  
 vasi per bere/libare  
 (coppa, *kylix*, *kotyle/skyphos*, *kantharos*, *kyathos*,  
*phiale*)  
 vasi per contenere e mescolare liquidi  
 (cratere, *stamnos*, *deinos*, anfora)  
 vasi per versare  
 (brocca, *oinochoe*, *olpe*, *hydria*, *hydriska*)
- OGGETTI VOTIVI**  
 vasi per contenere olii e profumi  
 (*aryballos*, *alabastron*, *amphoriskos*, *kothon*, *lekythos*,  
 balsamario configurato)  
 vasi per contenere offerte  
 (piatto, *pisside*)  
 vasi miniaturistici  
 vasi multipli  
 oggetti configurati  
 (coroplastica, bronzi)  
 oggetti d'ornamento  
 armi  
 utensili  
 iscrizioni dedicatorie
- OGGETTI D'ARREDO SACRO**  
 vasi per abluzioni  
 (*louterion*, *podaripter*)  
 vasi bruciaprofumi  
 (*thymiaterion*)

Fig. 2



Fig. 3



Fig. 5

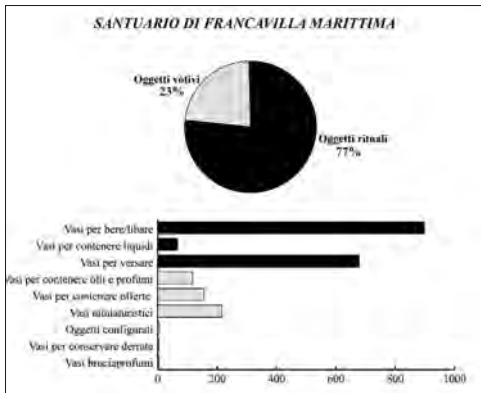


Fig. 4



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 9



Fig. 8



Fig. 11



Fig. 12



Fig. 10





Fig. 13



Fig. 14



Fig. 15



Fig. 16

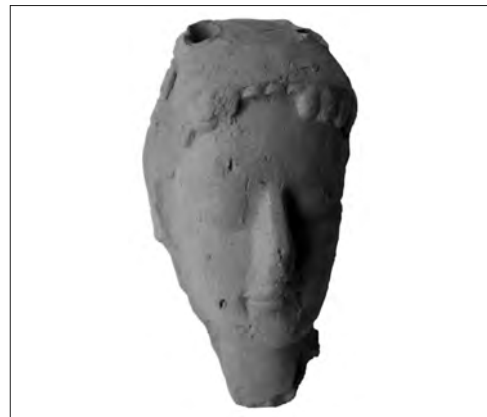


Fig. 17



**VEI: NOME, COMPETENZE E PARTICOLARITÀ CULTUALI  
DI UNA DIVINITÀ ETRUSCA\***

*Mauro Cristofani  
In memoriam  
(1997-2012)*

*Introduzione*

Fra le divinità etrusche di culto oggi maggiormente attestate, figura *Vei*, la omologa etrusca della greca Demetra e della romana Cerere<sup>1</sup>. A dispetto della documentazione relativamente abbondante, l'identificazione non era scontata<sup>2</sup>: fino alla metà degli anni '80 del secolo scorso, non a caso, nelle trattazioni manualistiche sulla religione etrusca, non se ne è tenuto conto<sup>3</sup>, probabilmente perché il teonimo non è menzionato nei calendari liturgici etruschi che ci sono pervenuti, e non compare nel pantheon del fegato di Piacenza. In secondo luogo la dea, come si dirà, è poco documentata dal punto di vista iconografico, al pari di altre divinità etrusche di culto di notevole importanza.

Il baricentro del culto di *Vei* va localizzato nell'Etruria centro-meridionale, con particolare ricchezza di testimonianze nei centri caratterizzati da una compiuta e articolata fisionomia urbana<sup>4</sup>. In particolare, come attestano, direttamente o indirettamente, le iscrizioni, la dea è venerata nel santuario di Campetti a Veio, alla Vigna Parrocchiale di Caere (Fig. 1), nel sacello *beta* del santuario greco di Gravisca, nel santuario del Fontanile di Legnisina e, probabilmente, nel santuario del Carraccio dell'Osteria

---

\*Ringrazio vivamente gli organizzatori per l'invito e V. Belfiore, G. Colonna, P. Santoro e M. Torelli per gli utili scambi di idee.

<sup>1</sup> Il pantheon etrusco è un organismo complesso, in rapida evoluzione grazie alle recenti scoperte archeologiche e a quelle epigrafiche. Allo stato attuale delle conoscenze (per un quadro di insieme v. PFIFFIG 1975, pp. 231-366; TORELLI 1986, pp. 174-185, 208-210; SIMON 1993; SIMON 2006; MARAS 2009, pp. 102-158; TORELLI 2009; per gli aspetti linguistici, un primo tentativo di sintesi in STOLTENBERG 1957, ormai superato da trattazioni più recenti: v. *infra*), se ne conosce l'articolazione complessiva, che comprende sia divinità epicoriche che divinità prese in prestito dal mondo latino-italico e da quello greco (queste ultime a partire dal periodo tardo-orientalizzante). Particolare attenzione, negli ultimi tempi, è stata prestata alla ricostruzione delle interferenze fra pantheon etrusco e pantheon italico: si è così enucleato un gruppo di teonimi che indicano una intensa interazione fra mondo etrusco e mondo latino-italico, nella sfera della designazione teonimica, da far risalire presumibilmente a orizzonte protostorico (RIX 1981; MAGGIANI 1997b; RIX 1998; TORELLI 2009). Per quanto riguarda *Vei*, si vedano in particolare i lavori di S. Carosi (CAROSI 2002, EAD. 2007) e ora BELLELLI 2011, con lett.

<sup>2</sup> L'identificazione è stata guadagnata grazie a una intuizione di G. Colonna. L'agnizione risale al 1967 (COLONNA 1967), in occasione dello studio di una iscrizione funeraria da Norchia contenente il nome della dea. Da allora le attestazioni si sono moltiplicate, e si è messo a punto un corposo dossier (v. nota 5). Rimane isolato lo scetticismo di STEINBAUER 2004, che solleva dubbi ingiustificati sul teonimo (e dunque sulla dea).

<sup>3</sup> Vd. per es. le monografie di Piffigg (PFIFFIG 1975) e Dumézil (DUMÉZIL 1977) e il saggio di E. Simon (SIMON 1993).

<sup>4</sup> MAGGIANI 2001.

a Vulci, nel santuario della Cannicella a Orvieto (*Fig. 2*), nonché a Roselle (*Fig. 3*) e a S. Polo d'Enza in località Servirola<sup>5</sup>. V'è poi un nucleo di testimonianze epigrafiche parzialmente o del tutto decontestualizzate, in cui rientrano anche alcune iscrizioni vascolari che registrano il teonimo in caso "zero"<sup>6</sup> (*Fig. 4*), che a nostro avviso possono attribuirsi a Cerveteri, la metropoli etrusca in cui M. Cristofani, per primo, ha proposto di localizzare un culto alla dea<sup>7</sup>. Rimangono infine incerte altre localizzazioni, fra cui quella pyrgense ipotizzata con cautela dal Colonna<sup>8</sup>, che, se confermata, sarebbe molto rilevante, anche alla luce delle nuove scoperte effettuate nell'area sud di Pyrgi e della importanza del culto in ambiente cerite.

Fra i contesti menzionati, merita particolare attenzione quello portato alla luce per ultimo, ovvero quello della Vigna Parrocchiale nel cuore dell'area urbana di Caere<sup>9</sup>, dal quale ricevono una nuova luce testimonianze epigrafiche e archeologiche di carattere sparso finora poco valorizzate<sup>10</sup>; il caso-studio ceretano infatti ha offerto nuovi elementi di giudizio su questa divinità ancora poco nota del pantheon etrusco, che costituiranno il "filo di Arianna" della nostra ricostruzione<sup>11</sup>.

### *Gli oggetti implicati nel culto di Vei*

La documentazione raccolta appare abbastanza variegata al suo interno, con ovvie specificità locali. Per la prospettiva adottata, riveste interesse primario lo strumentario vascolare consacrato alla dea oppure impiegato nel culto.

Il caso della Vigna Parrocchiale di Caere, in particolare, indica l'importanza delle stoviglie consacrate alla dea che facevano parte del "servizio" vascolare del santuario<sup>12</sup>. Si tratta di vasellame da cucina e d'uso di impasto grezzo, ma tornito, in particolare ollette cilindro-ovoidi e ciotole-coperchio, che nel caso specifico oltre che essere oggetto di dono da parte dei devoti, erano probabilmente anche adoperate per la preparazione del pasto del commensale divino<sup>13</sup>. Un esemplare con il teonimo *Vei*

<sup>5</sup> Referenze complete in MARAS 2009.

<sup>6</sup> Si tratta di una kylix attica a figure rosse e di una coppetta su piede del Gruppo Spurinias. Si veda rispettivamente MAGGIANI 1978, MAGGIANI 1997a, p. 24 (B1) e MARAS 2009, p. 317, OI, Co.2 e BERNARDINI 2001, n. 93, tav. 47.

<sup>7</sup> CRISTOFANI 1985. V. anche JANNOT 1998, p. 160.

<sup>8</sup> COLONNA 2000, p. 275, nota 84. In COLONNA 2009a (p. 123, nota 164), tuttavia, si sottolinea la "perdurante assenza (*scil.* a Pyrgi) di dediche a Vei...". Vd. anche le perplessità di MARAS 2009, p. 108.

<sup>9</sup> Discussione complessiva in BELLELLI 2011. Per un quadro generale sui culti di Caere: CRISTOFANI 2000.

<sup>10</sup> Si tratta dei documenti citati *supra* a nota 6. Le coppette del Gruppo Spurinias recentemente riedite da C. Bernardini (*op. cit.*, *loc. cit.* a nota 6), in particolare, in base ai dati forniti da M. BENTZ e J. STRACKE in *Bonn* 2008 (p. 98, nn. 123-124), oggi appaiono infatti interpretabili come stoviglie appartenenti alla "Helligtumsware" di un santuario ceretano.

<sup>11</sup> Il punto di vista che adotteremo, il linea con il tema della nostra sessione, privilegerà le varie categorie di documenti archeologici che entrano in gioco nel culto di questa divinità, dando per acquisiti i dati relativi alla topografia e all'aspetto architettonico dei luoghi di culto, che pur sarebbero essenziali per il tema affrontato.

<sup>12</sup> Se ne è trattato in due lavori in corso di stampa: BELLELLI cds1 e cds2. Vd. anche V. BELLELLI, in *Caere* 4, p. 215, nota 11.

<sup>13</sup> BELLELLI, *artt. citt.* a nota prec.

iscritto in caso retto sul ventre (*Fig. 1*) è stato rinvenuto nel singolare apprestamento sotterraneo ubicato al centro del tempio, di cui abbiamo trattato altrove<sup>14</sup>. L'olla appare identica ai 7 esemplari rinvenuti integri in un deposito di fondazione poco distante (*Fig. 5*), creato al termine di un rituale compiuto in occasione della erezione dell'edificio templare intorno al 490-480 a.C.<sup>15</sup>. Si tratta di una offerta di fondazione effettuata forse con primizie, come indica il carattere plurimo della deposizione, con alcuni esemplari caratterizzati dalla presenza di sigle oppure di stampiglie. La circostanza non è isolata in ambito etrusco-italico: le nostre ollette compaiono infatti non di rado in depositi di fondazione di edifici, sia sacri che "civili"<sup>16</sup>, nonché, in forme complesse (sotto forma per es. di *kernoi*), sia in ambito funerario che santuarioale, in contesti che indirizzano sempre, con certezza, al culto di divinità femminili di carattere ctonio<sup>17</sup>. Depositi votivi con altre caratteristiche, sempre però includenti ollette cilindro-ovoidi come le nostre, si ritrovano anche nel santuario suburbano di Pontecagnano<sup>18</sup> e in quello del Pozzarello a Bolsena, che V. Acconcia ha collegato in modo persuasivo al culto di Cerere<sup>19</sup>.

A questo punto appare fondamentale, per il nostro assunto, circoscrivere la funzione esatta di questo vasellame d'uso comune connesso al culto di *Vei*. Se la interpretazione che si è fornita in altra sede è corretta<sup>20</sup>, la valenza primaria messa in luce dal contesto ceretano è quella agraria; le nostre ollette, in particolare, al di là di un loro eventuale uso come olle extari<sup>21</sup> – che nel caso specifico ci sentiremmo però di escludere per la "taglia" ridotta – sono dei recipienti per contenere e cucinare alimenti solidi, in primo luogo granaglie<sup>22</sup>. Esse non a caso sono funzionalmente associate a ciotole-coperchio che alla Vigna Parrocchiale, non di rado, appaiono forate intenzionalmente sul fondo, oppure sono contrassegnate dell'epiteto divino "*Apas*", cioè "del padre"<sup>23</sup>, a indicare la presenza di un patero maschile per la nostra dea, cui venivano offerte libagioni

<sup>14</sup> V. BELLELLI, in *Caere* 4, pp. 172-173, n. 1897; BELLELLI 2002; BELLELLI 2008; BELLELLI 2011, pp. 97-98.

<sup>15</sup> M. RENDELI, in *Caere* 4, p. 96, n. 992 a-g, fig. 46, tav. X.

<sup>16</sup> Un buon esempio di rito di fondazione con ollette si ritrova a Roma, nella zona sud-occidentale del Palatino: BORRELLO, COLAZINGARI, VUONO 2006, p. 400, fig. 3. Per l'Etruria, denunciano un uso rituale delle olle numerosi contesti archeologici, fra i quali si annoverano i depositi di Tarquinia e Volterra, su cui v. rispettivamente BAGNASCO GIANNI 2005, pp. 93 ss. e BONAMICI 2005, p. 5. Sul contesto volterrano, più sinteticamente, v. anche BONAMICI 2007

<sup>17</sup> BELLELLI cds1.

<sup>18</sup> BAILO MODESTI *ET AL.* 2005, p. 56, tav. III,3.

<sup>19</sup> ACCONCIA 2000, pp. 155-158.

<sup>20</sup> BELLELLI 2011.

<sup>21</sup> Discussione recente su questo uso delle *ollae* in TORELLI 2001, pp. 173-174 e BAGNASCO GIANNI 2005, p. 97. V. anche PROSDOCIMI 1996, p. 564 ss.

<sup>22</sup> Argomentazione in BELLELLI cds2. Sul "cibo" di Demetra, v. SCARPI 1976 e la disamina di PROSDOCIMI 1996, pp. 564-575.

<sup>23</sup> BELLELLI 2011, p. 97. Per un confronto interessante, si veda il caso del santuario dell'acropoli di Volterra ora esaustivamente indagato da BONAMICI 2003.

“particolari”<sup>24</sup>. Sono *paterae pertusae*<sup>25</sup>, ovvero un esempio eloquente di vaso epitimbio, così come efficacemente definì questa categoria di *instrumentum* Silvio Ferri in un lavoro giovanile<sup>26</sup>.

Abbiamo dunque una traccia importante: *Veī*, almeno a Cerveteri, ha un compagno maschile<sup>27</sup>, titolare di un culto che rimanda al mondo infero. Recenti indagini<sup>28</sup> ce ne hanno restituito il nome: si tratta di *Fufluns/Dionysos*<sup>29</sup>.

Non ci dilunghiamo oltre sulla natura di questi umili materiali, che tuttavia sono stati così importanti, nel caso di Cerveteri, per la identificazione dei culti. Prima di procedere oltre, però, a conferma della importanza di questa classe vascolare nella sfera del sacro, vorremmo proporre all’attenzione un documento iconografico di carattere eccezionale, in cui troviamo il nostro vasellame rappresentato realisticamente in una scena di culto<sup>30</sup>. Si tratta della decorazione di un anforone squamato etrusco-corinzio di stile “pesante”, risalente al primo ventennio del VI secolo a.C.<sup>31</sup>: la lettura che proponiamo discostandoci da quella dell’editore vi riconosce un sacerdote che volge le spalle a un complesso di ollette identiche alle nostre poggiate su un dispositivo mobile sospeso, che richiama alla memoria le invocazioni dirette alle olle sacre dai Fratelli Arvali<sup>32</sup>.

Queste pratiche rituali connesse a *Veī* in cui sono impiegate stoviglie in impasto grezzo, documentano l’arcaicità dei riti rivolti alla dea, fornendoci informazioni precise sulla sua sfera di competenze, che appare in via prioritaria quella della tutela della fecondità della terra e, in subordine, come vedremo tra un attimo, dell’essere umano.

Per la determinazione della sfera di competenze della nostra dea, nel senso appena indicato, è necessario a questo punto volgere l’attenzione a un’altra categoria di documenti archeologici, i cosiddetti *ex-voto* anatomici. Dal santuario del Fontanile di Legnisina a Vulci, ove è venerata anche *Uni/Giunone*, ne provengono due esemplari iscritti – come l’olletta ceretana – con il teonimo *Veī* all’assolutivo<sup>33</sup> (Fig. 6). Sono due uteri a placca di tipo abbastanza comune. Anche in questo caso le iscrizioni sono

<sup>24</sup> È significativo che questa tipologia di oggetti di uso rituale sia stata riconosciuta anche fra il materiale dagli scavi del Palatino e sia stata correttamente interpretata: BORRELLO, COLAZINGARI, VUONO 2006, p. 406.

<sup>25</sup> Su questa categoria di *instrumentum*, in generale, v. PERUZZI 1998, *passim* e in part. pp. 23-25.

<sup>26</sup> FERRI 1929, pp. 11 ss. Si tratta di vasellame di uso rituale, finalizzato a far pervenire offerte alimentari nel sottosuolo, al pari di apprestamenti fittili più complessi, come quelli portati alla luce a Pontecagnano: BAILO MODESTI ET AL. 2005.

<sup>27</sup> Sulla strada giusta era già M. Cristofani (CRISTOFANI 2001, I, p. 313), che congetturava l’esistenza a Cerveteri di una coppia divina (legata al mondo infero), con qualifiche simmetriche di “Padre” e di “Madre”. Tiene conto dell’intuizione di Cristofani, che si è rivelata esatta nella sostanza, THOMSON DE GRUMMOND 2004, p. 352, con riferimenti.

<sup>28</sup> BELLELLI 2011. Oltre a quelle discusse nel lavoro testé citato, si ricorda a fini comparativi anche l’importante testimonianza tarantina, su cui v. LIPPOLIS, GARRAFFO, NAFISSI 1995, p. 189, I.14.2, tav. LVII,2.

<sup>29</sup> Su questa figura divina v. ora la problematica ricostruzione di WOUNDHUIZEN 2006-2007.

<sup>30</sup> Per una analisi iconografica preliminare dell’eccezionale documento: BELLELLI cds1.

<sup>31</sup> SZILÁGYI 1993.

<sup>32</sup> BELLELLI cds1, con riferimenti.

<sup>33</sup> MASSABÒ, RICCIARDI 1988, p. 32, fig. 11; per l’iscrizione, v. anche: CRISTOFANI 1989-1990.

state apposte prima della cottura dei manufatti; quello che appare ricco di implicazioni è che gli oggetti siano dichiarati “proprietà della dea”, come il vaso ceretano, con il teonimo registrato in modo secco, in caso retto<sup>34</sup>. Se ne guadagna un ulteriore indizio esplicito sulla sfera di competenza della nostra divinità, che si conferma in senso lato quello della fertilità, in questo caso umana. Il complesso dei dati relativi al santuario vulcente di Legnisina conferma questa ricostruzione: nella strutturazione dell’area sacra appare importante, in particolare, il ruolo dell’acqua della vicina sorgente come elemento fecondatore, più che risanatore, secondo modalità riscontrate anche nell’altro santuario vulcente dedicato alla dea, cioè Carraccio dell’Osteria<sup>35</sup>, nonché quello di Veio/Campetti e Orvieto/Cannicella<sup>36</sup>. Per Vulci/Legnisina, la tutela della sfera riproduttiva vede significativamente associate *Veī* e *Uni*<sup>37</sup>, ovvero Demetra e Giunone, garanti entrambe, anche dei rapporti e del vincolo matrimoniale<sup>38</sup>.

Legata al culto della nostra dea appare inoltre una singolare tipologia di *ex-voto* fittili documentata in Etruria a Veio, Caere e Gravisca<sup>39</sup>. Si tratta di terrecotte votive di interpretazione problematica, configurate a coppia di divinità femminili sedute in trono, con o senza bambino accovacciato o seduto nel mezzo (*Fig. 7*). La lettura che qui si accoglie, prevede che si tratti della coppia demetriaca accompagnata da Trittolemo oppure Iacco<sup>40</sup>. Le figure femminili sono infatti leggermente diseguali nelle proporzioni, e sono tuttavia assise su un unico trono fornito di spalliera.

Sarebbe questo uno dei pochi casi in cui da questa categoria di fittili votivi, che sono per definizione polisemantici<sup>41</sup>, si può ricavare qualche indizio puntuale in relazione al culto di pertinenza.

A conclusione di questa sommaria rassegna va ricordato il peso da telaio iscritto da Roselle<sup>42</sup> (*Fig. 3*). Il teonimo, anche in questo caso, è stato inciso prima della cottura: come proposto dall’editore, è ragionevole pensare che si tratti di un oggetto fabbricato per un uso speciale, che forse faceva parte di un telaio destinato a tessere vesti per la divinità menzionata<sup>43</sup>. Recentemente, un oggetto analogo è venuto alla luce anche nel corso degli scavi di S. Stopponi a Orvieto in località Campo della Fiera (*Fig. 8*), in cui sembra potersi leggere l’iscrizione “*Veia mi*”, in cui l’editrice ravvisa però la presenza non di un teonimo ma di un gentilizio con suffisso italico ricavato dal poleonimo<sup>44</sup>.

<sup>34</sup> Si tratta dunque, nella terminologia di MARAS 2009, di un caso di consacrazione semplice in caso retto (modulo D).

<sup>35</sup> BURANELLI 1994, pp. 47-54.

<sup>36</sup> Sul ruolo dell’acqua nei santuari di *Veī*, si rimanda a GIONTELLA 2006, pp. 47-51.

<sup>37</sup> COLONNA 1988. Per CRISTOFANI 1989, p. 91, nota 37, a *Veī* sarebbe dedicato l’altare.

<sup>38</sup> SABBATUCCI 1988.

<sup>39</sup> Riferimenti in *Caere* 4, p. 169, n. 1846.

<sup>40</sup> COMELLA 1978, pp. 53-60; BONFANTE 1986, p. 196.

<sup>41</sup> V. BELLELLI, in *Caere* 4, p. 169.

<sup>42</sup> MICHELUCCI 1978; AMBROSINI 2000, p. 149, n. 18.

<sup>43</sup> Su tutta la problematica dei pesi da telaio iscritti con nomi di divinità in Grecia, Magna Grecia ed Etruria, cfr. rispettivamente BRUGNONE 1991 e AMBROSINI 2000, entrambe con riferimenti. Sull’impiego in ambito sacro, v. anche SCARPELLINI 2008, pp. 83-84.

<sup>44</sup> STOPPONI 2007, p. 502, fig. 50 (lettura: *Veiane* o *Veiani*). Un riesame del documento è ora in *StEtr* LXXIV, 2011, pp. 381-382, n. 137 (S. Stopponi), 382-383, n. 137 bis (G. Colonna).

Il peso rusellano, pur essendo un umile manufatto afferente a una tipologia seriale e indifferenziata, appare evidenza di una certa importanza, che ci consente di introdurre la seconda parte di questo lavoro, ovvero quella relativa all'iconografia e al nome della nostra dea. L'oggetto rinvenuto a Roselle, come si è visto, allude infatti a una pratica importante nella vita di un santuario<sup>45</sup>, cioè quella di confezionare abiti per il simulacro divino, che pone a sua volta il problema dell'aspetto esteriore della nostra divinità.

Ma su questo punto, al momento, la documentazione archeologica tace. Manca infatti qualsivoglia indizio iconografico dell'aspetto esteriore della nostra dea, che non a caso non figura nel *Lexicon Iconographicum Mitologiae Classicae*. In particolare, tace completamente, nel caso specifico, quello straordinario strumento di indagine per ricostruire puntualmente l'iconografia degli dèi etruschi che è il repertorio degli specchi incisi<sup>46</sup>, mentre restano del tutto ipotetiche altre identificazioni come quella recentemente proposta per un busto femminile da Tuscania<sup>47</sup> (Fig. 9). Se non fosse per le problematiche terrecotte votive sopra evocate, con coppie femminili in trono, e per una interessante serie orvietana di antefisse, che forse raffigura però Kore (con Ade)<sup>48</sup>, saremmo costretti a concludere che *Veī* rimane per il resto una divinità "senza volto" del pantheon etrusco, non essendo, al contrario delle altre divinità principali del pantheon etrusco, "recipiente" di nessuna precisa iconografia di matrice ellenica. Esiste però una testimonianza artistica eccezionale, proveniente da Orvieto, la cosiddetta statua della Venere di Cannicella<sup>49</sup> (Fig. 10), che secondo alcuni studiosi potrebbe rappresentare la dea.

La statua, di dimensioni inferiori al vero, rappresenta una divinità nuda ritratta nel gesto della cosiddetta "pudicizia", oggi non più apprezzabile per le lacune relative alle braccia. Il simulacro, in marmo greco, era completato da attributi ora perduti. Cruciale, per l'interpretazione, è la resa degli elementi anatomici connotanti il "genere", i seni – che appaiono restaurati già in antico – e soprattutto il pube, che appare evidenziato enfaticamente, come in una nota statua fittile lavinate<sup>50</sup> (Fig. 11). Per Mauro Cristofani l'idolo, pur caratterizzato da una certa androginia, rappresenterebbe *Veī*, "i cui poteri venivano esercitati nella sfera della riproduzione"<sup>51</sup>.

<sup>45</sup> Come ha notato L. Ambrosini (AMBROSINI 2000, pp. 158-159) è significativo che le rare testimonianze di pesi da telaio iscritti con teonimi femminili, sia in ambiente greco che in Etruria, siano riferibili a luoghi di culto legati a Demetra.

<sup>46</sup> La dea rientra pertanto nel gruppetto di divinità etrusche non attestate iconograficamente, in cui rientra significativamente anche *Cel Ati* (COLONNA 2009b, p. 240).

<sup>47</sup> MACINTOSH TURFA, BLAIR BROWNEE 2002-2003, p. 293, didascalia di fig. 8 ("*nenfro bust perhaps representing the «goddess Veas»*"). Precedentemente, in MACINTOSH TURFA 2005 (pp. 271-272, n. 302, tav. 34 e tav. a colori C8), si parla genericamente di "*cult image*".

<sup>48</sup> COLONNA 1987, p. 23, fig. 5.

<sup>49</sup> CRISTOFANI 1987. Più di recente RONCALLI 2003, p. 220, STOPPONI 2003, p. 258, figg. 16-18 e RASK 2011, pp. 97-98, fig. 3. Sul contesto di rinvenimento, ANDRÉN 1967, COLONNA 1987 e, più recentemente, STOPPONI 2003, con bibl. prec.

<sup>50</sup> BRUTO, AVILIA 2009, pp. 108-109.

<sup>51</sup> CRISTOFANI 1987; CRISTOFANI 1993, p. 10.



Ad altre conclusioni è pervenuto M. Torelli<sup>52</sup>, che ha proposto di identificare la statua della Cannicella con un'Afrodite funeraria<sup>53</sup>, che dividerebbe con *Vei* la titolarità del santuario orvietano.

Di recente, però, l'ipotesi che identifica nell'idolo orvietano *Vei* è stata autorevolmente riproposta da E. Simon<sup>54</sup> con il corollario inedito e ricco di implicazioni di una corrispondenza sostanziale con *Cel Ati*, la figura divina assimilabile alla Madre Terra della religione greca<sup>55</sup>. *Vei* del resto rimane l'unica divinità della Cannicella il cui culto è confermato da una iscrizione<sup>56</sup>.

Se dunque, come sembra, si riesce a guadagnare un'identificazione della "Venere" con *Vei* ancorata a basi solide, avremmo l'unica raffigurazione arcaica della nostra divinità, in questo caso corrispondente a Kore piuttosto che a Demetra/Cerere<sup>57</sup>, da affiancare a quelle delle terrecotte votive sopra menzionate.

### *Caratteri e funzioni di Vei*

Il dossier su *Vei* offre in conclusione materia sufficiente per tentare di ricostruire il profilo generale di questa divinità etrusca, con particolare riferimento all'ambito di competenze e ai rapporti "funzionali" con altre divinità del pantheon etrusco e delle religioni del mondo classico.

La dea, il cui culto è attestato archeologicamente soprattutto nell'Etruria centro-meridionale, dalla metà del VI secolo a.C. fino ad epoca medio-ellenistica, è sicuramente molto più antico e, entro certi limiti, pan-etrusco<sup>58</sup>.

Rimane incerto se si possa individuare nel pantheon umbro una divinità omonima: tutto dipende dall'interpretazione che si dà della menzione di una porta Veia nelle tavole di Gubbio<sup>59</sup>.

La questione non è di poco conto e si inserisce in una problematica di grande interesse in cui hanno portato un contributo decisivo le indagini linguistiche di Helmut Rix, che hanno messo in luce la derivazione italica di un consistente numero di teonimi etruschi di primaria importanza<sup>60</sup>. Fra questi, allo stato attuale delle ricerche, non sem-

<sup>52</sup> TORELLI 1986, pp. 183-184. L'identificazione con Afrodite è contestualmente proposta anche nel *LIMC*: BLOCH 1984, p. 170, n. 6; DELIVORRIAS 1984, p. 47, n. 368.

<sup>53</sup> Sulle più antiche rappresentazioni iconografiche della "dea nuda" in area etrusco-italica, v. la cauta proposta di DELPINO 2007.

<sup>54</sup> SIMON 2006, pp. 47-48.

<sup>55</sup> COLONNA 1977.

<sup>56</sup> Così MAGGIANI 2009, p. 77, con proposta di espungere definitivamente dal dossier di *Turan*/Afrodite la "Venere" della Cannicella.

<sup>57</sup> Cfr. da ultimo MAGGIANI 2009, p. 77, con altra lett.

<sup>58</sup> Appare dunque esatta la prospettiva critica in cui si collocano recenti studi sulle aree sacre di Veio, che definiscono la nostra dea come ancestrale, oppure come autoctona e fortemente caratterizzata: v. per es. CAROSI 2002 e BARTOLONI, BENEDETTINI 2011, p. 788.

<sup>59</sup> SISANI 2001, pp. 131-135. Sulla porta Veia v. anche ANCILLOTTI, CERRI 1996, pp. 222-223 e, ora, DE SIMONE 2009, p. 227. Per CAMPANILE 2008, p. 624, la porta iguvina traeva il nome da chi aveva terre o case nei dintorni e la forma *Veia*, sulla scorta di SCHULZE 1904 (pp. 251, 264, 561 nota 5), sarebbe derivata dal gentilizio *Veius*.

<sup>60</sup> RIX 1981 e Id. 1998.

brerebbe rientrare *Veī*<sup>61</sup>, anche se non è mancato chi ha fatto esplicita allusione a una origine italica della divinità e del relativo nome, evinta in base alla presenza della desinenza *-i*, considerata esito di un prestito dall'italico<sup>62</sup>.

Di recente si è invece preferito ascrivere *Veī* allo strato per così dire originario (e non italicizzante) del pantheon etrusco, enfatizzando il fatto che questa figura divina rientra nel novero delle divinità etrusche “ctonie ed inferi”, mentre “vuote (*scil.* nel pantheon etrusco) sono le caselle delle divinità agrarie, con la sola eccezione di Fufluns”<sup>63</sup>.

Per la valutazione di questo punto cruciale, alla luce degli sviluppi più recenti della ricerca, va sottolineato innanzitutto il fatto che la dea in Etruria è sicuramente assimilata, al termine di un processo sincretistico di grande portata, a Demetra (a Gravisca e Caere) e a Cerere (Veio/Campetti), oppure a Kore (a Orvieto/Cannicella)<sup>64</sup>. Ciò suggerisce che la dea, come confermano del resto anche le nuove testimonianze da Cerveteri, è da considerare una divinità che, almeno potenzialmente, anche prima dell'assimilazione, è percepita come connessa alla sfera agraria, in modo diretto o indiretto. Non a caso, il sistema delle coppie teologiche e rituali che appare imperniato sulla nostra figura, sembra includere anche Dioniso<sup>65</sup>.

Ciò naturalmente non annulla affatto la natura infera della nostra divinità, che è pacifica<sup>66</sup>, ma consente di calibrare la presupposta, ed evidente connotazione ctonia della personalità divina, in rapporto a quella che sarà l'*interpretatio* del personaggio come “dea delle messi”. Tale processo si attua in Etruria all'interno di tendenze sincretistiche che si accentuano in età tardo-arcaica, in parallelo a profondi rivolgimenti politico-istituzionali innescati contemporaneamente anche a Roma da rivendicazioni di stampo “plebeo”<sup>67</sup>, a seguito delle quali, per così dire, le leggi del ciclo agrario diventano la “garanzia dell'ordine politico”<sup>68</sup>.

La sfera di competenze della nostra divinità è dunque, a nostro avviso, primariamente quella della tutela della fertilità della terra e dell'essere umano e *Veī* può essere considerata la “deificazione” della forza generatrice (della terra e dell'uomo)<sup>69</sup>.

A questa sfera concettuale, a quella cioè del ciclo della vita nel senso pregnante di “forza vitale”, rimandano l'eccezionale testimonianza degli uteri iscritti da Vulci/Le-

<sup>61</sup> H. Rix, nei suoi studi fondamentali (RIX 1981 e ID. 1998), non prende infatti in considerazione il caso di *Veī*.

<sup>62</sup> Accennano alla possibilità di una origine italica COLONNA 2005, p. 56 e MARAS 2009, p. 143. Sulle forme uscenti in *-i*, si segue generalmente l'interpretazione di RIX 1993, p. 216.

<sup>63</sup> Così TORELLI 2009, p. 135, al termine di una lunga dimostrazione.

<sup>64</sup> L'identificazione è esplicitata per la prima volta, con tutte le implicazioni del caso, in TORELLI 1977. V. anche MAGGIANI 2001, BELLELLI 2002 e COLONNA 2002, p. 402.

<sup>65</sup> Discussione esaustiva in BELLELLI 2011.

<sup>66</sup> Sulle valenze ctonie insiste anche MAGGIANI 1997a e ID. 2001. V. anche SIMON 2006, p. 48. V. anche note 73 e 108.

<sup>67</sup> Su questo, v. le osservazioni di TORELLI 1977 e gli importanti cenni di MAGGIANI 1978.

<sup>68</sup> BELLELLI 2011, pp. 109-111.

<sup>69</sup> *Veī* è dunque, presumibilmente, una divinità etrusca assai antica, in un certo senso “originaria”, creata nello stesso modo in cui è stata creata la divinità astrale *Tinia*, “deificazione” della luce del giorno. La ellenizzazione delle pratiche di culto ne ha fatto in prosieguo di tempo il *pendant* etrusco perfetto della greca Demetra e della romana Cerere.

gnisina, su cui si tornerà ancora più avanti, e l'enfaticizzazione degli organi riproduttivi nella "Venere" della Cannicella. Ne consegue che si adatta perfettamente all'etrusca *Veī* quanto è stato detto a proposito della Cerere romana e italica, ovvero che l'ambito funzionale cui presiede la divinità è innanzitutto quello della "crescita per nascita ... ed evoluzione... per una forza miracolosa..."<sup>70</sup>. Per dirla in altro modo, *Veī*, è da considerare in primo luogo la "causa" della vita e dunque, proprio come la Cerere italica e romana, la causa delle messi<sup>71</sup>. Non sorprende dunque che alla dea spetti l'epiteto di "Madre", in obbedienza a un uso dei termini di parentela nelle specificazioni teonimiche che in Etruria appare tutt'altro che generalizzato<sup>72</sup>.

Il carattere ctonio del culto inferito in base alla prossimità topografica dei santuari di *Veī* ad aree funerarie, può essere inteso pertanto nel senso demetriaco del termine, ovvero nel senso che *Veī* è la divinità della morte che presuppone una rinascita<sup>73</sup>.

Testimonianze incrociate, come si è visto, suggeriscono che la dea aveva un *partner* maschile che a Cerveteri – e probabilmente anche a Veio – coincide con Dioniso, altrove con *Suri/Dispater*<sup>74</sup>, a conferma che il compagno di *Veī* era una figura complessa omologabile con il Dioniso/Ade dei Greci<sup>75</sup>. A Orvieto/Cannicella, secondo l'opinione di G. Colonna<sup>76</sup>, a quello di *Veī*, nel caso specifico coincidente con *Mlacuch/Bona Dea*, è associato anche un culto rivolto a *Herclē/Fauno*<sup>77</sup>. La dea era infine accompagnata da una "figlia", identificabile con *Cavatha*, la Persefone etrusca identificata da Colonna<sup>78</sup>. Per quanto riguarda l'aspetto esteriore della nostra dea, come si è visto, al di là delle statue ellenizzanti la cui pertinenza a *Veī* è assicurata dal filtro dell'*interpretatio* demetriaca, non esiste nessuna incontrovertibile – nel senso di certificata da iscrizioni – iconografia etrusca (arcaica) di *Veī*<sup>79</sup>. Ciò è dimostrato dal dato, storicamente rilevante in sé, a prescindere dalle implicazioni relative al culto, che la Venere della Cannicella, se effettivamente di *Veī* si tratta, fu importata dalla Grecia<sup>80</sup>.

<sup>70</sup> PROSDOCIMI 1989, p. 512. Più diffusamente, PROSDOCIMI 1996.

<sup>71</sup> SABBATUCCI 1988, pp. 126 ss. In questo senso, continuando il parallelismo con la religione romana, si può dire che *Veī* corrisponde perfettamente a Cerere, mentre rimangono margini di non sovrapposizione con *Ghe/Tellus*, che corrisponde infatti a *Cel*.

<sup>72</sup> Sull'uso dei termini di parentela in relazione ai teonimi: CRISTOFANI 1993, p. 11 e MARAS 2009, pp. 150-153.

<sup>73</sup> L'associazione di tratti agrari e tratti di pertinenza più genericamente infera, è cosa comune a molte figure divine dell'antichità pagana, come ha sottolineato M. Eliade (ELIADE 1976, pp. 363 ss.), ricordando e.g., il caso della misteriosa *Feronia*, "dea agrorum sive inferorum", che presenta analogie significative a quello della nostra *Veī*.

<sup>74</sup> Su questa figura divina v. ora l'ampia ricostruzione di COLONNA 2009a.

<sup>75</sup> Su questo tema v. il recente intervento di PIZZIRANI 2010.

<sup>76</sup> COLONNA 1987, pp. 16 ss.

<sup>77</sup> Sulle dinamiche complesse delle assimilazioni: TORELLI 1986, pp. 174 ss.

<sup>78</sup> COLONNA 1991-1992. V. anche THOMSON DE GRUMMOND 2004, con esame a tutto tondo del rapporto "madre-figlia" nella religione etrusca.

<sup>79</sup> Va tuttavia ricordato che l'iscrizione orvietana "thval veal" – RIX 1991, II, Vs 8.2 – (qui Fig. 2), sebbene manchino riscontri diretti, suggerisce indirettamente l'esistenza di simulacri della dea.

<sup>80</sup> Secondo MILLER AMMERMAN 1991 (p. 218) la "Venere" era considerata dalle popolazioni locali "a foreign image of a naked standing goddess". Sull'iconografia della "dea nuda", v. in generale BÖHM 1990.

Alla luce di quanto sostenuto sin qui, si può suggerire l'ipotesi che questa difficoltà di tradurre *Veī* in immagine, dipendesse anche dal fatto che la divinità rientrava, come è documentato anche a Roma, nel gruppo più antico di astrazioni personificate; l'*interpretatio* greca, da questo punto di vista, giungeva a risolvere il problema offrendo un volto e un'immagine adeguati a una figura divina che incarnava originariamente un concetto astratto, ovvero quello della fecondità non ristretta ai campi e alla sfera agricola, ma anche alla specie umana.

In sintesi, l'archeologia documenta l'esistenza in Etruria di una divinità femminile epicorica e ancestrale, che ha successivamente subito un processo di assimilazione "orizzontale" e diretta con Demetra da un lato e Cerere dall'altro; questa divinità è inserita in un contesto culturale che è entrato in contatto con ogni evidenza con le Religioni greche dei Misteri<sup>81</sup>.

Sul versante delle tipologie architettoniche e della liturgia, questa connessione è confermata dalle evidenze di Veio/Campetti, Gravisca e, in parte, anche Vulci/Carraccio dell'Osteria, che hanno restituito strutture di tipo tesmoforico e tracce concrete dello svolgimento di riti notturni<sup>82</sup>.

Sulle istanze locali agì dunque un potente influsso vivificatore dei culti eleusini e del dionisimo, come è documentabile anche per altra via. A mo' di esempio, ricordiamo la straordinaria fortuna in Etruria dei vasi attici a figure rosse con iconografia eleusina<sup>83</sup> – come quello raffigurato in una tavola di Secondiano Campanari<sup>84</sup> (Fig. 12) – che ricalca, certo non per caso, la geografia del culto di *Veī* così come la abbiamo ricostruita, con le presenze di Veio, Caere, Vulci e Orvieto, proprio nel periodo in cui si addensano le evidenze<sup>85</sup>.

Il picco delle testimonianze archeologiche si registra fra la fine del VI e gli inizi del V secolo a.C.<sup>86</sup>. Il caso-studio ceretano indica, infine, anche che il culto di *Veī* aveva una precisa e spiccata valenza politica<sup>87</sup>, da contestualizzare nel convulso periodo storico compreso fra la fine del VI e gli inizi del V secolo a.C., caratterizzato da una profonda interazione a livello culturale fra la Magna Grecia, Roma, l'Etruria, con Caere in testa, che può avere avuto ripercussioni dirette anche sul versante politico-istituzionale-religioso, attraverso la saldatura di istanze socio-politiche e di dinamiche religiose<sup>88</sup>.

In questo quadro può rientrare anche Veio, a conferma del quadro storico prospettato

<sup>81</sup> BELLELLI 2011, pp. 108-109.

<sup>82</sup> Diverso e più complesso appare il caso di Caere, dove l'impianto templare portato alla luce nel cuore dell'area urbana presenta i caratteri di una impegnativa impresa di edilizia sacra di inusitata monumentalità e con forte significato simbolico: BELLELLI 2011, p. 109.

<sup>83</sup> Riferimenti in BESCHI 1988, pp. 872-874, nn. 333-371 e SCHWARZ 1997, pp. 58, n. 8; 60, n. 55; 61, nn. 60-63, 69, 77-79, 81, 83; 62, nn. 85, 101; 64, n. 132; 65, n. 138.

<sup>84</sup> CAMPANARI 1839, p. 25, tav. IV (in alto).

<sup>85</sup> V. quanto osserva per Orvieto RONCALLI 2003, p. 224.

<sup>86</sup> MAGGIANI 1978, p. 359.

<sup>87</sup> MAGGIANI 2005; BELLELLI 2011, pp. 110-111.

<sup>88</sup> V. da ultimo MAGGIANI 2011, p. 147, che parla esplicitamente di culto "plebeo" per la Vigna Parrocchiale di Cerveteri.

per il *tesmophorion* di Veio/Campetti<sup>89</sup>.

Con la città tiberina esisteva un rapporto speciale che si spiega con il forte radicamento del culto della dea nell'area tiberina, cioè in quello che storicamente può essere considerato il “granaio” d'Etruria.

### *Il nome di Vei e di Veio*

A margine di questa trattazione, merita infine attenzione il problema del nome e delle epiclesi della divinità indagata, perché l'aspetto epigrafico-linguistico ha una sua rilevanza oggettiva, che trascende l'ambito glottologico, e ha implicazioni dirette anche per il discorso affrontato.

Un'analisi esaustiva del teonimo è già nell'articolo di Colonna citato all'inizio di questo lavoro<sup>90</sup>: in particolare, lo studioso tratta 3 punti: fa una analisi delle forme derivate, imposta la discussione morfologica, individua la piena identità formale con il poleonimo *Vei*. Per quanto riguarda i primi due aspetti, si è chiarito innanzitutto che la forma *standard* del teonimo è *Vei*, in cui è da riconoscere probabilmente un nominativo in *-i*, mentre in *Vea*, secondo l'opinione corrente, è da riconoscere un genitivo arcaico<sup>91</sup>. Si è inoltre richiamata da tempo l'attenzione sull'esistenza di antroponimi e gentilizi teoforici, e soprattutto di etnici derivati dal corrispondente toponimo<sup>92</sup>.

Altro aspetto rilevante è quello degli epiteti<sup>93</sup>: a *Vei* sembra potersi riferire in primo luogo l'epiteto di “Madre”, in etrusco *Ati*<sup>94</sup>, cui corrisponde quello di “padre” riferito al suo compagno a Cerveteri<sup>95</sup>. Abbiamo dunque indizi che la divinità era inserita in un sistema di designazioni teonimiche “genitoriali” che sembra rimandare diretta-

<sup>89</sup> VAGNETTI 1971; TORELLI 1973; COMELLA, STEFANI 1990; CAROSI 2002; CAROSI 2008.

<sup>90</sup> COLONNA 1967.

<sup>91</sup> COLONNA 2002, p. 402; G. COLONNA, in COLONNA, MARAS 2006, pp. 7-8, con nota 32. Si tratta di questioni alquanto complesse, risolte dagli studiosi in vario modo, soprattutto nella valutazione delle uscite in *-a* e in *-i* del teonimo. Il problema è assai rilevante ai fini della questione della marcatura del genere nell'onomastica divina etrusca, per cui si rimanda a CRISTOFANI 1993, p. 11 e CRISTOFANI 1997. Sulla questione del genere grammaticale/genere naturale in etrusco, la trattazione fondamentale rimane quella di AGOSTINIANI 1995. Elementi utili per una discussione si trovano anche nel recente intervento di V. Belfiore (BELFIORE 2011), che sulla natura del suffisso *-i* prospetta una nuova soluzione.

<sup>92</sup> SLOTTY 1952, p. 154; RIX 1963, p. 308, nota 14; G. COLONNA, in COLONNA, MARAS 2006, *loc. cit.* a nota prec.; DE SIMONE 2009, pp. 225 ss. V. ora, per una documentazione completa, *ThLE* I<sup>2</sup>, s. vv. *veianes*, *veianés*, *veiane*, *veiani*, *veiania* e così via. Dovendosi interpretare le forme *Veiza* e correlate come antroponimi e/o gentilizi, a seconda dei casi e dei contesti, si deve concludere che fra le forme derivate individuate finora non sono state ancora isolate forme di vezzeggiativo vero e proprio, applicate al nome divino, come è ben documentato per altri teonimi (vd. MARAS 2009, pp. 157-158).

<sup>93</sup> Non prendiamo qui in considerazione l'*unicum Espi* (forma ricostruita), cui fa riferimento MARAS 2009, p. 148, perché l'identificazione è problematica. THOMSON de GRUMMOND 2004, p. 357, per es., propone di leggere altrimenti (*Esti*) la sequenza isolata su un cippetto conico di bronzo menzionante la dea *Catha*.

<sup>94</sup> MARAS 2009, pp. 151-152.

<sup>95</sup> Sarebbe suggestivo inoltre il riferimento alla dea del termine “*antheia*” documentato su un frammento vascolare rinvenuto alla Vigna Parrocchiale di Cerveteri, per cui M. Cristofani (CRISTOFANI 1986, p. 16)

mente al sistema demetriaco greco, ma che forse ha anche un significato più profondo (vd. avanti).

Ma ai fini della nostra analisi appare degno di attenzione soprattutto il terzo aspetto sottolineato da G. Colonna: il nome della nostra divinità coincide, senza scarti, con quello della città di Veio<sup>96</sup>. Come ha enfatizzato di recente C. De Simone<sup>97</sup>, ciò potrebbe significare che esisteva un rapporto effettivo e “affettivo” speciale fra la divinità e la città tiberina e che il toponimo *Veii* deve intendersi nel senso che essa era la *civitas* o *polis* di *Veii* (teonimo) per eccellenza<sup>98</sup>. L’ipotesi non è senza conseguenze e viene adottata per un caso, quello della città tiberina, che in effetti si presenta come problematico: basti qui ricordare che secondo una congettura ingegnosa di S. Ferri, che tuttavia non ha avuto molto seguito, Veio rientrerebbe nel gruppetto di città etrusche con due nomi, al pari di Capua/Volturnum e poche altre, che avrebbero subito trasformazioni epocali, riflesse appunto nella doppia denominazione<sup>99</sup>.

Nel caso qui in esame, l’aspetto rilevante – già debitamente messo in luce da G. Colonna – è che, rispetto alle altre forme toponomastiche derivate da nomi di divinità, note finora in etrusco<sup>100</sup>, la coincidenza formale fra teonimo e toponimo è pressoché perfetta.

Comunque si spieghi questa perfetta coincidenza formale, quello che è certo è che anche la traduzione latina del toponimo etrusco (*Veii*) ripropone di fatto, quasi senza alterazioni, il nome della Demetra etrusca<sup>101</sup>.

Al di là delle questioni linguistiche, e delle possibili soluzioni tecnico-interpretative la cui discussione esula dai limiti di questo lavoro, occorre ricordare che sul nome di *Veii* e di Veio si è molto speculato in passato<sup>102</sup>, anche su questioni che non sembrano più appassionare la critica, ma che hanno qualche rilevanza per gli argomenti che abbiamo affrontato.

Si tratta in primo luogo del problema della percezione non neutra, se non addirittura

---

aveva pensato a “un nome prestato direttamente dal greco *Antheia*”. Tale forma ricorda effettivamente l’epiclesi divina collegata alla raccolta dei fiori, in relazione a 3 divinità femminili, Hera, Persefone e Afrodite (GRECO 1989). Tuttavia l’*antheia* di Cerveteri non sembra altro che quel che resta di un nome proprio assai diffuso a Caere: *Thesantheia*, in genitivo arcaico (PANDOLFINI 1989, pp. 70, 74, n. 13).

<sup>96</sup> G. COLONNA, in COLONNA, MARAS 2006, p. 7.

<sup>97</sup> DE SIMONE 2009, p. 226.

<sup>98</sup> Le relazioni fra teonimi e toponimi e il carattere “poliadico” di alcune figure divine non configurano un fenomeno esclusivo dell’Etruria: si tratta al contrario di un meccanismo di conferimento del nome abbastanza frequente anche presso altre civiltà dell’Italia antica, come quella dei Veneti: esame recente in MARINETTI 2008, pp. 170-173. Per quanto riguarda l’Etruria, v. in generale TORELLI 1986, p. 208; il caso di *Fufluns*/Populonia è ora rivisitato con novità sostanziali da BELFIORE cds.

<sup>99</sup> FERRI 1962, p. 510: il nome originario della città tiberina sarebbe stato *Ratumna*.

<sup>100</sup> Rapida sintesi del problema, con rassegna dei poleonimi “teoforici”, in COLONNA, MARAS 2006 (*loc. cit. supra* a nota 92) e GASPERINI 2009.

<sup>101</sup> Secondo uno degli scenari disegnati da C. De Simone, sia pure come *lectio difficilior*, la veste formale in cui si presenta il poleonimo in latino, cioè come forma marcata come un plurale, potrebbe avere una spiegazione morfologica: la finale *-i* della base etrusca sarebbe stata resa come morfo di plurale latino, in un contesto di evidente bilinguismo: DE SIMONE 2009, p. 229, con discussione.

<sup>102</sup> Il nome di Veio, per esempio, è etimologizzato da SEMERANO 2006, p. 69.

negativa, del nome etrusco di Veio in alcune epoche e in alcuni ambienti e dell'etimologia del nome divino. Sulla prima questione ha attirato l'attenzione, molti anni orsono, Marta Sordi<sup>103</sup>, ipotizzando che Veio potesse essere oggetto di un divieto sacrale che impediva di pronunciarne il nome<sup>104</sup>. Oggetto di tabù, a quanto pare, era anche il nome della divinità, come sembra suggerire la vicenda cultuale di *Veii/Mlacuch* a Orvieto/Cannicella, così come la ha persuasivamente ricostruita il Colonna<sup>105</sup>. Se infatti, come sembra, *Mlacuch* è sovrapponibile a *Bona Dea*, e questa corrisponde a *Veii*, abbiamo a che fare proprio con uno dei casi più limpidi di appellazioni divine in cui, dietro la selezione delle epiclesi, doveva operare un tabù linguistico<sup>106</sup>. Che attorno al nome di *Veii* potesse essersi formato un tabù onomastico relativo a un potere "terribile" della divinità, che si esercitava, in senso lato, nella sfera della vita e della morte<sup>107</sup>, è suggerito del resto da un dato che ricorda G. Colonna, che cioè – nella rare attestazioni onomastiche rapportabili a *Veii* in area etrusco-italica – si distingue il nome della "lugubre" fattucchiera (*Veia*) menzionata dal poeta Orazio<sup>108</sup>, che appare impegnata, nella fattispecie, nell'atto di seppellire un fanciullo.

Insomma, setacciando la tradizione letteraria ed epigrafica relativa al nome di *Veii* e di Veio si vede affiorare in filigrana un disagio nel nominare la nostra divinità (e la città che da essa derivò il nome), che forse dipende dal "significato" arcano del nome della dea, in origine "trasparente", e dal suo "terribile" potere.

Nell'economia del nostro discorso, la questione non è oziosa. Infatti, avendo ricostruito il profilo della nostra figura divina in termini di alta antichità, e avendo ipotizzato che essa sia scaturita da un processo di "deificazione" di un concetto astratto, è non solo lecito ma anche opportuno tentare di risalire alla eventuale etimologia del teonimo. Lo scenario è quello prospettato da A.L. Prodocimi<sup>109</sup>, di cui piace qui riprendere la dichiarazione programmatica:

"Nella storia religiosa (*scil.* le etimologie) hanno valore non per ridurre figure divine

<sup>103</sup> SORDI 1960, p. 16. Il contesto storico oggetto di disamina da parte della Sordi è quello della guerra tra Roma e Veio, conclusasi con l'impresa di Camillo, che presenterebbe – secondo la studiosa – un parallelismo "sospetto" con la vicenda dell'empio Mezenzio narrata nell'Eneide: v. SORDI 1960, pp. 13-16, con rinvio a un passo di NOGARA 1936 (p. 170) sugli dèi "*superiores et involuti*" del pantheon etrusco, di cui era vietato pronunciare il nome, come avveniva per il nume tutelare di Roma, secondo la testimonianza di Servio (*ad Verg.*, *Georg.* I, 501).

<sup>104</sup> Sui tabù relativi ai nomi divini, si rimanda alle rapide annotazioni di PERUZZI 1970, pp. 71-74.

<sup>105</sup> COLONNA 1987.

<sup>106</sup> PERUZZI 1978, pp. 44-45, con riferimento esplicito anche al tabù del nome divino nella sfera demetriaca.

<sup>107</sup> Il caso di *Veii* potrebbe dunque rientrare nella fenomenologia del "sacro ambivalente" e dei tabù analizzata magistralmente da M. Eliade (ELIADE 1976, pp. 19 ss.), che ha evidenziato come questa ambivalenza del sacro sia frequente soprattutto presso quelle culture che rappresentano come forze sacre le manifestazioni della potenza della natura, ivi comprese quelle legate alla donna e alla fertilità, da cui scaturiscono divinità bifronti, agrarie da un lato e inferie dall'altro.

<sup>108</sup> COLONNA 2005, p. 56, con riferimenti. Sulla testimonianza del poeta lucano si sofferma, con osservazioni interessanti, anche SISANI 2001 (p. 133).

<sup>109</sup> PROSDOCIMI 1969, p. 780.

– che il corso della storia ha ampliato, mutato o dimenticato – alla loro etimologia remota, quanto piuttosto per intravedere alcune concezioni arcaiche e misurare così l'entità del processo storico che le ha cambiate, più o meno, radicalmente, o, in qual modo, conservate”.

Quello che qui interessa, dunque, come raccomanda il Prosdocimi, è la eventuale concezione arcaica che ha presieduto al meccanismo della denominazione teonimica, che, com'è noto, nell'antichità è atto pregnante<sup>110</sup>.

Nel nostro caso, oggetto di attenzione deve essere la base “ve”<sup>111</sup>, cui viene aggiunto il suffisso di “mozione” -i per creare il nome divino<sup>112</sup>. Ha un significato? I dati epigrafico-linguistici discussi sopra, inquadrati nei rispettivi contesti archeologici, indicano che il teonimo derivato da questa radice è utilizzato in modo anomalo (a paragone dell'uso normale dei supporti) su votivi anatomici relativi alla sfera riproduttiva femminile (uteri di Vulci/Legnina) e su stoviglie (corrispondenti alle *chytrai* greche) legate al pasto quotidiano, e dunque alla sopravvivenza biologica degli individui. In entrambi i casi, le formule di consacrazione selezionate sono del tipo più semplice, e utilizzano invariabilmente il caso “zero”, senza cioè il ricorso al pronome e alla formula dell'oggetto parlante<sup>113</sup>, con enfasi dunque tutta posta sul referente, e cioè sul nome divino.

Nel caso degli uteri di Legnina, stante la rarità dell'attestazione, opportunamente registrata dagli editori<sup>114</sup>, se non si può parlare di “bilingui figurate”, si tratta probabilmente di referenze metonimiche. Al teonimo è inoltre associato, sia pure indirettamente, un attributo parentelare – “madre” – che rimanda ancora una volta alla sfera generativa. Infine, come si è visto, il meccanismo del tabù linguistico, indiziato dal ricorso ad appellativi e a designazioni teonimiche ambigue e reticenti del tipo “*Bona Dea*” (*Mlacuch*)<sup>115</sup>, sembra esercitarsi nella religione etrusca proprio nel caso di *Vei*, con dinamiche di grande interesse anche per capire l'assimilazione a Kore anziché Demetra, come ipotizzato da G. Colonna<sup>116</sup>.

Gli indizi raccolti alimentano, a questo punto, una ipotesi: il significato, inizialmente trasparente, di *Vei*, in etrusco, può essere stato equivalente a quello di latino “*vis*”/“vita”, nell'accezione profonda che ci tramandano la riflessione etimologica antica:

<sup>110</sup> L'argomento è al centro di una riflessione molto impegnativa, condotta su vari versanti, in cui spiccano ancora per l'interesse due classiche trattazioni, di recente riproposte in traduzione italiana: USENER 2008 e CASSIRER 2006. Per gli aspetti metodologici, si veda PROSDOCIMI 1996, pp. 510-517.

<sup>111</sup> Si tratta, com'è noto, di un monosillabo alla base di una gran quantità di formazioni in etrusco.

<sup>112</sup> Si tenga presente, a questo proposito, che la sigla “ve”, di per sé una comunissima abbreviazione di nome personale, può essere considerata, ove il contesto lo consenta, una versione abbreviata del nostro teonimo: si veda per es. quanto osserva M. PANDOLFINI, in JOHNSTON, PANDOLFINI 2000, pp. 98-99, sulle sigle graviscane.

<sup>113</sup> Sulla casistica, abbastanza varia, delle tipologie di formule del tipo c.d. parlante si rimanda alla trattazione di AGOSTINIANI 1982.

<sup>114</sup> MASSABÒ, RICCIARDI 1988, p. 38, nota 13.

<sup>115</sup> Sul caso di Bona Dea, si rimanda alle osservazioni di PERUZZI 1978, pp. 44-45.

<sup>116</sup> COLONNA 1987, pp. 23-24.



valga per tutte la definizione data da Isidoro di Siviglia, che definisce la vita, in modo pregnante, in questi termini: «forza di nascere e crescere» («...*vim nascendi atque crescendi*»)<sup>117</sup>. Come si è visto, è presso a poco, la stessa etimologia ricostruita per il nome di Cerere, in cui va ravvisata la personificazione del ciclo vitale della terra portatrice di frutti.

L'etrusca *Veī* è, dunque, etimologicamente (e archeologicamente) parlando, la dea della vita, intesa come forze vitale e generatrice della terra e dell'uomo.

VINCENZO BELLELLI  
CNR-ISCIMA

vincenzo.bellelli@iscima.cnr.it

## BIBLIOGRAFIA

- ACCONCIA 2000: V. ACCONCIA, *Il santuario del Pozzarello a Bolsena (scavi Gabrici 1904)*, Roma 2000.
- AGOSTINIANI 1982: L. AGOSTINIANI, *Le iscrizioni parlanti dell'Italia antica*, Firenze 1982.
- AGOSTINIANI 1995: L. AGOSTINIANI, "Genere grammaticale, genere naturale e il trattamento di alcuni prestiti lessicali in etrusco", in *Studi linguistici per il 50 anni del Circolo Linguistico Fiorentino*, Firenze 1995, pp. 9-23.
- AMBROSINI 2000: L. AMBROSINI, "I pesi da telaio con iscrizioni etrusche", in *ScAnt* 10, 2000, pp. 139-162.
- ANCILLOTTI, CERRI 1996: A. ANCILLOTTI, R. CERRI, *Le Tavole di Gubbio e la civiltà degli Umbri*, Perugia 1996.
- ANDRÉN 1967: A. ANDRÉN, "Il santuario della necropoli di Cannicella ad Orvieto", in *StEtr* XXXV, 1967, pp. 41-85.
- Atti Paris* 1997: in F. GAULTIER (sous la direction de), *Les Étrusques. Les plus religieux des hommes*, Actes du Colloque international (Paris 17-19 novembre 1992), Paris 1997.
- Atti Roma* 2005: *Dinamiche di sviluppo delle città nell'Etruria meridionale*, Atti del Convegno (Roma-Veio-Cerveteri/Pyrgi-Tarquinia-Tuscania-Vulci-Viterbo 2001), Pisa-Roma 2005.
- BAGNASCO GIANNI 2005: G. BAGNASCO GIANNI, "Tarquinia, il deposito reiterato: una preliminare analisi dei comparando", in BONGHI JOVINO 2005, pp. 91-97.
- BAILO MODESTI ET AL. 2005: G. BAILO MODESTI, A. FREZZA, A. LUPIA, M. MANCUSI, "Le acque intorno agli dèi: rituali e offerte votive nel santuario settentrionale di Pontecagnano", in BONGHI JOVINO 2005, pp. 37-60.
- BARTOLONI, BENEDETTINI 2011: G. BARTOLONI, G. BENEDETTINI, *Veio. Il deposito votivo di Comunità (scavi 1889-2005)*, Roma 2011.
- BELFIORE 2011: V. BELFIORE, "Problemi di vocalismo etrusco arcaico", in G. VAN HEEMS (ed.), *La variation linguistique dans les langues de l'Italie préromaine*, Lyon 2011, pp. 41-60.
- BELFIORE cds: V. BELFIORE, "Il nome di Populonia", in *La Corsica e Populonia*, Atti del Con-

<sup>117</sup> ISIDORO DI SIVIGLIA XI, 1, 3.

- vegno di Studi Etruschi ed Italici (Bastia-Aleria-Piombino-Populonia 2011), Pisa-Roma in corso di stampa.
- BELLELLI 2002: V. BELLELLI, “Caere”, in *StEtr*, LXV-LXVIII, 2002, pp. 455-456, n. 135.
- BELLELLI 2008: V. BELLELLI, “Per una storia del santuario della Vigna Parrocchiale a Cerveteri”, in X. DUPRÉ RAVENTÓS, S. RIBICHINI, S. VERGER (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Atti del Convegno internazionale (Roma, 10-12 novembre 2004), Roma 2008, pp. 319-333.
- BELLELLI 2011: V. BELLELLI, “Un’iscrizione greca dipinta e i culti della Vigna Parrocchiale a Caere”, in *StEtr* LXXIV, 2011, pp. 91-124.
- BELLELLI cds1: V. BELLELLI, “Il pasto rituale in Etruria. Qualche osservazione sugli indicatori archeologici”, in *Cibo per gli uomini. Cibo per gli dei. Archeologia del pasto rituale*, Atti del Convegno internazionale (Piazza Armerina 2005), in corso di stampa.
- BELLELLI cds2: V. BELLELLI, “Particolarità d’uso della ceramica comune etrusca”, in *Regler l’usage: norme et standard dans l’Italie preromaine, II. La Mesure: théories et applications*, Actes de la journée d’étude (Rome, 13 mars 2010), in corso di stampa.
- BERNARDINI 2001: C. BERNARDINI, *Il Gruppo Spurinas, Viterbo 2001 (= Daidalos, 4)*.
- BESCHI 1988: L. BESCHI, s.v. “Demeter”, in *LIMC* IV, München 1988, pp. 844-892.
- BLOCH 1984: R. BLOCH, s.v. “Aphrodite/Turan”, in *LIMC* II, 1984, pp. 169-176.
- BOHM 1990: S. BOHM, *Die nächte Göttin*, Maiz 1990.
- BONAMICI 2003: M. BONAMICI, *Volterra. L’acropoli e il suo santuario: scavi 1987-1995*, Pisa 2003.
- BONAMICI 2005: M. BONAMICI, “Appunti sulle pratiche cultuali nel santuario dell’acropoli volterrana”, in BONGHI JOVINO 2005, pp. 1-10.
- BONAMICI 2007: M. BONAMICI, “Culti e pratiche devozionali nel santuario dell’acropoli”, in G. CATENI (a cura di), *Etruschi di Volterra. Capolavori da grandi Musei europei*, Catalogo della mostra (Volterra 2007-2008), Cenate Sotto (Bs) 2007, pp. 220-221.
- BONFANTE 1986: L. BONFANTE, “Votive Terracotta Figures of Mothers and Children”, in J. SWADDLING (ed.), *Italian Iron Age Artefacts in the British Museum*, Papers of the Colloquium (London 1982), London 1986, pp. 195-201.
- BONGHI JOVINO 2005: M. BONGHI JOVINO (a cura di), *Offerte dal regno vegetale e dal regno animale nelle manifestazioni del sacro*, Atti dell’incontro di studio (Milano 2003), Roma 2005.
- Bonn 2008: M. BENTZ (Hrsg.), *Rasna. Die Etrusker*, Bonn 2008.
- BORRELLO, COLAZINGARI, VUONO 2006: L. BORRELLO, O. COLAZINGARI, L. VUONO, “I depositi votivi dell’edificio di V secolo a.C. (saggi GJ)”, in AA.VV., “Topografia del sacro sul Colle Palatino”, in *ScAnt* 13, 2006, pp. 399-410.
- BRUGNONE 1991: A. BRUGNONE, “Pesi da telaio”, in *Di Terra in Terra. Nuove scoperte archeologiche nella provincia di Palermo*, Palermo 1991, pp. 53-60.
- BRUTO, AVILIA 2009: M.L. BRUTO, F. AVILIA, *Guida al Museo archeologico Lavinium*, Torino 2009.
- BURANELLI 1994: F. BURANELLI, *Ugo Ferraguti. L’ultimo archeologo-mecenate*, Roma 1994.
- Caere 4: M. CRISTOFANI ET ALII, *Caere 4. Vigna Parrocchiale: scavi 1983-1989. Il santuario, la “residenza” e l’edificio ellittico*, Roma 2003.
- CAMPANARI 1839: S. CAMPANARI, *Descrizione dei vasi rinvenuti nei sepolcri dell’antica Veio*, Roma 1839.
- CAMPANILE 2008: E. CAMPANILE, *Latina & Italica. Scritti minori sulle lingue dell’Italia antica*,

- I-II, a cura di P. POCETTI, Pisa-Roma 2008.
- CAROSI 2002: S. CAROSI, “Nuovi dati sul santuario di Campetti a Veio”, in *ArchCl* LIII – n.s. 3, 2002, pp. 355-377.
- CAROSI 2007: S. CAROSI, *Culti di tipo demetriaco in Etruria e nel Lazio*. Tesi di Dottorato in Archeologia (Etruscologia) discussa nel maggio 2007 (Università di Roma La Sapienza).
- CAROSI 2008: S. CAROSI, “Veio, Roma e il culto di Cerere/Demetra”, relazione letta al Symposium Cumanum *Diversa exsilia et desertas quaerere terras (Aen.3.4): Greeks in Rome and Romans in Greece* (Cuma/Bacoli, 2008), < [www.centrumlatinitatis.it/cuma/simona\\_carosi.pdf](http://www.centrumlatinitatis.it/cuma/simona_carosi.pdf) >, pp. 1-6.
- CASSIRER 2006: E. CASSIRER, *Linguaggio e mito. Un contributo al problema dei nomi degli dèi*, trad. it. a cura di G. ALBERTI, Milano 2006.
- COLONNA 1967: G. COLONNA, “Ager tarquinienensis: Norchia”, in *StEtr* XXXV, 1967, pp. 547-548.
- COLONNA 1974: G. COLONNA, “Ricerche sugli Etruschi e sugli Umbri a nord degli Appennini”, in *StEtr* XLII, 1974, pp. 3-24 (= COLONNA 2005, I, pp. 55-72, da cui si cita).
- COLONNA 1977: G. COLONNA, “La dea etrusca Cel e i santuari del Lago Trasimeno”, in *RStorAnt* 6-7, 1976-1977, pp. 45-62 (= COLONNA 2005, III, pp. 1929-1938).
- COLONNA 1987: G. COLONNA, “I culti del santuario della Cannicella”, in *AnnFaina* III, 1987, pp. 11-26.
- COLONNA 1988: G. COLONNA, “Una nuova dedica alla etrusca Uni”, in *BdA* 48, 1988, pp. 23-26.
- COLONNA 1991-1992: G. COLONNA, “Altari e sacelli. L’area sud di Pyrgi dopo otto anni di ricerche”, in *RendPontAcc* 64, 1991-1992, pp. 63-115 (= COLONNA 2005, IV, pp. 2291-2336).
- COLONNA 2000: G. COLONNA, “Il santuario di Pyrgi dalle origini mitistoriche agli altorilievi frontonali dei Sette e di Leucotea”, in *ScAnt* 10, 2000, pp. 251-336.
- COLONNA 2002: G. COLONNA, in *StEtr* LXV-LXVIII, 2002, pp. 400-402.
- COLONNA 2005: G. COLONNA, *Italia ante Romanum Imperium*, I-VI, Pisa-Roma 2005.
- COLONNA 2009a: G. COLONNA, “L’Apollo di Pyrgi: Šur/Šuri (il “Nero”) e l’Apollo Sourios”, in *StEtr* LXXIII, 2007 (2009) pp. 103-134.
- COLONNA 2009b: G. COLONNA, “Il dio Tec Sanś, il Monte Tezio e Perugia”, in *Studi Campo-reale*, pp. 240-253.
- COLONNA, MARAS 2006: G. COLONNA, D.F. MARAS, *Corpus Inscriptionum Etruscarum* II, 1, 5, Pisa-Roma 2006.
- COMELLA 1978: A. COMELLA, *Il materiale votivo tardo di Gravisca*, Roma 1978.
- COMELLA, STEFANI 1990: A.M. COMELLA, G. STEFANI, *Materiali votivi del santuario di Campetti a Veio*, Roma 1990.
- CRISTOFANI 1985: M. CRISTOFANI, s.v. “Vea”, in ID. (a cura di), *Dizionario della civiltà etrusca*, Firenze 1985, p. 316.
- CRISTOFANI 1986: M. CRISTOFANI, “Nuovi dati per la storia urbana di Caere”, in *BdA* 35-36, 1986, pp. 1-24.
- CRISTOFANI 1987: M. CRISTOFANI, “La Venere della Cannicella”, in *AnnFaina* III, 1987, pp. 27-39.
- CRISTOFANI 1989: M. CRISTOFANI, “Ripensando Pyrgi”, in ID. (a cura di), *Miscellanea ceretana*, I, *QuadAEI* 17, Roma 1989, pp. 85-93.
- CRISTOFANI 1989-1990: M. CRISTOFANI, in *StEtr* LVI, 1989-1990 (1991), pp. 348-349, nn. 69-70.

- CRISTOFANI 1993: M. CRISTOFANI, "Sul processo di antropomorfizzazione nel pantheon etrusco", in ID. (a cura di), *Miscellanea Etrusco-Italica I*, *QuadAEI* 22, Roma 1993, pp. 9-21.
- CRISTOFANI 1997: M. CRISTOFANI, "Masculin/féminin dans la théonymie étrusque", in *Acti Paris* 1997, pp. 209-219.
- CRISTOFANI 2000: M. CRISTOFANI, "I culti di Caere", in *ScAnt* 10, 2000, pp. 395-425.
- CRISTOFANI 2001: M. CRISTOFANI, *Scripta selecta. Trenta anni di studi archeologici sull'Italia preromana*, I-III, Pisa-Roma 2001.
- DE SIMONE 2009: C. DE SIMONE, "Osservazioni generali in margine a CIE II,1,5", in *StEtr* LXIII, 2007 (2009), pp. 223-236.
- DELIVORRIAS 1984: A. DELIVORRIAS, s.v. "Aphrodite", in *LIMC* II, München 1984, pp. 32-151.
- DELPINO 2007: F. DELPINO, "Una identità ambigua. Figurette femminili nude di area etrusco-italica: congiunte, antenate o divinità?", in *Mediterranea* III, 2006 (2007), pp. 33-54.
- DUMÉZIL 1977: G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica*, Milano 1977.
- ELIADE 1976: M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1976 (Ed. orig. 1948).
- FERRI 1929: S. FERRI, *Divinità ignote. Nuovi documenti di culto funerario nelle colonie greche*, Firenze 1929.
- FERRI 1962: S. FERRI, "Città etrusche con due nomi. Problemi di archeologia protostorica", in ID., *Opuscula. Scritti vari di metodologia storico-artistica, archeologia, antichità etrusche e italiche, filologia classica*, Firenze 1962, pp. 501-515.
- GASPERINI 2009: L. GASPERINI, "Ancora sul nome etrusco di Montemerano", in *Studi Camporeale*, pp. 395-397.
- GIONTELLA 2006: C. GIONTELLA, *I luoghi dell'acqua divina. Complessi santuariali e forme devozionali in Etruria e Umbria fra epoca arcaica ed età romana*, Roma 2006.
- GRECO 1989: R. GRECO, "Demeter tra preistoria e protostoria. Eleusi", in *Mythos* 1, 1989, pp. 73-102.
- ISIDORO DI SIVIGLIA: ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o Origini*, I, Libri I-XI, a cura di A. VALASTRO CANALE, Torino 2004.
- JANNOT 1998: J.-R. JANNOT, *Devins, Dieux et Démons. Regards sur la religion de l'Étrurie antique*, Paris 1998.
- JOHNSTON, PANDOLFINI 2000: A. JOHNSTON, M. PANDOLFINI, *Le iscrizioni*, Gravisca. Scavi nel santuario Greco 15, Bari 2000.
- LIPPOLIS, GARRAFFO, NAFISSI 1995: E. LIPPOLIS, S. GARRAFFO, M. NAFISSI, *Culti greci in Occidente, I. Taranto*, Taranto 1995.
- MACINTOSH TURFA 2005: J. MACINTOSH TURFA, *Catalogue of the Etruscan Gallery of the University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology*, Philadelphia 2005.
- MACINTOSH TURFA, BLAIR BROWNLEE 2002-2003: J. MACINTOSH TURFA, BLAIR BROWNLEE, "Worlds Interwined: Etruscans, Greeks, and Romans. The Kyle M. Phillips Jr. Etruscan Gallery and Symposium ("The Etruscans Revealed") at the University of Pennsylvania Museum, 2003", in *Etruscan Studies* 9, 2002-2003, pp. 287-294.
- MAGGIANI 1978: A. MAGGIANI, in *StEtr* XLVI, 1978, pp. 358-359, n. 110.
- MAGGIANI 1997a: A. MAGGIANI, *Vasi attici figurati con dediche a divinità etrusche*, Roma 1997.
- MAGGIANI 1997b: A. MAGGIANI, "Réflexions sur la religion étrusque «primitive»: de l'époque villanovienne à l'époque archaïque", in *Acti Paris* 1997, pp. 431-447.

- MAGGIANI 2001: A. MAGGIANI, "Frammento di olla con iscrizione", in *Roma* 2001, p. 140, II.A.4.28.
- MAGGIANI 2005: A. MAGGIANI, "Da Veio a Vulci: le istituzioni politiche", in *Atti Roma* 2005, pp. 61-69.
- MAGGIANI 2009: A. MAGGIANI, s.v. "Turan", in *LIMC, Supplementum* 2009/1, Düsseldorf 2009, pp. 73-78.
- MAGGIANI 2011: A. MAGGIANI, "Thuschva. Divinità ctonie", in D.F. MARAS (a cura di), *Corollari. Scritti di antichità etrusche e italiche in omaggio all'opera di Giovanni Colonna*, Pisa-Roma 2011, pp. 138-149.
- MAGGIANI, SIMON 1993: A. MAGGIANI, E. SIMON, "Il pensiero scientifico e religioso", in M. CRISTOFANI (a cura di), *Gli Etruschi. Una nuova immagine*, Firenze 1993, pp. 139-168.
- MARAS 2009: D.F. MARAS, *Il dono votivo. Gli dèi e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto*, Pisa-Roma 2009.
- MARINETTI 2008: A. MARINETTI, "Culti e divinità dei Veneti: novità dalle iscrizioni", in *I Veneti antichi. Novità e aggiornamenti*, Atti del Convegno (Isola della Scala 2005), Verona 2008, pp. 157-182.
- MASSABÒ, RICCIARDI 1988: B. MASSABÒ, L. RICCIARDI, "Il tempio, l'altare e il deposito votivo", in *BdA* 48, 1988, pp. 27-39.
- MICHELUCCI 1978: M. MICHELUCCI, "Rusellae", in *StEtr* XLVI, 1978, pp. 331-341, nn. 65-94.
- MILLER AMMERMAN 1991: R. MILLER AMMERMAN, "The Naked Goddess", in *AJA* 95, 1991, pp. 203-230.
- NOGARA 1936: B. NOGARA, *Gli Etruschi e la loro civiltà*, Milano 1936.
- PANDOLFINI M. 1989, "I dati epigrafici dallo scarico arcaico della Vigna Parrocchiale", in M. CRISTOFANI (a cura di), *Miscellanea ceretana*, I, *QuadAEI* 17, Roma 1989, pp. 69-83.
- PERUZZI 1970: E. PERUZZI, *Origini di Roma, La famiglia*, I, Firenze 1970.
- PERUZZI 1978: E. PERUZZI, *Aspetti culturali del Lazio primitivo*, Firenze 1978.
- PERUZZI 1998: E. PERUZZI, *Civiltà greca nel Lazio preromano*, Firenze 1998.
- PIFFIG 1975: A. PFIFFIG, *Religio etrusca*, Graz 1975.
- PIZZIRANI 2010: C. PIZZIRANI, "Identità iconografiche tra Dioniso e Ade in Etruria", in *Hesperia. Studi sulla grecità di Occidente* 26, 2010, pp. 47-69.
- PROSDOCIMI 1969: A.L. PROSDOCIMI, "Etimologie di teonimi: Venilia, Summanus, Vacuna", in *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*, II, 1969, pp. 795-801.
- PROSDOCIMI 1989: A.L. PROSDOCIMI, "Le religioni degli Italici", in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Italia omunum terrarum parens*, Milano 1989, pp. 477-545.
- PROSDOCIMI 1996: A.L. PROSDOCIMI, "La tavola di Agnone. Una interpretazione", in L. DEL TUTTO PALMA (a cura di), *La tavola di Agnone nel contesto italico*, Atti del Convegno, Firenze 1996, pp. 435-630.
- PUGLIESE CARRATELLI 1996: G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Rasenna. Storia e civiltà degli Etruschi*, Milano 1986.
- RASK 2011: K. RASK, "New Approaches to the Archaeology of Etruscan Cult Images", in N.T. DE GRUMMOND, I. EDLUND-BERRY (eds.), *The archaeology of Sanctuaries and Ritual in Etruria*, Portsmouth 2011, pp. 89-112.
- RIX 1963: H. RIX, *Etruskische Cognomen*, Wiesbaden 1963.
- RIX 1981: H. RIX, "Rapporti onomastici fra il panteon etrusco e quello romano", in *Gli Etruschi e Roma*, Atti dell'incontro di studio in onore di Massimo Pallottino (Roma

- 1979), Roma 1981, pp. 104-126.
- RIX 1991: H. RIX (Hrsg.), *Etruskische Texte. Editio Minor*, I-II, Tübingen 1991.
- RIX 1993: H. RIX, "La scrittura e la lingua", in M. CRISTOFANI (a cura di), *Gli Etruschi. Una nuova immagine*, Firenze 1993, pp. 199-227.
- RIX 1998: H. RIX, "Teonimi etruschi e teonimi italici", in *AnnMuseoFaina* V, 1998, pp. 207-229.
- Roma 2001: A.M. MORETTI SGUBINI (a cura di), *Veio, Cerveteri, Vulci. Città d'Etruria a confronto*, Catalogo della Mostra (Roma 2001), Roma 2001.
- RONCALLI 2003: F. RONCALLI, "I culti", in *Storia di Orvieto*, pp. 217-234.
- SABBATUCCI 1988: D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988.
- SCARPELLINI 2008: M.G. SCARPELLINI, "Tanaquilla lanam fecit. Tessitura tra arte domestica, scrittura e religione", in *Larthia. La vita di una donna al tempo degli Etruschi*, Atti del Convegno (Chianciano Terme 2007), Firenze 2008, pp. 79-84.
- SCARPI 1976: P. SCARPI, *Lecture sulla religione classica. L'inno omerico a Demeter*, Firenze 1976.
- SCHULZE 1904: W. SCHULZE, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, Göttingen 1904.
- SCHWARZ 1997: G. SCHWARZ, s.v. "Triptolemos", in *LIMC* VIII, München-Zürich 1997, pp. 56-68.
- SEMERANO 2006: G. SEMERANO, *Il popolo che sconfisse la morte. Gli Etruschi e la loro lingua*, Milano 2006.
- SIMON 1993: E. SIMON, "Le divinità di culto", in MAGGIANI, SIMON 1993, pp. 159-168.
- SIMON 2006: E. SIMON, "Gods in Armony. The Etruscan Pantheon", in THOMSON DE GRUMMOND, SIMON 2006, pp. 45-65.
- SISANI 2001: S. SISANI, *Tuta Ikuvina. Sviluppo e ideologia della forma urbana a Gubbio*, Roma 2001.
- SLOTTY 1952: F. SLOTTY, *Beiträge zur Etruskologie I, Silbenpunktierung und Silbenbildung im Altetruskischen*, Heidelberg 1952.
- SORDI 1960: M. SORDI, *I rapporti romano-ceriti e l'origine della civitas sine suffragio*, Roma 1960.
- STEINBAUER 2004: D. STEINBAUER, "Zur Weihinschriften auf attischer Keramik", in M. BENTZ, C. REUSSER (Hrsg.), *Attische Vasen in etruskischem Kontext. Funde aus Häusern und Heiligtümern*, München 2004 (= *Beiheft zum CVA Deutschland*, Band II), pp. 107-114.
- STOLTENBERG 1957: H. STOLTEBERG, *Etruskische Göttnamen*, Leverkusen 1957.
- STOPPONI 2003: S. STOPPONI, "I templi e l'architettura templare", in *Storia di Orvieto*, pp. 235-273.
- STOPPONI 2007: S. STOPPONI, "Notizie preliminari dallo scavo di Campo della Fiera", in *AnnFaina* XIV, 2007, pp. 493-504.
- Storia di Orvieto*: G.M. DELLA FINA (a cura di), *Storia di Orvieto, I. Antichità*, Perugia 2003.
- Studi Camporeale*: AA.VV., *Etruria e Italia preromana. Studi in onore di Giovannangelo Camporeale*, Pisa-Roma 2009.
- SZILÁGYI 1993: J. Gy. SZILÁGYI, "Anfora etrusco-corinzia con scena narrativa", in *L'arte dei popoli italici. Dal 3000 al 300 a.C. - Collezioni svizzere*, Catalogo della Mostra (Ginevra-Parigi 1993-1994), Napoli 1993, pp. 230-232, n. 130.
- ThLE* I<sup>2</sup>: E. BENELLI (a cura di), *Thesaurus Linguae Etruscae, I. Indice Lessicale, seconda*

edizione, Pisa-Roma 2009.

- THOMSON DE GRUMMOND 2004: N. THOMSON DE GRUMMOND, "For the Mother and for the Daughter: Some Thoughts on Dedications from Etruria and Praeneste", in A. P. CHAPIN (Ed), *XAPIΣ. Essays in Honor of Sara A. Immerwahr*, Hesperia Supplement 33, Athens 2004, pp. 351-370.
- THOMSON DE GRUMMOND, SIMON 2006: N. THOMSON DE GRUMMOND, E. SIMON (eds.), *The Religion of the Etruscans*, Austin 2006.
- TORELLI 1973: M. TORELLI, "Recensione a VAGNETTI 1971", in *DialA* VII, 1973 (2-3), 396-407.
- TORELLI 1977: M. TORELLI, "Il santuario Greco di Gravisca", in *PP* XXXII, 1977, pp. 398-458.
- TORELLI 1986: M. TORELLI, "La religione", in PUGLIESE CARRATELLI 1986, pp. 159-237.
- TORELLI 2001: M. TORELLI, "Stata mater in agro veientano", in *StEtr* LXIV, 1998 (2001), pp. 117-134.
- TORELLI 2009: M. TORELLI, "Religione e rituali dal mondo latino a quello etrusco: un capitolo della protostoria", in *AnnFaina* XVI, 2009, pp. 119-148.
- USENER 2008: H. USENER, *I nomi degli dèi. Saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi*, Introduzione e traduzione a cura di M. FERRANDO, Brescia 2008.
- VAGNETTI 1971: L. VAGNETTI, *Il deposito votivo di Campetti a Veio*, Firenze 1971.
- WOUDHUIZEN 2006-2007: F.C. WOUDHUIZEN, "Dionysos and his Cult in Etruscan Texts", in *Talanta* XXXVIII-XXXIX, 2006-2007, pp. 249-257.

## DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

- Fig. 1. Olletta con iscrizione *Vei* da Cerveteri, Vigna Parrocchiale (da *Caere* 4).
- Fig. 2. Targhetta di bronzo iscritta ("*thval veal*") da Orvieto Cannicella (da *Storia di Orvieto*).
- Fig. 3. Iscrizione *Vei*, incisa su peso da telaio da Roselle (da MICHELUCCI 1978).
- Fig. 4. Fondo di *kylix* attica con iscrizione *Vei* (da MAGGIANI 1978).
- Fig. 5. Deposito di fondazione con ollette, in corso di scavo da Cerveteri/Vigna Parrocchiale (da BELLELLI 2008).
- Fig. 6. Utero votivo in terracotta con iscrizione *Vei* da Vulci/Legnina (da MASSABÒ, RICCIARDI 1988).
- Fig. 7. Statuina votiva in terracotta con coppia di divinità femminili in trono, da Veio/Campetti (da VAGNETTI 1971).
- Fig. 8. Peso da telaio iscritto da Orvieto (da STOPPONI 2007).
- Fig. 9. Busto femminile in nenfro da Tuscania (da MACINTOSH TURFA, BLAIR BROWNLEE 2005).
- Fig. 10. Statua in marmo greco da Orvieto nota come "Venere della Cannicella" (da *Storia di Orvieto*).
- Fig. 11. Statua fittile da Lavinio (da BRUTO, AVILIA 2009).





Fig. 1



Fig. 2

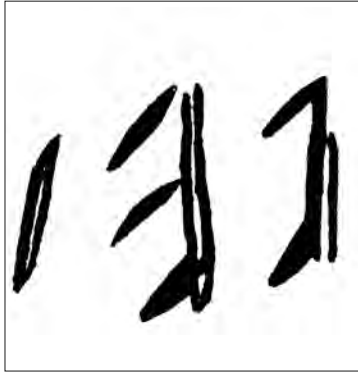


Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11



Fig. 12

## DIVINAZIONE A PORTO NOVO. L'ARMAMENTARIO DEL SACERDOTE DEL *FA*

Il sacerdote del *Fa* di cui parleremo si chiama Casimir Dah Mussa (*Fig. 1*), *bokonõ* – cioè sacerdote e interprete dell'oracolo *Fa* – attivo a Porto Novo (Repubblica del Bénin, già Dahomey coloniale) negli anni Novanta del secolo scorso. L'armamentario del sacerdote Casimir, il quale definisce sé stesso *guérisseur et géomancien*, è costituito da un gran numero di strumenti utilizzati per la divinazione secondo le modalità praticate attualmente in Bénin.

Nel quadro di una breve missione finanziata dal Ministero dei Beni Culturali nel febbraio 1998, ho potuto registrare diverse conversazioni con Casimir. L'ambizioso obiettivo iniziale, nato da un contatto avviato in precedenza, era quello di realizzare un'indagine su alcuni aspetti dell'antico sistema di divinazione, il “*Fa*”, nei modi con cui veniva praticato in quegli anni – e viene tuttora praticato – in Bénin. Il fatto che uno dei *bokonõ* di Porto Novo si fosse dimostrato disponibile a collaborare per la realizzazione di una indagine antropologica sul *Fa* sembrava inserirsi in quella nuova tendenza alla comunicazione del segreto dei contenuti iniziatici che è oggi segnalata anche in altre tradizioni religiose. Un tale contatto privilegiato avrebbe dovuto consentirmi di realizzare la trascrizione di alcuni testi divinatori e di registrare interviste...

La realtà è stata differente. Ho potuto constatare che il *bokonõ* in questione – e come lui molti dei suoi colleghi – si era formato su testi occidentali, in particolare sul famoso *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*<sup>1</sup>, lavoro considerato ancora oggi fondamentale, frutto di una rigorosa ricerca compiuta da Bernard Maupoil nei suoi tre anni di servizio di amministratore coloniale nel Dahomey francese degli anni Trenta. Il testo, assieme a molti altri più recenti, è presto entrato nella formazione dei *bokonõ* francofoni, concorrendo anche ad alimentare alcuni dei nuovi culti sincretici diffusi dalla Nigeria al Togo.

La comprensibile aspirazione di Casimir era quella di “fare un libro”, speranza alimentata in lui da quell'incontro con un museo occidentale con cui egli identificava la sottoscritta. Ma non ero io la persona giusta per rispondere ad aspettative di questo tipo, in quanto non abbastanza informata sullo stato degli studi occidentali sul problema.

Ho comunque registrato, ascoltato, osservato. Ho cercato di riscontrare quanto restasse nella memoria locale di alcuni oggetti oggi conservati a Roma nel Museo Pigorini e prelevati nella regione circa 150 anni prima. Ho infine potuto acquistare da Casimir alcuni degli oggetti da lui utilizzati nel rituale (*Figg. 6-11*). Si tratta di pochi oggetti senza grande valenza estetica, ma che, a differenza di buona parte degli oggetti che il Museo ha raccolto nel passato, sono sicuramente documentati quanto alla loro

---

<sup>1</sup> MAUPOIL 1988.

funzione. Sono stati inventariati nella collezione del Museo Pigorini come dall'elenco seguente:

Inv. MNPE 181942. *Agumagè*, catena divinatoria, composta di otto mezzi gusci fissati su un cordino. Una delle due estremità è contrassegnata da due cauri, l'altra da un filo di dieci conterie bianche e verdi (Fig. 6).

Inv. MNPE 181943. *Loflè*, campanello di ferro usato nelle invocazioni che precedono il rito di divinazione (Fig. 7).

Inv. MNPE 181944. *Fagbà*, zucchetta con coperchio, per contenere il *Fa*. Questa contiene le noci e lo *kpoli*. Contiene gli oggetti inventariati MNPE 181945 e MNPE 181947 (Fig. 8).

Inv. MNPE 181945. *De-kì*, trentadue noci suddivise (16+16) in due sacchetti di tela bianca uniti e separati da una cucitura (Fig. 9).

Inv. MNPE 181947. *Kpoli*, pezzetto di zucca che reca inciso il segno *Gbé-Meji* attribuito a un individuo in seguito al rito di iniziazione (Fig. 11).

Inv. MNPE 181948. *Fakpò*, sacchetto di tela bianca contenente il *Vodè* del *bokonò*<sup>2</sup>. In questo caso il *Vodè* è costituito da un *cauri* (*Cypraea moneta*), un seme di *Ajikwi* (*Caesalpinia bonduc*), tre noci *de-kì*, un altro seme, un ciottolo (Fig. 10).

Inv. MNPE 181949. Quattro palline di polvere di caolino da cospargere sul piatto divinatorio.

### *Che cosa è il Fa*

*Fa* è il nome della divinazione praticata in Bénin. Il sistema sembra essere originario della Nigeria occidentale e si incontra in tutta la regione che va dalla Nigeria al Bénin e al Togo, anticamente denominata la Costa degli Schiavi. In Togo lo stesso culto è conosciuto con il nome di *Afa*, mentre nell'area di cultura yoruba-nago della Nigeria si chiama *Ifa*. Tramite la diaspora africana, il culto è stato trapiantato nelle Americhe dove ha preso le forme del *Candomblé* e della *Santeria*. Ma culla e santuario di *Ifa* è considerata la odierna città di Ife, nella Nigeria sudoccidentale, luogo dove a partire dal XII sec. d.C. il regno yoruba di Ile-Ife si affermò come centro culturale e politico, sviluppando un'arte di straordinaria bellezza e perfezione tecnica, oggi nota per le famose sculture *Ife* di terracotta e di bronzo, che si protrasse fino al XV sec.

*Fa* – *Ifa* – *Afa* sono dunque nomi diversi per indicare la stessa cosa: la divinità della saggezza, spirito della divinazione, intermediario tra Dio e gli uomini.

L'oracolo del *Fa* viene consultato ogni volta che si richieda una decisione importante, individuale o collettiva, in quanto il “*Fa*” sembra essere la sola scienza divinatoria in grado di rivelare l'avvenire, fornendo al tempo stesso gli strumenti (sacrifici, prescrizioni, tabù, talismani ecc.) per affrontarlo.

<sup>2</sup> Il contenuto del *kpò fa* varia a seconda del *bokonò*. Secondo *Gedegbé*, ultimo grande *bokonò* di Abomey, *bokonò* del re Gbèhanzin, occorrerebbero i seguenti elementi: un po' della terra su cui è stato scritto il *du*, il segno del *favi*, certe foglie di *Fa*, un po' di sabbia presa in fondo all'acqua, del gesso bianco, perché la vita del *favi* sia sempre felice e pura, un po' di *dami*, escremento del “serpente arcobaleno” (il *vodù Dagbé* o *Dā Aydohwedo*), simbolo di prosperità, un po' di legno di *gila* (MAUPOIL 1988).

A differenza di altre forme di divinazione che si servono di spiriti medianici, la divinazione *Fa* non si basa su una personalità con poteri di oracolo, ma su un sistema di segni o figure geomantiche che vengono interpretati dal *bokonō* (letteralmente “il padre del segreto”) sulla base di un *corpus* letterario di tradizione orale chiamato *Odu*.

I sedici segni *Odu* del *Fa* hanno ciascuno un corrispondente in una delle sedici figure della Geomanzia nella tradizione mediterranea.

I sedici segni <i>Odu</i> del <i>Fa</i>				Le sedici figure della Geomanzia			
I I I I I I I I <i>Gbé-Meji</i>	II II II II II II II II <i>Yeku-Meji</i>	II II I I I I II II <i>Woli-Meji</i>	I I II II II II I I <i>Di-Meji</i>	I I I I <i>Via</i>	II II II II <i>Populus</i>	II I I II <i>Conjunctio</i>	I II II I <i>Carcer</i>
I I I I II II II II <i>Loso-Meji</i>	II II II II I I I I <i>Wele-Meji</i>	I I II II II II II II <i>Abla-Meji</i>	II II II II II II I I <i>Akla-Meji</i>	I I II II <i>Fortuna minor</i>	II II I I <i>Fortuna major</i>	I II II II <i>Laetitia</i>	II II II I <i>Tristitia</i>
I I I I I I II II <i>Guda-Meji</i>	II II I I I I I I <i>Sa-Meji</i>	II II I I II II II II <i>Ka-Meji</i>	II II II II I I II II <i>Turukpe-Meji</i>	I I I II <i>Cauda draconis</i>	II I I I <i>Caput draconis</i>	II I II II <i>Rubeus</i>	II II I II <i>Albus</i>
I I II II I I I I <i>Tula-Meji</i>	I I I I II II I I <i>Lete-Meji</i>	I I II II I I II II <i>Ce-Meji</i>	II II I I II II I I <i>Fu-Meji</i>	I II I I <i>Puella</i>	I I II I <i>Puer</i>	I II I II <i>Amissio</i>	II I II I <i>Acquisitio</i>

*Odu* sono i sedici segni maggiori della divinazione *Fa*, in ognuno dei quali la figura base è ripetuta due volte. *Meji* significa “doppio” ed è usato soltanto per i segni maggiori, quelli costituiti da due identiche forme grafiche. Ma *Odu* sono anche le 256 figure dei segni secondari che risultano dalla composizione dei sedici segni maggiori. Per esempio, il segno secondario *Gbé-Yeku* è costituito da *Gbé-Meji* e *Yeku-Meji*.

II I  
 II I  
 II I  
 II I

*Gbé-Yeku*

A ogni segno corrispondono una o più leggende mitologiche, massime, proverbi e canti che costituiscono il *Fa-gbé* = la “parola di *Fa*”.

Ogni *odu* ha dunque un suo specifico segno geomantico e un nome che è associato a un testo di tradizione orale. Ogni frase di quel testo, recitata a memoria dal *bokonō*, offre gli spunti per l’interpretazione del responso; sono versetti che rappresentano migliaia di anni di osservazione e sono pieni di predizioni, di consigli a volte banali e a volte spirituali, che propongono la soluzione al quesito del consultante.

A partire dagli anni Trenta del Novecento, più o meno in concomitanza con le ricerche che Maupoil perseguiva nel Dahomey, nacque in Nigeria un movimento religioso sincretico, evoluzione del culto e della cultura *Fa* che, fortemente contaminato dal Credo cristiano, diede origine al *Fa Church*, con una sua Bibbia pubblicata in lingua yoruba e diffusa in tutta la regione, con intensi scambi attraverso i confini dei nuovi Stati post-coloniali<sup>3</sup>. A ciò si aggiunse l’introduzione, in Bénin e in Togo, di nuovi culti *vodù* come quello del *Tron*, con abbondanti contenuti di stampo cristiano<sup>4</sup>.

### *Come si svolge una interrogazione dell’oracolo Fa*

Una seduta di divinazione inizia con il sacerdote che invoca la divinità *Orunmila* e gli antichi *bokonō* defunti chiedendo loro di assistere al rito. Il cliente sussurra allora la sua domanda (che non deve essere udita dal sacerdote) avvicinando le labbra a un seme di *Ajikwi* (*Caesalpinia bonduc*) che egli posa a terra assieme a una moneta. L’interrogazione dell’oracolo si può allora effettuare in due modi differenti.

Il primo, canonico e più complesso, è quello chiamato *fagbo*, della manipolazione delle sedici noci sacre (*de-ki*). Riunite le noci in una sola mano, il *bokonō* cerca di trasferirle tutte nell’altra mano senza farne cadere nessuna, contando quelle che restano nella prima mano. A seconda che ne restino una o due, il sacerdote traccia con un dito alcuni segni verticali – singoli o doppi – sulla polvere *ye-rosun* di cui è cosparso il piatto *fatè*. *Odu* si basa su un sistema binario e non funziona che quando nella mano del *bokonō* restano o una sola noce o due noci. Il disegno che ne risulta

<sup>3</sup> SURGY 1996.

<sup>4</sup> SURGY 1996.

corrisponderà ad una delle 265 figure *odu* e fornirà la risposta al quesito. Il *bokonō* reciterà allora i testi orali associati a quel segno e indicherà le offerte, gli esercizi e/o i cambiamenti di comportamento necessari per procurare, conservare o attirare il successo della persona che riceve il consiglio divinatorio.

Il secondo metodo, il più comunemente praticato perché ottiene una figura *odu* in modo più facile e rapido, è quello della catenella *agumagà*: il *bokonō* tiene fra due dita l'*agumagà* facendolo oscillare davanti a sé prima di lasciarlo cadere a terra; gli otto mezzi gusci di cui si compone l'*agumagà* hanno una superficie concava e una convessa: quando il *bokonō* getta la catenella a terra, alcuni semi mostrano il lato concavo e altri il lato convesso. Ogni combinazione di quattro superfici dà un diverso segno *odu* e, osservando la posizione assunta a terra da ognuno dei mezzi gusci, il *bokonō* identifica il segno *odu*.

### Fagbasa, la stanza del Fa di Casimir

Il *fagbasa*, la stanza del *Fa* di Casimir (Fig. 2) è un piccolissimo ambiente in muratura con accesso dal cortile ove si trova anche l'altare di *Goun* – divinità del ferro – per i sacrifici. Casimir, tenendo in mano il suo “scaccia-mosche”, vi riceve il consultante. Nel *fagbasa*, dove ha luogo l'interrogazione dell'oracolo, Casimir conserva tutti gli strumenti e gli accessori della divinazione oltre agli ingredienti necessari per creare talismani e farmaci. Osservando la foto, si intravede alla sinistra di Casimir una cornice con una immagine di Shiva, divinità indù legata all'acqua e al colore blu; si tratta di una cromolitografia di larga diffusione commerciale, utilizzata – diremmo “reimpiegata” – come rappresentazione di *Mami Wata* o di *Jemadja*, divinità dell'acqua. Dal tetto pende, sospesa, una tavoletta dipinta a mano, con la raffigurazione dell'“Occhio di *Fa*” posto al centro dei quattro *Du-Meji*, i segni corrispondenti ai 4 punti cardinali:

NORD: *Di-Meji* colore rosso, terra, femminile, *Wovoliwe*.

SUD: *Woli-Meji* colore blu, terra, maschile, *Xui*.

EST: *Gbè-Meji* colore bianco, giorno, vita, acqua, maschile, *Mawuji*.

OVEST: *Yeku-Meji* colore nero, notte, morte, acqua, femminile, *Lisaji*.

All'interno del *fagbasa* sono riposte, in modo non immediatamente visibile a chi entra, le “cose del *Fa*”, che costituiscono il *Fa-nù*. Ne elencheremo alcune come:

– il *de-ki*, le noci della palma *Fadé* (*Elaeis guineensis*) che sono alla base del rito divinatorio (Fig. 9). Usate in numero di trentadue nella manipolazione del *fakpò* (il rito originario del *Fa*), sono conservate in un recipiente coperto;

– il *fa-tè*, piatto in legno rettangolare, con bordo intagliato e ornato da segni geometrici (Fig. 5). Su uno dei lati più lunghi vi è scolpita la raffigurazione del volto di *Legba* (l'intermediario tra gli uomini e la divinità *Orunmila*). Sul *fa-tè* Casimir sparge la polvere di caolino su cui traccia i segni che compongono la figura *odu*, il responso;

– l'*agumagà*, una cordicella cui sono fissati otto mezzi gusci di semi dell'albero *Opele* (*Schrebera golungensis*) (Fig. 6). La faccia concava di ogni mezzo guscio contiene

una linea mediana in rilievo. Per interrogare l'oracolo, il *Bokono* tiene la catena dalla parte centrale e la lascia cadere davanti a sé; alcuni semi mostrano il lato concavo e altri il lato convesso. Ogni combinazione di quattro superfici concavo-convesse dà un diverso segno *Odu*;

– il *loflè*, sorta di lungo campanello di ferro, usato nelle invocazioni che precedono il rito di interrogazione dell'oracolo (*Fig. 7*);

– il *fakpò* (*Fig. 11*), un sacchetto di tela bianca contenente lo *kpoli* del *bokonō* e il suo *vodè* che è costituito da piccoli e preziosi elementi come alcuni sassolini, *cauri* (*Cypraea moneta*), semi di *Ajikwi* (*Caesalpinia bonduc*), una noce *de-ki* o un altro seme;

– lo *kpoli* è generalmente un pezzetto di zucca, o altro supporto, che reca inciso il segno *odu* attribuito a un individuo in seguito al rito di iniziazione (*Fig. 10*). Avere il proprio *kpoli* significa che si è *favi*, ossia si è stati nella foresta di *Fa* e si è stati iniziati a *Fa*. Dalla foresta il *favi* riporta infatti due oggetti: il suo *kpoli* e il suo *de-ki*, le noci consacrate;

– il *fagbà* è una ciotola o zucca con coperchio, per contenere il *Fa* (*Fig. 8*).

All'esterno, nel cortile, si trova l'altare di *Goun* (*Fig. 3*), la divinità del ferro, costituito da un focolare su cui si fanno sacrifici. *Goun* vi è rappresentato da una grande frangia di foglie di palma sfilacciate, posta come barriera contro le forze malefiche. A terra, accanto al focolare, ci sono le offerte sacrificali: un piatto con alcune noci di *Cola* oltre a diverse bottiglie. È sempre presente l'immagine di *Legba agbanukwe*, guardiano e intermediario della divinazione, intermediario tra l'uomo e le divinità, custode delle case, delle città, dei templi, sempre rappresentato all'entrata dei villaggi. Nella foto (*Fig. 4*) è visibile l'effigie di *Legba*, rappresentato da due piccole figure in terra cruda cosparse di una farina gialla, elemento sacrificale. Una delle figurine ha in bocca una sigaretta spenta, con la cenere sospesa... Purtroppo non sono in grado di identificare le varianti, variabili e variate, in un rito che è ancora così vivo.

Certo è che, iscrivendo nel 2005 il sistema divinatorio *Ifa* nella lista del patrimonio orale e immateriale dell'umanità, l'UNESCO lo ha considerato, con le note intenzioni di salvaguardia, come appartenente essenzialmente alla cultura yoruba della Nigeria. Ma, mentre l'origine di *Ifa* sembra ancora da scoprire – ed è probabilmente molto più antica del periodo di fioritura della città nigeriana di Ile-Ife – il rito continua a evolversi e a girare il mondo, forse anche mediante *internet*!

ALESSANDRA CARDELLI

già curatore delle collezioni africane del Museo Pigorini, Roma

alescardelli@gmail.com



## BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO

- ABIMBOLA 1966: W. ABIMBOLA (ed.), *Yoruba Oral Tradition*, Ile-Ife 1966.
- ABIMBOLA 1976: W. ABIMBOLA, *Ifa. An Exposition of Ifa Literary Corpus*, Ibadan 1976.
- ABIODUN, DREWAL, PEMBERTON 1989: R. ABIODUN, H. J. DREWAL, J. PEMBERTON III, *Yoruba: Nine Centuries of African Art and Thought*, New York 1989.
- BASCOM 1969: W. R. BASCOM, *Ifa Divination. Communication between Gods and Men in West Africa*, Bloomington 1969.
- BASCOM 1980: W. R. BASCOM, *Sixteen Cowries. Yoruba Divination from Africa to the New World*, Bloomington 1980.
- BASCOM 1991: W. R. BASCOM, *Ifa divination. Communication between Gods and Men in West Africa*, Bloomington 1991.
- DREWAL 1983: H. J. DREWAL, "Art and Divination among the Yoruba: Design and Myth", in *Africana Journal* 14, 2-3, pp. 136-56.
- DREWAL, DREWAL 1983: M. T. DREWAL, H. J. DREWAL, "An Ifa Diviner's Shrine in Ijebuland", in *African Arts* 16, 2, pp. 60-67, 99-100.
- HOUNWANOU 1984: R. T. HOUNWANOU, *Le Fa. Une géomancie divinatoire du Golfe du Bénin (pratique et technique)*, Lomé 1984.
- LA GAMMA 2000: A. LA GAMMA, *Art and oracle: African art and rituals of divination*, New York 2000.
- MAUPOIL 1988: B. MAUPOIL, *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris 1988 (Ed. orig. 1943).
- PEEK 1991: P. M. PEEK (ed.), *African divination systems: ways of knowing*, Bloomington 1991.
- PEMBERTON III 1977: J. PEMBERTON III, "A Cluster of Sacred Symbols: Orisha Worship among the Igbomina Yoruba of Ila-Orangun", in *History of Religions* 17, 1, 1977, pp. 1-28.
- PEMBERTON III 2000: J. PEMBERTON III (ed.), *Insight and artistry in African divination*, Washington 2000.
- SURGY 1996: A. DE SURGY, "L'Eglise de Fa au Bénin", in *Social Compass. Revue Internationale de sociologie de la religion* 43, 2 juin 1996.
- WITTE 1984: H. WITTE, *Ifa and Esu. Iconography of Order and Disorder*, Soest-Holland 1984.
- WITTE 1991: H. WITTE, "La quête du sens dans le symbolisme Yoruba: le cas d'Erinle", in *Numen. International Review for the History of Religions* 38, 1, pp. 59-79.
- WITTE 1994: H. WITTE, "Ifa Trays from the Osogbo and Jiebu Regions", in R. ABIODUN, H. J. DREWAL, J. PEMBERTON III, *The Yoruba Artis*, Washington 1994.

## DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Porto Novo, febbraio 1998. Il *bokonõ* Casimir Dah Mussa all'interno del suo *fagbasa*. Con la mano sinistra trattiene la catena divinatoria *agumagà* (Foto autore).

Fig. 2. Porto Novo, febbraio 1998. L'immagine della divinità indù *Shiva* all'interno del *fagbasa* del *bokonõ* Casimir (Foto autore).

Fig. 3. Porto Novo, febbraio 1998. L'altare del *Fa* (*Fakpeji*) del *bokonõ* Casimir, con la statuetta di *Legba agbanukwe*, il guardiano e intermediario della divinazione (Foto autore).

Fig. 4. Porto Novo, febbraio 1998. Il *bokonõ* Casimir ha appena scritto sul caolino il segno *Fa* rivelato dal lancio dell'*agumagà* (Foto autore).

Fig. 5. Porto Novo, febbraio 1998. Il *Faté*, piatto per la divinazione, del *bokonõ* Casimir (Foto autore).

Fig. 6. *Agumagà*, catena divinatoria, composta di otto mezzi semi dell'albero *Opele* (*Schrebera Golungensis*) fissati su di un cordino. Una delle estremità è contrassegnata da due cauri (*cypraea moneta*), l'altra da un filo di dieci conterie bianche e verdi. Acquistato a Porto Novo 1998. Dono A. Cardelli. Num. inv. MNPE 181942 (Foto SMNPE).

Fig. 7. *Loflè*, campanello di ferro con cui si percuote il *faté* nelle invocazioni. Acquistato a Porto Novo 1998. Dono A. Cardelli. Num. inv. MNPE 181943 (Foto SMNPE).

Fig. 8. *Fagbà*, zucchetta con coperchio, per contenere "le cose del *Fa*". Acquistata a Porto Novo 1998. Dono A. Cardelli. Num. inv. MNPE 181944 (Foto SMNPE).

Fig. 9. Sacchetto con *De-ki*, le noci della palma *Elaeis guineensis*, che sono alla base del rito divinatorio, usate in numero di trentadue nella manipolazione del *fa-gbo* per trarre la risposta dell'oracolo. Acquistate a Porto Novo 1998. Dono A. Cardelli. Num. inv. MNPE 181945 (Foto SMNPE).

Fig. 10. *Fakpò*, sacchetto di tela contenente il *vodè* del *bokonõ* costituito da noci di palma, noci di Cola, semi, sassolini, conchiglie ecc. Acquistato a Porto Novo 1998. Dono A. Cardelli. Num. inv. MNPE 181948 (Foto SMNPE).

Fig. 11. *Kpoli* costituito da un pezzetto di zucca su cui è inciso il segno attribuito ad un individuo nel corso del rito di iniziazione. Acquistato a Porto Novo 1998. Dono A. Cardelli. Num. inv. MNPE 181947 (Foto SMNPE).

Fig. 12. Il celebre "vassoio di Ulm", piatto ligneo per la divinazione, proveniente dalla Costa degli Schiavi del XVI-XVII sec. È conservato presso il museo di Ulm (Germania). © Ulmer Museum.



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11



Fig. 12

## L'USO DI OGGETTI NEI RITUALI INIZIATICI E LE FORME DELL'IMMORTALITÀ

In una visione semplificata e probabilmente un po' *naïf* delle imprese disciplinari si potrebbe sostenere che gli archeologi si sforzano di dare vita a cose che hanno resistito all'erosione del tempo, artefatti che hanno mostrato (per casualità, per proprietà intrinseche ai materiali o per volontà degli esseri umani) una certa forma di immortalità. Gli antropologi, al contrario, spesso provano a immortalare la vita degli altri, ovvero a raccontare, registrare e trascrivere organizzazioni e interazioni sociali, visioni del mondo, azioni e tutti quei "testi" che come scrisse Geertz leggiamo sulle spalle degli individui che per loro natura non sono esseri immortali<sup>1</sup>.

Pur essendo vero che la ragnatela dei significati socialmente condivisi di solito non scompare a ogni dissoluzione delle singole vite individuali, un senso di finitudine è presente ogni qual volta la cultura viene "agita". D'altronde, l'indagine antropologica si gioca sull'incontro e l'interconnessione fra soggetti e, per esempio, ogni qual volta si torna su propri terreni di ricerca dopo tanti anni di assenza non si può fare a meno di specchiarsi invecchiati nei volti altrettanto invecchiati di coloro che si erano conosciuti tempo addietro i quali probabilmente informeranno della dipartita di qualcuno sulle cui spalle si aveva in passato provato a leggere, più o meno furtivamente, la cultura agita.

Si potrebbe allora provare sollievo nel constatare la rilevanza delle imprese etnografiche, ovvero, di aver salvato dall'oblio ciò che ora non può essere più raccontato da coloro che se ne sono definitivamente andati. È vero, con l'etnografia non si salva dalla morte nessuno di coloro con i quali si è interagito sul campo, ma la loro "cultura", quella sì, è diventata immortale nei libri e nei documenti audio-visivi, anzi, grazie a queste "opere dell'ingegno etnografico", lo stesso antropologo potrebbe percepirsi immortale con più o meno intensità e autoconvinzione.

Destino vuole che ogni qual volta si rimane appagati per la "missione salvifica" dei resoconti etnografici, ci si rende immediatamente conto di quanto sia invece provvisorio, revocabile e illusorio l'aver fissato (descritto, compreso, interpretato) brandelli di cultura, la quale continua a vivere non certo grazie ai resoconti etnografici (eventualità comunque probabile), ma alla incessante creatività trasformatrice degli esseri umani; inutile ricordare che questi ultimi continuano invece a essere mortali indipendentemente dalle loro aspirazioni e dalla grandezza delle loro "opere d'ingegno".

Chi più di Claude Lévi-Strauss potrebbe reclamare fra gli antropologi l'immortalità? Ha segnato un'epoca con le sue teorie che, guarda caso, hanno sottratto strutture inconsce al fluire della storia; ha scritto testi che resteranno classici; è stato accolto fra gli "immortali" dell'*Académie française*; ha vissuto a lungo raggiungendo la venerabile età di 101 anni, resistendo alla morte molto più della maggioranza degli altri esseri umani. Eppure, in quanto a consapevolezza della finitudine umana, nessuno è più categorico del grande antropologo francese quando nella parte conclusiva di *Tristi*

<sup>1</sup> GEERTZ 1987.

*tropici* ricorda al lettore che nulla (neppure l'*Académie française!*) può fermare la finitudine degli esseri umani come singoli e come specie, che si chiamino Lévi-Strauss e che siano Nambikwara o Francesi: “Il mondo è cominciato senza l’uomo e finirà senza di lui. Le istituzioni, gli usi e i costumi che per tutta la vita ho catalogato e cercato di comprendere, sono una fioritura passeggera d’una creazione in rapporto alla quale essi non hanno alcun senso, se non forse quello di permettere all’umanità di sostenervi il suo ruolo”<sup>2</sup>.

Attorno a questa inevitabile tensione fra ineluttabile finitudine e desideri di immortalità si vuole proporre una riflessione sulla centralità di specifici oggetti in particolari occasioni rituali e sulla forza di tali artefatti nel contribuire al perseguimento – un po’ ossimorico, un po’ patetico, ma molto umano – di una “provvisoria immortalità”. La stretta correlazione fra condizione umana, immortalità e cose oggettivate la si ritrova al centro della riflessione filosofica compiuta da Hannah Arendt a metà del Novecento.

“tutti i tentativi di definire la natura umana – scrive Arendt – quasi invariabilmente finiscono con l’introduzione di una divinità, cioè con il dio dei filosofi, che, da Platone in poi, si rivela a un esame rigoroso come una specie di idea platonica dell’uomo [...]. Ma il fatto che i tentativi di definire la natura dell’uomo conducano così facilmente a un’idea che ci si impone distintamente come «super-umana» e che viene perciò identificata con il divino, può destare dei dubbi sulla possibilità di un adeguato concetto di «natura umana»”<sup>3</sup>.

Il desiderio di partecipazione a una natura super-umana parrebbe caratterizzare l’essere umano il quale, tuttavia, non può avere altra certezza che la sua finitudine. Tale consapevolezza di mortalità si scontra, nonostante tutto, con la cocciutaggine degli esseri umani che, lungi dal rassegnarsi alla loro natura mortale, inseguono l’immortalità per fuggire da un’esistenza banalmente animale. Arendt individua nella capacità di produrre opere, azioni e parole degne dell’eternità, – ovvero, lasciarsi alle spalle cose imperiture – una specifica strada verso l’immortalità che necessariamente contribuisce a distinguere l’uomo dall’animale.

“La distinzione tra l’uomo e l’animale – scrive Arendt – si manifesta nella stessa specie umana: soltanto i migliori (*aristoi*) che costantemente provino di essere i migliori [...] e che «preferiscano una fama immortale alle cose mortali» sono realmente umani. Gli altri che si appagano di qualsiasi piacere la natura procuri loro, vivono e muoiono come animali”<sup>4</sup>.

L’idea che per essere veri uomini occorra partecipare e ambire a una sorta di immortalità è un aspetto rinvenibile anche nei rituali di iniziazione alla vita adulta. Inoltre,

<sup>2</sup> LÉVI-STRAUSS 2008, p. 355.

<sup>3</sup> ARENDT 1994, p. 10.

<sup>4</sup> ARENDT 1994, pp. 15-16.



si può aggiungere che gli oggetti delle iniziazioni sono ancora più potenti degli artefatti prodotti dai “migliori” ed evocati dalla Arendt; essi prefigurano una differente strada (di certo meno aristocratica e più democratica) per soddisfare quella brama umana, troppo umana, di svincolarsi dalla morte.

### *Le cose imperiture*

Passiamo la nostra vita di ricercatori cercando di interpretare e dare un senso alle cose in cui ci imbattiamo, ma è altrettanto vero che a volte sono le cose ad avere la forza di dare un senso alla vita degli esseri umani. Ciò avviene in una infinità di modi. Io qui mi limito a mostrare come ciò avvenga in quei particolari spazi di riflessione sull'esistenza che sono i riti di iniziazione alla vita adulta.

Nella letteratura antropologica si annoverano molteplici resoconti etnografici relativi alle sequenze rituali che, in differenti società, coinvolgono i ragazzi in età puberale e li proiettano nel mondo degli adulti. Pur non potendo generalizzare, è possibile rintracciare un canovaccio molto diffuso di tali riti: i ragazzi appartenenti a uno stesso gruppo (clan, villaggio), a un certo momento della loro esistenza sono sottratti al mondo femminile della madre e condotti in luoghi appartati dove vengono sottoposti a insegnamenti più o meno esoterici, prove fisiche e interventi modificatori sul corpo quali la scarificazione, l'incisione e la circoncisione. In gioco c'è sicuramente il passaggio alla vita adulta e il riconoscersi membri effettivi di un gruppo, ma non meno importante risulta la profonda riflessione che gli iniziati devono compiere, soprattutto nella fase marginale della sequenza rituale, riguardante il senso stesso dell'esistenza. Ciò che si mette in scena è la morte simbolica e la rinascita rituale degli individui, una sorta di seconda nascita su cui gli studiosi hanno riflettuto a partire dallo stesso Eliade<sup>5</sup>. Questo percorso, lungi dall'apparire un riscatto privo di rischi, prevede in molti contesti una spogliazione della propria umanità e un faticoso e incerto recupero del senso del proprio esserci nel mondo. Gli iniziati sono posti di fronte alla ineluttabilità della traiettoria lineare della vita individuale: non è consentito voltarsi indietro verso l'infanzia e al contempo, non è possibile fuggire dalla morte, una morte per nulla simbolica, anzi, drammaticamente reale.

Come è stato rilevato per esempio da Francesco Remotti nell'analisi del rito di iniziazione dei Banande (*olusumba*), i giovani apprendono durante il rituale il “senso del viaggio” (il viaggio iniziatico e il viaggio della vita). Essi acquistano la consapevolezza che “l'uomo non ritorna mai indietro. Egli continua la sua marcia sotto il sole verso gli Antenati”. Questa marcia è sicuramente un “progresso” ma – come sottolinea Remotti – “vi è pure un altro elemento da non dimenticare: questa «marcia», questo «andare continuo» è un andare «verso gli Antenati»<sup>6</sup>. [...] Anche la morte rientra significativamente tra le cose di cui gli uomini non possono «fare a meno»<sup>7</sup>. Nell'*olusumba* nande, questo tragitto ineluttabile verso gli antenati e il tentativo di

<sup>5</sup> ELIADE 1974.

<sup>6</sup> WASWANDI 1981, p. 100 citato in REMOTTI 1996, p. 193.

<sup>7</sup> REMOTTI 1996, p. 194.

attribuire un senso alla vita terrena proprio grazie agli insegnamenti degli stessi antenati sono strettamente connessi alla visione e interpretazione simbolica di specifici oggetti rituali. In effetti, fin dalle fasi iniziali del rito di iniziazione nande, ancor prima di procedere con la circoncisione dei ragazzi, maschere e statuette vengono mostrate agli iniziati in un'aura di sacralità e senza alcun commento esplicativo. Lungi dall'essere un elemento a margine, l'azione del "mostrare", del "far vedere" (*eribania*) pare essere cruciale nell'economia generale del rito, a tal punto che l'iniziazione si presenta, anche nei risvolti semantici della terminologia tecnica, come un "far vedere" da parte degli adulti le cose segrete e più in generale il "mistero".

La visione preventiva degli oggetti rituali non esaurisce lo scopo iniziatico dell'olusumba, essi saranno nuovamente esposti e finalmente interpretati nelle prove alle quali sono sottoposti gli iniziati dopo la circoncisione. Come scrive Waswandi: "la saggezza degli Antenati viene trasmessa in queste prove, e il «condensato» di questa saggezza consiste nel mostrare ai giovani gli oggetti rituali [...]. L'esposizione di questi oggetti rituali e la loro interpretazione costituiscono l'essenziale dell'iniziazione"<sup>8</sup>. Tutto ciò avviene, come si è detto, dopo la circoncisione e più precisamente nelle fasi finali dell'intero processo rituale quando gli iniziati devono superare le ultime prove di abilità e coraggio. Questa seconda esposizione, completa e definitiva, degli 84 oggetti rituali (figurine, statuette, maschere e probabilmente anche strumenti musicali) è ritenuta da alcuni commentatori il momento principale del rito.

Una delle ultime azioni da compiere prima di tornare al villaggio è l'incisione dei "tatuaggi" sul ventre e sulle spalle degli iniziati, prova indelebile dell'essere stati marcati con le impronte degli antenati. Come scrive Remotti: "Gli antenati segnano i nuovi uomini, per confermare e ribadire nella loro carne la continuità rispetto al passato [...]. È importante rilevare che questi stessi disegni risultano incisi anche sugli oggetti (*esisumba*), ovvero figurine, maschere, statuette"<sup>9</sup>.

A questo punto è opportuno compiere alcune riflessioni. L'impresa iniziatica è rischiosa e problematica, ma gli uomini nande possono contare sull'apporto degli antenati così spesso evocati durante le fasi rituali; essi sono lì presenti, pronti a guidare i ragazzi, a sorreggerli nel loro duplice viaggio (l'iniziazione e la vita). Insegnamenti e ammonimenti contribuiscono inoltre ad accrescere la coscienza storica e la riconoscenza verso i predecessori da parte dei giovani, i quali, durante l'iniziazione assistono a una duplice trasformazione: si vedono trasformati in uomini adulti, ma al contempo vedono la loro *vita brevis* inserirsi in un *continuum* che coinvolge gli antenati come predecessori e come dimensione esistenziale successiva alla ineludibile dipartita (la morte di cui non si può "fare a meno"). Se si insiste su questo secondo aspetto della trasformazione, allora la coscienza storica "riverbera i suoi effetti" non solo in una prospettiva sociologica<sup>10</sup> ma anche in una prospettiva esistenziale all'interno della quale è possibile dar senso alla vita partendo dalla sua ipotizzata estensione qualitativa e temporale.

<sup>8</sup> WASWANDI 1981, p. 102 citato in REMOTTI 1996, pp. 190-191.

<sup>9</sup> REMOTTI 1996, p. 216.

<sup>10</sup> REMOTTI 1996, p. 219.

L'ultima fase della sequenza rituale, ovvero l'incisione dei "tatuaggi", si comprende proprio alla luce di questo tentativo di estensione qualitativa e temporale della *vita brevis*, tentativo non tanto connesso a enunciati rituali, dogmi impartiti o quant'altro, ma effettuato attraverso una reale incorporazione. Gli antenati, infatti, segnano i nuovi uomini, ovvero, confermano nella loro carne la continuità rispetto al passato. Si potrebbe ipotizzare che il segno impresso non sia soltanto una prova, una attestazione, ma un concreto tentativo di trasformazione del singolo individuo in qualcosa "di più". Non a caso i segni impressi sono gli stessi riportati sugli oggetti rituali che è bene ricordare rappresentano il "condensato" della saggezza degli antenati, il mistero, il tesoro inalienabile che rende "veri" uomini e che il gruppo conserva gelosamente nel tempo. In altre parole, il grande sforzo trasformativo del percorso iniziatico deve necessariamente permettere di acquisire "qualcosa *in più* rispetto alla normale umanità<sup>11</sup>" e per fare ciò gli oggetti rituali risultano "buoni da pensare" e da incorporare in quanto ritenuti più imperituri e più imperturbabili rispetto ai corpi individuali. Non è un caso che si continui a usare termini come "tentativo" e "sforzo", giacché, occorre ammettere in tutta onestà, che i tentativi e gli sforzi trasformativi (quelli dei Banande e quelli rintracciabili in altre società compresa la nostra) non ottengono una trasformazione ontologica verificabile. Ci si accontenta di partecipare provvisoriamente alla natura di ciò che si pensa vada al di là della *vita brevis* (antenati, spiriti, oggetti inanimati). Questo è già molto per noi umani.

La possibilità di vedere, possedere e maneggiare oggetti risulta non solo cruciale ma anche fondativo delle pratiche iniziatiche. Per esempio, i miti dei pescatori Wagenia, insediati lungo il fiume Congo non lontano da Kisangani, riportano che la scoperta della circoncisione<sup>12</sup> è avvenuta casualmente a opera delle donne, le quali, recatesi al fiume per pescare e lavare, videro passare una canoa con dentro tutto l'occorrente per fare la circoncisione. Questa strumentazione non si limita affatto all'apparato tecnico, ma include gli oggetti esoterici che possono essere mostrati solo agli iniziati. Fra questi il più importante, per i Wagenia, è il *mokumo*, "l'uccello della circoncisione", in realtà, lo strumento musicale che produce un suono simile a un uccello.

La visione di specifici artefatti è la misura della distinzione degli iniziati da coloro che non sono iniziati. Tuttavia, a ben vedere, gli oggetti dell'iniziazione sono ancora più potenti in quanto, in molti contesti rituali, hanno la forza di differenziare e collocare l'umanità stessa al di là della semplice animalità. Ovvero hanno la forza di garantire una sorta di immortalità agli esseri umani.

Se i rituali di iniziazione alla vita adulta sono spazi di riflessione sull'esistenza umana, vale la pena soffermarsi ulteriormente su questa non rara e neppure casuale incidenza della dimensione trascendentale e immortale nei processi iniziatici alla vita adulta e la centralità degli artefatti affinché tutto ciò sia possibile.

<sup>11</sup> BRELICH 2008, p. 143.

<sup>12</sup> DROOGERS 1980.

### *Transustanziazione spirituale e semi-immortalità*

Una delle riflessioni più note sul nesso esistente fra iniziazione e immortalità è contenuta nel testo di Maurice Bloch, *Da preda a cacciatore* del 1992. Bloch ritiene possibile individuare il “nucleo irriducibile del processo rituale” e conseguentemente le “strutture irriducibili dei fenomeni religiosi” che risiedono proprio nelle “rappresentazioni rituali dell’esistenza degli esseri umani nel tempo”. L’argomentazione di Bloch basata sull’identificazione di strutture minime e irriducibili dei fenomeni religiosi appare sorprendente se confrontata con l’ormai abituale tendenza degli antropologi a verificare nei singoli contesti etnografici e con la dovuta cautela la validità e la tenuta di teorie generali sempre più percepite con sospetto. Lungi dall’essere ingenuo, spregiudicato e anacronistico, Maurice Bloch definisce la sua ipotesi di lavoro come un “tentativo” e chiede al lettore una parziale giustificazione alla “pretesa di semiuniversalità” di ciò che afferma. Questa chiara consapevolezza critica non dissuade il noto antropologo della *London School of Economics* dal coltivare l’idea di un’impresa conoscitiva capace di associare due esercizi scientifici che possono sembrare agli antipodi l’uno dall’altro: la conoscenza approfondita di minuscole comunità umane (etnografia) e la formulazione di ipotesi molto generali concernenti l’umanità intera (l’antropologia)<sup>13</sup>. La “semiuniversalità” individuata da Bloch è la presenza di una forma di “violenza di ritorno” nei processi rituali dovuta al recupero trionfale della vitalità reso possibile dall’esperienza soggettiva sul versante trascendentale. Pur ritenendo convincente il tentativo di Bloch, ciò che in questa sede si vorrebbe recuperare della sua argomentazione non è tanto la semiuniversalità della violenza di ritorno nei processi rituali, quanto il tentativo di raggiungere una sorta di “semi-immortalità” (l’immortalità provvisoria) rinvenuto da Bloch nei rituali di iniziazione ed effettivamente rintracciabile in molti contesti etnografici. A ciò si aggiunge che l’esempio etnografico principale a cui si affida nella parte iniziale del volume *Da preda a cacciatore*, l’iniziazione alla vita adulta degli Orokaiva della Papua Nuova Guinea, permette chiaramente di verificare la centralità degli oggetti rituali nel perseguire tale immortalità provvisoria.

Gli Orokaiva sottopongono sia i ragazzi sia le ragazze a uno specifico rituale di iniziazione che fin dalle fasi iniziali prevede il coinvolgimento di spiriti, uccelli, maiali e ovviamente esseri umani. All’inizio del processo rituale i villaggi orokaiva vengono invasi da persone che indossano maschere decorate con piume di uccello e zanne di maiale. Essi rappresentano gli spiriti ancestrali dei morti del villaggio che, giunti dalla foresta, hanno il compito di dare la caccia ai bambini da sottoporre al rito di iniziazione. Questi, ovviamente terrorizzati, vengono condotti incappucciati fuori dal villaggio dove verranno simbolicamente uccisi e sottoposti a prove e insegnamenti esoterici. In altre parole gli iniziandi vengono trasformati essi stessi in spiriti dei defunti e come tali devono apprendere a “parlare” e ad “agire” come gli spiriti, ovvero, devono imparare a suonare specifici strumenti musicali e danzare specifiche danze. Una volta trasformati, i bambini faranno ritorno al villaggio dove non saranno più

<sup>13</sup> BLOCH 2006.

cacciati come si fa di solito con i maiali, ma si impegneranno in una importante caccia al maiale.

Per comprendere appieno la sequenza rituale, Bloch invita a riflettere su come gli Orokaiva, al pari di altre popolazioni della Nuova Guinea e della Melanesia, vivano a stretto contatto con i maiali: li addomesticano, permettono loro di vivere nelle case a stretto contatto con le donne e i bambini; questi ultimi vengono percepiti come estremamente somiglianti ai maiali a tal punto che i piccoli di maiali vengono spesso allattati, al pari dei bambini, dalle donne del villaggio. Questa prossimità e somiglianza si traduce in una cruda riflessione antropologica in base alla quale la vita degli uomini pare essere miseramente sovrapponibile a quella dei maiali. È in relazione a ciò che l'iniziazione rappresenta un tentativo di riscatto esistenziale in base al quale i bambini da prede ("cacciati" e "uccisi" come fossero maiali) si trasformano dapprima in spiriti ancestrali e successivamente, una volta tornati al villaggio, da uomini che hanno partecipato alla natura degli spiriti, in cacciatori di maiali.

La rappresentazione della vita nei rituali di iniziazione è una chiara sfida al normale processo di crescita dell'individuo il quale, in modo non dissimile da un misero maiale, dopo aver posto le condizioni alla riproduzione di altri esseri viventi non può far altro che percorrere la parabola discendente segnata dal graduale invecchiamento che lo condurrà alla morte. In questo – precisa Bloch – gli esseri umani non si differenziano dal resto del mondo animale e proprio per marcare la necessità di una esistenza che vada oltre la pura animalità, escogitano inedite rappresentazioni della vita che permettano un riscatto teso alla trascendenza.

Nei rituali iniziatici si assiste inizialmente a una completa inversione del percorso della *vita brevis*: l'iniziato muore simbolicamente per rinascere a una nuova vita. Questa vita prende forma in un altrove (il luogo dell'iniziazione) presto abbandonato per far ritorno alla vita ordinaria dove evidentemente non si potrà far altro che reinserirsi nel solco di quella parabola discendente che condurrà il singolo individuo, prima o poi, alla morte.

A cosa serve allora sottoporsi a processi iniziatici? Secondo Maurice Bloch, la sfida dell'iniziazione risiede nella convinzione che il rituale abbia realmente la forza di trasformare le persone. Gli iniziandi partecipano per un breve lasso temporale alla natura trascendente dell'esistenza. Questo è reso possibile, per gli Orokaiva, dal manifestarsi degli spiriti nelle fasi cruciali dell'iniziazione. L'irrompere sulla scena rituale di specifiche maschere è una delle modalità più diffuse per rendere manifesti gli spiriti e far partecipare alla loro natura gli stessi iniziandi che in tal modo riscatteranno la "banalità" di una vita protesa verso la morte. Come si è già ricordato in precedenza, è particolarmente efficace ciò che afferma Angelo Brelich quando sostiene che nei rituali di iniziazione "c'è qualcosa *in più* rispetto alla normale umanità". A ben vedere, quando si indossano le maschere non si sta soltanto "rappresentando" modalità altre di esistenza (gli spiriti) ma si fanno intervenire "realmente" gli spiriti e si partecipa "realmente" alla loro natura. "Gli attori mascherati *sono*, in un certo senso e per un breve momento, ciò che i loro costumi rappresentano. *Per un momento* essi credono davvero di essere spiriti e uccelli, pur avendo allo stesso tempo la con-

sapevolezza di essere mascherati”<sup>14</sup>. Le maschere usate durante i rituali iniziatici non sono oggetti che semplicemente simboleggiano e rappresentano, ma sono oggetti con una reale forza trasformativa. Chi indossa la maschera “è” (per un breve periodo) ciò che rappresenta la maschera stessa.

Qualcosa di analogo succede durante i riti di iniziazione presso i Chewa del Malawi quando gli uomini iniziati alla “società *nyau*” eseguono le danze omonime indossando le maschere degli spiriti e degli animali feroci<sup>15</sup>. Nella danza *nyau* non solo si mette in scena la primaria coesistenza degli esseri umani con gli animali e gli spiriti, ma si crede che, attraverso le maschere, animali e spiriti escano temporaneamente dalla boscaglia e tornino realmente fra gli uomini. Da ciò che riportano Matthew Schoffeleers e Ian Linden la messa in scena non è sufficiente a comprendere ciò che si pensa succeda durante la danza: “Per il significato religioso del culto è fondamentale la credenza secondo la quale sotto la propria maschera il danzatore è sottoposto a ciò che potrebbe essere definita una «transustanziazione spirituale» per diventare spirito”<sup>16</sup>. In questi contesti etnografici è possibile interpretare l’utilizzo delle maschere iniziatriche come via di uscita temporanea dalla *vita brevis* di ogni singolo individuo. Tornare ai villaggi dopo esser stati anche un po’ spiriti colloca l’uomo in una dimensione che va oltre la morte; come se gli uomini partecipassero a una sostanza vitale trans-individuale più estesa della vita di ogni singolo che prende forma nella materialità delle maschere.

Si tratta, in un certo senso, di una forma molto particolare di “uso positivo degli oggetti materiali”<sup>17</sup> volto a garantire l’inclusione del singolo in un *continuum* che si estende – per poco o per tanto a seconda dei casi – oltre la *vita brevis*. Maurice Bloch, per far comprendere meglio ciò che accade nel rituale di iniziazione degli Orokaiva invita il lettore a immaginare di percorrere un tragitto su un ascensore e a un certo punto mettere il piede sull’ascensore che scorre a fianco ma in direzione opposta. È in quell’istante che entrano in gioco gli oggetti rituali come le maschere oroikaiva che fungono da ponte, così come fungono da ponte gli oggetti transizionali di cui parla Winnicott<sup>18</sup>.

### *Le “medicine” immortali*

Benché non in tutti i rituali iniziatici sia possibile rilevare la centralità del nesso fra maschere e vita trascendente, risulta interessante notare come, in altri contesti iniziatici, altre categorie di “oggetti” permettano di interiorizzare l’idea di immortalità o per lo meno l’idea di una continuità temporale che vada oltre la morte di ogni singolo

<sup>14</sup> BLOCH 2005, p. 28.

<sup>15</sup> KASPIN 1993.

<sup>16</sup> SCHOFFELEERS, LINDEN 1972, p. 257.

<sup>17</sup> Sull’uso positivo degli oggetti materiali e sulla possibilità che un certo tipo di rapporto con essi generi esperienza soggettiva ottimale si veda INGHILLERI 2003.

<sup>18</sup> WINNICOTT 1974.

individuo. È interessante al riguardo una particolare categoria di “oggetti” spesso denominati “medicine”. Si tratta di pozioni e preparati che gli iniziandi devono ingurgitare per rendere più efficace la trasformazione iniziatica o per acquisire un *surplus* di forza. Come si evince da alcuni casi etnografici, queste “medicine”, lungi dall’esaurirsi, si rinnovano nel tempo incorporando a ogni occasione rituale gli ingredienti necessari; in tal modo esse resistono al trascorrere del tempo e trasmettono l’idea di una sostanza duratura e inestinguibile.

È il caso della medicina *nfunda* utilizzata durante il rito di iniziazione degli Ndembu (denominato *mukanda*). Turner è propenso a utilizzare per lo *nfunda* il termine “feticcio” piuttosto che “medicina” “poiché, sebbene ne vengano applicate piccole quantità ai novizi, è usato soprattutto per l’influenza protettiva che esercita sull’intero scenario del *mukanda* e in particolare sul capanno”<sup>19</sup>. Lo *nfunda* non è preparato per ogni occasione rituale ma rinnovato quando sta per finire. Muchona, il principale collaboratore indigeno di Turner afferma che si prepara nel corso degli anni “dall’inizio del tempo”; ogni circoncisore ne conserva una parte in un contenitore collocato in alto su un albero; per nessun motivo donne e bambini possono avvicinarsi e alla morte del circoncisore lo *nfunda* che conserva verrà ereditato dal suo apprendista.

Gli ingredienti dello *nfunda* sono altamente significativi in relazione alla questione finitudine/immortalità/oggetti rituali in quanto si tratta principalmente di ceneri di “oggetti sacralizzati” usati e poi bruciati durante le cerimonie *mukanda* degli anni precedenti.

“ceneri del capanno incendiato (*ng’ula*); ceneri del letto di foglie del ragazzo circonciso per primo [...]; ceneri provenienti dal fuoco lungo nel recinto dei novizi; ceneri dell’*ijiku daMukanda*, il fuoco acceso all’accampamento dei genitori dall’organizzatore alla vigilia del *Mukanda*; ceneri del ciuffo d’erba annodato per segnare il luogo ove era stato deposto il tronco *mukula* (su di esso i novizi si erano seduti subito la circoncisione); ceneri dell’imbrigliamento, bruciato, di lacci di corteccia (*musamba*) usato per sostenere il pene dei ragazzi dopo la circoncisione; e ceneri dell’imbottitura d’erba o di strisce di corteccia (detta nei due casi *mbung’a*) posta sotto il pene dei ragazzi circoncisi per assorbire il sangue”<sup>20</sup>.

Se lo *nfunda* è “il simbolo del *Mukanda* stesso” e ingurgitarlo è come “incorporare la natura stessa del *Mukanda*”, non stupisce che a queste ceneri devono ovviamente essere aggiunte le ceneri dei prepuzi inceneriti, ovvero, il residuo corporeo e reso inorganico di coloro che si sono fatti circoncidere e iniziare nelle precedenti occasioni rituali. Anche in questo caso, con modalità inedite rispetto agli esempi etnografici precedentemente introdotti, si assiste all’incorporazione di qualcosa che andando oltre alla finitudine e parzialità di una individualità (la *vita brevis* di un singolo individuo, una singola sequenza rituale) rimanda alla continuità e in un certo senso alla durevolezza nel tempo di un gruppo umano, gli Ndembu.

<sup>19</sup> TURNER 1976, p. 234.

<sup>20</sup> TURNER 1976, p. 237.

“c’è la convinzione – scrive Turner – che ogni singola parte dello *nfunda* contenga la medicina di tutte le celebrazioni fino «agli inizi del tempo», giacché ad ogni celebrazione si aggiunge del nuovo *nfunda*. Forse non sarebbe troppo fantasioso vedere nella «morte» di ogni specifica occasione di celebrare il *mukanda* e dei novizi che vi vengono «uccisi» il necessario corollario dell’immortalità degli *Ndembu* e dell’intera società Lunda [...]. Sembra che ci sia, nella filosofia inespressa degli *Ndembu*, un rapporto stretto tra l’unicità di una sequenza di eventi o di atti, come la vita di una persona, una controversia legale o l’esecuzione di un rituale, e la nozione di morte. La morte è il segno d’interpunzione che dà alla serie il suo significato peculiare e la immortala consegnandola al pensiero. Però lo *nfunda* è immortale perché è una serie infinità di somme di questo tipo”<sup>21</sup>.

Lo *nfunda* è immortale, quindi la sua incorporazione da parte di esseri umani caratterizzati dalla finitudine è un modo per partecipare provvisoriamente a una natura che va oltre la vita individuale. In altre parole, torna con evidenza quel qualcosa *in più* rispetto alla normale umanità che attribuisce senso ai processi iniziatici alla vita adulta.

Se da un lato si è potuto verificare come l’utilizzo di maschere per ottenere una transustanziazione spirituale lo si ritrovi in diversi contesti, anche l’utilizzo di preparati e “medicine” in grado di ribadire la persistenza nel tempo di qualcosa che vada oltre la *vita brevis* la si ritrova in molteplici casi. Per esempio, qualcosa di analogo a ciò che avviene nel *mukanda* degli *Ndembu* è rinvenibile nel rituale di iniziazione dei *Dii* del Camerun dove si utilizza la medicina *mog* contenente i resti polverizzati dei prepuzi di tutti coloro che si sono iniziati con coraggio nelle precedenti occasioni rituali<sup>22</sup>.

Indossare maschere e incorporare medicine permette di interiorizzare forme di immortalità. D’altronde, la materialità apparentemente incorruttibile degli oggetti e degli artefatti risulta “buona da pensare” le vie di uscita dalla sciagurata dissoluzione dei corpi, ovvero dalla morte.

STEFANO ALLOVIO  
 Università degli Studi di Milano  
 stefano.allovio@unimi.it

<sup>21</sup> TURNER 1976, pp. 243-244.

<sup>22</sup> MULLER 1996.



## BIBLIOGRAFIA

- ARENDETT 1994: H. ARENDETT, *Vita activa. La condizione umana*, Milano 1994 (Ed. orig. 1958).
- BLOCH 2005: M. BLOCH, *Da preda a cacciatore. La politica dell'esperienza religiosa*, Milano 2005 (Ed. orig. 1992).
- BLOCH 2006: M. BLOCH, *L'anthropologie cognitive à l'épreuve du terrain. L'exemple de la théorie de l'esprit*, Paris 2006.
- BRELICH 2008: A. BRELICH, *Le iniziazioni*, Roma 2008.
- DROOGERS 1980: A. DROOGERS, *The dangerous journey. Symbolic aspects of boys' initiation among the Wagenia of Kisangani, Zaire*, New York 1980.
- ELIADE 1974: M. ELIADE, *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974 (Ed. orig. 1958).
- GEERTZ 1987: C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, Bologna 1987 (Ed. orig. 1973).
- INGHILLERI 2003: P. INGHILLERI, *La "buona vita". Per l'uso creativo degli oggetti nella società dell'abbondanza*, Milano 2003.
- KASPIN 1993: D. KASPIN, "Chewa visions and Revisions of power: transformations of the nyau dance in Central Malawi", in J. COMAROFF, J. COMAROFF (eds.), *Modernity and its Malcontents. Ritual ad power in postcolonial Africa*, Chicago 1993, pp. 34-57.
- LÉVI-STRAUSS 2008: C. LÉVI-STRAUSS, *Tristi tropici*, Milano 2008 (Ed. orig. 1955).
- MULLER 1996: J.-C. MULLER, "I due volte circoncisi e le quasi escisse. Il caso dei Dii dell'Adamawa (Nord Camerun)", in S. ALLOVIO, A. FAVOLE (a cura di), *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, Torino 1996, pp. 59-81 (Ed. orig. 1993).
- REMOTTI 1996: F. REMOTTI, "«Che il nostro viaggio generi degli uomini»: processi rituali di antropo-genesi nande", in C. BUFFA, S. FACCI, C. PENNACINI, F. REMOTTI, *Etnografia nande III. Musica, danze, rituali*, Torino 1996, pp. 163-245.
- SCHOFFELEERS, LINDEN 1972: M. SCHOFFELEERS, I. LINDEN, "The resistance of the nyau societies to the roman catholic missions in colonial Malawi", in T.O. RANGER, I.N. KIMAMBO (eds.), *The historical study of african religion*, Berkeley 1972, pp. 252-273.
- TURNER 1976: V. TURNER, *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*, Brescia 1976 (ed. orig. 1967).
- WASWANDI 1981: A. WASWANDI, *Dieu Nyamuhanga chez les Nande du Zaire*, Tesi di dottorato, Facoltà di Teologia di Lione 1981.
- WINNICOTT 1974: D.W. WINNICOTT, *Gioco e realtà*, Roma 1974 (Ed. orig. 1971).



# **DISCUSSIONE VI SESSIONE**

## **MODERATORI**

***LUIGI LA ROCCA, VINCENZO PADIGLIONE***

## **INTERVENTI DI**

***STEFANO ALLOVIO, VINCENZO BELLELLI,***

***ILEANA CHIRASSI COLOMBO,***

***MARIA TOMMASA GRANESE, MARIO TORELLI***



## INTERVENTI NELLA DISCUSSIONE

L. LA ROCCA: Io e Vincenzo cercheremo di animare il dibattito. Io volevo cominciare dicendo due parole e, naturalmente, la mia attenzione sarà maggiormente incentrata sulle relazioni archeologiche. Prendo però spunto dall'inizio della relazione di Allovio per ricordare una frase, credo di G. Durand, che diceva che è impossibile descrivere un'azione se non la si vede e quello che abbiamo sentito in questi giorni, soprattutto in relazione alle attività sul campo degli etno-antropologi, ai filmati mostrati dal prof. Ravanello ecc., mi ha fatto riflettere ancora una volta su quanto *manca* a noi archeologi, quanto sia labile la quantità di dati che noi abbiamo rispetto alla possibilità di ricostruire vicende "reali", sia per quanto attiene ai reperti fisicamente disponibili, in relazione alla perdita di tutto ciò che non si è conservato in quanto realizzato in materiali deperibili, alla casualità della ricerca archeologica, al fatto che, molto spesso, essa è stata fatta in condizioni, come ci ricordava la dottoressa Granese, non sistematiche, sia soprattutto, per quanto attiene agli aspetti immateriali, a tutto il repertorio di gesti, di sapori, di profumi che, evidentemente, dovevano essere parte importantissima dei rituali ai quali molto spesso ci siamo riferiti in questi giorni. Quindi abbiamo il dovere, come studiosi di archeologia, di analizzare i dati materiali di cui disponiamo con rigore metodologico, di definire gli strumenti utili a decodificarli, scomporli e ricomporli – cerco di usare termini il più possibile adeguati – anche utilizzando strumenti di analisi e di interpretazione mutuati dall'antropologia, come ha giustamente evidenziato questa mattina Luca Cerchiai, che, tuttavia, in campo archeologico sono stati da tempo utilizzati. Mi limito naturalmente a enumerarli senza entrare nel merito: il comparativismo, di cui abbiamo parlato più volte, lo strutturalismo, il post-processualismo, l'etnoarcheologia, ecc. Si tratta insomma di approcci multidisciplinari comunemente utilizzati dagli archeologi cosicché ritengo che occasioni di confronto tra archeologi e antropologi, come quella offerta da questi convegni, siano preziosissime per verificare la correttezza delle metodologie. È evidente che le differenze nell'ambito della ricerca sono notevoli e che gli spunti attengono alla definizione delle strutture interpretative dal momento che, se da una parte, a noi manca il contatto diretto con il mondo reale, è al tempo stesso vero che anche chi lavora nel campo dell'etnografia o dell'antropologia ha le necessità di mettere a punto strumenti e strutture che consentano di colmare le distanze sociali, culturali e di pensiero che passano fra le società occidentali, dalle quali solitamente provengono, e le società oggetto di analisi, spesso molto distanti. Detto questo, per tornare alle relazioni archeologiche di oggi, quello che mi ha favorevolmente impressionato è il rigore metodologico che è stato mostrato dai due relatori, dalla Granese e da Vincenzo Bellelli. L'analisi contestuale, a cui si faceva riferimento anche stamattina, intesa come analisi di tutto il materiale disponibile, nel caso della relazione della Granese si traduce nella definizione e nell'individuazione delle categorie funzionali degli oggetti, studiati nelle loro associazioni e, quindi, nei loro contesti. La natura degli oggetti viene esaminata con una metodologia, a mio avviso, rigorosa ed evitando volutamente di enfatizzare i significati degli oggetti di maggiore rilievo come la dedica di Kleombrotos, la statuetta in bronzo di Athena o la patera di produzione fenicia; tutti oggetti sui quali la Granese ha evitato di soffermarsi e che, molto spesso, invece, vengono ancora oggi presi come punto di riferimento per l'interpretazione dei culti, tralasciando tutto il contesto. La Dott.ssa Granese, quindi, secondo me, ha approcciato il problema nella maniera in cui bisognerebbe sempre farlo. Ha elaborato un modello, ha messo a disposizione i dati su cui questo modello può essere discusso e ha posto l'attenzione su un aspetto fondamentale, che è stato ricordato più volte stamattina, che quel modello è utile per quello

specifico contesto e non va meccanicisticamente trasportato nello spazio e nel tempo, come purtroppo, molto spesso, capita di osservare. Allo stesso modo, Vincenzo Bellelli, con il medesimo rigore metodologico ha esaminato dati che erano di qualità e quantità diversa; naturalmente Bellelli aveva la necessità di ricostruire la figura di una divinità che ricorreva in più contesti e, quindi, i due approcci, da questo punto di vista, presentano numerose analogie. Io apro quindi la discussione, quanto meno sulle relazioni archeologiche e chiedo a quanti di voi vogliono intervenire di farlo.

M. TORELLI: Mentre mi riservo di esaminare nella discussione finale alcuni aspetti generali delle belle relazioni archeologiche che ho appena sentito, vorrei fare una domanda puntuale alla dottoressa Granese. Nella pianta che ha mostrato c'è a un certo punto scritto "Pan e le Ninfe"<sup>1</sup>, me lo può tradurre in prosa? – L. LA ROCCA: la pianta non è la sua ma è tratta dalla pubblicazione della Stoop – M. TORELLI: lo so che non è sua, ma volevo conoscerne la storia, siccome di questo santuario si è scritto di tutto meno che delle cose serie, adesso volevo un po' capire come stanno le cose. – L. LA ROCCA: Vediamo se la dottoressa Granese sa sciogliere questo enigma.

M. T. GRANESE: È uno scarico di materiali nel quale sono stati rinvenuti solamente frammenti di statuette raffiguranti il dio Pan e le ninfe. – M. TORELLI: Ma di quando? – M. T. GRANESE: Della seconda metà del V secolo. – M. TORELLI: Ah ecco, perché prima del 490 a.C. Pan non esiste in Grecia. – M. T. GRANESE: Fanno parte di quei materiali connessi alla ripresa delle attività culturali dopo la fondazione di Thurii. – M. TORELLI: Però attenti, perché è importante per capire il *prima*, perché con la nascita di Thurii di fatto non si inventa quasi niente, ma si riesumano culti e santuari del passato. Trovo molte difficoltà nel capire la funzione di questi edifici, non solo rispetto alla sua relazione che, anzi, è notevolissima. – M. T. GRANESE: Ho parlato di scarico perché in realtà noi non conosciamo la documentazione sullo scavo di questi contesti; potrebbe essere stato anche un deposito; quello che io ho potuto vedere sono semplicemente i materiali, non conosco però la natura esatta dei contesti. – M. TORELLI: ma i diari della Stoop dovrebbero esserci. – M. T. GRANESE: I diari della Stoop ci dovrebbero essere ma non sono mai stati consegnati alla Soprintendenza per i Beni Archeologici della Calabria, quindi non ne siamo a conoscenza. – M. TORELLI: Hanno consegnato i materiali da Malibù e non ci consegnano i giornali di scavo? Con gli olandesi che hanno scavato lì? Non scherziamo. – M. T. GRANESE: Non è materiale a disposizione, non sappiamo neanche se siano conservati e da chi siano conservati. – I. CHIRASSI COLOMBO: Scusate ma la dizione "Pan e le Ninfe" da dove viene fuori, chi l'ha scritto? – M. T. GRANESE: La definizione "Pan e le Ninfe" è stato un modo per indicare il luogo in cui sono stati trovati i frammenti di quel tipo di statuette. – I. CHIRASSI COLOMBO: Ma perché l'identificazione proprio di Pan e le Ninfe? – M. T. GRANESE: Perché sono statuette che riproducono il dio Pan e le Ninfe. – I. CHIRASSI COLOMBO: Sicuro? – M. T. GRANESE: I soggetti raffigurati sono ben riconoscibili. Le statuette sono state pubblicate da M.W. Stoop<sup>2</sup>.

L. LA ROCCA: Se mi posso permettere, però, questo non è l'argomento della relazione della dottoressa Granese; la premessa iniziale che lei ha fatto era proprio relativa alla difficoltà di muoversi in contesti di cui per vari motivi, molto spesso, è carente la documentazione o non è stata consegnata, come tutti noi sappiamo. Succedono cose di questo tipo in molte parti d'Italia. Sempre rimanendo sulla Granese, io volevo dire solamente che ho apprezzato molto il suo tentativo, non so quanto convinto, di non affrontare il problema della divinità; nel senso

<sup>1</sup> Si tratta della "Fig. 1" dell'articolo Granese in questo volume [N.d.R.].

<sup>2</sup> M.W. STOOOP, "Acropoli sulla Motta. II. - Terrecotte figurate", in *AttiMGrecia* 15-17, 1974-76, pp. 130-140.

che ci sono teorie e tendenze diverse riguardo la necessità di individuare le divinità venerate nei santuari, soprattutto nel caso di culti così antichi. Per contesti databili a partire dal VI secolo a.C. la situazione è più chiara, tanto è vero che in questo periodo, a Francavilla, sono documentate la dedica ad Athena di Kleombrotos e la statuetta di bronzo di Athena. In una fase così antica come quella di cui si è occupata la Granese le divinità, effettivamente, sono ancora indistinte e gli stessi attributi e attività che si possono riferire ad Athena, si possono riferire anche ad Artemis o a Hera; come avviene in contesti analoghi, d'altra parte, come San Biagio alla Venella di Metaponto o Sant'Anna di Cutro presso Crotone.

Prego Vincenzo.

V. PADIGLIONE: Io ho preso un po' di appunti, ma mi veniva subito voglia di riflettere sulle relazioni archeologiche invadendo il campo, senza creare danni all'immagine dell'antropologo, spero. Anch'io ho apprezzato dell'intervento della Granese, in particolare, questa consapevolezza epistemologica; una sensibilità nei confronti dei limiti posti dai "traffici", possiamo dire, degli archeologi precedenti, dei colleghi. Questo credo che sia un problema che forse discutiamo poco; non è che gli antropologi non abbiano forme simili di inquinamento, ma la tradizione della ricerca come "predazione" meriterebbe quasi un convegno a se stante, no? A parte il vezzo accademico di immaginare come proprio quel terreno; e questo vale sia per gli antropologi che per gli archeologi. Bisognerebbe quindi attivare questa riflessione che la Granese ha segnalato, rispetto all'estrapolazione dei reperti nel corso degli scavi e delle operazioni che li seguono; tali riflessioni dovrebbero costituire, forse, un capitolo a se stante delle "buone maniere" con cui condividiamo i dati e ne discutiamo; dovrebbe essere in qualche modo non ricordato, ma presupposto; dovremmo sempre immaginare che l'archeologo o l'antropologo sono di fatto "autori", ciascuno rispetto al suo settore, non sono semplici raccoglitori; l'archeologo "costruisce" l'identità degli oggetti che sta rintracciando e, quindi, anche delle popolazioni che studia, facendo delle scelte di carattere tematico o cronologico. Tutto questo ci impone una grande responsabilità, non solo nei confronti delle popolazioni che onoriamo nello studio, ma anche nei confronti dei nostri colleghi che, come ha segnalato la Granese, si trovano poi a lavorare su materiali che pongono difficoltà ad essere interpretati. Questo, quindi, mi sembra un punto di forza ed è forse anche uno degli aspetti che gli antropologi dovrebbero mettere in campo nel condividere un lavoro con gli archeologi, perché rispetto a questi temi noi abbiamo sviluppato negli ultimi decenni una grande sensibilità. Rispetto alla relazione Granese, che ho molto apprezzato, vorrei però aggiungere che ho invece qualche dubbio sulla distinzione proposta tra oggetti rituali e oggetti votivi; lo dico francamente, perché non so se lei la segnalava soltanto per i vasi e, quindi, per un certo tipo di reperti. Per noi antropologi, infatti, il rapporto funzione/significato, a partire da un bel testo sul senso della cultura di Marc Augé<sup>3</sup>, è molto problematica. Quella di funzione è una nozione complessa; a questo proposito mi viene in mente l'immagine di una bottiglia in un santuario argentino offerta al gaucho Gil, che è un gaucho, un bandito, benevolo entrato nell'immaginario popolare e onorato nelle strade e presso crocicchi segnalati da bandiere rosse, proprio versando dell'acqua in una bottiglia; ecco quest'acqua nella bottiglia e queste bottiglie – che non sono diverse da queste<sup>4</sup> – che cosa sono? Di cosa fanno parte? C'è un invito – ma credo che lei lo conosca molto bene – da parte di una antropologia simbolica a dar conto degli effetti di contagio che gli oggetti hanno nel passare da un luogo a un altro, nel passare del tempo; ciò tra-

<sup>3</sup> M. AUGÉ, *Simbolo, funzione, storia: gli interrogativi dell'antropologia*, Napoli 1982 (ed. orig. 1979) [N.d.R.].

<sup>4</sup> Allude a delle bottigliette di plastica poste sul tavolo [N.d.R.].

spare nettamente se ci si sofferma su aspetti patrimoniali e si nota come oggetti di poco conto possano diventare, all'improvviso, simbolici e rilevanti. Quindi lo statuto simbolico di un oggetto è transeunte; possiamo noi fermarlo? E come? Questo è molto importante e il problema c'è.

Volevo chiedere, invece, a entrambi e, in particolare, all'altro collega archeologo, Bellelli, se questo nesso tra acqua, vaso e ambito femminile, provando a spostare la contestualizzazione in un versante più etnografico, possa anche avere un legame con la pratica del prendere l'acqua delle donne? Lo chiedo perché, in questo senso, sarebbe possibile fare riferimento non soltanto al ben noto rapporto metaforico tra acqua e donna, a un'immagine, quindi, legata alla fertilità, alle acque e così via; potremmo infatti presupporre anche un'immagine metonimica, connessa alla funzione del "prendere l'acqua", con un rapporto donna-acqua che implica una contiguità spaziale. Lo dico perché in quest'ultimo senso verrebbe maggiormente stemperata la dimensione più specificamente simbolica dell'immagine e avrebbe una caratterizzazione più immediata, funzionale e contestuale. Accenno a un altro elemento della relazione di Vincenzo Bellelli che mi ha incuriosito e che era presente anche nell'intervento della Granese. Un archeologo non può trascurare le implicazioni sociopolitiche di certi culti. Sono presenti nei vostri interventi e in modo molto evidente, anche se l'attenzione era spostata di più sulla dimensione simbolica. Ecco, riflettendo su quelli che possono essere i rapporti fra le nostre discipline, io penso che entrambi siamo molto interessati a riconoscere delle forme rituali, delle forme religiose e a individuare la loro capacità di intervenire sulle pratiche sociali e sulle azioni politiche; in questo senso parlare di Veio come cittadina che aveva uno specifico culto e che lo gestiva in un determinato modo dà bene l'idea di come i culti siano legati a pratiche politiche. Dovremmo quindi ricordarci che anche noi contemporanei non facciamo cose diverse e che, forse, tra accademici o tra cultori delle storie locali, tra tombaroli e altro, usiamo questi oggetti per costruire delle identità locali, per costruire e dare forza a delle pratiche politiche. In tal senso potrebbe esserci effettivamente un'asse con l'antropologia che, chiaramente, come diceva il collega Allovio, non è soltanto rivolta a "dare vita" alle cose, come fanno gli archeologi, o a rendere "immortali le vite", come fanno gli antropologi; questo mi sembra un buon gioco di opposizioni che può far capire come siamo simili e come al tempo stesso siamo diversi. Credo che questo fosse il gioco che c'invitava a fare Allovio. Ma sicuramente il problema che abbiamo è quello di capire se le nostre pratiche siano simili. In un intervento dell'anno scorso<sup>5</sup> segnalavo questo strano nostro rapporto: noi siamo come amici immaginari e gli amici immaginari sono quelli che si creano da soli i bambini, che si inventano un amico e che, chiaramente, se lo costruiscono a proprio modo; voi, quindi, inventate il vostro antropologo e noi inventiamo il nostro archeologo; in questo senso andiamo perfettamente d'accordo grazie a questo fraintendimento. Quando però c'incontriamo e sentiamo le reciproche cose, ecco, insomma, qualche volta ci vengono gli "sturbamenti", in questo caso però no. Io trovo che già rispetto alla scorsa volta ci stiamo avvicinando, forse ci vogliamo rassomigliare di più. Certo però questo problema ce lo dobbiamo porre. A mio avviso proprio Allovio, segnalando l'idea che "le cose danno senso alla vita" – questo è il termine che lui usava – evocava in qualche modo una nozione di cultura che è una nozione non idealistica; segnalava una nozione di cultura che, in antropologia, è emersa in primo luogo con Geertz e, più recen-

<sup>5</sup> V. PADIGLIONE, "Intervento nella discussione", in V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, Atti del Convegno Internazionale (Roma, Museo Preistorico-Etnografico "Luigi Pigorini", 21-5-2010), Roma 2011, p. 234 [N.d.R.].



temente, in modo ancora più forte, con Bourdieu e, più in generale, in coincidenza di una maggiore affermazione del pragmatismo; allora, forse, si può dire che sono proprio queste buone pratiche dell'incontrarci che costruiscono, in questo senso, una capacità di capirci e, forse, di trasformarci. Allora gli amici immaginari possono diventare alleati reali; ma alleati reali in che cosa? Noi andiamo verso un tendenziale riavvicinamento perché dobbiamo immaginare le nostre discipline all'interno di una visione storica; evviva dio se noi non siamo dentro la storia! Che ne è, quindi, delle nostre discipline? Siamo convinti, ve lo dice un antropologo, che l'antropologia resisterà alla crisi accademica, alla crisi economica? Siamo sicuri che, in qualche modo, le limitate risorse che ha il Ministero non diminuiranno ancora di più e che lentamente non si prosciughi quel piccolo filone di risorse che abbiamo? In questo senso siamo immessi, come tutti, in una realtà assai drammatica – ve lo posso assicurare dall'ottica dell'Università – per cui potrebbe anche essere che, lo dico almeno rispetto alla mia disciplina, abbiamo già dato e ci apprestiamo a scomparire. Abbiamo dato alla storia, abbiamo dato all'archeologia, abbiamo dato alla psicologia, abbiamo dato alla sociologia e, forse, ci ricorderanno un po' nello stesso modo in cui oggi parlano dei filologi, dicendo: “be’, molto interessante il loro contributo ma, per carità, sia mai invitare un filologo al congresso!”. Mi scuso, ovviamente, con i colleghi filologi che sono presenti. Evidentemente è forse questo il nostro destino, ma sarebbe comunque un destino onorevole. Invece quello che io vedo è che archeologia e antropologia stanno inventando nuove cose, che in qualche modo questi saperi si stanno in parte ricomponendo; riscontro sempre di più nel lavoro degli archeologi un paradigma indiziario, un approccio interpretativo oltreché simbolico, uno stile comparativo avveduto, come quello che abbiamo sentito prima, che è diverso da quello del nostro “antenato” Frazer; abbiamo, quindi, una scienza “visionaria” prudente; “visionaria” ma dotata di spirito critico. Vi sono oggi, inoltre, dei forti punti di contatto tra archeologia e antropologia quali, per esempio, la nozione di etnoarcheologia, una nozione che, di fatto, spinge gli archeologi verso il presente e, quindi, a non avere più quello sguardo soltanto antiquario, ma a lavorare sul passato con uno sguardo contestualista e una attenzione da antropologo o a lavorare nel presente sulla cultura materiale con quella capacità di costruire *corpora* che per tradizione ha l'archeologia. A me sembra, quindi, che le torsioni temporali si stiano in parte ricomponendo e che, forse, nel futuro potremmo divenire anche un'unica disciplina.

Aggiungo soltanto questa informazione: nell'antropologia americana degli anni '90, in pieno postmoderno, c'è stato un tentativo di separarsi dai *four fields* e, quindi, di abbandonare il gruppo degli archeologi per avvicinarsi di più al gruppo dei critici letterari, dei *cultural studies*, e così via. Ecco, si può dire che una parte di tale atteggiamento è rientrata, quindi mi sembrerebbe, in qualche modo, pur nella grande pluralità delle situazioni, che vi sia oggi una attenzione a ricomporre un'alleanza che fu molto rilevante e importante nel passato. Se non mi cacciate, voglio aggiungere velocemente qualche altra cosa. Primo punto: mi sono molto piaciuti quei giovani che proprio all'inizio di questa sessione hanno introdotto la sessione poster<sup>6</sup>; li ho molto apprezzati perché danno l'idea di un sapere che sta sfidando il futuro, con dei linguaggi che sono della contemporaneità, non soltanto perché esteticamente appetibili, ma perché eticamente appropriati, eticamente legati a un'idea di un sapere che vuol essere pubblico, di un sapere che vuole darsi delle modalità di controllo, non soltanto nelle forme autoreferenziali dell'accademia o della soprintendenza. Ecco, io credo che questo sia un aspetto che non dobbiamo dimenticare, perché è una maniera anche per intercettare innovazione; lo dico per-

<sup>6</sup> L'allusione è all'intervento di G. Melandri e di E. Cella che ha aperto la sessione pomeridiana e che introduce, in questo volume, la sessione poster [N.d.R.].

ché noi siamo esposti alla dimensione pubblica perché abbiamo in comune l'ambito patrimoniale, e l'ambito patrimoniale è oggi il modo di fare politica; ambito patrimoniale vuol dire che c'è una rilevanza immediata delle nostre ricerche. Lo avete visto con la relazione della Cardelli attraverso la proclamazione Unesco della divinazione *Fa*; una proclamazione che fa sì che un fenomeno culturale possa entrare nei circuiti del turismo, ossia in un gioco politico che presuppone l'uso di forme culturali; ma questo voi archeologi lo sapete bene, però difficilmente chiamate un antropologo per studiarlo, difficilmente immaginate che le ricerche si possono fare anche sulla contemporaneità, sugli usi che del patrimonio fanno i contemporanei; tendete a occuparvi con uno sguardo antiquario della sola dimensione temporale.

Altro punto. Quando parliamo di "sacro" ci riferiamo alla stessa cosa? Be' io devo dire, francamente, che individuo almeno due grosse ripartizioni del sacro: da una parte l'idea di "valori sacri", cioè di "valori ideali", di punti e *focus* centrali di un modello culturale, di *exempla*, di modelli di santità, come i valori sacri di una cultura o di una società che dovrebbero, in qualche modo, essere comunicati. Ma, dall'altra parte, il sacro, nella definizione, per esempio, di Rudolf Otto<sup>7</sup>, è una realtà interdotta, è tutt'altro che un modello ideale; è *fascinum tremendum*, è qualcosa che appassiona ma, in qualche modo, crea terrore, timore. Sarebbe interessante riflettere a partire dai problemi emersi sul campo in che modo diamo poi suffragio e rilevanza a un certo tipo di modelli teorici. Se ho ancora due minuti, vorrei parlare dei colleghi antropologi. Devo dire, rispetto all'intervento di Alessandra Cardelli, che, se non mi sbaglio, ho l'impressione che immagini come quelle che abbiamo visto nel vassoio, l'effigie di Legba, io le ho ritrovate in alcuni elementi di arte turistica. Credo allora che questo aspetto sia interessante; certe iconografie che scompaiono o tendono a scomparire, almeno in ambito antropologico, guarda caso, ritornano in forme peculiari grazie all'arte turistica che è un atto di rivitalizzazione della tradizione; noi, molto spesso, guardiamo all'arte turistica con la distanza di chi, in qualche modo, pensa che sia tutto inautentico; nella sostanza, invece, sono le modalità attraverso cui delle forme culturali sotterranee riemergono e trovano vitalità. Questo mi sembra molto interessante come pure lo è l'azione di trascrizione e decodificazione del potere simbolico operata, non a caso, da un giovane come il tuo Casimir, e questo, a mio avviso, è un segno della contemporaneità.

Rispetto alla relazione molto densa di Allovio, devo dire che sarebbero tanti gli spunti. Allovio si ricollega all'antropologia simbolica e, in questo senso, a un versante dell'antropologia simbolica non particolaristico, cioè non all'antropologia simbolica alla Geertz, ma all'antropologia simbolica che si rivolge di più alle forme rituali intese come capacità di pensare i grandi temi e i grandi problemi della nostra esistenza; in questa direzione va il riferimento che Allovio faceva al nucleo irriducibile del processo rituale (consistente nel fatto che un rituale permette di elaborare un senso di finitezza). Il processo rituale, insieme con questi riti di limitazione, insieme con le medicine, aveva la capacità di consentire l'appartenenza a un gruppo, a una realtà trascendente e, quindi, di dare lenimento alla percezione della morte. Ecco, io devo dire francamente che tale impostazione è sicuramente suggestiva e interessante ma mi piacerebbe immaginarla ogni volta articolata diversamente, da realtà culturale a realtà culturale. Se mi posso permettere vorrei chiudere con un ultimo spunto. Il collega faceva riferimento alla maschera come capacità di transustanziazione, cioè come capacità di sentire la presenza dell'invisibile e dello spirito in me e sentirmi trasformato. Se tenete conto che la maschera in area etnologica è ben diversa dalla maschera della commedia dell'arte come noi la conosciamo

<sup>7</sup> R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917 [N.d.R.].

che è un'azione finzionale mentre in ambito antropologico essa è presenza, è esserci dello spirito nel mio corpo, allora, chiaramente, credo che la nozione giusta nell'antropologia contemporanea sia quella di incorporazione di Csordas<sup>8</sup>, che dà l'idea dei modi in cui si acquisisce una cultura attraverso il corpo e non soltanto attraverso le modalità classiche della ricezione testuale. Vi ringrazio molto, penso che la giornata di oggi sia stata per me molto istruttiva. A presto.

L. LA ROCCA: Padiglione ha messo molta carne a cuocere. La linea andava abbastanza bene, era abbastanza comune, c'eravamo ritrovati da amici immaginari ad amici veri, tuttavia nel tuo intervento vi sono moltissime impressioni amare ma anche spunti che inducono alla speranza, come il riferimento ai giovani che hanno collaborato alla redazione dei poster, che sono comuni alla prolusione del professor Torelli di ieri mattina; sono amare in considerazione alle prospettive certamente non rosee legate alla politica culturale e universitaria del Paese, alle incognite per il futuro di discipline per la cui sopravvivenza davvero bisognerebbe battersi e, credo, che anche gli archeologi universitari che sono in sala, possano fare fronte comune e dovremmo farlo tutti insieme naturalmente. Però si tratta di problemi che poco hanno di scientifico. Sul fronte delle occasioni di collaborazione interdisciplinare, credo che uno dei terreni di confronto – tra l'altro più volte sperimentato – sia proprio quello dei musei; e il museo nel quale ci ritroviamo è uno tra i pochi nei quali la ricerca, l'esposizione e la valorizzazione del materiale archeologico riesce a integrarsi con quella del materiale etnografico, in un lavoro comune di riflessione su *come* e *cosa* si espone. Da un altro punto di vista mi piace sottolineare quello che hai detto rispetto a quanto questi convegni stiano contribuendo a riavvicinare le distanze; certo, hai fatto riferimento all'anno scorso ricordando un tuo intervento; mi pare che a questo tuo intervento Piero Guzzo rispondesse: “ma scusate, voi a quale archeologia pensate, quale archeologia conoscete?”<sup>9</sup>. Sembrava davvero che le distanze fossero enormi. È vero che ci sono molte “archeologie” e tu, terminologicamente, hai fatto riferimento all'antiquaria; speriamo, però, di aver superato definitivamente quella fase. Adesso non voglio togliere spazio alla platea.

V. BELLELLI: Intervengo solo per raccogliere due degli spunti del ricchissimo intervento del professor Padiglione, quelli che mi hanno chiamato in causa: l'acqua e le implicazioni sociopolitiche. Per l'acqua sarebbe troppo lungo parlarne, ma nel caso di Vei, ci troviamo sì di fronte a una divinità femminile, legata, pertanto, alla riproduzione; in qualche caso si può anche dire che l'acqua determina la numinosità di un luogo; in Etruria, almeno, è così, come accade nella strutturazione di luoghi sacri come quello di Vulci che ho citato. C'è poi l'aspetto del rituale, di ciò che entra nel rituale, e l'aspetto della purificazione, dei riti di passaggio; però non si può generalizzare, perché in Etruria vi sono varie divinità delle acque, anche maschili, come Ercole, per le quali vi sono tutt'altre valenze; questo proprio per dare sinteticamente due coordinate. Per le implicazioni sociopolitiche in un caso come il mio e in quello di quanti si occupano di divinità che sono state assimilate con Demetra e con Cerere c'è, naturalmente, l'ingombrante presenza di Roma e di tutto quello che la tradizione e le fonti ci hanno trasmesso sulla connotazione plebea del culto. Le più recenti scoperte rinforzano questo quadro, per quanto riguarda l'Etruria; il picco a cui facevo riferimento alla fine della relazione, si registra proprio in questo periodo, nel periodo in cui cadono le tirannidi, i regimi personali,

<sup>8</sup> T. J. CSORDAS, “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, in *Ethos* 18, 1990, pp. 5-47; ID. (ed.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and the Self*, Cambridge 1995 [N.d.R.].

<sup>9</sup> Il riferimento è a P. G. GUZZO, “Intervento nella discussione”, in V. NIZZO (a cura di), *loc. cit.*, p. 238 [N.d.R.].

e in cui si attuano dinamiche molto ben conosciute proprio grazie al caso di Roma.

L. LA ROCCA: La dottoressa Granese vuole dire qualcosa rispetto alla gravidanza politica e sociale del rapporto tra il santuario e la *polis*?

M. T. GRANESE: La situazione del santuario di Francavilla Marittima è molto dibattuta e controversa e forse questa non è la sede per entrare nel merito. Diciamo che, sicuramente, come è stato sottolineato e come ha sottolineato anche di recente il professor Torelli, deve esistere un rapporto il culto di una divinità e la funzione di un santuario e, quindi, l'analisi delle caratteristiche della divinità proposta credo possa fornire qualche chiave di lettura in merito al ruolo che questo santuario ha svolto nel territorio di Sibari. In particolare, entrando nel merito della questione, che forse i colleghi classicisti conosceranno, della continuità del mondo indigeno dopo la fondazione di Sibari, la nascita di questo santuario rappresenta, a mio parere, un'espropriazione del territorio agli Indigeni; ciò non significa che a Francavilla non ci possano essere state delle forme di convivenza, ma questa è una questione che merita un esame più profondo.

L. LA ROCCA: Sì, in effetti questo è appunto il problema della sacralizzazione di queste aree extraurbane; si tratta di un problema abbastanza complesso, che sarebbe lungo e difficile da riprendere, perché ormai sono stati fatti centinaia di convegni sull'argomento.

S. ALLOVIO: Intervengo anch'io per interagire con le osservazioni puntuali e condivisibili di Padiglione. È curioso come Maurice Bloch, che è un po' alla base della mia relazione, un certo Maurice Bloch, nello scrivere *Da preda a cacciatore*<sup>10</sup>, dica "ma io mi sono sempre occupato di rituali contestualizzandoli nelle rivolte storiche del Madagascar". Io stesso in Congo ho ricostruito un rituale così come nella colonizzazione belga era stato ripensato; in un certo senso, però, Bloch invita e pungola noi antropologi ad andare "contro mano", rispetto a quelle che sono anche le nostre convinzioni, guardando a un nostro passato troppo generalizzante. Era un po' questo che emergeva dalle osservazioni di Padiglione. Ecco, andare ogni tanto contromano penso che sia salutare, soprattutto nel dialogo interdisciplinare, in quanto noi possiamo dialogare, fra antropologi e archeologi, su diversi livelli, come ad esempio sul livello metodologico; la mia, allora, non era una relazione metodologica, non ho neanche parlato delle mie ricerche; su un livello concettuale è stato fatto da molti oggi; dobbiamo ricordarci che, tutto sommato, il nostro oggetto di studi – e questo è forse il prezzo da pagare nella generalizzazione – è davvero l'uomo all'interno di contesti sociali e culturali. Come diceva appunto Geertz, ovunque nel mondo e nelle diverse epoche storiche e preistoriche, molte delle domande che gli uomini si pongono sono le stesse, *molte* non dico *tutte*; le risposte, invece, sono molto variegate; ed è proprio alla luce di questa considerazione di Geertz che ho osato recuperare il Bloch più generalizzante.

L. LA ROCCA: Ci sono altre domande sugli interventi?

V. PADIGLIONE: Intanto io ringrazio il Museo Pigorini, di cui io sono un affezionato frequentatore, per aver dato ospitalità e orientamento a questo congresso.

L. LA ROCCA: Invito Mario Torelli e Ileana Chirassi Colombo per la discussione finale.

<sup>10</sup> M. BLOCH, *Da preda a cacciatore. La politica dell'esperienza religiosa*, Milano 2005 [N.d.R.].

# **DISCUSSIONE GENERALE**

## **MODERATORI**

*MARIO TORELLI, ILEANA CHIRASSI COLOMBO*

## **INTERVENTI DI**

*STEFANO ALLOVIO, VITO LATTANZI,  
VALENTINO NIZZO, IDA OGGIANO*

## **CONCLUSIONI**

*MARIO TORELLI*



## INTERVENTI NELLA DISCUSSIONE

I. CHIRASSI COLOMBO: Faccio una battuta sul mio ruolo: io sono una storica della religione quindi non sono né un'antropologa *stricto sensu*, anche se le mie passioni per l'antropologia sono ben note, né un'archeologa *stricto sensu*, anche se come storica delle religioni non posso non occuparmi dell'archeologia però; tra le due discipline mi sento un po' come una "donna Abbondia", vaso di coccio fra due grossi vasi di bronzo, se non di ferro. Detto questo, sottoscrivendo tutte le conclusioni o esternazioni amare sullo statuto della cultura in Italia e nell'università in particolare, e sulla politica "sotto tutto" o "sopra a tutto", richiamo semplicemente l'attenzione su alcuni punti. Già ieri, proprio rispondendo alla domanda "che cos'è il sacro", citando Pettazzoni, avevo detto che c'è una distinzione tra il sacro che si percepisce come un fenomeno ed è quindi epifanico – il sacro di Rudolf Otto – e il sacro, invece, messo in storia che è quello che ha voluto fare con la sua disciplina storico-archeologica-antropologica – intesa come storia delle religioni comparata – Raffaele Pettazzoni. In una battuta volevo aggiungere che una volta, invitata a parlare all'università di Palermo in un contesto in cui si parlava di sacro e di profano o qualcosa del genere, un illustre professore presente mi disse: "mia cara, coloro che sostengono che il sacro è un *genomenon* non andranno mai d'accordo con quelli che sostengono che il sacro è un *phainomenon*". Così aveva riassunto in modo molto sintetico il problema di fondo, che è "religioso", come sanno bene, ovviamente, gli antropologi ma ancora di più gli archeologi e, costituzionalmente, gli storici. Il cosiddetto religioso, il cosiddetto sacro non possono che essere affrontati in modo scientifico e, dunque, storico, a cominciare dal "concetto di dio" in minuscolo e maiuscolo, da cosa sono gli dei, dal problema delle forme dell'organizzazione religiosa, ad esempio, interrogandoci – com'è stato fatto – su che cos'è un pantheon politeistico. Siamo sicuri che anche nella Grecia storica patria del politeismo "perfetto" nelle fasi arcaiche si fosse veramente in presenza di un sistema di tipo politeistico, cioè con delle divinità ben differenziate e denominate, con delle biografie e anche con un mito biografico alle spalle, che le differenziasse molto bene oltre che con atti culturali molto specifici? Questa è una domanda che penso debba investire di responsabilità soprattutto coloro che si trovano ad affrontare il materiale anepigrafo o che, comunque, è sottratto alle possibilità di contestualizzazione date dalle evidenze storiche leggibili.

Io ho ascoltato veramente con grande interesse tutte le relazioni che sono state fatte, dalla prima all'ultima relazione, e di questo ringrazio coloro che hanno pensato di invitarmi perché è stato per me un arricchimento. Posta questa premessa fondamentale, qualche domanda mi è venuta subito alla mente. Per esempio, ho sentito in ultimo parlare dell'acqua e del rapporto tra l'acqua e la donna; questo tema acqua-donna è tornato più volte, anche in rapporto alla costruzione di quella strana e interessantissima figura di Mami Wata sulla quale, per combinazione, io ho alcune informazioni personali. Quando a Trieste, alcuni anni fa, c'era il corso di interculturalità, si davano delle tesi brevi sui temi più vari; uno dei temi è stato proprio Mami Wata nell'immaginario delle prostitute nigeriane<sup>1</sup>, assistite dal centro di accoglienza locale. Nel loro immaginario Mami Wata si era radicata a partire da una delle tante famose cromolitografie ripresa da un famoso circo gestito da un indiano che ha funzionato in Nigeria. L'immagine era così divenuta una bellissima rielaborazione in perfetto stile liberty viennese

<sup>1</sup> C. PILOTTO, *Figlie di Mami Wata. Strategie simboliche delle donne nigeriane prostitute/tuite in Italia*, Tesi di Laurea triennale, Trieste AA. 2004/05 [N.d.R.].

di elementi indù, in cui un'incantatrice di serpenti diventava una fascinosa signora con abiti a sirena e lunga coda di pesce, con un serpente che le circondava i fianchi e le spalle eccetera. Questa raffigurazione era stata posta al centro come componente di una sorta di amuleto che teneva strette e vincolate le prostitute stesse in espatrio; tutte donne nel cui immaginario c'era una Mami Wata bianca, bianchissima con i capelli neri; donne che avevano ottenuto la possibilità di svincolarsi dalla famiglia, dalla paternità, dalla dipendenza e avevano ottenuto la libertà economica pagando però lo scotto di doversi attenere rigidamente a quanto imponeva la *maman* e il suo protettore. Questo esempio è molto interessante come dimostrazione della straordinaria capacità del cosiddetto sacro e del divino di trasformarsi e di assumere le connotazioni più varie; si va dalla Mami Wata alla Barbie. Un altro elemento che riguarda proprio l'acqua – non per niente Mami Wata è in realtà proprio l'acqua – è il bianco della sua pelle; e il bianco è considerato il colore dell'“alterità”. Michela Pasian – che ha pubblicato per la Harmattan un libro sulla possessione nel culto Bori<sup>2</sup>, culto subsahariano molto diffuso nella *Republique du Niger*, con grosse fascinazioni femminili – mi raccontava di aver girato in motorino per la Repubblica del Niger senza nessun problema e mi spiegava che questo era accaduto perché aveva la pelle talmente bianca da essere assimilata a uno spirito dell'acqua!

Vi ho raccontato questo per fissare alcuni aspetti della variabilità dei valori “simbolici” come valori mutanti. L'acqua, per esempio, non è affatto “solo” femminile anche se l'andare a prendere l'acqua al pozzo, sicuramente, è stata a lungo un'attività femminile, ripetuta e iconograficamente rappresentata. I fiumi ad esempio sono maschili, nel mondo greco e in quello latino, si veda per esempio *Tiberinus Pater*. L'acqua in movimento è segno maschile per eccellenza e le famose *Nymphai* sono sì delle fanciulle, ma aggrediscono, sono fanciulle “falliche”, aggressive come le sirene. Bisogna quindi procedere con cautela e chiedersi che tipo di femminilità sia quella acquorea? Molti luoghi comuni dovrebbero quindi essere vagliati più attentamente tenendo conto, per soffermarci su un tema come quello del femminile, che le nostre ricostruzioni si incentrano su epoche nelle quali le donne “non si pensavano”, oppure “si pensavano” ma non avevano né parola né scrittura.

Altri elementi su cui riflettere: il tema del rito. Sul tema del rito, nella discussione di ieri pomeriggio, ho ricordato l'episodio della “mamma rocchetto” di Freud e del rito come autoterapia, che rimanda a osservazioni non solo di Freud ma anche di Ernesto de Martino. Lévi-Strauss, alla fine del suo libro *L'uomo nudo* che chiude la serie dei *Mythologiques*<sup>3</sup>, si raccomandava di fare attenzione perché il mito è *mythos*, è linguaggio per eccellenza, è narrazione; ma il rito è un linguaggio a tutti gli effetti, esattamente come il linguaggio parlato, solamente che gli atti sono “parole”; concludeva dicendo che bisogna quindi conoscerne la *langue* e la *parole*. E lascio assolutamente posto aperto il tema.

Un'ultima osservazione. Ho ascoltato veramente con molto interesse la relazione sull'oracolo del *Fa* che è un famoso oracolo divinatorio; un modello divinatorio che mi fa molto piacere apprendere che sia stato fatto, giustamente, patrimonio dell'Unesco. Questo esempio deve richiamare alla nostra attenzione l'importanza della necessità di relativizzazione. Per noi la divinazione, come il politeismo, è una cosa inimmaginabile, oppure, se ne facciamo uso andando a farci leggere le carte o a farci fare l'oroscopo, ce ne vergogniamo e lo consideriamo una cosa da donnuciole. Tutto il mondo extra-monoteista e pre-cristiano ha sempre fatto ampio uso della divinazione. Noi abbiamo un meraviglioso trattato, il *De divinatione* di Cicerone,

<sup>2</sup> M. PASIAN, *Anthropologie du rituel de possession Bori en milieu Hawsa au Niger. Quand les génies cohabitent avec Allah*, Paris 2010 [N.d.R.].

<sup>3</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Mitologica IV. L'uomo nudo*, Milano 1974 (ed. orig. 1971) [N.d.R.].



che ci illustra le tecniche e le modalità di questa arte e la sua riconosciuta capacità di programmare il futuro.

Il mondo greco teneva sotto controllo questa possibilità attraverso quello straordinario luogo che è l'oracolo di Delfi e gli altri luoghi collegati. A Delfi si praticava la *atechnos mantiké*, una mantica definita non tecnica. So che su questo tema c'è un contenzioso a mio parere mal posto. In ogni caso i Romani giustamente si fidavano della mantica tecnica, come i Greci di Omero dove l'operatore mantico è un *демиουργός*, Calcante è un *демиουργός*, non so come si potrebbe tradurre – M. TORELLI: ...un operatore – I. CHIRASSI COLOMBO: sì, forzando un po', potremmo dire un operatore al servizio del popolo. L'oracolo di *Fa* è un bell'esempio di operazione divinatoria. Non so dire se si sia trasformata nel tempo, ma nella mantica del *Fa*, in particolare, c'è una doppia presenza: c'è la mantica tecnica dell'operatore che conosce come usare le noci per fare il rito, ma c'è anche una concezione particolare del tempo nello spazio o dello spazio nel tempo che troviamo in tutta la divinazione cinese; quest'ultima non è stata studiata in modo approfondito ma, sicuramente, è stata richiamata in modo molto intelligente all'osservazione proprio da Dario Sabbatucci<sup>4</sup> che ha trattato il modello divinatorio molto antico della chiromanzia.

Noi dobbiamo sempre conoscere il luogo in cui ci troviamo in un preciso momento, in un universo che si sposta ogni frammento di secondo; il grande problema, penso essenzialmente da storica, è di mettere in storia tutto ciò che ci riguarda, a cominciare dallo stesso concetto di sacro, dal nostro concetto di divino, dal nostro concetto di spirito e di spirituale, ma anche dal nostro concetto di Dio monoteista; il nostro Dio di cui noi siamo, insomma, prigionieri; sia da credenti che da non credenti siamo infatti sempre portati a pensare attraverso "l'uno"! Cominciamo a pensare attraverso "il più"! Sarà forse più divertente e più produttivo. E con questo chiudo.

M. TORELLI: Io credo che abbiamo messo parecchia carne al fuoco e il *демиургός* del nostro convegno mi ha detto che io dovrei stimolare la discussione. Io credo però che siano quasi tutti prostrati: quello che mi chiedete di fare è al di sopra delle mie forze. Mi sembra che quello che si può dire in maniera molto breve e sintetica è che questo confronto prosegue, è una sorta di cammino a doppio binario, sono "convergenze parallele" avrebbe detto un nostro grande uomo politico. Proviamo a vedere in che cosa convergono, questo mi pare che sia un punto significativo. Ma io credo che quello su cui convergono i due binari, paradossalmente, sia l'uomo, in tutte le sue infinite sfaccettature, le sue attività e i suoi desideri, le sue speranze e i suoi fallimenti e, anche, le sue aggressività individuali e collettive; insomma sono tutti aspetti che occupano il mestiere dell'antropologo e, al livello delle documentazioni fossili, quello dell'archeologo. Detto questo, credo che molto altro per stimolare la discussione non si possa dire, mi riservo, quello sì vorrei farlo, una *zusammenfassung* che attraversi un po' tutti i temi e tutte le relazioni; ma sempre in termini molto brevi perché la prostrazione aumenta con il correre del tempo. Chiederei, quindi, se ci sono intenti di discussione in questo senso o dobbiamo procedere appunto alla *zusammenfassung*?

V. NIZZO: Mi prendo la responsabilità di provare a suscitare questa discussione. Vorrei cercare di riflettere su un aspetto. Nell'apertura di questo incontro e nel presentare il più ampio progetto che c'è dietro a questa serie di convegni, ho voluto cominciare citando un brano di un testo ormai vecchio, richiamato più volte anche nel corso di questi giorni, che è il *Trattato* di Eliade<sup>5</sup>; menzionavo in particolare una frase incentrata sul concetto di archetipo, che è un po'

<sup>4</sup> D. SABBATUCCI, *Divinazione e cosmologia*, Milano 1988 [N.d.R.].

<sup>5</sup> Cfr. l'introduzione di V. NIZZO, "Ripetere trasformandosi", edita in questa sede. Il riferimento è a M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1999 (Ed. orig. 1949-64).

diverso da quello poi sviluppato e rielaborato in ambito junghiano, che tanta critica ha destato. Ciò che, da archeologo, mi colpiva di più della definizione di sacro data da Eliade era un aspetto che, giustamente, nel bellissimo intervento della discussione di ieri sottolineava in termini critici anche Vito Lattanzi, ossia il concetto di “atto ripetuto” e di “ripetizione”. Da questo punto di vista mi sento di ricollegarmi ad alcune riflessioni che faceva Allovio poco fa e che, a vario titolo, sono emerse anche durante il convegno dello scorso anno; alludo all’“imbarazzo” metodologico di fronte al quale molto spesso si trovano gli antropologi nel dover ricorrere, per la ricostruzione di un rito e/o di uno specifico istituto, alla documentazione raccolta in passato, a partire, ad esempio, dalle testimonianze dei primi missionari in America. Un imbarazzo accresciuto ancora di più dalla consapevolezza di come un rito, pur osservandolo autopicamente, possa manifestarsi ogni volta in modo differente rendendo estremamente difficile individuare le modalità corrette per descriverlo e “fissarlo”; ne consegue, pertanto, un paradosso metodologico che fa sì che voi stessi, che siete necessariamente estranei alla realtà che osservate, non soltanto ne diveniate interpreti (com’è normale in qualsiasi ricerca sul campo) ma finiate per diventare addirittura la fonte ufficiale di codifica di quei gesti, atti, simboli e significati. Bene, io ritengo che questo sia un “meraviglioso” problema metodologico che noi archeologi, invece, spesso non ci poniamo, trovandoci di fronte ad atti apparentemente finiti nello spazio e nel tempo, in virtù della loro stessa materialità che ci fa apparire tutto come fossilizzato. È infatti piuttosto difficile individuare le tracce sul terreno di tali “ripetizioni” all’interno di situazioni e contesti archeologici, proprio perché esse possono tendere a sovrapporsi e, per così dire, ad annullarsi tra loro. Io credo, tuttavia, che quanto Eliade diceva rispetto al fatto che alla base del rito vi sia una ripetizione, fondamentalmente, sia corretto e non mi pare che sia stato negato da qualcuno. Di tale “ripetizione” abbiamo potuto constatare diversi spunti in questi giorni, molto eterogenei ma parimenti interessanti e stimolanti; ieri, ad esempio, Polichetti menzionava le modalità di trasmissione del Tantra e, in particolare, il tabù che impediva che esso venisse messo per iscritto; tale limitazione costringeva, quindi, a una sua trasmissione esclusivamente in forma orale, da esperto a esperto, dando luogo, inevitabilmente, a una ripetizione nel tempo di tale atto, essendo esso l’unica forma possibile per conservare tale sapere. Si tratta quindi di un atto ripetuto, che presuppone una precisa ritualità<sup>6</sup>; il dato può essere alterato e mutare nel corso della sua trasmissione, tuttavia la “ripetizione” rappresenta lo strumento imprescindibile che garantisce la sopravvivenza di quel sapere che, nel suo stesso ripetersi, si ritualizza. È questo un modo, forse, per conservare volontariamente inalterata la sua forma di comunicazione originaria, antecedente all’impiego della scrittura, così come, nel mondo latino, i sacerdoti continuavano a utilizzare, per scopi rituali, coltelli e utensili realizzati in bronzo invece che nel più pratico e attuale ferro, o a continuare a costruire ponti in legno invece che in pietra, come il Sublicio, e la casistica potrebbe andare ancora avanti per molto<sup>7</sup>.

Il medesimo concetto di “ripetizione” si può trovare anche nella riproduzione di uno specifico

<sup>6</sup> Si veda, su questi temi, J. ASSMANN, *La memoria culturale*, Torino 1997 (Ed. orig. 1992), *passim* e, in particolare, sul rapporto tra ripetizione, interpretazione, variazione, cultura orale e cultura scritta alle pp. 60-63, 68-73; cfr., inoltre, per un tentativo di lettura di tali problematiche in una prospettiva archeologica il contributo di M. Di Fazio in questa stessa sede con riferimenti.

<sup>7</sup> Temi oggetto di approfondimento, soprattutto per quel che concerne il mondo latino arcaico, in numerosi saggi da parte di Mario Torelli (cfr., ad es., M. TORELLI, “*Secespita, praefericulum*. Archeologia; di due strumenti sacrificali romani”, in AA.VV., *Etrusca et Italica. Scritti in ricordo di Massimo Pallottino*, Pisa-Roma 1997, pp. 575-598), Giovanni Colonna (cfr., ad es., G. COLONNA, “Gli scudi bilobati dell’Italia centrale e l’ancile dei Salii”, in *ArchCl* 43, 1991, pp. 55-122) e altri.

immaginario figurato, suscettibile, naturalmente, di modifiche, alterazioni e trasformazioni nel corso del tempo, come poteva avvenire col celebre Palladio o come abbiamo potuto osservare rispetto ai *cemí* citati ieri dalla professoressa Ciattini o a Mami Wata della relazione della professoressa Tiberini. L'immagine considerata "sacra" può, quindi, essere trasmessa, modificata, ricodificata fino a mutare quasi del tutto il suo senso originario nel corso di questa trasmissione. Prima si parlava del rapporto acqua-donna in relazione al ruolo tipicamente femminile del trasporto dell'acqua. A questo proposito mi viene in mente una questione di cui mi sono occupato tangenzialmente in passato<sup>8</sup>. Tra le più antiche raffigurazioni antropomorfe plastiche recepite in ambito italico nel corso della prima età del Ferro, vi è quella della *water carrier*, la "trasportatrice del [vaso per] l'acqua"; un motivo di provenienza egea "catapultato" nell'immaginario quasi integralmente aniconico del mondo indigeno peninsulare a partire dalla seconda metà dell'VIII sec. a.C., all'epoca dei primi contatti con il mondo greco, antecedenti e coevi alla prima colonizzazione. Il motivo, particolarmente diffuso nella Grecia centrale e nel Peloponneso (soprattutto in ambito arcade) nella piccola bronzistica, consisteva essenzialmente in una figura femminile stante con un vaso sul capo retto da una mano e l'altro braccio proteso verso il ventre e/o la zona genitale. Tralasciando la discussione degli aspetti di dettaglio (oggetto di uno studio abbastanza accurato da parte della Richardson) che, tuttavia, come si può intuire, si legano a vario livello a quanto è stato detto in precedenza nella discussione, per i nostri fini è interessante osservare come tale iconografia connotata da una forte icasticità dei gesti, venga introdotta in un contesto allogeno e, in molti casi, ricodificata fino al punto di perdere quasi del tutto la sua originaria valenza iconografica; circostanza che si verifica, ad esempio, in un bronzo da Atina conservato proprio in questo Museo, nel quale non solo il vaso viene fuso plasticamente con il capo della figurina, conferendole un aspetto scimmiesco e mostruoso, ma il soggetto viene raffigurato in una posizione seduta e/o accovacciata, contrastante concettualmente con l'atto del trasporto. Ci troviamo, quindi, di fronte a quello che può apparire come un quasi totale fraintendimento (volontario o involontario è un'altra questione) dell'immagine originaria che, in altri casi, può spingersi fino alla totale soppressione del vaso, il connotato che, più degli altri conferiva un valore sacrale alla raffigurazione. È proprio la presenza del vaso, infatti, che permette di ipotizzare una identificazione del soggetto come una raffigurazione delle sacerdotesse di Hera Argiva e/o delle vergini Vestali nell'atto di trasportare nel santuario l'acqua attinta dalle fonti sacre (ipotesi formulata dalla Richardson) o con la dea latina Ops, com'è stato ipotizzato dal Prof. Torelli per la raffigurazione affine del Carrello di Bisenzio. Nei casi rapidamente citati si assiste, quindi, alla "riproposizione" in ambiti culturali diversi di un soggetto che, in origine, doveva essere dotato di una qualche valenza sacrale, almeno sul piano iconico, tale da favorirne e/o giustificarne la "trasmissione/ripetizione"; quest'ultima, tuttavia, comportava o poteva comportare una alterazione del motivo primitivo, trasformato e, in molti casi risemantizzato per essere adattato alle esigenze locali, fino ad essere poi, forse, almeno in parte "desacralizzato" (o, meglio, reso "laico") per la perdita del nesso diretto con il suo originario significato. Ecco, con tali esempi, che potranno forse apparire provocatori, volevo semplicemente stimolare la riflessione – non dico il dibattito, perché immagino siate tutti stanchi – sulla correttezza della "categoria" della "ripetizione", nel senso sopra sintetizzato, come strumento per identificare qualcosa che è o può essere "rituale" e, quindi, essere dotato di una qualche valenza "sacra"; ma su questo

<sup>8</sup> V. NIZZO, "Le produzioni in bronzo di area medio-italica e dauno-lucana", in M. G. BENEDETTINI (a cura di), *Il Museo delle Antichità Etrusche e Italiche. II. Dall'incontro con il mondo greco alla romanizzazione*, Roma 2007, pp. 335-337 con bibl. *ivi* citata.

punto vorrei chiedere un parere agli antropologi in sala.

M. TORELLI: Ci sono dei colleghi antropologi che si sentono di raccogliere la sfida?

I. OGGIANO: Anche Colin Renfrew tra i suoi indicatori archeologici del culto indica la “reiterazione”; nel tentativo di formalizzare e di non lasciare alla libera interpretazione o alla fantasia dell’archeologo quelli che possono essere gli indicatori del rituale, Renfrew ha cercato di codificarli e, tra questi, ha menzionato appunto la reiterazione, che, ovviamente, è dedotta, come facciamo noi sempre, dal dato archeologico; quindi il fatto che in  $n$  strutture templari io possa ritrovare tutte le volte un certo tipo di oggetto, un certo tipo di simbolo che, per esempio, ricorre sulla porta di un edificio, mi permette di ipotizzare, attraverso l’osservazione della ripetizione, che esso sia un luogo di culto e/o un indicatore del culto.

S. ALLOVIO: Intervengo per contribuire al dibattito, certo non in nome dell’*antropologia* ma in nome di me stesso perché, ovviamente, non mi prendo la responsabilità di parlare a nome di tutti gli antropologi. In effetti il rito noi lo consideriamo come qualcosa di ripetitivo e questa ripetitività c’è. Per quel che concerne il nostro modo di studiarlo, nel corso del ’900, a un certo punto, ci si è resi conto di quanto il rito davvero “imbarchi” storia, molta storia, e uso il verbo “imbarcare” perché una nave che imbarca acqua è destinata a non svolgere più la sua funzione. Ora a livello descrittivo e interpretativo, forse, molti antropologi hanno messo da parte queste contaminazioni storiche; si citava prima Lévi-Strauss. Lévi-Strauss nei confronti del rito aveva un atteggiamento un po’ ambivalente, proprio perché prediligeva altre modalità di studio; a un certo punto scrive una frase che mi sembra di citare letteralmente: “il rito è un imbastardimento del pensiero asservito alle esigenze della vita”<sup>9</sup>. C’è da chiedersi allora se il rito sia interessante o non sia interessante. L’antropologia, nel corso degli ultimi decenni, ha colto in questi imbastardimenti asserviti alle esigenze della vita un elemento molto interessante da studiare, in quanto la cultura non è rigida, non è ferma, ma si evolve. Non per dare un colpo al cerchio e un colpo alla botte, perché renderemmo così facendo tutto epistemologicamente significativo, ma il filosofo Wittgenstein diceva: “un recinto aperto è come nessun recinto?”; no! E qui ci rifacciamo ai confini e ai concetti sfumati ecc. Anche il rito presenta le sue aperture in barca, però mi sento di dover dire che gli antropologi continuano a usarlo come qualcosa che rimanda ad atti ripetitivi nel tempo, con tutti i significati culturali che ciò ha.

V. LATTANZI: Io, scusate, sarò molto meno diplomatico, anche perché ho dedicato la mia unica ricerca monografica alla circumambulazione rituale e ho a lungo riflettuto sul problema della “ripetizione”; ho studiato negli anni ’70 un rituale processionale del basso Lazio, e sono tornato a studiarlo filmandolo quindici anni dopo per vedere se era cambiato qualcosa<sup>10</sup>. Ritengo che il concetto di ripetizione rituale sia carico di equivoci. Alfonso Di Nola ha dedicato proprio a questo aspetto della ripetizione mitico-rituale una riflessione critica a mio parere fondamentale<sup>11</sup>, che ha cercato di smontare il costruito ideologico di Mircea Eliade e di tutta la scuola fenomenologica. Come ho cercato anche di sottolineare in altri miei interventi nella discussione, bisogna rifarsi all’analisi trasformazionale e al fatto che, appunto, l’antropologia ha cercato negli ultimi anni di evidenziare il valore di trasformazione che c’è dentro ogni azione rituale. Azione rituale che, proprio perché è un’azione storica, non avrebbe senso se non servisse a cambiare il mondo; e a questo riguardo potrei fare riferimento alla formula che Dario Sabbatucci ha insegnato a tutti noi: “il mito attiene alla immutabilità del reale e il rito alla

<sup>9</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Mitologica IV. L’uomo nudo*, Milano 2008 (ed. orig. 1971), pp. 636-7 [N.d.R.].

<sup>10</sup> V. LATTANZI, *Pratica rituale e produzione di valori: la processione delle torce a Sonnino*, Roma 1996 (Ed. orig. 1983).

<sup>11</sup> A. M. DI NOLA, *Antropologia religiosa*, Firenze 1974.

mutabilità del reale”. Come ci dice anche Jan Assmann – già citato in questo convegno – sono la festa e il rito che fanno la memoria culturale, il resto è memoria collettiva, è memoria individuale. Nella festa e nel rito si ripetono certe occasioni, certe situazioni, certi comportamenti; vi è, appunto, una ripetizione rituale di una serie di procedure, di una serie di regole – come avviene anche in un rito di inversione, quale quello che ci ha presentato oggi il professor Pavanello; però è la storia, il momento della contemporaneità, che dà la possibilità agli esseri umani di trasformare le cose e il mondo. Massenzio, per esempio, ha studiato i miti apocalittici dell’Oceania ed è riuscito a capire quanto fosse il rito a trasformare il mito stesso per far sì che le cose tornassero, e l’ordine del mondo e la cosmogonia trovassero ancora un senso<sup>12</sup>; ed è per questo che è giusto quello che sottolineava partendo da Bloch il collega Allovio, dicendo che, appunto, ogni volta che vai lì, vai lì per scoprire dentro il rito quali sono le novità, come fanno le culture ad aggiornare la loro enciclopedia del reale attraverso il riferimento costante con la storia; altrimenti i sincretismi sarebbero impossibili, non cambierebbe mai niente, sarebbe tutto sempre fossilizzato; Eliade ci credeva alla ripetizione perché Eliade credeva nell’autonomia del sacro. – I. CHIRASSI COLOMBO: Questo è assolutamente vero, questo è il punto. – V. LATTANZI: Io, da storico, non credo nell’autonomia del sacro e, di conseguenza, credo che il rito sia una di quelle cose che, peraltro, mai come nella contemporaneità siamo costretti a utilizzare come strumento di intervento. Basta guardarci intorno e fare conto sulle azioni che ogni giorno noi compiamo, per cambiare i rapporti interpersonali, il rapporto con il mondo, per aggiustare il tiro rispetto alle ideologie alle quali facciamo riferimento, alle metanarrazioni. Come le cambiamo? Le cambiamo ritualmente, ritualizzando la nostra vita. Se no non ci intendiamo. V. NIZZO: È corretto, quindi, dire “si ripete trasformandosi” o è un ossimoro? – V. LATTANZI: La ripetizione sta dentro il dispositivo rituale, è un dispositivo tecnico – I. CHIRASSI COLOMBO: è la *langue* e la *parole*, cioè tu parli con una struttura logica che sottintende un linguaggio, però ogni volta che tu parli, ovviamente, la modifichi e dici un’altra cosa. – V. LATTANZI: Pensate alla burocrazia, che è uno dei tanti rituali contemporanei; è fatta di tante regole, abbastanza rigide, che spesso imbrigliano tutti gli esseri umani che incorrono nel drammatico problema del dover affrontare la soluzione di questioni legali. Crozier<sup>13</sup>, in un libro fondamentale degli anni ’60 sul “circolo vizioso burocratico”, usando le categorie antropologiche è riuscito a spiegare come il rituale burocratico sia fondamentale perché si inneschino dei cambiamenti a livello strutturale nel sistema in cui si vive. Tutto questo ha gettato via con un colpo di spugna la fenomenologia dal nostro mondo di studiosi di storia; ed è per questo che io, ogni tanto, salto sulla sedia e metto la mano alla pistola quando sento che si parla di archetipi, soprattutto non come concetti operativi; perché se l’archetipo è un concetto operativo che nell’analisi serve per aiutarci a cogliere un po’ di verità, allora io ci posso stare, ma se invece diventa uno strumento di interpretazione della realtà io tremo, perché a quel punto io vedo tutti quanti... – I. CHIRASSI COLOMBO: ...trasformati in piccoli Eliade. I. CHIRASSI COLOMBO: L’operazione rituale è effettivamente consolatoria, ha ragione Freud; perché il ragazzino si autoguardisce facendo un atto rituale; l’esempio riguardava un caso clinico ma, di fondo, è vero che rifare una serie di gesti, magari non in modo del tutto identico, può, in molti se non nella stragrande maggioranza dei casi, avere un carattere consolatorio, perché dà un punto fermo. È come il famoso episodio del “campanile di Marcellinara” raccontato da Ernesto de Martino<sup>14</sup> quando ricorda l’esperienza del vecchio contadino di Mar-

<sup>12</sup> M. MASSENZIO, *Kurangara. Una apocalisse australiana*, Roma 1976.

<sup>13</sup> M. CROZIER, *Il fenomeno burocratico*, Milano 1963.

<sup>14</sup> Episodio riportato in E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, Torino 1977 (a cura di C. GALLINI), br. 271 [N.d.R.].

cellinara, in Calabria. De Martino si accorge che il vecchio contadino fatto salire sulla sua camionetta mentre la camionetta si allontana nella campagna comincia a tremare e a sussultare, come qualcuno sottoposto al rito sciamanico ricordato stamattina; trema perché si allontana dal suo orizzonte un punto fermo, il campanile di Marcellinara. Questo signore aveva ben più di sessant'anni ma non era mai andato così lontano dal veder scomparire dal suo orizzonte quel punto fermo. Questo lo racconta de Martino; il rito non si dissolve in un atto consolatorio ma sicuramente la pratica ripetitiva ha un suo valore tranquillizzante.

M. TORELLI: Quella degli archeologi è una disciplina ripetitiva – V. NIZZO: cerchiamo i tipi, lavoriamo sui tipi – M. TORELLI: anzi, noi capiamo le cose proprio quando la ripetizione è imperfetta; e questo è il nostro sistema valoriale. Ma, come dire, non dobbiamo raccontare cose che tutti sanno. I. CHIRASSI COLOMBO: Comparare è trovare il simile e individuare dove passa la differenza e perché. M. TORELLI: Questo è il punto finale.

## RIFLESSIONI CONCLUSIVE

M. TORELLI: Credo che l'uditorio sia ormai particolarmente stanco, ma, se Nizzo me lo concede, vorrei tentare non una conclusione ma, diciamo, di proporre qualche commento di insieme relativo a questo incontro. Abbiamo affrontato vari aspetti, ma è mia opinione che per ora ci si debba accontentare di un lessico imperfetto del sacro: i luoghi, i tempi, gli scopi, gli oggetti, i gesti, gli operatori, le immagini... Una cosa è particolarmente visibile, e cioè che tutte le relazioni entravano con difficoltà dentro quei contenitori: ogni relazione, che trattava, supponiamo, dei "luoghi", trascorrevva automaticamente negli "oggetti", quindi nei "tempi", e così via per tutti i diversi aspetti della questione. Da ciò discende la conclusione che il nostro sistema organizzativo del pensiero è imperfetto; ma lo è perché l'azione che si accompagna al sacro è un'azione complessa che tocca contemporaneamente una serie di valori e di punti fermi. Questo può essere un insegnamento, secondo me, per il terzo incontro; l'ho già detto stamattina privatamente a Nizzo e lo ripeto pubblicamente: secondo me questo orizzonte troppo largo impedisce veramente la verifica dei metodi e anche dei limiti delle discipline. Se noi ci fossimo soffermati soltanto – lo dico perché è il campo che preferisco ed è quello in cui mi muovo meglio – sulle immagini è chiaro che sarebbero entrati in ballo tutti gli altri aspetti, però il *focus* sarebbe stato almeno soltanto uno. Perché questo? Nel clima odierno delle celebrazioni del "centocinquantesimo", siamo anche all'incirca nel centocinquantesimo anniversario dell'era delle magnifiche sorti e progressive dell'Europa inaugurate dal positivismo. Auguste Comte muore nel 1857 e il museo dove ci troviamo è un prodotto abbastanza tardivo di quella cultura, che, come ben si sa, in Italia si è conclusa, in maniera tragica e quasi simbolica, con il suicidio di Ardigò nel 1920, punto estremo di una fase di prepotente espansione delle borghesie europee. Questa circostanza ci fa anche capire meglio che il contesto in cui è nato il "Museo Pigorini" che era, al tempo stesso, un "museo preistorico, etnografico e folclorico", che si basava su un'idea, quella della unilinearità della storia, fatta di una serie di fasi che si toccano, di cui si musealizzano e quasi si congelano i relitti presenti nel mondo contemporaneo. Ardigò si suicida proprio mentre Gentile sta scrivendo la sua riforma; è il trionfo di un idealismo, anch'esso tardivo, che ha portato danni incalcolabili a tutte le nostre discipline, nessuna esclusa, tranne che per una cosa: il richiamo all'esigenza della storia, una prospettiva sostanzialmente indifferente alle speranze progressive del positivismo, nell'ottica del quale anzi occorre accelerare la storia per arrivare sempre più avanti nel mondo della scienza realizzata. Consentitemi ora di accennare a un ricordo personale di circa 50 anni fa che mi è tornato alla mente proprio riflettendo sul nostro incontro. Nel 1961 Bianchi Bandinelli organizzò un seminario di laureandi e specializzandi sui liberti e sull'arte municipale dell'Italia romana, un seminario che è divenuto cinque anni più tardi il fascicolo 10 degli *Studi Miscellanei*<sup>15</sup>. La discussione sul tema era molto accalorata e io vedevo che Bianchi Bandinelli prendeva senza posa appunti dalle nostre relazioni sui Seviri Augustali, sui liberti, sui ludi municipali e così via. Si capiva che Bianchi Bandinelli, un prodotto della storia dell'arte di tradizione sostanzialmente idealistica, non aveva reale familiarità con quegli argomenti, la cui trattazione si può considerare il prodotto migliore (o anche semplicemente il più utile per l'intreccio con aspetti cerimoniali, sacrali e politici) della cultura antiquaria. Prima, nella di-

<sup>15</sup> AA.VV., *Sculture municipali dell'area sabellica tra l'età di Cesare e quella di Nerone*, in *Studi Miscellanei* 10, Roma 1966 [N.d.R.].

scussione, si è parlato male dell'antiquaria e, come avete veduto, mi sono astenuto dall'intervenire: ora però vorrei far presente che accanto alla cattiva antiquaria, fatta di pedanterie inutili, ce n'è anche una, non dico buona, ma capace di fare andare avanti la scienza. Ricordo che dopo una di queste riunioni seminariali c'incontrammo con Coarelli, La Regina e altri e cominciammo a dirci: "Sapete cosa bisognerebbe fare? Bisognerebbe storicizzare l'antiquaria!": si tratta, in fondo, di un pensiero che emerge identico da quanto abbiamo sentito in questi giorni. Non voglio dire che abbiamo passato cinquant'anni invano, perché arrivare alle stesse conclusioni dopo cinquant'anni potrebbe voler dire che abbiamo perso tempo; in realtà, in questi cinquant'anni sono state fatte molte cose e, soprattutto, l'archeologia si è avvicinata enormemente a quel sapere antropologico, che, nel frattempo, camminava per i fatti suoi, nell'Italia degli anni tra il 1920 e il 1960 quasi sotterraneo, come un fatto non riconosciuto. Perché dunque queste osservazioni? Perché ognuna delle relazioni che abbiamo sentito, in fondo, aveva dietro di sé un aspetto irrisolto che consisteva proprio nella dichiarazione formale della storicità di quanto ciascuno di noi andava dicendo. Faccio un esempio a caso sulla prima relazione che abbiamo ascoltato, quella di Massimo Osanna. Bene! I dati presentati da Osanna non rappresentano tutta la storia del sacro di quelle regioni, ma solo un momento di questa: quella storia del "sacro", come tutte le altre storie, ha un *prius*, che è altra cosa da quello che abbiamo veduto, e un *post*, che è altro ancora. Ma non vogliamo dire che quell'*anaktoron* non rappresenta il sacro, perché è in realtà la dimensione del sacro controllata dai capi, che vive quasi esclusivamente all'interno delle case di costoro. Esisteva quindi una dimensione di cerimonialità diversa fra il *prima*, il *contemporaneo* e il *dopo*, che è poi quella di cui, alla fine, noi archeologi ci occupiamo appassionatamente esaminandone le sopravvivenze. *Exempli gratia*: l'aspetto gentilizio del culto dell'*Ara Maxima* di Ercole, cancellato soltanto da Appio Claudio nella sua censura del 312 a.C. Esistono quindi fenomeni antropologici che non sono equabili, proprio perché, se collocati nella storia, acquistano senso solo in quella specifica dimensione, diversa da quello che era prima e diversa da quella che sarà dopo. Questo fenomeno era percepibile in moltissime relazioni antropologiche. Quando, per esempio, la collega Ciattini parlava dei Cemí, si capiva che c'è un *prius* sul quale si è innestato l'arrivo dell'europeo, che ha provocato una trasformazione anche formale di questi oggetti. Il fenomeno era altrettanto visibile nella relazione Tiberini su Mami Wata, nella quale si descrive addirittura una metamorfosi di questa figura, che può assumere aspetti di volta in volta diversi, fenomeni questi non casuali, "astorici", che testimoniano l'impatto di talune culture sulle altre. In altre parole, gli antropologi per aiutarci a convivere e a dialogare con loro, devono in qualche modo storicizzare la loro materia. – I. CHIRASSI COLOMBO: È l'antropologia storica! Trasformiamo l'etnografia in antropologia storica. – M. TORELLI: Io non voglio mettere etichette, voglio solo dire che se chiedete di dialogare con noi, ci dovete dare del materiale elaborato; che relazione ha la sirena con l'immaginario della polena e in che modo, poi, diventa un elemento iconico di una cultura indigena? Quando succede? Perché? Chi sono? Da dove? Questi sono i nostri interrogativi. Noi facciamo convegni interi per capire se uno specifico motivo formale o un tratto culturale proviene direttamente dall'Oriente o viene trasmesso con la mediazione greca ecc. Ora noi abbiamo urgente bisogno che questo materiale venga elaborato in termini processuali, per far sì che una discussione sia fruttuosa, che serva a noi ma che serva anche a voi. In queste giornate ho appreso tantissime cose, sia dalle relazioni archeologiche che, soprattutto, da quelle antropologiche, come è peraltro solo ovvio dal momento che il mio mestiere è un altro. Però, mentre ascoltavo molte relazioni, vedevo – per usare una famosissima frase fatta – uno spettro che si agitava sullo sfondo dei nostri discorsi, non Napoleone, naturalmente, ma, ohimè, quello della cultura europea e del dominio da questa esercitato sulle



altre culture. – I. CHIRASSI COLOMBO: Questo è un aspetto di cui bisogna renderci conto. – M. TORELLI: Ma è anche bene ricordare che a noi interessano enormemente le modalità, i tempi e le relazioni sociali che tali rapporti presuppongono, esattamente lo sfondo contro il quale collochiamo i fenomeni culturali, quando parliamo dei Greci rispetto agli Etruschi, o dei Barbari rispetto ai Romani. È questo il punto. Il tema della discussione non è nel cattivo lessico della *New Archaeology* che ha introdotto il concetto delle “società complesse”, un’espressione che mi fa uscire di senno. Tutto, infatti, è complesso, è complessa anche la società degli uomini di Neanderthal, no? Tutto è complesso. Come pure ritengo che la nozione di “protourbano” sia una delle colpe gravissime della protostoria europea italiana, che ha inventato una categoria dello spirito che non esiste da nessuna parte. Una città *c’è o non c’è*; poi è chiaro che parlare di Atene o di New York presuppone delle nette differenze. Ma potremmo per questo dire che Atene rappresenta un “livello protourbano” rispetto a New York? No! Non avrebbe senso. Non si tratta dunque di problemi di lessico, ma della chiarezza delle categorie epistemologiche; occorre perciò distruggere dei fantasmi che abbiamo creato con le nostre stesse mani o che hanno creato gli altri e che noi spesso subiamo perché purtroppo la cultura anglosassone ci domina anche in questo. Noi, invece, malgrado le miserie dello storicismo, abbiamo la storia; ed è questa, secondo me, la dimensione che dobbiamo introdurre in questo dibattito. – I. CHIRASSI COLOMBO: Se abbandoniamo la storia siamo perduti! – M. TORELLI: E’ assolutamente vero! Avendo in gioventù studiato alcuni anni la cultura cinese, non voglio nemmeno immaginare quello che si sta profilando nella dialettica tra Occidente e Celeste Impero rinato, che è ancora solo *brinkmanship policy* e gara economica e non ancora conflitto. Aspettando, come si diceva un tempo lontano, il pericolo giallo, mi congedo da voi tutti e vi ringrazio per la pazienza dimostrata.



**SESSIONE POSTER**

*A CURA DI E. CELLA, G. MELANDRI\**

\* La redazione dei poster delle Sessioni I e IV è stata curata da Elisa Cella; quella dei poster delle Sessioni II, III, V, VI da Gianluca Melandri.

**LA SEZIONE POSTER E IL *FORUM ON-LINE*: UN'OCCASIONE DI VERIFICA  
DELLE POTENZIALITÀ OFFERTE DAI NUOVI MEDIA  
ALLA COMUNICAZIONE SCIENTIFICA**

*Verso nuove forme di comunicazione scientifica*

La presentazione dei contributi selezionati per la sezione Poster del convegno non può prescindere da una verifica degli strumenti ideati due anni fa, quando era ancora in corso di preparazione la prima edizione degli incontri di Antropologia e Archeologia: nella scorsa edizione, tra le motivazioni più profonde di questo incontro di studi c'era quella di ridare forza e vigore allo stretto legame tra la disciplina archeologica e quella antropologica anche attraverso l'utilizzo di nuovi mezzi di comunicazione, come ampiamente illustrato negli interventi introduttivi alle due sezioni degli Atti del convegno<sup>1</sup>. Quest'anno, l'obiettivo è stato quello di rinnovare l'impegno, con la consapevolezza di avere individuato una strategia di comunicazione e condivisione dei contenuti scientifici in grado di superare le difficoltà imposte dal momento nel quale ci troviamo a operare, segnato da una politica dei Beni Culturali tanto scellerata da spazzare, per una cronica carenza di finanziamenti, tradizioni di ricerca più che decennali, mortificando al contempo ogni possibilità di sviluppo e consolidamento di quelle di più recente attivazione.

Gli strumenti individuati lo scorso anno sono stati riproposti e potenziati, mantenendo il ruolo centrale del sito *web* di Ediarché<sup>2</sup>: su di esso hanno trovato spazio i contenuti principali dell'incontro di studi, i 30 poster selezionati e il *Forum* per la discussione *on-line*, per i quali è stata mantenuta l'organizzazione tematica delle sessioni nelle quali è stato articolato il convegno; sempre dal sito è stato reso possibile accedere al profilo *Facebook Ediarché*, utilizzato per lanciare la *Call for posters*, e al canale *YouTube*, sul quale sono stati messi *on-line* i video estratti dalle relazioni tenute nel corso della prima e della seconda edizione; per favorirne l'utilizzo è stata avviata una intensa azione di *networking*, volta a creare una rete con i principali blog e portali di archeologia, antropologia e storia delle religioni, cui è stata associata la pubblicazione sul mensile *Forma Urbis* dei primi risultati ottenuti<sup>3</sup>.

Nel corso di questi tre anni, dal 2009 a oggi, questo aspetto del convegno, alla cui base sta l'ambizione di rendere liberamente accessibile e partecipata la discussione sulle tematiche affrontate nei contributi selezionati, è andato inserendosi in un quadro che ha visto non solo la diffusione di analoghi metodi di condivisione e partecipazione della ricerca archeologica sul *web*, ma, come auspicabile, il proliferare di momenti di incontro e di riflessione metodologica sugli strumenti di più recente ideazione: una riflessione teorica tra le più vivaci nell'attuale panorama culturale italiano, imposta dalle potenzialità stesse dei *media* oggi disponibili; ben radicata è la consapevolezza, infatti, che

<sup>1</sup> Cfr. NIZZO 2011; CELLA 2011.

<sup>2</sup> <[www.ediarche.it](http://www.ediarche.it)>.

<sup>3</sup> MELANDRI 2011.

tali mezzi consentono di modellare strategie di comunicazione e sviluppo estremamente differenti tra loro, tali da rispondere al meglio alle diverse esigenze individuate, ma che, al contempo, possono essere soggetti al rischio di improvvisa e paradossale inaccessibilità dei contenuti, se proposti su formati a diffusione limitata o proprietaria.

Il riferimento è alle occasioni di confronto legate all'utilizzo di *software open source* e al complesso tema dell'*open data*, solo sinteticamente definibile come libero accesso ai dati, nell'ambito della ricerca in Italia: il *workshop ArcheoFOSS*<sup>4</sup>, antesignano nel portare alla luce la necessità di affrontare entrambe le tematiche in campo archeologico, si avvia ormai alla settima edizione, avendo accompagnato un periodo nel quale queste istanze sono state accolte a più livelli. L'utilizzo di *OSS*, infatti, inteso come mezzo principe per la condivisione di risorse, conoscenza e idee, si profila oggi come una necessità etica, oltre che pratica, al punto da essere stato accolto in campo legislativo per favorirne l'utilizzo nella Pubblica Amministrazione<sup>5</sup>, posto al centro della didattica dei più accorti Atenei italiani<sup>6</sup>, nelle attività di aggiornamento delle associazioni professionali di categoria<sup>7</sup>, oltre che dell'attività di professionisti che hanno sviluppato *software* dedicati espressamente alle attività archeologiche sul campo<sup>8</sup>.

È evidente, anche solo dal quadro necessariamente parziale sin qui delineato, che il mondo della ricerca è oggi al centro di una nuova stagione di teorizzazione che è insieme metodologica e tecnologica, e che per il suo rinnovamento, per potere continuare a sviluppare una ricerca libera, in una università libera, è necessario utilizzare risorse che siano esse stesse realmente libere per l'accesso e per l'utilizzo nel corso del tempo<sup>9</sup>. Un compito che sembra portarci indietro di secoli, agli inizi del processo di democratizzazione del sapere che si profila, tuttavia, nuovamente urgente e attuale, se si considerano i vincoli economici che stanno emergendo in questi anni, legati alla

<sup>4</sup> <<http://www.archeofoss.org>>.

<sup>5</sup> Il 14 dicembre 2011 è stato approvato un emendamento al D.L. 201/2011 (c.d. Decreto "Salva Italia") che obbliga le pubbliche amministrazioni a valutare l'uso di *software* libero nei loro bandi di gara. L'articolo 29 bis – Introduzione dell'impiego di *software* libero negli uffici pubblici per la riduzione dei costi della pubblica amministrazione, sostituendo il comma 1, lettera d dell'art. 68 della L. 82/2005 (Codice dell'Amministrazione digitale) è infatti volto a consentire "l'acquisizione di programmi informatici appartenenti alla categoria del software libero o a codice sorgente aperto" da parte della pubblica amministrazione.

<sup>6</sup> L'Università di Bologna ha da tempo attivato il Master in Scienze e Tecnologie del Software Libero e ha visto la realizzazione, presso l'Università di Ferrara, il 13 e il 14 ottobre 2011, del workshop *Gnewarchaeology*, specificamente dedicato al suo utilizzo in campo archeologico <<http://www.gnewarchaeology.it>>; presso l'Università "Sapienza" di Roma, nell'insegnamento di Aerotopografia archeologica e sistemi informativi territoriali, è in atto l'adozione di programmi *open source* come *PostgreSQL* e *QuantumGis* per la creazione di banche dati e la gestione di Sistemi Informativi Territoriali.

<sup>7</sup> A partire dal 2010 la *Confederazione Italiana Archeologi* organizza, in collaborazione con ricercatori del *CNR*, corsi per l'utilizzo del software *open source* *GRASS-GIS*.

<sup>8</sup> *Arc-Team* dal 2003 sviluppa progetti che applicano la filosofia del *Free Open Source Software* all'archeologia, giungendo alla realizzazione del sistema operativo *ArcheOS*. Cfr. <<http://www.archeos.eu/wiki/doku.php/>>.

<sup>9</sup> Emblematico è il titolo dell'intervento del prof. Renzo Davoli del 14 ottobre 2011 a Ferrara, nel corso del *workshop Gnewarchaeology*: "Libero Software in libera Università".

diffusione e alla accessibilità del sapere stesso e ai suoi strumenti di diffusione. È alla volontà di liberare e rendere più direttamente fruibili i risultati della ricerca e, al contempo, alla creazione di un dibattito partecipato volto al loro arricchimento, che si è ispirato il nostro convegno. Non è stata questa infatti la sede per la produzione e messa in rete di dati primari o grezzi, che sono ciò che è al centro, oggi, delle discussioni sull'*open data*<sup>10</sup>: per la natura stessa dell'occasione che ci ha visti coinvolti, che vede studiosi di più ambiti disciplinari confrontarsi sulle metodologie adottate e sui risultati delle ricerche in corso, è stata la più ampia diffusione degli aspetti interpretativi delle indagini a essere oggetto delle nostre attenzioni, alla quale abbiamo cercato di garantire – con ogni mezzo a disposizione – una diffusione che fosse il più possibile tempestiva.

È stato tuttavia necessario attuare un compromesso e non affidarsi completamente al mezzo informatico: se è vero che “le possibilità di sopravvivenza di un'opera sono direttamente proporzionali al numero di copie che ne vengono fatte”<sup>11</sup>, la diversificazione del loro supporto diviene un elemento essenziale per il raggiungimento dell'obiettivo. La scelta di accompagnare la pubblicazione *on-line* con l'edizione a stampa dei poster è stata animata da due istanze principali: da una parte la volontà di continuare a individuare, come già indicato lo scorso anno, le biblioteche pubbliche e specializzate come principali enti ai quali affidare la cura delle ricerche sin qui raccolte, dall'altra la amara consapevolezza del rischio concreto di una breve sopravvivenza cui anche il più sofisticato e curato sito *web* è sottoposto; i contenuti selezionati, affidati al solo spazio virtuale rischierebbero di non essere disponibili, sulla lunga durata, visto il paradosso cui un archivio digitale *on-line* è soggetto: che sia costituito da beni materiali, dati grezzi o da loro interpretazioni, (presentate, come nel nostro caso, sotto forma di saggi), la loro concreta possibilità di accesso nella forma originale è sottoposta a rischi provenienti da due necessità opposte, il dinamismo imposto dal rischio di obsolescenza tecnologica e la cristallizzazione del supporto come garanzia di identità e autenticità<sup>12</sup>.

È all'interno di questa contraddizione che abbiamo deciso di affidare al *web* e alle possibilità di gratuità e condivisione della conoscenza le due fasi iniziali, legate alla diffusione delle ricerche e alla loro discussione partecipata, e la terza fase, quella della loro conservazione, al volume a stampa, convinti che sia possibile autofinanziare attività come questo convegno, continuando a mantenerne libero l'accesso sia in sala che sul *web*.

E. C.

---

<sup>10</sup> Accanto ai *workshop* già citati si segnalano, tra i progetti attualmente in corso, il *MAPPA project*, che vede la cooperazione dell'Università di Pisa con Enti locali, Direzione Regionale e Soprintendenze di riferimento, e un'esperienza come quella del *SiTAR* della Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma che, anche in virtù dei due convegni che sinora ne hanno accompagnato lo sviluppo, va sempre più configurandosi come un'occasione di elaborazione partecipata per la creazione di uno standard di condivisione dei dati in seno al Ministero per i Beni e le Attività Culturali.

<sup>11</sup> CELLA, PALOMBINI 2011.

<sup>12</sup> Sull'argomento v. MICHETTI 2010.

*Il canale YouTube “Ediarchè” e il networking per la Call for poster*

Come nello scorso anno, per garantire la massima accessibilità dei contenuti del convegno sono state adottate tutte le risorse disponibili attualmente *on-line*: l’ideazione del progetto, scandito in tutte le sue fasi, le tecnologie e i mezzi di comunicazione utilizzati sono stati già illustrati negli atti della scorsa edizione, cui si rinvia per i dettagli<sup>13</sup>. Al sito *web*, alle pagine sui *social network* e al *Forum on-line*, tuttavia, quest’anno è stata aggiunta una sezione video, sfruttando la piattaforma *broadcast* più diffusa al mondo, *YouTube*, divenuta, nel corso degli ultimi anni, un vero e proprio archivio *on-line* di filmati della più varia natura. Nel sito, infatti, non ci sono soltanto video divertenti, bizzarri o scandalistici, ma anche un numero consistente di filmati didattici e di divulgazione, da considerarsi come utili risorse per chi voglia approfondire tematiche di natura scientifica. Numerosi sono, inoltre, i canali *YouTube* creati *ad hoc* da Università sparse in tutto il mondo, da importanti *magazine* scientifici, da musei o da esperti che desiderano condividere *on-line* il proprio sapere e divulgare la conoscenza in merito agli ambiti più disparati: dalla storia alla tecnologia, dalla matematica alle scienze, dall’antropologia alla letteratura, dall’astrofisica alla paleontologia<sup>14</sup>. Una risorsa del genere potrebbe essere un’utile fonte di ispirazione anche per i docenti stessi che, conoscendo la passione dei più giovani per i video, potrebbero approfittare del mezzo per avvicinare i discenti a materie ostiche o poco amate. A tale proposito, di recente è stato sviluppato il sistema *YouTube EDU* (<http://www.youtube.com/education>). Si tratta di un’area *hub* che si trova all’interno di *YouTube* in cui sono inclusi solo ed esclusivamente video educativi: lezioni di docenti universitari, interviste a personaggi del mondo della cultura e altro ancora. Dopo il successo riscontrato negli Stati Uniti, di recente questo sistema è stato esteso ad altri sette paesi: Italia, Francia, Olanda, Spagna, Gran Bretagna, Russia e Israele, permettendo di accedere rapidamente ai canali di tutti gli atenei partner dell’iniziativa e ricercare al loro interno contenuti educativi e informativi<sup>15</sup>.

Ci è parso quindi utile sfruttare tale strumento per divulgare e promuovere l’iniziativa di questo convegno, creando un canale, quello di *Ediarchè*, che è accessibile dalla pagina principale del sito [www.ediarche.it](http://www.ediarche.it) o direttamente dal sito di *YouTube* (<http://www.youtube.com/ediarche>), sul quale sono state caricate delle brevi clip di ogni intervento svoltosi in sala nelle due edizioni del convegno; in circa nove mesi (rilevazione 5 gennaio 2012) sono state registrate 3092 visualizzazioni<sup>16</sup>, e l’iscrizione al canale di 24 contatti: un numero considerevole, se si pensa a quanto “di nicchia”

---

<sup>13</sup> CELLA 2011.

<sup>14</sup> Cfr. GRIME 2011.

<sup>15</sup> Università Bocconi e Politecnico di Milano sono i primi atenei italiani ad aderire al progetto. Altre università che volessero farne parte, possono inviare richiesta all’indirizzo *email*: [<youtube\\_edu\\_it@google.com>](mailto:<youtube_edu_it@google.com>).

<sup>16</sup> Guardando ai punti di interesse, cioè il livello di attenzione dell’utente, nei singoli video si nota come la tendenza generale sia quella di guardare i primi due minuti per poi interrompere la visualizzazione. Ciò fa capire quanto questo strumento sia utile più per promuovere che per divulgare: un motivo in più per preferire la forma dell’estratto breve attorno ai cinque minuti.



per la maggior parte degli utenti di *YouTube* siano gli argomenti e i video che andiamo a proporre, con un mezzo che in ogni caso non è certo stato ideato per la comunicazione scientifica.

La possibilità di avanzare domande e lasciare commenti, di aggiungere video “preferiti” correlati tematicamente al convegno, ha attivato anche in questa sede un confronto di tipo metodologico che ha messo in luce, con una forza e una partecipazione decisamente maggiore rispetto a quella dello scorso anno, il bisogno di creare nuovi canali privilegiati per costruire strumenti di indagine comuni tra antropologia e archeologia.

Guardando ai dati statistici desumibili dall’utile strumento messo a disposizione da *YouTube, Analytics (ex-Insight)*, si può notare come la partecipazione abbia avuto la sua *akmé* in occasione del convegno, momento in cui veniva presentata tale novità al pubblico in sala anche grazie al nostro intervento, ma come abbia in qualche modo fidelizzato l’utenza ogni qual volta venivano caricati nuovi video; inserimento che veniva puntualmente segnalato su altri canali di informazione, come *Facebook*; le statistiche, del resto, dimostrano, che la maggior parte delle visualizzazioni è avvenuta attraverso siti *web* esterni al canale *YouTube* con *links* appositi (*Fig. 1*).

I dati sulla fruizione dei singoli video è ovviamente parziale, dato che gli estratti relativi al convegno del 2011 sono stati soltanto da poco caricati nel canale. Resta tuttavia una generale maggiore attenzione da parte degli utenti per la tematica archeologica rispetto a quella antropologica (*Fig. 2*)<sup>17</sup> e una netta prevalenza nella fruizione da parte degli utenti compresi nella fascia d’età 35-44 anni, quando ci aspetteremmo semmai un maggior coinvolgimento, dato lo strumento, di quella 25-34 anni, la cui partecipazione è inferiore addirittura agli utenti della fascia 55-64 anni (*Fig. 3*)<sup>18</sup>. In generale si può dire che il rapporto tra visualizzazioni e spettatori unici, gli utenti cioè che hanno visto almeno un minuto dei video caricati, è migliorato col tempo, segno di una fidelizzazione del pubblico che non raggiunge più il canale per semplice curiosità (*Fig. 1*). Altro dato da evidenziare è il fatto che, seppur la stragrande maggioranza delle visualizzazioni sia avvenuta a livello nazionale per ovvi motivi linguistici (2600), numeri importanti sono registrati anche per paesi europei ed extra-europei come Regno Unito (102 visualizzazioni), Francia (89), Stati Uniti (57), Belgio, Germania e Brasile (25), Spagna (23): un segno tangibile che dimostra come questa piattaforma apra gli orizzonti della globalizzazione anche nella divulgazione di contenuti scientifici (*Fig. 4*).

È evidente che tutto questo non costituisce il cuore dell’iniziativa ma, semmai, il suo traino, un motore, comunque essenziale, volto a destare interesse nei confronti del

---

<sup>17</sup> Ciò è forse dovuto a un generale maggiore coinvolgimento della componente archeologica nelle dinamiche stesse del convegno, fattore da tenere presente per eventuali correzioni della linea organizzativa nelle prossime edizioni.

<sup>18</sup> Anche in questo caso, come per le percentuali di genere, si tratta di dati parziali (valido tra l’altro solo per alcuni Stati), che tengono conto soltanto di coloro che entrano nel sito attraverso un account *Google* o *YouTube*. Gli utenti che visualizzano il video senza *username* vengono conteggiati sotto forma anonima e indeterminata nella statistica.

convegno e a garantire il giusto risalto alle iniziative che sono state intraprese, prima fra tutte la *Call for posters*.

Diramata a stampa sulla rivista *Forma Urbis*, nel numero di marzo, è stata resa disponibile su un *social network* destinato essenzialmente a chi fa ricerca, *Academia*, che ci ha permesso di raggiungere un pubblico specializzato. Su uno dei *social network* più noti, invece, *Facebook*, è stato creato il “profilo” *Ediarché-editoria per l’archeologia*, che quest’anno ha raggiunto oltre 4000 contatti, annoverabili tra quelli di privati e di istituzioni come musei, istituti di ricerca e cultura, accanto a quelli di riviste italiane e straniere. Attraverso questo “profilo” sono stati affiancati – oltre alle modalità di convocazione consuete per un convegno scientifico – metodi ampiamente noti ai frequentatori di questi *social network* e generalmente adottati per invitare i propri contatti a incontri privati o pubblicizzare iniziative legate al tempo libero o, più raramente, alle attività sociali: abbiamo creato un “evento” per la *Call for posters*, che, diramata in diverse lingue (italiano/inglese/spagnolo), pur rimanendo *on-line* per un periodo relativamente breve, solo due mesi, ha registrato la conferma di partecipazione di circa 350 persone. Una volta chiusa la *Call*, è stato creato un “evento” distinto per il Convegno, il cui programma è stato pubblicato nella bacheca del profilo anche sotto forma di “nota”.

Con questo mezzo è stata guadagnata l’attenzione di altri *social network*, e di riviste *on-line* o *blog* specializzati in archeologia, antropologia e storia delle religioni, che hanno innescato un processo virtuoso nel destare interesse verso l’iniziativa e rimandare a noi organizzatori le domande degli interessati. Alcuni dei siti principali nel settore hanno aderito e pubblicato la “Call” (Fig. 5) e di seguito il programma del convegno, come il sito dell’*Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali* ([www.anuac.it](http://www.anuac.it)), *Fare Antropologia* ([www.fareantropologia.it](http://www.fareantropologia.it)), il sito dell’*Associazione Italiana di Sociologia* ([www.sociologiadellareligione.it](http://www.sociologiadellareligione.it)), il *forum* di antropologia “Discorso sull’Uomo” (<http://antropologia.forumcommunity.net>), l’*Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria* ([www.iipp.it](http://www.iipp.it)), l’*Archaeological Institute of America* ([www.archaeological.org](http://www.archaeological.org)), l’*Associazione Internazionale di Archeologia Classica* ([www.aiac.org](http://www.aiac.org)) e tanti altri.

Il risultato concreto è stata la massiccia partecipazione di studiosi alla *call for poster*, che ci ha consentito di selezionare i 30 contributi che trovate in questi atti a stampa, ma che in precedenza sono stati resi fruibili direttamente dalle pagine *web* del convegno. Sin da subito siamo stati animati dalla premura che non si creasse, per usare la pregnante definizione coniata da M. Torelli nel corso della sua presentazione del primo volume<sup>19</sup>, l’ennesimo “cimitero digitale”, ben conoscendo gli esempi di siti *web* di settore rimasti essenzialmente ignoti al pubblico, o non più rinnovati dagli amministratori, con contenuti ormai persi, obsoleti o inaccessibili.

In questa prima fase, tuttavia, nella quale abbiamo privilegiato l’obiettivo di raggiun-

<sup>19</sup> M. TORELLI, “Riflessioni a margine della lettura di: *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto*”, in questa sede.

gere la massima possibilità di accesso dei contributi, abbiamo cercato di costruire un percorso di utilizzo degli strumenti adottati che fosse il più intuitivo possibile, in modo da accompagnare gli utenti in ogni passo della lettura e della discussione dei contributi.

G.M.

### *I Poster*

La massiccia partecipazione, nella sessione dei Poster *on-line*, di Autori provenienti da esperienze differenti, sembra rafforzare la possibilità della “vivacizzazione” di un confronto diretto sia nell’ambito di un dialogo “orizzontale”, tra archeologia e antropologia, che “verticale”, tra studiosi più o meno affermati. Sono stati infatti proposti per questa sezione contributi originali riguardanti indagini pluriennali da parte di studiosi di consolidata esperienza che hanno raccolto la sfida lanciata con la pubblicazione *on-line* nel corso della prima edizione, guardando a questa possibilità senza cadere nell’inganno che il termine “poster” genera in alcuni accademici, animati da una buona dose di diffidenza nei confronti di questo mezzo di comunicazione delle indagini. Non vogliamo qui affrontare una ennesima e inutile *querelle* terminologica: la volontà di definire *poster* i contributi selezionati è dovuta non all’adozione di un diverso supporto dalla vita e diffusione limitata per i contenuti proposti, né per una loro subalternità nel caso della manifestazione, ma alla caratteristica di comunicazione immediata, quasi estemporanea, e alla facilità di accesso garantita, prima della stampa del volume degli atti, dalla pubblicazione *on-line*. I *poster* presentati in questa sede si pongono al centro della manifestazione congressuale, non solo sulla base delle caratteristiche stesse dei contributi, che non si limitano a una semplice esposizione di dati privi di elaborazione critica, ma anche dalla funzione stessa della pubblicazione *on-line* che, come già è stato sottolineato, costituisce per noi un campo di sperimentazione di un nuovo modo di comunicare contenuti scientifici, divenendo oggetto esso stesso di indagine.

Il numero delle adesioni è raddoppiato rispetto alla precedente edizione, segno che l’iniziativa inizia a prendere piede e raccogliere la fiducia degli esponenti del mondo della ricerca, che contribuiscono a garantirne un impatto non trascurabile in seno alla comunità scientifica, attestato anche dai 450 iscritti al *Forum on-line*. Rispetto allo scorso anno, la composizione dei partecipanti è più eterogenea: per le fasce di età contemplate (il *range* anagrafico va dai 20 ai 70 anni, con una maggiore presenza di autori compresi tra i 20 e i 35 anni), per gli Enti di appartenenza, che contemplano accanto a liberi ricercatori Università ed enti di ricerca nazionali e internazionali e Amministrazioni pubbliche come il Ministero dei Beni Culturali; per le discipline, che vedono autori formati non solo nei campi canonici dell’archeologia o dell’antropologia *tout court* ma anche, grazie alla tematica stessa del convegno, nel campo della storia delle religioni, della storia antica e della filologia.

Utenti e lettori attenti non potranno non notare, tuttavia, una sproporzione tra il numero di contributi di carattere archeologico, ancora preponderanti, e quelli a carattere antropologico che, sebbene in aumento, costituiscono poco più di un terzo del totale.

Ciò è probabilmente dovuto a una minore partecipazione, come riscontrato anche nel corso della stesura della prima parte di questo contributo, nella comunità degli antropologi culturali, alle discussioni inerenti la facilità di accesso ai dati, il diritto intellettuale e la loro diffusione, forse anche in virtù del fatto che non hanno, nella maggior parte dei casi, autorità che tutelino con vincoli di accesso e pubblicazione quelli che sono i dati alla base delle loro ricerche.

L'attenzione data a questa esperienza anche e soprattutto dalle comunità e dai *Forum on-line* di antropologia è stata tuttavia crescente, e ci ha permesso di annoverare tra gli autori selezionati giovani ricercatori inseriti in università italiane e straniere. Se è vero che non può esistere ricerca senza la sua pubblicazione, le richieste di partecipazione ricevute e l'attesa per la prossima edizione del convegno sembrano indiziarne, nonostante tutto, buone condizioni di salute.

E.C., G.M.

ELISA CELLA

“Sapienza” Università di Roma, Dipartimento di Scienze dell'Antichità  
elisa.cella@uniroma1.it

GIANLUCA MELANDRI

Università degli Studi di Milano  
gianluca.melandri@gmail.com

## BIBLIOGRAFIA

- CELLA 2011: E. CELLA, “Antropologi e archeologi a confronto: il convegno *on-line*”, in V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto, Atti dell'Incontro Internazionale di Studi in onore di Claude Levi-Strauss, Roma 21 Maggio 2010*, Roma 2011, pp. 487-500
- CELLA, PALOMBINI 2011: E. CELLA, A. PALOMBINI, “Il futuro della professione di archeologo, fra la tutela del diritto intellettuale e il libero accesso ai dati”, in *Opening the Past. Archeological Open Data*, Atti del Convegno Internazionale (Pisa 9 giugno 2012), *MapPapers* 3-2, 2012, pp. 74-78.
- GRIME 2011: J. GRIME, “Science channels explode onto YouTube”, in *Guardian* (11 novembre 2011), <<http://www.guardian.co.uk/science/blog/2011/nov/11/science-channels-youtube>> (accesso: 15 dicembre 2011).
- MELANDRI 2011: G. MELANDRI, “Verso nuove forme di dialogo tra Antropologia e Archeologia. Rappresentazioni e pratiche del sacro. Il convegno *on-line*”, in *Forma Urbis* XIV, 2011, pp. 43-44.
- MICHETTI 2010: G. MICHETTI, “Il paradosso della conservazione digitale: riflessioni sull'autenticità”, in *DigITALIA* V-2, 2010, <<http://digitalia.sbn.it/upload/documenti/DIGIT%202-2010.pdf>> (accesso: 20 marzo 2012), pp. 41-56.
- NIZZO 2011: V. NIZZO, “Premessa”, in V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto, Atti dell'Incontro Internazionale di Studi in onore di Claude Levi-Strauss, Roma 21 Maggio 2010*, Roma 2011, pp. 11-17.

DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Grafico a statistiche giornaliere con i dati delle visualizzazioni del canale *YouTube* in rapporto agli spettatori unici; grafico composito in cui si evidenziano le partizioni percentuali dei diversi strumenti di indirizzamento ai video.

Fig. 2. Classifica dei video più visti caricati nel canale *YouTube* (rilevazione: 5 gennaio 2012).

Fig. 3. Istogramma delle fasce di età degli utenti; grafico a torte della partizione per genere; sintesi dei due dati con la specifica per le principali nazioni coinvolte nella statistica.

Fig. 4. Classifica delle visualizzazioni suddivise per nazione.

Fig. 5. *Call for posters* sul *forum* “Discorso sull’uomo”.

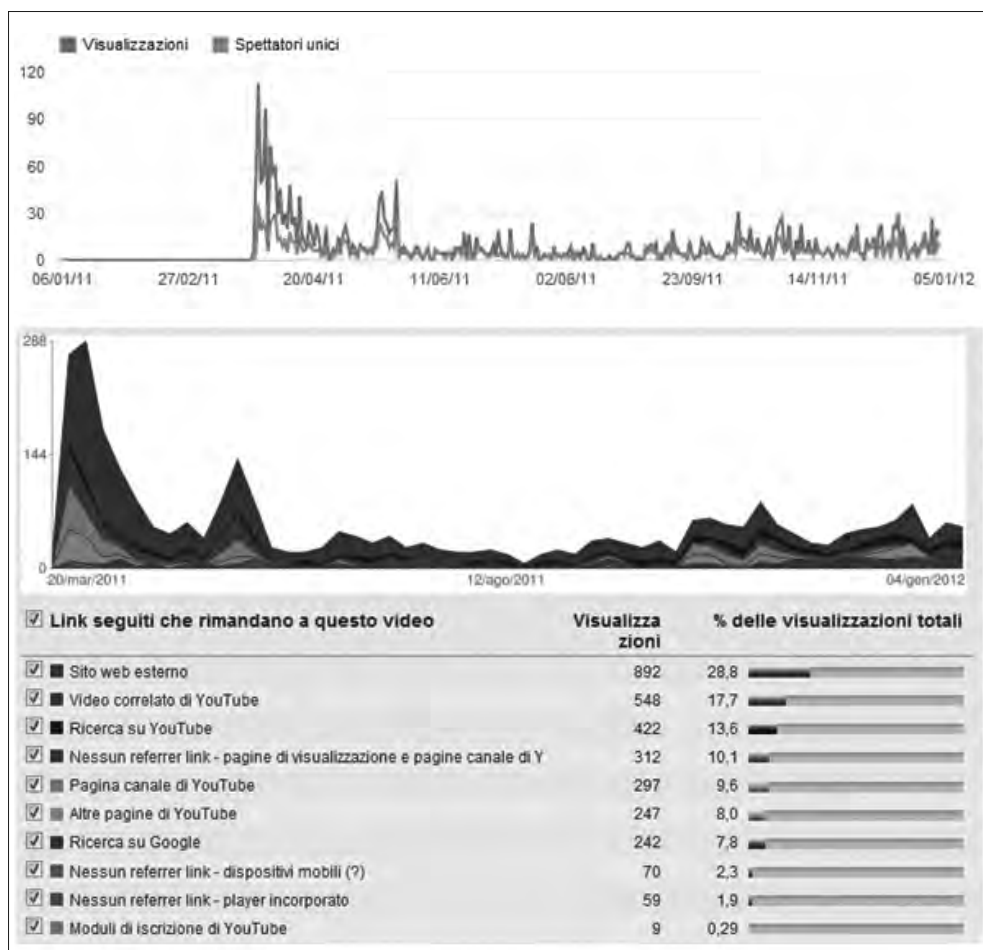


Fig. 1

Video	Visualizzazioni ↓	N. di Mi piace	Commenti
1. Convegno Antropologia e Archeologia a confronto	629	3	1
2. A.M. BIETTI SESTIERI: Archeologia della morte nell'età	251	1	1
3. M. VIDALE: La visibilità della donna negli strati archeolog	177	0	0
4. N. PARISE-C.MARTINELLI-E ALBERTI: Reciprocità e ridi	138	4	0
5. Convegno Antropologia e Archeologia a confronto	138	2	0
6. M. TOSI: Dal kinship al Kinship: Le tombe collettive nell'	112	0	0
7. V. NIZZO: "Antenati bambini" Visibilità e invisibilità dell'i	108	1	0
8. C. PENNACINI: Nascita, infanzia e persona in alcune cul	98	1	0
9. F. VITI: I guerrieri degli Antichi e dei (Pre)Moderni (Ameri	97	1	0
10. H. DUDAY: L'Archeothanologie et ses incidences... (es	93	0	0

Fig. 2

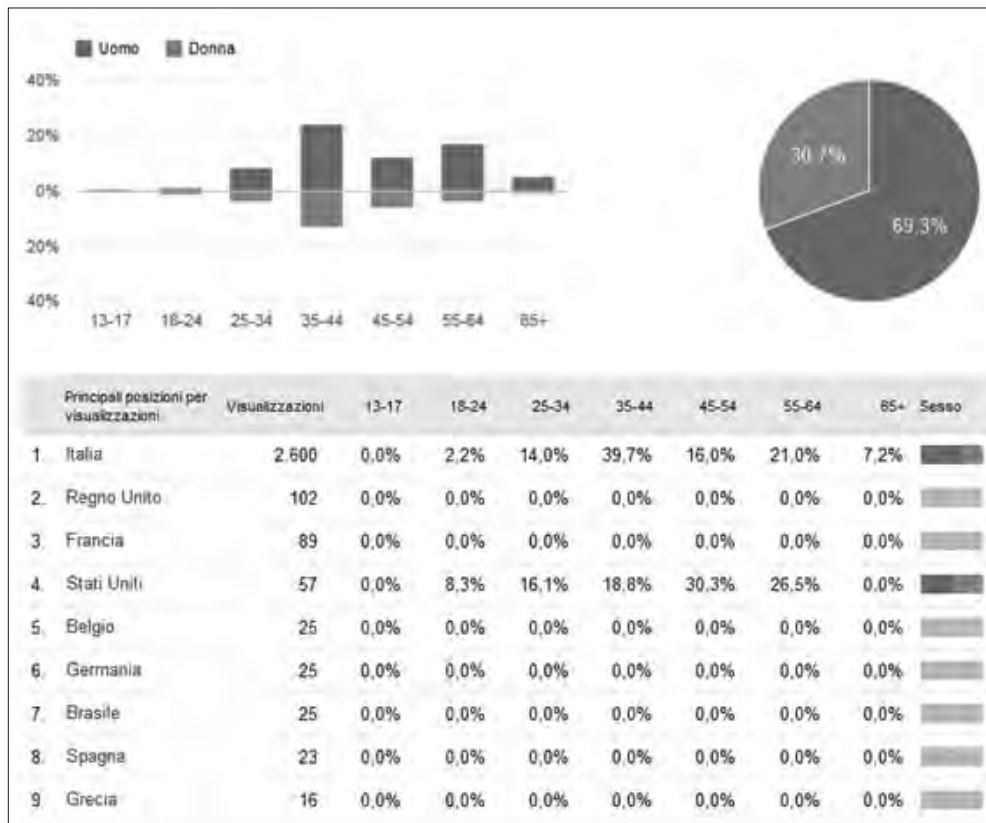


Fig. 3

1.	Italia	2.600
2.	Regno Unito	102
3.	Francia	89
4.	Stati Uniti	57
5.	Belgio	25
6.	Germania	25
7.	Brasile	25
8.	Spagna	23
9.	Svizzera	17
10.	Grecia	16
11.	Austria	11
12.	Paesi Bassi	11
13.	Portogallo	9
14.	Giappone	7
15.	Canada	7

Fig. 4

DISCORSO SULL'UOMO - FORUM DI ANTROPOLOGIA, CONSUMI, CAMBIAMENTI E APPUNTAMENTI

CALL FOR POSTERS convegno antropologia e archeologia a confronto

ediarche Inviate il tuo contributo

Australopithecus robustus

Gruppo Utente Messaggi: 1

Conferenza

Nell'ambito del II Salone dell'Editore Archeologica, promosso dalla Ediarché Srl a Roma, dal 19 al 22 Maggio 2011 presso il Museo Nazionale Preistorico Etnografico "Luigi Pigorini" il 20 e il 21 Maggio 2011 si terrà il convegno "Antropologia e archeologia a confronto: Rappresentazioni e Pratiche del Sacro".

CALL FOR POSTERS

In occasione del convegno "Antropologia e archeologia a confronto: Rappresentazioni e Pratiche del Sacro" si invitano tutti gli interessati a inviare un contributo scientifico all'indirizzo di posta elettronica che troverete sul sito di ediarche o alla sua pagina facebook.

Gli studiosi dovranno inviare i contributi tra il 10 aprile e il 10 maggio 2011, specificando la sessione prescelta tra quelle del convegno:

- I luoghi del sacro
- I tempi del sacro
- Gli scopi e i gesti del sacro
- I ministri del sacro
- Le immagini del sacro
- Gli oggetti del sacro

Nella redazione del contributo gli Autori sono pregati di non superare le 20.000 battute, escluse bibliografia e didascalie, e di attenersi indifferenziabilmente alle norme redazionali fornite dagli Organizzatori. Assieme ai testi dovrà essere inviata la libreria alla pubblicazione o stampa nel volume degli Atti del convegno e on-line. Entrambi i file saranno disponibili dalla prossima settimana sul sito della manifestazione, menu «Convegno», sezione «Posters».

Fig. 5





**SESSIONE POSTER**  
**I LUOGHI DEL SACRO**



## LA SACRALITÀ DELL'AMBIENTE DOMESTICO NELLA COSMOLOGIA DEGLI AMISH

Il riferimento antropologico sul quale ho sviluppato questo *paper* è costituito dalla ricerca etnografica che ho condotto per diversi mesi, negli ultimi quattro anni, presso una comunità del Vecchio Ordine Amish (*Old Order Amish*) della Lancaster County, Pennsylvania, negli Stati Uniti d'America<sup>1</sup>.

Gli Amish sono una chiesa cristiano-anabattista nata in Europa sul finire del secolo XVII e stabilitasi negli Stati Uniti d'America a partire dagli anni venti del Settecento. Essi rappresentano uno dei gruppi religiosi che ebbero origine da quel movimento anabattista che si sviluppò in Europa come espressione “radicale” della Riforma protestante<sup>2</sup>.

Per gli anabattisti la “vera” chiesa cristiana doveva tornare alle origini e il battesimo era la chiave di volta di questo “ritorno al passato”. Esso doveva rappresentare la conversione di persone coscienti di voler appartenere a una comunità “separata dal mondo”. La dottrina anabattista si basava, infatti, su tre principi fondamentali: 1) il battesimo da adulti. Il termine “Anabattista” significa infatti ribattezzato, perché i membri, che erano stati battezzati da infanti nelle loro chiese d'origine, praticavano il battesimo da adulti per aderire al nuovo credo; 2) La separazione tra Chiesa e Stato, in ossequio alle parole di Gesù che dichiarò che il suo regno non era di questo mondo (cfr. *Gv.* 18:36); 3) L'assoluto pacifismo, come modello d'imitazione di Cristo.

In Europa gli Amish furono sottoposti alle feroci persecuzioni degli stati cattolici e protestanti, irritati dal pacifismo e dalla mancanza di fedeltà alle istituzioni terrene tipiche dell'anabattismo. In particolare, il divieto di prestare giuramento e svolgere servizio armato. Di conseguenza, gli Amish emigrarono in America, in special modo in Pennsylvania, dove il nobile inglese William Penn aveva instaurato uno Stato nel quale vigeva libertà religiosa per tutti<sup>3</sup>.

Gli anabattisti sono stati fortemente condizionati dalle vicende dei primi decenni della loro storia, e ancora oggi molte pratiche e principi della religione Amish discendono dai periodi di isolamento e ostracismo di cui furono vittime i loro antenati. L'idea che la “vera chiesa” rimarrà sempre una minoranza, distinta dal resto del “mondo”, termine quest'ultimo da intendersi biblicamente come “regno del male”, ha dato vita a un’“etica della separazione” che è ancora fortemente presente nella *Weltanschauung* degli Amish.

Lo “spirito profondo” della religiosità Amish si potrebbe orientativamente riassumere con una sola parola: *Gelassenheit*<sup>4</sup>. Questo termine del *Pennsylvania Dutch*, la lingua

<sup>1</sup> BORELLA 2011, pp. 1-21.

<sup>2</sup> NOLT 2003, pp. 3-26.

<sup>3</sup> GASTALDI 1981.

<sup>4</sup> HOSTETLER 1993, p. 306.

parlata dagli Amish all'interno della comunità, è traducibile con le espressioni: sottomissione, umiltà, ubbidienza, sacrificio. La concretizzazione di questi valori rende gli Amish una realtà "solidale" nel senso pieno del termine. Vale a dire un ambiente dove il gruppo è molto più importante del singolo, sia a livello di aiuto reciproco dei fratelli nella fede, sia per quel che concerne la "difesa" nei confronti degli *outsider* che cercano di invadere in qualsivoglia modo gli spazi interni della chiesa. È evidente che i principi veicolati dalla *Gelassenheit*, come ogni valore astratto, necessitano di uno "strumento di supporto" per potersi realizzare efficacemente. Ossia, di un corpo di regole che guidino i membri della congregazione, e che al contempo, nel loro concreto espletamento, rendono gli Amish uno straordinario esempio di comunità che vive seguendo le "coordinate dell'antimodernità".

Ai fedeli dell'*Old Order Amish* è infatti vietato, tra le altre limitazioni, avere corrente elettrica, telefono, televisore, radio e computer nelle loro case; possedere o guidare un'automobile o una bicicletta; sposarsi al di fuori della comunità; studiare oltre la terza media; suonare uno strumento musicale; giurare e prestare servizio militare; partecipare alla vita politica; stipulare un'assicurazione; usare il trattore nei campi e prendere un aereo. Gli Amish sono "obbligati" a parlare tra loro un dialetto tedesco estinto in Europa; a vestire in maniera tradizionale e uniforme, con abiti in stile settecentesco e, per quanto riguarda le donne, a non truccarsi e indossare gioielli, non pettinarsi e non radersi o tagliarsi i capelli per tutta la vita.

Questo complesso di severissime regole, che appaiono chiaramente anacronistiche agli occhi di un moderno osservatore "occidentale", vengono definite *Ordnung* (pron. Ott-ning) e rappresentano un regolamento creato e conservato nei secoli per consentire ai membri di essere biblicamente "nel mondo, ma non del mondo". L'*Ordnung* è dunque lo strumento culturale che consente di implementare una serie di prassi che vengono ritenute necessarie nella cosmologia Amish.

In primo luogo, i divieti relativi ai trasporti e ai mezzi d'informazione servono a mantenere la comunità "separata" dai rischi e dalle tentazioni del "mondo". Ciò non significa che gli Amish vivano in riserve, come talvolta erroneamente si crede<sup>5</sup>, o che non abbiano interazioni quotidiane con soggetti esterni, tra i quali i sociologi e gli antropologi impegnati nella loro "analisi scientifica", ma che essi ritengono auspicabile cercare di limitare l'accesso indiscriminato dei disvalori della "(post)modernità occidentale" nella loro quotidianità. Secondariamente, le rigide norme sull'abbigliamento e l'aspetto fisico svolgono la doppia funzione di uniformare i membri, enfatizzando anche visivamente l'uguaglianza di tutti, in modo tale che nessuno possa provare un sentimento di superiorità nei confronti di altri, e di far sopire sul nascere ogni propensione narcisistica. Infine, l'*Ordnung* si pone come il custode della tradizione. Infatti, sebbene tutte le norme possano teoricamente essere modificate, e gli stessi anziani della comunità non sappiano talvolta rispondere ai quesiti sul loro significato, esse vengono mantenute perché rappresentano la tradizione. A questo ri-

<sup>5</sup> WEAVER-ZERCHER 2001.

guardo è da considerarsi che l'epistemologia anabattista, all'interno della quale gli Amish agiscono e pensano, è assai povera di speculazioni intellettualistiche e di riferimenti nozionistici, ma molto più ricca di concrete esortazioni prettamente esistenziali. Di conseguenza, in un ambiente che enfatizza le gesta eroiche del cristianesimo delle origini e dei primi anabattisti, il concetto del "si è sempre fatto così" è fortemente presente e valorizzato<sup>6</sup>. D'altronde, l'apostolo Paolo (*Rom.* 12:2) invita esplicitamente alla "separazione del mondo" e alla conformazione a standard di vita che non mutino con le mode del momento:

"E non vi conformate a questo mondo, ma siate trasformati mediante il rinnovamento della vostra mente, affinché conosciate per esperienza qual sia la buona, accettabile e perfetta volontà di Dio".

In ossequio a questo principio che vede la chiesa, la comunità dei credenti, come un'entità separata da coloro che non seguirebbero la "via del Signore", nella concezione religiosa Amish non vi è posto per luoghi sacri esplicitamente adibiti al culto. Rendere omaggio a Dio deve essere infatti una pratica quotidiana, da compiersi attraverso il lavoro e la *Kinderzucht*<sup>7</sup>, la cura dei figli, in ogni ambito, e in particolar modo tra le mura domestiche. Non è infatti azzardato affermare che il posto sacro per eccellenza tra gli Amish sia la casa o, meglio, la fattoria, all'interno della quale si svolge gran parte dell'esistenza terrena: in casa si nasce, si lavora, ci si battezza, ci si sposa, si muore.

La casa Amish è un luogo "denso di umanità", non solo nelle occasioni rituali, come i battesimi, i funerali, i matrimoni e le funzioni religiose, ma anche nella vita di tutti i giorni. Le famiglie sono composte da diverse generazioni che coabitano sotto lo stesso tetto e sono mediamente molto numerose.

Le ragioni per le quali le funzioni religiose degli Amish si svolgono tra le mura domestiche sono molteplici. Innanzitutto, nella concezione filosofica Amish non trova spazio l'idea di impegnare forze e risorse nella costruzione di qualcosa che non sia necessario. In secondo luogo, vi sono motivazioni storiche che invitano a non edificare templi dediti al culto. Come abbiamo visto, gli anabattisti furono, fin dall'inizio della loro storia, sottoposti a violente persecuzioni da parte degli stati dell'Europa Moderna nei quali abitavano. La costruzione di un tempio avrebbe consentito ai loro avversari di individuarli più facilmente, mentre il ritrovarsi nelle case private permetteva agevolmente di camuffare lo scopo della riunione di più persone. Una peculiare pratica ancora oggi in uso tra gli Amish, che darebbe un'indiretta conferma a quest'ipotesi, e che ho potuto constatare direttamente mentre "sul campo" assistevo a una funzione religiosa, è quella di leggere la Bibbia dando le spalle al ministro ubicato nel centro della stanza. Alla domanda sulla motivazione di questo gesto, un mio informatore Amish mi disse di non avere una risposta certa, ma di aver sentito dire

<sup>6</sup> HOSTETLER 1989, pp. 80-92.

<sup>7</sup> STOLL 1980.

che si trattasse di una tradizione risalente ai tempi in cui la proclamazione della parola di Dio in una riunione che non fosse autorizzata dalla Chiesa di Stato, era severamente punita, anche con la morte. Gli anabattisti, quando veniva letta la Bibbia, si voltavano allora verso le finestre per sincerarsi che i loro persecutori non entrassero, cogliendoli nella lettura clandestina delle Scritture.

Tuttavia, a prescindere da questi pur rilevanti aspetti, è nella cosmologia Amish che si deve ricercare, a mio avviso, la ragione “profonda” del mantenimento della tradizione di officiare il culto nella fattoria e non in un tempio. La casa è infatti il luogo dove la famiglia, cellula base della società Amish, conduce la propria esistenza, realizzando in pratica quell’ideale “separazione dal mondo” prefissata dall’*Ordnung* e dalla *Gelassenheit*. Perché, come sottolinea magistralmente il sociologo John A. Hostetler, che crebbe in una comunità Amish ma la abbandonò adolescente per poter proseguire la sua carriera accademica, tre sarebbero gli aspetti fondamentali che caratterizzano la *Weltanschauung* Amish: un’esistenza devota, condotta in un contesto rurale, all’interno di una famiglia e di una comunità unite<sup>8</sup>.

Dal canto suo, anche il più illustre studioso contemporaneo degli Amish, Donald B. Kraybill, approfondisce questi aspetti, stilando un lungo elenco di caratteristiche della cultura Amish, tra le quali: la consapevolezza che l’individuo non sia la realtà suprema, l’enfasi sul fatto che gli obiettivi della comunità trascendano quelli dei singoli, l’idea che il passato abbia il medesimo valore del futuro e che la tradizione rivesta un ruolo di maggiore importanza rispetto al cambiamento, l’aspirazione affinché il sacrificio sia preferibile alla soddisfazione personale, l’impegno al servizio della comunità maggiormente stimato rispetto al riconoscimento pubblico, la convinzione che il lavoro sia più gratificante del consumo e che l’obbedienza, la pazienza e la sottomissione siano nobili virtù, l’“antimoderna” idea che ciò che è più nuovo, più rapido e più grande non sia per nulla da considerarsi migliore, il maggior impegno nella conservazione dei valori del passato rispetto allo sforzo per il progresso e, infine, la convinzione che restare uniti sia il valore supremo<sup>9</sup>.

È dunque l’unità, la sottomissione al volere degli anziani e la continua ricerca del benessere dei membri della comunità la cifra della religiosità Amish. Per realizzare questi valori è necessario che non solo le funzioni religiose domenicali, ma tutti i “riti di passaggio”<sup>10</sup> che segnano la formazione dell’identità di un Amish vengano officiati tra le mura domestiche. In primo luogo, il battesimo, il matrimonio, il funerale, ma anche la comunione e la confessione comunitaria che la precede.

Sebbene non sia vietato partorire in ospedale, la maggioranza delle donne Amish danno vita ai loro figli a casa, con l’aiuto di un’ostetrica. Solo coloro che hanno avuto delle complicazioni durante la gravidanza possono partorire in strutture ospedaliere

<sup>8</sup> HOSTETLER 1993, pp. 74-79.

<sup>9</sup> KRAYBILL 2001.

<sup>10</sup> VAN GENNEP 2002.

e, d'altro canto, la pratica del parto domestico sopravvive, nella Lancaster County, quasi unicamente nella cultura Amish.

Similmente, non vi è alcun ostracismo di principio nei confronti degli interventi chirurgici resi possibili dalla moderna biomedicina. Tuttavia è altamente improbabile che un anziano Amish si sottoponga a trattamenti che, allungando di poco la sua esistenza, lo costringano lontano dai suoi cari per gli ultimi giorni di vita. Gli istanti che nella visione cristiana degli Amish segnano la fine del “pellegrinaggio terreno”, aprendo le porte alla speranza dell'eternità, devono essere vissuti accanto ai propri familiari. Anche e soprattutto perché, come più volte ricordato, il “cuore” della religione Amish si trova nella tradizione, la quale viene trasmessa con l'esempio, dagli anziani ai giovani, ed è anche attraverso la “*performance*” di una morte dignitosa, nell'abbandono fideistico al mistero divino, che si comunica la fede cristiana alle generazioni future.

La cerimonia battesimale viene anch'essa svolta in casa, nonostante le indicazioni delle Scritture, prime fra tutte il battesimo di Gesù al fiume Giordano, invitino a compiere la funzione presso una fonte d'acqua. Ad ogni modo, il rito del battesimo è di centrale importanza per la solidità della comunità Amish, poiché essendo quest'ultima una realtà anabattista, l'entrata nella chiesa avviene dopo il battesimo da credenti, che viene fatto in età adulta, intorno ai vent'anni. In ossequio a un'interpretazione letterale delle parole di Gesù sull'allontanamento di coloro che non si conformano al volere di Dio, e alle istruzioni dell'Apostolo Paolo, tra gli Amish si pratica il *Meidung*, ossia la “messa al bando dei peccatori”. Una grave e reiterata violazione alle regole della chiesa comporta la scomunica. Dopo che sia noto che un membro stia infrangendo le norme dell'*Ordnung*, i ministri cercano di convincere il reprobato a emendarsi dalle proprie colpe. Nel caso essi falliscano, il peccatore viene condotto dinnanzi all'assemblea di tutti i fedeli. Qualora non si ravveda neppure di fronte a loro, la comunità potrà decidere, tramite una votazione, di scomunicare il membro impenitente. Conseguentemente a questa misura, il peccatore espulso verrà messo al bando, il che significa l'interruzione di ogni rapporto sociale con i membri battezzati della chiesa, compresi coniugi, genitori e figli. Tutte le fasi di questo lungo e delicato processo vengono solitamente svolte presso le abitazioni di un ministro o, comunque, di un fedele della comunità, senza che vi sia alcuna possibilità di accesso per gli estranei.

I matrimoni hanno solitamente luogo nel mese di novembre, quando in una società di tradizione contadina il lavoro del campo dà tregua, e si ha dunque il tempo per preparare la cerimonia. Tutti i membri della comunità sono presenti e testimoni del vincolo sacro che unirà gli sposi. Le nozze avvengono esclusivamente il giovedì e il martedì. Le motivazioni della scelta di questi giorni si perdono in confuse ipotesi concernenti la religione cristiana, la tradizione anabattista e l'universo simbolico del paganesimo germanico<sup>11</sup>. La struttura delle nozze non è dissimile da quella della fun-

<sup>11</sup> Si suppone che *Donner*, la divinità germanica del tuono, da cui deriva l'espressione tedesca con la

zione religiosa domenicale, eccezion fatta, ovviamente, per la parte che concerne la manifestazione della volontà di congiungersi in matrimonio da parte della coppia.

Anche i funerali si compiono nell'abitazione del defunto, sebbene siano seguiti da una processione di calessi che accompagnano il morto al più vicino cimitero Amish, dove verrà sepolto vicino ai suoi cari<sup>12</sup>.

Tuttavia, non è solo il fatto che vi si svolgano le funzioni religiose a rendere l'ambito domestico un luogo sacro nella cultura Amish. La casa è infatti anche un punto di riferimento decisivo per tutti gli aspetti che concernono un'esistenza che si vuole totalmente dedicata a rendere gloria a Dio.

In primo luogo si pensi all'agricoltura, considerata la professione ideale per un cristiano, poiché il lavoro dei campi consente di rimanere a stretto contatto con la famiglia durante tutta la giornata. Per il capofamiglia le pause per i pasti possono essere consumate con i figli e la moglie, e per ogni evenienza straordinaria si può interrompere il lavoro ed essere a disposizione dei propri cari. Sebbene fino a circa cinquant'anni fa la quasi totalità degli uomini Amish svolgesse la professione di agricoltore, oggi, data la naturale relativa scarsità dei terreni coltivabili e l'aumento esponenziale della popolazione Amish, la maggioranza dei maschi è costretta a trovare un'occupazione al di fuori del settore agricolo. Tuttavia, nella scelta del lavoro assume sempre un'importanza decisiva la contiguità con la propria abitazione.

Inoltre, nella visione fortemente comunitaria del pensiero Amish, appare chiaro che venga considerato impossibile provare un sentimento di empatia per coloro con i quali non si intrattengono rapporti quotidiani. Ma come riuscire a limitare la crescita del distretto a dimensioni tali da consentire il mantenimento delle suddette relazioni? Lo strumento culturale escogitato dalla tradizione Amish consiste nel suddividere la congregazione nel momento in cui i membri non possono più essere presenti contemporaneamente nell'ambiente della fattoria dove si svolge la funzione. Ciò permette di mantenere la dimensione di ogni congregazione intorno alle centocinquanta-duecento unità, limite che viene valutato auspicabile per poter intrattenere frequenti rapporti tra i fedeli.

Ciononostante, la ragione principale che, a mio avviso, giustifica la considerazione della casa come il luogo sacro per eccellenza per gli Amish si può ricercare nell'espressione del sentimento che caratterizza la religiosità Amish, la *Gelassenheit* che, come ricordato, significa sottomissione – ai genitori, agli anziani, alla comunità, a Dio –, una sottomissione che per realizzarsi in maniera più completa si sostanzia nel tentativo di rimanere “separati dal mondo”. Bisogna infatti considerare che gli Amish della Lancaster County, nonostante la loro enfasi sulla differenziazione dalla

---

quale si definisce il giorno di giovedì (*Donnerstag*), sia considerata nella tradizione pagana una divinità protettrice dei matrimoni.

<sup>12</sup> BORELLA 2009, p. 75.



*mainstream society* vivono interazioni quotidiane con la realtà esterna: sul lavoro, sui mezzi di trasporto, per le strade, negli uffici, nei mercati, nelle fiere e in molti altri luoghi. Da questo punto di vista gli Amish possono essere analizzati come un microsistema all'interno di un macrosistema, nel quale interagiscono pur senza perdere la propria specificità. È quindi soprattutto rendendo impermeabile il luogo sacro che gli Amish cercano di implementare questa loro "diversità religiosa". Gli onnipresenti cartelli che campeggiano al di fuori di ogni edificio dedito al culto cristiano negli Stati Uniti d'America, che sottolineano come "*everybody is welcome*", non compaiono dinnanzi alle case Amish, un contesto privato, dove la presenza degli estranei non è gradita. A questo riguardo, appaiono particolarmente interessanti, in riferimento alla dicotomia chiesa/tempio, le considerazioni antropologiche offerte da Adriana Destro e Mauro Pesce, secondo i quali "la possibilità della presenza di estranei nell'assemblea culturale presenta qualche aspetto di anormalità sul piano culturale perché di solito l'atto liturgico richiede un'istruzione e un'iniziazione specifica. La spiegazione antropologica può essere data richiamando [il fatto che] la posizione strutturale dell'*ekklesia* rispetto al tempio non potrebbe essere più diversa. L'*ekklesia* paolina<sup>13</sup> si qualifica per la sua posizione periferica e di confine, mentre il Tempio per la sua posizione centrale e centripeta. Nella concezione di Paolo la *ekklesia* è luogo della manifestazione di Dio, e per questo anzi si chiama "*ekklesia* di Dio". Da questo punto di vista la *ekklesia* è in qualche modo tempio, come lo stesso Paolo afferma più volte. Ma Dio si manifesta mediante lo Spirito. Si rende presente dovunque i presenti siano riuniti"<sup>14</sup>.

D'altro canto, come viene esaustivamente spiegato nel catechismo degli Amish, "il termine chiesa nella Bibbia non viene mai utilizzato nel senso di edificio; chiesa si riferisce sempre alle persone, non agli edifici. Tre volte possiamo leggere di quando la chiesa (nel senso di comunità) si riunisce in casa di qualcuno (*Rom. 16:5; I Cor. 16:19, e Filemone 1:2*)"<sup>15</sup>. La parola "chiesa", infatti, altro non significherebbe se non "coloro che sono chiamati fuori"<sup>16</sup>: i veri cristiani, "separati dal mondo".

ANDREA BORELLA  
 Università di Torino  
 andreaborella@hotmail.it

<sup>13</sup> Il modello in base al quale è strutturata la chiesa Amish è quello della *ekklesia* prefigurata dall'apostolo Paolo, comunità di eguali e non struttura gerarchica.

<sup>14</sup> DESTRO, PESCE 1995, p. 30.

<sup>15</sup> KAUFFMAN 2007, p. 32.

<sup>16</sup> KAUFFMAN 2007, p. 32.

## BIBLIOGRAFIA

- BORELLA 2009: A. BORELLA, *Gli Amish*, Milano 2009.
- BORELLA 2009/2010: A. BORELLA, *Ordnung and Gelassenheit: Analisi antropologica dell'idea di Salvezza tra gli Old Order Amish*, Tesi di dottorato in Scienze Umane (Antropologia), Università degli Studi di Torino, a.a. 2009/2010.
- DESTRO, PESCE 1995: A. DESTRO, M. PESCE, *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari 1995.
- GASTALDI 1981: U. GASTALDI, *Storia dell'anabattismo, I vol. Dalle origini a Münster (1525-1535)*, Torino 1981.
- HOSTETLER 1989: J.A. HOSTETLER, *Amish Roots: A Treasury of History, Wisdom, and Lore*, Baltimore 1989.
- HOSTETLER 1993: J.A. HOSTETLER, *Amish Society*, Baltimore 1993.
- KAUFFMAN 2007: D. KAUFFMAN, 1001 *Questions and Answers on the Christian Life*, La-Grange, IN 2007.
- KRAYBILL 2001: D.B. KRAYBILL, *The Riddle of Amish Culture*, Baltimore 2001<sup>2</sup>.
- NOLT 2003: S.M. NOLT, *A History of the Amish*, Intercourse, PA 2003.
- STOLL 1980: E. STOLL, "Beyond the Bonnets and Buggies", in *Family Life*, maggio 1980, s.p.
- VAN GENNEP 2002: A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Torino 2002 (Ed. orig. 1909).
- WEAVER-ZERCHER 2001: D. WEAVER-ZERCHER, *The Amish in the American Imagination*, Baltimore 2001.

## I CULTI DEL MONTE AMIATA

### *1. Culti di età preistorica e protostorica (Fig. 1)*

Parlare degli aspetti culturali nella ricerca pre-protostorica vuol dire avere a che fare con un fenomeno alquanto diffuso che riguarda molti ritrovamenti di incerta attribuzione: quando non si sa come collocarli funzionalmente si tende spesso a definirli come di uso rituale. E questo senza avere le necessarie conoscenze dei culti e delle ierofanie a loro collegate. Inoltre bisogna aggiungere che, per altro verso, risulta alquanto difficile, per momenti così antichi e privi di fonti scritte e tradizioni letterarie, il riconoscimento delle tracce relative alle pratiche rituali. Si vedrà come, nella zona amiatina, solo in pochi casi fortunati sia stato possibile riconoscere gli indizi relativi a manifestazioni culturali. È necessario premettere come l'area del monte Amiata presenti un quadro ancora enigmatico sulle caratteristiche della frequentazione pre-protostorica, anche se si può dire che questa abbia inizio dal Paleolitico Medio e si protragga senza interruzioni di rilievo almeno sino alla media età del Bronzo. La maggior parte dei ritrovamenti è attestata lungo la fascia di confine tra il margine meridionale delle vulcaniti e le argille del substrato nella quale affiorano le numerose fonti d'acqua: la fascia delle sorgenti. Dato che il piano delle vulcaniti è inclinato, le apofisi nord-orientali non scendono al di sotto dei 700 m s.l.m., mentre quelle sud-occidentali arrivano sino ai 350 m; conseguenza di ciò sono le localizzazioni ad altitudini maggiori dei siti posti in area NO e minori quelli a SE. Il panorama, aspro e roccioso, è caratterizzato dalle trachiti vulcaniche e, associati alle argille, dai calcari; quest'ultimi sono soggetti a importanti fenomeni carsici che hanno originato le numerose fenditure e grotte presenti nell'area. Ed è proprio qui, insieme con le formazioni erosive piroclastiche, che si trovano le più antiche attestazioni relative alla sfera sacrale. Seppur a volte utilizzate a scopi probabilmente abitativi nelle fasi più antiche, come il Riparo Cervini (Castiglion d'Orcia, SI) nel Paleolitico Superiore e nel Mesolitico, è solo con l'inizio dell'età del Bronzo che le grotte e le spaccature assurgono a luogo privilegiato di culto, forse quale luogo di passaggio tra il mondo reale e quello mistico legato a miti ctonii. Esempio è a questo proposito il caso di Poggio La Sasaiola (Santa Fiora, GR), una collina calcarea nei pressi del Monte Labbro dove, verso la fine del Bronzo Antico e gli inizi del Bronzo Medio, una spaccatura naturale (scavata dall'Università di Milano) ha restituito chiare tracce di un rituale che prevedeva il "butto" delle offerte, in parte appositamente preparate sull'area sommitale e in ottemperanza a un culto di divinità terrigena e agricola (Cerere?), in modo da restituire alla terra, almeno simbolicamente, quello che essa stessa aveva permesso di produrre per la sopravvivenza della popolazione locale. I doni erano arricchiti da alcune produzioni di lusso (vasellame fine e miniaturizzato, oggetti litici e ossei, oggetti di metallo, ornamenti) forse accompagnati dal seppellimento di alcuni individui che avevano svolto probabilmente ruoli particolari all'interno della comunità. È probabile che riti analoghi siano stati svolti anche nelle altre situazioni simili quali quelle di

Buca delle Nottole e Rocca Silvana (Castellazzara, GR) e di Riparo Cervini e del Vivo d'Orcia (Castiglion d'Orcia, SI), affini sia per cronologia che per contesto. Un discorso a parte merita la Grotta dell'Arciere – o del Tesoro – (Abbadia S. Salvatore, SI), all'interno della quale è stata dipinta in nero una figura di arciere che presenta però ancora notevoli difficoltà di attribuzione cronologica e che per questo la vedono oscillare tra la fine del Neolitico e l'età del Ferro. Di sicuro al momento è un *unicum* cosicché si ritiene, in attesa di ulteriori scoperte simili, di segnalare l'esistenza rimandando ad altro momento la disamina specifica.

C. C.

## 2. *Culti sommitali di età classica*

Il caso amiatino si presenta complesso, per la natura stessa della documentazione. L'eventualità di una genesi dell'oronimo "Amiata" dal teonimo etrusco Tinia<sup>1</sup> (*Mons Tunii*, *Mons \*Tuniatus* o *\*Tiniatus*), è stata liquidata, in maniera frettolosa, a favore della derivazione germanica, per la quale "Amiata" deriverebbe da "Heimat", il nome con cui i Longobardi di Chiusi nel VII secolo e i monaci fondatori dell'abbazia regia di San Salvatore nell'VIII qualificarono la montagna che veniva a far loro da patria. Benché l'ipotesi germanica sia, allo stato attuale delle ricerche, condivisa, sussistono elementi indiziari da riconsiderare. Un fenomeno fisico e visivo tanto forte nella geografia dell'Etruria centrale, quale il monte Amiata, difficilmente può essere stato nominato, o rinominato, soltanto in età longobarda.

### 2.1 *Gentilizi etruschi.*

Il primo elemento critico, di carattere onomastico, è rappresentato dalla occorrenza nella zona di alcuni gentilizi (*amthne* e *aminth*) che presentano apparenti assonanze con l'oronimo. La congettura di una possibile relazione fra "Amiata" e questi gentilizi non ha finora prodotto esiti convincenti per motivi strettamente linguistici e dobbiamo, quindi, allo stato attuale, tenerla ancora congelata. Essa è comunque importante perché rappresenta una prova della convergenza di interessi attorno alla montagna e, soprattutto, dell'esistenza di un tessuto sociale evoluto.

### 2.2 *Giove I.*

Il toponimo "Montegiovi, relativo all'omonimo villaggio situato nel versante nord-occidentale della montagna, tiene aperta la relazione fra l'Amiata e Tinia-Giove.

---

<sup>1</sup> L'oronimo moderno è stato fatto risalire a un ipotetico *Mons \*Tiniatus* o *\*Tuniatus*, (ALBERTI 1479-1552, p. 107; HOFMANN 1698, T4; REPETTI 1833, *ad vocem*, v. 2; 3; 318 – 320), oppure alla formula *\*ad Meata* (PIERI 1969, p. 303), o ancora al gentilizio etrusco *Amthne* (CIACCI 1996, p. 151), infine al ger-

### 2.3 Giove 2 e Latona (?).

L'iscrizione con dedica a *Iuppiter Optimus Maximus*, da Montelaterone, è chiaro indice di un culto importante<sup>2</sup>.

Testo: «*I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Caenius/ Secundus/ v(otum) s(olvit) I(ibens) m(erito)*».

Il supporto è fatto della caratteristica pietra vulcanica del monte Amiata (trachite). Perso di vista il nesso con la montagna maggiore, l'editore dell'iscrizione si è concentrato sulla compresenza delle due sommità, dedicate rispettivamente a Giove e a Latona, ignorando che la dedica a *Iuppiter* viene dall'altura presumibilmente dedicata a Latona.

La presenza di un culto di Latona, congetturale e basata su un toponimo controverso, potrebbe avere un futuro, quantunque l'unico elemento certo sia il toponimo "Montelaterone", ovvero "Saxum Latrone", di incerta tradizione. Questa traccia, per quanto esile, appare degna di considerazione.

### 2.4 Giove 3.

In una seconda iscrizione latina (*CIL* XI, 2600) si trova un'altra dedica a Giove. L'iscrizione, considerata esterna all'ambito amiatino, in quanto proveniente dal territorio di Montalcino (Castelnuovo dell'Abate), è in realtà molto vicina alla riva del fiume Orcia e quindi non distante da Montegiovi, da Montelaterone e da Seggiano.

Testo: «*Iovi O(ptimo) M(aximo) Summ(ano) exsuperantis[si]m[o]/ T. Sextius Verian(us) pro salute Cor/neliani f(ili) c(arissimi) v(iri) cons(ularis)*».

Sextius Verianus (parentela con T. Sextius Africanus e T. Sextius Lateranus, consoli fra il 59 e il 197<sup>3</sup>), pose una dedica a *Iuppiter Summanus* (o *Summus*) *Exsuperantisimus*, attribuito volto a rafforzare l'immensa eccellenza sommitale del dio. L'appellativo "*Summanus*", alternativo a "*Summus*" compare in due altre iscrizioni (Verona: *CIL* V, 3256; Brianza: *CIL* V, 5660). Vi è infine il noto toponimo "Monsummano", relativo all'omonimo insediamento termale attivo ancora oggi nei pressi di Pistoia<sup>4</sup>. Lo *Iuppiter* della valle dell'Orcia appare dunque in sicura connessione con l'identità montana del culto.

Secondo Festo, Summano è il dio che lancia i fulmini di notte, in opposizione a Giove, che li lancerebbe di giorno (FEST. P. 75; RE, s.v. *Summanus*, IVA1, cc. 897-898; FEST. P. 229; PLIN., *n.h.* II, 138; AUGUST. *c.d.* IV, 23; MART. CAP. 2, 161; CIC. *De div.* I, 16; LIV. *Per.* 14). Alla indicazione generica del *fulgur conditum*, necessaria per evitare guai all'ignaro che avesse posto il piede su una zona contaminata dal residuo della folgore, va aggiunta quindi l'indicazione di "*dium*" (il fulmine diurno di Giove) o di "*summanium*" (il fulmine notturno di Summano). Ai fulmini provenienti dall'alto (Giove) si aggiungevano quindi, in un totale ribaltamento verticale, i fulmini inferi

manico *heimat* (ARCAMONE 1989, pp. 268-277).

<sup>2</sup> REPETTI 1833-1839, III, p. 407; LAZZERESCHI 1942, pp. 475-477.

<sup>3</sup> *PIR*, III, n. 467, p. 237.

<sup>4</sup> EDLUND 1987, p. 47.

di Summano, che possono immaginarsi carichi di sacralità negativa. La natura infernale del dio troverebbe ampia conferma nei fenomeni di vulcanismo residuo, identificati dagli antichi con i fulmini provenienti dal basso. In questa prospettiva *Summanus* sembra perdere, presso i commentatori antichi, la sua caratteristica sommitale per assumerne una infera (*summanus* da *sub+mane* inteso nel senso di “*quasi summus Manium*”).

### 2.5 *Aedes Iani/Dianae* (Fig. 2).

Sulle pendici nord-occidentali del monte Amiata sorge il villaggio di Seggiano. Il toponimo è già di per sé accattivante potendosi forse connettere a una possibile, primitiva *aedes*<sup>5</sup>. Nell'area del presunto tempio vennero rinvenute antefisse fittili, fuseruole d'impasto e una *applique* fittile con testa maschile barbata, provenienti da un probabile deposito votivo. Il santuario di Seggiano, databile fra la fine del VI e gli inizi del V secolo a.C., va visto come area sacra in uno dei punti critici della frontiera, con funzione anche di luogo di riunione sotto la tutela della divinità. Ancorché classificato come santuario “di campagna”, il santuario di Seggiano doveva trovarsi su di un gradino superiore rispetto agli altri della zona, anche considerando il livello delle antefisse, e segnare il confine fra Chiusi e Roselle. Del tutto incerta è la titolazione del santuario: Giano, o non piuttosto, Diana?

### 2.6 *Eventuali sopravvivenze*

Il sito poi consacrato con la fondazione dell'abbazia regia di San Salvatore al monte Amiata è oggetto di rituali particolari in periodi diversi. Il ritrovamento che più fa pensare è rappresentato da frammenti di ceramiche attiche a figure nere, di anfore tirreniche e di bucchero, mescolati, in un unico strato, assieme a grani bruciati (*tritium dicoccum*) e a un dente di cinghiale, individuato malgrado le profonde alterazioni causate dalle imponenti costruzioni medievali. Si tratta evidentemente di un episodio rituale inquadrabile nella seconda metà del VI secolo a.C.<sup>6</sup>. Considerando che Abbazia si trova a una quota sul livello del mare di 814 m, ben oltre la quota media di rinvenimento degli insediamenti etruschi della zona (400 m), si deve concludere che questo ritrovamento arcaico riveste un carattere di particolare importanza. Gli oggetti in questione costituiscono un insieme prestigioso, non di uso quotidiano da parte di pastori o di boscaioli, e qualificano una cerimonia religiosa di rango elevato, svoltasi trenta/cinquanta anni prima che venisse costruito il santuario di Seggiano. La montagna ospitava dunque luoghi in cui si svolgevano precisi e specifici rituali religiosi. Un ulteriore aspetto merita attenzione: nell'arme trecentesca dei monaci del *Castrum Abbatiae* Dio è raffigurato con il globo nella mano sinistra, secondo la classica iconografia del Cristo Pantocratore, tipica dell'immaginario bizantino, ereditata dalle figure degli imperatori romani. Vi è, però, una significativa anomalia: nella sinistra

<sup>5</sup> CIACCI 1996, pp. 155-157; CAMBI, DALLAI 2000.

<sup>6</sup> CAMBI, DALLAI 2000.

Dio tiene un fascio di folgori, tipico attributo di *Iuppiter*. È, dunque, ipotizzabile una forma di continuità iconografica fra il massimo dio pagano delle sommità e il dio cristiano. Fra l'altro Dio, nell'arme dei monaci, sembra uscire da un albero molto simile a una quercia, albero sacro allo *Zeus-Iuppiter* degli antichi.

Come si sa, quasi niente è stato finora trovato della fase originaria del monastero, pure attestata da una messe straordinaria di prove documentarie, al punto che, illusoriamente, si potrebbe pensare che poco accadesse in quel sito fra la cerimonia di età arcaica e la costruzione della chiesa attualmente visibile, consacrata dall'abate Winizo nel 1035. Fra i pochi episodi si collocano alcuni frammenti di pettini di osso di età longobarda (fine VI-metà VII secolo). La leggenda di fondazione dell'abbazia si lega alla suggestiva visione che re Ratchis avrebbe avuto durante un viaggio verso Spoleto (anno 742?): quella di tre globi di fuoco che vorticavano sulla chioma di un grande albero. L'albero reso sacro dal prodigio rientra fra le più profonde credenze della tradizione dendrolatrica germanica. Il sogno di Ratchis serve da ammonimento: la natura monofisita di tradizione ariana (l'albero sacro) deve lasciare il passo alla conversione verso la trinità, simboleggiata in questo caso dai tre globi di fuoco vorticanti. Inserendo un albero ritenuto sacro nella costruzione della nuova abbazia, il re invitava alla conversione all'essenza trinitaria le componenti di origine germanica.

Ruotano ancora oggi attorno alla vita di Abbadia San Salvatore una serie di manifestazioni di notevole interesse anche per chi studia la archeologia dei paesaggi della montagna. Fra gli eventi autentici si ricorda:

- la fiera di San Marco Papa, antica di almeno un millennio e celebrata il 19 settembre. La festa, in coincidenza con l'equinozio di autunno, momento cruciale per le comunità pre-moderne, in modo particolare per quelle montane, segnando la fine della vendemmia e la prossimità del raccolto delle fondamentali castagne sanciva l'inizio dell'inverno climatico e la necessità di acquisire e immagazzinare le provviste per l'inverno.

- fiera di San Giovanni (29 agosto, San Giovanni martire), segnata da una corsa podistica che vedeva in palio "un braccio di panno scarlattino" (sorta di locale *pallium* purpureo);

- festa dell'Assunta (16 agosto), con l'accensione di un maestoso falò sulla cima della montagna che voleva significare la dipendenza dalla montagna della comunità di Abbadia;

- 24 dicembre, data del Natale cristiano e del solstizio d'inverno: numerose cataste di legna (dette fiaccole) vengono ancora oggi collocate in molti punti dell'abitato e incendiate. Per buona parte della notte fedeli e non sosteranno presso questi giganteschi falò, conversando, cantando e brindando.

L'elemento del fuoco, come spiegava J. Frazer<sup>7</sup>, è strettamente connesso alle immagini del fulmine e della quercia (nell'immaginario primitivo è l'albero più frequentemente colpito dal fulmine rispetto alle altre essenze, avendo uno stretto legame con il grande

<sup>7</sup> FRAZER 1922, pp.712 e segg.; pp. 812 e segg.

dio dei cieli). Nella tradizione dei falò che, in estate o in inverno, vengono accesi presso le più diverse comunità locali, rivive la memoria della grande divinità originaria dei progenitori indoeuropei.

F. C.

### 3. *Culti delle acque di età classica*

Due iscrizioni dedicatorie alle Ninfe provengono dall'area amiatina: la prima da Bagno Vignoni, nel versante orientale, la seconda dalle propaggini sud del monte Civitella, il più meridionale dei rilievi che costituiscono il massiccio montuoso dell'Amiata. L'iscrizione di Bagno Vignoni (*CIL* XI, 2595; *Fig. 3*)<sup>8</sup>, conservata all'interno della struttura termale moderna al centro del borgo, è costituita da una lastra di travertino, murata su di un blocco anch'esso di travertino, a sua volta murato su di una parete delle terme<sup>9</sup>.

L'iscrizione non lascia dubbi sulla propria natura: il dedicante consacra una *aedes* e una statua con base alle Ninfe. Pur nell'assenza di epiteti quali *Salutares*, *Salutiferae*, *Sanctae* o *Medicae*, il rinvenimento presso un importante sito termale quale quello di Bagno Vignoni consente facilmente di riferire la dedica a una qualche forma di venerazione delle acque del luogo<sup>10</sup>. Purtroppo, oltre all'iscrizione in questione, non sono noti resti archeologici attribuibili all'antichità anche se R. Chellini aveva rilevato come l'attuale larghezza della vasca corrispondesse a 90 piedi romani<sup>11</sup>. L'iscrizione è di notevole interesse, dal momento che rappresenta la sola *aedes* dedicata alle Ninfe nota finora in Italia, con l'eccezione di Roma<sup>12</sup>. Come già rilevato da M. Firmati, l'edificio dedicato da *Lucius Trebonius* – di una *gens* molto documentata nell'*ager Clusinus* – è da intendere più come una edicola che come un tempio vero e proprio<sup>13</sup>. La seconda iscrizione (*CIL* XI, 2679)<sup>14</sup> è attualmente conservata presso Sovana e riguarda la dedica di un *Aulus Fassidius Iustus* alle Ninfe *ex voto*. Secondo una ipotesi avanzata da R. Chellini, l'iscrizione potrebbe provenire da due località vicine a Sovana: la chiesa di Santa Maria dell'Aquila (nel comune di Sorano) o la località Pantano (nel comune di Pitigliano). Nel primo caso il toponimo Aquila deriva

<sup>8</sup> L'iscrizione è stata recentemente analizzata anche da A. Arnaldi ed è di prossima pubblicazione da parte della scrivente (ARNALDI 2006, pp. 80-83). Il testo è il seguente: «*nymphis sacr(um) / L(ucius) Trebonius paterni / lib(ertus) Fortunatus / voto posuit / signum cum basim / et aedem f(aciendam) cur(avit)*».

<sup>9</sup> PISTOI 1997, p. 66, n. XV, p. 70, fig. 26.

<sup>10</sup> Esse sono classificate come acque solfato-bicarbonato-calcio-magnesiace, carbogassose; sono minerali (3,585 g/l) e sgorgano a una temperatura di 50 °C all'interno della vasca situata al centro del borgo. A esse vanno aggiunte anche una sorgente fredda e altre due poste a breve distanza, oltre a fenomeni di esalazioni periodiche di vapori (REPETTI 1833-1846, vol. I, pp. 231-232; D'AROMA 1963, pp. 61-62; ROSSETTI, VALENTI 2007, pp. 175-176).

<sup>11</sup> CHELLINI 2002, pp. 161-162.

<sup>12</sup> ARNALDI 2006, pp. 80-83.

<sup>13</sup> FIRMATI 1996, pp. 174-175.

<sup>14</sup> Anch'essa di prossima pubblicazione da parte della scrivente; il testo è il seguente: «*nym(phis)*



chiaramente, grazie a documenti facenti parte del CDA, da *Aquabibula* e indicherebbe quindi la presenza di una sorgente; nel secondo caso invece sono noti frammenti di statue e l'esistenza in passato di acque calde (34°C) non più affioranti<sup>15</sup>. Malgrado l'ipotesi sia molto accattivante, in assenza di ulteriori elementi, resta tuttora da dimostrare.

Da Saturnia, presso la località Fontebuia, proviene un deposito votivo caratterizzato da elementi tipici dei culti della fertilità della tarda età repubblicana. Il deposito, rinvenuto in giacitura secondaria alla fine dell'Ottocento, è costituito, tra le varie cose, da votivi anatomici in terracotta e in bronzo, una statuetta di bambino in fasce, due teste di giovani a tutto tondo in terracotta<sup>16</sup>. Tra i votivi anatomici sono presenti braccia, mani, piedi, uteri, falli, un elemento poliviscerale. La significativa presenza di abbondanti elementi normalmente afferenti a culti salutaris e, in particolar modo, di organi genitali femminili e maschili, oltre che di una statuetta di bambino in fasce, depongo chiaramente a favore di un culto legato alla sfera della fertilità. Che il culto sia da ricondurre a un culto delle acque appare fortemente indiziato dalla vicinanza di una sorgente (Fontebuia, appunto) e dal rinvenimento di due vasetti ovoidi, frequentemente rinvenuti in contesti legati a culti salutaris delle acque<sup>17</sup>.

Da menzionare infine è il deposito votivo rinvenuto nei primi del Novecento verosimilmente presso il cosiddetto Bosco Isabella, a ridosso dell'abitato di Radicofani. Esso è costituito da 92 bronzetti, di cui soltanto 12 sono attualmente conservati presso il Museo Archeologico di Firenze<sup>18</sup>. Secondo una rilettura di A. Ciacci, il deposito potrebbe essere messo in relazione ad alcune sorgenti della zona, tra cui la cosiddetta Fontana Grande e Fonte Antese<sup>19</sup>. In mancanza di ulteriori informazioni circa le modalità e l'esatta localizzazione del rinvenimento, la connessione tra questa stipe e un possibile culto delle acque rimane incerta.

L. B.

LUCIA BOTARELLI  
Scuola Normale Superiore di Pisa  
lucia.botarelli@gmail.com

---

*sac(rum) A(ulus) Fassidius Iustus ex voto*».

<sup>15</sup> MAGGIANI 1999, p. 200; ROSSETTI, VALENTI 2007, p. 146.

<sup>16</sup> MINTO 1925, coll. 604-605.

<sup>17</sup> I materiali votivi sono datati da L. A. Milani al I secolo a.C. – I sec. d.C., mentre in una recente rilettura P. Rendini ha proposto una datazione al III secolo a.C. (MILANI 1899, p. 485; RENDINI 2003, pp. 21-22).

<sup>18</sup> Le statuette superstiti rappresentano quattro figure maschili stanti, una figura femminile stante, sei figure di offerenti e un cavallino. Per una storia del deposito votivo v. VILUCCHI 1998, pp. 144-145. M. Bentz ha sottolineato l'omogeneità stilistica del deposito, inquadrandolo da un punto di vista cronologico al III secolo a.C., a eccezione di un offerente con corona, che sembra di poco più tardo (BENTZ 1992, p. 65, n. 8).

<sup>19</sup> CIACCI 1996, pp. 158-159. Occorre sottolineare come M. Bentz sia di diverso avviso, ravvisando

FRANCO CAMBI  
 Università degli Studi Siena  
 franco.cambi@gmail.com

CARLO CASI  
 Accademia di Belle Arti (Viterbo)  
 carlo.casi@tiscali.it

## BIBLIOGRAFIA

- ARCAMONE 1989: M. G. ARCAMONE, “La toponomastica del monte Amiata: la componente longobarda e l’etimo di Amiata (e del lucchese Meati)”, in M. ASCHERI, W. KURZE (a cura di), *L’Amiata nel Medioevo*, Atti del Convegno Internazionale (Abbadia San Salvatore 1986), Roma 1989, pp. 261-268.
- ARNALDI 2006: A. ARNALDI, “La valenza ‘salutare’ del culto delle ‘Nymphae’ nell’Italia romana”, in L. GASPERINI (a cura di), *Usus veneratioque fontium*, Atti del convegno Internazionale di Studio su ‘Fruizione e culto delle Acque Salutari in Italia’ (Roma – Viterbo 1993), Roma 2006, pp. 55-83.
- BENTZ 1992: M. BENTZ, *Etruskischen Votivbronzen des Hellenismus*, Biblioteca di Studi Etruschi 25, Firenze 1992.
- BOTARELLI 2004: L. BOTARELLI, *Carta Archeologica della Provincia di Siena. VII. Radicofani*, Siena 2004.
- CAMBI, DALLAI 2000: F. CAMBI, L. DALLAI, “Archeologia di un monastero: gli scavi a San Salvatore al monte Amiata”, in *AMediev* 2000, pp. 193-210.
- CASI 1996: C. CASI, “La Preistoria e la Protostoria”, in F. CAMBI (a cura di), *Carta Archeologica di Siena. II. Il Monte Amiata*, pp. 117-149.
- CHELLINI 2002: R. CHELLINI, *Acque sorgive salutari e sacre in Etruria (Italiae Regio VII). Ricerche archeologiche e di topografia antica*, Oxford 2002.
- CIACCI 1996: A. CIACCI, “La Montagna e l’Etruria delle città”, in F. CAMBI (a cura di), *Carta archeologica della provincia di Siena, vol. II, Il Monte Amiata (Abbadia San Salvatore)*, Siena 1996, pp. 151-163.
- D’AROMA 1963: G. D’AROMA, *Le risorse termali della regione Toscana*, Pistoia 1963.
- DAREMBERG, SAGLIO 1877-1919: V. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris 1877-1919.
- EDLUND 1987: I.E.M. EDLUND, *The Gods and the Places*, Stockholm 1987.
- FEDELI 1996: F. FEDELI, “Per una carta archeologica del territorio comunale di Castiglione d’Orcia (SI). Materiali preistorici e protostorici dalla frazione di Vivo d’Orcia”, in *RdA* 13, 1996, pp. 131-157.
- FIRMATI 1996: M. FIRMATI, “Il Monte Amiata nel periodo romano”, in F. CAMBI (a cura di), *Carta archeologica della provincia di Siena, vol. II, Il Monte Amiata (Abbadia San*

---

invece in uno dei bronzetti una figura di *Fufluns-Dionysos* e, quindi, un carattere silvo-pastorale del culto praticato nella località (BENTZ 1992, p. 65).

- Salvatore*), Siena 1996, pp. 165-175.
- FRAZER 1990: J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino, 1990 (Ed. orig. 1922).
- GALIBERTI, GRANDINETTI, VALENTI 1996: A. GALIBERTI, G. GRANDINETTI, M. VALENTI, "Primi risultati delle ricerche al Riparo Cervini (Vivo d'Orcia prov. Siena): scoperta di un'industria mesolitica", in *RdA* 13, 1996, pp. 11-130.
- LAZZERESCHI 1942: E. LAZZERESCHI, "Un'iscrizione romana inedita sul monte Amiata", in *StEtr* 16, 1942, pp. 475-477.
- MAGGIANI 1999: A. MAGGIANI, "Culti delle acque e culti in grotta in Etruria", in *Ocnus* VII, 1999, pp. 187-203.
- MILANI 1899: L. A. MILANI, "Saturnia. Scavi nella necropoli e nell'area dell'antica città", in *NSc* 1899, pp. 476-486.
- MINTO 1925: A. MINTO, "Saturnia etrusca e romana. Le recenti scoperte archeologiche", in *MemLinc* 30, 1925, pp. 585-708.
- PISTOI 1989: M. PISTOI, *Guida archeologica del monte Amiata*, Siena 1989.
- RENDINI 2002: P. RENDINI, "Stipi votive e culti nella valle dell'Albegna dall'età arcaica all'età romana", in P. RENDINI, M. FIRMATI (a cura di), *Archeologia a Magliano in Toscana. Scavi, scoperte, ricognizioni e progetti*, Atti dell'Incontro di Archeologia (Magliano in Toscana 2003), Siena 2003, pp. 13-26.
- REPETTI 1833-1846: E. REPETTI, *Dizionario geografico fisico storico della Toscana*, Firenze 1833-1846.
- ROSETTI, VALENTI 2007: E. ROSETTI, L. VALENTI, *Terme & sorgenti di Toscana. Guida alle acque termali della Toscana e ai fenomeni termali secondari con indicazione sui percorsi trekking*, Firenze 2007<sup>4</sup>.
- TAYLOR 1923: L.R. TAYLOR, *Local Cults in Etruria*, Rome 1923.
- VILUCCHI 1998: S. VILUCCHI, "La ricerca archeologica", in C. AVETTA (a cura di), *La città fortificata di Radicofani. Storia, trasformazioni e restauro di un castello toscano*, Siena 1998, pp. 134-148.

## DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Localizzazione dei siti citati nel testo: 1-Castelnuovo dell'Abate; 2- Bagno Vignoni; 3-Seggiano; 4-Montegiovi; 5-Montelaterone; 6-Abbadia San Salvatore; 7-Radicofani; 8-Poggio la Sassaiola; 9-Sovana; 10-Saturnia. In tratteggio giallo: probabili percorsi viari di fondo-valle (illustrazione L. Botarelli).

Fig. 2. Antefissa da Seggiano, Poggio delle Bandite (Museo Archeologico e d'Arte della Maremma; per gentile concessione della Direttrice, Dott.ssa Mariagrazia Celuzza).

Fig. 3. Iscrizione dedicatoria alle Ninfe da Bagno Vignoni (foto L. Botarelli).

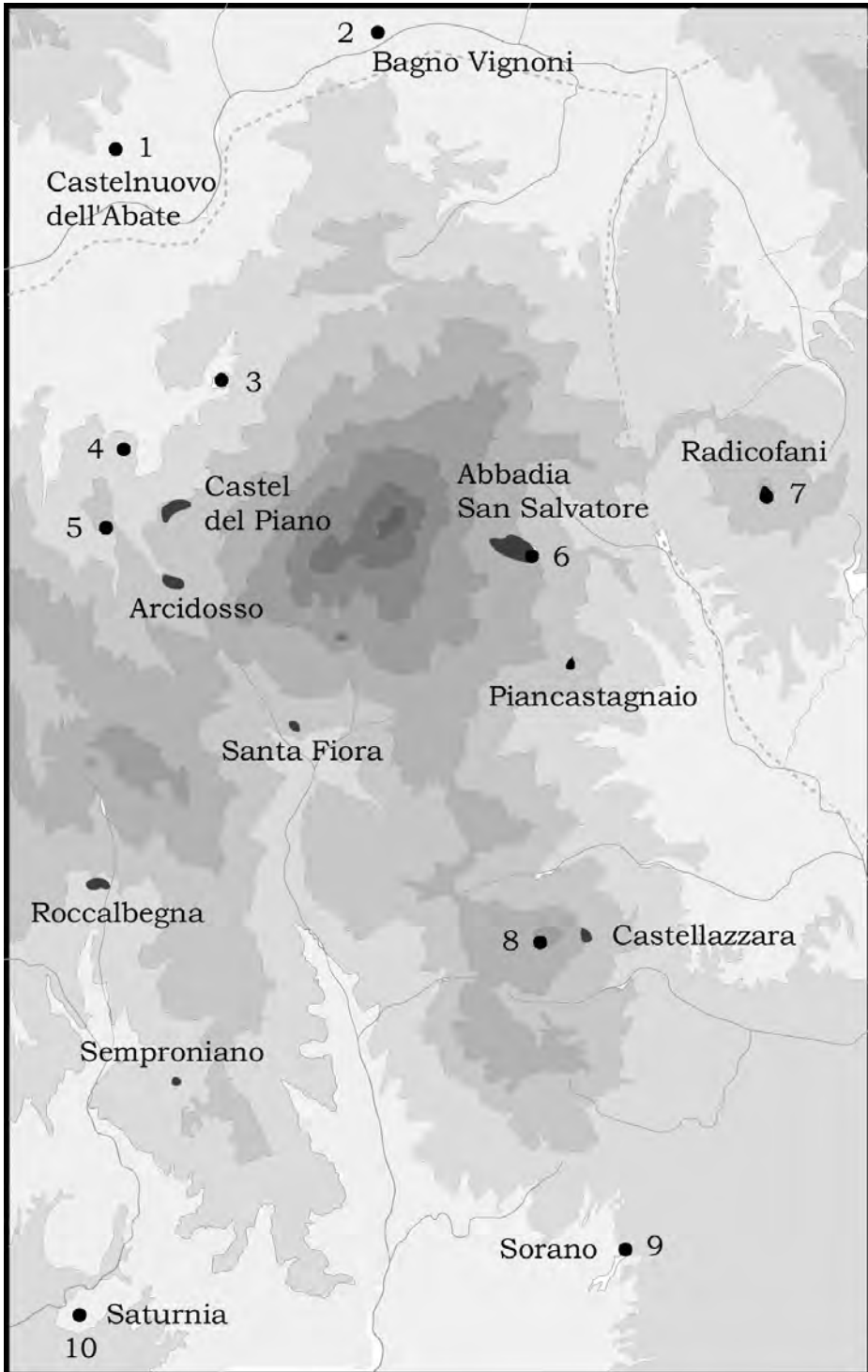


Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

## IL CULTO DELLE ACQUE A CIRENE

### *Premessa*

“*Amam Imam*” dicono i Tuareg del Sahara, ovvero l’acqua è vita. La nascita di un insediamento umano è vincolata alla presenza di fonti d’acqua e, specie in luoghi aridi o in periodi di piogge scarse, è l’acqua a fare la differenza tra la vita e la morte. Tale consapevolezza era diffusa anche nelle comunità antiche, dove l’importanza dell’acqua è comprovata dalle numerose personificazioni di fiumi o sorgenti che popolavano il *pantheon* delle divinità. L’acqua infatti, come dispensatrice di benessere, doveva essere oggetto di venerazione da parte della collettività e, come tale, era protagonista di ferventi forme di adorazione.

Uno degli esempi più interessanti di manifestazioni religiose legate all’acqua è rappresentato dalla colonia greca di Cirene; come è infatti possibile desumere dalle testimonianze archeologiche, letterarie ed epigrafiche, la divinizzazione dell’acqua nella città libica presenta numerose e differenti sfumature.

### *1. Il culto delle Ninfe a Cirene*

#### *1.1 La fonte Kyra, la fonte di Apollo e il Nymphaion*

Le Ninfe si dividono in Oreadi, Driadi e Naiadi. Queste ultime, insieme alle Pegaie (EUR. *Her.* 785), sono legate alle acque dolci, tanto che Porfirio (*De antro*, 8) ricorda che l’etimologia del loro nome deriva da  $\nu\tilde{\alpha}\mu\alpha$  “sorgente” e da  $\nu\acute{\alpha}\omega$  “scorro”; del resto queste divinità sono spesso considerate figlie di vari fiumi come l’Acheloo, l’Asopo e l’Inaco. Le Naiadi sono personificazioni della natura che si manifesta attraverso lo scaturire delle fonti e della corrente dei fiumi; per questo la residenza a loro più consona è rappresentata, secondo Omero (*Od.* 13 vv. 96-112), da antri e grotte. In quanto esponenti del mondo silvestre, non è raro che le Ninfe vengano associate a divinità che rappresentano le forze della natura come Pan, Dioniso, Artemide e Apollo<sup>1</sup>. Quest’ultimo è piuttosto celebre per aver amato diverse Ninfe, tra le quali, come riporta Apollonio Rodio, la ninfa Cirene: «Si dice che al tempo degli uomini antichi una donna di nome Cirene, pascolava le greggi presso la palude Penea [...] Ma la rapì Apollo mentre badava alle pecore sulla riva del fiume, la portò via dalla Tessaglia e la diede alle Ninfe, che hanno la loro sede in Libia, presso il Mirtosio»<sup>2</sup>.

Il nome di “Terrazza della *Myrtousa*” deriva da quel boschetto di mirto che aveva protetto l’unione tra Apollo e la Ninfa Cirene. In effetti tracce del recinto sacro che doveva custodire il sacro mirto sono state rinvenute a nord del Tempio di Apollo, su quello che doveva essere il ciglio della terrazza del santuario in età arcaica. Il recinto, realizzato con blocchi di calcare e completato da un pergolato ligneo, presenta una

<sup>1</sup> SIMONINI 1986, pp. 112-114.

<sup>2</sup> *Argonautica* 2, vv. 500-507, traduzione di G. Paduano.

dedica di età neroniana ad Apollo *Myrtoo*<sup>3</sup>.

Secondo Erodoto (4.157) è sulla terrazza della *Myrtousa* che si deve collocare il primo stanziamento dei coloni terei a Cirene e, in particolare, intorno alla cosiddetta Fonte *Kyra*, il cui nome ci è stato tramandato da Callimaco (*H.* 2, v. 88). La sorgente è stata rinvenuta nella parte meridionale della *Myrtousa*, in uno spazio caratterizzato da diverse cavità naturali, adattate artificialmente. Inizialmente si riteneva che la fonte fosse unica, almeno fino al momento in cui, poco più a Est, è stata scoperta un'altra grotta, con una sorgente ormai priva di alimentazione.

La sorgente a occidente, grazie alla presenza dell'iscrizione *Κύρη*, è stata riconosciuta come la Fonte *Kyra* (*Fig. 1b*)<sup>4</sup>. Essa si trova all'interno di una grotta naturale di circa 21 m di lunghezza, dove già alla fine del I sec. a.C. venne installata una vasca usata per ospitare l'acqua sorgiva<sup>5</sup>. Il bacino, all'epoca di Marco Aurelio<sup>6</sup>, fu inglobato in una doppia vasca, il cui approvvigionamento era garantito da due bracci di alimentazione. Quello a occidente, collegato alla fonte di Apollo, fu aggiunto in età augustea, mentre quello meridionale, la fonte *Kyra* vera e propria, si inoltrava nella montagna per circa 300 m. La prima parte del suo corso è sicuramente naturale, mentre la seconda è stata modificata in età antoniniana; da questa zona provengono diverse iscrizioni, tra le quali ricordiamo la più celebre: *νύμφαν δὲ τὸ νυμφῆϊον ἐς Ἀρταμιν κατειθὲν δεῖ*, interpretata come un riferimento a un ninfeo che qui doveva trovarsi<sup>7</sup>.

All'interno del ninfeo, al culto delle Ninfe doveva essere associato anche quello di Artemide, la dea cacciatrice che ripudiava il matrimonio<sup>8</sup>. Ciò potrebbe trovare facile spiegazione nel fatto che tutte queste divinità erano legate al mondo silvestre; tuttavia potrebbe esserci un'ulteriore interpretazione. Come manifestazione dell'acqua che dona e risveglia la vita, le Ninfe sono spesso messe in relazione con l'anima e per questo, nel *De antro* di Porfirio, vengono designate con il termine *νύμφα*, ossia una giovane donna prossima alle nozze. Ninfe e acqua, del resto, sono protagoniste del cosiddetto "bagno della sposa", un rituale che si svolgeva prima di un matrimonio, durante il quale veniva attinta l'acqua per la sposa dai fiumi come fausto presagio di fecondità. L'acqua significa rinnovamento, perciò le Ninfe sono in questo senso il simbolo dell'anima che tramite la procreazione si congiunge al corpo<sup>9</sup>. Probabilmente il fatto che all'interno del Ninfeo si venerassero da un lato Artemide, vergine protet-

<sup>3</sup> STUCCHI 1975, p. 117.

<sup>4</sup> Il nome deriverebbe dal termine libio usato per indicare l'asfodelo (CHAMOUX 1953, p.126).

<sup>5</sup> STUCCHI 1975, p. 583 e p. 587. Secondo l'autore si tratta della fontana dedicata ad Apollo Ktiste da un gruppo di sacerdotesse in età neroniana.

<sup>6</sup> STUCCHI 1975, p. 589. La datazione è stata possibile grazie al rinvenimento di un'epigrafe in cui viene citata la costruzione di *ὑδρεγδοχῖα*.

<sup>7</sup> Un ulteriore elemento che consente di identificare l'antro come ninfeo si trova all'esterno; sulla parete sono infatti presenti diverse nicchie che, secondo il Settis, ricordano le grotte presenti sui rilievi attici che hanno come soggetto le ninfe. Nell'Ottocento, inoltre, un viaggiatore sostiene di aver visto in quel luogo un rilievo con tre figure danzanti femminili, forse le ninfe; tuttavia questo rilievo non è stato mai rinvenuto (SETTIS 1973, p. 692; STUCCHI 1975, pp. 584-587).

<sup>8</sup> STUCCHI 1975, pp. 586-587.

<sup>9</sup> WRIGHT 1957, pp. 309-310; SETTIS 1973, p. 685; SIMONINI 1986, pp. 112-114.



trice delle puerpere, e dall'altro le Ninfe, spose di Apollo e portatrici di fecondità, potrebbe connettersi a un rituale legato al matrimonio, praticato all'interno della grotta.

La fonte a est doveva essere quella di Apollo (*Fig. 1b*). Il suo utilizzo è attestato sino alla fine del III secolo, come testimoniato dal rinvenimento di iscrizioni di pellegrini<sup>10</sup>. La sua identificazione è stata possibile considerando, prima di tutto, la collocazione topografica, dal momento che, ancora in età classica, la Via Sacra che univa l'Acropoli al santuario del dio giungeva direttamente davanti alla fonte. Essa rappresentava la prima tappa del pellegrino arrivato sulla terrazza della *Myrtousa*<sup>11</sup>.

Una vena acquifera che fuoriusciva direttamente da una parete della grotta provvedeva ad alimentare un bacino scavato all'interno del piano di calpestio. In età augustea, a causa dell'inaridimento della sorgente, viene scavata una condotta sotterranea, dall'*Aqua Augusta* fino all'ingresso dell'antro, per poter sostenere la fonte. Il prosciugamento della vena acquifera originaria è contemporaneo alla realizzazione del bacino presso la grotta del *Nymphaion* e alla probabile captazione di nuove vene all'estremità della stessa grotta. Una volta che la grotta del *Nymphaion* fu utilizzata come collettore idrico di varie vene, per scopi civili, è ipotizzabile che il culto delle Ninfe venisse spostato da questo luogo alla grotta della Fonte di Apollo. Ciò giustificherebbe sia la realizzazione di un nuovo cunicolo, che partiva dal braccio della *Kyra* e culminava all'interno della sorgente del dio, sia il rinvenimento di un altare dedicato alle Ninfe nel 19/18 a.C. Tuttavia, il rinvenimento di una dedica ad Apollo Ninfagete e alle Ninfe (*Fig. 2*) incisa su una piccola base di marmo bianco potrebbe cambiare la situazione. L'iscrizione, scoperta a est del bacino esterno della fonte, ma mai pubblicata, sarebbe databile secondo il Laronde al II sec. a. C.<sup>12</sup>. L'epiteto apollineo *Νυμφαγέτας*, solitamente connesso a un ambito culturale, esprime l'idea di un dio che guida le Ninfe, motivo per il quale Apollo è spesso raffigurato nei rilievi attici insieme a queste divinità<sup>13</sup>.

Sembrerebbe quindi necessario ipotizzare che il culto che associava Apollo e le Ninfe dovesse essere praticato, all'interno della grotta della Fonte di Apollo, già prima dell'età augustea. Inoltre, considerata la presenza di iscrizioni riferibili a età romana lungo il braccio artificiale della *Kyra*, si potrebbe parlare di una continuità del culto delle Ninfe all'interno della Fonte *Kyra*, in associazione ad Artemide.

### 1.3 Il Giardino di Afrodite e la Fontana dei Buoi di Euripilo

A est della Fonte di Apollo, lo spazio triangolare delimitato dal cosiddetto Sedile di Elaiitas ospita due ulteriori luoghi di culto connessi all'acqua: la Fontana dei Buoi di Euripilo e il Giardino di Afrodite (*Fig. 3*).

<sup>10</sup> STUCCHI 1975, p. 592.

<sup>11</sup> STUCCHI 1975, p. 585; ENSOLI 1996, p. 91.

<sup>12</sup> STUCCHI 1975, pp. 589-592; LARONDE, CHAMOUX 1987, pp. 426-427.

<sup>13</sup> GUARDUCCI 1962, pp. 72-74.

Il Giardino di Afrodite non mostra evidenti elementi architettonici, quanto piuttosto una stipe votiva (databile intorno al V-IV sec. a.C.) e una serie di altari, posti tra l'*Aqua Augusta* e la Fontana dei Buoi di Euripilo. A sud, l'area sacra era delimitata da una parete rocciosa in cui si aprono tre sbocchi del canale sotterraneo che congiungeva l'*Aqua Augusta* alla grotta della Fonte di Apollo. Questi canali sfociavano direttamente nel terreno, così come l'acqua di deflusso della Fontana dei Buoi di Euripilo: ciò ha indotto a ritenere che questo luogo ospitasse un tempo un giardino. Nella parte orientale della parete rocciosa, inoltre, si apre un ingresso che conduce a una grotta, ai cui lati si trovano due aperture di incerta funzione. Probabilmente l'antro è da mettere in relazione con due delle iscrizioni riportate sugli altari che menzionano Afrodite' Ἀρχεγονος ("colei che è all'inizio di ogni generazione") e la ninfa Cirene Συναφής ("colei che si è congiunta"). Ci troveremmo quindi dinanzi al giardino dedicato ad Afrodite<sup>14</sup> e alla grotta sacra in cui Cirene si sarebbe congiunta ai compagni tessali<sup>15</sup>.

La Fontana dei Buoi di Euripilo, realizzata agli inizi dell'età ellenistica, deve il suo nome alla presenza di un rilievo raffigurante un gruppo di buoi che si disseta. Si tratta, molto probabilmente, della riproduzione di una delle pagine mitiche più celebri della storia della *polis* libica, ossia l'uccisione del leone, colpevole di aver aggredito i buoi del re Euripilo, da parte della ninfa Cirene. Probabilmente la parte superiore della fontana era coronata da un'iscrizione che ricorda il sacrificio di 120 buoi offerti ad Artemide<sup>16</sup>. Inoltre, il fatto che in età romana l'intera parete rocciosa venisse costellata da 21 abbeveratoi potrebbe costituire un'importante testimonianza per risalire all'impiego del luogo in età greca. La Fontana dei Buoi e lo spazio gravitante intorno a essa avrebbero infatti ospitato i riti di purificazione a cui gli animali erano sottoposti prima di essere sacrificati. Inoltre, la scelta di posizionare il Sedile di Elaiitas<sup>17</sup> dinanzi a questo particolare spazio implicherebbe la necessità di accogliere un vasto numero di partecipanti a riti e processioni<sup>18</sup>.

## 2. Il culto delle Ninfe nella chora

### 2.1 Il santuario delle Nymphai Chthoniai

L'area sacra alle ninfe sorta in prossimità della terrazza della Myrtousa non presenta limiti ben definiti, tuttavia è verosimile ritenere che il settore principale del santuario si debba collocare lungo le impervie pendici nord-occidentali dell'acropoli. I collegamenti con la città, dal momento che il luogo sacro sembra relegato fuori dalle mura sin dall'età arcaica, erano assicurati da un sentiero che partiva dall'acropoli<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> PIND. (*P.* 5, v. 24, *P.* 4, v. 294 e ss.); CALL. (*H.* 2, v. 81).

<sup>15</sup> Secondo il racconto di GIUSTINO (13.7) il padre di Cirene, Hypseo, inviò dalla figlia alcuni tessali che decisero poi di rimanere con lei in Libia: STUCCHI 1975, pp. 593-596.

<sup>16</sup> Rinvenuta nel 1936 sulla Terrazza della Fonte, tra la Fontana dei Buoi di Euripilo e l'*Aqua Augusta*.

<sup>17</sup> La realizzazione del Sedile di Elaiitas si data in età ellenistica ma successivamente rispetto alla Fontana dei Buoi.

<sup>18</sup> STUCCHI 1975, p. 596; ENSOLI 1996, pp. 92-98.

<sup>19</sup> MICHELI, SANTUCCI 2000, p. 17 e p. 119.

Il santuario si caratterizza per la totale assenza di strutture architettoniche e si sviluppa invece all'interno di grotte naturali la cui facciata originaria non è stato possibile ricostruire. Lungo le pareti esterne delle caverne sono attestate nicchie artificiali nelle cui vicinanze è stata scoperta una grande quantità di statuette fittili maschili e femminili. L'area legata agli aspetti rituali e sacrificali del santuario era invece ubicata a occidente; qui sono state individuate cavità artificiali che venivano probabilmente utilizzate come piccole are<sup>20</sup>. La datazione di questo complesso sacro è possibile grazie al materiale votivo: le statuette più antiche presentano una cronologia che oscilla tra il VII e il VI sec. a.C., mentre la loro concentrazione massima risale al V-IV sec. a.C.<sup>21</sup>.

Diversi sono gli elementi che consentono di attribuire questo santuario al culto delle ninfe. Prima di tutto il carattere silvestre dell'area trova dei confronti emblematici nel santuario di Grotta Caruso a Locri<sup>22</sup>; inoltre, la presenza di questo tipo di ritualità nella *chora* Cirenea rappresenta l'espressione religiosa tangibile di una popolazione mista che fondeva greci e libyi, e che trova nella venerazione delle ninfe un punto di contatto tra due culture profondamente diverse<sup>23</sup>.

L'elemento umido a cui le ninfe sono solitamente legate non è presente, così come invece accade nella maggior parte dei santuari dedicati a queste divinità; ciononostante si deve evidenziare la differenza delle condizioni climatiche a Cirene tra la seconda metà del VII sec. a.C., in cui si poteva vantare l'abbondanza di acqua piovana, e la metà del IV secolo, quando si comincia a rilevare una costante diminuzione delle precipitazioni<sup>24</sup>. Il riferimento al rinvenimento di una scultura in pietra locale raffigurante Eracle, purtroppo dispersa, potrebbe inoltre avere un duplice valore. Prima di tutto, il fatto che l'eroe panellenico per eccellenza sia venerato all'interno di un santuario extraurbano risponderrebbe all'esigenza di un *trait d'union* tra greci e indigeni. Un ulteriore aspetto del culto di Eracle riguarda invece il suo epiteto di *Ἀλεξίκακος* ("colui che allontana i mali") e il legame tra l'eroe/dio e l'acqua termale che, come ben sappiamo, sin dall'antichità veniva esaltata per le sue qualità curative. Confronti in questo senso sono presenti nel mondo coloniale siceliota, a Segesta e Himera<sup>25</sup>, dove le Ninfe fanno scaturire acque termali per ristorare Eracle. A Cirene un riferimento simile si può osservare nella legge sacra individuata nel piazzale della fonte di Apollo, dove la menzione dei pomi offerti ad Apollo *Apotropaios* ("che storna i mali"), venerato insieme alle ninfe, troverebbe confronto in Beozia e ad Atene. Qui

<sup>20</sup> MICHELI, SANTUCCI 2000, pp. 23-24, p. 120-128.

<sup>21</sup> Il santuario comunque continuò a esistere anche in età ellenistica come rivela la postierla, ricavata nella cinta muraria di quel periodo, posta in direzione del sentiero che portava all'area sacra.

<sup>22</sup> La Grotta Caruso a Locri, ubicata all'esterno della circuito murario della città, si può considerare come l'unico ninfeo rupestre della Magna Grecia indagato sistematicamente. Il ninfeo, collocato all'interno di un antro naturale, si caratterizza per un unico intervento antropico: la presenza di un bacino artificiale alimentato da un imponente collettore idrico (COSTABILE 1992, pp. 7-10).

<sup>23</sup> Per maggiori dettagli: MICHELI, SANTUCCI 2000, pp. 121-128.

<sup>24</sup> STUCCHI 1981, p. 104.

<sup>25</sup> DIODORO (4.23).

le medesime offerte votive venivano infatti riservate a un altro dio definito ἀποτρόπαιος, Eracle Αλεξίκακος appunto<sup>26</sup>.

## 2.2 I santuari silvestri legati all'acqua nella collina di Baggara

Molteplici aree sacre a carattere silvestre sono state segnalate all'interno della *chora* di Cirene. La loro disposizione in ambito extraurbano, quasi una cintura sacra intorno alla *polis*, evidenzia un ruolo di mediazione culturale tra città e territorio. Ciò è evidente dal carattere "eterogeneo" di questi santuari, dal momento che qui si veneravano diverse divinità, da Pan a Dioniso, dalle ninfe a personalità eroiche, in una vera e propria integrazione tra pantheon olimpico e credenze indigene legate al mondo ctonio<sup>27</sup>. In particolare, in riferimento al tema da noi trattato, si deve considerare che il culto legato alle acque trova un'importante indicazione negli *wadi* (torrenti), ricchi di acque sorgive, che scorrono intorno a Cirene e nelle cui vicinanze sorgono spesso questi santuari.

Sulle pendici della collina di Baggara, posta nell'Alek Ain Bueda, si può segnalare una camera cultuale scavata nella roccia in cui una vasca risulta alimentata da una copiosa sorgente d'acqua. Nella parte antistante il vano sono state inoltre evidenziate tracce di terrazzamento e una serie di nicchie votive. Queste ultime, collocate lungo tutto il percorso che unisce Ain Bueda al Santuario extraurbano di Demetra di Wadi Bel Gadir, sarebbero forse da mettere in relazione con una sorta di via sacra che doveva collegare queste due aree di culto<sup>28</sup>. Un ulteriore indizio che potrebbe dar credito a questa ipotesi è il rinvenimento di una vasca, nelle vicinanze del teatro, relativa al santuario di Demetra. All'interno del bacino per l'acqua è possibile infatti leggere l'iscrizione ΝΙΜΦΑΝ che si riferirebbe ai riti di purificazione a Demetra che si svolgevano nell'edificio<sup>29</sup>.

Il secondo santuario che rivela tracce legate al culto delle acque si trova sempre nella collina di Baggara, nelle vicinanze del Wadi Bel Gadir. Si tratta di un'ampia cavità naturale a doppio ingresso, caratterizzata dalla presenza di acque sorgive. L'area antistante la grotta risulta occupata da una terrazza artificiale, delimitata da un grande muro in opera isodoma. Esiste anche la menzione di un'iscrizione che riporterebbe l'epiteto di Apollo *Alios* o *Alaios*, di cui però non è stata trovata traccia<sup>30</sup>.

All'interno del contesto urbano di Cirene, la presenza di manifestazioni cultuali che accostano alle Ninfe divinità come Apollo, Artemide o Afrodite sembra degna di nota. In quanto personificazioni delle sorgenti, non è raro infatti che le Ninfe vengano associate a questi dei, spesso legati a espressioni del mondo naturale, ma comunque esponenti significativi del *pantheon* olimpico.

<sup>26</sup> PUGLIESE CARRATELLI 1960, p. 295.

<sup>27</sup> MENOZZI 2006, pp. 68-70; MENOZZI 2007, pp. 79-80.

<sup>28</sup> MENOZZI 2006, p. 64.

<sup>29</sup> LUNI 2006, p. 2186.

<sup>30</sup> MENOZZI 2006, p. 65.

Nell'ambito della *chora*, il riflesso di questo tipo di culto congiunto sembra piuttosto evanescente e assume caratteri differenti. Le aree sacre legate alle Ninfe e connesse alla presenza di eventuali sorgenti o *wadi* (torrenti) sono infatti interpretabili come luoghi di mediazione culturale tra il centro urbano e il territorio, tra i Greci e le popolazioni indigene delle campagne. In questo senso, l'eventuale presenza di divinità collegate al culto eroico (Eracle) o al mondo ctonio (Demetra), associabili alle Ninfe, sembrerebbe più pertinente e potrebbe trovare una sua spiegazione nel carattere eterogeneo di queste aree sacre.

GIULIA CACCIATO  
giulia.cacciato@gmail.com

## BIBLIOGRAFIA

- CHAMOIX 1953: F. CHAMOIX, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris 1953.
- COSTABILE 1992: F. COSTABILE (a cura di), *I ninfei di Locri Epizefiri. Architettura, culti erotici, sacralità delle acque*, Catanzaro 1992.
- ENSOLI 1996: S. ENSOLI, "I rifornimenti idrici del Santuario Cireneo di Apollo dal IV sec. a.C. alla fine dell'età tolemaica", in L. BACCHIELLI, S. STUCCHI, M. BONANNO ARAVANTINOS (a cura di), *Scritti di antichità in memoria di Sandro Stucchi. Studi Miscellanei* 29, 1, Roma 1996, pp. 79-110.
- GUARDUCCI 1962: M. GUARDUCCI, "Apollo e le Ninfe", in *RendLinc* s. 8, 17, 1962, pp. 68-84.
- LARONDE, CHAMOIX 1987: A. LARONDE, F. CHAMOIX, *Cyrène et la Libye hellénistique: Libykai historiai de l'époque républicaine au principat d'Auguste*, Paris 1987.
- LUNI 2006: M. LUNI, "Un demi-siècle de recherches archéologique à Cyrène", in *CRAI* 4, 2006, pp. 2179-2190.
- MENOZZI 2006: O. MENOZZI, "Per una lettura della chora Cirenea attraverso lo studio di santuari rupestri e di aree marginali della necropoli di Cirene", in E. FABBRICOTTI, O. MENOZZI (a cura di), *Cirenaica: studi, scavi e scoperte*, "Atti del Decimo convegno sull'Archeologia Cirenaica. Nuovi dati da città e territorio", (Chieti 2003), Oxford 2006, pp. 61-73.
- MENOZZI 2007: O. MENOZZI, "Santuari Agresti nella Chora di Cirene", in *Karthago* 2007, pp. 79-91.
- MICHELI, SANTUCCI 2000: M. E. MICHELI, A. SANTUCCI, *Il Santuario delle Nymphai Chtoniai a Cirene. Il sito e le terrecotte*, Roma 2000.
- PARISI PRESICCE 1996: C. PARISI PRESICCE, "Le raffigurazioni della ninfa Kyrana e l'identità etnica della comunità Cirenea", in L. BACCHIELLI, S. STUCCHI, M. BONANNO ARAVANTINOS (a cura di), *Scritti di antichità in memoria di Sandro Stucchi. Studi Miscellanei* 29, 1, Roma 1996, pp. 247-258.
- PUGLIESE CARRATELLI 1960: G. PUGLIESE CARRATELLI, "Legge sacra di Cirene", in *PP* 15, 1960, pp. 294-297.
- SIMONINI 1986: L. SIMONINI, *Porfirio. L'antro delle ninfe. Introduzione, traduzione e commento*, Milano 1986.
- SETTIS 1973: S. SETTIS, "Esedra e Ninfeo nella terminologia architettonica del mondo romano.

Dall'età repubblicana alla tarda antichità", in ANRW 1, 4, Berlin-New York 1973, pp. 689-693.

STUCCHI 1975: S. STUCCHI, *Architettura cirenaica. Monografie di archeologia libica IX*, Roma 1975.

STUCCHI 1981: S. STUCCHI, "Di un mitreo e di un oracolo a Cirene", in S. STUCCHI (a cura di), *Divagazioni Archeologiche*, I, Roma 1981, pp. 89-116.

WRIGHT 1957: G. R. H. WRIGHT, "A Survey of Certain Rock-Cut Features to the South of the Sanctuary of Apollo", in *JHS* 77, 1957, pp. 301-310.

#### DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Cirene. La fonte di Apollo e la fonte Kyra (rielaborazione da STUCCHI 1975, fig. 590).

Fig. 2. Cirene. Iscrizione ad Apollo Ninfagete e alle Ninfe (da LARONDE, CHAMOIX 1987, fig. 162).

Fig. 3. Cirene. Il Giardino di Afrodite e la Fontana dei Buoi di Euripilo (rielaborazione da STUCCHI 1975, fig. 599).

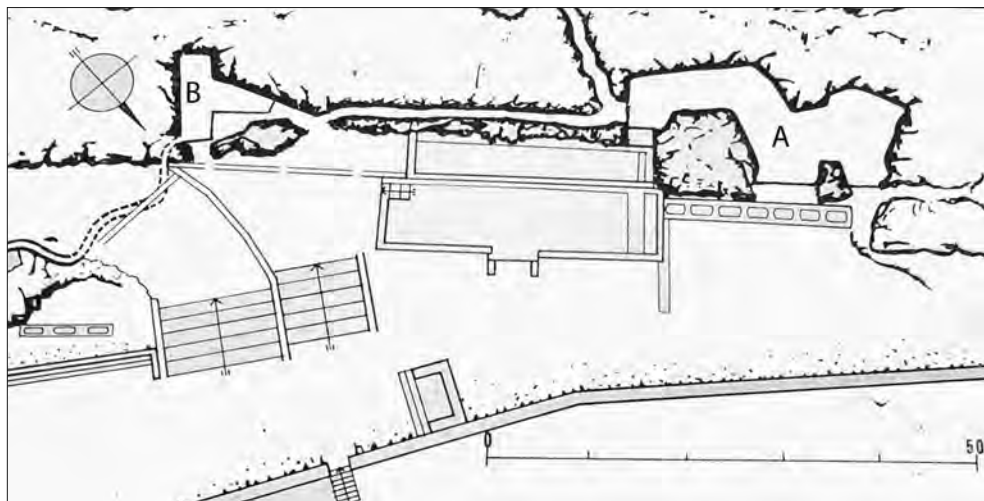


Fig. 1



Fig. 2

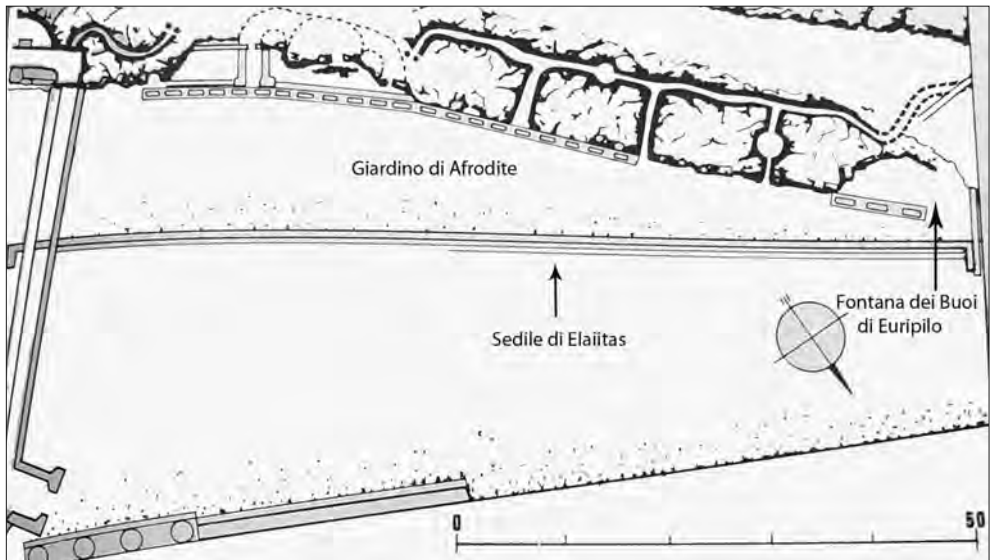


Fig. 3





## IL TEMPIO ARCAICO DI PUNTA ALICE (CIRÒ MARINA, KR)

I resti del tempio di Apollo Aleo furono scoperti nel 1923 in occasione della bonifica del comprensorio del fiume Neto, nel fondo “Vulghe/Mesola San Paolo” a Punta Alice, presso Cirò Marina (*Fig. 1*). Lavori sistematici, finanziati dalla Società Magna Grecia, ebbero inizio l'anno seguente sotto la direzione di Paolo Orsi. Successive campagne di rilievo e scavo sono state eseguite tra gli anni Settanta e Novanta a cura del DAI e della Soprintendenza Archeologica della Calabria.

La collocazione topografica in una zona paludosa sorprese non poco Orsi, che invano aveva cercato di individuare il tempio in una ricognizione nel 1914 e che dopo la scoperta ipotizzò “una grave ragione rituale, che si impose nella scelta di una località siffattamente strana e infelice, ragione che a noi sfugge”<sup>1</sup>. Sull'attribuzione del santuario ad Apollo Aleo non sussistono dubbi: riconosciuto come tale già dal Roveretano, i votivi, il grande acrolito di fine V sec. a.C. e un tegolino marmoreo recante l'iscrizione «*Apo[---]*» di età tardorepubblicana-protoimperiale attestano con sicurezza la dedica del luogo al dio. Ancora da approfondire la tesi di J. de La Genière circa la presunta associazione del culto di Apollo a un'altra divinità femminile, forse Artemide<sup>2</sup>: i votivi con figure muliebri qui rinvenuti potrebbero infatti essere segni di devozione da parte di donne o fanciulle, quasi certamente indigene, considerato il loro non trascurabile ruolo nei processi di integrazione fra componente ellenica e locale<sup>3</sup> e l'attestazione di una loro parte anche nei rituali del culto eroico a Capo Lacinio.

### *Il tempio*

Nonostante vari frammenti di coppe a filetti e un sostegno di *perirhanterion* attestino una frequentazione culturale fin dal VII sec. a.C., la strutturazione monumentale del santuario secondo i canoni dell'architettura greca ebbe luogo dalla prima metà del VI sec. a.C.

Il tempio arcaico di Punta Alice è un edificio di forma molto allungata di cui si conservano lo zoccolo del muro perimetrale della cella e le basi del colonnato centrale e dei pilastri all'interno dell'*adyton*. La tecnica di costruzione è comune a molti edifici arcaici: su una leggera fondazione è uno zoccolo costituito da due filari di blocchi di calcare appena sbozzati, legati da argilla e scaglie di calcare; l'alzato doveva essere in mattoni crudi e legno, come dimostrano le modeste dimensioni delle fondazioni e l'assenza di frammenti litici riferibili all'alzato.

Le dimensioni (stilobate di m 16,15 x 38,10) e la tipologia del tempio con colonnato centrale consentono una ricostruzione di 7 x 15 colonne, con interassi frontali (m

<sup>1</sup> ORSI 1933, p. 17.

<sup>2</sup> DE LA GENIÈRE 2005, p. 147: in cui si ricorda la statuette femminile dedalica della seconda metà dell'VIII sec a.C.

<sup>3</sup> Sull'argomento si veda in generale VAN COMPERNOLLE 1983.

2,61) più stretti di quelli laterali (m 2,68); i muri del *naos* dovevano corrispondere alle terze colonne dei lati lunghi, mentre mancava la corrispondenza con le colonne dei lati brevi.

Lo spazio interno della cella (m 27 x 7,90) era diviso in due navate da una fila di sostegni; a circa  $\frac{1}{4}$  della lunghezza totale era l'*adyton*, verosimilmente separato tramite muri trasversali dal resto del *naos*, al suo interno erano 4 pilastri disposti a quadrato (Figg. 2-3). La fronte della cella, senza *pronaos*, era completamente aperta, soluzione conosciuta per diversi esempi in madrepatria nel corso del VII sec. a.C., come gli *Apollonia* di Thermos ed Eretria e il tempio di Poseidone a Isthmia. La recenziarietà del tempio di Punta Alice si manifesta tuttavia nell'inserimento simmetrico della cella nella peristasi, nella presenza di larghi *ptera* e dell'ampia peristasi, nel rapporto ristretto e nella lieve differenziazione degli interassi sui lati lunghi, che avvicinano il tempio di Apollo Aleo alla Basilica di Poseidonia e al tempio BI di Metaponto<sup>4</sup>. La presenza di elementi arcaizzanti in un orizzonte tutto sommato avanzato sarebbe intenzionale e motivata da "un certo conservatorismo caratteristico per l'ambiente indigeno [...] cioè un certo e voluto tradizionalismo, un pensato richiamo a forme primitive e antique"<sup>5</sup>.

Alla fase arcaica appartengono due tratti di fondazione a est e ovest dei lati brevi della cella, distinguibili per dimensioni, materiale e tecnica costruttiva dai grandi conci calcarei della fase ellenistica (Fig. 4), mentre a nord e a sud furono probabilmente smantellati nel III sec. a.C. Le fondazioni della fase arcaica sono estremamente strette, ulteriore prova, insieme alla scarsa profondità dell'assisa di fondazione, dell'alzato ligneo del tempio.

Il simulacro di culto era sicuramente collocato all'interno dell'*adyton*, fra i 4 pilastri livellati con la fondazione della cella (lato esterno m 3,20 x 2,60). Quanto alla funzione dei pilastri stessi, Orsi ipotizzava che potessero reggere un *tegurium* o baldacchino a protezione del simulacro o che la statua fosse all'interno di una cancellata o transenne marmoree, come lo Zeus Olimpico o l'Atena *Parthenos*. L'Archeologo riteneva inoltre plausibile una parziale ipetralità del tempio.

Le terrecotte architettoniche sono caratterizzate da una baccellatura stampata a rilievo e da antefisse a forma di corna (*Hörnerantefix*; Fig. 5): la sequenza di tre tenie, alternativamente dipinte in rosso e nero con *regulae* e *guttae* sovrapposte l'una all'altra, rimanda a forme caratteristiche della trabeazione dorica, presentandosi come una sorta di imitazione delle coperture lapidee<sup>6</sup>. La diffusione e la particolarità di questo sistema di rivestimento, attestato anche nei santuari di Olimpia e Delfi, hanno sug-

<sup>4</sup> Le navate interne alla cella avrebbero la medesima funzione culturale, quali "[...] vie di andata e ritorno di un corteo processionale, con tappa finale nel "peristilio" a quattro colonne dell'*adyton*, ospitante la statua di culto": MERTENS 2006, p. 98.

<sup>5</sup> È la spiegazione proposta in MERTENS 1984, p. 223 per l'evidente divergenza fra la tipologia delle terrecotte architettoniche e la planimetria del tempio.

<sup>6</sup> Terrecotte architettoniche contrassegnate da elementi formali dell'architettura dorica litica sono note anche a Metaponto, Policoro, Caulonia. Per il confronto con i resti dal coevo santuario di Sant'Anna a Cutro e la bibl. LA ROCCA 1996, p. 273, n. 4.52; sulle coperture fittili AVERSA 1996.

gerito di localizzarne il centro di produzione nelle colonie achee della Magna Grecia, forse a Crotone stessa. Al sistema di rivestimento apparteneva anche una serie di 12 antefisse a maschera gorgonica con corona di serpenti (diam. cm 22,5), con tracce di pittura rossa: produzione tarantina della fine del VI sec. a.C., molto comune nei contesti magnogreci.

Non si notano trasformazioni significative durante l'età classica: almeno fino alla fine del IV secolo, infatti, l'edificio sacro mantiene l'assetto arcaico.

### *Anathemata per il dio*

All'inizio del III sec. a.C., quando si decise la ricostruzione del tempio, la statua di culto e i votivi di epoca arcaica e classica furono seppelliti nell'*adyton*, sotto due strati di terra e un misto di sabbia e scaglie di calcare. Il *naos* del tempio ellenistico venne impostato al di sopra di tali strati di riporto, circostanza che ha consentito all'acrolito e agli *anathemata* arcaici di sfuggire al saccheggio, poiché nelle fasi di spoliazione della struttura non si scavò al di sotto delle assise di fondazione della cella ellenistica, mentre votivi e materiali di arredo più recenti furono rinvenuti dall'Orsi dispersi intorno al tempio.

Il reperto ceramico più antico è uno *skyphos* protocorinzio della seconda metà del VII sec. a.C., a cui si affiancano un sostegno di *perirrhaterion* con fregio di cavalieri e frammenti di coppe a filetti della fine del secolo. Le campagne di ricerca hanno restituito inoltre frammenti di *alabastra* e *aryballoi* del Corinzio Antico, una *kylix* samia a figure nere, resti di anfore SOS e coppe ioniche B1 e B2, una *kylix* corinzia di imitazione databili tra la prima e la seconda metà del VI sec. a.C. All'inizio del VI sec. a.C. appartiene una figurina fittile con capigliatura a *Etangenperüke* simile a esemplari da Francavilla Marittima e Crotone. Quanto alla produzione metallica si segnala una figurina argentea, di produzione indigena, la cui datazione è controversa e oscilla tra la seconda metà dell'VIII e il IV sec. a.C.<sup>7</sup>; la dedica di un simile oggetto è considerata indicativa sia della presenza di popolazioni autoctone nel santuario, sia di un loro controllo e sfruttamento delle riserve argentifere dell'entroterra.

### *Apollo Aleo e Filottete: considerazioni sulla natura del culto*

L'epiclesi con cui Apollo viene venerato a Punta Alice rappresenta un *hapax*. Una semplificazione, derivata da un copista del *De mirabilibus auscultationibus*, vuole che l'epiteto non sia che "Ἄλιος, divinità solare rodia. Contro questa interpretazione c'è chi vuole collegarlo a una serie toponomastica anatolica caratterizzata dall'elemento iniziale *ala-/ali*<sup>8</sup>, come ad esempio all'idronimo "Ἀλησις/Ἄλησις (fiume di Colo-

<sup>7</sup> Bibl. e confronti in SPADEA 2005. L'"informe pupazzetto", come lo definì Orsi, è stato associato ora all'area umbro-laziale, ora al mondo indigeno della Calabria settentrionale, ora all'ambito sannitico: GENOVESE 2001, p. 624, nt. 130.

<sup>8</sup> L'ipotesi, come gli esempi che seguono, si legge in MADDOLI 1979, pp. 143, 153-154. Nella stessa sede l'autore interviene anche sulla questione dell'epiteto del dio: ricorda Ἀλαῖος nonno di Telefo, eroe

fone, *Schol. ad Licophr.*, 868; 425), all'Ἄλλεις in Italia (*Schol. ad Theocr.*, 5.124-124; 7.1), e soprattutto all'Ἀλήϊον πεδίον attestato sia nella Cilicia della Troade che nella Cilicia dell'Anatolia meridionale, collegato all'uccisione dell'indovino Anfiloco per mano dello stesso Apollo (STRAB., 14.5.17; HOM., *Il.*, VI, 201; HDT., 6.95). Un'altra interpretazione vuole che lo stretto rapporto tra Filottete, l'eroe vagante, e Apollo sia ulteriormente ribadito dall'epiclesi del dio, che sarebbe perciò "l'Apollo delle peregrinazioni (ἄλη)"<sup>9</sup>.

L'*Apollonion* di Punta Alice-Crimisa è connesso con l'epopea dei *nostoi*, e in particolare con la figura di Filottete, che alcune tradizioni vogliono come suo fondatore. In ogni caso, l'importanza del promontorio di Crimisa è esplicita fin dall'oracolo di fondazione di Crotona, nella forma riportata da Diodoro Siculo (8.17), che lascia intuire un'importanza non secondaria del luogo nel processo di fondazione coloniale e al contempo l'alta arcaicità del culto apollineo. Tuttavia, nel culto del santuario sono ravvisabili, secondo Genovese, anche caratteri propri della tradizione greco-orientale, come suggerirebbe l'allusione di Licofrone ai legami tra l'*Apollonion* di Crimisa e quello di Patara in Licia, dove il dio si manifesta nella sua funzione iatrica, secondo antichi riti di tradizione rodio-coa, associato ad Asclepio e ad altre figure di guaritori<sup>10</sup>. Profondi legami con luoghi di culto dell'Asia Minore, quali Hierapolis, Klaros, Didima, e dell'Italia meridionale (Cuma e l'area apulo-garganica) sono stati inoltre rilevati da Pugliese Carratelli<sup>11</sup>.

Il santuario di Apollo Aleo si trova in una posizione particolare, per cui sarà opportuno valutarne analiticamente i singoli elementi. Innanzitutto, si tratta senza dubbio di un santuario di frontiera<sup>12</sup>: da un punto di vista naturale, è circondato da un ambiente palustre, la cui "aura sacra" è stata già riconosciuta, ad esempio, per l'*Artemision* di Sparta, luogo non a caso dedicato ad Artemide, divina sorella di Apollo, a cui è legata da un complesso rapporto di affinità-opposizione. La collocazione di santuari artemisii in luoghi liminali è stata più volte studiata, mentre per il culto apollineo questo sembra essere un campo ancora sostanzialmente aperto, anche se la documentazione in tal senso è più cospicua per la Grecia propria che non per il mondo coloniale d'Occidente<sup>13</sup>. La seconda frontiera scandita dal tempio di Apollo Aleo è di natura politica (si ricordi ancora l'oracolo della fondazione di Crotona riportato da Diodoro) e si

a sua volta affine per molti versi a Filottete, fondatore, secondo la leggenda, dell'*Apollonion* di Crimisa.

<sup>9</sup> NAFISSI 2001, p. 282. Il dio appare spesso in viaggio: esule, è costretto a vagare per espiare l'uccisione di Pitone, finché trova la purificazione a Tempe; un nuovo esilio alla volta di Fere gli è comminato da Zeus per l'uccisione dei Ciclopi. Nei mesi invernali si assenta poi dai suoi santuari di Delo e Delfi, recandosi ora in Licia, a Patara, ora presso il popolo degli Iperborei. Anche la scelta del santuario di Delfi avviene dopo lunghe peregrinazioni: HH 3, 216-286.

<sup>10</sup> GENOVESE 2001, *passim*.

<sup>11</sup> PUGLIESE CARRATELLI 1968, pp. 337-339.

<sup>12</sup> "[...] we may regard the temple found at Cirò as the second extra-urban 'frontier' sanctuary of Crotona" (EDLUND 1987, p. 107).

<sup>13</sup> Si hanno notizie di santuari apollinei alle estreme propaggini delle *eschatiai* a Tripodisco, nella Megaride (PAUS., 1.43.7-44), a Kasma, nella Kynuria (PAUS., 3.10.8), a Tenea, nella Corinzia meridionale (STRAB. 8.6.22).

tratta di quella nei confronti della sfera di influenza sibarita, secondo un modello riconosciuto, in diversi contesti, per le Tavole Palatine o per l'Heraion alla foce del Sele. L'“Altro” a cui si rivolge il tempio di Punta Alice è anche la società indigena che nel Ciroitano presenta una strutturazione complessa e abbastanza compatta, per cui occorre convenire con Genovese che il santuario è “il catalizzatore primario di un contesto territoriale, che almeno nella sua prima fase, quella arcaica, non è assolutamente connotabile come greco-acheo, risiedendovi nella stragrande maggioranza quella che possiamo ritenere come una forte componente indigena, per di più molto attiva”<sup>14</sup>. L'area intorno a Punta Alice è caratterizzata da una serie di luoghi di culto legati in modo più o meno diretto con il santuario dell'Aleo, sia verso l'interno (Cozzo Leone, Castello Sabatini) sia sulla costa (Taverna, Brisi e Casoppero; *Fig. 6*), per i quali proprio il tempio di Apollo sembra essere il fulcro territoriale ancora in età ellenistica. Apollo, allo stesso tempo protettore del mondo pastorale e tutore dell'ordine cittadino, è il mediatore ideale tra il mondo rurale indigeno e quello urbano greco. Né sarà da escludere l'ipotesi che si tratti di un luogo con forte valenza emporica, situato al confine tra contesti diversi e come tale posto sotto la tutela della divinità.

A un livello di elaborazione mitico-religiosa ancora superiore, la liminalità del luogo è anche suggerita dalla valenza iatrica assunta a mio parere dal culto: la presenza dell'alloro quale *ex-voto* potrebbe indicare la funzione catartica del dio, così come molti aspetti del culto di Filottete, eroe guarito proprio per intercessione del dio e fondatore del santuario, si ricollegano a un culto salutare<sup>15</sup>. La natura iatrica del dio venerato a Punta Alice potrebbe essere confermata da un *ex-voto* rappresentante una gamba malformata e da una figura claudicante forse da identificare con Filottete, entrambi di età classica.

La connessione di Filottete con Apollo era già stata rilevata da G. Giannelli: lo studioso sottolineava il rapporto non solo con il dio, ma anche con gli Asclepiadi Podalirio e Macaone, e con Asclepio stesso, venerato in particolare a Rodi e Cos<sup>16</sup>. Dall'Asia Minore sarebbe giunta nell'Italia meridionale, anteriormente alla colonizzazione storica, una religiosità apollinea che associava iatrica e mantica, come dimostrerebbero i culti locali del dio e di Macaone e Podalirio in ambito garganico e la fisionomia dell'Apollo eleate e di quello cumano, entrambi riconducibili a modelli anatolici<sup>17</sup>.

Il problema della vicinanza dell'eroe tessalo alla sfera mitica e culturale apollinea è stato più recentemente riaperto da Maddoli nell'analisi delle vicende storiche che hanno portato all'elaborazione di una versione occidentale del mito di Filottete, con la fondazione di centri come Macalla, Chone e Petelia e del santuario dell'Apollo

<sup>14</sup> GENOVESE 2001, p. 620. Anche il Lacinio conosce riti propri delle componenti indigene: Licofrone (*Alex.*, 856-865) narra del *threnos* intonato per Achille dalle donne epicorie vestite a lutto. La documentazione di votivi indigeni è significativa soprattutto per l'edificio B del santuario: SPADEA 2005, pp. 25-41, tavv. IV-XV, GENOVESE 1999, pp. 146-147.

<sup>15</sup> Si ricordi che l'*epos* occidentale localizzava la morte di Filottete nei pressi del Sibari e del Crati, fiumi noti per le loro virtù curative (STRAB., 6.1.13), riproponendo l'associazione tra l'eroe e la dimensione salute-malattia.

<sup>16</sup> GIANNELLI 1963<sup>2</sup>, pp. 161-167.

<sup>17</sup> MADDOLI 1988, p. 143.

Aleo a Punta Alice-Crimisa. La guarigione dell'eroe avviene infatti in seguito a una profezia che lo vuole partecipe, con le armi donategli da Eracle, della presa di Troia: tornato al campo acheo dopo dieci anni di forzata solitudine a Lemno, viene guarito dagli Asclepiadi Macaone e Podalirio, medici dell'esercito, tramite l'intercessione di Apollo, "insieme profeta e datore a un tempo di infermità e di salute, τρώσας καὶ ἰάσας"<sup>18</sup>. Come ringraziamento, Filottete vota all'Apollo Aleo i *toxa* eraclei che hanno contribuito alla presa di Troia, doni particolarmente graditi al dio arciere. La figura di Filottete appare assimilabile ad Apollo in virtù della sua abilità come tiratore con l'arco, armamento che lo avvicina fra l'altro a coloro che in ambito cretese e frigio-anatolico avevano la funzione di controllare le aree di frontiera (*peripoloi*)<sup>19</sup>. Partendo dalla notizia di una *panegyris* di Apollo di età antonina, nota da un'iscrizione dello *heroon* di Rhodiapolis in Licia, il Maddoli ha proposto l'ipotesi che anche nell'*Apolonion* di Punta Alice, e già in epoca molto più antica, si celebrasse un'analogia festa con fiera e mercato "cui periodicamente accorrevano genti dalla Sibaritide e dalla Crotoniatide per ascoltare la voce di un rapsodo [...] le imprese di Filottete ecista di Greci e non Greci, emblema della necessaria fusione tra *ethne* sotto egida ellenica"<sup>20</sup>. Filottete eroe greco, ma posto al limite fra malattia e salute, fra mondo selvatico e cultura, fra emarginazione e centralità rispetto alle vicende belliche, ha un ruolo importante nel contesto religioso crotoniate, città della salubrità dell'aria, della prosperità agricola, dell'*arete* atletica e militare. Vista la fisionomia dell'eroe egli sarà stato considerato idoneo a rappresentare "un 'filtro' pertinente attraverso il quale i Greci di Crotona potevano intendere e rappresentarsi questo mondo indigeno con cui essi venivano a contatto"<sup>21</sup>. D'altro canto Filottete, fondatore di centri marginali, periferici (dov'era venerato come un dio e riceveva dalla gente del luogo libagioni e sacrifici di buoi; LICOPHR., *Alex.*, 922-924), egli stesso emblema della marginalità, è forse, proprio in virtù della sua segregazione, il mediatore che consente un avvicinamento fra i coloni e le popolazioni indigene, componendo nella pratica culturale il trauma della colonizzazione<sup>22</sup>.

Alla "valenza acculturativa" del culto di Apollo si lega la tradizione dell'eroe tessalo,

<sup>18</sup> MADDOLI 1979, p. 148.

<sup>19</sup> In generale, si tratta di mansioni affidate nel mondo greco a personaggi che per diversi motivi non erano pienamente integrati nella comunità politica: GENOVESE 2001, p. 652, con bibl. Gli efebi che non erano ancora entrati a far parte del mondo civico, armati di arco e frecce, erano inviati nei luoghi di frontiera a compiere i riti di passaggio che ne avrebbero sancito il definitivo possesso dei pieni diritti. La connessione fra Apollo e l'efebia è riconosciuta nel culto di Apollo *Lykeios* in Argolide e di Apollo Amicleo a Sparta, dove le feste Iacinzie si caratterizzano come veri e propri "riti di passaggio" dall'adolescenza all'età adulta, in un quadro di rinnovamento sia naturale che umano (PLUT., *Ages.*, 19.5; ATHEN., 4.138). Attributi dell'Apollo Amicleo erano l'arco e la lancia: l'una, arma della guerra non convenzionale, della guerriglia, emblema dell'universo selvaggio e della sua divinità più rappresentativa, Artemide; l'altra, la lancia, arma dei cittadini inquadrati nell'ordine sociale e guerriero della città. Recandoli come attributi, Apollo partecipava di entrambi gli universi, sovrintendendo al passaggio dall'età adolescenziale, irrazionale e in qualche modo "selvaggia", a quella adulta, razionalmente sottoposta alle leggi della vita civile.

<sup>20</sup> MADDOLI 1979, pp. 166-167.

<sup>21</sup> GIANGIULIO 1991, p. 52. Sulla questione anche MELE 1996, p. 237.

<sup>22</sup> Filottete appare inoltre vicino a Eracle: arco e frecce sono doni dell'eroe, che ha un ruolo tutt'altro

per cui l'intento di stabilire un contatto è riconoscibile nell'istituzione del culto in ambiente autoctono, "al confine però tra le *chorai* delle due *poleis* coloniali maggiori, in un sito raggiungibile tanto dalla terra quanto dal mare, nei pressi di numerosi corsi di acqua e circondato da un'ampia palude"<sup>23</sup>.

### *Funzione politica del santuario di Punta Alice*

Si può parlare di un "modello bipolare" nell'organizzazione dello spazio religioso di Crotona? I due poli di riferimento sono senza dubbio il tempio urbano di Hera attestato dalle fonti e il santuario extraurbano del Lacinio, per cui sembra Hera il cardine dell'universo religioso cittadino. Sennonché non si può escludere un altro asse di articolazione socio-religioso, che è quello tra il tempio urbano di Apollo Pizio e il santuario dell'Aleo, luoghi entro cui sono racchiuse gran parte delle funzioni e delle molteplici nature del dio.

Di più: l'*Apollonion* di Punta Alice fa da *pendant* all'*Heraion* di Capo Colonna, di cui replica la collocazione topografica e le caratteristiche di marginalità naturale bosco-palude. Quest'ultimo, essendo fra i grandi *asylia* del Mediterraneo<sup>24</sup> e presentando un culto a forte connotazione femminile ed epicoria riporta ancora una volta a sfere marginali della compagine sociale (schiavi, donne, indigeni...), pur restando punto di riferimento delle principali componenti della città (i guerrieri, gli atleti) e rivestendo pertanto un ruolo poliadico, nel senso di una significativa relazione con la vita della comunità nel suo complesso<sup>25</sup>. L'*Apollonion* di Punta Alice, monumentalizzato alla metà del VI secolo, era quasi certamente punto d'incontro fra Greci e comunità indigene dell'interno e, anche se al momento i dati rispetto alla fase arcaica non consentono di formulare che semplici ipotesi circa le pratiche culturali, non sarà troppo azzardato ipotizzare "una funzione in chiave acculturativa di tutto questo territorio epicorio"<sup>26</sup>. Il luogo di culto diviene quindi occasione di incontro e scambio fra membri di categorie diverse: individui di comunità diverse differenziati in senso "orizzontale" (ad esempio Greci/"non Greci"/"altri Greci") e individui della stessa comunità, differenziati in senso "verticale" (cittadini-guerrieri/agricoltori/pastori/donne/schiavi?). Del resto, si è data della localizzazione del santuario una lettura squisitamente politica, come ha acutamente osservato J. de La Genière:

*"Indefendable en bordure de mer [...] illustre par son seul existence le climat pacifique*

---

che secondario nell'altro grande santuario crotoniate, il Lacinio, l'altro limite sacro citato dall'oracolo di fondazione. Il duplice rapporto di Filottete con le figure di Apollo ed Eracle è trattato in MADDOLI 1979, p. 139. In particolare, Filottete sembra rivestire in terra italica le medesime funzioni acculturative riconosciute allo stesso Eracle in varie zone della Grecia.

<sup>23</sup> GENOVESE 2001, p. 654.

<sup>24</sup> Plutarco lo associa agli *Heraia* di Samo e Argo (*Pomp.*, 24.6).

<sup>25</sup> Su questo aspetto si veda in particolare GIANGIULIO 1989, pp. 54-79.

<sup>26</sup> È quanto sostenuto in GENOVESE 2001, p. 633, dove si insiste sulla "caratteristica sacrale della frontiera" rappresentata appunto dall'*Apollonion* di Punta Alice e sul contesto indigeno "a precipua caratterizzazione agricola e pastorale".

*qui regnaît entre Neto et Nica au pied des petites cités de Philoctète, aux VII et VI siècles av. J.-C.*<sup>27</sup>.

Il santuario manterrà inalterata la sua funzione “politica”, pur variandola, per lungo tempo: basti pensare al rilievo assunto nel corso del IV sec. a.C. in seno alla Confederazione Brettia, motivo per cui sarà oggetto di un grandioso piano di ristrutturazione all’inizio del III sec. a.C.<sup>28</sup>.

DANIELA COSTANZO  
daniela.costanzo@tin.it

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 1983: AA.VV., *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*, Atti del Convegno di Cortona (24-30 maggio 1981), Pisa-Roma 1983.
- AA.VV. 1991: AA.VV., *Épéios et Philoctète en Italie. Données archéologiques et traditions légendaires*, Actes du Colloque International (Lille, 23-24 Novembre 1987), *Cahiers du Centre Jean Bérard* 16, Naples 1991.
- AVERSA 1996: G. AVERSA, “Tetti con elementi della trabeazione dorica”, in LATTANZI *ET AL.* 1996, pp. 259-262.
- BELLI PASQUA, SPADEA 2005: R. BELLI PASQUA, R. SPADEA (a cura di), *Kroton e il suo territorio fra VI e V secolo: aggiornamenti e nuove ricerche*, Atti del Convegno di Studi (Crotona, 3-5 marzo 2000), Crotona 2005.
- DE LA GENIÈRE 1998: J. DE LA GENIÈRE, “Metaxu Ellenon kai Barbaron”, in *Atti Taranto* 1997, Napoli 1998, pp. 503-518.
- DE LA GENIÈRE 2005: J. DE LA GENIÈRE, “Achéens et sociétés indigènes: le cas de Crotona”, in BELLI PASQUA, SPADEA 2005, pp. 143-148.
- EDLUND 1987: I. E. M. EDLUND, *The Gods and the Place. Location and Function of Sanctuaries in the Country-side of Etruria and Magna Græcia (700-400 B.C.)*, in *Acta Instituti Romani Sueciae*, 43, 1987.
- GENOVESE 1999: G. GENOVESE, *I santuari rurali nella Calabria greca*, Roma 1999.
- GENOVESE 2001: G. GENOVESE, “Culti apollinei, presenze epicoriche e tradizioni filottete al promontorio di Crimisa”, in *Rend. Ac. Linc.* 2001, s. 9, 12, 4, pp. 585-672.
- GIANGIULIO 1989: M. GIANGIULIO, *Ricerche su Crotona arcaica*, Pisa 1989.
- GIANGIULIO 1991: M. GIANGIULIO, “Filottete tra Sibari e Crotona”, in AA.VV. 1991, pp. 37-53.
- GIANNELLI 1963<sup>2</sup>: G. GIANNELLI, *Culti e miti della Magna Grecia. Contributo alla storia più antica delle colonie greche d'Occidente*, Firenze 1963<sup>2</sup>.

<sup>27</sup> DE LA GENIÈRE 1998, p. 518.

<sup>28</sup> Per la relazione fra lo sviluppo dell’*ethnos* brettio e il relativo controllo del santuario di Punta Alice NAFISSI 2001, p. 281, ntt. 28-29, sulla presenza di materiale votivo italico GENOVESE 1999, p. 167, ntt. 752-753, tav. 76, figg. 1-2. Per la fase ellenistica del tempio MERTENS 1984, pp. 223-228 sugli aspetti strutturali e GENOVESE 2001, pp. 634-648 per l’analisi dei votivi e la bibl. precedente.



- LA ROCCA 1996: L. LA ROCCA, “Cirò Marina. I rinvenimenti nel Santuario di Apollo Aleo”, in LATTANZI *ET AL.* 1996, pp. 266-275.
- LATTANZI *ET AL.* 1996: E. LATTANZI *ET AL.*, *I Greci in Occidente. Santuari della Magna Grecia in Calabria*, Catalogo della Mostra, Napoli 1996.
- MADDOLI 1979: G. MADDOLI, “Filottete in Italia”, in *Atti Taranto* 1979, pp. 133-167.
- MADDOLI 1988: G. MADDOLI, “I culti delle *poleis* italiote”, in *Magna Grecia. Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, pp. 115-148.
- MELE 1996: A. MELE, “I culti di Crotona”, in LATTANZI *ET AL.* 1996, pp. 235-238.
- MERTENS 1984: D. MERTENS, “I santuari di Capo Colonna e Crimisa: aspetti dell’architettura crotoniate”, in *Atti Taranto* 1983, Napoli 1984, pp. 189-230.
- MERTENS 2006: D. MERTENS, *Città e monumenti dei Greci d’Occidente. Dalla colonizzazione alla crisi di fine V secolo a.C.*, trad. it., Roma 2006.
- NAFISSI 2001: M. NAFISSI, “I grandi santuari extraurbani. Riflessioni sull’Heraion del Sele e sul santuario di Apollo Alaios a Punta Alice”, in *Atti Taranto* 2000, Napoli 2001, pp. 267-316.
- ORSI 1933: P. ORSI, “Templum Apollinis Alaei ad Crimisa-Promontorium”, in *Atti Soc. Magna Gr.* 1932, VI, (rist. Reggio Calabria 2004), pp. 7-182.
- PARRA, SETTIS 2005: M. C. PARRA, S. SETTIS (a cura di), *Magna Græcia. Archeologia di un sapere*, Catalogo della Mostra (Catanzaro, 19 giugno-31 ottobre 2005), Venezia 2005.
- PUGLIESE CARRATELLI 1968: G. PUGLIESE CARRATELLI, “Lazio, Roma e Magna Grecia prima del IV sec. a.C.”, in *Par. Pass.* 33, 1968, pp. 337-339.
- SPADEA 2005: R. SPADEA, “Cirò Marina: la paludi di Punta Alice”, in PARRA, SETTIS 2005, pp. 252-255.
- VAN COMPERNOLLE 1983: R. VAN COMPERNOLLE, “Femmes indigènes et colonisateurs”, in *AA.VV.* 1983, pp. 1033-1049.

## DISCUSSIONE DEL FORUM ONLINE

I. TANTILLO: nel tuo contributo hai definito il santuario di Apollo Aleo di Punta Alice come santuario di “frontiera”. Mi viene da fare un parallelo con il santuario della *Malophòros* di Selinunte sia dal punto di vista “ambientale” (luogo palustre) sia dal punto di vista “funzionale” (il santuario inteso come “zona di decompressione etnico-sociale”).

D. COSTANZO: credo che la tua osservazione sia corretta e anche il confronto mi pare calzante, con i dovuti distinguo. Il santuario di Apollo Aleo è analizzato parallelamente all’Heraion alla foce del Sele in NAFISSI 2001, in cui si rileva come entrambi abbiano di fronte realtà indigene, e di conseguenza frontiere, variamente strutturate; l’Autore ritiene inoltre che “creando un grande santuario di “frontiera” la comunità non consacra tanto i limiti del proprio territorio per sancirne l’invulnerabilità, ma presuppone il rispetto di norme di *pietas* e di civiltà, che consentono anche di sviluppare più stretti rapporti economici e sociali con i vicini nel contesto religioso-festivo” (*Ibidem*, p. 272). La pertinenza del santuario di Punta Alice alla sfera crotoniate poi, se testimoniata dall’oracolo di fondazione della città (DIOD. 8.17.1, che tuttavia potrebbe essere posteriore al 510 a.C.), dalla (tarda) testimonianza licofronea (vv. 911-929) e dall’affinità materiale rappresentata dalle terrecotte architettoniche e dai votivi, è concordemente assunta, pur restando quantomeno fondata l’ipotesi alternativa, cioè quella sibarita (l’in-

clusione nella *chora* crotoniate è ritenuta anzi posteriore alla caduta di Sibari in OSANNA 1999; in tal senso è complessa la questione circa il passo del *De mirabilibus auscultationibus*, 107, sul trasferimento delle armi di Filottete dalla sede originaria, Punta Alice, a Sibari: MUSTI 1991). Tuttavia, per tornare alla tua osservazione, la centralità del santuario di Apollo Aleo nei rapporti tra mondo greco e comunità indigene e di conseguenza nelle dinamiche di integrazione etnica è concordemente accettata dagli esperti, anzi addirittura privilegiata rispetto a una scansione dei confini tra Crotona e Sibari (GRECO 1999).

I. TANTILLO: credo che la scansione dei confini possa rappresentare una delle funzioni di questi santuari; ma non credo dei confini territoriali tra due *pòleis*, quanto piuttosto dei confini tra “mondi culturali diversi” di cui rappresentano semmai il punto d’incontro.

D. COSTANZO: sono d’accordo, ho infatti più volte ribadito come a mio parere questo santuario possa rappresentare un punto di incontro e integrazione tra realtà etniche e sociali differenti.

#### BIBLIOGRAFIA AGGIUNTIVA

- GRECO 1999: E. Greco, “Problemi della frontiera nel mondo coloniale”, in *Atti Taranto* 1997, Napoli 1999, pp. 261-272.
- MUSTI 1991: D. MUSTI, “Lo sviluppo del mito di Filottete, da Crotona a Sibari. Tradizioni achee e troiane in Magna Grecia”, in AA.VV. 1991, Napoli 1991, pp. 21-35.
- OSANNA 1999: M. OSANNA, “Territorio coloniale e frontiera: la documentazione archeologica”, in *Atti Taranto* 1997, Napoli 1999, pp. 273-292.

#### DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Localizzazione di Punta Alice e dettaglio del promontorio (da *Google Earth* 2011).

Fig. 2. Punta Alice (Cirò Marina, KR), tempio arcaico di Apollo Aleo. Ricostruzione planimetrica (da GENOVESE 2001, p. 623, fig. 11).

Fig. 3. Punta Alice (Cirò Marina, KR), *naos* del tempio arcaico da ovest (foto Autrice).

Fig. 4. Punta Alice (Cirò Marina, KR), tempio di Apollo Aleo. È visibile la sovrapposizione tra la peristasi arcaica A) e quella ellenistica B), angolo nord-occidentale (foto Autrice).

Fig. 5. Museo Civico Archeologico di Cirò Marina (KR). Terrecotte architettoniche dal tempio arcaico di Apollo Aleo (a: foto Autrice; b: restituzione grafica da ORSI 1933, tav. VII).

Fig. 6. Crotoniatide. Carta dei siti di età arcaica (rielaborazione da GENOVESE 2001, p. 669, tav. 2).



Fig. 1

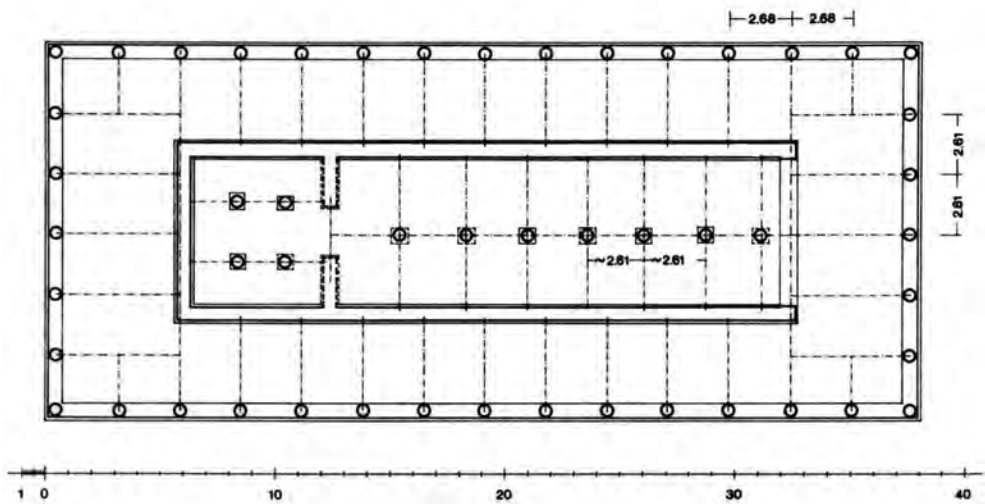


Fig. 2



Fig. 3

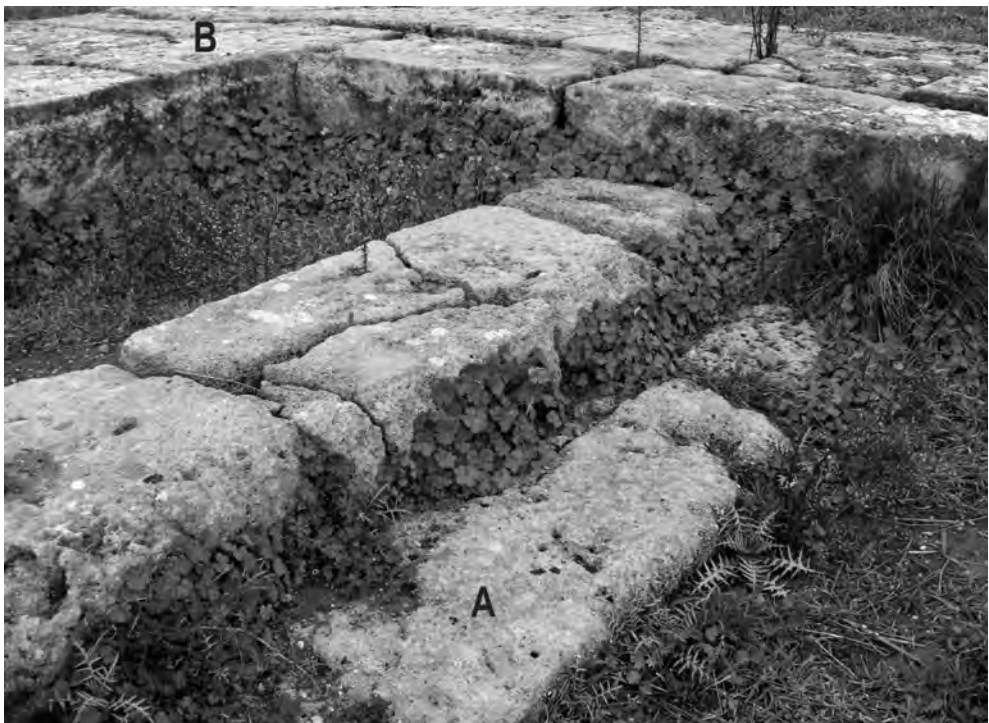


Fig. 4

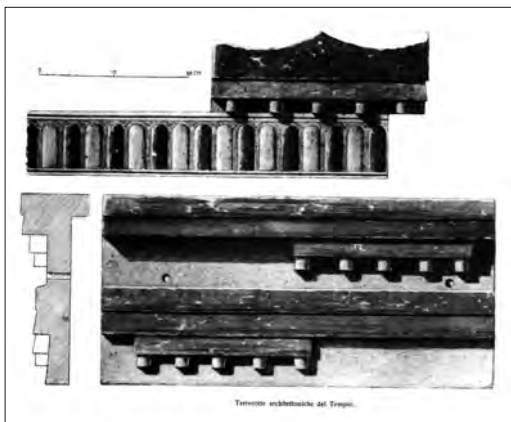


Fig. 5

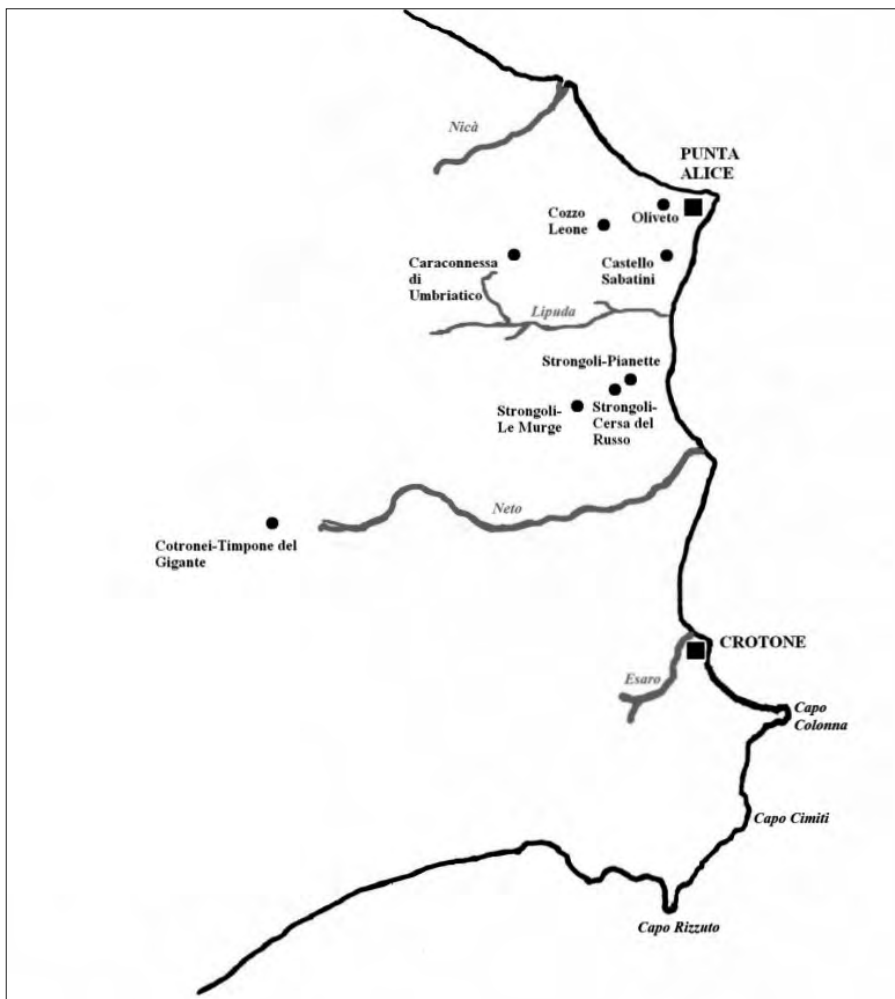


Fig. 6



**TULLIANUM. PRIME NOTE SULLA SUA STRUTTURA DAI RECENTI SCAVI**

Il *Carcer-Tullianum* costituisce uno dei complessi monumentali del Foro Romano ancora da indagare nella sua interezza<sup>1</sup>. Le fonti antiche parlano di due nuclei distinti (*Carcer* e *Tullianum*), posti a livello differente (*Carcer* l'ambiente superiore, *Tullianum* quello inferiore), edificati in due momenti diversi (durante il regno di Anco Marcio il *Carcer*, di Servio Tullio il *Tullianum*)<sup>2</sup>. La funzione, quella di essere il luogo di reclusione dei nemici pubblici dello Stato Romano condannati a morte. Le indagini archeologiche avviate di recente dalla Sovrintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma<sup>3</sup>, per cercare risposta a quesiti sollevati già da G. Lugli nel 1932<sup>4</sup>, consentono ora di porre i primi punti fermi su cui impostare lo studio di questo monumento, studio da estendersi necessariamente a tutta l'area circostante.

Gli scavi hanno chiarito come il *Carcer* sia formato da vari ambienti disposti su più livelli a ridosso delle pendici del Colle Capitolino, correlati al sistema murario eretto con funzioni difensive/sostruttive ("Mura Serviane") lungo il versante NE del colle, tra l'età arcaica e quella repubblicana<sup>5</sup>.

Nel momento in cui si innalza, a E, il muro di facciata del *Carcer* in blocchi di tufo, tra il III-II a.C.<sup>6</sup>, si interviene sul *Tullianum*, (una *tholos* in blocchi di peperino - diam. m 6,80 - coperta da una volta piatta)<sup>7</sup> riducendone le dimensioni in ampiezza e al-

<sup>1</sup> Sul monumento vd. LUGLI 1932, pp. 232-244 con bibl. precedente; COARELLI 1985, pp. 55-82; COARELLI 1993, pp. 236-237; FORTINI 1998; CATALANO, FORTINI, NANNI 2000, pp. 192-196; FORTINI 2000, pp. 325-326.

<sup>2</sup> Sono raccolte in COARELLI 1985, pp. 67-72.

<sup>3</sup> Le indagini dirette dalla scrivente e dall'arch. B. Nazzaro (direttore dei lavori) sono state condotte da settembre 2009 a maggio 2010 con l'ausilio di V. Romoli e di F. Susanna per l'attività di scavo, di M. Bizzi per la documentazione grafica, di R. D'Agostino per la campagna fotografica, ringrazio tutti per l'impegno unitamente agli operai della ditta Lepsa, per l'entusiasmo con il quale hanno seguito. Un grazie inoltre va all'arch. P. Brunori che ha curato le problematiche della sicurezza. La mia riconoscenza particolare è per S. E. Mons. Ernesto Mandara, direttore dell'Ufficio Edilizia Culto e segretario dell'Opera Romana per la Preservazione della Fede e La Provvisoria di nuove Chiese presso il Vicariato di Roma, che, condiviso lo spirito della ricerca, si è impegnato in prima persona per restituire al pubblico di turisti e fedeli il monumento; un grazie va anche al prof. arch. R. Giuffrè che ha seguito passo passo lo svolgersi dell'iniziativa e all'arch. S. Di Stefano che ha curato, per conto del Vicariato di Roma, il buon esito dei lavori di allestimento. È doveroso ricordare il dott. Angelo Bottini, già soprintendente della SSBAR, che ha creduto nel mio lavoro, consentendomi di eseguire le indagini di scavo.

<sup>4</sup> Cfr. LUGLI 1932, pp. 232-244; a lui si deve la documentazione grafica del complesso monumentale sino a ora disponibile.

<sup>5</sup> I vani presentano brani murari, tutti in opera quadrata, distinti per tipo di materiale impiegato (tufo cappellaccio, tufo di Grotta Oscura, tufo lionato, travertino) e per ambito cronologico (età arcaica, età repubblicana, prima età imperiale); si conservano anche resti di un muro in bozze di tufo di età proto-arcaica. Cfr. FORTINI 2000, pp. 325-326.

<sup>6</sup> La parete è visibile all'interno del vano trapezoidale del *Carcer*. F. Coarelli (COARELLI 1985, pp. 64-67) la mette in relazione con la costruzione della Basilica Porcia avvenuta nel 186 a.C.

<sup>7</sup> Non è ancora accertato che l'attuale copertura, in lastre di tufo, sia stata messa effettivamente in opera in età romana.

tezza<sup>8</sup>. Si smantella la metà orientale della parete curvilinea fino a livello del piano pavimentale, e al contempo si utilizza una parte di questo piano come appoggio per un tratto delle fondazioni della parete di facciata del *Carcer*; la rimanente parte verso E rimase *in situ*, interrata. Il *Tullianum*, assunta così l'attuale forma a tre quarti di cerchio, dove la parete rettilinea appartiene in realtà alle fondazioni a scarpa del muro di controfacciata del *Carcer*, diviene parte integrante di quest'ultimo.

Sempre le fonti letterarie ricordano come elemento distintivo del *Tullianum* la presenza di 'acqua' al suo interno. 'Acqua', raccolta in età medievale in un pozzetto, che la fede cristiana attribuisce al miracoloso operare di San Pietro recluso nel *Carcer*<sup>9</sup>. 'Acqua' che ha indotto i più a ritenere il *Tullianum* una cisterna.

Con l'intento di ritrovare il piano di spiccato antico e verificare (o meno) la funzione di serbatoio idrico del *Tullianum*, con le nuove indagini si è provveduto a rimuovere l'altare ottocentesco, il pavimento in laterizio coevo, il pozzetto di raccolta della sorgiva presente sul piano e una parte del condotto fognario moderno visibile al di là della porta in ferro aperta sulla parete rettilinea. È apparsa così una sequenza di piani pavimentali rialzati progressivamente a partire dal XIV secolo, probabilmente nel tentativo di bonificare l'ambiente dall'acqua.

La prima pavimentazione medievale copriva un piano perfettamente conservato in blocchi di peperino squadrati (superficie: cm 52/58 x 45), posto a quota m +13,44 s.l.m.: il piano originario del *Tullianum* circolare. Più che un pavimento, una vera e propria platea costituita da due assise di blocchi infissi nel terreno argilloso per una profondità di ca. 1,40 m, con al centro un setto rialzato, in fase con il resto del piano, che divide l'ambiente a metà; gli interstizi tra i blocchi ben sigillati da argilla.

Sopra la platea è apparso poggiare il primo filare di blocchi in peperino della parete curvilinea, che risulta così conservata per un'altezza di m 2,30 sino all'imposta della volta. Nessun elemento è emerso riferibile a un vero e proprio condotto idraulico di adduzione/uscita dell'acqua<sup>10</sup>. In corrispondenza del punto in cui era posizionata una sequenza di tre vere di pozzo sovrapposte, si è constatata la presenza di un foro, a sezione quadrata (cm 7 x 7) appositamente scavato *ab antiquo* per tutto lo spessore della platea di base (*Fig. 1*).

L'acqua della sorgiva, collegata alla falda contenuta nella formazione delle ghiaie del Paleotevere, risale da questa apertura e si raccoglie su tutto il piano mantenendo un livello pressoché costante (quota m + 13,60 s.l.m.)<sup>11</sup>. Scarsi resti di deposito calcareo sulla superficie dei blocchi.

Un carotaggio eseguito all'interno del foro, oltre a convalidare l'esistenza dei due fi-

<sup>8</sup> Ancora da definire la reale altezza della *tholos*, da considerarsi anche in relazione con la sua eventuale copertura; la problematica è esplicitata in LUGLI 1932, pp. 238-239.

<sup>9</sup> DE SPIRITO 1993, pp. 237-239; FORTINI 2002, pp. 503-532, con bibl.

<sup>10</sup> Era recente il fognolo (ora smantellato) che si raccordava con il grande condotto aperto nel XVII secolo sulla parete rettilinea del *Tullianum*.

<sup>11</sup> Fondamentale per comprendere il monumento la conoscenza dell'area Campidoglio-Foro Romano dal punto di vista geologico e idrogeologico. Studi in tal senso sono condotti da C. Rosa per la geologia e la geomorfologia, da G. Brocato per l'idrologia e l'idrografia.



lari di blocchi sovrapposti a incasso nel terreno vergine con i quali è costituito il piano pavimentale<sup>12</sup>, ha consentito il recupero di un frammento vascolare d'impasto, ascrivibile alla classe *Internal Slip Ware* di età tardo arcaica: forse appartiene a un vaso collocato sul fondo del cavo (pozzo?), praticato nello spessore dello strato geologico, prima che venisse alloggiata la platea del *Tullianum*<sup>13</sup>.

Altra novità rilevante è seguita a un intervento nell'angolo di NE, prossimo alla parete curvilinea, dove un blocco risaltava sugli altri per evidenti segni di manomissione e per avere poco meno di metà superficie occupata da bozze in peperino, sigillate con argilla. Una volta rimosse tali bozze, si è constatato come queste chiudessero una piccola fossa a pianta rettangolare scalpellata nel blocco originario (cm 25x54), con il fondo che, dopo un piccolo scalino, degradava ripido verso N (quota m +13,48-13,16 s.l.m.) (Fig. 2). In corrispondenza della parte più profonda le pareti erano foderate d'argilla (US 1063). A colmare la fossa, partendo dal fondo, strati, di spessore esiguo, con scarsi frammenti ceramici (US 1167), con cenere (US 1166) e con argilla sterile (1165); termina la sequenza lo strato più consistente (US 1161) composto da frammenti ceramici anche minuti, alcuni con grafemi incisi<sup>14</sup>, nonché resti di ossa animali<sup>15</sup> e di vegetali<sup>16</sup>.

Tre sono gli ambiti cronologici evidenziati già a un esame preliminare del materiale ceramico: età tardo arcaica, età medio repubblicana, fine età repubblicana - prima età imperiale. In proporzione, i primi due periodi sono rappresentati da un numero maggiore di materiali: 44% e 45,2% rispetto al 10,8% dell'ultima fase<sup>17</sup>.

Evidentemente la piccola fossa è stata scavata sul piano pavimentale del *Tullianum* appositamente per ospitare materiale di un originario deposito votivo; dove questo fosse localizzato non è noto. Doveva comunque considerarlo correlato con il *Tullianum* chi procurò di salvaguardarne la sacralità, accompagnandone la rideposizione con azioni rituali, con lo stesso profondo rispetto per le memorie avite che aveva spinto a proteggere il lacerto di mura proto-arcaiche conservatosi in un vano del *Car-*

<sup>12</sup> La loro presenza era stata evidenziata nel saggio condotto in precedenza al di sotto della scala che dal piano stradale scende al *Carcer*; CATALANO, FORTINI, NANNI 2000, p. 192 e fig. a p. 193.

<sup>13</sup> Si attendono i risultati di una indagine specifica (video-ispezione) per meglio precisare quanto anticipato.

<sup>14</sup> Rispetto al totale dei reperti ceramici recuperato, l'80% proviene da questo strato.

<sup>15</sup> Lo studio dettagliato è in corso da parte di P. Meniel, Parc archéologique - centre archéologique européen - Bibracte en Bourgogne; vi si riconoscono resti ossei di ovini e suini in tenera età, di volatili e lische di pesci.

<sup>16</sup> Lo studio dettagliato è in corso da parte di A. Celant, Laboratorio di Paleobotanica e Palinologia Dipartimento di Biologia Ambientale Sapienza Università. Vi si riconoscono frammenti di legno, alcuni dei quali carbonizzati, semi e frutti mummificati, parzialmente mineralizzati; è attestata la presenza di *Vitis vinifera* L. subsp. *vinifera* (vite coltivata), *Ficus carica* L. (fico), *Olea europaea* L. (ulivo), *Corylus avellana* L. (nocciolo).

<sup>17</sup> La ceramica tardo-arcaica (44%) è costituita da impasto grezzo in *Internal/External White Slip Ware*; quella di età medio repubblicana (45,2%): ceramica a vernice nera 33%, ceramica comune da cucina, da fuoco 7%); ceramica di fine età repubblicana-prima età imperiale (10,8%): ceramica comune da fuoco e da mensa 1,2%, anfore 9,6%). Lo studio dettagliato del materiale ceramico recuperato è in corso con la collaborazione di F. Susanna.

*cer*, alla base di un tratto di muro in blocchi di cappellaccio di età arcaica<sup>18</sup>.

Fu probabilmente determinata da interventi strutturali sul *Carcer-Tullianum* l'occasione del recupero del deposito votivo; con molta probabilità i lavori per monumentalizzazione dell'edificio, gli stessi che portarono tra l'altro ad addossare alla facciata in tufo di Grotta Oscura il paramento in blocchi di travertino. L'iscrizione dedicatoria *CIL VI 1539* che ancora oggi corona il fronte del *Carcer-Tullianum* informa che li realizzarono, per disposizione senatoria *C. Vibius Rufinus* e *M. Cocceius Nerva, consules suffecti* in un momento non ben definito tra il 12 d.C. e il 24 d.C. oppure tra il 39 d.C. ed il 42 d.C.<sup>19</sup>.

Lo studio dettagliato del *Carcer-Tullianum*, la sua stessa comprensione, dovrà muovere da questi nuovi dati. Certo, ulteriori elementi si potrebbero raccogliere proseguendo gli scavi anche al di sotto della seconda rampa moderna di accesso al *Carcer*. Al momento possiamo affermare che prima di essere inglobato nel *Carcer*, il *Tullianum* non fosse una cisterna (o almeno una vera e propria cisterna), ma una struttura consacrata (accoglie offerte, anche se in seconda deposizione) seppur connessa con l'elemento acqua. Acqua che raggiunge il suolo rischiarato dal sole provenendo dalle profondità oscure della terra; acqua che risale attraverso un "foro" che a sua volta consente a "ciò che è sotto" di interagire con "ciò che è sopra" (e viceversa).

Le implicazioni religiose e simboliche, derivanti dalla duplice valenza (positiva e negativa) con i quali erano vissuti l'elemento "sorgente sotterranea" e l'elemento "foro", possono indurre a considerare il *Tullianum* correlato con forme di culto a valenza ctonia. È probabile che la fonte del *Tullianum* sia quella presente nel racconto del tradimento di Tarpeia. La giovane, figlia di Spurio Tarpeio comandante della rocca capitolina, incontra Tito Tazio, capo dei Sabini, presso una fonte (non se ne tramanda il nome) situata al di fuori delle mura dell'arce capitolina verso la piana che ospiterà poi il Foro Romano. Segue il tradimento e la punizione: Tarpea è uccisa seppellita viva sotto il cumulo degli scudi sabini. Anche il padre, ritenuto colpevole per aver perso la postazione, è giustiziato precipitato per mano degli stessi Romani dalla rupe che dalla figlia derivò il nome (*Rupes Tarpeia, Saxum Tarpeium*)<sup>20</sup>, rupe oggi identificata nella parte del Colle Capitolino sovrastante il *Carcer-Tullianum*<sup>21</sup>.

La presenza di materiale consacrato all'interno del *Tullianum*, quando questo forma ormai con il *Carcer* un'unica struttura, fa riflettere sulla possibilità che lo stesso *Carcer-Tullianum* non fosse considerato un edificio meramente "civile", ma mantenesse in qualche modo un carattere sacrale. Forse questo sentire ha fatto sì che la fede cri-

<sup>18</sup> Vd. *supra*; FORTINI 2000, pp. 325-326.

<sup>19</sup> FORTINI 2006, pp. 303-305, fig. a pp. 304-305.

<sup>20</sup> WISEMAN 1999, pp. 237-238.

<sup>21</sup> COARELLI 1985, pp. 80-87.

stiana associasse ben presto la sorgente con l'intervento miracoloso di San Pietro: interrogativi stimolanti ma complessi, oggetto di prossimi approfondimenti<sup>22</sup>.

PATRIZIA FORTINI

Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma  
patrizia.fortini@beniculturali.it

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 2000: AA. VV., *Archeologia dell'acqua in Basilicata*, Potenza 1999.
- CATALANO, FORTINI, NANNI 2000: P. CATALANO, P. FORTINI, A. NANNI, "Area del *Carcer-Tullianum*. Nuove scoperte", in F. FILIPPI (a cura di), *Archeologia e Giubileo. Gli interventi a Roma e nel Lazio nel piano per il Grande Giubileo del 2000, I*, Napoli 2000, pp. 192-196.
- COARELLI 1985: F. COARELLI, *Il Foro Romano. 2. Periodo repubblicano ed augusteo*, Roma 1985.
- COARELLI 1993: F. COARELLI s.v. "Carcer", in E. M. STEINBY (a cura di), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, I, Roma, 1993, pp. 236-237.
- DE SPIRITO 1993: G. DE SPIRITO, "Carcer Tullianum (in fonti agiografiche)", in E. M. STEINBY (a cura di), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, I, Roma, 1993, pp. 237-239.
- DI GIUSEPPE, SERLORENZI 2010: H. DI GIUSEPPE, M. SERLORENZI, *I riti del costruire nelle acque violente*, Atti del Convegno internazionale (Roma 2008), Roma 2010.
- FORTINI 1998: P. FORTINI, *Carcer Tullianum. Il Carcere Mamertino al Foro Romano*, Roma 1998.
- FORTINI 2000: P. FORTINI, "Le difese del Colle Capitolino e l'area del *Carcer-Tullianum*" in A. CARANDINI, R. CAPPELLI (a cura di) *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*. Catalogo della mostra (Roma 2000), Roma 2000, pp. 325-326.
- FORTINI 2002: P. FORTINI, "Nuovi documenti sul Carcere Mamertino (*Carcer-Tullianum*) quale luogo di culto cristiano", in F. GUIDOBALDI, A. GUIGLIA GUIDOBALDI (a cura di), *Ecclesiae Urbis*. Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo), Città del Vaticano 2002, pp. 503-532.
- FORTINI 2006: P. FORTINI, "Note sul prospetto del *Carcer-Tullianum* e sui restauri novecenteschi di *CIL VI 1539*", in D. CAIAZZA (a cura di), *Samnitice loqui. Studi in onore di Aldo Prosdocimi per il premio I Sanniti*, I, Piedimonte Matese 2006, pp. 303-305.
- LUGLI 1932: G. LUGLI, "Il Carcere Mamertino. L'antica prigione di Roma", in *Capitolium* VIII, 1932, pp. 232-244.
- SEPPILLI 1977: A. SEPPILLI, *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Palermo 1977.
- WISEMAN 1999: T. P. WISEMAN s.v. *saxum Tarpeium*, in E. M. STEINBY (a cura di), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, IV, Roma, 1999, pp. 237-238.
- DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

<sup>22</sup> Il legame tra il *Carcer* e pratiche culturali legate alle acque è attualmente oggetto di approfondimenti da parte di chi scrive; sull'argomento si rimanda ai fondamentali SEPPILLI 1977, AA.VV. 1999, e al recente DI GIUSEPPE, SERLORENZI 2010, con bibl. precedente.

Fig. 1. Sezione del piano del *Tullianum* con il piano pavimentale e il “foro” che permette alle acque della sorgente di risalire e coprire il piano stesso (foto e rilievi Studio RAM e M. Bizzi, archivio SSBAR).

Fig. 2. Pianta e sezione del deposito votivo (rilievi M. Bizzi, foto archivio SSBAR).

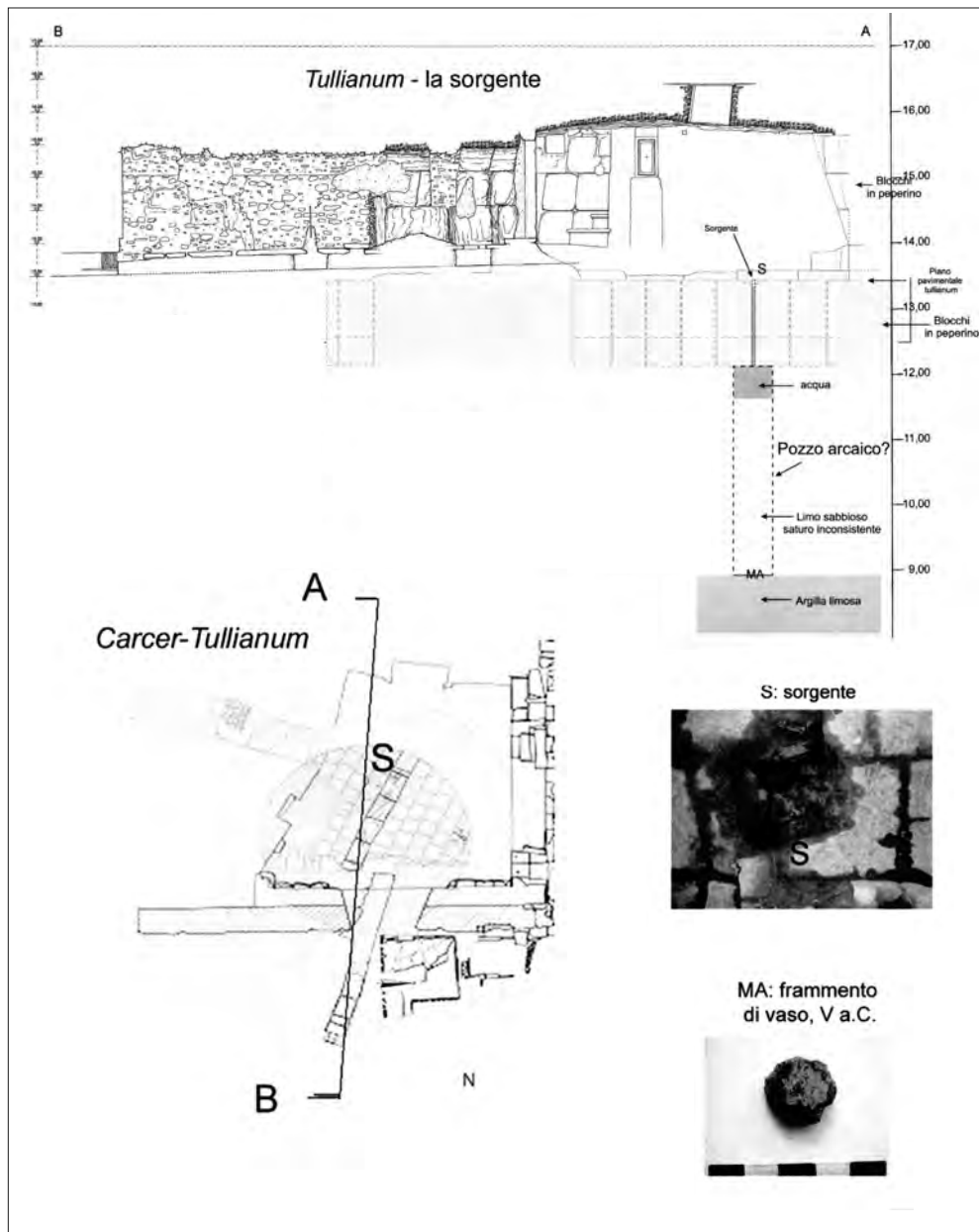


Fig. 1

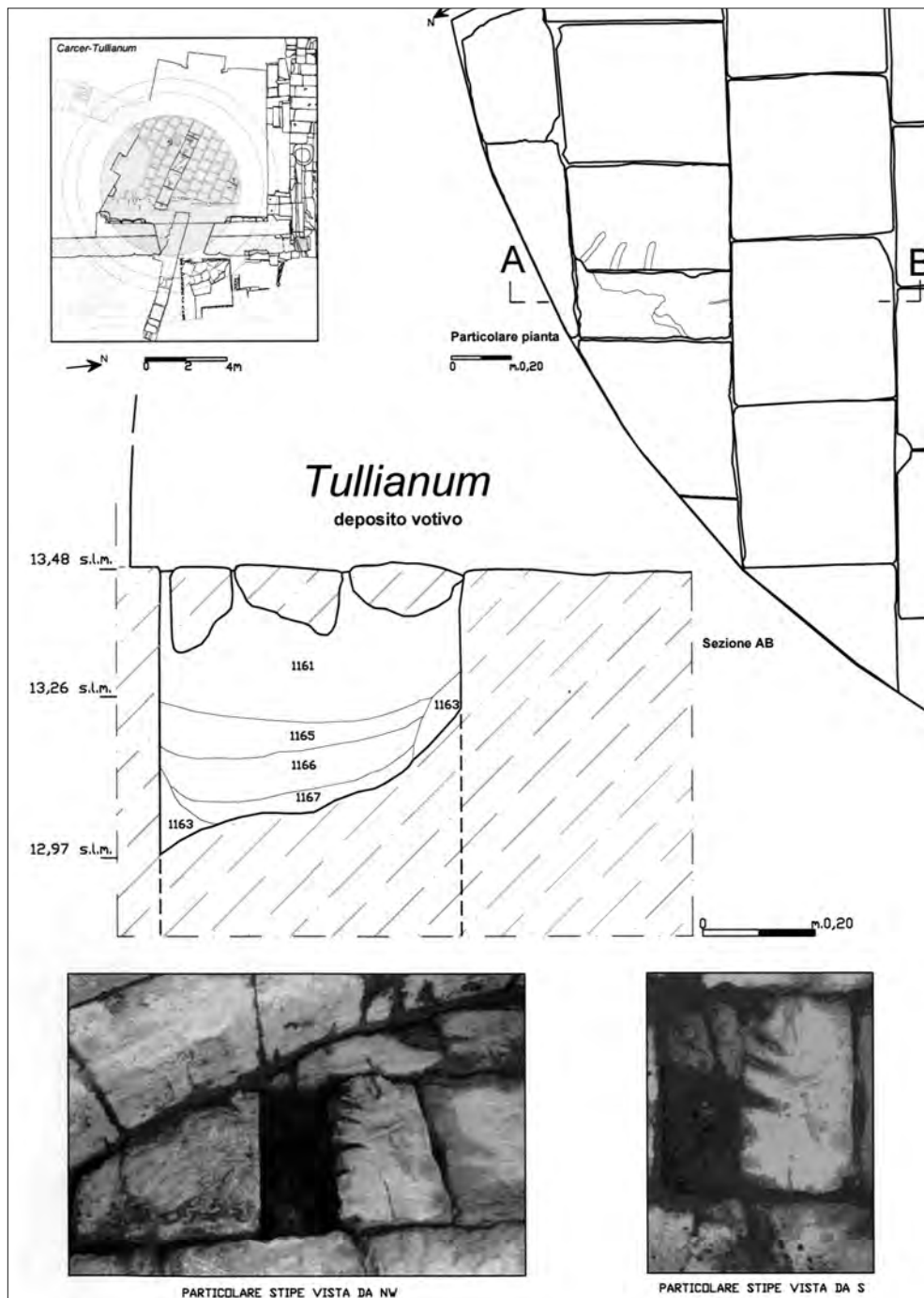


Fig. 2



## DALLA GROTTA NATURALE AL TEMPIO, TRA NATURA E ARTIFICIO: FORMA ED ESSENZA DEL LUOGO SACRO IN ETRURIA DURANTE L'ETÀ DEI METALLI

### 1. *Paesaggi reali e paesaggi mentali*

Per molte comunità antiche alcuni paesaggi fisici, reali, assumono valori particolari, sono uno spazio non neutro ma vissuto, carico di elementi simbolici e ideologici; il paesaggio mentale si sovrappone a quello reale<sup>1</sup>.

Per chiarire questo concetto è illuminante la citazione di un passo delle tavole eugubine: i passi nn. 8-14 sulla faccia A della Tavola VII presentano la descrizione topografica molto accurata di un paesaggio reale: luoghi naturali, edifici, proprietà pubbliche e private. Su questo territorio reale il sacerdote costruisce, con un'operazione di astrazione, un tempio mentale, indicandone i confini; così operando, attribuisce un valore ideologico allo spazio geografico, costruisce cioè un paesaggio mentale: il territorio non è più una distesa neutra e indifferenziata, ma un insieme di parti ben distinte, ciascuna con una sua valenza specifica.

Al concetto di spazio reale e vitale occorre quindi aggiungere quello di “spazio vissuto”<sup>2</sup> e di spazio inteso come costruzione mentale<sup>3</sup>.

Importa allora sottolineare le implicazioni di carattere generale che ne derivano: i dati strettamente economici e demografici da soli non permettono di comprendere del tutto la complessità dei rapporti che uniscono gli uomini ai luoghi. Lo spazio “vissuto” e lo spazio “mentale” sono parte integrante dei sistemi di valori di una comunità e devono quindi entrare a far parte dei paradigmi che la definiscono. Il territorio diventa di conseguenza un prodotto ideologico e nei singoli luoghi questa funzione ideologica si somma, interagisce, talvolta indirizza, le funzioni produttive, abitative ecc. All'interno degli spazi mentali, un particolare interesse assumono i luoghi in cui avvenivano pratiche rituali.

N. N. C.

Le tecniche del sacro prodotte da qualsiasi comunità umana, a ogni latitudine e in ogni tempo, non possono certo esistere ed essere comprese dagli individui interni ed esterni alla stessa se private del loro contesto spaziale primario: il luogo sacro.

Il luogo sacro in quanto tale, in contrapposizione con gli spazi della quotidianità (che all'occasione possono però essere sottoposti all'azione del sacro per essere purificati,

<sup>1</sup> NEGRONI CATAACCHIO 1982; 2008.

<sup>2</sup> L'analisi delle attribuzioni di valori al territorio e delle rappresentazioni mentali dello spazio non sono proprie dell'archeologia, ma sono state messe a punto in incontri (e scontri) tra geografi (in particolare il gruppo francese di Caen, guidato da Armand Frémont autore dell'opera *La Région, espace vécu* del 1976, tradotta in italiano con un titolo fuorviante: *La regione, uno spazio per vivere*, Milano 1978), sociologi e storici, che, nell'ambito delle *Annales*, si occupano di storia della mentalità.

<sup>3</sup> NEGRONI CATAACCHIO 2008.

protetti da eventuali energie nefaste e consacrati alla prosperità e all'abbondanza), è generato da una rottura all'interno dell'omogeneità della realtà quotidiana, provocata da una ierofania<sup>4</sup> o, in taluni casi, da un'azione rituale che si rende generatrice di un luogo speciale, un centro di attenzione “*sorgente e collettore di forze*”<sup>5</sup>, spazio privilegiato per l'incontro con la divinità, che consente l'accesso del comune essere umano a una dimensione eccezionalmente altra, liminale tra la realtà quotidiana e quella propriamente divina.

La ierofania sancisce dunque l'esistenza, sul piano materiale, del luogo sacro, in quanto condensa la “materia impalpabile” dello spirito, per sua natura atemporale, in una manifestazione del tutto reale<sup>6</sup> calata nell'*hic et nunc*.

Di fondamentale importanza per la nascita dei luoghi sacri è senza dubbio la peculiare attitudine umana a vivere l'ambiente naturale senza subirlo passivamente, bensì attribuendogli significati simbolici e concependolo come prodotto ideologico.

Tra questi *limina* sacri che ospitano la ierofania, l'antropologia del sacro ci suggerisce alcuni *topoi* ricorrenti nel pensiero religioso umano: come la volta celeste<sup>7</sup>, percepita solitamente in contrapposizione con la terra e le sue cavità (di cui i culti in grotta o relativi alle spaccature naturali sono un chiaro esempio anche in Etruria fin dal Neolitico<sup>8</sup>), la montagna come *axis mundi*, collegamento tra le propaggini più inaccessibili dei primi due ambienti del sacro<sup>9</sup>, i corsi e gli specchi d'acqua, elemento la cui simbologia ierofanica relativa alla vita e alla purificazione fa parte dell'esperienza del sacro comune alla gran parte delle culture umane<sup>10</sup>.

L'ambiente in cui si manifesta il sacro non è quindi un insieme casuale di prati, foreste, montagne e torrenti, ma quasi una “sinfonia” di luoghi simbolici precisi, ognuno dei quali investito di un significato e sottoposto a un *codex* semantico divino ben preciso.

M. R. P.

## 2. *Attribuzione di valori ai paesaggi naturali*

Come il sacerdote aveva il potere di costruire un tempio solo indicandone i confini, ogni comunità, in base ai propri modelli culturali e alla propria visione del mondo, attribuisce valori sacrali o anche di potenziale negatività ad alcune specifiche parti dello spazio in cui abita.

Per chiarire meglio questi problemi, si prenderanno in esame alcune situazioni in cui, anche in assenza di fonti scritte, sembra possibile ricostruire il “valore” attribuito ad alcune singole parti del territorio.

<sup>4</sup> ELIADE 1984.

<sup>5</sup> RIES 2008, p. 136.

<sup>6</sup> “*Il sacro è il reale*” (ELIADE 1984).

<sup>7</sup> La conformazione ideologica della volta celeste è ben esemplificata nella schematizzazione che ne faceva l'etrusca disciplina (PALLOTTINO 1985, pp. 323-337).

<sup>8</sup> Per un approfondimento sulla tematica dei culti in grotta: GRIFONI CREMONESI 1999.

<sup>9</sup> RIES 2010.

<sup>10</sup> Per quanto riguarda questo tema in merito all'Etruria pre- e protostorica: GRIFONI CREMONESI 2002.



### 2.1. La “selva oscura”

Non ci è dato sapere se nella preistoria più antica i boschi e le foreste fossero considerati luoghi “amichevoli” o “avversi”.

Alcuni rinvenimenti noti nella quasi impenetrabile Selva del Lamone (*Fig. 1*)<sup>11</sup>, sembrano delineare un fitta rete di frequentazioni e di insediamenti distribuiti tra il Paleolitico e il Bronzo. Le caratteristiche del territorio, interessato da una colata trachitica che lo rendono inadatto all’agricoltura e all’allevamento, permettono di supporre che nessuna vera operazione di disboscamento abbia mai interessato la Selva. È quindi probabile che la collocazione al suo interno o lungo i margini dei numerosi siti rinvenuti<sup>12</sup>, scaglionati nel tempo, rispondano a una esigenza di sicurezza che l’ambiente impervio poteva fornire, quasi certamente, nella mentalità dei suoi abitanti, popolata da divinità o da esseri soprannaturali.

Con le fonti scritte il quadro diviene più chiaro: in epoca romana la *silva* è una moltitudine selvaggia di alberi, del tutto sottratta a ogni intervento umano<sup>13</sup>, un territorio selvaggio fuori dagli spazi ordinati e organizzati della città e delle aree coltivate, non sottoposto alle leggi degli uomini. Anche qui tuttavia il sacro e le divinità erano presenti: esse potevano manifestarsi direttamente agli uomini<sup>14</sup>; qui probabilmente si svolgevano i riti di iniziazione<sup>15</sup>.

Durante il Medioevo, come è noto, il significato negativo si accentua: la “selva oscura” è intesa come luogo di separazione dalla collettività, ove nascondersi se si è commesso qualche delitto, ma anche ritiro spirituale per gli eremiti. La foresta è luogo sacro e magico, abitata da molteplici presenze a cominciare dagli elfi e dai druidi<sup>16</sup>. La Selva del Lamone non fa eccezione: essa è un sito “...attorno al quale si sono accavallati nei secoli misteri e leggende, trasformandone gli alberi in giganti, gli animali in mostri...”<sup>17</sup>; e ancora nell’800 briganti come Domenico Tiburzi vi trovano rifugio.

### 2.2. I fiumi, gli specchi d’acqua, i laghi

Anch’essi durante l’epoca romana e poi medievale sono assimilati a divinità o ospitano divinità; in epoca cristiana le antiche mitologie diventano leggende, queste poi poemi e romanzi. Almeno dall’età del bronzo i numerosi rinvenimenti di spade, elmi e oggetti preziosi effettuati nelle acque di laghi, fiumi e sorgenti testimoniano rituali molto diffusi, che avevano lo scopo da un lato di onorare la divinità fluviale o lacustre e dall’altro di placarne le possibili, terribili ire, sacrificandole gli oggetti di maggiore valore simbolico ed economico.

<sup>11</sup> Vasta e intricata distesa boschiva in provincia di Viterbo, resa ancora più impenetrabile dai massi di trachite che rendono quasi impossibile addentrarsi. Per questi e i seguenti luoghi considerati “sacri” Cfr. NEGRONI CATAACCHIO 2008.

<sup>12</sup> Tra questi l’abitato e la necropoli di Crostoletto del Lamone (RITTATORE VONWILLER 1972).

<sup>13</sup> Per questi problemi Cfr. SCHEID 1993 e MONTEPAONE 1993, p. 70.

<sup>14</sup> BRIQUEL 1993.

<sup>15</sup> CAPDEVILLE 1993.

<sup>16</sup> Non è facile per quest’epoca scindere la religione dalla magia.

<sup>17</sup> AA.VV. 2006, p. 85.

L'esempio più importante per questo territorio è quello del lago di Mezzano (*Fig. 2*), nei pressi di Valentano (VT). I ritrovamenti rientrano perfettamente nel quadro delle offerte rituali: dall'antica età del bronzo al Bronzo Recente si trovano costantemente associate deposizioni di oggetti legati al lavoro quotidiano (asce), probabilmente per propiziare il buon esito, ed oggetti di prestigio (spilloni, fibule, oggetti di materiale prezioso), talvolta di tipologia rara in Italia centrale e riferibili all'ambiente settentrionale<sup>18</sup>.

### 2.3. *Le grotte, gli inghiottitoi, la cima dei monti*

Lungo il medio corso del fiume Fiora, numerose *grotte* si aprono nel banco di travertino. Grotta Nuova, Grotta Misa e le altre sono molto note in letteratura per i rinvenimenti legati a cerimonie culturali e alla deposizione dei defunti, vere e proprie porte di un Aldilà ctonio, dove vivevano divinità alle quali venivano offerti i prodotti della terra e resti di pranzi rituali e a cui tornavano gli uomini dopo il loro cammino terreno (*Fig. 5*). Il loro maggiore utilizzo si colloca tra la fine del Bronzo Antico e il Bronzo Medio iniziale, ed è molto interessante il dato che le grotte erano concentrate, per motivi geologici, tutte nello stesso punto del territorio. Si può quindi supporre che costituissero una grande area sacra e funeraria, un vero e proprio *paesaggio cerimoniale* meta di pellegrinaggi provenienti da più villaggi.

Altri elementi geografici che assumono un valore simbolico sono gli *inghiottitoi*, cavità naturali che si aprono sulla superficie e si perdono sottoterra. Spesso al loro interno si rinvenivano offerte votive e deposizioni umane: in parte simili al modello mentale delle grotte e in parte anticipatori del *mundus*, la fossa sacrificale che nella Roma arcaica e in Etruria, indicava il centro dell'universo visibile.

Nel territorio qui in esame due esempi paiono significativi: le grotte inghiottitoio dei Sassi Neri (Capalbio Gr) e la spaccatura di Poggio La Sassaiola, nei pressi di Santa Fiora (*Fig. 3*), sul monte Amiata. Nel primo caso l'utilizzo sembra estendersi dall'Eneolitico alle soglie del Bronzo Finale e poi anche in epoca tardo etrusca e romana<sup>19</sup>. Accanto a resti di numerose deposizioni, vennero individuati soprattutto boccaletti-attingitoio e punte di freccia, probabili offerte votive, tutti, compresi gli scheletri, presumibilmente gettati dall'alto.

Poggio la Sassaiola è un'altura di circa 1000 m che sorge nel complesso del Monte Amiata. Quasi sulla sommità del poggio è stata scoperta verso la metà degli anni '80 una spaccatura naturale nella roccia calcarea, ricca di materiale archeologico, parzialmente distrutta da una cava<sup>20</sup>. La spaccatura doveva presentarsi originariamente come un profondo pozzo entro cui, dall'alto, venivano periodicamente<sup>21</sup> gettati oggetti collegati ad azioni culturali e sacrificali. I materiali contenuti erano davvero abbondanti: frammenti ceramici, punte di freccia in selce e diaspro, punteruoli e strumenti

<sup>18</sup> PETITTI 2000; PELLEGRINI 1993.

<sup>19</sup> NEGRONI CATAACCHIO 1981.

<sup>20</sup> NEGRONI CATAACCHIO 2006.

<sup>21</sup> La disposizione degli strati sembra indicare una serie di azioni non continue, ma ripetute nel tempo.

in osso e moltissimi frammenti di carbone, ossa di animali e semi; è stato trovato anche un dente canino umano.

La presenza di oggetti pregiati, ceramica fine e vasetti miniaturizzati individua un deposito rituale, una specie di *mundus* naturale *ante litteram*. Una conferma di questa ipotesi proviene dai risultati delle indagini che hanno riguardato nel 1987 la *sommità del monte*<sup>22</sup>, un piccolo pianoro posto a 1010 m s.l.m., all'epoca non intaccato dai lavori della cava. Qui era presente un livello di frequentazione con numerosi frammenti di ceramica, una macina di pietra con il macinello, ossi di animali, semi e carboni, strumenti di selce, collocabili nello stesso arco cronologico della spaccatura, forse un'area di lavorazione e/o di preparazione del rito, forse anche banchetti comuni, come inducono a ipotizzare la ceramica domestica, la macina con il macinello, i numerosi avanzi di pasto rinvenuti nella spaccatura e l'assoluta mancanza di tracce di abitazioni<sup>23</sup>.

N. N. C.

### 3. *Prima del tempo: artificializzazione del luogo sacro tra eneolitico ed età del Ferro*

Per quanto riguarda l'Eneolitico, in Etruria le manifestazioni note di ritualità e culto sembrano essere in qualche modo legate alla sfera funeraria, e vedono dunque nelle necropoli i principali luoghi del sacro, nell'ambito di quello che spesso è interpretato dagli studiosi come un vero e proprio "culto degli Antenati"<sup>24</sup>.

Le strutture che, pur essendo talvolta inserite in una necropoli, si discostano da quelle propriamente funerarie per diversi aspetti non sono molte, ma particolarmente significative: tra queste sono da ricordare Corano<sup>25</sup>, Fosso Conicchio<sup>26</sup> e Naviglione<sup>27</sup>.

Il primo caso, collocabile nell'ambito della *facies* di Rinaldone, si riferisce a una grotticella artificiale bipartita al suo interno da un diaframma roccioso risparmiato intenzionalmente, nella quale vennero deposti due vasi a fiasco, rinvenuti integri; sul fondo era presente una sorta di canaletta che immetteva in una fossetta circolare scavata nella roccia (*Fig. 4*); per queste sue peculiarità, unite all'assenza di resti umani, la struttura è stata interpretata come sede di azioni rituali.

Altro contesto culturale è la struttura ipogeica di Fosso Conicchio, realizzata nel banco di tufo e purtroppo priva di volta, crollata probabilmente in antico, simile per forma ma non per dimensioni alle coeve strutture tombali. Elemento peculiare è la presenza di una banchina risparmiata nel tufo, sulla cui superficie e nelle cui immediate vici-

<sup>22</sup> Le alture in generale sono considerate divine o sedi di divinità anche in epoca pre- e protostorica, come testimoniano i numerosi resti relativi all'accensione di fuochi sacri.

<sup>23</sup> Non è da escludersi un qualche collegamento tra i rituali di Poggio La Sassaiola e quelli del non lontano Monte Cetona, ricco di testimonianze rituali (MARTINI, SARTI 1990).

<sup>24</sup> COCCHI GENICK 2004.

<sup>25</sup> COCCHI, CECCANTI 1981.

<sup>26</sup> FUGAZZOLA DELPINO, PELLEGRINI 1999.

<sup>27</sup> PETITTI 2008.

nanze è stata trovata una gran quantità di materiale archeologico di pregio, di *facies* campaniforme, circostanza che, insieme alla quasi totale assenza di resti scheletrici e alla posizione piuttosto isolata della struttura, ha portato gli studiosi a interpretarne la funzione in chiave culturale.

Il terzo contesto, quello del Naviglione, si riferisce alla struttura denominata Ipogeo R, all'interno dell'omonima necropoli rinaldoniana, ma databile tra Tardo Bronzo Antico e Bronzo Medio Iniziale. Seppur fortemente compromessa dall'erosione, si è potuta individuare una camera a pianta rettangolare all'interno della quale, oltre a una sorta di allineamento di pietre normale alla parete di fondo, è stato rinvenuto materiale d'eccezione, tra cui una spada in bronzo tipo Pertosa deposta sul pavimento, mentre non si sono recuperati resti umani. Questi elementi suggeriscono una funzione culturale della struttura; sembra inoltre sia da escludere che si possa trattare di una tomba eneolitica riutilizzata, poiché la forma e la posizione non sono coerenti con l'allineamento delle altre strutture tombali della necropoli.

Questi *exempla* sembrerebbero costituire, nel territorio, una anticipazione del fenomeno di "artificializzazione" dei luoghi sacri naturali cui si assisterà negli abitati alla fine dell'età del Bronzo (cfr. *infra*): le grotticelle, infatti, possono essere interpretate come la versione artificiale dell'ipogeo naturale (*Fig. 5*). Nello stesso modo può essere interpretato anche l'ampliamento e la regolarizzazione durante l'età del Ferro del piccolo specchio d'acqua nei pressi della sorgente di Banditella, non lontano da Vulci, essa stessa oggetto di culto e di offerte rituali dalla media età del Bronzo al Villanoviano<sup>28</sup>.

M. R. P.

#### 4. Verso il tempio: il luogo sacro tra Bronzo Finale e Primo Ferro

Il riconoscimento di azioni rituali nei contesti di abitato di epoca protostorica è tutt'altro che agevole. L'assenza di specificità sia degli oggetti, sia dei luoghi legati al rito e al culto, fa sì che spesso l'interpretazione in questa chiave di molti contesti di scavo rimanga fortemente dubitativa.

Nonostante questi ostacoli intrinseci, legati a una separazione solo limitata, prima dell'epoca storica, tra ambiti sacrali e quotidiani, la valle del Fiora può vantare alcuni contesti che, per la compresenza di diversi elementi di peculiarità, possono essere classificati come chiaramente sacrali, prestandosi a interessanti osservazioni circa la trasformazione che il concetto stesso di "luogo di manifestazione della divinità", o comunque destinato e riservato alla ritualità, va assumendo nel Bronzo Finale, momento decisivo anche per la formazione della futura civiltà etrusca.

Il primo di questi contesti è la cosiddetta "Acropoli A" delle Sparne di Poggio Buco (*Fig. 6*)<sup>29</sup>. Come hanno dimostrato le pluriennali ricerche dell'Università di Firenze, sotto la direzione della prof.ssa Vigliardi, si tratta infatti di una vera e propria collinetta artificiale, al di sopra della quale il rinvenimento ricorrente di reperti quali vasetti

<sup>28</sup> D'ERCOLE, TRUCCO 1992.

<sup>29</sup> SETTI, ZANINI 1998.

miniaturistici, statuette zoomorfe e oggetti di bronzo, rivela la presenza di attività legate non alla semplice quotidianità, ma da classificarsi con buona probabilità come rituali. Un secondo contesto è quello costituito dal complesso delle grotte 10 e 11 di Sorgenti della Nova (*Fig. 7*), abitato da oltre trent'anni oggetto di indagine prima da parte dell'Università degli Studi di Milano e oggi dal Centro Studi Preistoria e Archeologia sotto la direzione della prof. Nuccia Negroni Catacchio<sup>30</sup>. Anche in questo caso una serie di particolarità, quali la concentrazione di ossa di maialini appena nati, la presenza di un grande focolare a occupare tutto l'ambiente superiore, la connessione di questo con un ipogeo sottostante tramite un'apertura in un punto focale dell'ambiente, rivela ancora una volta una chiara destinazione rituale, che trova stringenti confronti con quello che in epoca storica sarà il complesso di rituali legato a Demetra *Tesmophoros*, che già le fonti antiche legavano al mitico popolo dei Pelasgi<sup>31</sup>.

Un contesto molto simile nell'essenza significativa, anche se non nella forma del rito, ancora a Sorgenti della Nova, è quello costituito dalla grotta 7 (*Fig. 8*). Anche in questo caso la presenza di una calotta cranica umana al centro dell'ambiente principale, di un alare a protome bovina presso il focolare centrale, di fusaiole, rocchetti e macinelli depositi all'interno di fossette scavate nel pavimento e di un punto di fuoco al centro della porta che dà accesso al secondo ambiente sono elementi che sembrano indicare una destinazione essenzialmente rituale di questa grotta<sup>32</sup>.

Da un certo punto di vista, quindi, si potrebbero quasi interpretare questi luoghi sacri come una trasposizione artificiale, all'interno dell'abitato, di quei contesti naturali che per tutta l'età del Bronzo hanno rappresentato la normale sede delle azioni rituali delle comunità umane: la montagna e la grotta; si pensi, solo per richiamare pochi esempi tra quelli già citati sopra, alle attività rituali concentrate sul Monte Cetona o in numerose grotte presenti lungo la valle del Fiora (Grotta Nuova e Grotta Misa solo per citare le più famose). Questa trasformazione è tanto più significativa se si considera che è attestata in un momento, la fase recente del Bronzo Finale, in cui si vanno strutturando in maniera sempre più complessa sia i territori, sia gli abitati dell'Etruria meridionale. La gerarchia e la differenziazione funzionale che sembrano andare assumendo i diversi centri sparsi nel territorio e le forme di organizzazione evidente dello spazio interno dell'abitato, che va prendendo forme quasi "protourbanistiche", ben si accompagnano all'apparente proposito di dare una locazione "volontaria" al luogo del rito, sottraendolo alla "casualità" dei fattori naturali. L'uomo non va più a esprimere la sua religiosità laddove avverte la presenza del divino, ma realizza all'interno del luogo in cui vive, in questa fase ancora mimeticamente rispetto alla forma naturale assunta in precedenza, il luogo dove la divinità può manifestarsi.

Con l'età del Ferro questo processo mentale, che non è da escludere possa essere legato anche a trasformazioni nell'ideologia religiosa stessa, subisce un'ulteriore modificazione: il luogo del rito non costituisce più una mimesi del luogo naturale, ma diventa omologo

<sup>30</sup> NEGRONI CATACCHIO, CARDOSA 2007; *Sorgenti Nova* 1981 e 1995.

<sup>31</sup> CARDOSA, MILANESIO 2000; CARDOSA 2008.

<sup>32</sup> CREMONESI 2006; CARDOSA, ROMEO PITONE cds.

dell'abitazione dell'uomo: il dio diventa vero e proprio "abitante" del centro urbano. Non è un caso che gli esempi più antichi di luogo sacro individuati al di sotto dei templi di età storica siano infatti capanne analoghe a quelle con funzione abitativa.

Con la fine dell'età del Ferro e l'avvento dell'orientalizzante avverrà la terza e definitiva trasformazione: assieme alla completa ridefinizione degli abitati, che da villaggi diventano vere e proprie città, anche l'edificio destinato al culto e al rito va assumendo forme e caratteristiche sue proprie: da questo punto in poi non sarà più possibile confondere, sia per tipologia architettonica, sia per tipologia del materiale destinato al rito, un luogo sacro con un contesto abitativo.

M. C.

MASSIMO CARDOSA

Accademia di Brera e Centro Studi di Preistoria e Archeologia, Milano  
massimo.cardosa@tiscali.it

NUCCIA NEGRONI CATAACCHIO

Università degli Studi di Milano e Centro Studi di Preistoria e Archeologia, Milano  
nuccianegroni@virgilio.it

MARCO ROMEO PITONE

Centro Studi di Preistoria e Archeologia, Milano  
marco.romeo.pitone@gmail.com

## BIBLIOGRAFIA

- Atti IIPP 1972*: AA.VV., *Atti della XIV Riunione Scientifica dell'Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria*, Puglia 1970, Firenze 1972.
- Atti PPE 2000*: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *L'Etruria tra Italia, Europa e Mondo Mediterraneo - Ricerche e Scavi*, Atti del Quarto Incontro di Studi Preistoria e Protostoria in Etruria (Manciano - Montalto di Castro - Valentano 1997), Milano 2000.
- Atti PPE 2005*: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Paesaggi d'acque - Ricerche e Scavi*, Atti del Quinto Incontro di Studi Preistoria e Protostoria in Etruria (Sorano - Farnese 2000), Milano 2002.
- Atti PPE 2006*: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Pastori e Guerrieri nell'Etruria del IV e III millennio a.C. La cultura di Rinaldone a cento anni dalle prime scoperte*, Atti del Settimo Incontro di Studi Preistoria e Protostoria in Etruria (Viterbo 2003, Pitigliano - Valentano 2004), Milano 2006.
- Atti PPE 2008*: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Paesaggi reali e paesaggi mentali*, Atti dell'Ottavo Incontro di Studi Preistoria e Protostoria in Etruria (Pitigliano - Valentano 2006), Milano 2008.
- Atti PPE cds*: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *L'Etruria dal Paleolitico al Primo ferro. Lo stato delle ricerche*, Atti del Decimo Incontro di Studi Preistoria e Protostoria in

- Etruria (Valentano – Pitigliano 2010), Milano cds.
- AA.VV. 2006: AA. VV., *Il Sentiero dei Briganti*, Grotte di Catro 2006.
- BRIQUEL 1993: D. BRIQUEL, “Les voix oraculaires”, in AA.VV., *Les bois sacrés*, Naples 1993, pp. 78-90.
- CAPDEVILLE 1993: G. CAPDEVILLE, “De la forêt initiatique au bois sacré”, in AA.VV., *Les bois sacrés*, Naples 1993, pp. 70-75.
- CARDOSA 2008: M. CARDOSA, “Paesaggi mitici nell’Etruria protostorica”, in *Atti PPE* 2008, pp. 51-66.
- CARDOSA, MILANESIO MACRÌ 2000: M. CARDOSA, M. MILANESIO MACRÌ, “La Grotta 10 di Sorgenti della Nova: affinità di rituali tra Etruria protostorica e Grecia postmicenea”, in *Atti PPE* 2000, pp. 379-390.
- CARDOSA, ROMEO PITONE cds.: M. CARDOSA, M. ROMEO PITONE, “Quotidianità del rito e ritualità del quotidiano a Sorgenti della Nova”, in *Atti PPE* cds.
- COCCHI GENICK 2004: D. COCCHI GENICK, “Considerazioni sull’ideologia religiosa nell’Eneolitico italiano”, in *BPI* 95, 2004, pp. 83-126.
- COCCHI, CECCANTI 1981: D. COCCHI, M. CECCANTI, “Corano”, in *Sorgenti Nova* 1981, pp. 355-358.
- CREMONESI 2006: C. CREMONESI, “La grotta 7 del settore IV: un luogo di culto nell’abitato”, in N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Sorgenti della Nova, I materiali del Bronzo Finale*, IV, Milano 2006.
- D’ERCOLE, TRUCCO 1992: V. D’ERCOLE, F. TRUCCO, “Canino (Viterbo). Loc. Banditella. Un luogo di culto all’aperto presso Vulci”, in *BA* 13-15, 1992, pp.77-120.
- DEVOTO 1975: G. DEVOTO, *Le tavole di Gubbio*, Firenze 1975.
- ELIADE 1984: M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Torino 1984.
- FUGAZZOLA DELPINO, PELLEGRINI 1999: M. A. FUGAZZOLA DELPINO, E. PELLEGRINI, “Il complesso ‘campaniforme’ di Fosso Conicchio (Viterbo)”, in *BPI* 90, 1999, pp. 61-159.
- GALLI 1918: E. GALLI, “Pitigliano. Tomba eneolitica”, in *NSc* 1918, pp. 12-15.
- GRIFONI CREMONESI 1999: R. GRIFONI CREMONESI, “Alcune osservazioni sui culti delle acque e sulla frequentazione delle grotte dal Neolitico all’età del Rame”, in M. PACCIARELLI (a cura di), *Acque, Grotte e Dei. Culti in grotta e delle acque dall’eneolitico all’età ellenistica*, Atti dell’Incontro di Studi (Imola 1997), Imola 1999.
- GRIFONI CREMONESI 2002: R. GRIFONI CREMONESI, “Il rapporto dell’uomo con le acque nel Neolitico e nell’età dei metalli nella regione Toscana”, in *Atti PPE* 2002, pp. 11-21.
- MARTINI, SARTI 1990: F. MARTINI, L. SARTI (a cura di), *La preistoria del Monte Cetona. Materiali e documenti per una Guida del Museo Civico per la Preistoria del Monte Cetona*, Firenze 1990.
- MONTEPAONE 1993: C. MONTEPAONE, “L’*alsos/lucus*, forma idealtipica artemidea: il caso di Ippolito”, in AA.VV., *Les bois sacrés*, Naples 1993, pp. 70-75.
- NEGRONI CATAACCHIO 1981: N. NEGRONI CATAACCHIO, “Sassi Neri (Capalbio – Grosseto)”, in *Sorgenti Nova* 1981, pp. 348-354.
- NEGRONI CATAACCHIO 1982: N. NEGRONI CATAACCHIO, “La valle del fiume Fiora; criteri, problemi, risultati di un’indagine sul territorio”, in *DialA* 2, 1982, pp. 61-69.
- NEGRONI CATAACCHIO 2006: N. NEGRONI CATAACCHIO, “La lunga storia dell’Etruria prima degli Etruschi”, in *Atti PPE* 2006, pp. 3-29.
- NEGRONI CATAACCHIO 2008: N. NEGRONI CATAACCHIO, “Paesaggi reali e paesaggi mentali”, in *Atti PPE* 2008, pp. 21-40.
- NEGRONI CATAACCHIO, CARDOSA 2007: N. NEGRONI CATAACCHIO, M. CARDOSA (a cura di), *Sorgenti della Nova. Un abitato tra Protostoria e Medioevo. Guida allo scavo*, Milano 2007.

- NEGRONI CATAACCHIO *ET AL.* cds.: N. NEGRONI CATAACCHIO, M. ASPESI, C. METTA, G. PASQUINI, “Una nuova necropoli del Bronzo Antico-Medio a Roccoia (Farnese VT)”, in *Atti PPE cds*, cds.
- PALLOTTINO 1985: M. PALLOTTINO, *Civiltà artistica etrusco-italica*, Firenze 1985.
- PELLEGRINI 1993: E. PELLEGRINI, “Aspetti della metallurgia nel comprensorio del lago di Mezzano e nella media valle del Fiora, dal Bronzo Antico all’XI sec. a.C.”, in AA.VV., *Vulcano a Mezzano*, Valentano 1993, pp. 79-85.
- PETITTI 2000: P. PETITTI, “Caldera di Latera: appunti su materiali di nuova scoperta e contatti a lunga distanza”, in *Atti PPE 2000*, pp.141-149.
- PETITTI 2008: P. PETITTI, “L’ipogeo «R» della necropoli del Naviglione (Farnese, VT)”, in P. PETITTI, F. ROSSI (a cura di), *Aes. Metalli preistorici dalla Tuscia*, Catalogo della mostra (Valentano 2008), Valentano 2008.
- RIES 2008: J. RIES, *Opera omnia. Le costanti del sacro: I. Simbolo*, Milano 2008.
- RIES 2010: J. RIES (a cura di), *Montagna sacra*, Milano 2010.
- RITTATORE VONWILLER 1972: F. RITTATORE VONWILLER, “Crostoletto di Lamone e il megalitismo italiano”, in *Atti IIPP 1972*, Firenze 1972, pp. 27-34.
- SCHEID 1993: J. SCHEID, “Lucus, nemus. Qu’est-ce qu’un bois sacré?”, in AA.VV., *Le bois sacrés*, Naples 1993, pp. 13-20.
- SETTI, ZANINI 1998: B. SETTI, A. ZANINI, “L’acropoli A delle Sparne nella protostoria: vita e riti di una comunità protostorica nella valle del Fiora”, in *RScPreist* 49, 1998, pp. 500-522.
- Sorgenti Nova* 1981: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Sorgenti della Nova. Una comunità protostorica e il suo territorio nell’Etruria meridionale*, Catalogo della mostra (Bellinzona 1981), Roma 1981.
- Sorgenti Nova* 1995: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Sorgenti della Nova: L’abitato del Bronzo Finale*, Origines, Firenze 1995.
- Vulcano a Mezzano* 1993: AA.VV., *Vulcano a Mezzano, Insediamento e produzioni artigianali nella media valle del Fiora nell’età del bronzo*, Catalogo della mostra, Valentano 1993.

#### DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Selva del Lamone (foto di Negroni Catacchio).

Fig. 2. Il lago di Mezzano (da *Vulcano a Mezzano* 1993).

Fig. 3. La spaccatura di Poggio La Sassaiola (foto di Negroni Catacchio).

Fig. 4. Grotticella di Corano (da GALLI 1918).

Fig. 5. Planimetria di Grotta Nuova con collocazione delle deposizioni rituali (elaborazione da *Sorgenti Nova* 1981).

Fig. 6. Planimetria dell’abitato delle Sparne di Poggio Buco con evidenziazione della collina artificiale (da SETTI, ZANINI 1998).

Fig. 7. Sorgenti della Nova. Sezione del complesso delle grotte 10 e 11 e planimetria della grotta 10 (elaborazione da *Sorgenti Nova* 1995).

Fig. 8. Sorgenti della Nova. Planimetria della grotta 7 con evidenziazione delle fossette con deposizioni rituali (in grigio scuro) e dei focolari (in nero) (elaborazione da *Sorgenti Nova* 1995).





Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

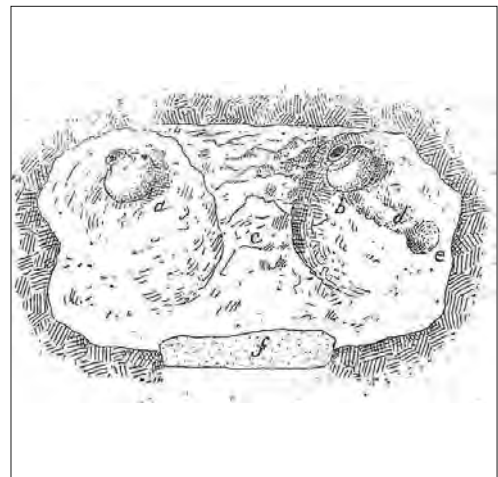


Fig. 4

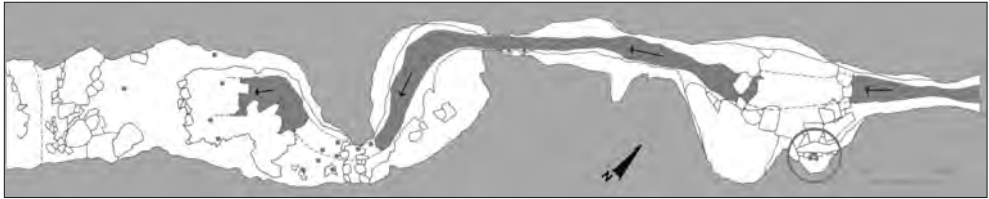


Fig. 5

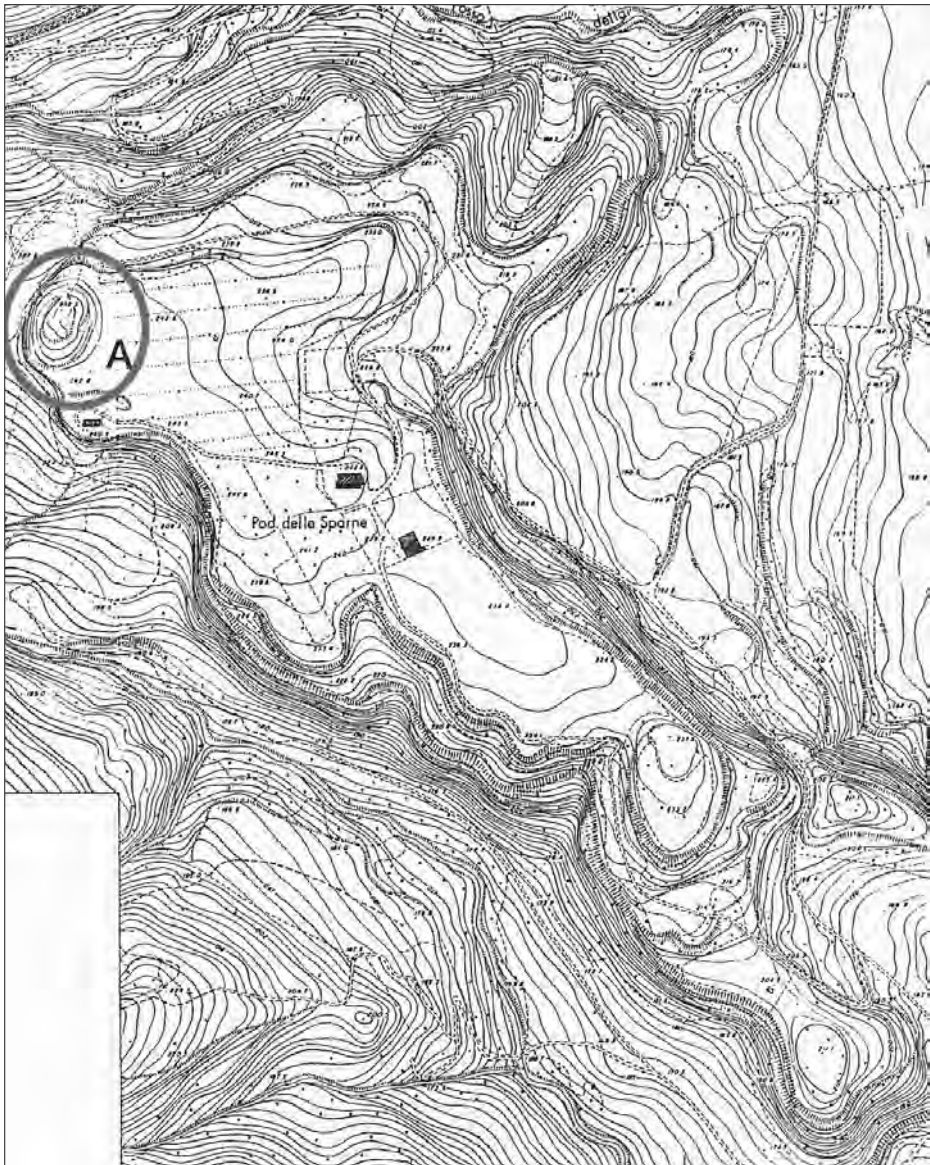


Fig. 6

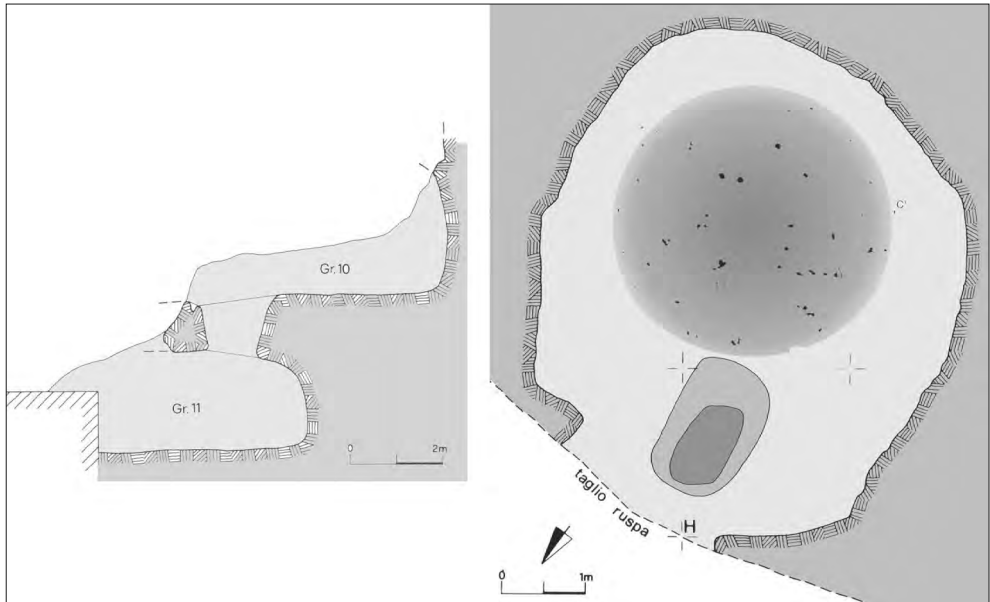


Fig. 7

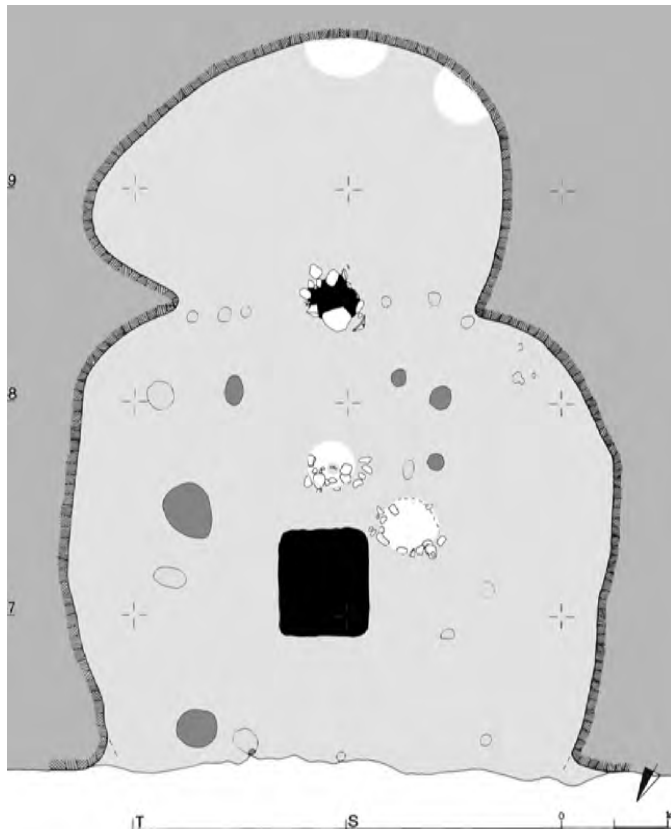


Fig. 8



**NOTA SU UN ALTARE SACRO NELLA GRAVINA DEL MARCHESE  
A CRISPIANO-MONTEMESOLA (TARANTO)**

*Premesse*

La Gravina del Marchese è un solco d'erosione con direzione NE-SO inciso al confine amministrativo dei territori di Crispiano e Montemesola in provincia di Taranto, leggibile tra i punti di coordinate 40°33'49" N -17°18'54" E e 40°33'11" N-17°19'29" E (WGS 1984 UTM, fuso 33N).

Si apre in un banco calcarenitico pleistocenico (IGM F 202 I SO), formatosi durante il periodo Tirreniano, stanti i fossili messi a giorno sulle pareti di taluni ripari esistenti lungo gli spalti, tra cui prevalgono i Pectinidae (*Pecten jacobaeus*, *Chlamis sp.*). Si tratta di una *sapping valley* (valle da degradazione di interstrato) i cui fianchi sono segnati da numerose cavità allungate e approfondite in orizzontale, molte delle quali allargate dall'uomo.

Come questa gravina, nel territorio compreso tra Statte e Grottaglie lungo il litorale ionico, se ne registrano altre, tutte incise nell'unità nota come Calcarenite di Gravina<sup>1</sup>, le cui cavità adattate a necessità abitative sono servite all'insediamento di villaggi rupestri.

Lungo il suo tragitto, la Gravina del Marchese si sdoppia in due rami di cui quello orientale preso in considerazione termina nel punto di coordinate 40°33'28" N - 17°19'22" E. Considerando il tratto iniziale e i due rami terminali, l'odierno sviluppo complessivo è calcolabile in 1,5 km circa, dal momento che parte del tratto iniziale e di quello finale sono stati occlusi, nell'ultimo ventennio, da riporti di terreno per l'impianto di alcuni vigneti a tendone (*Fig. 1*).

Le cavità che si aprono lungo i fianchi della gravina sarebbero state utilizzate in momenti differenti di frequentazione, l'ultimo dei quali in età moderna, durante la seconda guerra mondiale, ma si vuole che vi sia stato un insediamento abitativo in età basso-medioevale.

A tal riguardo, non sono disponibili fonti letterarie sufficienti per la possibile ricostruzione storica che interessi la gravina. Solo per l'abitato urbano si attesta la fondazione di un antico nucleo all' XI-XII secolo, pur non escludendosi l'esistenza di un *pagus* in età romana, stanti i risultati di scavi condotti *in loco*. Il centro demico fu distrutto una prima volta dai Goti nel VI sec. e nuovamente dai Saraceni nel X sec.; più volte abbandonato, fu oggetto di ripetuti tentativi di ripopolamento nel corso del XIV sec.; ancora nel XV sec., con il richiamo di Albanesi da un centro vicino, nel 1474; fu da ultimo riorganizzato durante il XVIII sec. dai feudatari Saraceno. Al capostipite della famiglia Saraceno, Andrea, si devono alcune costruzioni *sub divo*, la strutturazione di un frantoio ipogeo e forse anche l'apertura, nella prima metà del Settecento, di numerose cave per l'estrazione di conci, i cui testimoni residuano sul

<sup>1</sup> MASTRONUZZI 2010, pp. 77-84.

piano terrazzato dello spalto sinistro. All'ultimo dei Saraceno, ugualmente di nome Andrea, si deve, ai primi del XIX sec., una recinzione in conci di tufo lungo gli spalti, nel tratto finale del ramo settentrionale della gravina, a protezione di un giardino posto nel fondovalle<sup>2</sup>.

Nel 1/3 finale del ramo settentrionale della gravina, laddove il fondovalle s'allarga, si trovano alcuni grossi blocchi derivanti da movimenti franosi di crollo e tra essi un masso seminascosto dalla folta vegetazione, in posizione pressoché equidistante tra gli spalti e significativamente "lavorato" dall'uomo. La carta che qui si presenta (*Fig. 1*) consente di visualizzare la sua collocazione. Di tale masso e delle sue caratteristiche si dà resoconto nella presente nota.

### *Descrizione*

Il masso, costituito da un blocco di calcarenite, giace nel punto di coordinate GPS 40°33'28,11"N- 17°19'19,16"E. Si trova nei pressi di una "via cava" o via tagliata e ha una forma poliedrica tronca all'apice, per essere stato regolarizzato dall'uomo, nel suo terzo più elevato (*Figg. 2, 3*). Ai piedi del masso si apre una grotticella artificiale, siglata G1, che si trova alla base della faccia orientale e si presenta emisferica, con uno sfioramento che prende luce dalla parte sinistra e un altro sfioramento più piccolo e circolare dalla parte destra, prossimo all'ingresso; una piccola nicchia, allo stato attuale quasi al livello del pavimento, è tagliata sul fondo della cavità. L'attuale piano di calpestio della grotticella è costituito da depositi colluviali.

La faccia settentrionale del masso è interessata da una scalinata di 11 gradini che porta alla sommità (*Fig. 4*). In corrispondenza dell'ultimo gradino, alla sinistra di chi sale, si trova una conca scavata nel fianco risparmiato sulla sommità della faccia orientale esposta a E (*Fig. 5*). La stessa sommità si presenta con piani di calpestio ad andamento sub-orizzontale, limitata a N da un paio di bancali e libera per il resto (*Fig. 6*). L'accesso al piano è limitato quindi tra tali bancali e la conca di cui s'è detto. Le misure del masso, della grotticella e delle strutture esistenti alla sua sommità sono riportate nella *tabella I*.

### *Confronti e conclusioni*

Un possibile confronto tra il masso della Gravina del Marchese in provincia di Taranto e testimonianze simili esistenti altrove in Italia può farsi con la cosiddetta *Scala Santa*, in località Sorgenti della Nova (VT), monumento scoperto negli anni '80 da Nuccia Catacchio Negroni<sup>3</sup>, datato al XII-XI sec. e riferibile alla cultura di Rinaldone e/o proto-villanoviana; con il "*Sasso del Predicatore*" di Malano (VT), un grande masso di tufo vulcanico nel quale sono stati scolpiti una scalinata e un piano apicale, ove si sarebbero svolte le funzioni rituali<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> ENRIQUEZ 1977, pp. 21-23, 29, 33, 52, 64, 93.

<sup>3</sup> NEGRONI CATACCHIO, CARDOSA 2007, p. 56; FEO 2006, p. 92.

<sup>4</sup> MENICHINO 2010, pp. 78-86.

V'è da dire che tra i monumenti del viterbese e questo della Gravina del Marchese le sostanziali differenze sembrano essere solo quelle insite nella natura dei massi, i primi essendo d'origine vulcanica e il masso di Gravina del Marchese di formazione calcarenitica. Per quel che riguarda il monumento oggetto della presente nota, al momento, in mancanza di possibili reperti rinvenibili in zona, utili per una sua possibile datazione, occorre ricordare che a circa 2 km in linea d'aria di distanza, in direzione NNE, sussiste nel medesimo territorio la collina detta Monte Saletè, censita come area archeologica per l'esistenza di una necropoli e la presenza di tracce d'epoca proto-villanoviana<sup>5</sup>.

MICHELE A. PASTORE  
IAMC-CNR, Taranto  
michelepastore41@gmail.com

SABRINA DEL PIANO  
Ente Provincia Di Taranto, U.T.P.  
sabrina.delpiano@gmail.com

## BIBLIOGRAFIA

- ENRIQUEZ 1977: B. ENRIQUEZ, *Montemesola un'oasi di pace*, Parma 1977.
- FEDELE 1966: B. FEDELE, "Gli insediamenti preclassici lungo la via Appia antica in Puglia", in *ArchStorPugl* 19, 1966, pp. 45-83, figg. 12, 22.
- FEO 2006: G. FEO, *Geografia sacra. Il culto della Madre Terra dalla Preistoria agli Etruschi*, Viterbo 2006.
- FORNARO 1968: A. FORNARO, Intervento ne "Il dibattito", in *La città e il suo territorio*, Atti del VII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 1967), Napoli 1968, pp. 345-348.
- FORNARO 1974: A. FORNARO, "Carta dei Beni Culturali", in AA. VV., *L'assetto del territorio della provincia jonica. Problemi e ricerche*, Taranto 1974.
- MASTRONUZZI 2010: G. MASTRONUZZI, "Le gravine e le lame", in AA.VV. *Il patrimonio geologico della Puglia. Territori e geositi*, Geologia dell'Ambiente, Suppl. al n. 4/2010, pp. 77-84.
- MENICHINO 2010: G. MENICHINO, *Escursionismo d'Autore nella terra degli Etruschi. Viaggio nella Tuscia*, Pitigliano 2010.
- NEGRONI CATAACCHIO, CARDOSA 2007: N. NEGRONI CATAACCHIO, M. CARDOSA, *Sorgenti della Nova. Un abitato tra Protostoria e Medioevo*, Pitigliano 2007.

<sup>5</sup> FEDELE 1966, p. 45, 83; FORNARO 1968, pp. 346-347; IDEM 1974, pp. 26-28.

DIMENSIONI DEL MASSO	MISURE	ESPOSIZIONE
<b>E DELLE PERTINENZE</b>	m	
<b>Altezza del masso</b>	3,8	
<b>Gradini</b>		N
Lungh.mass. (II grad.)	1	
Lungh. Min. (VI grad.)	0,6	
Largh. Mass. (XI grad.)	0,4	
Largh. Min. (I grad.)	0,23	
Alt. Mass. (VIII grad.)	0,26	
Alt. Min. (X e XI grad.)	0,2	
<b>Area piano sommitale</b>		S
Lungh.mass. esclusi bancali	4,1	
Largh. mass.escusi bancali	1,9	
<b>Bancali</b>		S
I Bancale Lungh.	3,9	
Largh.	06-0,66	
Alt.	0,25-0,30	
II Bancale Lungh.	2,6	
Largh.	0,4	
Alt.	0,4	
spalla del II bancale, alt.	0,46-0,26	
<b>Conchetta sommitale</b>		NE
Diam. maggiore	0,3	
Diam. minore	0,26	
Prof.	0,5/0,6	
<b>Grotticella G1</b>		E
esposizione ingresso		
Largh. ingresso alla base	1,5	
Prof.	1,5	
Largh. Mass. interna	2,4	
Alt. sul piano di calpestio	1,8	
sforamento sn ingresso	1,2x0,75	
sforamento dx ingresso	0,75x0,7	
vaschetta alla base sforam.dx	0,7x0,4x0,33	
nicchia interna	0,35x0,35x0,20	

Tabella I. Dimensioni del masso e delle strutture pertinenti e relative esposizioni.

#### DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Area pertinente della Gravina del Marchese. Il tratto iniziale e quello finale risultano occlusi. Il monolito dell'altare sacro è rappresentato dal punto rosso (elaborazione S. Del Piano).

Fig. 2. L'altare sacro nella Gravina del Marchese, visto da O (foto M. A. Pastore).

Fig. 3. L'altare sacro visto da E. La grotticella G1 alla base (foto M. A. Pastore).

Fig. 4. La scalinata di 11 gradini dell'altare sacro nella Gravina del Marchese (foto M. A. Pastore).

Fig. 5. La conca scolpita a sinistra dell'ultimo gradino (foto M. A. Pastore).

Fig. 6. Bancali al margine settentrionale della spianata superiore (foto M. A. Pastore).



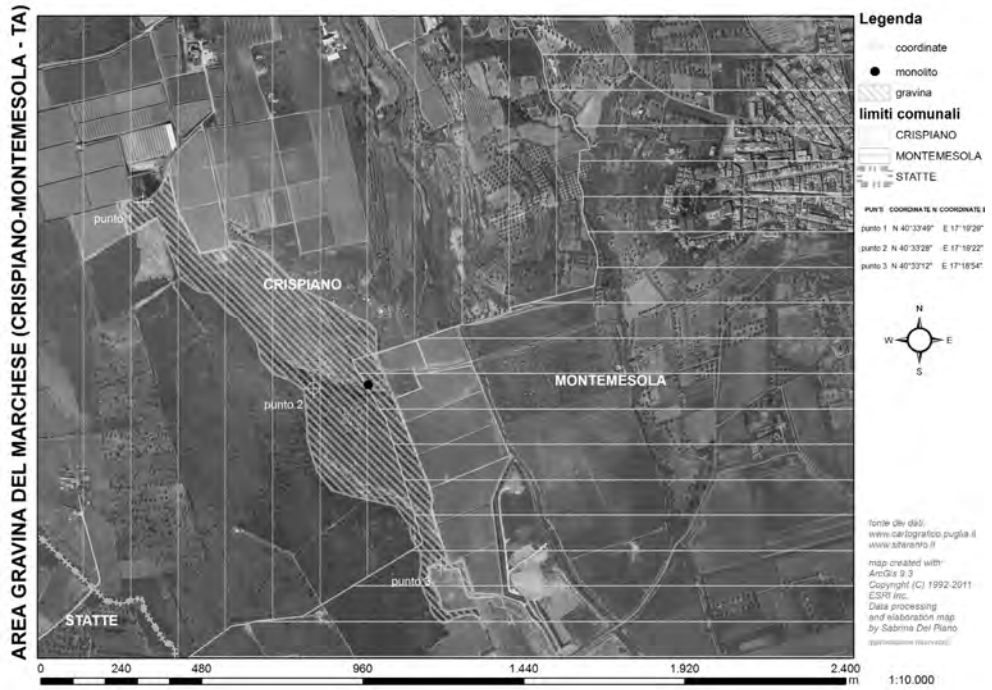


Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



**LA TOMBA DI S'ENA 'E SA VACCA A OLZAI:  
UN ORIGINALE ESEMPIO DI SEPOLTURA NURAGICA**

Nella sfera delle credenze religiose dei popoli nuragici ha un interesse particolare il culto dei morti, praticato nelle tipiche sepolture chiamate tombe di giganti o *gigantinos*. Gli aspetti architettonici peculiari di questi edifici megalitici sono la pianta rettangolare absidata e la presenza nella parte frontale di due braccia, con banchine perimetrali, che partendo dai lati della facciata si aprono a semicerchio. Questo tipo di architettura funeraria si sviluppa in Sardegna dall'età del Bronzo Medio parallelamente alla civiltà nuragica, e costituisce la maturazione di un processo evolutivo dell'architettura megalitica neoeneolitica. Lo sforzo collettivo intrinseco nella realizzazione delle monumentali sepolture è una chiara testimonianza della forte spiritualità legata al culto dei morti che permeava le comunità dell'età del Bronzo. Il nome del monumento deriva dalla tradizione locale che vede in queste strutture megalitiche, che in alcuni casi raggiungono i 30 m di lunghezza, le tombe di personaggi con fatture e qualità fuori dal comune, appartenenti a un mitico passato. La credenza popolare si riferisce a un antichissimo culto degli antenati, che sono ingigantiti nella loro statura morale e fisica. Questi stimoli folkloristici, in mancanza di una tradizione orale o scritta tramandata dai popoli nuragici, trovano supporto nella letteratura classica. Aristotele<sup>1</sup> riporta una leggenda, che potrebbe rimarcare una credenza isolana, secondo la quale in Sardegna vigeva il costume di giacere in stato di semicoscienza presso le tombe degli antenati-eroi. La pratica dell'incubazione, come riferiscono altri commentatori<sup>2</sup> del filosofo greco, aveva come scopo quello di comunicare, a fini terapeutici o oracolari, con gli eroi divinizzati che gli scrittori ellenizzano attribuendo loro in nome di Eraclidi, i mitici figli di *Heracles* arrivati a seguito di Iolao, per conquistare la Sardegna. La pratica durava cinque giorni ed era ritenuta talmente efficace da richiamare, anche da luoghi lontani, persone speranzose di un contatto divino. La suggestiva ipotesi di riconoscere nelle tombe degli eroi guaritori le tombe di giganti nuragiche ha una lunga lista di sostenitori<sup>3</sup> che appoggiano l'idea che nelle tombe non fossero semplicemente praticati gli atti della *pietas* e le cerimonie in onore dei defunti ma si trattasse di veri e propri luoghi di culto. La funzione delle tombe di giganti così come intesa dalla tradizione classica non trova una precisa collocazione temporale, potrebbe risalire a una fase dell'età del Ferro nella quale i comportamenti della società nuragica mutano e vengono adottati altri modelli funerari. Nelle imponenti tombe dell'età del Bronzo viene così convogliato il desiderio di appartenenza a un comune passato di mitici antenati-eroi<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ARIST., *Ph.*, IV.11.1.

<sup>2</sup> SIMPL., *Arist. Phys.*, IV.11; PHILOPON, In *Arist. Phys.* IV.11; TERT., *De Anima*, 49.

<sup>3</sup> La bibliografia è vastissima per cui vengono citati solo alcuni autori esemplificativi nelle cui opere è possibile ritrovare più esaustivi rimandi bibliografici: PETTAZZONI 1912, pp. 4-13; CONTU 1981, p. 168; LILLIU 1988, pp. 563-564; BAGELLA 2005.

<sup>4</sup> TANDA 2003, p. 94.

Elementi di diversa natura (fossette, coppelle, focolari, betili e betilini, reperti ceramici e litici, la conformazione stessa della tomba) provenienti dalle evidenze di scavo offrono la possibilità di riconoscere alcuni aspetti materiali dei rituali che sancivano l'arcano legame tra vivi e morti<sup>5</sup>.

Dai dati archeologici emerge che le tombe di giganti erano tombe collettive nelle quali erano deposti, con sepolture primarie e secondarie, i membri della comunità senza distinzione di *status* o età. La conformazione stessa dell'edifizio, che risparmia uno spazio semicircolare nella parte frontale, ha l'aspetto di un luogo adibito a funzioni comunitarie, tanto più che la presenza di banchine perimetrali è funzionale alla deposizione di offerte o a essere utilizzata come sedile, così come accade in altri edifici nuragici. Non è rara la presenza, al centro o ai lati dell'edifizio, di fossette intenzionalmente scavate nella roccia che in alcuni casi contenevano oggettini litici di forma troncoconica, come nella tomba di Sa Pattada a Macomer<sup>6</sup>, in altri casi oggetti di corredo e ossa come nella Tomba 2 di Iloi a Sedilo<sup>7</sup>. Le fosse sono interpretate come parte di un rituale che prevedeva nel primo caso, vista la posizione sotto la stele, un rito di fondazione, nel secondo, la periodica pulizia con rimozione dall'interno della camera funeraria di ossa e corredo che venivano depositati in appositi spazi dell'edifizio utilizzati come ossario. Nella tomba di S'Artare 'e Locula a Sarule, una fossetta conteneva diversi ciottoli di quarzo bianco<sup>8</sup> relativi a un rituale non ben definibile. All'interno dell'edifizio si ritrovano pietre con valenze legate al sacro: *menhir* e lastroni con coppelle, pilastrini, vaschette e betilini, questi ultimi in alcuni casi erano presenti anche all'interno della camera funeraria. Nelle vicinanze di numerose tombe di giganti vi erano betili di grandi e medie dimensioni, pietre di forma vagamente conica o cilindrica che venivano infisse sul terreno. Il betile doveva assolvere la funzione di piccolo altare, luogo di incontro tra la comunità e il dio, oppure rappresentare l'immagine iconica della divinità stessa. Questa ipotesi si basa sul rinvenimento nella tomba di Tamuli a Macomer di sei betili che si elevavano parallelamente ai fianchi della tomba, di cui tre con bozze mammellate e tre aniconici. I primi sarebbero la rappresentazione della Madre Terra e i secondi la rappresentazione del suo partner e avrebbero la funzione di proteggere i morti, funzione revocata periodicamente con particolari cerimonie inerenti la fertilità e la salute<sup>9</sup>. Una triade di betilini è stata ritrovata anche nella tomba di Iloi 2 a Sedilo<sup>10</sup>, e triadi di betilini si ipotizza venissero posizionati sul colmo della stele nelle tombe a prospetto architettonico o incastrati su un "concio a dentelli" posto sulla sommità della fronte dell'edifizio<sup>11</sup>. Questa ipotesi non è accettata da chi ritiene che i betilini fossero oggetti mobili posti ritualmente ai piedi della facciata, sistemati sul bancone,

---

<sup>5</sup> BAGELLA 2003.

<sup>6</sup> FADDA 1998, p. 179.

<sup>7</sup> TANDA 2003, p. 81.

<sup>8</sup> FADDA 2008, p. 119.

<sup>9</sup> LILLIU 1988, pp. 347-348; LILLIU 1995, p. 469.

<sup>10</sup> TANDA 2003, p. 82.

<sup>11</sup> BITTICHESU 1989; BITTICHESU 1998, pp. 139-146.

o all'interno della camera come corredo simbolico e tutelare del defunto<sup>12</sup>. In ogni caso i betili erano legati all'astrazione naturalistica del concetto di fertilità, di vita e di rinascita.

Un altro importante indizio delle cerimonie praticate è offerto dai materiali ceramici. Prendendo in considerazione i materiali di un certo numero di tombe è stato notato che la selezione delle forme dei contenitori è funzionale al tipo di rito: i corredi funerari erano costituiti prevalentemente da forme chiuse mentre le forme aperte e i tegami, che si ritrovano in prevalenza nell'area dell'essedra, distinguevano l'attrezzatura utilizzata nelle cerimonie collettive che prevedevano libagioni e offerte solide e liquide. È possibile, data la considerevole frammentarietà degli oggetti, che una fase della cerimonia prevedesse la frantumazione dei contenitori, ancora oggi considerata di buon augurio. La presenza dei focolari strutturati suggerisce l'ipotesi che venissero accesi anche fuochi in funzione magico-rituale<sup>13</sup>.

I dati archeologici suggeriscono dunque la presenza di vari tipi di rituali (di fondazione, di deposizione, di *pietas*, di periodica ripulitura e riconsacrazione della tomba) che inducono a pensare alle tombe di giganti come un luogo nel quale la comunità cerca il contatto con gli antenati e rinsalda il senso di appartenenza a un passato comune con la ripetuta celebrazione di liturgie che si svolgono nell'accogliente spazio dell'essedra.

Le tombe di giganti sono diffuse in tutta l'isola, talune singolarmente, altre in coppia, e vengono utilizzate per tutta l'età del Bronzo. La tipologia delle circa 800<sup>14</sup> tombe di giganti presenti in Sardegna, pur rifacendosi sempre alla stessa pianta che suggestivamente è paragonata a una protome bovina<sup>15</sup>, subisce delle variazioni classificabili in tre grandi gruppi (a prospetto architettonico o "con stele centinata", con fronte a filari, e tombe scolpite nella roccia con facciata imitante le tombe di giganti delle prime due classi) e tre tecniche costruttive (dolmenica, ciclopica e isodoma) che, talora intersecandosi tra loro, si ripropongono in determinati limiti territoriali di diffusione.

Tra le varie classi accennate sopra ha un particolare collocamento tipologico la struttura megalitica di S'Ena 'e Sa Vacca, in territorio di Olzai, nel centro della Sardegna. Questo monumento ha suscitato presso gli archeologi notevole interesse per via della sua particolare planimetria, a metà tra *dolmen* e tomba di giganti. Il segno distintivo è dato dal lastrone dolmenico, un megalitico masso piatto, poggiante su una struttura di pianta rettangolare absidata costruita con mura a filari aggettanti. In effetti la conformazione peculiare della tomba ha indotto gli studiosi ad avanzare diverse ipotesi attributive: *dolmen* o *allée couverte* per alcuni<sup>16</sup>, forma embrionale di tomba di giganti per altri<sup>17</sup>. L'arricchimento delle informazioni a disposizione,

<sup>12</sup> LILLIU 1995, p. 461.

<sup>13</sup> TANDA 2003, pp. 80-82.

<sup>14</sup> TANDA 2003, p. 10.

<sup>15</sup> LILLIU 1988, p. 517.

<sup>16</sup> MACKENZIE 1910, pp. 127-130 (*dolmen* di tipo evoluto); ATZENI 1981, pag. XLVIII, fig. 27b (*dolmen ad allée*); MORAVETTI 1985, p. 132, fig. 2.

<sup>17</sup> LILLIU 1988, p. 297 fig. 56, 2; CICILLONI 1999, pp. 99-100; MANCA 1990 (tomba di giganti di tipo evoluto).

ottenuto a seguito degli scavi archeologici eseguiti nel 2003 a cura della Soprintendenza Archeologica di Nuoro, sotto la direzione scientifica della dott.ssa M. A. Fadda e l'assistenza della scrivente, ha permesso di chiarirne la paternità culturale supportata, oltre che da nuovi dati planimetrici, anche dai materiali ceramici rinvenuti.

La costruzione è realizzata in opera poligonale (m 6,10 di lunghezza e m 4,50 di larghezza), orientata a NE, ha una forma esterna rettangolare col fondo absidato e risparmia all'interno un vano rettangolare (*Figg. 1-2*).

Le strutture murarie dell'intradosso poggiano sul paramento interno di una crepidine, di cui si può seguire per intero l'andamento rettangolare absidato della base, costituita da un doppio muro riempito da pietrame minuto e terra e impostato direttamente sulla roccia. Un piccolo ingresso conduce alla camera funeraria sub-rettangolare (lunga m 4,40, larga m 1 e alta m 1,60 circa dal piano di roccia). Il filare di base è costruito con blocchi di forma allungata, molto grandi e ben squadrati, levigati nella parete a vista e dal profilo obliquo leggermente aggettante verso l'interno. La parte frontale della tomba è rettilinea ed è realizzata con una serie di filari di pietre irregolarmente squadrate, poste a secco, che risparmiano il piccolo ingresso, delimitato ai lati da due grandi massi e sormontato da architrave.

Il taglio dei blocchi e l'andamento dei superstiti tratti murari in elevato invitano i muri interni della camera a un andamento di tipo tronco-ogivale, con l'ogiva interrotta dalla copertura, il colossale lastrone (m 4 x 2,60 di lunghezza e larghezza massime e spessore di circa 20-25 cm), molto simile a quelli che venivano usati nei *dolmen*. La superficie esterna del masso è arrotondata ai margini mentre quella interna presenta le tracce dello stacco dal supporto roccioso.

Lo scavo ha mostrato la presenza di interessanti strutture che costituiscono un nuovo apporto conoscitivo rispetto alla planimetria che emergeva dal suolo e che rendeva ambigua la caratterizzazione della tomba e di conseguenza la sua attribuzione culturale. Dallo spigolo della facciata, su entrambi i lati vi è un allineamento di pietrame che si sviluppa con un andamento leggermente arcuato per creare due ali, simili a quelle che racchiudono l'edera delle tombe di giganti (*Figg. 1-2*), oramai ridotte al solo filare di base. Non è da escludere, poiché esse non sono integrate nella fabbrica principale, che l'aggiunta delle ali sia avvenuta in un secondo momento, imprecisabile, della fase costruttiva. Ai piedi della edera a destra e parallelamente alla facciata del monumento scorre un ulteriore allineamento di piccole pietre (*Figg. 1-2*) per le quali è possibile ipotizzare la funzione di rudimentale bancone avente la stessa funzione di sedile o ripiano in cui depositare offerte durante i rituali, riconosciuta alle analoghe banchine in altre tombe di giganti. Lo scavo ha inoltre fatto affiorare, in alcuni tratti, dopo l'asporto di uno strato di *humus*, il residuo del tumulo, costituito da pietrame (granito e trachite) di medie e piccole dimensioni misto a terra.

I resti archeologici rinvenuti durante le operazioni di scavo sono prevalentemente di natura ceramica e la maggior parte proviene dalla zona dell'edera e dei fianchi della tomba. La produzione ceramica inquadra l'uso del monumento nel Bronzo Medio, sia nella sua fase iniziale sia più matura. I materiali di lunga durata, per i quali non è



possibile fornire un preciso inserimento cronologico, fanno ipotizzare un utilizzo anche nell'ambito dell'età del Bronzo Recente<sup>18</sup>. La maggiore presenza di ceramica nell'edera è una testimonianza dei rituali praticati in questo spazio. Anche in questa tomba tra le fogge fittili identificabili è numericamente importante la presenza di tegami (*Fig. 3, 1-7*), forme con le pareti basse, che compaiono nei contesti più antichi della media età del Bronzo e perdurano durante l'età Nuragica. Nel periodo compreso tra la fine del Bronzo Medio e durante il Bronzo Recente la parte interna di questi recipienti ha la particolarità di essere decorata con motivi realizzati con l'impressione di un pettine. Questa decorazione è presente anche in alcuni tegami della tomba di S'Ena 'e Sa Vacca (*Fig. 4, 9-10, 12*). Nell'ambito nuragico il tegame, molto diffuso anche in contesti di vita quotidiana, è legato alla preparazione e alla cottura del pane per cui la decorazione del tegame si rispecchiava sulla pagnotta. Il minor numero di tegami decorati rispetto a quelli lisci induce a pensare che il pane così decorato fosse realizzato in situazioni e occasioni particolari<sup>19</sup>. Tra i materiali di S'Ena 'e Sa Vacca sono presenti anche le scodelle (*Fig. 3, 8-12*) e una ciotola carenata (*Fig. 4, 1*). Sono queste forme aperte che presumibilmente contenevano cibi liquidi o semiliquidi, collegati ai rituali che periodicamente si svolgevano nell'edera. Vi è, anche se numericamente inferiore, la presenza di olle di cui un fondo è stato ritrovato all'interno della camera ed era appartenente al corredo funebre (*Fig. 3, 12*). La prevalenza di forme aperte nello spazio dell'edera è coerente con l'ipotesi che vi fosse una selezione delle forme ceramiche per cui i contenitori di forma chiusa costituissero in prevalenza i corredi funerari, mentre le forme aperte e i tegami facessero parte dell'attrezzatura rituale<sup>20</sup>. I reperti suggeriscono una selezione delle forme ceramiche connessa con l'ideologia funeraria nuragica: la sepoltura in una camera funeraria che diviene la dimora per la vita dell'aldilà suscita il bisogno di utilizzare alcuni degli strumenti e degli oggetti della vita quotidiana. La presenza, tra i reperti, di alcune schegge di ossidiana non ritoccate può essere riferita anch'essa a un aspetto della tradizione di collocare di strumenti d'uso, in questo caso con un ulteriore connotato dato dall'utilizzo di una materia prima riconducibile al culto degli antenati<sup>21</sup>. L'utilizzo dell'ossidiana, per quanto persista, anche se in piccola misura, nel mondo nuragico, caratterizzava infatti lo strumentario neoeolitico. Collegando assieme le considerazioni sulla tecnica costruttiva, la planimetria e gli aspetti della produzione ceramica, è possibile ascrivere il sepolcro di S'Ena 'e Sa Vacca a età nuragica e considerarlo una particolare tomba di giganti da mettere in relazione con le comunità ruotanti intorno a uno degli insediamenti osservabili nelle vicinanze. Le caratteristiche architettoniche rientrano pienamente nei requisiti tipici di questa tipologia tombale: configurazione esterna con edera e parte posteriore arrotondata, camera sepolcrale allungata, tecnica costruttiva del "muro a sacco" con l'utilizzo di "conci a coda". La particolarità della copertura dolmenica trova paragoni

<sup>18</sup> Per una trattazione dettagliata della ceramica si rimanda a PUDDU 2008, pp. 96-100.

<sup>19</sup> FADDA 2005, p. 11.

<sup>20</sup> TANDA 2003, p. 80.

<sup>21</sup> DEPALMAS, 2009, p. 129.

con edifici simili come quelli di Frathale<sup>22</sup>, Ena Tuda<sup>23</sup> e Annarigori<sup>24</sup> a Oliena e Odokakkaru a Orani<sup>25</sup>. La caratteristica dell'utilizzo di coperture monolitiche o di coperture formate da lastroni giganteschi è concentrata nelle tombe delle zone del nuorese e potrebbe trovare spiegazione con il riutilizzo del lastrone di un preesistente *dolmen* o con un fenomeno di conservatorismo, manifestato con la propensione a voler proseguire la tradizione degli edifici funerari degli antenati che contraddistingue le zone interne della Sardegna nelle quali il fenomeno dolmenico è stato particolarmente vivace.

LIDIA PUDDU  
lidia.p@inwind.it

## BIBLIOGRAFIA

- ATZENI 1981: E. ATZENI, "Aspetti e sviluppi culturali del neolitico e della prime età dei metalli in Sardegna", in AA.VV., *Ichnussa. La Sardegna dalle origini all'età classica*, Milano 1981, pp. XX-LI.
- BAGELLA 2003: S. BAGELLA, "Elementi rituali nelle tombe di giganti della Sardegna nuragica", in *Le comunità della italiana. Studi e ricerche sul neolitico e le età dei metalli*, Atti IIPP, Firenze 2003, pp. 1097-1100.
- BAGELLA 2005: S. BAGELLA, "Incubazione e riso sardonico come eco di possibili pratiche nuragiche a carattere rituale e terapeutico", in *La civiltà nuragica. Nuove acquisizioni*, Atti del Congresso, Senorbì 2005, pp. 143-151.
- BITTICHESU 1989: C. BITTICHESU, *La tomba di Busoro a Sedilo e l'architettura funeraria nuragica*, Sassari 1989.
- BITTICHESU 1998: C. BITTICHESU, "Monumenti funerari megalitici del territorio di Sedilo", in G. TANDA (a cura di), *I monumenti del contesto del territorio comunale. Sedilo. I monumenti. Tomo III*, Villanova Monteleone 1998, pp. 117-157.
- CICILLONI 1999: R. CICILLONI, "I dolmens della Sardegna: analisi e problematiche", in *StSard XXXI (1994-1998)*, 1999, pp. 51-110.
- CONTU 1981: E. CONTU, "L'architettura nuragica", in *Ichnussa. La Sardegna dalle origini all'età romana*, Milano 1981, pp. 3-175.
- DEPALMAS 2009: A. DEPALMAS, "Il Bronzo medio della Sardegna", in *La preistoria e la protostoria della Sardegna, I Relazioni generali*, in *Atti IIPP*, Firenze 2009, pp. 123-130.
- FADDA 1998: M. A. FADDA, "Nuovi elementi di datazione dell'età del Bronzo Medio: Lo scavo del nuraghe Talei di Sorgono e della tomba di giganti di Sa Pattada di Macomer", in M. S. BALMUTH, R. H. TYKOT (ed.), *Sardinian and Aegean Chronology. Towards the Resolution of Relative and Absolute Dating in the Mediterranean*, Studies in Sardinian Archaeology V, Oxford, pp. 179-193.

<sup>22</sup> MORAVETTI 1980, p. 199, nota 1; MORAVETTI 1981, p. 334; CICILLONI 1999, p. 99; SALIS 1999, pp. 52-53, fig. 30; SALIS 2009, p. 40.

<sup>23</sup> SALIS 2009, p. 41.

<sup>24</sup> SALIS 2009, pp. 39-40.

<sup>25</sup> CICILLONI 1999, p. 99.

- FADDA 2005: M. A. FADDA, “I sapori dei cibi dei sardi antichi. Riscoprirli attraverso la tipologia dei contenitori e i metodi di cottura”, in M. A. FADDA (a cura di), *Cibi e sapori dell'Italia antica. I sapori dei cibi dei sardi*, Sassari 2005, pp. 4-14.
- FADDA 2008: M. A. FADDA, “S’Artare de Logula-Sarule (Nu). Campagne di scavo e restauro 2003-2004. Storia di un monumento rapito”, in M. A. FADDA (a cura di), *Una Comunità Montana per la Valorizzazione del Patrimonio Archeologico del Nuorese*, Cagliari 2008, pp. 115-120.
- LILLIU 1988: G. LILLIU, *La civiltà dei Sardi. Dal paleolitico all’età dei nuraghi*, Torino 1988.
- LILLIU 1995: G. LILLIU, *Betili e betilini nelle tombe di giganti della Sardegna*, in *MemAccLinc*, CCCXCII, Serie IX, vol VI, Fascicolo 4, 1995, pp. 421-507.
- MACKENZIE 1910: D. MACKENZIE, “The Dolmens, Tombs of the giants, and Nuraghi of Sardinia”, in *BSR* 1910, pp.89-137.
- MANCA 1990: G. MANCA, “S’ena ‘è Sa Vacca”, in *Sardigna Antiga*, 6, Nuoro, 1990.
- MORAVETTI 1980: A. MORAVETTI, “Riparo sotto roccia con petroglifi in località Frattale (Oliena – Nuoro)”, in *Atti IIPP* Firenze 1980, pp. 200-226.
- MORAVETTI 1981: A. MORAVETTI, “Notiziario – Frattale (Oliena-Nu)”, in *RScPreist* XXXIV, 1-2, 1979, Firenze 1981, pp. 199-226.
- MORAVETTI 1985: A. MORAVETTI, “Le tombe e l’ideologia funeraria”, in AA.VV., *Civiltà nuragica*, Milano 1985, pp. 132-180.
- PETTAZZONI 1912: R. PETTAZZONI, *La religione primitiva in Sardegna*, Piacenza 1912.
- PUDDU 2008: L. PUDDU, “Esame e interpretazione della tomba di S’Ena ‘e sa vacca a Olzai in base ai nuovi dati archeologici”, in M. A. FADDA (a cura di), *Una Comunità Montana per la Valorizzazione del Patrimonio Archeologico del Nuorese*, Cagliari 2008, pp. 93-102.
- SALIS 1999: G. SALIS, *Oliena: ambiente e archeologia*, Oliena 1999.
- SALIS 2009: G. SALIS, “Note su alcune tombe di giganti nel territorio di Oliena”, in *Sardegna mediterranea* 26, 2009, pp. 37-42.
- TANDA 2003: G. TANDA, “Uso e funzione del monumento”, in G. TANDA (a cura di), *La tomba di giganti 2 di Iloi (Sedilo-Or)*, Antichità Sarde Studi e Ricerche 4, Sassari 2003, pp. 80-98.

## DISCUSSIONE DEL FORUM ONLINE

LIDIA PUDDU: l’immagine (Fig. 5), tratta da FULVIA LO SCHIAVO, GIOVANNI MARIA DEMARTIS (a cura di), *La Sardegna antica nei disegni di Francesco Corni*, Piedimonte 2001, raffigura la ricostruzione ideale di una tomba del tipo “a stele” con ai lati i betili mammellati e aniconici e la triade betilica che sormonta la centina della stele. La struttura, di proporzioni monumentali, è composta da una parte allungata e absidata, che, come raffigura lo spaccato, funge da camera funeraria. L’ipotesi che vede l’azione di deporre i defunti smantellando la parte superiore è basata sul fatto che il portello d’accesso posto nella fronte risulta troppo piccolo per essere agevolmente oltrepassato, ma non è accolta da tutti, né applicabile a tutte le tombe. Ai lati della facciata vi sono due braccia, munite di banconi litici utilizzati come sedile e/o come mensole per le offerte, che si protendono a semicerchio racchiudendo uno spazio comunitario e cerimoniale.

## DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Olzai, S'ena 'e Sa Vacca. 1 Planimetria della tomba con in evidenza la copertura dolmenica. 2 La pianta al termine dello scavo (Disegno: A. Garau e L. Puddu; lucido: L. Puddu).

Fig. 2. Olzai, S'ena 'e Sa Vacca. Sezioni trasversale e longitudinale (Disegno: A. Garau e L. Puddu; lucido: L. Puddu).

Fig. 3. Olzai, S'ena 'e Sa Vacca. Reperti ceramici rinvenuti durante lo scavo: 1-8 tegami; 8-12 scodelle (Disegno e lucido: L. Puddu).

Fig. 4. Olzai, S'ena 'e Sa Vacca. Reperti ceramici rinvenuti durante lo scavo: 1 ciotola carenata; 1-5, 12 olle; 9-12 pareti decorate a pettine (Disegno e lucido: L. Puddu).

Fig. 5. Ricostruzione ideale di una tomba del tipo "a stele" (da LO SCHIAVO, DEMARTIS 2001).

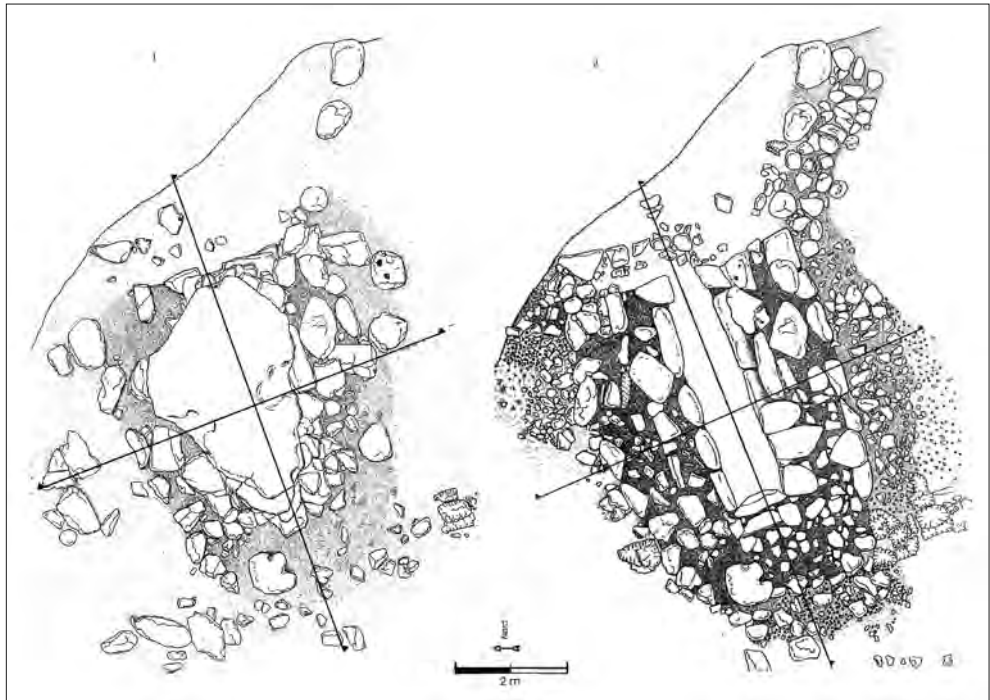


Fig. 1

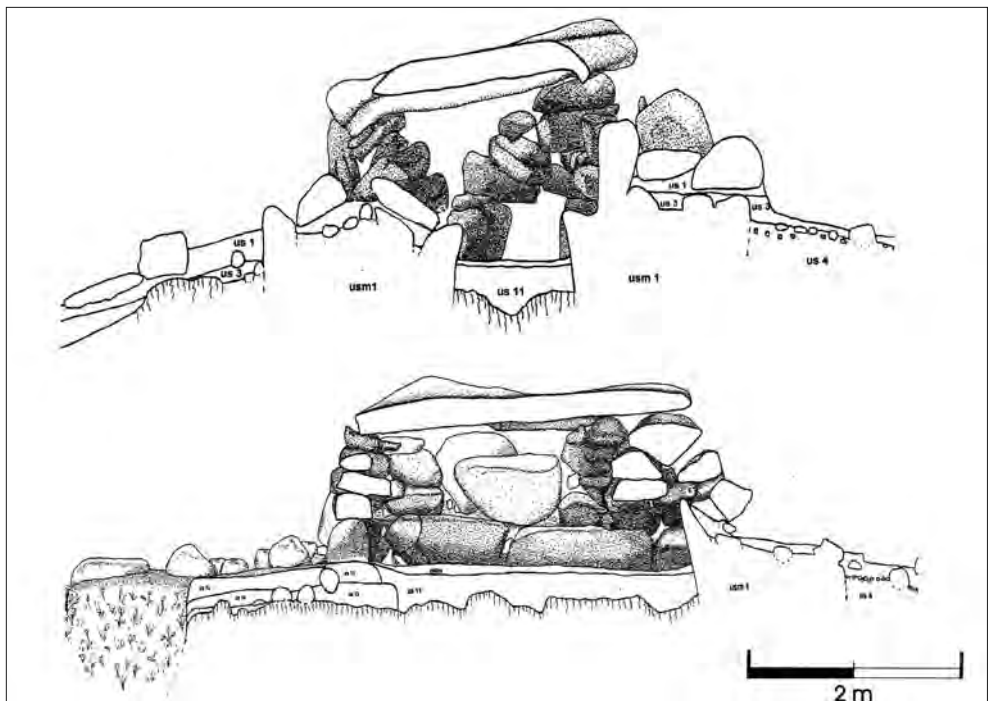


Fig. 2

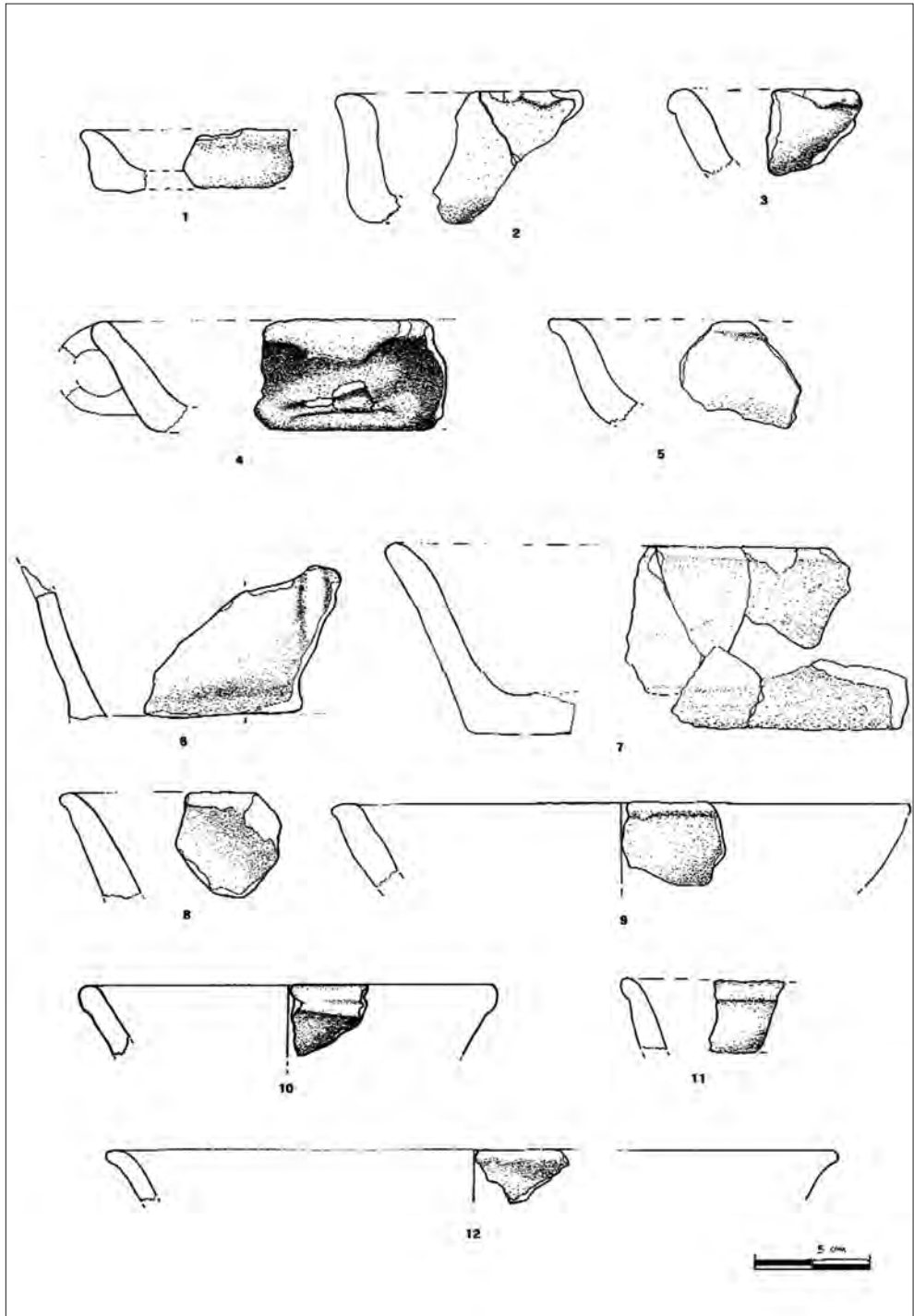


Fig. 3

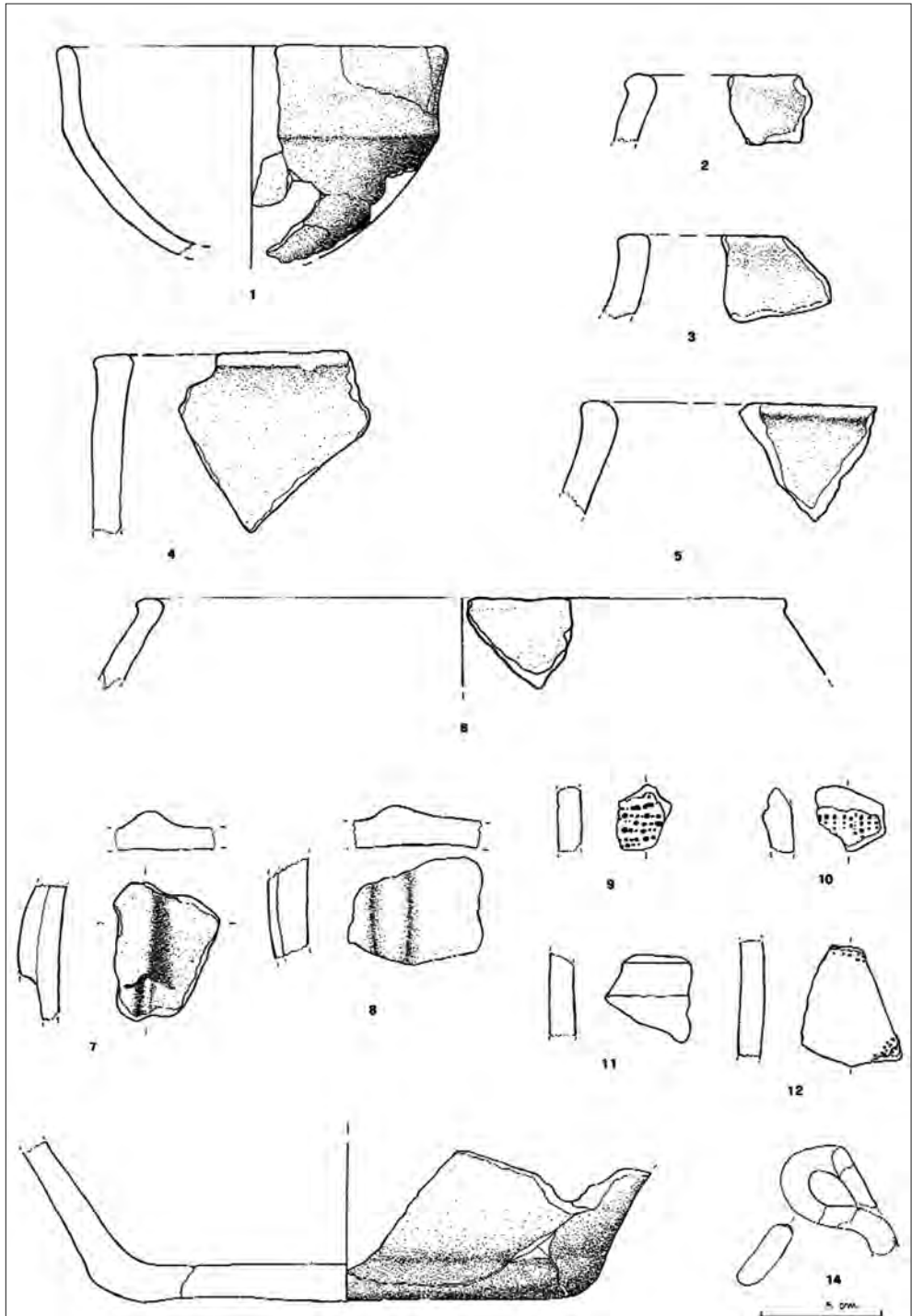


Fig. 4

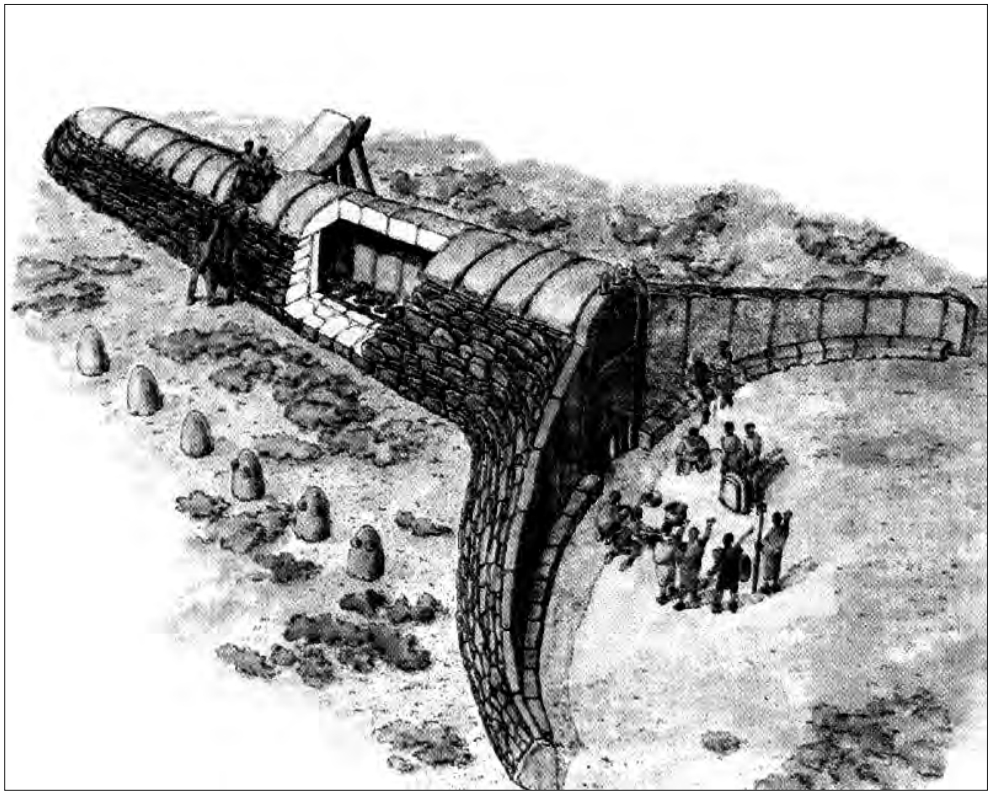


Fig. 5



**LE ROTONDE CON BACILE D'ETÀ NURAGICA. ALCUNE CONSIDERAZIONI ALLA  
LUCE DELLE NUOVE SCOPERTE NEL VILLAGGIO NURAGICO DI SELENI  
(LANUSEI, PROV. OGLIASTRA)**

*Le rotonde con bacile*

Con l'allocuzione di "rotonde con bacile" si indicano dei vani circolari con sedile perimetrale in pietra, muniti al centro di un bacile litico con piede modanato, che poggia su un pavimento lastricato e inclinato in direzione di un foro aperto sul paramento murario. Nel modello architettonico codificato si associano altri elementi quali vasche monolitiche, strutture adibite a focolari, canalette per il passaggio dell'acqua, piccole nicchie alle pareti che, pur con delle varianti morfologiche, trovano un comune denominatore nella funzione cui sono destinati. Questa tipologia di ambienti, individuata per la prima volta negli anni '50 nel villaggio nuragico di Su Nuraxi di Barumini, si ripete in abitati che insistono in diverse aree dell'isola e testimonia l'esistenza di un modello progettuale di base che subisce parziali rielaborazioni nell'applicazione, ma che risponde a esigenze funzionali e ispirazioni concettuali unitarie. A Barumini, sono documentate otto rotonde (capanne 51, 64, 65, 90, 175, 195,  $t$ ,  $\pi\pi$ ), ma la presenza di elementi originariamente a esse pertinenti, slegati dall'impianto originario e reimpiegati nelle murature o in strutture ormai quasi illeggibili, attestano come il numero di questi vani all'interno del villaggio doveva essere di molto superiore a quello attualmente individuabile<sup>1</sup>. Altre rotonde sono note a Sa Mandra 'sa Giua (Ossi)<sup>2</sup>, a Sant'Imbenia (Alghero)<sup>3</sup>, a San Luca (Ozieri)<sup>4</sup>, a Santa Barbara di Bauladu<sup>5</sup>, a Concaniedda (Sedini)<sup>6</sup>, a Bonorchis (Sorradile)<sup>7</sup>, a Sa Sedda 'e sos Carros (Oliena)<sup>8</sup>, a Sirai (Carbonia)<sup>9</sup>, Abini (Teti)<sup>10</sup>. Inoltre, i frammenti di bacili con le stesse caratteristiche tipologiche recuperati in abitati che insistono in zone prive di rocce adeguate per la loro fabbricazione (S'Arcu is Forros-Villagrande, Dorimannu-Irgoli)<sup>11</sup>, o che propongono diverse architetture culturali (Nurdole-Orani, Sirilò-Orgosolo)<sup>12</sup>, spinge a ipotizzare che quest'oggetto fosse ormai diventato un modello radicato nelle sue diverse varianti tipologiche.

<sup>1</sup> LILLIU 1955, pp. 300-313.

<sup>2</sup> FERRARESE CERUTI 1980.

<sup>3</sup> BAFICO 1986, p. 91; BAFICO 1998, pp. 18-23.

<sup>4</sup> FERRARESE CERUTI 1980, p. 192.

<sup>5</sup> GALLI SEBIS 1989, pp. 271-275.

<sup>6</sup> MELIS 1994, pp. 268-269; 1988, pp. 57-58.

<sup>7</sup> BACCO 1997, p. 37.

<sup>8</sup> FADDA 2008, SALIS 2008.

<sup>9</sup> PERRA cds, p. 192.

<sup>10</sup> FADDA 2008, p. 150.

<sup>11</sup> FADDA 2008, p. 147.

<sup>12</sup> FADDA 2008, p. 147.

In genere, le rotonde si inseriscono all'interno di vere e proprie *insulae*, costituite da un gruppo di capanne disposte intorno a un cortile centrale che funge da spazio comune, talora con uno sviluppo disordinato frutto di adattamenti successivi che rivelano il crearsi spontaneo dell'isolato nel tempo e senza un progetto di fondo, talora con un impianto centripeto ben articolato che deriva da una delimitazione dello spazio consapevole e precedente sicuramente l'edificazione di molti ambienti.

A Sa Sedda 'e sos Carros, la rotonda più importante (Figg. 1-2) sorge all'interno di una gigantesca *insula* delimitata da un possente muro ciclopico in calcare locale (che residua in alcuni punti per 7 filari per m 3.10 di altezza) e che funge da contenimento di un terrapieno realizzato per livellare l'andamento in forte pendenza di una sinclinale calcarea. Sulla sommità del terrapieno è stato ricavato un cortile originariamente lastricato sul quale si aprono le capanne circolari, più antiche, e i vani rettangolari, trapezoidali e oblungi, ricavati appoggiando dei transetti murari al muro ciclopico di delimitazione dell'*insula* che quindi è sicuramente preesistente a questi vani. Le altre aggiunte e stratificazioni murarie che si notano a un'osservazione attenta della composizione delle murature e che evidenziano un lungo utilizzo dell'area, anche quando sono dettate dalla volontà di sfruttare spazi residui si piegano al progetto sostanzialmente unitario che sta alla base del complesso edilizio e che si palesa principalmente nell'articolato sistema di raccolta e canalizzazione delle acque piovane che venivano convogliate in un canale passante sotto il piano pavimentale del cortile e del vano E, e che sbocca all'esterno, con una finestra a luce trapezoidale (Fig. 3). Prima del ritrovamento di una struttura gradonata in basalto, di notevoli dimensioni (m 5,70 x 6,10) e, quindi, di ipotizzabile utilizzo collettivo, la configurazione a *insula* del gruppo di ambienti di cui fa parte la rotonda, separato fisicamente dal resto del villaggio tramite il "temenos"<sup>13</sup> ciclopico, aveva fatto ipotizzare il collegamento della stessa a culti di carattere domestico o, comunque, in relazione con aggregazioni familiari. Inoltre, l'assenza di bronzi figurati, antropomorfi e zoomorfi, all'interno del cospicuo repertorio bronzistico recuperato nel villaggio, differenzia la rotonda di Carros dagli altri contesti santuariali in cui sono documentati processi dedicati e di offerta e suggerisce la complessità e la varietà con cui si estrinseca il concetto del sacro nella società nuragica e tardo-nuragica<sup>14</sup>. L'ultima fase d'uso della rotonda, trasformata in un ripostiglio di bronzi, forse finalizzati alla rifusione, e lo spostamento del culto verso altri ambienti, conferma che quando la vita dell'insediamento si esaurisce il sacello ha già cessato di svolgere la funzione per cui è stato edificato. Le ragioni di

<sup>13</sup> L'ampliamento delle conoscenze sull'edilizia culturale nuragica, verificatisi negli ultimi anni in seguito agli scavi presso monumenti di carattere sacrale, ha evidenziato la presenza quantitativamente e concettualmente significativa di *temene*, recinti sacri posti a delimitare uno spazio separato e distinto dal contesto abitativo (MELONI 2004, pp. 383-397). Le indagini di scavo stratigrafico effettuate nel recinto di Santa Vittoria ad Esterzili, ampiamente citato in letteratura come esemplificativo di questa categoria monumentale, confermano un utilizzo dei recinti nell'architettura nuragica già a partire dal Bronzo Recente (SALIS 2008b, pp. 2129-2137).

<sup>14</sup> FADDA 2006, pp. 69-77; SALIS 2006, pp. 78-89.

questi cambiamenti, che si insinuano nelle pratiche culturali e nelle architetture religiose in genere contraddistinte da aspetti fortemente conservativi, si devono ricercare in profonde trasformazioni culturali che hanno modificato il significato e il valore simbolico delle rotonde e dei riti ad esse collegati.

Confermano questa interpretazione i dati emersi negli ultimi scavi eseguiti a Sa Sedda 'e sos Carros a cura della Soprintendenza ai Beni Archeologici per le province di Sassari e Nuoro, condotti sul campo dalla scrivente sotto la direzione scientifica di M. A. Fadda. Nel corso dell'intervento è stata individuata, all'esterno del muro ciclopico dell'*insula*, una seconda rotonda con sedile, parzialmente smontata e inglobata all'interno di un vano rettangolare recenziore<sup>15</sup>. Il bacile in basalto munito di foro pervio, che in origine era collocato al centro del sedile circolare della preesistente rotonda, viene riutilizzato e collocato alla base del muro di fondo del nuovo ambiente rettangolare<sup>16</sup>, unitamente a un grosso dolio frammentario che doveva essere appoggiato all'interno della conca e che è da mettere in relazione con l'approvvigionamento idrico del bacile. I materiali datano l'uso del vano rettangolare<sup>16</sup>, che era munito di focolare centrale strutturato, fino all'ultimo scorcio del VII se. a. C., periodo in cui la trasformazione del mondo concettuale e rituale che aveva ispirato la costruzione delle rotonde doveva essere già compiuta.

Queste conclusioni risultano confortate dai recenti studi effettuati nel sito di Sirai (Carbonia)<sup>17</sup> (*Fig. 4*), in un contesto reso particolarmente interessante dalla presenza di palesi fenomeni di integrazione e ibridazione tra comunità indigena e comunità fenicia, entrambe stanziate nel villaggio e accomunate dall'uso di arredi comuni e da pratiche sottese alle stesse evidenze della cultura materiale. Reperti di importazione o di fabbricazione locale, ispirati alla tradizione fenicia e indigena, vengono recuperati all'interno di un edificio di pianta ellittica, ristrutturato tra la fine del VII e la prima metà del VI sec. a. C., che copre e ingloba alcuni tratti di muratura di una *rotonda* di cui si conserva, sotto il piano pavimentale del nuovo edificio, il sedile perimetrale e il pavimento lastricato. Nel nuovo vano sopravvive la destinazione sacra e trova una riutilizzazione la vasca integra del bacino geminato, mentre quella danneggiata e priva di parte delle pareti, viene riempita con la miscela pavimentale ed esclusa dall'uso attraverso l'otturazione del foro di comunicazione. A Sirai, le evidenze relative alla cronologia sono rese più solide dalla relazione stratigrafica dei reperti con materiali di importazione di sicura datazione<sup>18</sup>.

*Una nuova rotonda in località Genn'accili (località Seleni, Lanusei, prov. Ogliastra)*

Il complesso archeologico in località Genn'accili, presso il bosco di Seleni a Lanusei, noto alla letteratura archeologica da indagini di superficie<sup>19</sup> e da precedenti ricerche

<sup>15</sup> FADDA 2008, p. 140.

<sup>16</sup> SALIS 2008.

<sup>17</sup> PERRA 2007.

<sup>18</sup> PERRA 2007, PERRA cds.

<sup>19</sup> AA.VV. 1990, pp. 190-193.

che si erano focalizzate sulle tombe dei giganti situate ai margini dell'abitato, è stato oggetto, negli anni tra il 2007 e il 2009, di interventi di scavo e consolidamento coordinati dalla Soprintendenza ai Beni Archeologici per le province di Sassari e Nuoro, condotte sul campo dalla scrivente con la direzione scientifica di M. A. Fadda. L'intervento ha interessato una porzione di una struttura realizzata su un affioramento roccioso e alcune capanne che sorgono nelle immediate adiacenze, e ha permesso di ricostruire un segmento importante della microstoria del villaggio, che ha avuto una lunga e intensa frequentazione umana a partire almeno dal Bronzo Medio.

La struttura addossata alla roccia naturale (*Fig. 5*) consiste in un paramento murario in pietrame di media pezzatura impostato a differenti quote, che, secondo un concetto proprio dell'architettura nuragica, si adatta mirabilmente alla conformazione geomorfologica del paesaggio. La parte alta dell'affioramento ospita un terrazzamento accessibile attraverso una ripida e stretta scala di 18 gradini, racchiusa tra due paramenti murari fortemente aggettanti, mentre piccoli vani sono stati ricavati tra la muratura e la roccia. I pochi reperti di cultura materiale recuperati nella struttura (tra cui alcune anse a "X" e a gomito rovescio) attestano una frequentazione compresa tra il Bronzo Finale e la prima età del Ferro.

Le capanne messe in luce alla base del pendio si aprono invece su uno spazio rettangolare (*Fig. 6*), parzialmente delimitato da massi erratici di granito, che ha conservato, sull'originario battuto pavimentale, i resti delle travature in ginepro pertinenti probabilmente alla copertura. Da questo piccolo ambiente si dipartono gli accessi gradonati che conducono alla capanna 1 (*Fig. 7*), alla capanna 3 e all'area esterna a nord della capanna 1. In quest'ultimo settore, immediatamente a ridosso del paramento murario della capanna 1, è stato praticato un saggio che ha restituito una stratigrafia articolata, giacente negli strati basali, sulla roccia naturale e attestante fasi di occupazione antecedenti alla edificazione della capanna stessa e risalenti almeno al Bronzo Recente. La struttura capannicola, invece, si impianta nella prima età del Ferro, e ha una pianta di forma ellittica (m 6,50 x 4), condizionata da affioramenti rocciosi inglobati nella muratura.

A una quota più bassa, alla base dell'altura, si dispone la capanna 3 (*Fig. 8*), che ha una pianta pseudo-rettangolare (3 x 5 m), con i muri dall'andamento irregolare in quanto sfruttano paramenti esterni di capanne preesistenti. Nel settore est di questo vano è stato messo in luce un allestimento di pianta semiellittica (1 x 0,60 m), pavimentato con un battuto di argilla delimitato da piccole lastre lisce e infisse a coltello nel terreno e chiuso posteriormente da un masso erratico di granito, oltre il quale si trova il vano più importante di tutto il complesso (*Fig. 9*). Si tratta di un ambiente del diametro di circa m 2,10 che ripropone il modello architettonico della rotonda con sedile perimetrale e bacile centrale. Il sedile è costituito da 9 blocchi insistenti a circa 44-46 cm di distanza dal bacile, e posizionati a circolo indipendentemente dall'andamento del muro perimetrale del vano, in modo tale da risparmiare, tra il muro e il sedile, uno spazio di spessore variabile che è stato riempito con un sedimento rossastro. Sul paramento murario sud, conservato per circa 1,60 m di elevato e realizzato con blocchi granitici rozzamente squadrati e di notevoli dimensioni, si aprono

quattro nicchie (*Fig. 9*) sfalsate (cinque in origine). Diversamente dalla maggioranza dei paramenti murari di ambienti sacri, che sono in opera isodoma, in questo caso i blocchi in granito sono solo sbazzati, ma la presenza di nicchie all'interno delle rotonde è nota, per esempio, a Sa Sedda 'e sos Carros di Oliena e a Sant'Imbenia di Alghero. Il piano pavimentale è perfettamente lastricato a partire dall'imposto del sedile perimetrale, risparmia solo l'alloggiamento del bacile al centro del vano e risulta inclinato in direzione di una canaletta aperta sulla muratura verso l'esterno.

Il bacile, in trachite rossa, ha diametro all'orlo di cm 62 e piede sagomato, con interno imbutiforme convergente verso un foro centrale del diametro di 15 cm. In seguito alla rimozione del bacile, effettuata per scopi conservativi, si è rilevato che lo stesso bacile e il lastricato poggiano su un battuto giallastro molto duro, sul quale era scavata, in corrispondenza del foro del bacile, un fossa, rivestita di argilla, del diametro di cm 32 sull'asse N/S e cm 25 sull'asse E/O e profonda circa 27 cm. Inoltre, sul battuto (*Fig. 10*) sono stati individuati due ulteriori scoli, ipoteticamente finalizzati a ricevere l'acqua del troppo pieno della fossa, che a una prova pratica sono risultati perfettamente funzionali. Nella struttura sono assenti vasche litiche o apparecchiature idrauliche di adduzione dell'acqua, ma il recupero di frammenti di parete di grosso dolio lascia ipotizzare che il prezioso liquido al centro delle cerimonie venisse immagazzinato in grandi vasi contenitori (*Fig. 11*).

Questa metodologia di conservazione dell'acqua è stata prefigurata per il vano con bacile rinvenuto all'esterno del muro ciclopico che circonda l'*insula* di Sa Sedda 'e sos Carros, e può essere estesa per analogia ad altre rotonde dove non sono presenti vasche litiche o altre strutture di adduzione<sup>20</sup>.

La presenza a Seleni di apparecchiature idrauliche corrobora la tesi che mette in relazione le rotonde con cerimonie legate all'acqua<sup>21</sup>, già confermata dal sistema di canalizzazione che termina nelle protomi di ariete scolpite nel tufo e funzionanti da doccioni perfettamente conservato a Sa Sedda 'e sos Carros<sup>22</sup>. Al contrario, non trovano conferme altre differenti ipotesi esplicative che le identificano come luogo per la panificazione<sup>23</sup>, laboratorio per la lavorazione dell'olio di lentischio<sup>24</sup> o per attività connesse con la metallurgia<sup>25</sup>, ambiente per la pratica dei bagni termali<sup>26</sup>; capanna sudorativa<sup>27</sup>. La scarsità di materiali, ceramici e soprattutto bronzei, che in genere sono abbondanti nei luoghi di culto e che induce a ipotizzare un ridimensionamento nell'uso del vano nell'ultima fase, rende difficile una precisa datazione dell'edificio di Lanusei, ma alcuni ancoraggi cronologici importanti sono forniti dai dati pertinenti alla capanna 3 cui la rotonda è annessa. Infatti, negli strati superiori che indicano le fasi finali di uti-

<sup>20</sup> PAGLIETTI 2009, p. 351.

<sup>21</sup> LILLIU 1955, p. 305; LILLIU 1980, p. 122; FADDA 2005, pp. 76-81.

<sup>22</sup> FADDA 2005, pp. 76-81.

<sup>23</sup> LILLIU 1955, pp. 292, 301, 304-305; FERRARESE CERUTI 1980, pp. 89-216; CONTU 2006, p. 564.

<sup>24</sup> LILLIU 1955, pp. 257-259, CONTU 2006, p. 565.

<sup>25</sup> BASOLI 1988, p. 83.

<sup>26</sup> UGAS 2001, p. 83.

<sup>27</sup> PAGLIETTI 2009, pp. 351-352.

lizzo dell'ambiente si è recuperato un frammento di vetro azzurro che si colloca tra i prodotti di importazione arrivati in Sardegna attraverso i traffici commerciali fenici intorno al VII sec. a.C. Una conferma indiretta dell'orizzonte crono-culturale cui deve ascriversi l'ultimo periodo di frequentazione del vano è fornita dalla stratigrafia della capanna 1, cioè dell'altro ambiente collegato alla capanna 3 da una disposizione a *insula*. Dagli strati superiori del vano proviene infatti un'anfora fenicia, quasi certamente di produzione sarda, inquadrabile cronologicamente nel VI sec. a.C., che si confronta con altri pezzi analoghi individuati in insediamenti arcaici disseminati lungo la costa e nella fascia sub-costiera della Sardegna centro-meridionale.

La pertinenza a una fase culturale in cui si è sostanzialmente esaurita la forte e intensa spiritualità delle ritualità praticate nelle rotonde, che sopravvivono comunque in un consolidato uso costruttivo di più antica memoria, potrebbe spiegare la povertà di reperti restituiti dalla rotonda di Seleni, dove i segni del sacro sono legati soprattutto alla tipologia architettonica, mentre sono completamente assenti gli oggetti votivi e d'offerta tipici dei processi dedicatori della religiosità nuragica. Gli oggetti, che indicano rapporti importanti con la sfera di influenza fenicia, aprono nuovi scenari di indagine in cui i contatti e gli apporti esterni hanno un ruolo significativo nella trasformazione della società tardo-nuragica e ripropongono modelli di ibridazione e di contaminazione tra le due culture. Un aspetto interessante è anche la minore influenza che sembra aver avuto l'areale villanoviano ed etrusco nel sito ogliastrino, che si affaccia sul golfo di Tortoli, rispetto a quanto documentato dal complesso di materiali di Sa Sedda 'e sos Carros, geograficamente insistente intorno all'orbita del golfo di Orosei.

Il ritrovamento di Lanusei amplia la carta di diffusione delle rotonde nella Sardegna centro-orientale, propone alcune particolarità strutturali (in particolare la conca collegata al bacile) di questa tipologia costruttiva, ma soprattutto individua i contorni di un periodo di trasformazione che, inficiando le ritualità e religiosità proprie dell'età del Bronzo e del Ferro, preparano l'isola alla tramonto del mondo spirituale nuragico e tardo-nuragico.

GIANFRANCA SALIS

Soprintendenza ai Beni Archeologici per le province di Sassari e Nuoro  
gianfrancasls@gmail.com

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 1990: *Progetto i Nuraghi. Ricognizione archeologica in Ogliastra, Barbagia, Sarcidano*, Milano 1990.
- BACCO 1997: G. BACCO, "Il nuraghe Losa di Abbasanta", *QuadACagl* 13 (Supplemento), 1997.
- BAFICO 1986: S. BAFICO, "Materiale di importazione dal villaggio nuragico di Sant'Imbenia", in G. UGAS, G. LAI (a cura di), *Società e cultura in Sardegna nei periodi orientalizzante e arcaico*, Atti del I Convegno di Studi Un millennio di relazione fra la Sardegna e i Paesi del Mediterraneo, Cagliari 1986, pp. 91-93.
- BAFICO 1998: S. BAFICO, *Nuraghe e villaggio di Sant'Imbenia, Alghero*, Viterbo 1998, pp. 18-19.
- BASOLI 1988: P. BASOLI, F. LO SCHIAVO, L. DETTORI CAMPUS, F. GUIDO, "Ozieri", in G. LILLIU (a cura di), *L'Antiquarium Arborense e i civici musei archeologici della Sardegna*, Sassari 1988, pp.
- CONTU 2006: E. CONTU, *La Sardegna Preistorica e Nuragica*, Sassari 2006.
- FADDA 2005: M. A. FADDA, "Sa Sedda 'e sos Carros Architetti dell'acqua", in *Archeologia Viva* 111, 2005, pp. 76-81.
- FADDA 2006: M. A. FADDA, "Oliena (Nu). Il complesso nuragico di Sa Sedda 'e sos carros. Le nuove scoperte. Riflessioni sull'architettura religiosa del periodo nuragico", in *Sardinia, Corsica et Baleares antiquae* 4, 2006, pp. 69-77.
- FADDA 2008: M. A. FADDA, "Oliena (Nu). Il complesso nuragico di Sa Sedda 'e sos Carros di Oliena. Le nuove scoperte (2002-2008). Un singolare esempio dell'architettura religiosa del periodo nuragico", in M. A. FADDA (a cura di), *Una comunità montana per il patrimonio archeologico del Nuorese*, Cagliari 2008, pp. 133-147.
- FERRARESE CERUTI 1980: M. L. FERRARESE CERUTI, "Il lavoro, la vita, gli utensili, le armi", in D. SANNA (a cura di), *Nur. La misteriosa civiltà dei Sardi*, Milano 1980, pp. 189-216.
- GALLI SEBIS 1989: F. GALLI, S. SEBIS, "Bauladu (Oristano). Villaggio nuragico di S. Barbara", in *BASard* 2, 1989, pp. 271-275.
- LILLIU 1955: G. LILLIU, "Il nuraghe di Barumini e la stratigrafia nuragica", in *StSard* XII-XIII, 1955, pp. 5-386.
- LILLIU 1980: G. LILLIU, "L'oltretomba e gli dei", in D. SANNA (a cura di), *Nur. La misteriosa civiltà dei sardi*, Milano 1980, pp. 11-127.
- MELIS 1994: P. MELIS, "Sedini-Sassari, Località Concaniedda", in *ASSard* XXXIX, 1994, pp. 57-58.
- MELONI 2004: M. G. MELONI, "Fonti e pozzo sacri. Altri edifici di culto", in AA.VV., *L'età del Bronzo Recente in Italia*, Atti del congresso internazionale, (Lido di Camaiore 26-29 Ottobre 2000), Firenze 2004, pp., pp. 392-398.
- PAGLIETTI 2009: G. PAGLIETTI, "Le rotonde con bacile d'età nuragica", in *RScPreist* LIX, 2009, pp. 335-354.
- PERRA 2007: C. PERRA, "Fenici e Sardi nella fortezza del Nuraghe Sirai di Carbonia", in *Sardinia, Corsica et Baleares Antiquae* 5, 2007, pp. 103-119.
- PERRA cds: C. PERRA, *Evidenze di un particolare luogo di culto nella fortezza orientalizzante del nuraghe Sirai di Carbonia (CI)*, in AA.VV., *La vie, la religion et la mort dans l'univers phénico-punique*, VIIème congrés international des études phéniciennes et puniques (Hammamet, 10-14 novembre 2009), cds.

- SALIS 2006: G. SALIS, “Nuovi scavi nel villaggio nuragico di Sa Sedda ‘e sos Carros Oliena (Nuoro)”, in *Sardinia, Corsica et Baleares antiquae* VI, 2006, pp. 78-89.
- SALIS 2008: G. SALIS, “L’insula di Sa Sedda ‘e sos Carros (Oliena): la campagna 2006-2007 e i nuovi materiali”, in M. A. FADDA (a cura di), *Una comunità montana per il patrimonio archeologico del Nuorese*, Cagliari 2008, pp. 147-189.
- UGAS 2001: G. UGAS, “Torchio nuragico per il dall’edificio laboratorio n 46 di Monte Zara Monastir”, in Associazione Culturale “Filippo Nissardi” (a cura di), *Architettura, arte e artigianato nel Mediterraneo dalla Preistoria all’alto Medioevo*, Atti della tavola rotonda, Oristano 2001, pp. 77-112.

#### DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

- Fig. 1. Sa Sedda ‘e sos Carros-Oliena (Nu): rotonda con bacile con apparecchiatura idraulica terminante con protomi di ariete scolpite nel tufo (foto Autore).
- Fig. 2. Sa Sedda ‘e sos Carros-Oliena (Nu): bacile in trachite (foto Autore).
- Fig. 3. Sa Sedda ‘e sos Carros-Oliena (Nu): planimetria generale dell’insula (lucidatura Autore).
- Fig. 4. Sirai-Carbonia (CI): vano con rotonda preesistente (da PERRA cds).
- Fig. 5. Seleni-Lanusei (Og): struttura addossata alla roccia naturale (foto Autore).
- Fig. 6. Seleni-Lanusei (Og): disimpegno da cui si dipartono gli accessi alla capanna 1, alla capanna 3 e allo spazio esterno alla capanna 1 (foto Autore).
- Fig. 7. Seleni-Lanusei (Og): capanna 1 (foto Autore).
- Fig. 8. Seleni-Lanusei (Og): capanna 3 (foto Autore).
- Fig. 9. Seleni-Lanusei (Og): allestimento di pianta semiellittica nella capanna 3 (foto autore).
- Fig. 10. Seleni-Lanusei (Og): la conca ricavata in corrispondenza del foro del bacile con i due fori che accoglievano il troppo pieno (foto Autore).
- Fig. 11. Seleni-Lanusei (Og): la rotonda in corso di scavo: all’interno del bacile si notano alcuni frammenti di dolio (foto Autore).





Fig. 1



Fig. 2

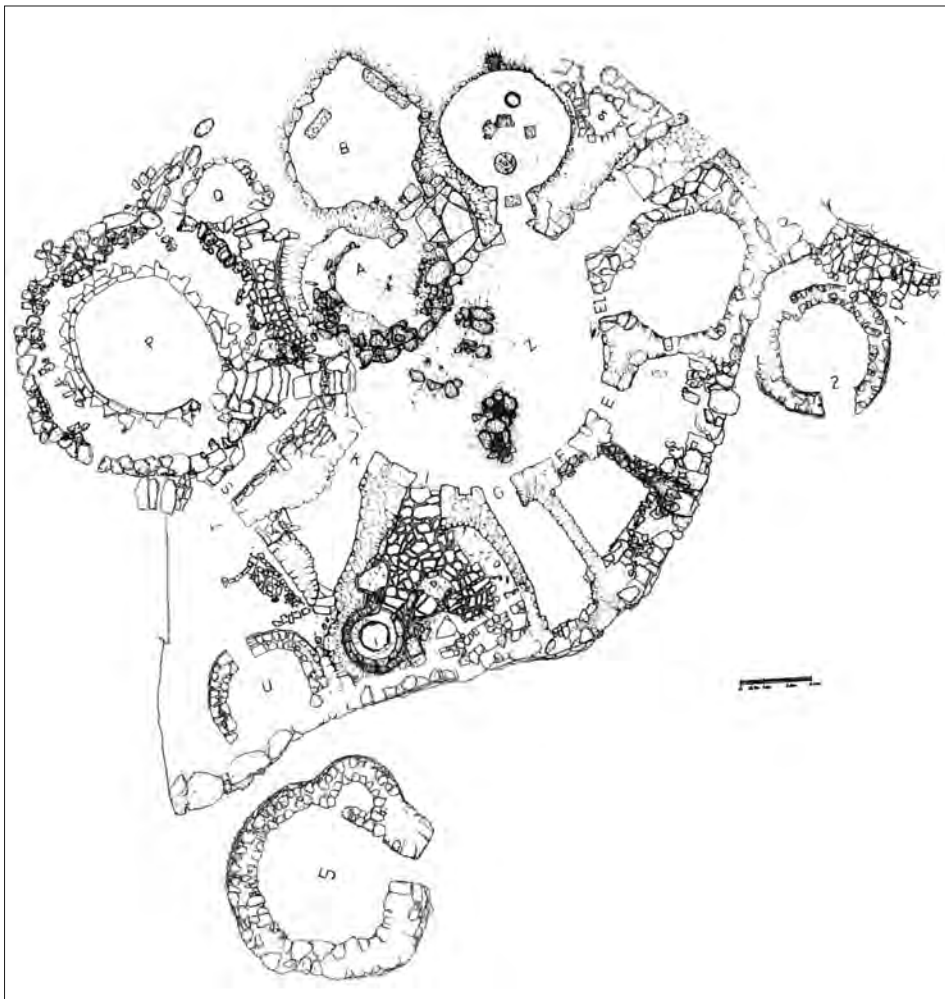


Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11



## ALCUNE RIFLESSIONI SULL'ORGANIZZAZIONE SPAZIALE DEI SANTUARI

DEMETRIACI PERIFERICI<sup>1</sup> DELLE *POLEIS* SICELIOTE IN ETÀ ARCAICA

Sebbene risulti difficile istituire una corrispondenza biunivoca tra divinità venerata e forma architettonica, per determinati edifici sacri, tuttavia, è possibile individuare “preferenze” relative a particolari esigenze rituali<sup>2</sup>. La scelta del modello architettonico risulta, infatti, condizionata da motivazioni di carattere topografico-funzionale come l'ubicazione del santuario, l'origine etnica e sociale dei devoti, la natura del culto, talvolta ufficiale e olimpica, talvolta “popolare” e non olimpica.

Nei santuari demetriaci posti alla periferia delle *póleis* siceliote (*Fig. 1*), durante il periodo arcaico, ricorre una tipologia edilizia ben definita e radicata nella tradizione architettonica sacra isolana, l'*oïkos* a pianta rettangolare senza peristasi, non riconducibile nell'ambito degli ordini architettonici greci canonici e canonizzati<sup>3</sup>. Questa “anomalia tipologica non significa necessariamente sinonimo di estraneità rispetto alla tradizione greca”<sup>4</sup>, anzi risale a uno schema costituitosi proprio nella Grecia di età geometrica (originariamente a Creta, poi diffusosi nella penisola e in ambito insulare<sup>5</sup>) che ricevette in Sicilia un ampio impiego dettato anche da peculiari circostanze ambientali<sup>6</sup>. Vari elementi, dunque, resero naturale il costituirsi e il consolidarsi di una tradizione architettonica sacra siceliota: alcuni erano insiti nella modalità di deduzione e attuazione connesse al fenomeno coloniale; altri, nella pratica costruttiva locale; altri ancora, nelle attività di sperimentazione emancipate dalla madrepatria, conseguenti al prodursi di una linea evolutiva “autonoma, radicata nel territorio, collaudata, praticata, funzionale alle esigenze locali, soprattutto in situazioni determinate”<sup>7</sup>, come appunto, in Sicilia, l'ampia diffusione dei culti demetriaci. Un discorso simile può essere fatto sull'articolazione dello spazio santuarioale (*témenos*), ovvero l'insieme delle aree organizzate e delle “attrezzature” preposte allo svolgimento dei riti connessi con la divinità venerata. Anche in questo caso appare difficile stabilire una correlazione immediata tra implicazioni religiose e tipologia di santuario, anche se, come osserva la Bergquist, erano primariamente le esigenze culturali che determinavano la struttura del *témenos*<sup>8</sup>: ambiente, ubicazione, funzione, estrazione etnico-

<sup>1</sup> Sulla definizione di “suburbano”, “extramurano”, “extraurbano” o “periferico” si veda VERONESE 2006, pp. 27 – 39). In questa sede si preferisce usare l'attributo “periferico”, dando maggior risalto agli aspetti funzionali nella dimensione territoriale piuttosto che alla semplice distanza lineare dalle mura senza trascurare che l'esclusione del santuario dalla cinta di fortificazione, costruita in tutti i casi analizzati successivamente alla prima frequentazione dei luoghi sacri, rispondeva a peculiarità di tipo culturale.

<sup>2</sup> SIRACUSANO 1989, p. 56.

<sup>3</sup> Gli *oïkoi* sono suddivisibili a loro volta in *oïkoi* singoli e *oïkoi* ripartiti in più ambienti (bipartiti e tripartiti): ROMEO 1989, pp. 6, 44-46.

<sup>4</sup> VERONESE 2006, p. 45; cfr. SIRACUSANO 1989, pp. 51-52 e nt. 3.

<sup>5</sup> ROMEO 1989, p. 45; SIRACUSANO 1989, p. 53 e nt. 4. Osserva GULLINI (1977, p. 29) che “il patrimonio lessicale delle colonie di Sicilia, alla fine del VII sec.-inizi del VI, sembra essere ispirato alla Grecia continentale”.

<sup>6</sup> “La condizione coloniale è [...], senza dubbio, più sensibile in architettura. Gli apporti della madrepatria giungono dall'esterno, e vengono rielaborati” (SIRACUSANO 1989, p. 62).

<sup>7</sup> SIRACUSANO 1989, p. 63.

<sup>8</sup> BERGQUIST 1967, pp. 109-114.

sociale dei devoti costituivano fattori importanti per lo sviluppo interno e la ripartizione del santuario.

Sulla base di quanto detto, una rassegna degli aspetti planimetrico-architettonici più discreti ci può essere d'aiuto nel tentativo di individuare dei modelli che si ripetevano costantemente.

### *Teméne e aspetti planimetrico-architettonici*

I santuari demetriaci periferici analizzati risultano accomunati da una prima fase di frequentazione, tra la prima e la seconda metà del VII sec. a.C., durante la quale il culto veniva celebrato "all'aria aperta" e il rito era costituito principalmente dall'offerta di sacrifici cruenti (animali) e incruenti (prodotti naturali). Il culto poteva focalizzarsi su un altare, come nel santuario della *Malophóros* (Selinunte) e del Predio Sola (Gela)<sup>9</sup>, oppure attorno a semplici fosse terragne, preposte sia allo svolgimento dell'azione sacrificale sia a raccogliere i resti del pasto rituale e le offerte destinate a Demetra<sup>10</sup>, come nel santuario di Siracusa "in summis", di Eoro (cd. *Kóreion*), di Bitalemi (Gela) e di Sant'Anna (Agrigento)<sup>11</sup>; altri contesti santuariali (Carrubbazza [Gela], via Fiume/Scalo Ferroviario [Gela] e Madonna dell'Alemanna [Gela]) sembrano, invece, non essere dotati di alcuna "struttura" e la pratica del culto "all'aria aperta" è indicata da rinvenimenti sporadici di resti sacrificali e di frammenti di vasi potori.

Una più razionale sistemazione di questi luoghi sacri, intorno alla metà del VI sec. a.C., è riconducibile al peso sempre crescente che la ritualità demetriaca, ctonia in senso lato, assunse nella formazione e nel mantenimento del corpo sociale delle *póleis*, e si manifestò con la costruzione di modesti edifici sacri, gli *oikoi*, per assolvere le diverse funzioni rituali quali la deposizione degli *ex-voto*, che divennero le offerte principali, e la pratica dei sacrifici<sup>12</sup>.

Sotto il profilo planimetrico, gli edifici sacri in questione si configuravano come strutture a pianta rettangolare ad ambiente unico (santuario di Carrubbazza, Gela: *Fig. 4*; santuario di Predio Sola, Gela: *Fig. 5*; santuario di via Fiume/Scalo Ferroviario, Gela: *Fig. 6*; santuario di Bitalemi, Gela: *Figg. 2 e 7*; *oikos* della *Malophóros*, Selinunte: *Fig. 3*) oppure con bipartizione interna (santuario di Eoro, *Kóreion*: *Fig. 8*) o tripartizione ("Mégaron" della *Malophóros*, Selinunte: *Fig. 3*)<sup>13</sup>. L'ingresso generalmente

<sup>9</sup> Per il santuario della *Malophóros*: GABRICI 1927, coll. 144-150; per il santuario di Predio Sola: ORLANDINI 1963, coll. 76-77.

<sup>10</sup> ROMEO 1989, p. 49.

<sup>11</sup> Per il santuario "in summis": POLACCO, TROJANI, SCOLARI 1989, pp. 111-115; per Eoro (c.d. *Kóreion*): CURRÒ 1966, p. 98; per Bitalemi: ORLANDINI 1966, pp. 23, 29; per Sant'Anna: FIORENTINI 1969, pp. 68-69 e nt. 11. Il santuario di Bitalemi (Gela) offre l'interessante testimonianza, per il periodo arcaico, di una piccola costruzione, quasi quadrangolare, che è stata interpretata come *skaná* (*Fig. 2*), ovvero una semplice baracca, con fondamenta in pietrame e alzato in materiale deperibile, destinata a ospitare i fedeli, probabilmente donne partecipanti ai *Thesmophória* (ORLANDINI 1967, pp. 178-179).

<sup>12</sup> Il santuario della *Malophóros* (Selinunte) già alla fine del VII sec. a.C. presentava un primitivo *oikos*, sostituito nella prima metà del VI sec. a.C. dal cd. "Mégaron" (*Fig. 3*). Questa precoce monumentalizzazione può essere dipesa dal diretto rapporto con la madrepatria e dalla particolare funzione "di frontiera" che esso svolse in virtù della sua ubicazione topografica: "[...] isolata tra i *bárbaroi*, la *pólis* selinuntina confidava nei suoi dei" (PUGLIESE CARRATELLI 1977, p. 20).

era posto sul lato breve, ma non mancavano *oikoi* “a sviluppo trasversale” con l’ingresso sul lato lungo (santuario di Carrubbazza, Gela: *Fig. 4*; santuario di S. Anna, Agrigento: *Fig. 9* [*lésche?*]; santuario di Eoro, *Kóreion*: *Fig. 8*): questa tipologia, definita *Breithaus*<sup>14</sup>, sembra aver caratterizzato soltanto l’area geloo-agrigentina e, pertanto, la sua limitata diffusione può essere collegata “ad una particolare situazione ambientale”<sup>15</sup> poiché “la probabile origine cretese dei modelli coinciderebbe con quella dei coloni di Gela”<sup>16</sup>.

Le dimensioni complessive risultavano sempre contenute, con una lunghezza massima non superiore ai 20 m<sup>17</sup>. La tecnica costruttiva prevedeva per i muri di fondazione l’utilizzo di scaglie e pezzi irregolari di pietra, con qualche blocco meglio squadrate come rinforzo agli angoli, mentre per l’alzato l’utilizzo di mattoni crudi intonacati, talvolta legati con argilla<sup>18</sup>. Il tetto di questi sacelli era costituito da una struttura in legno coperta da tegole ed embrici, ritrovati numerosi negli scavi: *kalyptères* e *kalyptér egemón* erano solitamente dipinti<sup>19</sup>; la decorazione comprendeva terrecotte architettoniche di piccolo modulo, antefisse plastiche o dipinte, e acroteri raffiguranti immagini sileniche e/o gorgoniche. Dalla mancanza di rinvenimenti si desume la totale assenza, anche in costruzioni datate al VI sec. a.C., degli ornamenti tipici degli ordini costruttivi greci canonizzati: solo il *Mégaron* della *Malophóros* (Selinunte) attesta un evidente elemento di coronamento dei muri perimetrali, ovvero una cornice modanata in pietra (*Fig. 10*), la cui forma particolare, “di origine problematica, è forse riconducibile a una più diretta, anche se generica, influenza ionica”<sup>20</sup>.

Analizzato l’aspetto prettamente architettonico-strutturale, si cercherà adesso di definire la relazione che intercorreva tra culto praticato in questi santuari e forma architettonica, tenendo ben presenti i numerosi fattori che influivano sulla scelta. Risulta essere un dato indubbio, nei santuari indagati, la prevalente dedica di questi semplici *oikoi* alla dea Demetra, i cui riti necessitavano, secondo il comune sentire della collettività, di strutture chiuse e riservate che rappresentavano una concezione diametralmente opposta a quella dell’espansione nello spazio del colonnato periptero, caratterizzante le dimore degli dei olimpici, e che, in qualche modo, riproducevano i

<sup>13</sup> “Il termine *mégaron* privilegia [...] l’aspetto culturale, non strutturale [...] essendo il *mégaron* collegato ad un atto specifico del rituale ctonio” (SIRACUSANO 1989, p. 58). Per una panoramica sulla pianta “a *mégaron*” si veda SIRACUSANO 1989, pp. 57-60. Sulla relazione tra il nome *Mégaron* della madrepatria greca (e siceliota) di Selinunte e la parola “*mégaron*” si veda ANTONETTI 1997, p. 88.

<sup>14</sup> ROMEO 1989, pp. 6, 46-47.

<sup>15</sup> SIRACUSANO 1989, p. 51.

<sup>16</sup> SIRACUSANO 1989, p. 51. Cfr. DE MIRO 1974, pp. 202-207 (p. 206: “il tipo [di sacello] a pianta allargata sembra di derivazione minoico...”).

<sup>17</sup> Il santuario di Madonna dell’Alemanna (Gela), stando ai moduli delle terrecotte architettoniche “del tipo I” (Adamesteanu in ADAMESTEANU, ORLANDINI 1956, pp. 388-391), si distingueva per la presenza di un grande edificio sacro simile, per dimensioni, all’*Athénaion* arcaico sull’acropoli gelese (*Ibidem*, p. 392; ORLANDINI 1968, p. 42). Questa particolare monumentalità potrebbe essere spiegata con la funzione “di rappresentanza politica” che esso svolse.

<sup>18</sup> Fanno eccezione il “tempio” di Madonna dell’Alemanna (Gela) e il “*Mégaron*” della *Malophóros* (Selinunte) i quali furono costruiti con blocchi di pietra squadrate e disposti ordinatamente per filari.

<sup>19</sup> “precipuaemente caratterizzante dell’architettura sacra siceliota è la decorazione fittile policroma” (SIRACUSANO 1989, p. 61); cfr. ORLANDINI 1963, p. 8 e nt. 2.

<sup>20</sup> SIRACUSANO 1989, p. 61; il GABRICI (1927, col. 50) definisce questa cornice “un *geison* protodorico”. Sull’influenza ionica nell’architettura templare siceliota si veda GULLINI 1977, pp. 21-42.

luoghi della profondità ctonia. Inoltre, conseguenza forse del prevalente carattere muliebre della ritualità demetriaca, la tipologia dell'*oikos* richiamava costruzioni di tipo domestico, ambito di tradizionale appannaggio delle donne<sup>21</sup>.

“La modestia dell’architettura non può dissimulare ai nostri occhi la popolarità di questi culti”<sup>22</sup>, dove con il termine “popolarità” bisogna intendere un’ampia e variegata frequentazione che interessava anche strati di popolazione emarginati dall’ufficialità politica. A ogni modo, la “semplicità strutturale” nei santuari demetriaci periferici sembra imputabile, oltre alle peculiari esigenze cultuali (la sfera ctonia implicava una partecipazione intima e privata al rito), a cause prettamente funzionali cui non occorre manifestazioni di solenne monumentalità né sul piano semantico né sul piano pratico: essi non solo si configuravano come centri di devozione popolare (e quindi dovevano essere soprattutto adibiti all’accumulo del gran numero di offerte votive), ma fungevano da segnacoli, nel territorio, della sistematica trasformazione dello “spazio esterno” alla *pólis* in spazio agricolo.

Questi santuari venivano qualificati specificamente dalla peculiare ubicazione topografica, rispondente a precise motivazioni cultuali, politiche e sociali intimamente connesse tra loro. Ciò, in un certo senso, sembra essere andato a discapito dell’organizzazione dei *teméne*, i quali non si sviluppavano organicamente attorno a un centro focale sacro<sup>23</sup> e non presentavano costruzioni secondarie di servizio, e anzi neppure erano provvisti di *peribolos*, identificandosi forse i limiti dell’area sacra con quelli naturali del sito e, quindi, con il luogo della dea Demetra nella totale dimensione terrena, *supera* e *infera*<sup>24</sup>. Tale apparente povertà di strutture non risultava manchevole delle “attrezzature” necessarie alle pratiche rituali proprie dei culti ivi svolti: lo spazio aperto per l’adunanza dei fedeli, la componente “acqua”, uno o più *oikoi* (non sempre aventi orientamento regolare e omogeneo<sup>25</sup>), le capanne “provvisorie”, i *bóthroi* o, comunque, delle incavature per la raccolta dei materiali votivi e dei resti sacrificali; l’altare, data la peculiarità del culto, sembra essere un elemento non essenziale: si ritrova soltanto nel santuario di via Fiume/Scalo Ferroviario (Gela), dentro il sacello, e nel santuario della *Malophóros*. Ciò comporta una riflessione sul rapporto tra sacrificio cruento/donne cui si connette, probabilmente, l’assenza stessa dell’altare. Se il mondo greco attribuiva esclusivamente agli uomini il compito di praticare il sacrificio cruento, di maneggiare gli strumenti atti a eseguirlo e di consumare carne<sup>26</sup>, è pur vero che varie “occasioni” sacre, legittimate, codificate e inserite nel calendario liturgico prevedevano l’attività di “donne sacrificanti”<sup>27</sup>, e i *Thesmophória* erano le feste dove l’indispensabile ruolo sociale delle donne veniva esaltato<sup>28</sup>. La collettività permetteva, dunque, che per alcuni giorni la “normale” attività politica venisse so-

<sup>21</sup> LE DINAHET 1984, p. 147; ROMEO 1989, p. 48.

<sup>22</sup> DE POLIGNAC 1991, p. 115.

<sup>23</sup> LE DINAHET 1984, p. 147.

<sup>24</sup> L’unica eccezione è costituita dal *temenos* della *Malophóros* che sin dalle prime fasi di frequentazione si organizzò attorno a un altare, rimasto centro focale del culto anche in seguito, e nel VI sec. a.C. venne delimitato con un *peribolos* in conci quadrati.

<sup>25</sup> HINZ 1998, p. 51.

<sup>26</sup> Il sacrificio cruento rappresentava il momento pubblico per eccellenza: DETIENNE 1982, pp. 134-135, 144.

<sup>27</sup> DETIENNE 1982, pp. 136-138.

<sup>28</sup> DETIENNE 1982, p. 139; ARDOVINO 1999, p. 176.



spesa e si stabilisse l'ordine antipolitico di Demetra, vitale per la dimensione civica, durante il quale alle donne era permesso sacrificare, usare la *máchaira* e, quindi, esercitare mansioni tipicamente maschili<sup>29</sup>. Se il sacrificio pubblico tradizionale, tuttavia, avveniva su *bomoi* monumentali, al cospetto di tutti i cittadini, il sacrificio nei santuari demetriaci indagati non era praticato su altari, ma direttamente sulla terra, in spazi angusti (fosse, *skanaí, oikoi*) comunque esterni alla *pólis*. La mancanza dell'altare nei *teméne* sarebbe da connettere, oltre che alla natura ctonia della divinità<sup>30</sup>, anche alla caratterizzazione muliebre dei culti demetriaci che “esprimevano valori [...] apolitici o pre-politici pur controllati ed incanalati in ambiti e occasioni previsti e prescritti [...]”<sup>31</sup>. Dunque non era lecito, o forse non era necessario, che “l'altro femminile” si esprimesse con gli stessi simboli del “mondo politico” degli uomini: il sacrificio praticato dalle donne avveniva non solo fuori la città ma anche senza altari, poiché portatore di valori alternativi all'ordine costituito; inoltre alla dimensione pubblica si sostituirebbe una dimensione più raccolta, quasi domestica, che giustifica la semplicità strutturale dei santuari demetriaci periferici.

Tenendo presente la classificazione dei “*sanctuaires chthoniens de Sicile*” proposta da M. T. Le Dinahet<sup>32</sup>, intendiamo adesso riformularne certi aspetti, sulla base di un esame dettagliato delle varietà tipologiche riscontrabili.

La categoria dei “*sanctuaires sans naòs*”<sup>33</sup> si può ancora suddividere in:

santuari a singolo *oikos* (santuario di Eoro; santuario di Carrubazza, Gela: *Fig. 4*<sup>34</sup>;

santuario di Predio Sola, Gela: *Fig. 5*; santuario di S. Anna, Agrigento: *Fig. 9*);

santuari a più *oikoi* o *cluster* di sacelli (santuario presso la fonte Ciane, Siracusa<sup>35</sup>;

santuario di via Fiume/Scalo Ferroviario, Gela: *Fig. 6*<sup>36</sup>; santuario di Bitalemi, Gela: *Fig. 7*).

Nella categoria dei santuari organizzati “attorno a un centro” (altare e *naòs*), oltre al santuario della *Malophóros* di Selinunte, ci sembra opportuno inserire anche il santuario di Madonna dell'Alemanna a Gela<sup>37</sup>, che, considerate le terrecotte architettoniche rinvenute, consterebbe di un grande tempio circondato da numerosi *naískoi*.

Affatto trascurati, nella classificazione di M. T. Le Dinahet, paiono i luoghi di culto che potremmo definire ad “ambientazione naturale”:

santuari rupestri senza grotte (santuario “*in summis*”, Siracusa);

santuari rupestri con singola grotta (santuario presso “Casa Vinci”, Megara Iblea) o con complesso di grotte (“santuario rupestre” presso S. Biagio, Agrigento: *Fig. 11*)<sup>38</sup>.

Questa revisione proposta, che non ha la pretesa di essere definitiva, distingue con

<sup>29</sup> “La città tesmoforica delle donne esiterebbe tra la legittimità e “una ginecocrazia” che si contrappone al potere “naturale” degli uomini” (DETIENNE 1982, p. 139).

<sup>30</sup> VERNANT 2003, p. 47.

<sup>31</sup> SIRACUSANO 1989, p. 63.

<sup>32</sup> LE DINAHET 1984, *passim*.

<sup>33</sup> LE DINAHET 1984, pp. 146-147.

<sup>34</sup> Adamesteanu in ADAMESTEANU, ORLANDINI 1956, pp. 242-252.

<sup>35</sup> POLACCO 1986, *passim*.

<sup>36</sup> Orlandini in ADAMESTEANU, ORLANDINI 1956, pp. 252-263.

<sup>37</sup> Adamesteanu in ADAMESTEANU, ORLANDINI 1956, pp. 382-392.

<sup>38</sup> Sul santuario presso “Casa Vinci” (Megara Iblea) DE POLIGNAC 1999, p. 212 (con bibliografia precedente); sul “santuario rupestre” (Agrigento) SIRACUSANO 1983 (con bibliografia precedente).

una visione più dettagliata le varianti di tipi entro i quali poteva essere organizzato e qualificato, di fatto, un santuario periferico dedicato a Demetra, considerandone gli aspetti macroscopici caratterizzanti<sup>39</sup>.

### *Conclusioni*

Gli *oikoi* si inserivano pienamente nella tradizione architettonica sacra siceliota, ma non erano estranei alla tradizione architettonica della madrepatria, poiché anzi in essa trovavano i propri modelli di riferimento. Non si può non constatare l'ampio utilizzo nell'Isola di questa forma costruttiva, dovuto forse a particolari condizioni ambientali. L'analisi condotta ha permesso di individuare alcuni fattori caratterizzanti i santuari demetriaci periferici presentati: la preferenza di sacelli a *oikos*, funzionali alla sensibilità e alle esigenze del culto, poiché si configuravano come punti di raccolta delle offerte votive, non quindi come "casa del dio", e riproducevano i luoghi sotterranei; la "povertà strutturale", rivelante una determinata concezione del "sacro", riferita alla sfera ctonia, che non pretendeva una "solennità manifesta" ma piuttosto una partecipazione "privata" al rito; l'essenziale organizzazione dei *teméne*, non manchevole, tuttavia, delle attrezzature fondamentali per le pratiche culturali. Inoltre, "tipo architettonico" degli impianti sacri e articolazione degli spazi nel *témenos* non rispondevano soltanto a esigenze religiose, ma piuttosto anche a motivazioni connesse al ruolo che veniva assegnato a questi santuari. Ciò implicava, per la comunità della *pólis*, considerazioni di carattere sia economico (disponibilità di materie prime) sia topografico (ubicazione periferica) sia sociale (ruolo delle donne nella dimensione politica, estrazione "popolare" dei devoti, mediazioni con le genti indigene, conservazione dell'integrità collettiva).

ISIDORO TANTILLO  
i.tantillo1@libero.it

---

<sup>39</sup> HINZ 1998, p. 51.

## BIBLIOGRAFIA

- ADAMESTEANU, ORLANDINI 1956: D. ADAMESTEANU, P. ORLANDINI, "Gela. Ritrovamenti vari", in *NSc* 10, 1956, pp. 203-401.
- ANTONETTI 1997: C. ANTONETTI, "Megara e le sue colonie: un'unità storico-culturale?", in C. ANTONETTI (a cura di), *Il dinamismo della colonizzazione greca*, Atti della tavola rotonda Espansione e colonizzazione greca di età arcaica: metodologie e problemi a confronto (Venezia 1995), Napoli 1997, pp. 83-94.
- ARDOVINO 1999: A. M. ARDOVINO, "Sistemi demetriaci nell'occidente greco. I casi di Gela e Paestum", in *Koiná. Miscellanea di studi in archeologici in onore di Piero Orlandini*, Milano 1999, pp. 169-187.
- BERGQUIST 1967: B. BERGQUIST, *The Arcaic Greek Temenos*, Lund 1967.
- CURRÒ 1966: M. T. CURRÒ, "Il santuario di Demetra e Kore", in *BA* 51, 1966, p. 98.
- DE MIRO 1974: E. DE MIRO, "Influenze cretesi nei santuari ctoni dell'area geloo-agrigentina", in *Antichità cretesi. Studi in onore di Doro Levi*, in *CronA* 13, 1974, pp. 202-207.
- DE POLIGNAC 1991: F. DE POLIGNAC, *La nascita della città greca. Culti, spazio e società nei secoli VIII e VII a.C.*, Milano 1991.
- DE POLIGNAC 1999: F. DE POLIGNAC, "L'istallation des Dieux et la genèse des cités en Grèce d'Occident, une question résolue? Retour à Mégara Hyblaea", in AA. VV., *La colonisation greque en Méditerranée Occidentale*, Actes de la Rencontre Scientifique en hommage à George Vallet, (Rome - Naples 1995), Rome 1999, pp. 209-229.
- DETIENNE 1982: M. DETIENNE, *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982.
- FIorentini 1969: G. FIorentini, "Il santuario extra urbano di S. Anna presso Agrigento", in *CronA* 8, 1969, pp. 63-80.
- GABRICI 1927: E. GABRICI, "Il santuario della Malophoros a Selinunte", in *MonAnt* 32, 1927.
- GULLINI 1977: G. GULLINI, "L'architettura templare greca in Sicilia dal primo arcaismo alla fine del V sec.", in *Il tempio greco in Sicilia. Architettura e culti*, Atti della I Riunione Scientifica della Scuola di Perfezionamento in Archeologia Classica dell'Università di Catania (Siracusa 1976), in *CronA* 16, 1977, pp. 21-42.
- HINZ 1998: V. HINZ, *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*, Palilia IV, Wiesbaden 1998.
- LE DINAHET 1984: M. T. LE DINAHET, "Sanctuaries chthoniens de Sicile de l'époque archaïque à l'époque classique", in G. ROUX (éd.), *Temples et sanctuaries, Séminaire de recherche 1981-1983*, Lyon 1984, pp. 137-152.
- ORLANDINI 1963: P. ORLANDINI, "Gela: la stipe votiva arcaica del Predio Sola", in *MonAnt* 46, 1963, coll. 1-78.
- ORLANDINI 1966: P. ORLANDINI, "Lo scavo del Thesmophóron di Bitalemi e il culto delle divinità ctonie a Gela", in *Kokalos* 12, 1966, pp. 8-35.
- ORLANDINI 1967: P. ORLANDINI, "Gela. Nuove scoperte nel Thesmophóron di Bitalemi", in *Kokalos* 13, 1967, pp. 177-179.
- ORLANDINI 1968: P. ORLANDINI, "Gela. Topografia dei santuari e documentazione archeologica dei culti", in *RIA* 15, 1968, pp. 20-66.
- PANVINI 1996: R. PANVINI, *Gelas. Storia e Archeologia dell'antica Gela*, Torino 1996.
- POLACCO 1986: L. POLACCO, "I culti di Demetra e Kore a Siracusa", in *NumAntCl* 15, 1986, pp. 21-41.
- POLACCO, TROJANI, SCOLARI 1989: L. POLACCO, M. TROJANI, A. C. SCOLARI, *Il santuario di Cerere e Libera ad summam Neapolis di Siracusa*, Venezia 1989.

- PUGLIESE CARRATELLI 1977: G. PUGLIESE CARRATELLI, “Tempio e culto nella Sicilia greca”, in *Il tempio greco in Sicilia. Architettura e culti*, Atti della I Riunione Scientifica della Scuola di Perfezionamento in Archeologia Classica dell’Università di Catania (Siracusa 1976), in *CronA* 16, 1977, pp. 13-20.
- ROMEO 1989: I. ROMEO, “Sacelli arcaici senza peristasi nella Sicilia greca”, in *Xenia* 17, 1989, pp. 5-54.
- SIRACUSANO 1983: A. SIRACUSANO, *Il santuario rupestre di Agrigento in località S. Biagio*, Roma 1983.
- SIRACUSANO 1989: A. SIRACUSANO, “Tradizione architettonica sacra siceliota ed ordine dorico”, in *QuadMess* 4, 1989, pp. 51-69.
- VERNANT 2003: J. P. VERNANT, *Mito e religione in Grecia antica*, Roma 2003.
- VERONESE 2006: F. VERONESE, *Lo spazio e la dimensione del sacro. Santuari greci e territorio nella Sicilia arcaica*, Padova 2006.
- ZUNTZ 1963: G. ZUNTZ, “Osservazioni sul “santuario rupestre” presso S. Biagio”, in *Klearchos* 5, 1963, pp. 114-124.

## DISCUSSIONE DEL FORUM ONLINE

I. TIRLONI: Avrei una domanda: l’*oikos* è quindi caratteristico dei santuari demetriaci? Dalla tua analisi, in effetti, sembra un tratto comune, ma la forma a *oikos* è attestata anche altrove (a Siracusa, piazza Duomo 1 e 2) e anche sul suolo italico (a Megara templi L, C e J, e a Metaponto nel tempio C). Potrei infine chiedere una precisazione cronologica sulla datazione dei resti architettonici?

I. TANTILLO: L’*oikos* è una caratteristica comune dei santuari demetriaci periferici e la scelta di questa forma architettonica non sembra essere dettata dalla cronologia “arcaica” (i santuari analizzati si monumentalizzano intorno alla metà del VI sec. a.C.), ma piuttosto dalla funzione che a essa si attribuisce in relazione al culto e al rituale (in questo caso demetriaco, ma anche in altri “casi religiosi” comunque femminili): solo il cosiddetto “*oikos* della Malophoros” è datato all’ultimo quarto del VII sec. a.C.

I. TIRLONI: Nel mio studio avevo come limiti cronologici proprio quelli posti dall’*oikos* della Malophoros, ossia la fine del VII a.C. e avevo quindi pensato che l’*oikos* fosse un indizio di arcaicità, vista l’esiguità delle attestazioni rispetto al tempio bipartito che è molto più attestato. Ritieni che la forma dipenda dalla funzionalità del culto?

I. TANTILLO: Esattamente. Credo che la forma architettonica e l’organizzazione del *tèmenos* dipendano da cause funzionali legate alla specificità del culto. Si tratta di una tendenza che, ovviamente, non esclude eccezioni (M. DETIENNE, *Dioniso e la pantera profumata*, Bari 2007, p. 21).

G. CACCIATO: La lettura del tuo interessante contributo mi spinge a chiederti di soddisfare una mia curiosità. Se non ricordo male, la Siracusano propone di interpretare il santuario rupestre di S. Biagio (Agrigento) come una “casa delle fonti”, utilizzata nell’ambito di riti cultuali e caratterizzata da un forte legame con il soprastante tempio di Demetra. A sua volta, il santuario della Malophoros a Selinunte è attraversato da un canale (alimentato da una vicina sorgente) che, passando attraverso i muri del recinto sacro, raggiunge il *megaron* dedicato a Demetra e

il suo altare. Ora mi chiedevo se, a tuo avviso, è possibile evidenziare la presenza di elementi naturali (sorgenti?) o strutture (fontane, canali?) connessi all'acqua, inseriti nell'organizzazione spaziale degli altri santuari demetriaci da te presi in considerazione.

I. TANTILLO: La tua osservazione è calzante; nel mio contributo, tra le "strutture caratteristiche dei santuari" annovero anche quelle legate all'acqua, la cui presenza meriterebbe ulteriori approfondimenti. A ogni modo, analizzando la posizione topografica dei suddetti santuari, si può notare come essi si collochino sempre vicino al mare (tranne s. Anna, che tuttavia è rivolto verso il mare); a mio avviso, l'acqua costituisce un fattore naturale determinante per la scelta del sito dove impiantare i santuari demetriaci che ho denominato "periferici".

#### DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Carta di distribuzione dei santuari demetriaci periferici: 1. Megara Iblea, santuario presso "Casa Vinci"; 2. Siracusa, santuario "in summis"; 3. Siracusa, santuario presso la fonte Ciane; 4. Eloro, c.d. *Koreion*; 5. Gela, santuario di Carrubazza; 6. Gela, santuario di Predio Sola; 7. Gela, santuario di via Fiume/Scalo Ferroviario; 8. Gela, santuario di Madonna dell'Alemanna; 9. Gela, santuario di Bitalemi; 10. Agrigento, "santuario rupestre"; 11. Agrigento, santuario di S. Anna; 12. Selinunte, santuario della *Malophoros* (rielab. Autore da CORDANO 1986).

Fig. 2. Gela. Santuario di Bitalemi. Prospetto e planimetria del piccolo edificio "quadrangolare", interpretato come *skaná* (PANVINI 1996).

Fig. 3. Selinunte. Santuario della *Malophoros* (c.da Gaggera). Planimetria dell'*oikos* e del "*Mégaron*" (ROMEO 1989; scala 1:200).

Fig. 4. Gela. Santuario di Carrubazza. Modellino riprodotto il sacello (?) (ORLANDINI 1963).

Fig. 5. Gela. Santuario di Predio Sola. Rilievo dei resti murari (ORLANDINI 1963).

Fig. 6. Gela. Santuario di via Fiume/Scalo Ferroviario. Rilievo dei due *oikoi* "gemelli" (?) e dell'area sacra (ORLANDINI 1963).

Fig. 7. Gela. Santuario di Bitalemi. Planimetria complessiva (PANVINI 1996).

Fig. 8. Eloro. "*Kóreion*". Planimetria complessiva (VERONESE 2006).

Fig. 9. Agrigento. Santuario di S. Anna. Planimetria complessiva (VERONESE 2006).

Fig. 10. Selinunte. Selinunte. Sezione della cornice modanata a coronamento dei muri perimetrali del "*Mégaron*" della *Malophoros* (GABRICI 1927).

Fig. 11. Agrigento. Santuario "rupestre" presso S. Biagio. Ricostruzione della planimetria (ZUNTZ 1963).

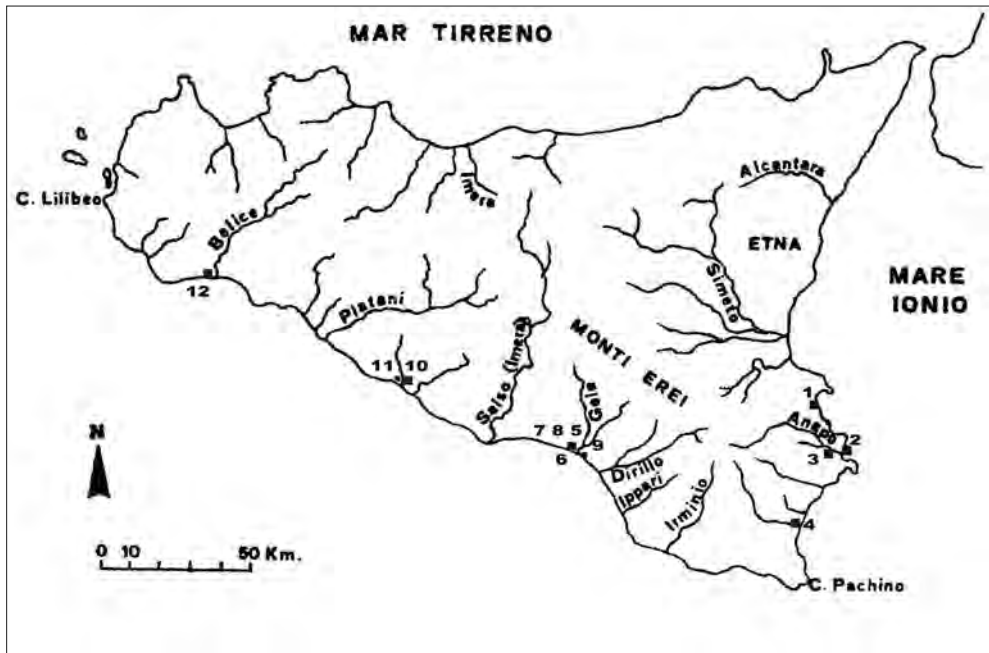


Fig. 1

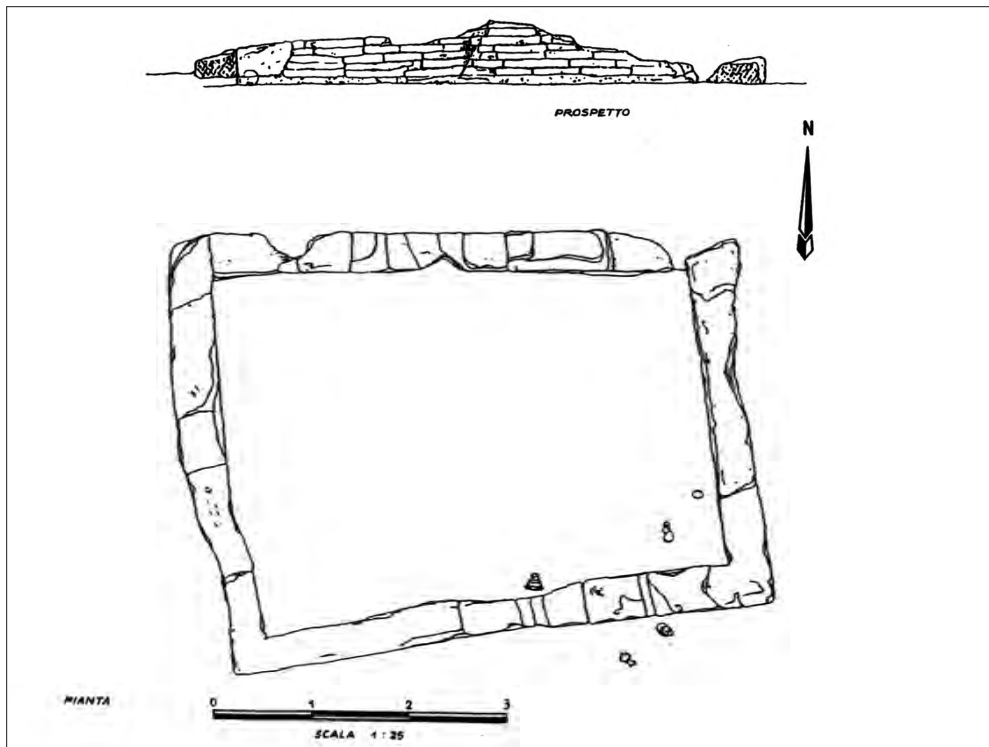


Fig. 2

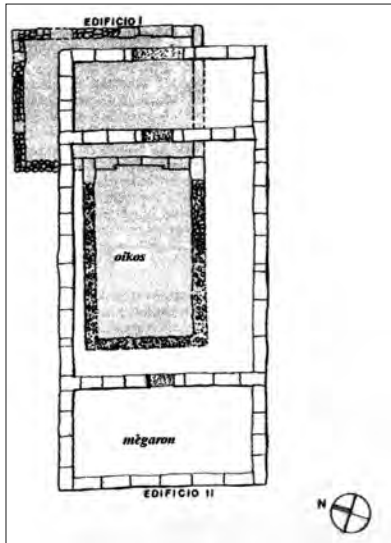


Fig. 3



Fig. 4

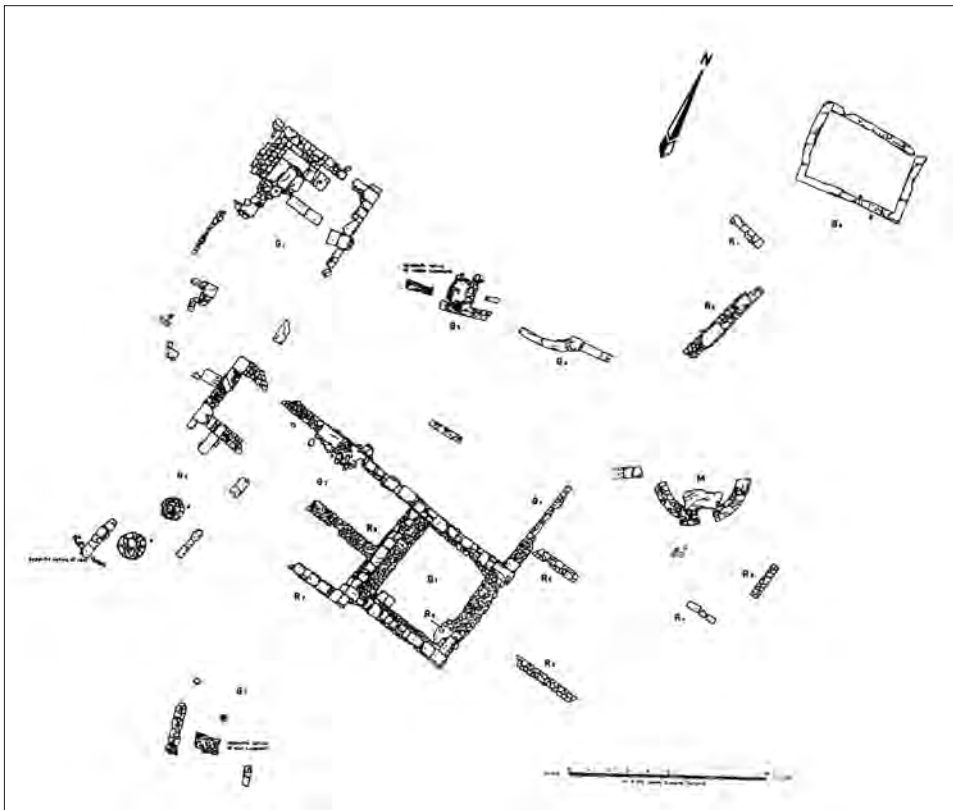


Fig. 7

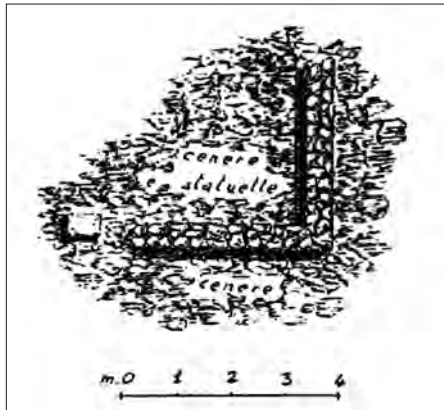


Fig. 5

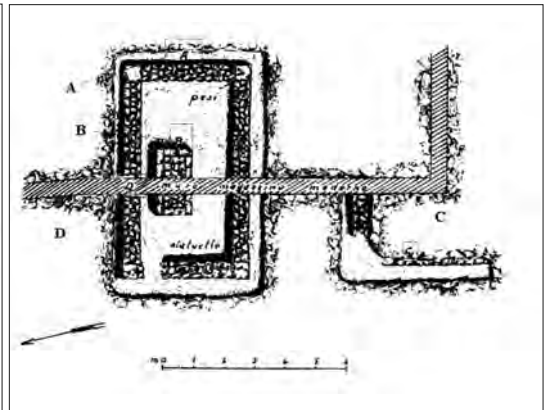


Fig. 6

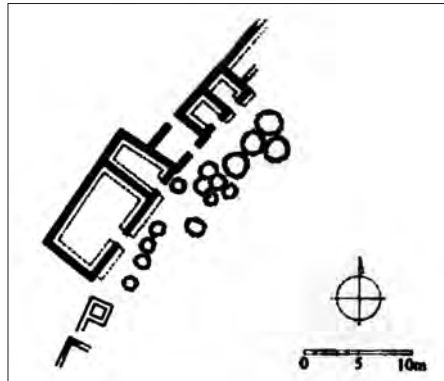


Fig. 8

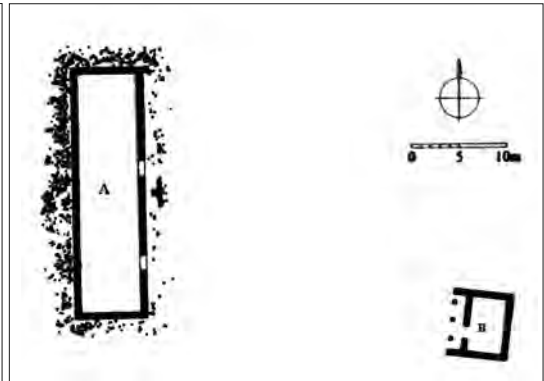


Fig. 9

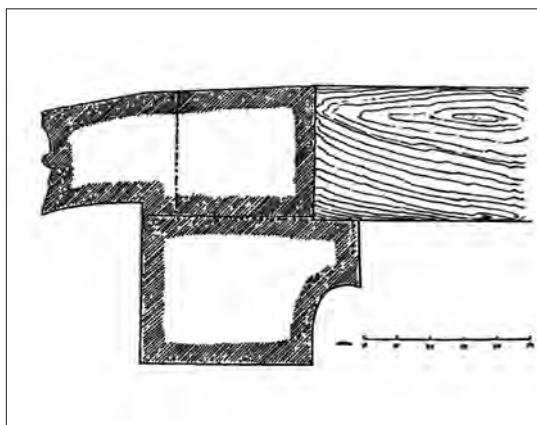


Fig. 10

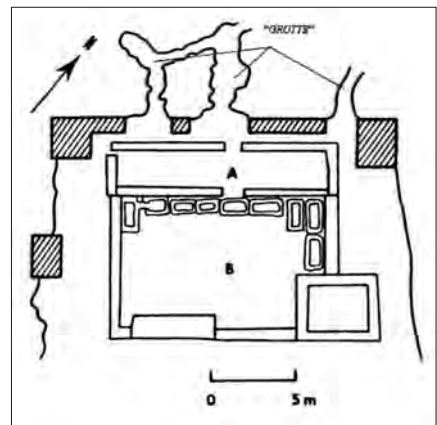


Fig. 11



***SPECUS EST NOMINE CORYCIUS...LA GROTTA DI TIFONE E I SANTUARI DELLA  
CILICIA TRACHEIA ORIENTALE***

«*Specus est, nomine Corycius, singulari ingenio ac supra quam ut describi facile sit eximius*» (MELA, 1.12.72). Con queste parole inizia la digressione che Pomponio Mela dedica alla caverna del Korykion Antron, sito che rappresenta un caso esemplare per analizzare quel complesso intreccio di aspetti naturali, mitologici, culturali, storici e monumentali che definiscono il carattere di sacralità di un luogo, determinandone la persistenza anche nel mutare delle culture di riferimento.

Situato nel cuore della Cilicia *Tracheia* orientale (Fig. 1), nel territorio compreso tra i fiumi Lamos e Kalykadnos e nell'entroterra della città di Korykos, il Korykion Antron si trova lungo la strada che dalla baia di Narlıkuyu risale gli altipiani calcarei della catena del Tauro ed è caratterizzato dalla presenza di due grandi e profonde voragini che in turco portano il nome di Cennet e Cehennem, "paradiso" e "purgatorio" (Figg. 2-3).

La dolina maggiore (Cennet), descritta da Strabone e Mela<sup>1</sup>, ha forma ovale, si estende su una superficie di circa 200 x 90 m e raggiunge una profondità di 70 m; il fondo, accessibile grazie a una scala tagliata nella roccia, è ricoperto da una lussureggiante vegetazione e si prolunga in una caverna che si inoltra sotto la roccia per altri 260 m (Fig. 4). In fondo alla caverna scorre un torrente sotterraneo che portava anticamente il nome di Aaos ed è oggi noto con il nome di Deli Su ("acqua pazza")<sup>2</sup>.

La seconda dolina (Cehennem), alla quale accenna il solo Mela identificandovi il celebreantro di Tifone<sup>3</sup>, si apre circa 50 m a nord dell'altra: di forma circolare, ampia 40 x 25 m, raggiunge nel punto più profondo i 128 m ed è completamente inaccessibile (Fig. 5). Circa 300 m a sud-est, si trova infine una terza caverna, profonda 20 m, sviluppata attraverso una serie di gallerie sotterranee per oltre 200 m e coperta da stalattiti e stalagmiti<sup>4</sup>.

«*Totus autem augustus et vere sacer, habitarique a diis et dignus et creditus, nihil non venerabile et quasi cum aliquo numine se ostentat*» (MELA, 1.12.75).

Le parole con cui Mela conclude l'ampio *excursus* dedicato al Korykion Antron colgono la profonda sacralità del luogo, dettata, ancor prima che dai miti e dai culti che vi sono localizzati, dalle particolari caratteristiche geo-morfologiche del sito e dal

<sup>1</sup> MELA, 1.12.72-74; STR. 14.5.5; brevi accenni si trovano anche in LUCAN., *Phars.* 3.226 e PLIN., *Nat.* 5.22 e 21.17, mentre il croco che cresceva nella dolina è ricordato da DSC. 1.26.

<sup>2</sup> Il nome di Aaos è riportato dall'iscrizione dedicata a Pan ed Ermes (v. *infra*, nt. 12) e dall'*EM* (s.v. "Αἰὼς"): il corso d'acqua è chiamato invece Pikron Hydor da STR. 14.5.5 (su cui si veda REBUFFAT 1999, pp. 212-214).

<sup>3</sup> MELA, 1.12.76.

<sup>4</sup> Sul sito si vedano BENT 1891, pp. 212-216, HEBERDEY, WILHELM 1896, pp. 70-79; KEIL, WILHELM 1931, pp. 214-219; e, da ultimi, ŞAHİN, YÜKSEL, GÖRÜCÜ 2010, pp. 65-89.

carattere soprannaturale associato alle due profonde voragini che si aprono nel terreno. Sebbene l'attribuzione di significati sacrali a luoghi e/o elementi naturali dalle caratteristiche particolari sia un archetipo religioso presente in società umane anche molto lontane fra loro, la consacrazione al culto delle cavità naturali è un tratto caratteristico di contesti del Mediterraneo orientale – come le altre regioni dell'Anatolia, Creta e la Grecia – che mostrano con la Cilicia affinità geografiche, storiche e culturali<sup>5</sup>. Luoghi di contatto tra la superficie terrestre e le profondità degli inferi, le grotte e le doline assunsero spesso nell'antichità il ruolo simbolico di confine e di passaggio tra poli opposti e complementari (luce/tenebra, cielo/terra, ordine/caos), ruolo che nel Korykion Antron appare particolarmente sviluppato: nella caverna è infatti localizzato fin da epoca molto antica il mito di Tifone<sup>6</sup>, che ha per oggetto la battaglia finale tra una creatura ctonia, simbolo della cieca violenza e del disordine primordiale, e la suprema divinità celeste, creatrice e garante dell'ordine cosmico.

Figlio di Gaia e di Tartaro, Tifone viene inviato sull'Olimpo allo scopo di vendicare la sconfitta dei Titani: ferito da Zeus a colpi di folgore e falce ma non abbattuto, Tifone riesce a sopraffare il dio e, dopo avergli strappato il fulmine e i tendini, lo imprigiona nella propria caverna, affidandone la custodia al drago Delfine. Giunti in soccorso del dio, Hermes e Pan attirano Tifone fuori dalla caverna con uno stragemma e restituiscono i tendini a Zeus, permettendogli così di recuperare le forze, liberarsi e in seguito sconfiggere definitivamente il mostro<sup>7</sup>.

La storia di Tifone trova una significativa reduplicazione nel mito delfico dello scontro tra Apollo e Pitone<sup>8</sup>, ma anche uno stretto parallelo con due leggende di origine ittita, che narrano rispettivamente la lotta tra il drago Illujankaš e il dio Tarhunt<sup>9</sup> e la battaglia tra il gigante Ullikummi e il dio Teshub<sup>10</sup>, dalle quali il mito greco sembra direttamente derivare<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Per l'origine e il significato delle caverne cultuali nella religione greca, cfr. BURKERT 2010, pp. 95-98. In Anatolia, possono essere segnalate alcune caverne consacrate al culto della Grande Madre (ROLLER 1999, p. 202, 336-341); sulle caverne cretesi: TYREE 1975; RUTKOWSKI 1996; sulle caverne greche: SINN 2006, pp. 75-78 con bibl. precedente.

<sup>6</sup> Il primo indiretto riferimento a un'ubicazione cilicia della dimora di Tifone si trova in HOM., *Il.* 2.780-785, che ne pone la sede presso gli Arimi, popolazione mitica generalmente localizzata in Cilicia (*FGrH* 124 F 33 e ST. BYZ., s.v. Ἀριμα). Alcuni secoli più tardi, PL., *P.* 1.17 e 8.16 ed A., *Pr.*, vv. 351-374 pongono esplicitamente la sede di Tifone nella grotta cilicia, mentre APOLLOD. 1.6.3, *Opp. H.* 3.1-28 e NONN., *D.* 1.154-533 localizzano nello stesso luogo anche la prigione di Zeus.

<sup>7</sup> Il mito presenta in realtà diverse varianti, per le quali si rimanda a FONTENROSE 1959, pp. 70-76 e HOUWINK TEN CATE 1961, pp. 206-208.

<sup>8</sup> Sulle analogie tra il mito di Tifone e il mito di Pitone, localizzato nella grotta della Focide chiamata anch'essa Korykion Antron (AMANDRY, PÉCHOUX, TOUCHAIS 1981), si vedano le considerazioni di FONTENROSE, 1959, pp. 406-433. In generale, per il problema dei rapporti tra Creta e il mondo luvio, si vedano HUXLEY 1961, *passim*, e FINKELBERG 2005, pp. 4-6, 52-54.

<sup>9</sup> Il mito di Illujankaš è narrato su alcune tavolette rinvenute nell'archivio di Hattuša pubblicate in *CTH* 321: per gli aspetti linguistici ed antropologici del mito, RIZZA 2006, pp. 321-356.

<sup>10</sup> Sul "canto di Ullikummi" si veda GÜTERBOCK 1951, pp. 135-161 e ID. 1952, pp. 8-42.

<sup>11</sup> Tra gli altri, HOUWINK TEN CATE 1961, pp. 208-214; BURKERT 1987, pp. 19-24; DIETRICH 2004, pp. 56-58.

La tradizione mitica ha un'importante attestazione epigrafica nella dolina di Cennet, da cui proviene un'iscrizione metrica di età romana che menziona la dedica di due statue a Pan e a Hermes<sup>12</sup>, indiziando l'esistenza di un luogo di culto da situarsi probabilmente in corrispondenza della cappella dedicata alla Vergine<sup>13</sup>.

La scelta di Hermes e Pan, artefici della liberazione di Zeus, quali divinità destinatarie del culto che aveva sede all'interno della dolina appare quanto mai opportuna. Il dio arcade Pan, signore delle foreste e degli abissi ma anche protettore dei campi e degli armenti, riceve normalmente culto all'interno di caverne per la sua associazione con la vita selvaggia e i processi di rigenerazione della natura<sup>14</sup>. In qualità di messaggero e psicopompo, Hermes rappresenta invece il tramite per eccellenza tra gli uomini e gli dei e l'anello di congiunzione tra il Tartaro e l'Olimpo: nato anch'egli all'interno di una caverna, nei suoi aspetti ctoni è venerato all'interno di grotte cultuali come Hermes *Kranaios* a Patsos a Creta e come Hermes *Kyllenios* in Arcadia<sup>15</sup>.

Resti di un tempio, reimpiegati nella più tarda basilica bizantina, si conservano invece sul ciglio meridionale della dolina maggiore (*Fig. 6*): gli elementi di decorazione architettonica permettono di ricostruire l'edificio come un prostilo *in antis* di ordine dorico, databile all'epoca tardo-ellenistica, circondato da un *temenos* in opera poligonale<sup>16</sup>. Nell'anta nord-orientale della basilica sono reimpiegate due importanti iscrizioni, databili rispettivamente alla tarda età ellenistica e all'età romana, contenenti le liste dei sacerdoti che dall'inizio del III sec. a. C. sovrintendevano al culto del Korykion Antron<sup>17</sup>. Benché l'intestazione delle liste non sia conservata, la divinità titolare del santuario può essere identificata con Hermes *Korykios*, ricordato in una dedica iscritta su un altare dell'inizio del III sec. a.C. conservato al Museo di Silifke<sup>18</sup>: tale identificazione è suggerita anche dal fatto che gran parte dei nomi teofori conservati nella lista deriva da Runt, divinità luvia identificata con il greco Hermes<sup>19</sup>. Nel tempio che sorgeva sul ciglio della dolina viene dunque reduplicato il culto di Hermes che, in qualità di signore del linguaggio e del commercio e protettore dei confini, oltre a essere un dio ctonio, è anche e soprattutto un dio civilizzatore, aspetto che ne giustifica peraltro l'elezione a divinità tutelare della vicina città di Korykos<sup>20</sup>.

<sup>12</sup> La dedica a Hermes e a Pan è edita da HICKS 1891, pp. 240-241, n. 24.

<sup>13</sup> L'esistenza di un luogo di culto è stata ipotizzata da BENT 1891, p. 213, che vide alcuni blocchi poligonali in crollo in corrispondenza dell'imboccatura della caverna.

<sup>14</sup> Sulla figura di Pan, BOURGEOUD 1979, *passim*; per le caverne dedicate al dio, SINN 2006, pp. 75-78 e PASQUIER 1977, pp. 384-387.

<sup>15</sup> Sulla figura di Hermes si veda BURKERT 2010, pp. 309-313; per le grotte cultuali consacrate al dio, DIETRICH 2004, p. 87, 177.

<sup>16</sup> Sul tempio, FELD, WEBER 1967, pp. 254-278; secondo DURUGÖNÜL 1999, p. 115 e ŞAHİN, YÜKSEL, GÖRÜCÜ 2010, p. 77, gli elementi antichi reimpiegati nella chiesa proverrebbero invece dall'edificio di Göztepe.

<sup>17</sup> Le liste sono edite da HICKS 1891, pp. 243-256, n. 27, 256-258, n. 28; HEBERDEY, WILHELM 1896, pp. 71-79, n. 155-156.

<sup>18</sup> Edita da DAGRON, FEISSEL 1987, pp. 44-46, n. 17.

<sup>19</sup> Per il culto cilicio di Hermes e del suo corrispettivo ittita Runt, cfr. HOUWINK TEN CATE 1961, pp. 128-131, 213; DAGRON, FEISSEL 1987, pp. 45-46; MACKAY 1990, pp. 2103-2110.

<sup>20</sup> Come testimoniano le fonti letterarie (*AP*, 9.91 e *OPP*, *H.* 3.208-209) e numismatiche (*SNG CILICIA*

Un secondo edificio di culto, di cui si conservano soltanto le fondazioni e un muro in opera isodoma, sorgeva sull'altura di Göztepe, circa 2,5 km a nord del Korykion Antron, al quale era collegato da una strada<sup>21</sup>. Da questa località provengono due iscrizioni di età imperiale dedicate a Zeus *Korykios*, la prima graffita sulla parete del tempio per conto di Traiano e la seconda incisa su un altare circolare a nome di Caracalla e Geta<sup>22</sup>, e tre iscrizioni dedicate a Zeus *Kodopas* o *Kodopaios*<sup>23</sup>, che permettono di identificare con certezza la divinità titolare del culto. Il culto di Zeus<sup>24</sup>, dio celeste autentico protagonista del mito, viene dunque significativamente respinto al di fuori della dolina e localizzato a una certa distanza, alla luce del sole e in posizione elevata<sup>25</sup>.

L'organizzazione dello spazio sacro in diversi poli culturali ripropone sul terreno la fondamentale bipartizione della religione greca in una componente ctonia, rappresentata da Tifone (localizzato nelle profondità della terra), e in una componente celeste, incarnata da Zeus (venerato in un santuario che può essere definito d'altura): un posto intermedio e limitaneo è accordato nel paesaggio sacro a Pan e a Hermes, divinità che partecipano dell'una e dell'altra componente, costituendone in qualche modo il *trait d'union* fisico e simbolico.

Sebbene le origini del culto affondino certamente le loro radici in ambito luvio, l'organizzazione amministrativa e monumentale del santuario non è anteriore all'inizio dell'età ellenistica e coincide significativamente con la formazione e l'ascesa del principato sacerdotale dei Teucrìdi, sorto intorno al santuario di Zeus Olbios. Il consolidamento dello stato olbio comportò una profonda riorganizzazione politica ed economica del territorio, che si articolava in un'efficiente rete di strade, controllata da fortezze e torri di avvistamento, in una fitta maglia di insediamenti e fattorie isolate orientate ad attività produttive e in un capillare sistema di luoghi di culto dipendenti dal santuario centrale di Zeus Olbios<sup>26</sup>.

I santuari edificati dai Teucrìdi possono essere distinti in templi costruiti e luoghi di culto ricavati in cavità naturali. Tra gli edifici costruiti, il più importante è senza dub-

nn. 790-795, 802-803; *SNG FRANCE*, nn. 1073-1097, 1101-1002).

<sup>21</sup> Sull'edificio di Göztepe, si vedano BENT 1891, p. 216; MACKAY 1990, pp. 2106-2108; DURUGÖNÜL 1999, p. 115; ŞAHİN, PULLU 2009, pp. 126-127; ŞAHİN, YÜKSEL, GÖRÜCÜ 2010, pp. 65-89.

<sup>22</sup> Le iscrizioni sono pubblicate da HICKS 1891, p. 242, n. 26, e p. 258, n. 30.

<sup>23</sup> A proposito di queste iscrizioni, si vedano SAYAR, ŞAHİN 2008, pp. 113-124 e ŞAHİN, YÜKSEL, GÖRÜCÜ 2010, p. 77.

<sup>24</sup> Erede del luvio Tarhunt, Zeus è venerato nella *Tracheia* orientale come *Korykios* e *Olbios* e con gli appellativi di *Epikarpios*, *Epinikios*, *Tropaiouchos*, *Kodapas* o *Kodapaios* (cfr. JASINK 1991, pp. 17-34; MACKAY 1990, pp. 2045-2129; DURUGÖNÜL 1999, pp. 111-124; ŞAHİN 2007, pp. 35-40; SAYAR, ŞAHİN 2008, pp. 113-124).

<sup>25</sup> Un simile rapporto di complementarità si riscontra ad esempio anche ad Aizanoi, in Frigia, dove la caverna di Steunos (dove era venerata la Dea Madre) era in diretta relazione topografica e culturale con il tempio di Zeus, situato su un'altura distante 3 km (ROLLER 1999, pp. 336-337).

<sup>26</sup> Per un generale inquadramento storico si veda TRAMPEDACH 2001, pp. 269-288; per una sintesi completa dell'occupazione del territorio, DURUGÖNÜL 1998, *passim*.

bio il tempio di Zeus Olbios ad Olba-Diokaisareia (Uzuncaburç), grande periptero esastilo di ordine dorico (*Fig. 7*), edificato nella prima metà del II sec. a. C.<sup>27</sup>; accanto ad esso (e agli edifici del Korykion Antron e di Göztepe) devono essere segnalati i templi di İsmaili e di Çatiören (*Fig. 8*), piccoli prostili in *antis* di ordine dorico in opera poligonale o quadrata, databili tra la fine del II e l'inizio del I sec. a. C.<sup>28</sup>.

Per quanto riguarda i luoghi di culto rupestri, un santuario non dissimile da quello del Korykion Antron doveva trovarsi nella località di Kanytelleis (odierna Kanlıdivane), anch'essa ubicata presso una dolina, in prossimità della torre dedicata a Zeus Olbios, che serviva probabilmente come residenza di sacerdoti<sup>29</sup> (*Fig. 9*). Meglio conosciuto è il luogo di culto ricavato nella grotta di Yapılıkaya, consacrata a Ermes e chiusa in facciata da un muro in opera poligonale decorato da finestre, nicchie, rilievi ed iscrizioni<sup>30</sup> (*Fig. 10*). Quasi del tutto prive di apprestamenti sono le caverne cultuali individuate a Sulucin, Tapureli e presso il Deli Su, nella zona del Lamos<sup>31</sup>, mentre poco si può dire del santuario oracolare di Apollo *Sarpedonios* e del santuario di Atena a Tagai, ubicati entrambi presso il Kalykadnos<sup>32</sup>.

Per la posizione in cui si trovano e il contesto nel quale si sviluppano, il santuario del Korykion Antron e gli altri santuari della *Tracheia* orientale si qualificano come luoghi di culto extra-urbani, di connotazione e funzione spiccatamente rurale. Espressione di una religiosità arcaica e legata a una visione sacralizzata della natura e del paesaggio, tali luoghi sono contrapposti e complementari ai templi urbani e sembrano avere la duplice funzione di santuari limitanei, volti a marcare i confini della *chora* dello stato olbio o delle sue città<sup>33</sup>, e di punti di incontro e di aggregazione per una popolazione dispersa in villaggi e fattorie<sup>34</sup>.

Fiorito soprattutto in epoca ellenistica, il culto del Korykion Antron perdurò in età

<sup>27</sup> Sul tempio si vedano BENT 1891, p. 220; HEBERDEY, WILHELM 1896, p. 87; KEIL, WILHELM 1931, p. 47; WANNAGAT 2003, pp. 197-198; per la decorazione architettonica e la conseguente datazione: WILLIAMS 1974, pp. 405-414 con bibl. precedente (*contra* RUMSCHEID 1994, p. 33, 86-91 con bibl. precedente, per una datazione al III sec. a.C.).

<sup>28</sup> Sui templi di İsmaili e di Çatiören, cfr. rispettivamente DURUGÖNÜL 2001, pp. 157-161 e *TIB* 4, pp. 73-77.

<sup>29</sup> È possibile che un santuario ellenistico occupasse il fondo della dolina, dove furono visti resti di colonne e di blocchi quadrati (BENT 1891, p. 209); MACKAY 1990, pp. 2109-2110 ritiene che vi potesse essere praticato un culto di Zeus connesso a quelli di Olba e di Korykos.

<sup>30</sup> Su Yapılıkaya, BENT 1891, p. 211; HICKS 1891, pp. 236-237; DURUGÖNÜL 1988, pp. 15-19, 58-69; *TIB* 5, p. 459; DURUGÖNÜL 1999, pp. 115-116.

<sup>31</sup> Su di esse si vedano DURUGÖNÜL 1998, p. 111; EAD. 1999, p. 116 (Sulucin); HEBERDEY, WILHELM 1896, p. 40 (Deli Su); BENT 1891, p. 218 (Tapureli).

<sup>32</sup> Sull'origine e la natura dell'oracolo, descritto come un sacello scavato nella roccia, cfr. PARKE 1985, pp. 194-196 e MACKAY 1990, pp. 2110-2113; per la sua ubicazione, *TIB* 4, pp. 44-47. Sul santuario di Atena a Tagai si vedano KEIL, WILHELM 1915, coll. 22-32; ROBERT 1946, pp. 163-167; *TIB* 5, p. 424.

<sup>33</sup> Tre di questi santuari si trovano presso il Lamos, due presso il Kalykadnos, alle estremità del territorio olbio, e l'ultimo sul Paşa Deresi al confine tra i territori di Korykos ed Elaioussa.

<sup>34</sup> È a questo proposito significativo che in alcune iscrizioni (v. *supra*, nt. 18 e nt. 24) Zeus ed Ermes portino il titolo di Ἐπικάρπιος, su cui si veda ŞAHİN 2007, pp. 35-40.

romana e conobbe un notevole *revival* tra il II e il III secolo<sup>35</sup>; il suo carattere di luogo sacro sopravvisse tuttavia anche oltre la fine del paganesimo. Nel quadro della precoce affermazione del cristianesimo in Cilicia, infatti, già nel IV secolo una chiesa dedicata alla Vergine (*Fig. 11*) venne costruita sul fondo della dolina<sup>36</sup>, mentre tra il V e il VI secolo due basiliche bizantine sorsero presso il Korykion Antron e a Hasanaliler, presso Göztepe<sup>37</sup>. Sebbene la riconversione cristiana dei luoghi di culto pagani vada certamente inquadrata all'interno di un fenomeno più ampio<sup>38</sup>, nel caso del Korykion Antron il carattere intrinsecamente sacro del luogo e l'antichità del culto che vi si praticava sembrano aver giocato un ruolo determinante.

Abbandonato probabilmente già nel corso del VII secolo e riscoperto soltanto alla metà del XIX<sup>39</sup>, il Korykion Antron ha cessato da molto tempo di essere un luogo di culto; ancora oggi, tuttavia, coloro che si recano a visitare il sito usano appendere nastri bianchi agli alberi e agli arbusti che crescono presso le doline per allontanare il male o chiedere una grazia (*Fig. 11*). Nel sentire comune e nella devozione popolare, il Korykion Antron continua dunque a essere considerato un punto di contatto e un canale di comunicazione tra l'umano e il divino, perpetuando una tradizione antica di millenni; mantiene insomma ancora oggi quel carattere di "luogo del sacro" che risiede, ancor prima che nell'attribuzione culturale di significati mitici e religiosi, nella percezione profonda della presenza divina che permea le profondità della natura.

CLAUDIA TEMPESTA  
 Università di Roma "Sapienza"  
 claudia.tem@gmail.com

<sup>35</sup> Come attestato soprattutto dalle iscrizioni (*supra*, nt. 12, nt. 18, nt. 22).

<sup>36</sup> Per la cappella dedicata alla Vergine, HICKS 1891, p. 242, n. 25; KEIL, WILHELM 1931, pp. 217-219.

<sup>37</sup> Sulle basiliche *TIB* 4, pp. 64-66; *TIB* 5, pp. 314-315.

<sup>38</sup> Sulla precoce trasformazione dei templi cilici in chiese cristiane, cfr. ELTON, EQUINI SCHNEIDER, WANAGAT 2007.

<sup>39</sup> Da TCHICHATCHEFF 1854, pp. 127-134.

## BIBLIOGRAFIA

- AMANDRY, PÉCHOUX, TOUCHAIS 1981: P. AMANDRY, P.I. PÉCHOUX, G. TOUCHAIS, *L'autre Corycien*, 1, BCH Suppléments 7, Paris 1981.
- BENT 1891: J.T. BENT, "A Journey in Cilicia Tracheia", in *JHS* 12, 1891, pp. 206-224.
- BOURGEAUD 1979: P. BOURGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Rome 1979.
- BURKERT 2010: W. BURKERT, *La religione greca*, Milano 2010 (Ed.orig. 1977).
- BURKERT 1987: W. BURKERT, "Oriental and Greek Mithology. The meeting of parallels", in J. BREMMER (ed.), *Interpretations of Greek Mithology*, London 1987, pp. 10-40.
- DAGRON, FEISSEL 1987: G. DAGRON, D. FEISSEL, *Inscriptions de Cilicie*, Travaux et mémoires du Centre de Recherche d'histoire et civilisations de Byzance 8, Paris 1987.
- DIETRICH 2004: B.C. DIETRICH, *The origins of Greek religion*, Berlin 2004<sup>2</sup>.
- DURUGÖNÜL 1988: S. DURUGÖNÜL, *Die Felsreliefs im Rauhen Kilikien*, BAR International Series 511, Oxford 1988.
- DURUGÖNÜL 1998: S. DURUGÖNÜL, *Türme und Siedlungen im Rauhen Kilikien. Eine Untersuchung zu den archäologischen Hinterlassenschaften im Olbischen Territorium*, Asia Minor Studien 28, Bonn 1998.
- DURUGÖNÜL 1999: S. DURUGÖNÜL, "Verwaltung und Glauben der Olbier im Rauhen Kilikien", in *Studien zum antiken Kleinasien IV*, Asia Minor Studien 34, Bonn 1999, pp. 111-124.
- DURUGÖNÜL 2001: S. DURUGÖNÜL, "Die kaiserzeitliche Baupolitik im Rauhen Kilikien am Beispiel zweier Tempelbauten", in *Rom und die Provinzen. Gedenkschrift für Hans Gabelmann*, Beihefte der Bonner Jahrbücher 53, Mainz 2001, pp. 157-161.
- ELTON, EQUINI SCHNEIDER, WANNAGAT 2007: E. ELTON, E. EQUINI SCHNEIDER, D. WANNAGAT (eds.), *Temple to church. The transformation of religious sites from Paganism to Christianity in Cilicia*, İstanbul 2007.
- FELD, WEBER 1967: O. FELD, H. WEBER, "Tempel und Kirche über der korykischen Grotte (Cennet Cehennem) in Kilikien", in *IstMitt* 17, 1967, pp. 254-278.
- FINKELBERG 2005: M. FINKELBERG, *Greeks and Pre-Greeks. Aegean Prehistory and the Greek heroic tradition*, Cambridge 2005.
- FONTENROSE 1959: J.E. FONTENROSE, *Python: a study of Delphic myth and its origin*, Berkeley 1959.
- GÜTERBOCK 1951: H.G. GÜTERBOCK, "The Song of Ullikummi: Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth", in *JCunSt* 5, 1951, pp. 135-161.
- GÜTERBOCK 1952: H.G. GÜTERBOCK, "The Song of Ullikummi: Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth", in *JCunSt* 6, 1952, pp. 8-42.
- HEBERDEY, WILHELM 1896: R. HEBERDEY, A. WILHELM, *Reisen in Kilikien*, DenkWien 44, Wien 1896.
- HICKS 1891: E.L. HICKS "Inscriptions from Western Cilicia", in *JHS* 12, 1891, pp. 225-273.
- HOUWINK TEN CATE 1961: P.H.J. HOUWINK TEN CATE, *The Luwian population groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic period*, Documenta et Monumenta Orientis Antiqui X, Leiden 1961.
- HUXLEY 1961: G.L. HUXLEY, *Crete and the Luwian*, Oxford 1961.
- JASINK 1991: A.M. JASINK, "Divinità «cilicie»: Tarhunt, Sarruma, Santa. Esempi di continuità nel culto e nell'onomastica", in P. DESIDERI, S. SETTIS (a cura di), *Scambi e identità culturale: la Cilicia*, Quaderni storici 76, Urbino 1991, pp. 17-34.
- KEIL, WILHELM 1915: J. KEIL, A. WILHELM, "Vorläufiger Bericht über eine Reise in Kilikien",

- in *ÖJh* 18, 1915, coll. 5-59.
- KEIL, WILHELM 1931: J. KEIL, A. WILHELM, *Denkmäler aus dem Rauhen Kilikien*, Monumenta Asiae Minoris Antiquae III, Manchester 1931.
- MACKAY 1990: T.S. MACKAY, "The Major Sanctuaries of Pamphylia and Cilicia", in *ANRW* II 18.3, 1990, pp. 2045-2129.
- PARKE 1985: H.W. PARKE, *Oracles of Apollo in Asia Minor*, London 1985.
- PASQUIER 1977: A. PASQUIER, "Pan et les Nymphes à l'autre Corycien", in *Études delphiques*, Athènes 1977, pp. 365-387.
- REBUFFAT 1999: E. REBUFFAT, "Geografi, naviganti, esploratori. Vicende di un toponimo cilice", in *OrbTerr* 5, 1999, pp. 195-216.
- RIZZA 2006: A. RIZZA, "Due protagonisti della mitologia anatolica. Intorno a CTH 321", in R. RONZITTI, G. BORGHI (a cura di), *Atti del terzo, quarto, quinto incontro genovese di studi Vedici e Paniniani* (Genova 2004-2006), Milano 2006, pp. 321-356.
- ROBERT 1946: L. ROBERT, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, III, Paris 1946.
- ROLLER 1999: L.E. ROLLER, *In search of the God mother. The cult of Anatolian Cybele*, Berkeley 1999.
- RUMSCHEID 1994: F. RUMSCHEID, "Untersuchungen zur kleinasiatischen Bauornamentik des Hellenismus", Mainz 1994.
- RUTKOWSKI, 1996: B. RUTKOWSKI, *The Psychro Cave and other sacred grottoes in Crete*, Studies and monographs in Mediterranean archaeology and civilization. Series II,1, Warsaw 1996.
- SAYAR, ŞAHİN 2008: M.H. SAYAR, H. ŞAHİN, "Zeus Kodopas. Eine neue Epiklese des Zeus aus dem Rauhen Kilikien", in *EpigrAnat*, 2008 pp. 113-124.
- ŞAHİN 2007: H. ŞAHİN, "Eine neue Weihinschrift für Zeus Epikarprios aus dem Mittleren Rauhen Kilikien", in *EpigrAnat* 40, 2007, pp. 35-40.
- ŞAHİN, PULLU 2009: H. ŞAHİN, S. PULLU, "Yerleşim Tarihi ve Epigrafya Araştırmaları - Settlement History and Epigraphy Survey", in *ANMED. Anadolu Akdenizi Arkeoloji Haberleri* 7, 2009, pp. 125-131.
- ŞAHİN, YÜKSEL, GÖRÜCÜ 2010: H. ŞAHİN, F.A. YÜKSEL, Z. GÖRÜCÜ, "Korykion Antron ve Göztepesi. Eski problemler, yeni bulgular, yeni çözümler önerileri", in *Adalya* 13, 2010, pp. 65-89.
- SINN 2006: U. SINN, s.v. "Spelaion", in J.C. BALTZ (ed.), in *ThesCRA*, vol. 4, Los Angeles 2006, pp. 75-78.
- TAŞKIRAN 1994: C. TAŞKIRAN, *Silifke (Seleucia on Calycadnus) and environs*, Ankara 1994.
- TCHICHATCHEFF 1854: P. DE TCHICHATCHEFF, "Lettres sur les antiquités d'Asie Mineure adressées à M. Jules Mohl", in *Journal Asiatique* 5.4, 1854, pp. 49-143.
- TRAMPEDACH 2001: K. TRAMPEDACH, "Tempel und Grossmacht: Olba in hellenistischer Zeit", in E. JEAN, A.M. DİNÇOL, S. DURUGÖNÜL (éd.), *La Cilicie: espaces et pouvoirs locaux (2<sup>e</sup> millénaire av. J.-C. - 4<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)*, Actes de la Table ronde internationale d'Istanbul (Istanbul 1999), Istanbul 2001, pp. 269-288.
- TYREE 1974: L. TYREE, *Cretan Sacred Caves. Archaeological Evidence*, Ann Arbor 1975.
- WANNAGAT 2003: D. WANNAGAT, "Bericht über die erste Forschungskampagne in Diokaisareia/Uzuncaburç", in *Araştırma Sonuçları Toplantısı* 20.1 (Ankara 2002), Ankara 2003, pp. 197-206.
- WILLIAMS 1974: C. WILLIAMS, "The Corinthian Temple of Zeus Olbios at Uzuncaburç. A reconsideration of the date", in *AJA* 78, 1974, pp. 405-414.



## DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Carta della Cilicia *Tracheia* orientale con indicazione dei principali santuari (adattata da TIB 5).

Fig. 2. Cennet Cehennem. Immagine satellitare delle doline del Korykion Antron (adattata da Google Earth).

Fig. 3. Schizzo della pianta e della sezione del Korykion Antron: 1. dolina di Cennet; 2. dolina di Cehennem; 3. caverna (adattata da TAŞKIRAN 1994, p. 67).

Fig. 4. Cennet Cehennem. Veduta dell'imboccatura della grotta sul fondo della dolina meridionale e della cappella dedicata alla Vergine (foto M. Braini).

Fig. 5. Cennet Cehennem. Veduta generale della dolina settentrionale (foto M. Braini).

Fig. 6. Cennet Cehennem. Veduta dei frammenti architettonici del tempio ellenistico e della chiesa bizantina sul bordo della dolina meridionale (foto Autore).

Fig. 7. Uzuncaburç. Veduta generale del tempio di Zeus Olbios (foto Autore).

Fig. 8. Çatiören. Veduta generale del tempio di Hermes (foto Autore).

Fig. 9. Kanlıdivane. Foto aerea della dolina e dell'insediamento circostante (foto M. Braini).

Fig. 10. Yapılıkaya. Veduta della fronte della caverna consacrata a Hermes (foto V. Iacomì).

Fig. 11. Cennet Cehennem. Veduta generale della cappella dedicata alla Vergine sul fondo della dolina meridionale; a sinistra, visibile un albero di fico decorato con nastri bianchi (foto M. Braini).

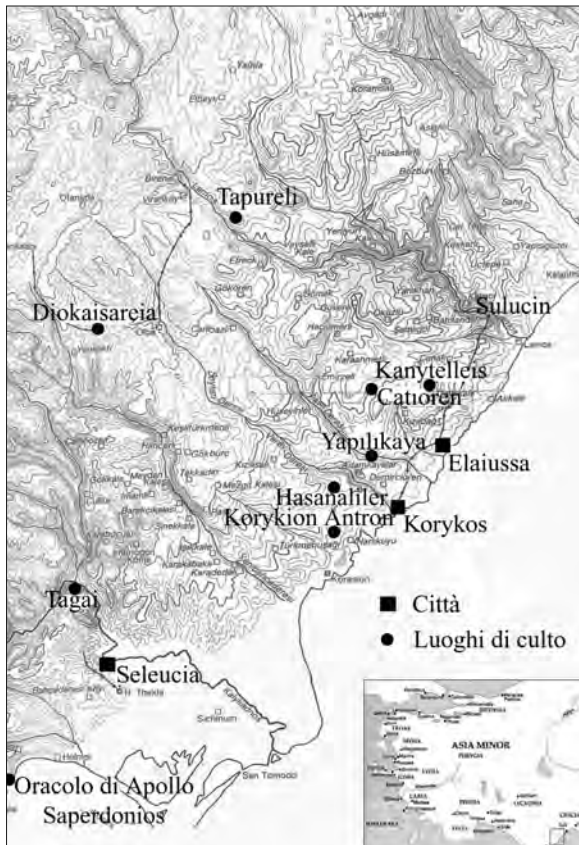


Fig. 1



Fig. 2



Fig. 5

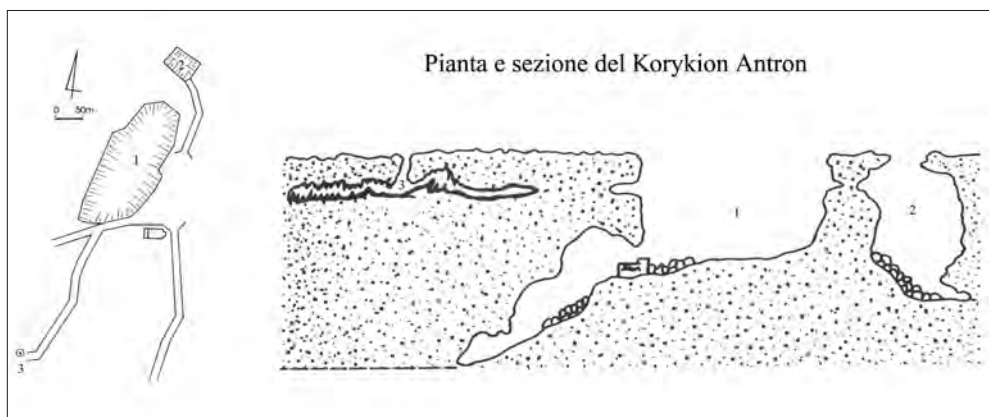


Fig. 3



Fig. 4



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11

**SESSIONE POSTER**  
**I TEMPI DEL SACRO**



## LE PRATICHE DEL SACRO NELLA RITUALITÀ INVERNALE DELLA FERTILITÀ IN UNA PICCOLA COMUNITÀ ALPINA: IL CASE STUDY DI STILFS IN VINSCHGAU

“Nell’Africa centrale ho ascoltato alcuni canti e formule di preghiere in ‘lingue morte’ (Lunda arcaico che ora non è più parlato) e i riti di iniziazione degli Ndembu e dei Lunda; ho visto persone completamente immerse nel mondo moderno della ‘economia del denaro’ prendere sinceramente parte ad azioni rituali ‘consacrate dall’antichità’. Non credo che tali azioni siano sacre soltanto perché sono metafore di qualcosa di preziosissimo per ogni modernità, per ogni società viva e vitale”<sup>1</sup>.

La comunità di Stilfs in Vinschgau, nella vallata che sale allo Stilfserjoch ancora oggi presenta una ritualità invernale periodica<sup>2</sup>, probabilmente anticamente legata a pratiche pagane, che ruota attorno alla fertilità e che investe prevalentemente i giovani maschi come attori dei riti e tutta la comunità come spettatrice. Nel paese non vi è un vero e proprio centro<sup>3</sup> dove si svolgono tutte le azioni rituali; tutto il paese se si vuole può essere definito come tale perché viene completamente investito dai diversi eventi. È interessante notare che questa ritualità legata alla fertilità si impossessa di luoghi sacri o si insinua in prossimità di essi e vede lo svolgersi dei momenti culminanti e densi di significato proprio in loro corrispondenza: ad esempio il sagrato della chiesa, fulcro emblematico della religiosità tradizionale, viene investito da parossismi sonori simili alle pratiche della trance<sup>4</sup> o da riti di iniziazione violenti. Altresì è importante segnalare che il potere politico e amministrativo e quello religioso non partecipano con la comunità a nessuno di questi eventi. Come ricorda Fabietti: “Ciò che caratterizza il rituale è il fatto di essere un’azione pubblica e collettiva, capace di regolare i rapporti sociali in quanto induce gli individui a conformarsi ai comportamenti socialmente prescritti e rafforza nei partecipanti il senso di appartenenza al corpo sociale”<sup>5</sup>.

### *Una premessa: posizione geografica e situazione sociale attuale di Stilfs*

Dapprima è utile considerare la posizione geografica e la situazione storico-economica di questa vallata e in particolare di questo paese, perché intimamente interconnessa con la ritualità e con i gesti quotidiani o speciali che la comunità mette in atto.

<sup>1</sup> TURNER 1977, p. 10.

<sup>2</sup> Cfr. APOLITO 1983, p. 10.

<sup>3</sup> “Una delle caratteristiche dei centri rituali è quella di aggregare parzialmente o completamente i membri di una o più comunità in occasioni cerimoniali. Ciò tuttavia non chiarisce la natura e le funzioni del centro perché i ritmi, la durata e le modalità dell’aggregazione sono variabili, così come la composizione dei gruppi aggregati; è perciò necessario individuare innanzitutto il senso di questi processi in ogni contesto” (REMOTTI, SCARDUELLI, FABIETTI 1989, p. 47).

<sup>4</sup> A proposito di quanto afferma Malinowski cfr. SCARDUELLI 2000, p. 15.

<sup>5</sup> FABIETTI 1991, p. 23.

La Vinschgau è una valle nel territorio della Provincia Autonoma di Bolzano posizionata orizzontalmente (ovest-est) rispetto alla catena delle Alpi, la sua esposizione al sole soprattutto sul versante sinistro rispetto al corso dell'Adige, fiume che la solca, è stata fondamentale per lo sviluppo agricolo della zona. Stilfs si trova nella parte superiore del territorio, vicino all'origine della vallata, su di un balcone naturale di una valletta laterale (quella dello Stilfserjoch) con un'ottima esposizione a una quota di 1600 m.

La maggior parte della popolazione del paese proviene da famiglie di contadini possessori di maso; fino al 1970 la comunità contava 1.600 abitanti, oggi ve ne sono circa 1.100. Molti si sono allontanati dal paese in cerca di lavoro stabile come operai nella zona industriale di Meran e Bozen. I giovani (14-30 anni) della comunità sono circa 230 (maschi e femmine), tutti frequentano la scuola superiore a Meran. Dopo il diploma molti intraprendono la carriera dell'artigiano o del manovale (maschi) e la carriera professionale - impiegate, segretarie, commesse - (femmine), una bassa percentuale va all'Università (solitamente a Innsbruck). Il lavoro agricolo e la cura del maso nelle ultime generazioni è un secondo lavoro. I masi sono ancora gestiti dai capifamiglia (nati intorno al 1930/1940). Il paese non è una località turistica molto sviluppata, ci sono solo due alberghi e qualche casa in affitto per l'estate<sup>6</sup>.

I riti che vorrei documentare in questo articolo sono tre: il rito del *Klosen* (in dicembre), il *Pflugziehen* (il sabato grasso), lo *Scheibenschlaghen* (in febbraio). Tutti i riti sono affidati nell'organizzazione a un'associazione di giovani maschi con un'età compresa tra i 14 e i 30 anni.

### *Il rito dei Klosen*

Il rito dei *Klosen*, che viene sempre celebrato in occasione della ricorrenza di San Nicola a inizio dicembre, apre la ritualità stagionale legata alla fertilità e vede due azioni rituali distinte: il rito d'iniziazione notturno (venerdì sera) per i ragazzi di 14 anni, che permette loro di accedere all'associazione giovanile, e la cerimonia rituale diurna (sabato pomeriggio) per tutta la comunità.

Il rito notturno iniziatico<sup>7</sup> si svolge alle 20 sul piazzale della chiesa<sup>8</sup>. Le maschere dei *Klaubauf* compiono il rituale sui giovani iniziandi: appaiono dalle vie laterali urlando gravosamente all'interno delle maschere e facendo tintinnare le catene con le quali

<sup>6</sup> Cfr. da GORFER 1978; dati comunali 2009.

<sup>7</sup> Cfr. VAN GENNEP 1981, p. 52.

<sup>8</sup> “È nei centri totemici che i giovani apprendono, attraverso prove dolorose il sapere segreto e vengono ammessi nella società dei maschi adulti; l'iniziazione si protrae per anni, durante i quali il patrimonio mitico del gruppo di discendenza e la topografia dei centri totemici vengono svelati per gradi agli iniziandi. Proprio perché associati a eventi importanti svoltisi nel tempo mitico a cerimonie segrete, i centri totemici sono considerati dagli aborigeni come sedi di poteri ambivalenti e potenzialmente pericolosi; solo gli anziani conoscono la loro esatta dislocazione e la natura e l'intensità del potere che da essi si irradia; donne e giovani non ancora iniziati sanno solo che questi luoghi sono pericolosi e che devono tenersene lontani. Le proibizioni riguardanti le donne sono particolarmente rigorose: i centri totemici sono assolutamente vietati alle persone di sesso femminile e un'eventuale profanazione può essere punita con la morte” (REMOTTI, SCARDUELLI, FABIETTI 1989, pp. 60-61).



compiranno l'azione rituale. I ragazzi fuggono, ma non possono uscire dal recinto del sagrato (spazio sacro dell'azione rituale) e i *Klaubauf* li inseguono, li catturano con le catene e li fanno roteare vorticosamente urlando. Tutto il rito dura circa un'ora e si consuma sempre nello stesso spazio; al termine tutti i ragazzi si recano in un altro luogo al coperto dove si festeggia con musica, cibo e birra fino a notte inoltrata l'ingresso nell'associazione dei neofiti.

La seconda parte del rito si svolge il giorno seguente. La celebrazione tradizionale vede tre diverse azioni che vengono sempre messe in atto a orari precisi. Tre, inoltre, sono i tipi di personaggi che si muovono e animano le vie del paese: i *Klaubauf*, demoni che hanno partecipato anche al rito iniziatico del giorno precedente, gli *Esel*, gli asini, e i *Weissen*, il santo Nicola con gli accoliti. Ogni personaggio compie dei gesti specifici e, a detta dei ragazzi che organizzano l'evento, tramandati tradizionalmente poiché non vi è alcuna testimonianza scritta di come si debbano compiere le azioni rituali celebrate in questa comunità.

A differenza del rito di iniziazione, che viene agito alla presenza di pochissime persone, tutte interne alla comunità (padri dei ragazzi), sono presenti centinaia di spettatori (famiglie e giovani adolescenti, soprattutto di sesso femminile provenienti dai comuni vicini).

I personaggi formano un corteo che attraversa le vie del paese da ovest a est. Alle 14.00 calano per primi gli *Esel* (Fig. 2) lungo un sentiero che proviene da un bosco proprio sopra la parte più occidentale del paese, nei loro costumi colorati, che si differenziano in due gruppi: quelli che scandiscono il movimento del corteo con l'accompagnamento sonoro di numerosi campanacci legati alla cintura (Fig. 3) e quelli più agili che, irrompendo nella folla con capriole e corse, mettono in atto la vera azione scaramantica (Fig. 4). Questi ultimi infatti cercano le ragazze e le pizzicano sulle braccia e sul fondoschiena, emettendo urla e schiamazzi. Sul ponte incontrano i *Klaubauf* (Fig. 5) che indossano la tipica maschera in legno dai tratti esagerati, con corna e vello di caprone, che con fare minaccioso vorticano le loro catene cercando di intrappolare qualche spettatore, facendolo poi roteare agganciato alla maglia metallica. Enrica Cerulli a proposito di questo tipo di abbigliamento afferma:

“La mostruosità determinata dall'uso di particolari vesti e acconciature è da mettersi in stretto rapporto con pratiche magiche, per lo più volte ad assicurare la fertilità: le non rare figure con la testa sovrastata da corna appartengono certamente a concezioni di questo tipo, perché le corna sono un simbolo lunare, l'astro strettamente connesso alla fertilità femminile; alle origini le maschere zoomorfe non dovevano rappresentare soltanto un travestimento del cacciatore per avvicinarsi indisturbato alla preda, ma anche un mezzo per ottenere poteri magici superiori”<sup>9</sup>.

Il corteo percorre le strade fino a raggiungere alle 17.00 il sagrato della chiesa dove si svolge la seconda azione rituale importante. I *Weissen* recitano la preghiera dell'Ave

<sup>9</sup> CERULLI 1981, p. 59.

Maria in latino e in tedesco e San Nicola ad alta voce improvvisa un sermone educativo. Tutti i personaggi sono inginocchiati (*Fig. 6*) sul piazzale a volto scoperto (unico momento di tutto il rituale dove avviene lo smascheramento) in atteggiamento di ascolto. Quando il santo pronuncia l'amen si scatena l'inferno sonoro: *Klaubauf* ed *Esel* si rimettono la maschera<sup>10</sup> e inscenano un parossismo acustico che termina solo quando l'ultimo figurante stramazza al suolo esausto. Il rumore provocato dai campanelli e campanacci, dalle catene e dalle urla amplificate dalle maschere è di buon auspicio per la stagione primaverile che dovrà ancora arrivare. È un monito per gli spiriti negativi a non disturbare la comunità e per i semi che dormono nella terra coperta di neve, come spiegano gli informatori intervistati da chi scrive. Sonorità simili si ritroveranno solo in febbraio, in comunità poco distanti, anch'esse alle prese con riti di fertilità legati all'elemento acustico.

Alle 20.00 tutte le maschere si riuniscono in piccoli gruppi e fanno visita a diverse case: questo pellegrinaggio, dominato dagli scherzi, dura tutta la notte; solo le prime luci dell'alba ricacciano nelle proprie abitazioni i diversi personaggi.

### *Il rito del Pflugziehen*

La comunità si trova nuovamente riunita in febbraio o marzo (a seconda di quando cade il sabato grasso di carnevale) grazie al rito del *Pflugziehen*, tradizionalmente celebrato ogni due anni (anni pari). Viene agito in tempo carnevalesco, ma questo più che mai ha il vero sapore preistorico di rito della fertilità. Non vi sono maschere evidenti che coprono i volti dei protagonisti, come nel rito invernale; i personaggi, invece, indossano i costumi tipici della vallata.

Il gruppo che agisce il rito si raduna nella parte più alta e orientale del centro abitato lungo la strada principale e percorre il paese in senso opposto rispetto al rito dei *Klossen*. La cerimonia inizia allo scoccare del mezzogiorno e viene preceduta dalla recita dell'*Angelus* in parte in latino in parte in tedesco. Il gruppo è così composto: la famiglia e i lavoranti del maso, davanti, alla guida del corteo (*Fig. 7*), e dei personaggi rappresentanti "il male o il negativo" in coda (*Fig. 8*). Apre la fila il capobue, impersonato da un giovane ragazzo in costume, seguito da sei bambini di diverse età che interpretano gli altri buoi agganciati a un vecchio aratro, elemento fondamentale di tutta la cerimonia. Infatti il nome tedesco *Pflugziehen*, che anche nella traduzione italiana diventa "tirare l'aratro", rende perfettamente il senso dell'azione rituale.

Il *Bauer*<sup>11</sup>, capofamiglia nel maso, manovra il vomere ed è aiutato dalla moglie, la *Bauerin*, interpretata da un giovane e magrissimo adolescente. Vi sono poi altri contadini negli abiti tradizionali che svolgono i classici lavori agricoli contraddistinti

<sup>10</sup> Cfr. GRIMALDI 2003, p. 56.

<sup>11</sup> A proposito di *Bauer* è interessante riportare la definizione che ne fecero i due antropologi americani Cole e Wolf che inaugurarono con la loro ricerca a Tret e S. Felix gli studi in antropologia alpina negli anni '60 del Novecento. "Al contrario il coltivatore tirolese il *Bauer* non è solamente il proprietario di un maso, ma in quanto tale detiene dei diritti politici all'interno della comunità e di un ceto contadino politicamente costituito all'interno della nazione tirolese" (COLE, WOLF 1994, p. 35).

dagli attrezzi del mestiere. Terminata la preghiera il contadino con un urlo dà il via all'aratura per le strade del paese: dietro l'aratro seguono altri aiutanti che seminano e battono i semi con dei bastoni terminanti con sacchi pieni di paglia compressa. Con loro camminano due contadini accompagnati da diverse galline e distribuiscono uova sode, segno di augurio e di prosperità alle spettatrici giovani e di sesso femminile. Accanto a loro ci sono i personaggi stravaganti con facce nere, ombrelli aperti che, esprimendosi solo attraverso urla senza senso, cercano di impedire aratura e semina e di conseguenza vengono picchiati e allontanati dagli aiutanti del contadino. A queste streghe, così definite dagli stessi attori del rito, sono mescolati anche i rappresentanti dei mestieri moderni che un tempo erano praticati da viandanti girovaghi, stranieri e quindi ritenuti dalla comunità pericolosi: calzolaio, orologiaio, stagnino, spazzacchino... Le streghe cercano di importunare anche gli spettatori, urlando loro nelle orecchie, lasciando sulle guance agli uomini evidenti segni di baci con rossetto, cercando di far cadere e facendo sgambetti: vengono subito intercettati dai personaggi che rappresentano il bene e cacciati malamente. La famiglia contadina discute ad alta voce in dialetto venostano su come far procedere l'aratro e in quale modo percorre tutte le strade del paese.

Il rito ha uno svolgimento fisso, che vede tuttavia dei margini di improvvisazione da parte dei personaggi, in particolare riguardo i dialoghi e gli interventi dei personaggi negativi. Le microazioni, che invece devono essere sempre presenti nell'azione rituale generale, sono: il percorso di tutte le strade del centro abitato, il battibecco tra moglie e marito, il disancoramento dei buoi e il momentaneo furto dell'aratro, il conclusivo tentativo di furto dei canederli.

Dopo che tutte le vie sono state percorse, la cerimonia si conclude nella piazza della chiesa, di nuovo sul sagrato, dove avviene l'ultima azione rituale: il furto, da parte dei personaggi negativi, dei canederli dal brodo bollente, che ha anch'esso una interpretazione augurale: meno cibo viene rubato più sarà prospero l'anno agricolo, pertanto il contadino e i suoi aiutanti difendono strenuamente la pentola e il suo contenuto.

### *Il rito dello Scheibenschlaghen*

L'ultima cerimonia, quella dello *Scheibenschlaghen*, che ha come fulcro la cacciata dell'inverno e la chiamata della primavera, viene agita alla fine di febbraio nei pressi di un trivio, dove è presente un'edicola votiva dedicata alla Madonna che protegge il luogo, nella parte più orientale del paese, poco fuori dal centro abitato. Il sentiero passa attraverso dei prati che sovrastano il bosco sottostante. Anche questo rito è organizzato da giovani e ragazzi della comunità. Vengono allestiti due manichini (*Fig. 9*), un maschio e una femmina, pieni di paglia, vestiti con vecchi abiti da contadino e issati su delle croci di legno infisse nel terreno<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> "Lo scheletro di un uccello rapace è crocifisso su un palo dell'orto. Lo spaventapasseri propone una allucinante allegoria medievale dei capestri, stagliato, come è, nel cielo da ogni parte pizzicato dalle drammatiche cime dei monti. O ancora la figura di una di quelle *lebensrune* che il primo giorno di quaresima i contadini della Venosta piantano sulle colline per recitarvi il misterioso rito dello *scheibenschlagen*" (GORFER 1973, p. 52).

Al centro del sentiero è posta una grande catasta di legna accesa attorno alla quale si raccoglierà tutta la comunità per dare vita a un rito che vede il fuoco come elemento unificante e cardine<sup>13</sup>. La zona è panoramica, la curva della strada segue la pendenza e si trova così a tagliare la costa della montagna: verso est si vede la valle e più in là la Vinschgau; il sole sta tramontando.

Il rito si svolge in silenzio: ciascun abitante ha in mano un lungo bastone fatto di nocciolo e una collana di spago con numerosi blocchi di legno, i *karsuntaschaib*, dischi o meglio sezioni di piramide con un foro al centro, fatti con legno di cirmolo. L'azione rituale si svolge in questo modo: il disco posizionato sulla punta del bastone viene fatto arroventare sul fuoco. Quando diventa rosso e si accende ci si avvicina a una pedana in legno posta al margine del sentiero e muovendo il bastone avanti e indietro, seguendo il ritmo di un'antica cantilena<sup>14</sup>, si fa prendere forza al disco che al momento giusto tocca la pedana e saetta nella notte verso la vallata, descrivendo una straordinaria e ipnotica scia luminosa nell'aria (Fig. 10). Il lancio è molto importante perché, a seconda di come curva la saetta, è possibile prevedere il proprio futuro: prosperità e campi pieni di raccolto oppure carestia o problemi legati al clima. Ognuno, infatti, è molto attento a guardare le proprie saette e cerca di interpretarle. Quando quasi tutti hanno finito di lanciare i loro dischi vengono incendiati i manichini. La comunità rimane a guardare il falò che brucia nella notte, bisbigliando formule antiche per scacciare tutti i diavoli dell'inverno e per chiamare definitivamente il caldo e la stagione nuova, così da permettere ai campi di risvegliarsi.

### *Possibili interpretazioni conclusive*

Questo breve articolo vuole innanzitutto dare testimonianza di una ritualità specifica rimasta ancora sconosciuta, perché non trattata dalla letteratura antropologica scientifica: non esiste alcun riferimento bibliografico che argomenti puntualmente riguardo gli eventi rituali che vengono agiti dalla comunità di Stilfs né in lingua tedesca né in lingua italiana. Nella percezione degli stessi abitanti del territorio, il piccolo paese venostano risulta marginale e poco esplorato.

La ritualità invernale legata alla fertilità è sicuramente inseribile in una delle pratiche legate alla sfera del sacro, più genericamente definito e non legato propriamente alla religiosità tradizionale di questa zona alpina che è cattolica. Il rito è anche una forma di sapere orale che serve a tramandare un altro tipo di sapere, di tipo informale, legato alla quotidianità come afferma lo Scarduelli:

“La struttura comunicativa del rito è considerata lo strumento utilizzato per svolgere una funzione squisitamente sociale, cioè per tramandare da una generazione all'altra

<sup>13</sup> Cfr. FRAZER 1965, p. 712.

<sup>14</sup> “*Oh Reim Reim, / Fiu wein soll diaschai so sein, / Dia Scheib und mei / Knia scheib soll firein, / Hofer tone sein, / geat sichs guat, / hol siohs guat, / Kourer in du Kischf, / Geld in der tasch, / Wein in du flash, / Pfluag vertut Eart. / Oh Reim, Reim / Schaug schaug wier / Di scheib ause gear!*”. La filastrocca invoca il disco di fuoco affinché le sue scintille siano lunghe e il lancio buono così da poter avere fortuna, le tasche piene di soldi, il vino nelle botti, l'aratro ben funzionante nella terra, i frutti pronti per il raccolto.

un complesso di informazioni concernenti la topografia, il clima, le piante utili e dannose, gli animali e di nozioni riguardanti rapporti fra individui, la natura dei gruppi sociali, regole e proibizioni. Il rito avrebbe quindi una funzione espositiva di una *summa* di conoscenze che costituirebbero una descrizione dettagliata della società e del suo rapporto con l'ambiente. Rappaport definisce il rituale come un "insieme di atti convenzionali attraverso cui uno o più partecipanti trasmettono informazioni contenenti un proprio status fisiologico, psicologico o sociale"<sup>15</sup>.

Preferisco per adesso non individuare un'interpretazione<sup>16</sup> definitiva, anche perché questa ricerca non è ancora conclusa: tuttavia posso affermare che la ritualità ciclica di Stilfs è connessa alla dimensione della pratica sacra (preistorica?) e che presenta alcune differenze con momenti rituali simili agiti nel resto delle Alpi orientali. A Stilfs il mascheramento<sup>17</sup> avviene a dicembre, maschere simili vengono invece indossate (ossia nella connotazione di belli o bianchi e brutti, buffoni e seri) nel contesto carnevalesco in altri luoghi anche non distanti; a Stilfs il sabato grasso non ci si maschera come per San Nicolò, si indossano gli abiti specifici della vita quotidiana legata all'agricoltura. Qui in Venosta è ancora presente l'aratura rituale, che invece è andata scomparendo in altri luoghi delle Alpi; tutti i riti vengono agiti per la comunità e non cercano dei risvolti turistici, come accade in altre vallate: questo è dimostrato dal fatto che ben pochi sono gli spettatori che non fanno parte della comunità o dei vicini paesi. Il ruolo della maschere stesse e la dimensione affettiva che le coinvolge evidenziano la non volontà di rendere commercializzabile questa parte del patrimonio culturale: in particolare le maschere del *Klosen* non vengono cedute o vendute, quando non "danzano" stanno ben chiuse nell'armadio e quando smettono definitivamente di essere usate vengono appese nella *stube* e da lì non si muovono più (*Fig. 11*). Queste maschere in particolare vengono tramandate di padre in figlio e permangono all'interno della famiglia, se qualcuno non le possiede per tradizione, le realizza da solo, cercando di imitare quelle più vecchie: il lavoro è lungo e laborioso e lo stesso vale per la costruzione dei costumi in stoffa. Prendendo a prestito l'interpretazione di Lévi-Strauss possiamo anche in questo caso affermare:

"Quasi tutte queste maschere sono congegni ad un tempo ingenui e violenti. Un gioco di corde, di pulegge e di cerniere fa sì che le bocche irradiano i terrori del novizio,

<sup>15</sup> SCARDUELLI 2000, p. 38.

<sup>16</sup> Cfr. SCARDUELLI 2000, p. 47.

<sup>17</sup> "La maschera contribuisce a costruire il mondo reale e nel contempo allude ad altri mondi possibili. In quanto canale, filtro, attivatore e luogo di trasformazione la maschera può tracciare i confini ed aprire i passaggi fra aldilà e al di là, fra natura e cultura, fra maschile e femminile, fra le diverse fasi dell'esistenza, fra la vita e la morte. Il luogo della maschera è quello dell'ambiguità, delle metamorfosi e delle trasformazioni. Il compito della maschera è quello di tenere insieme ciò che muta e ciò che permane: di connettere a temporalità intensiva del mito, la ciclicità ritmica dei ritorni, con il moto estensivo della storia e l'irruzione dei cambiamenti, la continuità del senso del sé con i mutamenti che intercorrono nella vita di ciascuno. Il moto di attrazione e repulsione che spesso l'accompagna rivela proprio lo spaesamento davanti al doppio, la zona grigia da cui entrambi si dipartono come polarità all'interno di una relazione di implicazione-esclusione. Davanti e dietro la maschera si avverte il rischio di perdersi" (BARGNA 2004, p. 144).

gli occhi ne piangono la morte, i becchi lo divorino. Unica nel suo genere, quest'arte riunisce nelle sue creazioni la serenità contemplativa delle statue di Chartres o le tombe egizie, e i trucchi del Carnevale. Queste due tradizioni, di uguale grandezza e di pari autenticità, i cui resti smembrati sopravvivono oggi rispettivamente nei baracconi da fiera e nelle cattedrali, dominano qui nella loro unità primitiva<sup>18</sup>.

La dimensione rituale di Stilfs è sicuramente interessante perché evidenzia che anche nella nostra società globalizzata permangono luoghi e momenti dove qualcosa di ancestrale ritorna violentemente a galla<sup>19</sup>. Stilfs porta con sé comunque le contraddizioni tipiche e le criticità di una comunità alpina alto-atesina dove la questione identitaria è argomento di discussione intensa e dove forse la ritualità viene utilizzata prepotentemente per riaffermare questa identità. In una zona come quella alpina dove molto tende a conservarsi, procede per lente trasformazioni e deve molto alla strategia adattativa messa in atto dagli esseri umani, questi processi rituali, di cui la comunità non ha una consapevolezza piena e probabilmente non è interessata a perseguirla, è significativo documentare che sono i giovani, nella fascia d'età ritenuta più a rischio (14-22), che difendono il patrimonio materiale e immateriale della loro cultura. La ricerca tuttavia sta svelando risvolti più profondi, che vanno a toccare quell'intimità culturale che ciascuna comunità porta con sé e che per ora chi scrive preferisce non ancora rendere manifesta.

MARTA VILLA  
Università degli Studi Milano-Bicocca  
marta.villa.1978@virgilio.it

<sup>18</sup> LÉVI-STRAUSS 1985, p. 7.

<sup>19</sup> “Tuttavia, per lo più gli elementi di religioni più antiche sono sussistiti a livello sia ufficiale sia sub-culturale, compreso l'uso di giuramenti ed auspici. È difficile per gli esseri umani scostarsi dai vecchi sentieri della costruzione di senso in un mondo pieno di eventi inquietanti, di scandalo e di frode” (BURKERT 2003, p. 222).

## BIBLIOGRAFIA

- APOLITO 1983: P. APOLITO, *Il tramonto del totem*, Milano 1983.
- BARGNA 2004: I. BARGNA, "L'entre-deux della maschera come luogo di trans-formazione", in *La Ricerca Folklorica* 2004, pp. 143-152.
- BURKERT 2003: B. BURKERT, *La creazione del sacro*, Milano 2003.
- CERULLI 1981: E. CERULLI, *Vestirsi spogliarsi travestirsi*, Palermo 1981.
- COLE, WOLF 1994: J. COLE, E. WOLF, *La frontiera nascosta. Ecologia ed eticità fra Trentino e Sudtirolo*, Roma 1994.
- FABIETTI 1991: U. FABIETTI, *Storia dell'antropologia*, Bologna 1991.
- FRAZER 1965: J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino 1965.
- GORFER 1973: A. GORFER, *Gli eredi della solitudine. Viaggio nei masi di montagna del Tirolo del sud*, Verona 1973.
- GRIMALDI 2003: P. GRIMALDI, *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale*, Torino 2003.
- LÉVI-STRAUSS 1985: C. LÉVI-STRAUSS, *La via delle maschere*, Torino 1985.
- REMOTTI, SCARDUELLI, FABIETTI 1989: F. REMOTTI, P. SCARDUELLI, U. FABIETTI, *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio*, Bologna 1989.
- SCARDUELLI 2000: P. SCARDUELLI, *Antropologia del rito*, Torino 2000.
- TURNER 1977: V. TURNER, *Simboli e momenti della comunità: saggio di antropologia culturale*, Brescia 1977.
- VAN GENNEP 1981: A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Torino 1981.

## DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

- Fig. 1. Stilfs. Rito dei *Klosen*. Rito d'iniziazione notturno per i ragazzi di 14 anni (foto Autore).
- Fig. 2. Stilfs. Rito dei *Klosen*. Corteo degli *Esel* e dei *Weissen* che dà inizio al rito dei *Klosen* (foto Autore).
- Fig. 3. Stilfs. Rito dei *Klosen*. Particolare di *Esel* con campanacci (foto Autore).
- Fig. 4. Stilfs. Rito dei *Klosen*. Particolare di *Esel* con campanelli che pizzica una spettatrice (foto Autore).
- Fig. 5. Stilfs. Rito dei *Klosen*. Maschera di *Klaubauf* (foto Autore).
- Fig. 6. Stilfs. Rito dei *Klosen*. Momento della preghiera (foto Autore).
- Fig. 7. Stilfs. Rito del *Pflugziehen*. Famiglia del contadino e aiutanti con aratro e buoi (foto Autore).
- Fig. 8. Stilfs. Rito del *Pflugziehen*. Personaggi negativi (foto Autore).
- Fig. 9. Stilfs. Rito dello *Scheibenslaghen*. Manichino che brucia nella notte (foto Autore).
- Fig. 10. Stilfs. Rito dello *Scheibenslaghen*. Momento del lancio dei dischi infuocati (foto Autore).
- Fig. 11. Stilfs. Maschera di *Klaubauf* che non danza più attaccata sulla parete di una *stube* (foto Autore).



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4





Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11

**SESSIONE POSTER**  
**GLI SCOPI E I GESTI DEL SACRO**



## DA BITALEMI A BETLEMME. RITI MUSICALI E CULTI FEMMINILI IN SICILIA

Bitalemi, corruzione locale della parola Betlemme, è il nome di una località situata a Gela nella Sicilia centro-meridionale, su una bassa collinetta sabbiosa che domina il mare<sup>1</sup>. Il sito di Bitalemi è conosciuto nella letteratura archeologica come un luogo di culto per le Divinità ctonie (*Fig. 1*). Gli scavi del 1901 di Paolo Orsi<sup>2</sup>, e quelli compiuti da Piero Orlandini nel 1963, 1964, 1967<sup>3</sup> e da Graziella Fiorentini nel 1991<sup>4</sup> hanno consentito di confermare l'ipotesi avanzata dall'Orsi sulla destinazione del culto praticato nel santuario, e di precisare che esso era dedicato a Demetra *Thesmophoros* dopo il ritrovamento di iscrizioni e graffiti vascolari nei quali la dea veniva invocata con tale appellativo<sup>5</sup>.

Sono state individuate cinque fasi di vita del luogo sacro, dall'età arcaica al medioevo, tre delle quali risalgono al periodo greco. La prima fase, risalente tra la fine del VII e la metà del VI sec. a.C., è caratterizzata da deposizioni, costituite da vasi, lucerne, statuette di divinità e oggetti in bronzo collocate direttamente nella sabbia<sup>6</sup>. Intorno al VI sec. a.C. il santuario ricevette una prima sistemazione monumentale con la costruzione di sacelli rettangolari. Le deposizioni votive erano costituite da maschere fittili, statuette di divinità assisa e pesi da telaio, alcuni con iscrizione dedicatoria<sup>7</sup>. Nella terza fase, collocabile nel secondo venticinquennio del V sec. a.C., vennero ricostruiti alcuni ambienti del santuario, in seguito a un incendio. Fra questi una *lesche*, luogo destinato a riunione, dove dovevano svolgersi le pratiche rituali. Le stipi votive e le deposizioni comprendevano maschere fittili e diverse tipologie di statuette femminili<sup>8</sup>. L'indagine archeologica ha messo in evidenza che il santuario venne frequentato ininterrottamente sino alla distruzione di Gela nel 405 a.C.

Una ripresa di vita nel luogo si colloca nel I secolo<sup>9</sup>. All'epoca tardo imperiale risale la costruzione di una fattoria sui resti del santuario greco<sup>10</sup>. Nel XIII secolo venne impiantata una chiesetta consacrata a S. Maria di Bethlem in prossimità della quale trovò posto un'area sepolcrale. Successivamente la chiesetta venne sostituita da una cap-

<sup>1</sup> ORLANDINI 1966, pp. 3-35.

<sup>2</sup> ORSI 1906, coll. 575-730.

<sup>3</sup> ORLANDINI 1966, pp. 3-35; ORLANDINI 1967, pp. 177-179; ORLANDINI 1968, pp. 20-66; ORLANDINI 1968-1969, pp. 334-338.

<sup>4</sup> FIORENTINI 1993-1994, pp. 717-733.

<sup>5</sup> ORLANDINI 2003, pp. 507-513.

<sup>6</sup> ORLANDINI 1968, pp. 38-42.

<sup>7</sup> ORLANDINI 1966, p. 20; MINGAZZINI 1974, p. 382. Orlandini propone la dedica "caro al dio" oppure "degno del dio" come formula propiziatoria riferito all'oggetto che ci si augura sia gradito alla divinità. Di diversa opinione è Mingazzini che invece propone di riconoscere nell'iscrizione il nome di un fabbricante di stoffe di Gela, specializzato nella tessitura di stoffa da consacrare alla dea; propone anche l'ipotesi che i pesi da telaio appartenessero alle tende tessute per accogliere le fedeli durante i riti sacri o all'interno delle quali riposavano.

<sup>8</sup> ORLANDINI 1966, p. 20; KRON 1992, pp. 614-615; ORLANDINI 2003, p. 508.

<sup>9</sup> ORLANDINI 2003, pp. 507-508.

<sup>10</sup> ORLANDINI 1967, pp. 177-179.

PELLA, oggi a ridosso della rete metallica che la separa dall'E.N.I.<sup>11</sup>. I materiali rinvenuti a Bitalemi, circa 20.000 reperti, in un'area sacra di circa 2000 mq costituiscono la testimonianza più evidente del culto praticato nel luogo, che riconduce a cerimonie tipicamente femminili dedicate a Demetra *Thesmophoros*<sup>12</sup>.

Le Tesmoforie erano la festa più diffusa nel mondo greco e forma principale del culto della dea. Se pur con le varianti locali, le festività si svolgevano durante l'arco di tre giorni: il primo, *anodos*, dedicato alla processione delle donne che portavano con loro i porcellini per il sacrificio; il secondo, *nesteia*, il giorno del digiuno, il momento più drammatico con il quale veniva manifestato il dolore in sintonia con l'angoscia della dea e il suo lutto. Il terzo giorno, la *kalligeneia*, era caratterizzato da un'atmosfera festosa durante la quale probabilmente si celebrava il ritorno di Core con sacrifici e un ricco banchetto a base di carne<sup>13</sup>. Nel V libro della *Biblioteca Storica* Diodoro riporta la cosiddetta "versione siciliana" del mito, la ben nota vicenda del ratto di Core e della dolorosa ricerca da parte di Demetra della figlia rapita da Ade; sebbene non la definisca esplicitamente come tesmoforia, il termine *thesmophoros*, adoperato per indicare la dea nella qualità di benefattrice dell'umanità per aver elargito il dono del grano e di datrice di leggi che regolano la vita civile, permette di individuare le tesmoforie nella festa che Diodoro definisce «splendidissima per la magnificenza dell'allestimento» (DIOD., *Bibl.*, 5.4).

Specifici riferimenti alle Tesmoforie in Sicilia vengono da Plutarco<sup>14</sup> e da Eraclide di Siracusa, presso Ateneo il quale ricorda come nella città si preparassero focacce con sesamo e miele a forma di genitali femminili «che in tutta la Sicilia erano chiamate *mylloi*», confezionate e presentate alle dee «nel giorno culminante le Tesmoforie» (ERACL. SIR., *Ist.*, in ATH., 14.647a). La pratica doveva essere diffusa in tutta l'isola e connessa con un'azione rituale che consisteva nel «portare in giro per le dee», oggetto di una cerimonia a carattere processionale.

Nonostante le fonti letterarie non facciano esplicito riferimento a eventi sonori nell'ambito delle feste demetriache in Sicilia, appare verosimile che alla musica potesse essere affidato un ruolo non marginale. Possono far ipotizzare la presenza dell'*aulos* i canti eseguiti nell'ambito di contesti agrari legati alla dea come dispensatrice del grano, denominata «*Sito*» e «*Himalis*» (ATH., 3.109a) appellativi afferenti alla panificazione di origine rodio-cretese, con cui Demetra era onorata a Siracusa. Il secondo appellativo le era attribuito quale "protettrice della macina" (HESYCH., τ 604 Latte), presso cui veniva eseguito il "canto del mulino", *himaïos*, termine derivato dalla parola *himalis* che in dorico indicava l'abbondanza e la farina che eccede oltre misura (TRIPH., fr. 109 VON VELSEN, in ATH., 14.618c).

Inni dedicati a Demetra erano *oulos* e *ioulos*, locuzioni con le quali veniva anche designato il covone costituito dai manipoli di grano o di orzo; significativo che, come

<sup>11</sup> ORLANDINI 2003, pp. 512-513.

<sup>12</sup> DE MIRO 2008, pp. 47-53.

<sup>13</sup> SFAMENI GASPARRO 1986, pp. 223-258; NILLSON 1957, pp. 313-328; DETIENNE 1982, pp. 131-148; BURKERT 2003, pp. 444-450.

<sup>14</sup> PLUT., *Dione*, 56.

“Dea dei covoni”, Demetra fosse chiamata *Oulo* (DID., *Grammatici Alexandrini*, 32, pp. 66-67 Schmidt). Secondo la testimonianza di Semo di Delo<sup>15</sup> l’appellativo Ἰουλώ le era attribuito dal nome delle “invenzioni” di Demetra: si chiamavano *ouloi*<sup>16</sup> e *iouloi*<sup>17</sup> sia le messi, sia gli inni rivolti alla dea mentre i *Demetrouloi*, “i covoni di Demetra”, e i *kalliouloi*, “i bei covoni”<sup>18</sup>, denominavano verosimilmente le canzoni dei mietitori<sup>19</sup>. Non conosciamo quali strumenti musicali venissero impiegati; sappiamo però dai cenni controversi di Diodoro e Plutarco di una qualche relazione fra mietitura, lamentazione rituale e *aulos*<sup>20</sup>. *Ptismos*<sup>21</sup> e *Litiereses*<sup>22</sup> erano entrambi canti accompagnati dall’*aulos* eseguiti durante la raccolta dei cereali; il primo, secondo le testimonianze offertaci da Nicofonte e Nicocare e Aristofane presso Ateneo da donne. Il Litierse era un lamento funebre, un *threnos* cantato nelle aie<sup>23</sup> ed eseguito anche per Demetra<sup>24</sup>. Alla divinità erano dedicati canti per la mietitura eseguiti durante le *Talisie*, feste ricordate da Teocrito negli *Idilli* che il poeta ambienta a Cos, ma appare verosimile che abbia avuto presente una festa siceliota, probabilmente siracusana.<sup>25</sup> L’esclamazione di un personaggio degli Acarnesi aristofanei in cui Demetra è invo-

<sup>15</sup> *Sui Peani*, in *FGrHist* 396 F 23 (da ATH., 14.618e).

<sup>16</sup> Il termine *oulon* (*melos*) è anche utilizzato per indicare un ‘canto di morte, funesto’ (ATH., 14.619b) oppure un ‘canto malinconico, struggente’ (*Ant. Pal.*, 7, 27, 3). In un gioco semantico dello stesso vocabolo è stata individuata “la connessione fra orizzonte mitico delle messi, mietitura come passione vegetale, ritualità di un covone particolare e lamentazione funebre”, così DE MARTINO 2000, pp. 232-233.

<sup>17</sup> Un ulteriore riferimento ai canti detti *iouloi* in Ateneo (ATH., 14.619b), dove sono ritenuti adatti a Demetra e Persefone.

<sup>18</sup> CANFORA 2001, p. 1596.

<sup>19</sup> ATH., 14.618e. Ateneo nel passo riferisce anche di un ritornello popolare (*PMG*, n. 849, p. 451) che il contesto suggerisce di riferire a Demetra.

<sup>20</sup> Il compianto presso il primo covone, le spighe «per prima tagliate», è attestato da DIOD. (*Bibl.*, 1.14.2) e PLUT. (*Is. e Os.*, 66d) riporta i versi di un anonimo poeta (*Epicorum Graecorum Fragmenta*, 21, p. 110 Davies) che identifica Demetra con il grano. Per una prospettiva comparativistica, cfr. ALEXIOU 2002, pp. 58-60.

<sup>21</sup> Canto delle donne eseguito mentre si mondava l’orzo. NICOPH., fr. 8 Kassel-Austin; NICOC., *Eracle che guida il coro*, fr. 8-9 Kassel-Austin, in ATH., 14, 619a; ARISTOPH., *Donne alle Tesmoforie*, fr. 352 KASSEL-AUSTIN, in ATH., 14.619a. Si tratta di una commedia diversa da quella che ci è pervenuta anche se è denominata con lo stesso titolo. Cfr. CANFORA 2001, pp. 1596-1597, nt. 9.

<sup>22</sup> ATH., 14, 619a. È detto “Litierse,” un canto per *aulos* (cfr. CANFORA 2001, p. 1596, nt. 6) simile al *maneros* degli egiziani e al *borimos* del mariandini (POLL., *Onomasticon*, 4.54); HESYCH., λ 1161 Latte; *Sud.*, λ 626, Adler. Sarebbe stato in origine un lamento funebre per Litierse, figlio di Mida e re di Celene, dov’era il centro del suo culto, secondo quanto si ricava anche dal dramma satirico di Sositeo di Mileto, Δάφνις ἢ Λιτιέρση (SOS. MIL., in ATENEO, 10.415b).

<sup>23</sup> Canti per la mietitura, eseguiti anche con l’*aulos*, sono ricordati da Longo Sofista (*Daphnis & Chloe*, 4.38.3). Interessante è l’osservazione di ALEXIOU 2002 (p. 60) che propone un legame tra il rito e il mito di divinità la cui vicenda si incentra su morte e rinascita, *kathodos* e *anodos*, con la lamentazione rituale eseguita con l’*aulos*, frequentemente da donne. BURKERT 1981 (pp. 183-185) sottolinea che la mietitura delle spighe può essere considerata la trasposizione del comportamento di caccia nell’agricoltura; nella festa del raccolto, che comprende anche un sacrificio animale, la spiga è il segno che racchiude in sé la forza della vita che si riproduce; cfr. anche DE MARTINO 2000, p. 229.

<sup>24</sup> THEOCR., *Idilli*, 10.42.

<sup>25</sup> THEOCR., *Idilli*, 10, 29-58. Cfr. CIACERI 2004, p. 113.

cata come *Achaia*<sup>26</sup>, definizione presente anche nella Suda<sup>27</sup> e nell'*Etymologicum Magnum*<sup>28</sup>, mentre da un lato rivela la popolarità di questo culto nell'Atene del V sec. a.C., dà occasione al commentatore più tardo di spiegare tale attributo, oltre l'*achos*, il dolore della dea per la scomparsa della figlia che, con *tympana* e *kymbala*, vagava angosciata alla ricerca di Core. Queste fonti, nel confermare la specifica pertinenza beotica del culto con forti connotazioni tesmoforiche di Demetra *Achaia* e delle connessioni con il tema del lutto e della ricerca, rivelano una caratteristica peculiare del rito in questione nell'uso di sacri strumenti, quali *tympana* e *kymbala*. Quest'uso pare già soggiacere nell'appellativo *chalkokrotos*, dal suono di bronzo, dato da Pindaro a Demetra nella settima Ode Istmica<sup>29</sup>. Che l'uso dei *tympana* e dei *kymbala* avesse luogo durante la ricerca di Core sembrerebbe confermato dallo scolio alla VII Istmica, che interpreta l'attributo di *χαλκόκροτος* dato da Pindaro alla dea<sup>30</sup>.

Le analogie fra il culto di Demetra *Achaia* e le Tesmoforie attiche rendono possibile mettere in parallelo il motivo del fragore dei sacri strumenti musicali con la prassi rituale tesmoforica che prevedeva la presenza del *krotos* durante la discesa delle donne attingitrici nei *megara* dove venivano gettati i porcellini<sup>31</sup>. Non sappiamo se il "riasunto disordinato" della pratica rituale riportata nello scolio di Luciano corrisponda alla realtà, esso comunque fornisce la spiegazione di un aspetto specifico, ossia la presenza del "rumore", *krotos*, in un momento che potrebbe essere collocato nel terzo giorno rituale, quello della *Kalligeneia*. Un'iscrizione del III sec. a.C. proveniente dal territorio di Dyme in Achaia<sup>32</sup> contenente il regolamento del comportamento femminile durante la festività, verosimilmente durante il secondo giorno, la *nesteia*, limitava l'uso di portare oro, prerogativa delle donne che svolgevano funzioni sacerdotali<sup>33</sup>, vesti ricamate o di colore rosso<sup>34</sup> e portare corone di fiori<sup>35</sup>, al fine di assumere un comportamento dignitoso nel clima malinconico della festa<sup>36</sup>. Era proibito inoltre recare l'*aulos*. Si può ipotizzare che in linea con l'atmosfera festosa del terzo giorno, quello della *kalligeneia*, con l'*aulos* e probabilmente con altri strumenti musicali venisse eseguita la danza, parte integrante della cerimonia<sup>37</sup>, della cui presenza

<sup>26</sup> Sch. ad ARISTOPH., *Acarnesi*, v. 708.

<sup>27</sup> α 4679 ADLER, s.v. *Achaia*.

<sup>28</sup> s.v. "Achaia", n. 180.34-41.

<sup>29</sup> *Istmiche*, 7.3-5.

<sup>30</sup> SFAMENI GASPARRO 1986, pp. 275-276; SFAMENI GASPARRO 2003, pp. 356-357.

<sup>31</sup> Sch. a LUC., *Dialoghi delle cortigiane* 2,1. Cfr. SFAMENI GASPARRO 1986, pp. 275-276; SAGLIO 1963, p. 449; VILLING 2006, pp. 382-384.

<sup>32</sup> SOKOLOWSKY 1962, pp. 71-72, n. 33. Si tratta di un regolamento del III sec. a.C. relativo al culto di Demetra. L'iscrizione, su lastra quadrangolare proveniente dal territorio di Dyme, conteneva un regolamento culturale attestante l'esistenza di un santuario di Demetra.

<sup>33</sup> Per riferimento alle fanciulle che si adornavano di oggetti d'oro nel corso dei momenti gioiosi delle feste religiose, cfr. ARISTOPH., *Acarnesi*, v. 257. 'Portatrici d'oro' e 'ornate d'oro' erano termini legati alle funzioni sacerdotali femminili in ambito demetriaco. CANFORA 2001, p. 1571, nt. 6.

<sup>34</sup> Sui divieti ad indossare vesti color porpora nelle feste di Demetra e Core, cfr. WÄCHTER 1910, pp. 15-24.

<sup>35</sup> Sch. a SOPH., *Edipo a Colono* 681. DEUBNER 1962, p. 56; BURKERT 2003, p. 447.

<sup>36</sup> SOKOLOWSKY 1962, pp. 71-72, n. 33; OSANNA 1996, pp. 38-39.

<sup>37</sup> ASHMOLE 1946, p. 9; SHAPIRO 2004, p. 331, n. 284.



in ambito tesmoforico abbiamo numerose attestazioni. Interessante è la testimonianza di Plutarco che riferisce di danze rituali delle donne ateniesi durante i riti tesmoforici eseguite a capo Koliae che, come molti santuari demetriaci, era collocato in riva al mare (PLUT., *Solone*, 4-5).

In Sicilia il rinvenimento di centinaia di statuette fittili di figure di suonatrici, singole o in gruppo, potrebbe essere la testimonianza archeologica e iconografica più evidente di esecuzioni musicali femminili nell'ambito sacro demetriaco. Statuette fittili di suonatrici di *aulos* sono state ritrovate in aree sacre, alcune delle quali destinate a riti di tipo tesmoforico (Fig. 2)<sup>38</sup>. Dalle aree sacre di culto demetriaco provengono anche le statuette di suonatrici di *tympanon* del IV-III sec. a. C. con strumento accostato al busto (Fig. 3). Non manca negli stessi siti di rinvenimento di statuette di suonatrici di *tympanon* la presenza di ceramica coeva con la rappresentazione di figure femminili che suonano lo strumento<sup>39</sup>. Altra tipologia di statuette fittili rinvenute in aree sacre, di cui una destinata a riti tesmoforici, è quella delle suonatrici di *kithara* di età classica ed ellenistica raffigurate sedute o danzanti<sup>40</sup>. Alle statuette di suonatrici singole deve aggiungersi quella delle triadi di figure femminili risalenti alla fine del IV e l'inizio del III sec. a.C. con la presenza di suonatrici di *aulos*, di *kymbala* e di *tympanon* (Fig. 4). Le figure che non hanno alcun attributo possono essere le cantatrici<sup>41</sup>. Di grande interesse sono anche le scene di sacrificio sui *pinakes* fittili, provenienti dall'area sacra del santuario dedicato a Demetra di Lipari, con la raffigurazione di suonatrici di *aulos* poste dietro l'altare e di suonatrici di *tympanon*<sup>42</sup> che potrebbero essere le partecipanti alle cerimonie religiose (Fig. 5). La presenza di statuette di suonatrici è attestata inoltre in vari luoghi demetriaci del mondo greco, alcuni di questi destinati a riti di tipo tesmoforico, come nel caso del santuario di Eretria dove sono state ritrovate figure femminili di suonatrici di *aulos*, di *tympanon*, di *kithara*<sup>43</sup>. In Sicilia, il rinvenimento di *kymbala* e di *tympana* miniaturistici<sup>44</sup> in aree sacre destinate al culto di divinità ctonie è un'ulteriore attestazione della funzione anche simbolica degli strumenti a percussione nell'ambito dei riti demetriaci (Figg. 6-7). In particolare, è significativo il ritrovamento ad Agrigento degli strumenti musicali a percussione in bronzo in un deposito votivo del Terrazzo dei Donari, uno dei tre terrazzi che costituivano un unico grande santuario di natura ctonia, aperto alle feste Tesmoforiche. Secondo l'ipotesi avanzata da Ernesto De Miro, il Terrazzo ospitava un edificio coperto in grado di accogliere le donne partecipanti al rito ed era luogo per la consumazione del pasto rituale in comune nel giorno conclusivo della festa, quello della *Kalligeneia*<sup>45</sup>.

<sup>38</sup> BELLIA 2009, pp. 157-163.

<sup>39</sup> ADAMESTEANU 1958, coll. 601-602, fig. 232.

<sup>40</sup> BELLIA 2009, pp. 165-166.

<sup>41</sup> BELLIA 2009, pp. 168-170.

<sup>42</sup> BELLIA 2009, pp. 171-172; BELLIA 2010, pp. 11-24.

<sup>43</sup> METZGER 1985, pp. 23-53, 63-93, tavv. 16-31.

<sup>44</sup> MARCONI 1933, p. 75, fig. 49; MINGAZZINI 1937, coll. 671-672, fig. A; DE MIRO 2000, pp. 120-121; DE MIRO, CALÌ 2006, p. 120, tav. XXIII, cat. 44; BELLIA 2011, pp. 87-90; 94-95.

<sup>45</sup> DE MIRO, CALÌ 2006, pp. 35-45.

Non sapremo mai con certezza se durante le feste Tesmoforiche di Bitalemi le donne celebrassero Demetra con esecuzioni musicali e con la danza. Un indizio potrebbe essere offerto dal rinvenimento nel santuario gelese di una statuetta di suonatrice di *aulos* del V sec. a.C. (Fig. 2)<sup>46</sup> analoga ad altri esemplari rinvenuti a Mozia<sup>47</sup>, nel santuario delle divinità ctonie di Agrigento<sup>48</sup> e a Butera<sup>49</sup>. La statuetta di Bitalemi era deposta nello strato 4a, lo stesso dove sono state ritrovate le statuette di figure femminili che reggono il fiore di papavero o il porcellino al petto, le statuette di donne sedute o stanti con bambino tra le braccia e sulla spalla sinistra (Fig. 8)<sup>50</sup>. Quest'ultima raffigurazione, forse immagine rispondente a una fase del rito praticato nel santuario, ha suggerito all'Orlandini il confronto fra alcuni aspetti del pellegrinaggio odierno di donne e bambini alla chiesetta di Bitalemi che, nonostante le profonde trasformazioni di carattere sociale ed economico degli ultimi anni, conseguenti all'installazione del grande impianto petrolchimico, non hanno interrotto la devozione per la Madonna di Bethlem.

Le fotografie di Pietro Orlandini del 1964 (Fig. 9) e del 1994 (Fig. 10)<sup>51</sup> e le nostre del 2006 (Fig. 11) documentano ancora oggi la persistenza di tale forma di devozione, che richiama singolari accostamenti a quella praticata nel santuario greco. L'accesso alla chiesetta è compreso dalla rete metallica che separa la cappella dai posteggi dell'impianto E.N.I. e toglie ogni spazio alle donne e ai bambini costretti a muoversi dentro una vera e propria gabbia. L'attuale situazione però non riesce a impedire che a Bitalemi donne e bambini si trattengano per tutta la giornata per pregare e cantare, oggi mangiando sul posto sedute su panchine, sino a dieci anni fa su tavole improvvisate; fra le numerosissime donne vi sono quelle incinte che chiedono alla Madonna la protezione per il parto e per il bambino che deve nascere. I pellegrinaggi, che avvengono a partire dal mese di maggio, terminano il 2 luglio nella Chiesa dei Cappuccini con la festa della Madonna delle Grazie. Per tutta la mattina le donne, con le fiaccole e a piedi scalzi, portano offerte, alcune di natura vegetale come grano e olio. Davanti alla chiesa è possibile acquistare statuette in gesso che poi vengono poste sull'altare. Nel pomeriggio si svolge una grande processione che coinvolge tutte le donne di Gela che avanzano, cantando, nel corso principale della cittadina. La statua della Madonna, collocata su un'auto dorata che reca come targa la scritta "W MARIA", è ornata anche da spighe di grano. Sulla parte anteriore della macchina sono sistemati cuscini, dove centinaia di bambini vengono prima spogliati e poi innalzati dai frati davanti alla Madonna. Ogni elevazione suscita applausi e grida della folla in un clima di grande partecipazione emotiva. Tutti i bambini della popolazione gelese, anche quelli nati all'estero e portati a Gela per l'occasione, vengono presentati alla Madonna delle Grazie (Fig. 12).

<sup>46</sup> BELLIA 2009, p. 49, n. 57.

<sup>47</sup> BELLIA 2009, p. 107, n. 248.

<sup>48</sup> BELLIA 2009, p. 29, n. 21.

<sup>49</sup> BELLIA 2009, pp. 114-118, nn. 256-276.

<sup>50</sup> ORLANDINI 1966, p. 20; KRON 1992, pp. 614-615; ORLANDINI 2003, p. 508.

<sup>51</sup> ORLANDINI 2003, p. 511, figg. 7-8.

Non si può affermare con certezza se la sovrapposizione del culto cristiano a quello pagano sia stata casuale o la conseguenza di una persistente tradizione che avrebbe favorito lo sviluppo di un culto, quello della Madonna di Bethlem, e sostituito in qualche modo quello di Demetra. Dal punto di vista archeologico una sospensione del culto a Bitalemi intercorre fra il IV secolo e l'età di Federico II. Questa interruzione non è però sufficiente per negare l'esistenza di una tradizione che si manterrebbe al di là delle testimonianze archeologiche per vie storicamente non definibili. Per consentire di continuare la devozione, come ha evidenziato Piero Orlandini, sarebbe giusto però che venisse ripristinato lo spazio attorno alla cappella di Bitalemi per un senso di rispetto verso le donne di Gela, la Madonna di Bitalemi e, perché no, verso Demetra *Thesmophoros*.

ANGELA BELLIA  
 Università di Bologna  
 angelabellia1@virgilio.it; angelamaria.bellia2@unibo.it

## BIBLIOGRAFIA

- ADAMESTEANU 1958: D. ADAMESTEANU, "Butera: Piano della Fiera, Consi e Fontana Calda. Fontana Calda. Scoperta della stipe votiva di un santuario campestre", in *MAL* 64, 1958, coll. 205-672.
- ALEXIOU 2002: M. ALEXIOU, *The Ritual Lament in the Greek Tradition*, New York-Oxford 2002<sup>2</sup>.
- ASHMOLE 1946: B. ASHMOLE, "Kalligeneia and Hieros Arotos", in *JHS* 66, 1946, pp. 8-10.
- BELLIA 2009: A. BELLIA, *Coroplastica con raffigurazioni musicali nella Sicilia greca (VI-III sec. a.C.)*, Pisa-Roma 2009.
- BELLIA 2010: A. BELLIA, "Mito e rito nelle raffigurazioni musicali dei pinakes di Lipari", in *Imago Musicae* 23, 2010, pp. 11-24.
- BELLIA 2011: A. BELLIA, "Considerazioni sugli strumenti musicali di età arcaica, classica ed ellenistica nell'Italia meridionale e in Sicilia", in *Sicilia Antiqua* 7, 2011, pp. 79-118.
- BURKERT 1981: W. BURKERT, *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica* (trad. it. di *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York, 1972), Torino 1981.
- BURKERT 2003: W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln, 1977, citato nell'ed. italiana *La religione Greca*, Milano 2003.
- CANFORA 2001: L. CANFORA (a cura di), *Ateneo, I Deipnosofisti. I Dotti a banchetto*, Roma 2001.
- CIACERI 2004: E. CIACERI, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Catania 2004<sup>3</sup>.
- DE MARTINO 2000: E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, Torino, 2000<sup>3</sup>.
- DE MIRO 2000: E. DE MIRO, *Agrigento. I santuari Urbani. I*, Roma 2000.
- DE MIRO 2008: E. DE MIRO, "Thesmophoria di Sicilia", in C.A. DI STEFANO (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*, Pisa-Roma 2008, pp. 47-92.
- DE MIRO-CALÌ 2006: E. DE MIRO, V. CALÌ, *Agrigento. III. I Santuari urbani. Il settore occi-*

- dentale della collina dei templi. Il terrazzo dei donari*, Palermo 2006.
- DETIENNE 1982: M. DETIENNE, “‘Eugenie’ violente”, in M. DETIENNE, J. P. VERNANT (a cura di), *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982, pp. 131-148.
- DEUBNER 1962: L. DEUBNER, *Attische Feste*, Hildesheim 1962.
- FIorentINI 1993-1994: G. FIorentINI, “Attività di indagini archeologiche della Soprintendenza ai Beni culturali e ambientali di Agrigento”, in *Kokalos* 39-40, 1993-1994, 2, 1, pp. 717-733.
- KRON 1992: U. KRON, “Frauenfeste in Demeterheiligümern: das Thesmophorion von Bitalemi”, in *AA* 42, 1992, pp. 611-650.
- MARCONI 1933: P. MARCONI, *Agrigento arcaica. Il santuario delle divinità ctonie e il tempio detto di Vulcano*, Roma 1933.
- METZGER 1985: I.R. METZGER, *Das Thesmophorion von Eretria. Funde und Befunde eines Heiligtums*, Bern 1985.
- MINGAZZINI 1937: P. MINGAZZINI, “Su un’edicola sepolcrale del IV secolo rinvenuta a Monte Saraceno presso Ravanusa (Agrigento)”, in *MAL* 36, 1937, coll. 621-692.
- MINGAZZINI 1974: P. MINGAZZINI, “Sull’uso e sullo scopo dei pesi da telaio”, in *RendAccLinc.* s. 8, 39, 1974, pp. 371-389.
- NILSSON 1957: M. P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Darmstadt 1957.
- ORLANDINI 1966: P. ORLANDINI, “Lo scavo del Thesmophorion di Bitalemi e il culto delle divinità ctonie a Gela”, in *Kokalos* 12, 1966, pp. 3-35.
- ORLANDINI 1967: P. ORLANDINI, “Gela: nuove scoperte nel Thesmophorion di Bitalemi e il culto delle divinità ctonie a Gela”, in *Kokalos* 13, 1967, pp. 177-179.
- ORLANDINI 1968: P. ORLANDINI, “Gela. Topografia dei santuari e documentazione archeologica dei culti”, in *RIA* 15, 1968, pp. 20-66.
- ORLANDINI 1968-1969: P. ORLANDINI, “Diffusione del culto di Demetra e Core in Sicilia”, in *Kokalos* 14-15, 1968-1969, pp. 334-338.
- ORLANDINI 2003: P. ORLANDINI, “Il Thesmophorion di Bitalemi (Gela): Nuove scoperte e osservazioni”, in G. FIorentINI, M. CALTABIANO, A. CALDERONE (a cura di), *Archeologia del Mediterraneo. Studi in onore di Ernesto De Miro*, Roma 2003, pp. 507-513.
- ORSI 1906: P. ORSI, “Bitalemi. Santuario suburbano”, in *MAL* 17, 1906, coll. 575-730.
- OSANNA 1996: M. OSANNA, *Santuari e culti dell’Acaia antica*, Perugia 1996.
- PANVINI 1998: R. PANVINI, *Gela. Il Museo Archeologico*, Gela 1998.
- SAGLIO 1963: E. SAGLIO, s.v. “Echeion”, in *DA* 2<sup>1</sup>, 1963, p. 449.
- SFAMENI GASPARRO 1986: G. SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986.
- SFAMENI GASPARRO 2003: G. SFAMENI GASPARRO, “Connotazioni Metroache di Demetra nel Coro dell’Elena di Euripide”, in AA.VV., *Misteri e Teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza 2003, pp. 329-372.
- SHAPIRO 2004: H. A. SHAPIRO, s. v. “Demeter”, in *ThesCRA* 2 4 b, 2004, p. 331.
- SOKOLOWSKI 1962: F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités Grecques. Supplément*, Paris 1962.
- VILLING 2006: A. VILLING, “Cult Instruments. Gong”, in *ThesCra* 5 2 b, 2006, pp. 382-384.
- WÄCHTER 1910: T. WÄCHTER, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Gießen 1910.

## DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Gela. Planimetria del santuario di Bitalemi (da DE MIRO 2008, p. 49, fig. 2).

Fig. 2. Museo Archeologico Regionale di Gela. Statuetta di suonatrice di *aulos* (da BELLIA 2009, p. 49, n. 57).

Fig. 3. Museo Archeologico di Adrano. Statuetta di suonatrice di *tympanon* (da BELLIA 2009, p. 25, n. 11).

Fig. 4. Museo Archeologico Regionale "Paolo Orsi" di Siracusa. Frammento di triade femminile (da BELLIA 2009, pp. 32-33, n. 28).

Fig. 5. Museo della Fondazione culturale Mandralisca di Cefalù. *Pinax* con tre figure femminili (da BELLIA 2009, p. 73, n. 108).

Fig. 6. Soprintendenza ai Beni Culturali di Agrigento. *Tympana* miniaturistici (da DE MIRO 2008, p. 78, fig. 34).

Fig. 7. Museo Archeologico Regionale di Palermo. *Kymbalon* (da BELLIA 2011, p. 89, fig. 14).

Fig. 8. Museo Archeologico Regionale di Gela. Statuette femminili con bambino (da PANVINI 1998, p. 178, V.17).

Fig. 9. Gela. Donne e bambini alla cappella Madonna di Bitalemi (1963 - da ORLANDINI 2003, p. 511, fig. 7).

Fig. 10. Gela. Donne e bambini alla cappella Madonna di Bitalemi (1994 - da ORLANDINI 2003, p. 511, fig. 8).

Fig. 11. Gela. Donne e bambini alla cappella Madonna di Bitalemi (2006 - foto Autore).

Fig. 12. Gela. Presentazione dei bambini (2006 - foto Autore).

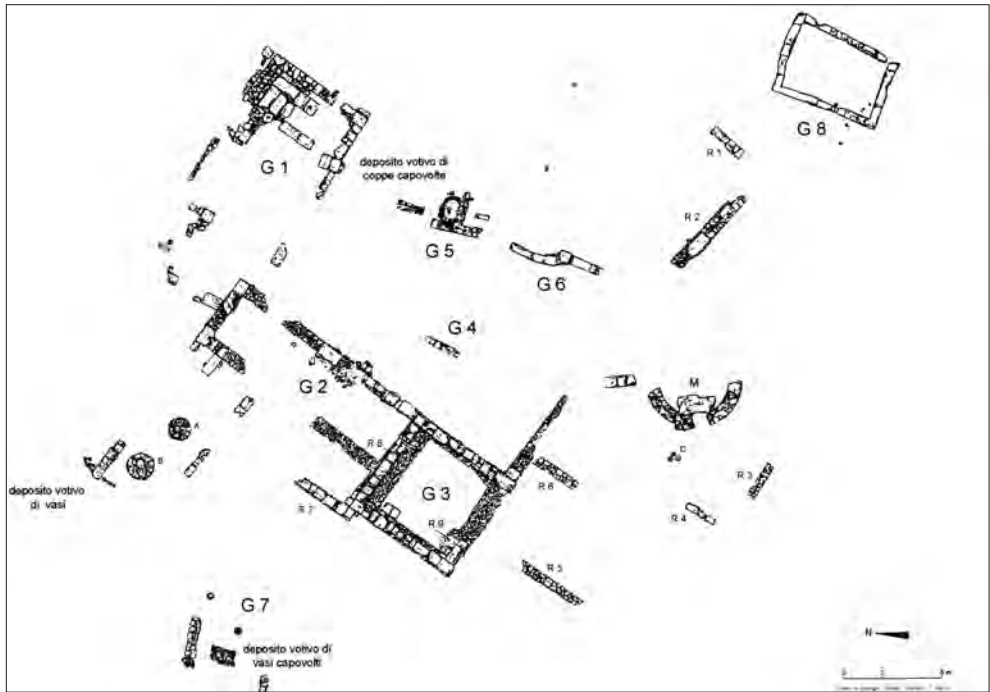


Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

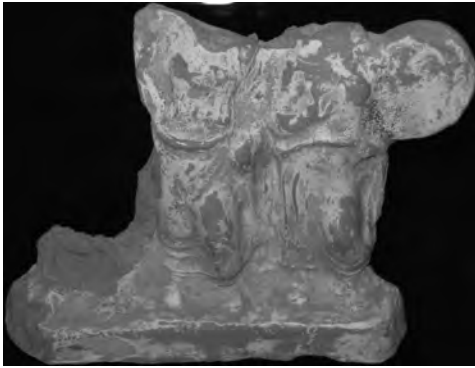


Fig. 4



Fig. 5

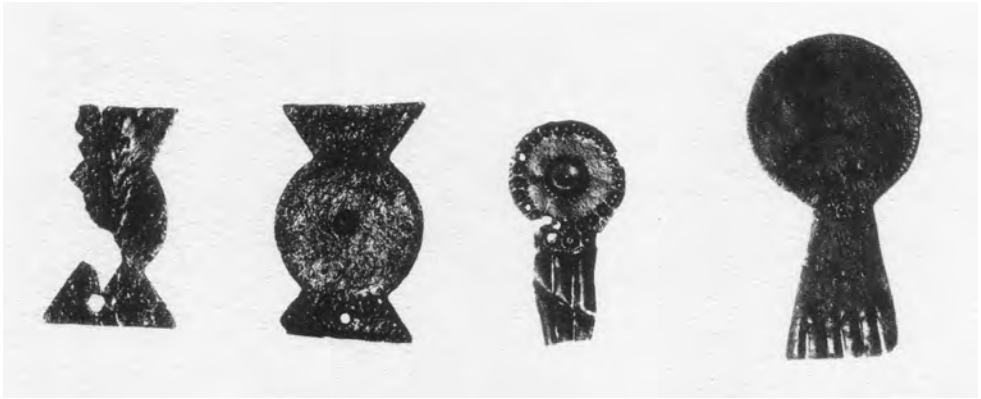


Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11



Fig. 12



## IL PIÙ ANTICO ESEMPIO DI *INCUBATIO*: IL SITO RUPESTRE PREISTORICO DELLA PARETE MANZI (CIVITALUPARELLA, CH)

### *Il rito dell'incubatio*

Con il termine *incubatio* (che in latino significa “giacere”) si indica un rito diffuso nel mondo greco e romano e spesso collegato al dio Asclepio/Esculapio. Esso prevedeva che la persona interessata dormisse in un luogo sacro, spesso dotato di letti di pietra, al fine di ottenere una visione, un sogno o comunque la guarigione da qualche malattia o infermità. Eventuali effetti dell'*incubatio* potevano essere prodotti da processi di autosuggestione, favoriti da particolari diete o digiuni, da abluzioni o dalle condizioni ambientali complessive (buio, freddo, particolari suoni o rumori ecc.), ma qualche fenomeno psicosomatico probabilmente poteva essere indotto anche da sostanze psicotrope. Varie forme di *incubatio* e di riti legati particolarmente alla fertilità sono documentati fino alla metà del XX secolo e alcuni persistono tuttora sotto forme cristianizzate<sup>1</sup>. Anche in santuari cristiani moderni spesso si fa ricorso ad antiche pratiche, in particolare lo sfregamento di rocce naturali e l'uso di acque sorgive, come avviene ad esempio a Lourdes.

In Abruzzo la più antica documentazione dell'*incubatio* fu individuata dal prof. Antonio Mario Radmilli, che nel 1956<sup>2</sup> nella Grotta Di Ciccio Felice (Avezzano) portò alla luce sei blocchi di pietra squadrati intenzionalmente e interpretati come giacigli per l'*incubatio*; furono inoltre recuperati molti ex voto in terracotta – falli, uteri, seni, bambini avvolti in fasce, piedi, mani, tavolette quadrangolari con volto umano in bassorilievo – oltre a vasi, balsamari e lucerne che permettono di datare l'utilizzazione cultuale della grotta dal VII al I sec. a. C.

La cosiddetta litoterapia, ossia la tradizione di posare o strofinare su particolari pietre o pareti rocciose le parti doloranti o malate del corpo, al fine di ottenerne la guarigione, persiste ancora in diverse località dell'Abruzzo, come di altre regioni; si tratta perlopiù di grotte destinate al culto cristiano o sedi di vecchi eremi<sup>3</sup>. Ad esempio sulla montagna del Morrone, in una grotta dedicata a Pietro da Morrone che sovrasta i ruderi di un tempio dedicato a Ercole Curino, i fedeli strofinano le parti doloranti del corpo contro la parete rocciosa. In passato sembra che vi fosse praticata l'*incubatio*, dormendo a contatto con la roccia; è importante notare che nei pressi dell'eremo vi sono due ripari con pitture preistoriche<sup>4</sup>. Nell'eremo di San Venanzio nel Comune di Raiano (AQ) i pellegrini strofinano le parti doloranti del corpo contro la roccia e in particolare su un incavo in cui si ritiene che il santo fosse solito riposare<sup>5</sup>; anche nelle

<sup>1</sup> CARABELLI 1996.

<sup>2</sup> RADMILLI 1956.

<sup>3</sup> PANSÀ 1981; MICATI 1990.

<sup>4</sup> DE POMPEIS 1993.

<sup>5</sup> FUCINESE 1995.

gole di S. Venanzio vi è un gruppo di pitture preistoriche<sup>6</sup>. Queste pratiche rituali in vari casi risultano legate non tanto alla devozione per particolari santi, bensì a precisi luoghi rupestri, resi magari più famosi da temporanei soggiorni di eremiti o di santi. Sembra dunque che non sia stata la presenza di particolari santi a conferire sacralità e potenza taumaturgica a certi luoghi, ma viceversa siano stati proprio determinati siti ad attirare il culto popolare e anche la presenza di santi, in quanto una lunga memoria storica, che verosimilmente affondava le sue radici nella preistoria, ne aveva perpetuato il carattere sacro.

### *Il contesto della Parete Manzi*

Nel febbraio 2006, nel Comune di Civitaluparella (CH), in località Le Pastine, il prof. Aurelio Manzi<sup>7</sup> scoprì alcune pitture e incisioni su una parete rocciosa (chiamata pertanto “Parete Manzi”), ubicata sul versante sinistro del fiume Sangro, a circa 550 m s.l.m. Una sequenza quasi verticale comprende quattro figure di colore rosso (*Fig. 1*). Dal basso si susseguono: 1) una sorta di scudo con una croce inscritta; 2) un antropomorfo (alto circa 30 cm), formato da un asse verticale che si allarga all’altezza dei fianchi, mentre la testa è romboide e le braccia sono costituite da due croci; 3) un rettangolo tagliato da una diagonale; 4) infine un quadrilatero irregolare tagliato da una linea; questa figura, a differenza delle altre realizzate con un pigmento liquido, è stata ottenuta tracciando una linea sottile con un colorante solido; presso un angolo alcuni trattini incisi formano un’ellissi, mentre verso sinistra un altro gruppo di trattini verticali è tagliato da due sottili linee incise verticali (*Fig. 2*). Più in basso, a destra, vi sono due croci picchiettate e al di sotto della croce inferiore la roccia è fortemente consumata su un’area di circa 30 cm (*Fig. 3*). Alla base della parete, sotto le pitture, un masso (lungo 234 cm, largo 138 cm, orientato all’incirca da est a ovest) lievemente insellato e inclinato ha la superficie superiore consumata per tutta la lunghezza, ma solo per circa 3/4 della larghezza verso la parete rocciosa. La consunzione della roccia sulla parete e sul masso, eliminando o riducendo fortemente la ruvidità, ha regolarizzato e levigato la superficie, che presenta una colorazione più chiara in quanto non attaccata da microrganismi (*Fig. 5*). Presso l’estremità rialzata del masso sono incise tre figure (*Fig. 4*): un cerchio irregolare con due diametri non perpendicolari, una croce semplice e un’altra figura mutila cruciforme. In seguito sono state individuate altre raffigurazioni: presso la parte occidentale della parete due croci, alcune macchie e una figura a forma di pugnale dipinte in rosso; quindi una croce e presso l’estremità orientale della parete una serie di croci e un probabile antropomorfo, tutti incisi. Lo scavo archeologico effettuato alla base della parete in corrispondenza delle raffigurazioni e tutto intorno al masso non ha permesso di trovare alcun reperto di interesse archeologico, né tracce di deposito antropico. Poiché un’intensa frequentazione è comunque attestata dalle tracce di usura, l’assenza di reperti si potrebbe forse spiegare ipotizzando che il sito facesse parte di un sistema più complesso, cioè di percorsi

<sup>6</sup> MOSTACCI 1997.

<sup>7</sup> DI FRAIA, MANZI cds; DI FRAIA 2011.

rituali comprendenti dei punti in cui era prevista soltanto una permanenza fisica e altri in cui potessero svolgersi riti con l'ausilio di manufatti. Questa ipotesi è legittimata dalla scoperta, effettuata nel 2008 dal signor Antonino Di Cicco, di una ricca serie di incisioni e pitture su una parete rocciosa ("Parete Di Cicco 1") nel versante meridionale sotto l'abitato di Civitaluparella. Su questa parete, lunga più di 70 m, oltre a un pannello in cui sono incise date e raffigurazioni moderne (in particolare scene di lotta o di caccia e molte croci di tipo cristiano<sup>8</sup>) si individuano anche varie pitture e incisioni attribuibili alla preistoria, tra cui il cerchio crociato e altre figure geometriche, due delle quali potrebbero rappresentare la vulva (Fig. 7).

L'unica spiegazione plausibile per le tracce di usura della roccia nel contesto della Parete Manzi è una serie ripetuta di due tipi di attività. La prima consiste nello sdraiarsi sul "letto" di pietra in modo da occuparne la parte (circa due terzi della larghezza) vicina alla parete (Fig. 6); solo tale movimento può spiegare la levigazione selettiva della superficie superiore del masso nella fascia interna. Il secondo tipo di intervento ha prodotto la levigazione di una piccola area sulla parete rocciosa poco al di sopra del "letto" e immediatamente sotto la croce incisa più in basso; per ragioni ergonomiche è verosimile che tale sfregamento venisse effettuato con la mano destra dalla persona giacente. Anche altre parti della fascia bassa della parete, e soprattutto del gradino irregolare che ne costeggia la base, mostrano segni di usura (soprattutto smussamento degli spigoli), che sembrano il risultato di ripetuti passaggi di persone che hanno intenzionalmente seguito il percorso più difficile sotto la parete. L'unica pratica in grado di spiegare tale complesso di evidenze è l'*incubatio*, verosimilmente a scopo terapeutico, come suggeriscono le nostre conoscenze del fenomeno in età storica, anche se tale ipotesi, allo stato attuale delle ricerche, non può escluderne altre. Si potrebbe infatti ipotizzare anche una frequentazione per scopi iniziatici o votivi, che prevedessero, oltre alla permanenza sul masso, un particolare percorso lungo la parete, magari anche con trascinamenti o sfregamenti dolorosi (pratica tradizionale e ancora in uso presso vari santuari cristiani). Lo spazio agibile piuttosto ridotto (una stretta risega nel ripido pendio) sembra suggerire che i gruppi di partecipanti fossero esigui. Si potrebbe anche pensare a una forma di *trance* sciamanica sul "letto": in questo caso l'*incubatio* riguarderebbe esclusivamente o prevalentemente una particolare categoria di persone (sciamano, *medium*, guaritore). Naturalmente la figura dello sciamano potrebbe essere presente in ognuno degli scenari ipotizzati, che comunque implicano una precisa ritualità. Poiché tra le figure sovrastanti il "letto", ben visibili dalla persona giacente, quella centrale, più grande e più interessante è l'antropomorfo presumibilmente di genere femminile, esso potrebbe essere correlato alla presenza di una donna che fisicamente presiedesse al rito, oppure a un'entità superiore invocata per il compimento del rito. L'importanza di tale antropomorfo è rafforzata dalla successiva scoperta, da parte del signor Di Cicco, di un'altra parete rocciosa ("Parete Di Cicco 2"), in cui oltre ad alcune pitture nere, vi è un antropomorfo inciso con lo stesso

<sup>8</sup> DI FRAIA 2011, p. 170, fig. 8.

schema costruttivo cruciforme (*Fig. 8*).

Che cosa può avere spinto un gruppo umano alla scelta del sito come luogo rituale? Ad aver attirato l'interesse può essere stata la singolare compresenza di una parete rocciosa abbastanza liscia ed elevata, in un luogo dominante, e di un masso quasi contiguo con caratteristiche ergonomiche ottimali per una persona che intenda sdraiarsi; infatti la sua insellatura corrisponde all'inarcatura della schiena e rialza un po' il capo, mentre la lieve pendenza (dalla testa verso i piedi) favorisce il rilassamento del corpo. Tale ipotesi può ben corrispondere a una mentalità che legge nelle caratteristiche naturali di un luogo una sorta di indicazione divina, per cui tali caratteristiche devono essere "comprese" (cioè correttamente interpretate), rispettate ed eventualmente contrassegnate e valorizzate per poterle utilizzare al meglio, senza violare l'ordine naturale, bensì per portarlo in un certo senso a compimento. Sul masso infatti non è stato realizzato nessun intervento di adattamento, ma ci si è limitati a incidere tre simboli, in corrispondenza della testa del giacente. Tra l'altro la visibilità delle figure rosse da parte della persona distesa sul "letto" è favorita dall'inclinazione aggettante della parete rocciosa in tale punto, particolare tanto più significativo se si considera che generalmente per le raffigurazioni pittoriche preistoriche presenti nella provincia di Chieti vengono preferiti i tratti di parete verticali.

Forti tracce di usura della superficie rocciosa sono state riscontrate anche in altri siti della Valdisangro con pitture e incisioni rupestri, in particolare quelli di Civitaluparella - Parete Di Ciccol, Fara S. Martino - Colle Marino e di Lama dei Peligni - Fossato<sup>9</sup>, dove la roccia di base e una parte della parete (fin quasi a due metri di altezza a Colle Marino) sono fortemente levigate in corrispondenza delle pitture. Per questi tipi di consunzione della roccia possiamo escludere la casualità, quale ad esempio quella del passaggio di capre, che talora amano strofinarsi contro la roccia; infatti tale eventualità non è in grado di spiegare né la particolare concentrazione dell'usura in alcuni punti, né la collocazione talora piuttosto rialzata rispetto al suolo. Inoltre nel sito di Colle Marino ai due lati della nicchia vi sono due grossi fori<sup>10</sup>, apparentemente artificiali, che potrebbero essere serviti per la collocazione di una trave o tavola orizzontale, utilizzabile come giaciglio per *incubatio*. Il contesto della Parete Manzi e i siti di Colle Marino e Fossato, pur essendo estranei al culto popolare cristiano, probabilmente perché abbandonati già durante la protostoria, presentano le due caratteristiche fondamentali che ritroviamo nelle forme storiche di litoterapia e di *incubatio*: la presenza di elementi che sacralizzano il luogo (incisioni e raffigurazioni dipinte) e l'attestazione di ripetuti strofinamenti contro la roccia e di dormizioni. Poiché l'acqua ha spesso giocato un ruolo fondamentale nella scelta di luoghi considerati sacri, l'importanza del sito di Colle Marino può essere anche connessa alle vicine sorgenti del Verde.

<sup>9</sup> MANZI 2010; DI FRAIA, MANZI cds.

<sup>10</sup> DI FRAIA 2011, fig. 14.

### *Ipotesi di cronologia*

Per quanto concerne la datazione delle frequentazioni dei siti qui descritti, gli elementi di cui possiamo finora disporre sono i seguenti:

- nel territorio di Civitaluparella non è documentata nessuna pittura rupestre moderna, o comunque di età storica, di colore rosso;
- nello stesso territorio non è documentata nessuna rappresentazione di età storica, dipinta o incisa, del motivo del cerchio crociato e nemmeno di quadrilateri con una o due diagonali; il cerchio crociato è invece il motivo dominante in una grotta, scoperta nel 2009 dal signor Di Cicco (“Grotta Di Cicco”) in località Pennarossa, sempre nel Comune di Civitaluparella. Qui si riconoscono nella parete di fondo undici grandi cerchi crociati incisi, fittamente accostati l’uno all’altro (*Fig. 9*), oltre a un probabile abbozzo di cerchio, due croci semplici e una figura ibrida (antropozoomorfo?); l’unica figura che potrebbe essere di età storica è una croce con estremità falcate, che peraltro si trova isolata verso l’estremità opposta della grotta;
- il cerchio con una sorta di “x” inscritta sul “letto” presso la Parete Manzi è stato ottenuto con una serie di segmenti giustapposti che sembrano incisi con uno scalpello di metallo;
- in un piccolo saggio di scavo effettuato presso l’estremità ovest della Parete Di Cicco 1 in corrispondenza di alcune pitture presumibilmente preistoriche (in particolare un cerchio crociato e due quadrati con diagonali<sup>11</sup>), sono stati rinvenuti tre reperti di bronzo (una lamina riconoscibile come una delle due valve di una *bulla*<sup>12</sup> (*Fig. 10*), un frammento tubolare e un bottone integro), due scheggioline di selce e due frustuli di ceramica d’impasto;
- per i siti di arte rupestre documentati nella provincia di Pescara è stato osservato che in ben sei contesti<sup>13</sup> è stata trovata ceramica preistorica, riferibile in particolare all’età del bronzo o del ferro; anche se a tali associazioni non possiamo attribuire un valore probante, esse sono molto significative.

Sulla base delle osservazioni precedenti, si può dunque ipotizzare che almeno una parte delle raffigurazioni esaminate sia stata realizzata nell’età dei metalli e in particolare nell’età del bronzo e forse anche del ferro, come sembra confermato anche dalla tipologia delle figure.

### *Aspetti iconografici e simbologia*

Se esaminiamo le croci incise sicuramente moderne della Parete Di Cicco 1, notiamo che queste croci cristiane sono generalmente regolari e con l’asse verticale più lungo di quello orizzontale; inoltre le estremità sono spesso rifinite con piccoli segmenti, cerchietti, ecc. Altre croci di tipo latino probabilmente moderne si trovano all’estremità

<sup>11</sup> DI FRAIA 2011, p. 170, fig. 9.

<sup>12</sup> I Romani chiamavano *bulla* un ciondolo cavo contenente al suo interno un amuleto, generalmente di forte valenza religiosa, con possibili riferimenti astrali (ZIFFERERO 2004); tale tipo di oggetto si trova diffuso già nell’età del ferro.

<sup>13</sup> DE POMPEIS, DE POMPEIS 1992, p. 542.

est della Parete Manzi e sono ottenute con un solco piuttosto marcato. Inoltre, nei siti qui considerati, non abbiamo nessuna attestazione di croci dipinte sicuramente attribuibili all'era cristiana. Nella Grotta Di Cicco una croce è incisa in un interstizio fra due cerchi crociati e un'altra all'estremità sinistra del complesso di cerchi; la croce sembra pertanto un elemento irrinunciabile sul piano simbolico, come sembrano confermare gli altri siti rupestri del territorio di Civitaluparella, dove, mentre la croce semplice ricorre spesso, isolata o in associazione con altri motivi, il cerchio semplice non è mai presente. Un'interessante associazione di due figure incise è stata scoperta dal dott. Raffaele Palma in località Ristretta, lungo il sentiero che conduce alla Grotta Di Cicco: un antropomorfo, privo delle braccia e con le estremità inferiori sfrangiate, e subito sotto una croce<sup>14</sup>.

La croce, pur essendo un motivo apparentemente banale e di facile realizzazione, non ha affatto una diffusione universale, né nel tempo, né nello spazio; perfino nel vastissimo repertorio dell'arte camuna mancano attestazioni significative. L'unico contesto di confronto finora a me noto per quanto concerne l'Italia peninsulare è quello del Cavone di Matera<sup>15</sup>, dove si trovano croci sia isolate che inscritte in un cerchio<sup>16</sup>. Il motivo più interessante è comunque il cerchio crociato, che come abbiamo visto ricorre in tre siti del territorio di Civitaluparella. Ora noi sappiamo che tale motivo raggiunge una diffusione e un'importanza notevolissima nel Bronzo Finale. Infatti, pur essendo documentato nell'arte rupestre già nel Bronzo Antico (fine II millennio a. C.), esso è presente nel Bronzo Finale (circa 1150-950 a. C.) anche su molti manufatti, in forme incise, plastiche e anche strutturali<sup>17</sup>. Il cerchio crociato, nell'iconografia preistorica di varie regioni del mondo, rappresenta la ruota, come è evidente ad esempio in raffigurazioni di carri della cultura di Andronovo (diffusa dagli Urali all'Altai nel II millennio a. C.)<sup>18</sup> o di quella dei Camuni dell'età del ferro<sup>19</sup>. A sua volta la ruota a quattro raggi è utilizzata come simbolo del sole (stilizzazione della forma rotonda e dei raggi); ciò è evidente nelle scene in cui essa non fa parte di carri ed è nettamente più grande e dominante rispetto a tutte le altre figure<sup>20</sup>. Possiamo supporre che uno stadio ulteriore sia costituito da quelle raffigurazioni in cui la ruota solare appare ormai del tutto autonoma, tanto da poter essere talora rappresentata in modo seriale. Tale ipotesi è corroborata dagli undici cerchi crociati incisi nella Grotta Di Cicco, accostati l'uno all'altro; in questo caso ciascuno di essi potrebbe corrispondere a un singolo evento culturale, contrassegnato appunto da tale simbolo.

<sup>14</sup> DI FRAIA 2011, fig. 12.

<sup>15</sup> ASTUTI ET AL. 2008.

<sup>16</sup> Il complesso di raffigurazioni del Cavone, per altri elementi di tipo geometrico (stelle ottenute con due triangoli sfalsati, clessidre o farfalle, losanghe ecc), trova confronti in un complesso scoperto recentemente (2010) da Aurelio Manzi nello sperone roccioso sovrastante l'abitato di Villa Santa Maria (CH), che si trova nello stesso comprensorio degli altri siti rupestri presi in considerazione.

<sup>17</sup> DI FRAIA 2004; 2010.

<sup>18</sup> FRANCFORT 2003, fig. 1.

<sup>19</sup> ANATI 2007, fig. 31 b.

<sup>20</sup> ANATI 1982, p. 109; BALLETT 2003, fig. 4.

In conclusione, per quanto concerne il sito della Parete Manzi, se lo scudo crociato, il cerchio con una sorta di “x” inscritta e forse anche le croci semplici rappresentano simboli solari, come è verosimile, potrebbe configurarsi la compresenza di due entità fondamentali: il principio femminile (Dea Madre o Terra Madre, rappresentata dall’antropomorfo e forse anche dal quadrilatero tagliato, se interpretato come sesso femminile), con le sue valenze di fertilità, cura, riproduzione e rinascita, e il principio maschile (Sole), che assomma potenza, energia, calore e luce vitali<sup>21</sup> ed è facilmente collegabile al fuoco come manifestazione della potenza divina sulla terra. A questo proposito, con riferimento all’età del Bronzo Finale, si deve anche considerare l’importanza del fuoco nel rito della cremazione, che si diffonde ampiamente proprio in questa fase e sottende una nuova concezione del rapporto dell’uomo con la sfera del divino e con l’aldilà<sup>22</sup>: forse per la prima volta, specialmente attraverso i processi di frammentazione rituale degli oggetti e di smaterializzazione del corpo, si può cogliere l’idea della trascendenza, collegata, attraverso una complessa simbologia, a potenze uraniche.

TOMASO DI FRAIA

Università di Pisa, Dipartimento di Scienze Archeologiche  
tom.difraia@libero.it

## BIBLIOGRAFIA

- ANATI 1982: E. ANATI, *Luine collina sacra*, Capo di Ponte 1982.
- ANATI 2007: E. ANATI, *Capire l’arte rupestre*, Capo di Ponte 2007.
- ASTUTI ET AL. 2008: P. ASTUTI, M. COLOMBO, R. GRIFONI CREMONESI, M. SERRADIMIGNI, M. USALA “Incisioni rupestri dal Riparo del Cavone (Spinazzola, Bari)”, in *BPI* 97, 2008, pp. 127-147.
- Atti Pitigliano-Valentano* 2002: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Miti simboli decorazioni*, Atti Sesto Incontro Studi di Preistoria e Protostoria in Etruria (Pitigliano-Valentano 2002), Milano 2004.
- BALLET 2003: F. BALLET, “L’art rupestre protohistorique de Savoie”, in *GUILAINE* 2003, pp. 263-283.
- CARABELLI 1996: G. CARABELLI, *Culti di fertilità e mitologie falliche tra Napoli e Londra nell’età dell’illuminismo*, Bari 1996.
- DE POMPEIS 1993: V. DE POMPEIS, “Pitture rupestri in Abruzzo: nuove segnalazioni”, in *Atti Società Toscana di Scienze Naturali* 100, 1993, pp. 65-83.
- DE POMPEIS, DE POMPEIS 1992: V. DE POMPEIS, C. DE POMPEIS, “Nuove acquisizioni di pitture rupestri in Abruzzo”, in *L’arte in Italia dal Paleolitico all’età del bronzo*, Atti XXVIII Riunione Scientifica dell’Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria (Firenze 1989), Firenze 1992, pp. 538-544.

<sup>21</sup> DI FRAIA 2004, p. 239.

<sup>22</sup> PERONI 1996, pp. 18-21.

- DI FRAIA 2004: T. DI FRAIA, “Il motivo della ruota nei fornelli del Bronzo Finale”, in *Atti Pitigliano-Valentano* 2002, pp. 235-244.
- DI FRAIA 2010: T. DI FRAIA, “Immagini oimotomorfe e motivi solari nel Bronzo Recente e Finale in Italia”, in P. Y. LE POGAM (éd.), *Imaginer et représenter l’au-delà*, Atti 132° Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, “Images et imagerie” (Arles 2007), Paris 2010, pp. 7-22.
- DI FRAIA 2011: T. DI FRAIA, “Prima della Grotta Di Ciccio Felice: il sito rupestre delle Pastine (Civitaluparella) e il rito dell’*incubatio*”, in *Il Fucino e le aree limitrofe nell’antichità*, Atti III Convegno di Archeologia (Avezzano 2009), Avezzano 2011, pp. 168-182.
- DI FRAIA, MANZI cds: T. DI FRAIA, A. MANZI, “Nuove scoperte di arte rupestre in Abruzzo”, in *L’arte preistorica in Italia*, Atti XLII Riunione Scientifica dell’Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria (Trento 2007), cds.
- FRANCFORT 2003: H.- P. FRANCFORT, “Les pétroglyphes d’Asie centrale: limites des interprétations indo-iraniennes et chamaniques”, in *Guilaine* 2003, pp. 189-214.
- FUCINESE 1995: D. V. FUCINESE, *L’eremo di San Venanzio a Raiano*, Pescara 1995.
- GUILAINE 2003: J. GUILAINE (éd.), *Arts et symboles du Néolithique à la Protohistoire*, Paris 2003.
- MANZI 2010: A. MANZI, “Nuove pitture rupestri sul versante orientale della Maiella”, in A. CAMPANELLI (a cura di), *La montagna di Celestino. “Maiella Madre”*, Sambuceto 2010.
- MICATI 1990: E. MICATI, *Eremiti e luoghi di culto rupestri della Majella e del Morrone*, Pescara 1990.
- MOSTACCI 1997: D. MOSTACCI, “Pitture rupestri a Raiano (L’Aquila)”, in *BCamuno* XXX, 1997, p. 66.
- PANSA 1981: G. PANSA, *Miti, leggende e superstizioni dell’Abruzzo*, Bologna 1981.
- PERONI 1996: R. PERONI, *L’Italia alle soglie della storia*, Bari 1996.
- RADMILLI 1956: A. M. RADMILLI, “Preistoria e protostoria marsicana: gli scavi nella Grotta Di Ciccio Felice”, in *RScPreist* XI, 1956, pp. 31-52.
- ZIFFERERO 2004: A. ZIFFERERO, “Simbolismo astrale e segnalazione di rango nell’aristocrazia tirrenica: ipotesi sul significato e sull’impiego della bulla etrusca e latina”, in *Atti Pitigliano-Valentano* 2002, pp. 327-337.

## DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

- Fig. 1. Civitaluparella (CH), Parete Manzi. Sequenza centrale di figure rosse (foto T. Di Fraia).
- Fig. 2. Civitaluparella (CH), Parete Manzi. Figura eseguita con un pigmento rosso secco che segue un sottile solco inciso (elaborazione in AUTOCAD di M. Colombo e M. Serradimigni).
- Fig. 3. Civitaluparella (CH), Parete Manzi. Tracce di consunzione della roccia sotto la croce incisa presso il “letto” di pietra (foto T. Di Fraia).
- Fig. 4. Civitaluparella (CH), Parete Manzi. Superficie superiore del “letto” con figure incise (disegno G. Giannessi).
- Fig. 5. Civitaluparella (CH), Parete Manzi. “Letto” di roccia; è evidente la differenza di colore tra la parte levigata, verso la parete rocciosa, e quella esterna più scura (foto T. Di Fraia).
- Fig. 6. Civitaluparella (CH), Parete Manzi. Il contesto dell’*incubatio*. Si noti che la persona giacente può toccare con la mano destra proprio i due punti della parete che appaiono più levigati (foto T. Di Fraia).
- Fig. 7. Civitaluparella (CH), Parete Di Ciccio 1. Figure nere (vulve?) (ricalco su foglio trasparente di G. Giannessi).
- Fig. 8. Civitaluparella (CH), Parete Di Ciccio 2. Antropomorfo inciso (foto T. Di Fraia).
- Fig. 9. Civitaluparella (CH), Grotta Di Ciccio. Cerchi crociati incisi (foto T. Di Fraia).
- Fig. 10. Civitaluparella (CH), Parete Di Ciccio 1. Valva di *bulla* in lamina di bronzo (foto T. Di Fraia).





Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

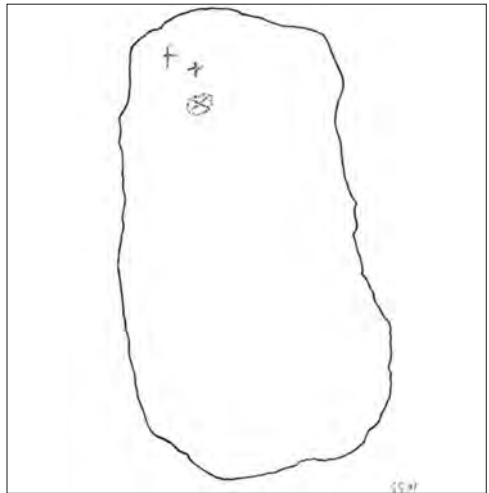


Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6

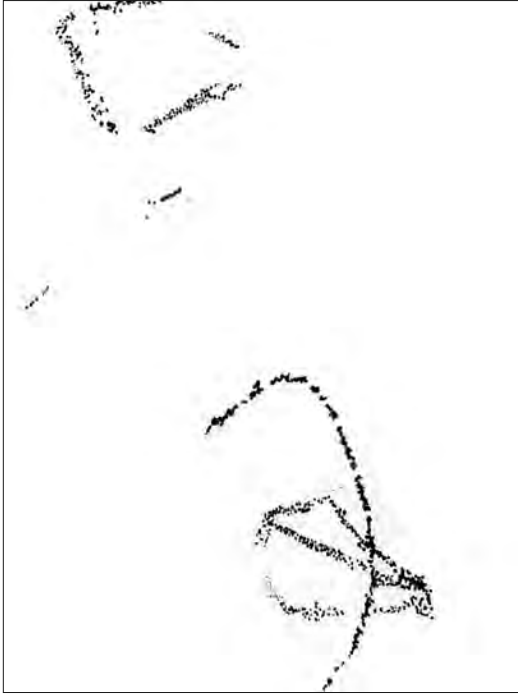


Fig. 7

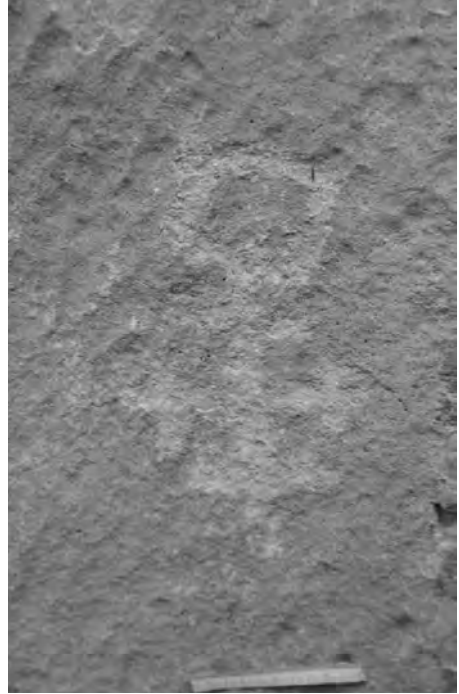


Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



**IL *DIKRI*: LE DONNE DI MERKA (SOMALIA) PREGANO ALLAH  
PER ESSERE LIBERATE DALLA CIRCONCISIONE FARAONICA (INFIBULAZIONE)**

*Premessa*

Mana Abdurahman Ali Issa (*Fig. 1*) è figlia del sultano di Merka, sua città natale, situata circa 200 Km a sud di Mogadiscio; il titolo nobiliare che porta non ha valore per la Somalia attuale, se non per la sua gente che ricorda ancora i benefici ottenuti da suo padre, che le ha trasferito non il titolo di sultano (che non può essere dato a una donna), ma il suo ruolo carismatico presso la popolazione.

È arrivata a Roma negli anni della diaspora somala, quando gli oppositori di Siyad Barre erano costretti ad abbandonare il Paese. Nel 1991 è stata sorpresa dallo scoppio della guerra che ha potuto seguire in tutta la sua drammaticità attraverso i media; dopo un anno, ritorna in Somalia con l'intento di poter essere utile al suo paese, lasciando a Roma la sua stessa figlia.

Inizia così la sua collaborazione con l'ONG italiana Acqua Per la Vita (WFL), fondata nel 1987 dal Prof. Elio Sommovilla, per poter contribuire all'irrigazione dei campi; ma con la guerra l'ONG cominciò a occuparsi anche della raccolta e distribuzione di aiuti umanitari. Vicino a Merka, viene creato il Villaggio di Ayuub, dove raccogliere i bambini orfani e le donne rimaste vedove a causa della guerra.

Un infarto alla fine del 2007, a Merka, ha drammaticamente interrotto la sua attività. Parallelamente, Mana ha fondato la *Ayuub Organization*, un'associazione femminile che si occupa sempre di donne e dei loro bambini in difficoltà; ivi compresa la lotta contro l'infibulazione localmente chiamata Circoncisione Faraonica (CF).

Dal 1996 ha svolto il suo Progetto contro la CF nel Basso Scebelli, proponendo stadi successivi di interventi sempre meno cruenti e invasivi sulle bambine; in 10 anni, essa ottiene la sospensione della pratica, mantenendo solo la festa della circoncisione<sup>1</sup>. Non si tratta ancora di eradicazione, ma per il momento di sospensione; solo il tempo potrà confermare l'una o l'altra.

Inoltre, il Progetto di Mana prevedeva molte iniziative di sostegno alle donne: corsi di cucito, lavori tradizionali con la paglia, con le perle etc. Durante queste attività si tenevano discussioni sulla CF: casi di sequele, operatrici che trasferivano esperienze di interventi genitali falliti, donne intatte che raccontavano la riuscita della loro vita, etc.

Negli ultimi anni Mana aveva esteso il suo Progetto, con il Programma di Prevenzione alla CF, che prevedeva riunioni con cadenza settimanale – il venerdì, giorno di festa – per le donne di Merka, potenzialmente madri di bambine a rischio di circoncisione. Nel 2007 questa esperienza, registrata su video-cassetta in lingua somala con un com-

---

<sup>1</sup> GRASSIVARO GALLO, RABUFFETTI, VIVIANI 2001, pp. 99-111; MANA SULTAN ABDURAHMAN ISSE, GRASSIVARO GALLO 2006, pp. 73-86; MANA SULTAN ABDURAHMAN ISSE, GRASSIVARO GALLO 2009, pp. 51-62.

mento esplicativo in italiano, è stata inviata da Mana alla rappresentante del WFL di Ferrara dr.ssa MC Turrini, che ce l'ha trasferita, su sollecitazione di Mana stessa; così abbiamo potuto farne oggetto di analisi a Padova, presso il Working Group on FGM<sup>2</sup>, dove il contenuto della video-cassetta è stato riversato in un CD di 1,5 h, che è stato suddiviso in 3 videoclip; tradotto dal somalo, con l'aiuto del Dr. Mohamed Sceek Nur (Ali) e Sara Ahmed Qali e completato con l'inserimento di didascalie esplicative in italiano (e inglese), per poter essere proiettato in occasioni scientifiche in Italia e all'estero<sup>3</sup>. Il commento in italiano della stessa ci ha permesso di ricostruire l'intera sequenza di una giornata di festa dedicata al Programma, e di conoscere il luogo dove si tiene: nel Campo di *Tima 'Adde* (Cappelli Bianchi), presso il villaggio di Ayuub.

Essa comprende:

- il *Dikri*: una preghiera collettiva delle donne di Merka ad Allah, per essere liberate dalla CF
  - la conferenza di una *speaker*, finalizzata alla dissuasione delle donne convenute dalla CF
  - un momento interlocutorio con oratrici esterne, che testimoniano contro la CF
  - una frugale refezione alle donne presenti con somministrazione di tè e cereali abbrustoliti.
- Infine, al calar della sera, il Programma si chiude e le donne rientrano a casa con l'impegno di trasferire l'esperienza condivisa nel loro villaggio.

È importante sottolineare come Mana si sia ispirata per questa iniziativa alla pratica del *Mallin Jog* (Giornata dell'Incontro) con cui le famiglie, e in particolare le donne somale, periodicamente si riuniscono per discutere dei loro problemi di vita quotidiana e per rinforzare i legami familiari che la lontananza tra i membri potrebbe affievolire<sup>4</sup>. Il *mallin jog* si attua sia a Mogadiscio come in boscaglia<sup>5</sup>, ed è stato proposto anche a Milano come primo supporto alle donne somale emigrate<sup>6</sup>.

### *Le donne di Tima 'Adde*

Iniziamo la nostra analisi presentando le protagoniste del Programma.

Il campo di *Tima 'Adde* ("Capelli Bianchi") nei pressi di *Ayuub*, deve il suo nome a Sceek Osmàn, un cittadino di Merka, noto per la sua capigliatura bianca.

In questa zona, a pochi chilometri da Merka, Mana aveva raccolto gli sfollati da Mogadiscio (*IDP: internal displaced people*), unendoli a un altro gruppo, arrivato in precedenza da altra regione.

Vi aveva fatto costruire alcune capanne, perché intendeva agevolarne almeno in parte la sedentarizzazione e aveva organizzato anche un centro nutrizionale e di scolarizzazione per i loro bambini.

Riferiamo alcune informazioni sulla quotidianità della donna rifugiata nel campo di *Tima 'Adde*<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> < [www.fgmpadua.psy.unipd.it](http://www.fgmpadua.psy.unipd.it) >.

<sup>3</sup> GRASSIVARO GALLO, BUSATTA 2010.

<sup>4</sup> Sara Hamed Qali, comun. personale, 2007; Ahmed Sceek Nur, comun. personale, 2007.

<sup>5</sup> RONCHI 2007-2008.

<sup>6</sup> Marian Ismail, comun. personale, 2007; WARIS DIRIE, MILLER 1998.

<sup>7</sup> Mana, comun. personale, 2005

La donna somala è una grande lavoratrice, la sua attività è essenziale per il sostentamento dei villaggi stessi. Se la donna lavora, lo stipendio va alla famiglia. Gli uomini, invece, spendono i soldi per masticare l'erba (*chat*), proveniente dal Kenya e dall'Etiopia. Nel campo le donne si organizzano ogni giorno in gruppi di circa trenta unità: alle h. 4 a.m., cominciano a raccogliere il latte nei vari villaggi e rientrano alle 9 con un'auto carica. Poi in gruppi più piccoli, di 3-4 unità, lo distribuiscono in recipienti diversi; un gruppo successivo, formato da più di 12 donne, conferisce i recipienti alle varie famiglie. Verso le 17, le donne fanno rientro alla propria abitazione col contenitore del latte vuoto sulla schiena. Nel suo interno c'è la spesa che hanno fatto col guadagno della giornata: da 0,5 a 1 dollaro, in tutto. In un pacchettino di plastica hanno messo un po' di zucchero; un litro di latte è stato trattenuto per uso personale, da quello che hanno portato a vendere; 5/6 piccoli pomodori, una cipolla, metà o un peperone; mezzo o un chilo di riso o mais che serve per fare la polenta; un po' d'olio. Verso le 17.30 la donna a casa inizia a preparare il pasto per la sera, che è anche l'unico nell'arco di tutta la giornata. Esso consiste in polenta e un po' di sugo. Alle 18 il sole tramonta e la giornata si chiude.

### *Il malin gioc nel Programma di Prevenzione*

Viene descritta una giornata che la donna si ritaglia dalla vita di lavoro quotidiano, per interessarsi a se stessa e alle altre donne, per discutere problemi e difficoltà comuni e per ricercare nella solidarietà reciproca la forza per contrastare la dura realtà della vita quotidiana, scandita da pratiche tradizionali nocive alla salute delle donne, aggravata dalle condizioni della guerra, presente ormai da anni e che rende l'esistenza ancora più penosa.

Vi partecipano solo donne, accorse numerose anche da lontani villaggi al richiamo di Mana, formulato con una chiave culturale del "ritrovarsi insieme", a tutte ben nota. Gli uomini che si vedono nel video sembrano osservare distaccati gli avvenimenti, sono solo marginali e non interferiscono, con l'incarico di tenere in ordine la folla o di riprendere gli eventi.

Non manca neanche il momento conviviale. Le donne, sedute per terra, prendono una pausa per consumare il cibo, distribuito dal personale dell'organizzazione. Si tratta di una refezione semplice, a base di *ciài* (the) e *dighir* (cereali abbrustoliti): si perfeziona così la tradizione dell'accoglienza per le convenute.

Il *mallin jog* tradizionale, tuttavia, non comprende alcun aspetto religioso; si tratta solo di una celebrazione familiare o di amici. Le video-riprese di Merka invece, iniziano proprio con una preghiera informale delle donne (il *dikri*). Per cui ipotizziamo che essa si sia verificata *una tantum* e sia stata inclusa in un venerdì, come elemento di completamento originale della cerimonia, che veniva cine-ripresa per essere inviata in Italia. Così ci conferma anche M. C. Turrini<sup>8</sup> che, durante un soggiorno ad Ayuub, ci ha assicurato di non aver mai assistito a celebrazioni religiose nelle riunioni fem-

<sup>8</sup> Comun. personale, 2009.

minili del venerdì di *Tima 'Adde*.

Concludendo, Mana, attingendo dal profondo di una cultura comune, ha saputo ispirarsi alla tradizione del *mallin jog* per creare un momento di condivisione e coesione tra donne, ideale per trasmettere un messaggio contro la violenza della CF, facendo del *mallin jog* un elemento efficace di prevenzione.

### *Il dikrì delle donne di Merka (Figg. 2, 3)*

Nella religione musulmana, le preghiere codificate del Corano vengono svolte cinque volte al giorno, in momenti stabiliti, nella postura e orientamento rituali, e sono guidate da uomini di preghiera (*scheik*): praticamente sono la recitazione a memoria di testi scritti, soprattutto del Corano.

Nel Programma di Mana, invece, le invocazioni e le canzoni religiose che le donne rivolgono ad Allah, secondo Sara Hamed Qalib<sup>9</sup>, mediatrice linguistica, rappresentano una tipologia particolare; sono preghiere estemporanee, praticate in modo improvvisato, non seguono una "liturgia" codificata, anche perché l'auditorio è sostanzialmente analfabeta e quindi le invocazioni, qui contenute, sono frutto d'invenzione spontanea, a prescindere dai testi. Durante la celebrazione, la preghiera delle donne somale è guidata da una donna (*ummuliso*), vestita in nero, sicuramente alfabetizzata, perché tiene in mano dei fogli e una biro.

È anche colei che alla fine interrompe il canto per intonare le invocazioni ad alcuni "santoni", una sorta di litanie a cui le donne rispondono prontamente in coro. Queste sono molto simili come struttura, alle litanie di invocazione dei santi tipiche della religione cristiana, in cui una persona espone una sequenza e l'intero auditorio di volta in volta, risponde.

Queste preghiere informali (*dikrì*) sono tradizionalmente maschili. Qui invece vengono cantate da donne (secondo Sara questa è una novità). Sono eseguite da partecipanti sempre in piedi, distribuite in cerchio, che accompagnano il tempo con dondoli del corpo in avanti.

Secondo F. Declich<sup>10</sup> "letteralmente *dikrì* significa "Menzionare Dio" o alcuni santi o suoi attributi: è un importante atto liturgico di origine islamica che si realizza attraverso litanie e movimenti del corpo. I protagonisti divisi per sesso e disposti in cerchio, ripetono litanie anche per ore, accompagnandosi a movimenti ritmici del corpo e ondeggiamenti eseguiti simultaneamente. Quando canti e movimenti raggiungono un determinato acme di eccitazione, spesso alcuni partecipanti cadono in *trance* e vengono aiutati dagli altri. Poi il ritmo decresce progressivamente, si smorza l'eccitazione dei canti e i posseduti escono dalla *trance*.

Gli ondeggiamenti ripetitivi lasciano poco spazio alla creatività individuale, che è permessa solo a chi cade in *trance* durante la preghiera.

Come abbiamo già detto, nel Campo di *Tima 'Adde* le donne sono convenute numerose per il Programma di Prevenzione alla CF, che inizia con il *dikrì*.

<sup>9</sup> Comun. personale, 2007.

<sup>10</sup> DECLICH 2005, p. 65.



Sono arrivate a piedi da lontano per condividere una giornata di festa celebrandola secondo tradizione, con musiche e canti e con una refezione comunitaria; si affidano ad Allah prima di affrontare l'aspetto più impegnativo per il quale si sono riunite: discutere se continuare o meno la tradizione escissoria. È una giornata che si sono ritagliate solo per loro, hanno lasciato a casa i bambini, per essere più libere. I pochi uomini presenti, incaricati del "servizio d'ordine", si muovono solo a margine della riunione.

Il *dikrì* assume due tipologie diverse: la forma cantata in coro collettivamente e quella d'invocazione intonata dalla *ummuliso*, cui l'assemblea risponde.

Il cantato in versi semplici viene ripetuto in modo ritmato, accompagnato dal tipico dondolio in avanti del corpo e con gestualità delle braccia. Si ripete a lungo, sempre uguale, in modo ossessivo.

Durante le invocazioni/litanie a Maometto e ai "santoni", le donne in piedi, disposte in cerchi, assumono una posizione rituale in cui portano le mani, con il palmo rivolto verso l'alto, all'altezza del petto o del viso; accompagnano il ritmo crescente della musica e la ripetizione ossessiva delle litanie, cantate all'unisono. Sono questi ultimi elementi che inducono la *trance* su alcuni soggetti.

La sequenza con la quale si verifica l'evento si ripete sempre uguale. All'acme del ritmo, una donna si distingue dalle altre, mettendosi al centro del cerchio e coprendosi il capo con il velo; si isola così da tutti e "va fuori di testa" (*uàkugelbotài*). Poi cade a terra perdendo i sensi, mentre le compagne continuano a cantare le litanie.

I casi di *trance* (in tutto 4) vengono qui descritti singolarmente traendoli dall'analisi del filmato.

Lo *speaker* nel suo commento spiega come il Programma ideato dalle donne stesse venga svolto ogni venerdì nel campo di *Timàn Adde*; le donne si ritrovano per discutere dei problemi femminili a livello sociale, ovvero la circoncisione delle bambine, i matrimoni delle adolescenti con i sessantenni e la violenza diffusa sulle minorenni. Dopo questa breve introduzione lo *speaker* tace, e lascia parlare le immagini.

Notiamo che tra le numerose convenute nel campo si aggira anche Mana che si comporta come una qualsiasi delle donne presenti.

Lo *speaker* riprende spiegando che durante la giornata di celebrazione le donne invocano Allah per essere liberate dalla CF.

Lo *speaker* continua a descrivere la preghiera che si sta compiendo, puntualizzando come il fenomeno della CF attualmente persista soprattutto in ambiente rurale, mentre sembri essere in disuso nei centri urbani del Paese.

Le voci di sottofondo dello *speaker* accompagnano le immagini del *dikrì* delle donne. Le litanie, a cui assistiamo, sono intonate da un'*ummuliso* vestita di nero alla moda araba. Le donne rispondono ripetendo in continuazione, come un ritornello, invocazioni ad Allah. Cambiano via via le parole del ritornello.

A questo punto iniziano a verificarsi alcuni casi di possessione, quando alcune donne si coprono il volto col velo e poi si buttano a terra.

1° caso: una donna vestita col *gilbahab* arancione scuro si copre il volto con il velo

e si butta a terra. “Sta entrando nel profondo”. L’inquadratura però non si sofferma a seguire l’evento e sposta la messa fuoco al gruppo di donne in cerchio, che continua concitato la preghiera.

Ritornano in primo luogo ancora le preghiere cantate.

2° caso: una seconda donna, con un velo a fantasia bianco, blu e viola, inizia con il velarsi e poi cade a terra. Anche questa donna non attira molto seguito nelle compagne, che tendono a proseguire con i loro canti la litania, intonata dall’*ummuliso*.

3° caso: una terza donna col vestito rosso scuro si copre il volto e si accascia al suolo; la segue per soccorrerla una donna col *garbasaar* blu.

4° caso: viene ripresa infine il *sar/rohan* di un ultimo soggetto. È vestito di viola e sembra suscitare più delle altre la sollecitazione delle compagne presenti. La donna è a terra, sembrerebbe svenuta. Del suo corpo vediamo inquadrati solo i piedi decorati con l’*hennè*. Le donne si attivano per aiutarla. Le intimano più volte di alzarsi, ma la posseduta risponde a tono; non vuole assolutamente farlo. Loro urlano “Lei ha il *Rohàn*”. Questa è l’unica situazione in cui anche le donne presenti riconoscono la *trance*, ci forniscono una prova a sostegno della chiave interpretativa data. Anche la nostra consulente somala, alla visione di queste immagini, ha riconosciuto la ragazza come effettivamente posseduta. Le compagne allora intervengono per farle il *dikri*, per scacciare il *Sar* e riportarla alla coscienza. La ragazza in *trance* richiede il suffragio di una preghiera particolare: quella dello *Scheik Abdulcadir Gilani*, un “santone” della tradizione somala.

Il filmato si interrompe a questo punto, lasciandoci nel dubbio se la preghiera sarà eseguita immediatamente o meno, né se la donna abbia ripreso coscienza, subito dopo. Per finire, l’*ummuliso* intona una serie di invocazioni ai “santoni”, a cui le donne rispondono *Amen*.

In lontananza fuori da una capanna, si scorgono appesi alcuni cartelloni che illustrano l’iniziativa proposta contro la CF.

### *La possessione (sar/rohan) delle donne di Merka*

I diversi contesti della possessione studiati da JM. Lewis<sup>11</sup> in Somalia risultano collegati tra loro dai temi comuni del confinamento e della frustrazione, presenti in essi in modi diversi.

Il *sar* delle donne di Merka, in particolare, si riconnette alla tipologia presentata dall’Autore, in cui la donna vive quotidianamente la difficoltà della sua condizione personale; in questo caso esso però è specificato e aggravato da alcuni fattori tradizionali e/o contingenti, con cui essa si confronta oggi in modo diverso dal passato.

Primo fra tutti il problema della CF. La diaspora somala e i pellegrinaggi alla Mecca, infatti, hanno portato la donna a confrontarsi con altre donne (non occidentali, ma spesso musulmane) che le hanno trasferito la conoscenza e la coscienza della dannosità della pratica<sup>12</sup>; d’altra parte, quando essa ritorna in Somalia ritrova intatta la forte

<sup>11</sup> LEWIS 1993, pp.47-82 .

<sup>12</sup> Mana, comun. pers., 2005.

adesione popolare al costume. Le donne di Merka, riunite da Mana per la celebrazione settimanale, lacerate da tale incongruenza si rivolgono supplici ad Allah e i casi di possessione che si verificano sono a testimonianza della loro sofferenza, aggravata da queste nuove inquietudini.

Le donne di Merka, tramite la possessione, intendono elevare la loro voce attraverso l'unico mezzo riconosciuto nella loro cultura che consenta una libera espressione. Così facendo si sentono legittimate a esporre convinzioni, opinioni e nuove prese di coscienza, e sperano quindi di dissuadere anche le compagne con cui praticano il Programma di Prevenzione, dal continuare nella tradizione. Il rito di possessione potrebbe essere interpretato, quindi, come punto d'inizio per provare a cambiare le cose. Anche per questo motivo crediamo che il *dikri* sia stato inserito da Mana nella celebrazione settimanale delle donne di Merka contro la CF.

Consideriamo infine la difficile vita nei campi profughi delle donne sfollate, che abbiamo ricordato precedentemente, e aggiungiamo ulteriori frustrazioni che esse sono costrette a subire. Ogni volta che una donna cerca/porta cibo fuori dal villaggio, le probabilità che essa venga stuprata sono altissime<sup>13</sup>. La donna che subisce lo stupro spesso non lo espone, vittima della sua stessa vergogna; ma ne serba il ricordo, ritenendo evidentemente di poter sopportare il peso della violenza. Il senso di violazione dei propri intimi confini, il senso di inevitabilità e vulnerabilità che tale esperienza trasmette alle donne violentate non è quindi pubblicamente espresso, se non attraverso una negazione e un silenzio che contribuiscono ad aggravare la sua condizione di frustrazione e confinamento.

L'argomento andrebbe analizzato e trattato in modo molto più esteso, viene qui riportato solo a testimonianza della difficile condizione a livello globale della donna somala sfollata, a cui restano solo pochi mezzi culturali, tra cui la *trance* estatica per poter giungere a un dialogo con un universo maschile contestualmente prevaricante.

PIA GRASSIVARO GALLO

Padua Working Group on FGM, Facoltà di Psicologia, Università di Padova  
pia.grassivaro@unipd.it

STEFANIA GAZZEA

Padua Working Group on FGM, Facoltà di Psicologia, Università di Padova  
stefania.gazzea@libero.it; lajana@libero.it

---

<sup>13</sup> DECLICH 2005, p. 72.

## BIBLIOGRAFIA

- DECLICH 2005: F. DECLICH, *Quando il silenzio è memoria*, Padova 2005.
- GRASSIVARO GALLO, BUSATTA 2010: P. GRASSIVARO GALLO, S. BUSATTA, “Preventing Infibulation: Mana Sultan Abdurahman Isse at Merka. Somalia”, in G. C. DENNISTON, F. M. HODGES, F. M. MILOS (a cura di), *Genital Autonomy: Protecting Personal Choice*, New York 2010, pp. 125-136.
- GRASSIVARO GALLO, RABUFFETTI, VIVIANI, 2001: P. GRASSIVARO GALLO, L. RABUFFETTI, F. VIVIANI, “An Alternative Ritual to Infibulation in Merka Somalia”, in G. C. DENNISTON, F. M. HODGES, F. M. MILOS (a cura di), *Understanding Circumcision. A Multidisciplinary Approach to a Multidimensional Problem*, New York 2001, pp. 99-111.
- LEWIS 1993: J. M. LEWIS, *Possessione, Stregoneria e Sciamanesimo. Contesti religiosi nelle società tradizionali*. Napoli 1993, pp. 47-82.
- MANA SULTAN ABDURAHMAN ISSE, GRASSIVARO GALLO 2006: MANA SULTAN ABDURAHMAN ISSE, P. GRASSIVARO GALLO, “1996/2005: 10 anni del rito alternativo di Merka (Somalia): da Sunna Gudnin a Gudnin Usub (Il Rito Nuovo)”, in P. GRASSIVARO GALLO, M. MANGANONI (a cura di), *Pratiche tradizionali nocive alla salute delle donne*, Padova 2006, pp. 73-86.
- MANA SULTAN ABDURAHMAN ISSE, GRASSIVARO GALLO 2009: MANA SULTAN ABDURAHMAN ISSE, P. GRASSIVARO GALLO, “Alternative Ritual in Somalia from “Sunna Gudnin” to “Gudnin Usub” (The New Rite)”, in G. C. DENNISTON, F. M. HODGES, F. M. MILOS (a cura di) *Circumcision and Human Rights*, New York 2009, pp. 51-62.
- RONCHI 2007-2008: M. RONCHI, “Iniziative di prevenzione/eradicazione alle MGF attuate da alcune associazioni di donne africane (in Italia e in Africa)”, Tesi di Laurea in Psicologia, Università di Padova, A. A. 2007/2008.
- WARIS DIRIE, MILLER 1998: WARIS DIRIE, C. MILLER, *Il fiore del deserto*, Milano 1998, pp. 51-62.

## DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Mana Sultan Abdurahman Ali Isse (foto inviata dalla ONG-WFL agli amici nel dicembre 1997, in occasione della sua morte)

Fig. 2. Caso di possessione (composizione di 4 ‘fermo immagine’, in sequenza, dal video “La preghiera delle donne di Merka”, di proprietà di P. Grassivaro Gallo).

Fig. 3. Caso di possessione (composizione di 4 ‘fermo immagine’, in sequenza, dal video “La preghiera delle donne di Merka”, di proprietà di P. Grassivaro Gallo).



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

**TRA IL POZZO E LA SOGLIA. RITES DE RUPTURE A LAION, GIMPELE (BZ)?**

Tra l'agosto del 2000 e il novembre del 2004, l'Ufficio Beni Archeologici della Soprintendenza Provinciale ai BBCC di Bolzano-Alto Adige ha condotto a Laion, in Val d'Isarco (*Fig. 1*), una vasta campagna di scavo, in una zona destinata a un edificio residenziale: l'abitato si trova a circa m 1100 s.l.m., su un terrazzo orografico caratterizzato da vaste praterie, sul versante idrografico sinistro dell'Isarco; tale terrazzo si configura come una sorta di cuneo, essendo delimitato verso ovest dall'Isarco stesso e verso sud-est dal torrente Gardena. In particolare, la zona indagata si trova alle falde sud-orientali del Wasserbühel, Colle dell'Acqua, in una magnifica posizione panoramica sulla valle dell'Isarco, nonché in perfette condizioni di esposizione al sole.

Il deposito archeologico si estende su un'area di circa 700 mq e presenta, in alcuni punti, una potenza non inferiore ai due metri: le evidenze più recenti si datano al Medioevo (secc. XII-XIII) e coprono livelli di età tardo-romana; questi ultimi rappresentano, a loro volta, la testa di una successione stratigrafica che comprende i quasi cinque secoli della presenza romana in Alto Adige (secc. I-V). La frequentazione del sito pare iniziare tuttavia già nel Neolitico (Cultura dei Vasi a Bocca Quadrata), per poi proseguire nell'età del Rame con un probabile impiego cultuale, fino a diventare un abitato stabile a partire dal Bronzo medio fino a tutta l'età del Ferro<sup>1</sup>. Durante quest'ultimo periodo, le Alpi centro-orientali, che le fonti latine e greche descrivono come la sede dei Reti, erano caratterizzate da un'organizzazione economica e sociale di tipo "tribale ad assetto territoriale"<sup>2</sup>, basata sulla famiglia nucleare e su un sistema economico piuttosto eterogeneo, sia in relazione ai livelli di produzione che al tipo di attività, come l'estrazione e lavorazione del metallo, le attività manifatturiere e di scambio, l'agricoltura e l'allevamento<sup>3</sup>.

Il sito di Laion, sfruttando le risorse ambientali, pascoli e prati da sfalcio, e quelle strategiche, come il controllo della viabilità verso il Brennero, si sviluppò florido per tutta l'epoca lateniana, durante la quale l'area L-N, situata ai margini meridionali dell'abitato, divenne la sede di un'intensa e prolungata attività cultuale.

Qui, al di sopra di una vasca di decantazione per l'acqua coperta poi da una struttura a *Blockbau*, è stata scoperta una successione di cinque edifici quadrangolari, tutti con il medesimo orientamento; connesso a uno di questi edifici (fase IVA) è tornato alla luce un pozzo (*Fig. 2*), realizzato mediante lo scavo di una fossa di fondazione dove fu costruita una canna in pietre a secco del diametro interno di 115 cm e profonda 120. Sul fondo del pozzo furono rinvenuti una grossa pietra, posta di piatto, e due livelli limo-sabbiosi dai quali provengono un frammento di femore umano, quattro ossi animali (un metatarso di bue e tre diafisi non determinate), e quattro frammenti ceramici: la perizia antropologica effettuata dal Dottor Fabio Giovannini ha indicato

<sup>1</sup> MARCONI ET AL. 2007, pp. 74-75.

<sup>2</sup> DE MARINIS 1988, p. 107.

<sup>3</sup> PISONI 2009, p. 235.

come il femore appartenga a un individuo di età giovane o adulta, del quale non è possibile determinare il genere. Lo studio tafonomico ha poi permesso di individuare alcuni segni di rosicchiamento prodotti dai denti incisivi e canini di un mammifero di media o di piccola taglia, di cui l'ampiezza massima canino/canino è di 44 mm, mentre una frattura rintracciata sulla diafisi distale è stata provocata dall'impatto con un corpo contundente, avvenuto quando l'osso era già secco.

Il pozzo, cinto da una struttura quadrangolare dotata di uno, forse due accessi, è stato costruito in un punto dell'abitato dove la falda acquifera è sufficientemente alta per essere intercettata da uno scasso profondo poco più di un metro: l'acqua, che entrava infiltrandosi tra i ciottoli della camicia litica, è caratterizzata dalla presenza di solfuri di ferro e di sali minerali, ai quali erano forse riconosciute qualità taumaturgiche. Va rammentato a questo proposito che nel XIX secolo sorsero nel comune di Laion, in località S. Pietro, alcune strutture termali.

I manufatti che possono essere attribuiti alla frequentazione del pozzo recintato provengono dal piano di calpestio US 349, costituito da uno scheletro di pietre di piccole dimensioni e da una matrice di limo argilloso di colore marrone: si tratta di 120 frammenti ceramici, di alcuni frammenti di verghe in bronzo, di un frammento di selce e di una pietra con coppella. La struttura si data al LTB-C (III-II sec. a.C.) in base al rinvenimento, nel taglio di fondazione US 357 nel quale fu realizzato il recinto quadrangolare che cingeva il pozzo, di alcuni frammenti di ceramica, tra cui una tazza con profilo a S decorata a *senkrechte Riefen*.

All'abbandono del pozzo fece seguito un breve periodo in cui l'area venne utilizzata per attività che non è stato possibile chiarire, alle quali seguì la costruzione di una struttura di pianta quadrangolare, datata al LTC-LTD1 (fase VA), che è stata scavata solo in parte: essa occupava una superficie di almeno 40 mq ed era costituita da una serie di muri perimetrali in pietre a secco, costruiti a diretto contatto con il terreno. Qui, al centro dell'abitazione, poco sopra i livelli di abbandono, è stato rinvenuto lo scheletro di un cane adulto (US 303) che giaceva in posizione di *rigor mortis* dentro una piccola buca (fase VIA): questa deposizione fa pensare alla simbologia del cane-guardiano<sup>4</sup>, tanto più che, considerando solo gli strati successivi alla vita della costruzione, le ossa di cane, esclusa la sepoltura, costituiscono il 41% del totale, una quantità eccezionale se si pensa che, nelle liste faunistiche degli abitati, la presenza di questo animale di solito non supera il 5%<sup>5</sup>. I piani di calpestio dell'abitazione risultano, a loro volta, di notevole interesse, in quanto hanno restituito numerosi frammenti vascolari con segni alfabetiformi graffiti; inoltre dai piani di calpestio esterni all'abitazione provengono sei fili d'oro<sup>6</sup>.

Dopo l'abbandono della casa, avvenuto in maniera pianificata, si assiste all'impianto

<sup>4</sup> Un analogo significato potrebbero avere le due giaciture di cani, in posizione simmetrica volutamente *intra* ed *extra moenia*, rinvenute in prossimità di un angolo delle mura urbane di *Opitergium*-Oderzo (TV), databili al I sec. a.C.: lungo il perimetro delle mura sono inoltre tornate alla luce cinque deposizioni di feti/neonati, senza oggetti di corredo (TIRELLI 2004).

<sup>5</sup> PISONI, TECCHIATI 2010.

<sup>6</sup> PISONI 2006-2007.



di un'area artigianale deputata alla lavorazione del ferro: intorno a una statua stele dell'età del Rame, reclinata a terra e con il lato decorato rivolto verso il basso<sup>7</sup>, viene realizzata una serie di buche per l'accensione di fuochi, in fase con le quali sono state scoperte numerose scorie di lavorazione<sup>8</sup>.

Sembra quindi che, fra la fine del ciclo vitale dell'area residenziale e il successivo avvio dell'occupazione a scopi artigianali, si siano verificati alcuni avvenimenti di carattere simbolico e rituale, al centro dei quali vi erano il cane, i resti umani sistemati nel pozzo e il reimpiego della stele dell'età del Rame.

Se questi ultimi elementi contribuiscono a delineare l'aspetto, per così dire, qualitativo della sequenza stratigrafica – quello culturale – la statua stele, ma soprattutto i fili d'oro (si tratta infatti di sei nastri larghi 0,3 mm e avvolti attorno a fili in fibra vegetale, presumibilmente appartenenti a un broccato), ne descrivono quello quantitativo.

I rari confronti disponibili vanno dai rinvenimenti di epoca hallstattiana, sia iniziale che finale, di Vösendorf (Austria)<sup>9</sup>, a quelli delle tombe dei reali macedoni di Verghina<sup>10</sup>: vestiti broccati in oro sono poi descritti da Strabone a proposito dei dignitari celti della Gallia fra I sec. a.C. e I sec. d.C. e tale abbigliamento era attribuito anche al dio *Sucellos*<sup>11</sup>.

In ogni caso, dal punto di vista culturale, gli elementi più significativi del sito di Gimpele sono la giacitura del cane e il rinvenimento di resti umani all'interno del pozzo: già a partire dal Neolitico e poi durante l'età del Rame e del Bronzo<sup>12</sup>, la presenza di canidi pare essere connessa a momenti di cesura, spaziale e temporale, rilevabili a livello archeologico; nel caso di Laion, la deposizione, avvenuta poco dopo l'abbandono della struttura abitativa, richiama per funzione e contestualizzazione gli individui rinvenuti negli strati di sigillatura dei pozzi di Bologna, viale Aldini, S. Giovenale, *Bridge Building*<sup>13</sup>, e Altino, ex Fornace<sup>14</sup>, nonché nei livelli di chiusura delle strutture da fuoco di Castenaso, Scuole Medie, e Padova, via S. Eufemia<sup>15</sup>.

La peculiare collocazione stratigrafica del pozzo, invece, situato fra la fine d'uso di una fase e l'avvio del successivo momento costruttivo, sembra qualificarsi come elemento di duplice valenza, a segnalare da un lato la conclusione, dall'altro l'inizio di un nuovo *life-cycle*: gli scheletri umani scoperti entro lo strato basale dell'abitato

<sup>7</sup> DAL RÌ, TECCHIATI 2003.

<sup>8</sup> MARCONI ET AL. 2007, p. 76.

<sup>9</sup> GRÖMER 2010.

<sup>10</sup> JARO, GONDAR, TOTH 1993, p. 119, con bibliografia precedente.

<sup>11</sup> FERDIERE, ROCHE-BERNARD 1984, pp. 73-74.

<sup>12</sup> Ponte Taro (PR): scheletro umano bocconi e scheletro di cane senza zampe posteriori lungo il perimetro esterno della struttura polilobata Q (Neolitico VBQ; BERNABÒ BREA ET AL. 2009); Olmo di Nogara (VR): scheletro umano, forse legato, e scheletro di cane nella canaletta US 399 (Bronzo medio-recente; SALZANI 2005, pp. 16-18). In generale: OSANNA, SICA 2005, p. 137.

<sup>13</sup> Bologna: TAGLIONI 1999, n. 139; S. Giovenale (VT): BACKE FORSBERG 2005.

<sup>14</sup> Si tratta, in questo caso, di tre cuccioli rinvenuti all'interno di un pozzo databile al I sec. d.C.: cfr. FIORE, TAGLIACOZZO 2009, p. 182.

<sup>15</sup> Castenaso (BO): GIUSBERTI 1994; Padova: MICHELINI, RUTA SERAFINI 2005.

dell'età del Bronzo di Castelvetro, Monte Barello<sup>16</sup>, il frammento di cranio umano contenuto in una coppa e rinvenuto nel livello di fondazione di una struttura produttiva a Teglio-Albergo Combolo<sup>17</sup>, nonché la giacitura di neonato sotto la soglia di una casa romana di *Opitergium*-Oderzo<sup>18</sup> sembrano indicare l'esistenza di una forma di strutturazione, sia spaziale che temporale, applicata dal gruppo umano ai luoghi e ai modi del vivere.

La sistemazione di reperti umani a segnalare anche la fine del ciclo d'uso di ambienti e/o strutture, di carattere domestico e produttivo, si osserva dall'inizio dell'età del Ferro, come per i resti rinvenuti nelle sigillature delle fosse d'uso di Concordia, Teatro/Quartiere Ovest, e nei pozzi di Marzabotto<sup>19</sup>, senza dimenticare i casi di Contovello e Montagnana<sup>20</sup>, ove strati di sabbia pura, che indicavano una fase di non frequentazione dei siti, hanno restituito inumazioni e vasi miniaturistici, e le giaciture di non adulti individuate in strati di crollo a Bressanone, Castiglione Mantovano e Santorso<sup>21</sup>; una situazione analoga è riscontrabile nell'abitato di Howe (Orkney, Scozia), ove due sub-adulti e un adulto afflitto da gravi *handicap* fisici sono stati deposti nel livello di abbandono di un cortile, definito "yard", databile al IV-III sec. a.C.<sup>22</sup>.

Infine, un caso di associazione fra resti umani e ossami di cani, all'interno di un'area topograficamente marginale e cronologicamente inquadrabile come una fase di abbandono, si trova nell'abitato di Oppeano Veronese, località La Montara: qui, uno scheletro umano, in posizione prona e scomposta, è stato scoperto all'interno di una fossetta, probabilmente parte di una più vasta zona a scopo artigianale; accanto alla fossa dell'inumato sono tornate alla luce altre buche contenenti quattro scheletri di cani, tre di età adulta e un cucciolo di circa sette mesi: per due esemplari erano presenti solo gli ossi del cranio privi di mandibola, mentre negli altri due era rappresentato quasi tutto lo scheletro<sup>23</sup>. La stessa compresenza si osserva nell'abitato di Bologna, via Foscolo: il riempimento US 285 della buca USn 284 (VII sec. a.C.), che conteneva i resti di un probabile focolare domestico smantellato, ha restituito gli omeri e i femori di un neonato d'età inferiore al mese di vita, in associazione a uno scheletro di cane, di cavallo e di germano reale<sup>24</sup>.

Occorre inoltre segnalare come l'applicazione del metodo di datazione al carbonio 14 sul femore umano di Laion abbia indicato la sua natura "fossile": il reperto, scoperto all'interno di una struttura di III-II sec. a.C., risalirebbe ad alcuni secoli prima, fra il VII e il IV sec. a.C.<sup>25</sup>; la presenza di resti "fossili", ovvero più antichi del resto

<sup>16</sup> LABATE 2006.

<sup>17</sup> MARIOTTI 1995-1997.

<sup>18</sup> II-I sec. a.C.: TIRELLI 2004, nota 56.

<sup>19</sup> Concordia (VE): DI FILIPPO BALESTRAZZI 1996; Marzabotto (BO): GOZZADINI 1865, GOZZADINI 1870; BRIZIO 1889.

<sup>20</sup> Contovello (TS): MARCHESETTI 1903; Montagnana (PD): BIANCHIN CITTON 1998.

<sup>21</sup> Castiglione (MN): MENOTTI 2001; Santorso (VI): LORA, RUTA SERAFINI 1992; PANOZZO 1999.

<sup>22</sup> ARMIT, GINN 2007, p. 116.

<sup>23</sup> RIEDEL, RIZZI 1999; SALZANI *ET AL.* 2008.

<sup>24</sup> FARELLO 2002.

<sup>25</sup> TECCHIATI cds.

del contesto, è un fenomeno del resto noto nella protostoria italiana (come per i femori di Frattesina di Fratta Polesine e le ossa disarticolate di Corriano, via Correcchio<sup>26</sup>) ed europea (è il caso della *Roundhouse* di Howe, Orkney, Scozia<sup>27</sup>), a segnalare l'interesse che l'immaginario antico nutriva nei confronti dei resti scheletrici umani, anche riferibili a probabili sepolture precedenti, i quali, casualmente intercettati oppure intenzionalmente recuperati<sup>28</sup>, erano poi ri-funzionalizzati, sia in un senso pratico che in uno simbolico<sup>29</sup>.

Non potendo sapere se nelle comunità retiche vi fossero degli individui stabilmente ricollegabili alle funzioni cultuali, rimane difficile chiarire chi avesse sovrinteso ai momenti di passaggio – la realizzazione del pozzo, la sepoltura del cane e la deposizione della statua stele –, sebbene non deve sfuggire che la presenza del broccato d'oro (mantello?, fascia?) qualifici e carichi di significato e importanza ulteriori almeno uno di essi (la sepoltura del cane).

Infine, occorre ricordare come tutti i contesti citati condividano alcuni denominatori comuni: in primo luogo, sotto l'aspetto spaziale, sono tornati alla luce in fasce marginali degli insediamenti, in relazione a segmenti marginali delle strutture domestiche come, ad esempio, allettamenti pavimentali, soglie, muri di tramezzo, muri perimetrali, strati di crollo, o in riferimento ad altri tipi di strutture che, per la loro stessa natura, costituiscono una sorta di margine; in queste categorie rientrano sia il pavimento sia il pozzo, i quali, dividendo non solo un esterno da un interno, ma anche un sopra da un sotto, rappresentano punti di passaggio potenzialmente pericolosi che devono perciò essere, in qualche modo, protetti<sup>30</sup>.

Anche le coordinate temporali appaiono caratterizzate dalla marginalità: l'azione di apertura e di chiusura, o abbandono, di contesti ritenuti importanti necessita di procedure profilattiche che rompano il *continuum* vitale della dimensione spazio-temporale fra un prima e un dopo.

Sono stati V. Delattre e J.M. Segquier a ipotizzare l'esistenza di luoghi e momenti di rottura i quali, secondo Mircea Eliade<sup>31</sup>, paiono marcare la separazione fra realtà percepite come ontologicamente diverse<sup>32</sup>, soprattutto, in riferimento alle strutture, per quanto riguarda le fasi di fondazione, ristrutturazione e infine abbandono dello spazio antropico: a tali luoghi e momenti, caratterizzati dall'aspetto della liminalità, sono appunto legati i *rites de rupture*; nella prassi rituale essi paiono coinvolgere spesso l'impiego di *taxa* animali ricorrenti, fra cui in particolare cani e cavalli<sup>33</sup>, e di resti scheletrici umani, trattati, simbolicamente e funzionalmente, come oggetti votivi, o

<sup>26</sup> GAZZARRI 1981; BELLINTANI, CASSOLI 1984.

<sup>27</sup> ARMIT, GINN 2007, pp. 115-117: qui, all'interno della struttura datata al IV-III sec. a.C., sono state infatti rinvenute ossa umane datate con il metodo del C14 all' VIII-VII sec. a.C.

<sup>28</sup> MAYOR 2000.

<sup>29</sup> BETTENCOURT 2010, p. 32.

<sup>30</sup> Sul pavimento, la soglia e il focolare: OGLE 1911; sui pozzi: JORDAN 1985; BACKE FORSBERG 2005.

<sup>31</sup> ELIADE 1976, p. 20.

<sup>32</sup> DELATTRE, SEQUIER 2007, p. 608.

<sup>33</sup> In riferimento al cavallo, oltre alle fosse già ricordate di Padova, S. Eufemia, sono da menzionare

*human relics* secondo la definizione di Francesco Fedele<sup>34</sup>.

In questo senso, anche per Gimpele si potrebbe ipotizzare che la defunzionalizzazione di spazi, strutture e infrastrutture, come anche di manufatti, ad esempio la stele decorata dell'età del Rame rinvenuta con la faccia incisa verso terra, venga sancita a livello spaziale e temporale dalla sistemazione in *locations* significative di elementi notevoli - in questo caso ossa umane e ossami animali -, allo scopo di scandire simbolicamente, e in questo modo segnalare e consacrare<sup>35</sup>, le due dimensioni fondamentali della vita di un gruppo umano, ovvero i luoghi e i tempi<sup>36</sup>.

LUCA PISONI

pisoni.gaetano@gmail.com

UMBERTO TECCHIATI

Ufficio Beni Archeologici della Provincia Autonoma di Bolzano-Alto Adige

umberto.tecchiati@provincia.bz.it

VERA ZANONI

Università degli Studi di Pavia

vera.zanoni@libero.it

## BIBLIOGRAFIA

- ARMIT, GINN 2007: I. ARMIT, V. GINN, "Beyond the Graves: Human Remains from Domestic Context in Iron Age Atlantic Scotland", in *ProcPreistSoc* 73, 2007, pp. 113-134.
- Atti Roma 2007-2008: G. BARTOLONI, M.G. BENEDETTINI (a cura di), *Sepolti tra i vivi. Buried among the Living. Evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato*, Atti del Convegno Internazionale (Roma 2006), in *ScAnt* 14/2, I-II, 2007-2008.
- BACKE FORSBERG 2005: Y. BACKE FORSBERG, *Crossing the Bridge. An Interpretation of the Archaeological Remains in the Etruscan Bridge Complex at San Giovenale, Etruria*, Uppsala 2005.
- BALISTA, RUTA SERAFINI 2008: C. BALISTA, A. RUTA SERAFINI, "Spazi urbani e spazi sacri a Este", in *I Veneti antichi. Novità e aggiornamenti, Atti del Convegno di Studio (Isola della Scala, 15 ottobre 2005)*, Verona 2008, pp. 79-100.
- BELLINTANI, CASSOLI 1984: G.F. BELLINTANI, P.F. CASSOLI, "Utilizzazione dei femori umani come utensili nella stazione protostorica di Frattesina (Rovigo)", in *Padusa XX*, 1984, pp. 103-108.

---

altre attestazioni rintracciabili in Veneto: per Este, in particolare, occorre citare il caso dell'ex area Komatsu, ove i margini dell'area funeraria sono segnalati da 34 giaciture di cavalli, di cui uno con coppa rovesciata fra le zampe (BALISTA, RUTA SERAFINI 2008, pp. 93-94).

<sup>34</sup> FEDELE 2004, p. 62.

<sup>35</sup> Sull'ambiguità del concetto di *sacer* nella lingua e nella cultura latina: SABBATUCCI 1951-1952.

<sup>36</sup> REMOTTI 1993; PORTER 2007-2008.

- BERNABÒ BREA *ET AL.* 2009: M. BERNABÒ BREA, D. CASTAGNA, M. MAFFEI, P. MAZZIERI, A. PEDROTTI, L. SALVADEI, J. TIRABASSI, “Le necropoli VBQ in area padana e alpina”, relazione tenuta al Convegno *Il pieno sviluppo del Neolitico in Italia* (Finale Ligure 2009).
- BETTENCOURT 2010: A. M. S. BETTENCOURT, “Burials, corpses and offerings in the Bronze Age of NW Iberia as agents of social identity and memory”, in A.M.S. BETTENCOURT, M. J. SANCHES, L.B. ALVES, R.F. VALCARCE (eds.), *Conceptualising Space and Place. On the role of agency, memory and identity in the construction of space from the Upper Paleolithic to the iron Age in Europe*, BAR International Series 2058, Oxford 2010.
- BIANCHIN CITTON 1998: E. BIANCHIN CITTON, “Testimonianze funerarie dell’età del Bronzo Finale e della prima età del Ferro da Montagnana-Borgo S. Zeno”, in E. BIANCHIN CITTON, G. GAMBACURTA, A. RUTA SERAFINI (a cura di), “...presso *L’Adige ridente...*”. *Recenti rinvenimenti archeologici da Este a Montagnana*, Padova 1998, pp. 396-403.
- BRIZIO 1889: E. BRIZIO, “Relazione sugli scavi eseguiti a Marzabotto presso Bologna dal novembre 1888 a tutto maggio 1889”, in *MonAnt*, s. misc., 1, 1889, pp. 250-426.
- DAL RÌ, TECCHIATI 2003: L. DAL RÌ, U. TECCHIATI, “Una nuova statua stele dell’età del Rame da Laion (Bz)”, in *NotABerg* 9, 2003, pp. 7-17.
- DE MARINIS 1988: R.C. DE MARINIS, “Le popolazioni alpine di stirpe Retica”, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Italia omnium terrarum alumna*, Milano 1988, pp. 99-155.
- DELATTRE, SEGUIER 2007: V. DELATTRE, J.M. SEGUIER, “Du cadavre à l’os sec”, in PH. BARRAL, A. DAUBIGNEY, C. DUNNING, C. KAENEL, M.-J. ROULIÈRE LAMBERT (éds.), *L’âge du Fer dans l’arc jurassien et ses marges. Dépôts, lieux sacrés et territorialité à l’âge du Fer, Actes du XXIX Colloque International de l’AFEAF* (Bienne 2004), Besançon 2007, pp. 605-620.
- DI FILIPPO BALESTRAZZI 1996: E. DI FILIPPO BALESTRAZZI, “L’insediamento protostorico nell’area del teatro-quartiere nord ovest”, in *La protostoria tra Sile e Tagliamento: antiche genti tra Veneto e Friuli*, Catalogo della mostra (Concordia Sagittaria 1996; Pordenone 1997), Padova 1996, pp. 201-204.
- ELIADE 1976: M. ELIADE, *Saggio di storia delle religioni*, Torino 1976.
- FARELLO 2002: P. FARELLO, “I resti ossei”, in J. ORTALLI, L. PINI (a cura di), *Lo scavo archeologico di via Foscolo-Frassinago a Bologna*, in *Quaderni di Archeologia dell’Emilia Romagna* 7, 2002, pp. 93-104.
- FEDELE 2004: F. FEDELE, “Monoliths and human skeletal remains: ritual manipulation at the Anvòia ceremonial site, Ossimo (Val Camonica, Italy)”, in *NotABerg* 12, 2004, pp. 49-65.
- FERDIERE, ROCHE-BERNARD 1984: A. FERDIERE, G. ROCHE-BERNARD, *Costumes et textiles en Gaule romaine*, Collection des Hesperides, Paris 1984.
- IORE, TAGLIACCOZZO 2009: I. IORE, A. TAGLIACCOZZO, “I resti faunistici”, in G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI (a cura di), *Altnoi. Il santuario altinate: strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Annia* (Venezia 2006), Roma 2009, pp. 182-183.
- GAZZARRI 1981: G. GAZZARRI, “Reperti fossili umani tardo-preistorici provenienti da Coriano (Forlì)”, in *Seminario di Scienze Antropologiche* 3, 1981, pp. 65-80.
- GIUSBERTI 1994: G. GIUSBERTI, “Fosse focolari rituali nell’insediamento villanoviano di Castenaso”, in P. VON ELES (a cura di), *La pianura bolognese nel Villanoviano. Inse-diamenti della prima età del Ferro*, Catalogo della mostra, Firenze 1994, pp. 152-158.

- GOZZADINI 1865: G. GOZZADINI, *Di un'antica necropoli a Marzabotto nel Bolognese*, Bologna 1865.
- GOZZADINI 1870: G. GOZZADINI, *Di ulteriori scoperte nell'antica necropoli a Marzabotto nel Bolognese*, Bologna 1870.
- GRÖMER 2010: K. GRÖMER, *Geschichte des Handwerkes und Kleidung von den Römern, Prähistorische Textilkunst in Mitteleuropa*, Wien 2010.
- JARO, GONDAR, TOTH 1993: M. JARO, E. GONDAR, A. TOTH, "Technical revolutions in producing gold threads used for European textile decoration", in C. ELUÈRE (éd.), *Outils et ateliers d'orfèvres des temps anciens*, Paris 1993, pp. 119-124.
- JORDAN 1985: D.R. JORDAN, "Defixiones from a well near the southwest corner of the Athenian Agora", in *Hesperia* 54.3, 1985, pp. 205-256.
- LABATE 2006: D. LABATE, *Castelvetro. Archeologia e ricerche topografiche*, Firenze 2006.
- LORA, RUTA SERAFINI 1992: S. LORA, A. RUTA SERAFINI, "Il gruppo Magrè", in G. METZGER, P. GLEISCHER (hrsg. von), *Die Räter/ I Reti*, Bozen 1992, pp. 247-272.
- MARCHESETTI 1903: C. MARCHESETTI, *I castellieri preistorici di Trieste e della Regione Giulia*, Trieste 1903.
- MARCONI ET AL. 2007: S. MARCONI, M.I. PEZZO, G. QUARTA, U. TECCHIATI, "Analisi dendrocronologica di reperti lignei provenienti dall'abitato dell'età del Ferro di Lajen/Laion (Bolzano)", in *AnnMusRov* 22 (2006), 2007, pp. 73-88.
- MARIOTTI 1995-1997: V. MARIOTTI, "Teglio (So). Centro storico", in *NotALomb* 1995-1997, pp. 156-158.
- MAYOR 2000: A. MAYOR, *The first fossil-hunters. Paleontology in Greek and Roman times*, Princeton 2000.
- MENOTTI 2001: E.M. MENOTTI, "L'abitato del Castello di Castiglione Mantovano nel quadro della presenza veneta nel Mantovano", in *La Protostoria in Lombardia*, Atti del III Convegno Archeologico Regionale (Como 1999), Como 2001, pp. 251-268.
- MICHELINI, RUTA SERAFINI 2005: P. MICHELINI, A. RUTA SERAFINI, "Le necropoli", in M. DE MIN, M. GAMBA, G. GAMBACURTA, A. RUTA SERAFINI (a cura di), *La città invisibile. Padova preromana. Trent'anni di scavi e ricerche*, Bologna 2005, pp. 131-173.
- OGLE 1911: M.A. OGLE, "The House-Door in Greek and Roman Religion and Folklore", in *AJPh* 32.3, 1911, pp. 252-271.
- OSANNA, SICA 2005: M. OSANNA, M.M. SICA, "Articolazione dello spazio e pratiche rituali nel santuario lucano di Terre di Satriano", in M.L. NAVA, M. OSANNA (a cura di), *Lo spazio del rito. Santuari e culti in Italia meridionale tra Indigeni e Greci*, Atti delle Giornate di Studio (Matera 2003), Bari 2005, pp. 125-139.
- PANOZZO 1999: N. PANOZZO, "Prime osservazioni su una deposizione a rito misto a Santorso (Vi)", in G. CIURLETTI, F. MARZATICO (a cura di), *I Reti/ Die Räter, Atti del Simposio* (Trento 1993), I-II, in *AAlpi* 5, Trento 1999, pp. 234-253.
- PISONI 2006-2007: L. PISONI, *Il sito di Laion/Lajen Gimpele I (Bz) nell'ambito della Cultura di Luco-Meluno/Fritzens -Sanzeno*, Tesi di Dottorato di Ricerca in Scienze dell'Antichità (Ciclo XIX), discussa presso l'Università degli Studi di Udine, A.A. 2006/2007.
- PISONI 2009: L. PISONI, "Aspetti e problemi dell'occupazione del territorio, dell'organizzazione sociale e dell'economia agro-pastorale nell'età del ferro atesina: un'introduzione allo studio dei sistemi alimentari", in *PreistAlp* 44, 2009, pp. 227-245.
- PISONI, TECCHIATI 2010: L. PISONI, U. TECCHIATI, "Una sepoltura di cane connessa a un edificio di abitazione della seconda età del Ferro a Laion/Lajen-Gimpele I (Bolzano)", in A.

- TAGLIACCOZZO, I. FIORE, S. MARCONI, U. TECCHIATI (a cura di), *Atti del 5° Convegno Nazionale di Archeozoologia* (Rovereto 2006), Rovereto 2010, pp. 239-242.
- PORTER 2007-2008: A. PORTER, “Evocative topography, time and politics in a landscape of death”, in *Atti Roma 2007-2008*, vol. I, pp. 195-214.
- REMOTTI 1993: F. REMOTTI, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino 1993.
- RIEDEL, RIZZI 1999: A. RIEDEL, J. RIZZI, “Gli scheletri di cane della prima età del Ferro di Oppeano, località La Montara”, in *QuadAven XV*, 1999, pp. 67-74.
- SABBATUCCI 1951-1952: D. SABBATUCCI, “Sacer”, in *StMatStorRel* 23, 1951-1952.
- SALZANI 2005: L. SALZANI, “La necropoli”, in L. SALZANI (a cura di), *La necropoli dell'età del Bronzo all'Olmo di Nogara*, Verona 2005, pp. 9-388.
- SALZANI ET AL. 2008: L. SALZANI, F. CASAROTTO, V. CHERUBINI, S. ROSI, I. STARITA, “Le campagne di scavo della Soprintendenza”, in A. GUIDI, L. SALZANI (a cura di), *Oppeano. Vecchi e nuovi dati sul centro protourbano*, in *QuadAven*, serie speciale 3, 2008, pp. 21-115.
- TAGLIONI 1999: C. TAGLIONI, *L'abitato etrusco di Bologna*, Bologna 1999.
- TECCHIATI, cds.: U. TECCHIATI, “Sepulture e resti umani sparsi in abitati della preistoria e della protostoria dell'Italia settentrionale con particolare riferimento al Trentino-Alto Adige”, in S. CASINI (a cura di), “*Il filo del tempo*”. *Studi di preistoria e protostoria in onore di Raffaele Carlo de Marinis*, in *NotABerg* 19, 2011, pp. 49-63.
- TIRELLI 2004: M. TIRELLI, “La porta-approdo di *Altinum* e i rituali pubblici di fondazione: tradizione veneta e ideologia romana a confronto”, in M. FANO SANTI (a cura di), *Studi di Archeologia in onore di Gustavo Traversari*, Roma 2004, pp. 850-863.

## DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Laion, località Gimpele (Bolzano): vista aerea del sito (foto Search Roma).

Fig. 2. Laion, località Gimpele (Bolzano): pianta e sezione del pozzo della fase IVA (foto Search Roma).



Fig. 1



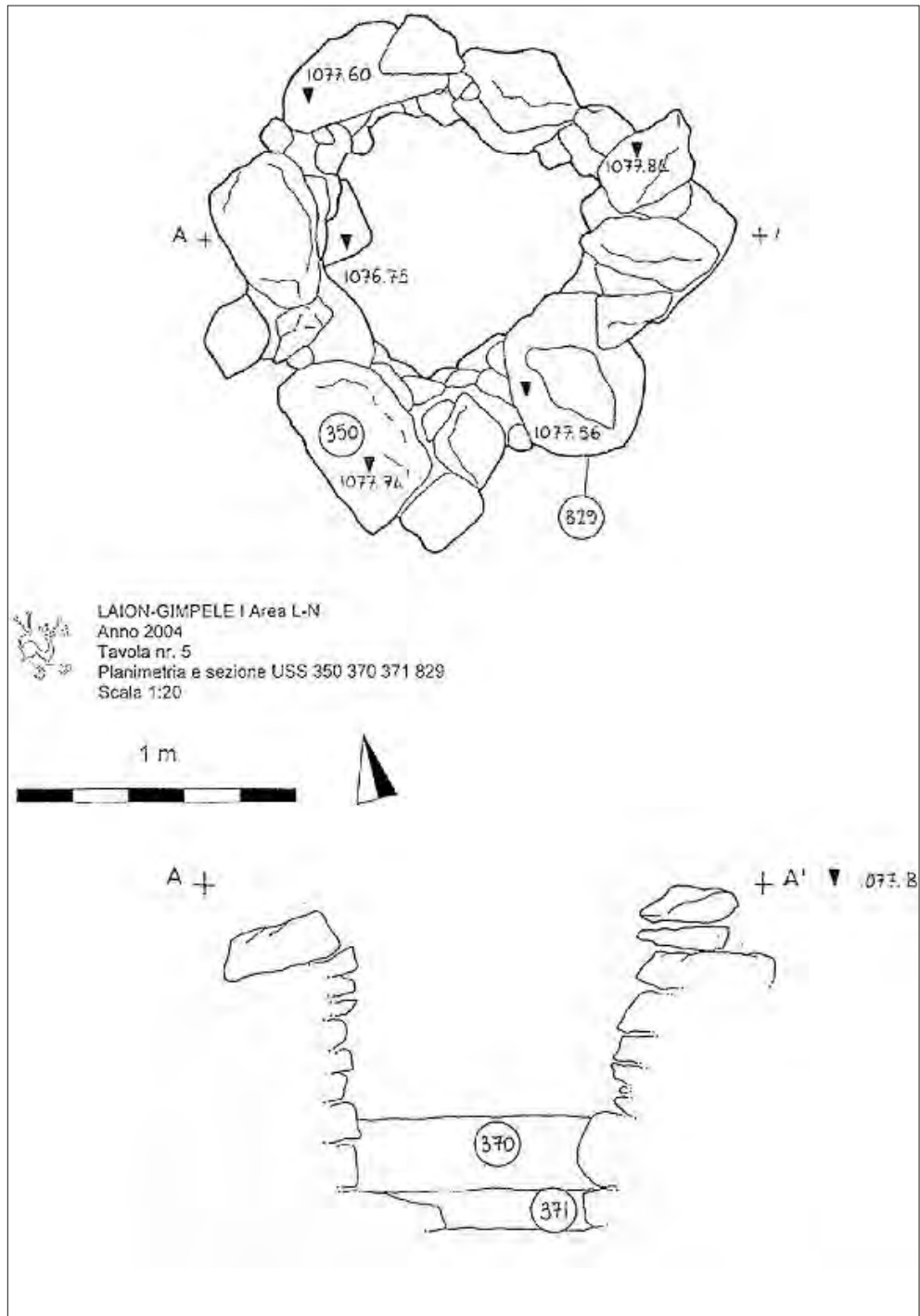


Fig. 2



## L'AZIONE DEL SOGNO NEL SISTEMA RELIGIOSO ZULU

### *Introduzione*

Il sogno in molte società è spesso considerato un'esperienza che lega molteplici dimensioni della vita umana. Se infatti, soprattutto nella scienza occidentale, la diffusione della psicoanalisi ha relegato il sogno a un ambito prettamente individuale, altrove l'esperienza onirica si interconnette con altre sfere, definibili di tipo religioso e intimamente legate a un contatto con entità ultraterrene<sup>1</sup>.

Da un punto di vista antropologico, l'analisi dei fenomeni onirici conduce dunque a continui sconfinamenti in molteplici campi teorici. Analizzare i sogni significa in primo luogo interpretare il significato delle immagini e degli altri stimoli sensoriali che li compongono; implica un tentativo di comprendere alcune delle dinamiche neurologiche che conducono all'esperienza del sognare e le sue conseguenze psicologiche; infine i sogni sono, presso molte società, quotidiano tema di discussione e di riflessione. La scelta di alcuni di questi campi d'indagine e il tentativo di interconnettere i risultati di queste analisi sono passi necessari per l'obiettivo che qui ci si propone, ovvero l'analisi delle interazioni tra la produzione del sogno e le sue influenze sulla società in cui vivono gli uomini<sup>2</sup>.

In questo lavoro sarà analizzato il valore simbolico dei sogni, e l'esito che questi hanno nel reticolo sociale delle chiese sioniste<sup>3</sup>, un particolare tipo di chiese indipendenti africane molto diffuse nella Repubblica del Sud Africa e più in particolare nel KwaZulu-Natal, regione sulla quale si focalizza questo articolo<sup>4</sup>. Come si vedrà, il sogno è qui interpretato come un importante oggetto dell'esperienza che permette agli individui di incorporare i complessi sistemi simbolici che costituiscono le chiese indipendenti. A questa dinamica di "controllo" di cui il sogno è l'indicatore principale se ne contrappone tuttavia un'altra, in cui la libertà individuale conduce alla diffusione, attraverso l'autorevole mezzo del sogno, di nuovi oggetti che spesso confluiscono nel bacino simbolico delle chiese stesse. Il sogno sembra essere quindi un oggetto che agevola una continua riflessione e rielaborazione su ciò che è considerabile come appartenente a una sfera religiosa e sacra.

---

<sup>1</sup> JEDREY, SHAW 1992.

<sup>2</sup> TEDLOCK 1991.

<sup>3</sup> L'utilizzo del termine sionista è una conseguenza della predicazione sudafricana di alcuni pastori della *Christian Catholic Apostolic Church in Zion* fondata a Chicago nel 1886 da John Alexander Dowie. Le origini di questa esperienza sono rintracciabili in parte in un orientamento millenaristico, ovvero in un'attesa compulsiva del ritorno del signore, ciclicamente prescritto nella predicazione religiosa di Dowie, e, in secondo luogo, in un ritorno a una "chiesa originaria" in reazione alla chiesa protestante, descritta dai primi sionisti come corrotta e autoritaria. La chiesa costituiva un implicito tentativo di costruire una comunità locale "integra", con il fine di reagire alla marginalizzazione dell'essere umano, verso la quale la società capitalistica spingeva. Per un'analisi più esaustiva cfr. COMAROFF 1995.

<sup>4</sup> Nell'articolo si utilizzerà il termine più comune Zululand per definire l'area in analisi, storicamente

### *Ruolo sociale dei sogni*

Nella letteratura etnografica riguardante gli Zulu, si afferma generalmente che il sogno è esito dell'influenza di un'entità altra rispetto all'individuo. L'esperienza onirica è infatti il modo attraverso il quale gli antenati possono comunicare con gli uomini. "Loro [gli antenati] vengono da noi di notte, in modo molto esplicito. Si rivelano. Li vediamo molto vicini a noi e sentiamo quello che ci vogliono dire"<sup>5</sup>. Testimonianze di questo tipo possono considerarsi molto comuni. In molte religioni, il sogno diviene effettivamente un canale privilegiato per la comunicazione con gli antenati. Non tutti i sogni, tuttavia, provengono dagli antenati. Alcuni provengono dagli stregoni, e in molti casi "in cui un uomo sogna di qualcuno che lo ferisce, [...], non sono responsabili gli antenati, ma gli stregoni". Il sogno quindi può essere esito dell'azione di un antenato ma anche di un procedimento di stregoneria. In questi due casi è piuttosto facile identificare la fonte, in quanto, a seconda di essa, i simboli contenuti nelle immagini oniriche sono notevolmente differenti.

Le idee religiose tradizionali che sottendono la vita sociale zulu, sono state, nel corso degli ultimi duecento anni, fortemente influenzate dall'avvento del cristianesimo<sup>6</sup>. Il modo di concepire il sogno e di relazionarsi a esso, come molti altri oggetti culturali, è stato influenzato da questo processo. In relazione al tema dell'origine del sogno è possibile affermare che esso, tra cristiani sionisti, è generalmente messo in connessione con le relative divinità. Il ruolo del messaggero è in questi ambiti lo spirito, ovvero l'*umoya*<sup>7</sup>, che utilizza il sogno per comunicare con i viventi.

Un tema importante è quello della conversione che è in molti casi suggellata dall'avvento di un sogno con particolari contenuti. I "sogni di conversione", sono generalmente molto chiari e comprensibili, caratterizzati da simboli specifici:

"Asiyena Zulu viveva non lontano dalla missione. [...] Una notte lei ebbe un sogno: "Vidi in una stanza molte donne cristiane vestite con abiti bianchi battesimali. Io ero al di fuori della casa. Poi una donna mi prese per mano e mi accompagnò all'interno della stanza. Poi lei disse: il tuo nome è Anna. Io ne rimasi stupita, ma tutte le altre ridevano gioiosamente"<sup>8</sup>.

Il passaggio implicito da fuori a dentro la casa e il gruppo di donne vestite con abiti bianchi sono simboli molto ricorrenti nel sistema simbolico cristiano. La conclusione di quest'aneddoto racconta il battesimo di Asiyena e la scelta di Anna come nuovo

---

abitata da popolazioni nere.

<sup>5</sup> BERGLUND 1976, p. 98. KRIGE 1936, p. 186. Gli stregoni sono viventi che utilizzano tecniche particolari, sia di natura erboristica che magica, per causare danni ad altri viventi.

<sup>6</sup> A partire dall'inizio dell'Ottocento stabili legami commerciali furono stabiliti tra il Regno Zulu e le colonie Inglesi. A partire dalla caduta del Regno, avvenuta nel 1879, il controllo inglese si intensificò e la penetrazione missionaria fu sempre più incisiva.

<sup>7</sup> *Umoya*, traducibile con soffio è il termine utilizzato dai missionari cristiani per tradurre "spirito santo".

<sup>8</sup> SUNDKLER 1961, p. 268.

nome rappresentativo della sua conversione al cristianesimo. Il sogno di Asiyena in questo caso è il risultato di una sentita necessità di entrare a far parte della congregazione cristiana. Essa si manifesta in una narrazione, dalla costruzione fortemente stereotipata, e va a legittimare una conversione, rendendola indiscutibile e intangibile. Nel sogno di Asiyena è rilevabile dunque un procedimento di standardizzazione dei sogni. Varie ricerche etnografiche svoltesi nello Zululand rurale hanno evidenziato come nelle narrazioni oniriche proposte dagli informatori vi sia un'evidente omogeneizzazione nelle immagini e nelle tipologie narrative utilizzate. Questa standardizzazione permette di individuare similitudini anche tra classi di individui intervistati, che sono raggruppati in base al genere e all'età<sup>9</sup>. In particolare, ciò accade per i cristiani sionisti: secondo Sundkler infatti "essi sognano quello che la chiesa si aspetta dai loro sogni<sup>10</sup>". Nelle narrazioni sono infatti rilevabili alcuni simboli di particolare importanza per la vita sionista; tra questi vi sono, per esempio, la luce intensa, gruppi di cristiani oppure una chiamata ad attraversare un fiume. Secondo l'opinione di Sundkler, che concentra la propria attenzione sui sogni di conversione, la narrazione di un'esperienza onirica assume un ruolo preponderante nella vita religiosa. Il sogno diviene così uno strumento per l'affermazione e la legittimazione di un ruolo sociale ben definito, in questo caso quello di sionista. Il valore sociale delle esperienze oniriche è quindi negli ambiti sionisti molto forte. Proprio per questo, essendo "la vita onirica sionista una porta sul retro, aperta alle religioni tradizionali<sup>11</sup>", è necessaria da parte dei pastori una regolamentazione del sogno che non permetta l'incursione di altre entità oltre a quelle già incluse nella vita religiosa e sociale della comunità sionista.

Il ruolo dei pastori è quindi importante nei processi di standardizzazione del sogno che sono stati descritti. Tale ruolo si manifesta propriamente nel corso dei rituali che si svolgono con cadenza settimanale. La trattazione del rituale potrebbe seguire molte direttrici, in quanto esso è un momento centrale dell'esperienza religiosa. Durante il rituale il pastore è un catalizzatore di stimoli che hanno un impatto effettivo sulla vita del gruppo. Non si tratta di una facoltà ascrivibile unicamente a una sola persona, in quanto la rete sociale sionista è spesso dinamica e instabile e permette, soprattutto in contesti di piccole dimensioni, trasformazioni notevoli. Tuttavia generalmente è solo il pastore a dichiarare le proprie facoltà profetiche. Esse sono legittimate agli occhi

<sup>9</sup> LEE 1958.

<sup>10</sup> SUNDKLER 1961, p. 273. Simboli di questo tipo compaiono generalmente nei sogni di conversione. Essi, nonostante trovino un naturale accordo con il cristianesimo (e in particolar modo con il battesimo), sembrano essere, nella maggior parte dei casi, ripresi direttamente dalla cultura tradizionale zulu. Per citare un esempio, il momento in cui infatti un individuo fa l'esperienza della così detta chiamata a divenire un *isangoma*, è suggellato dal "Grande sogno, nel quale egli andrà fuori [dalla casa] fino ad un fiume e quindi si immergerà in un punto profondo" (LEE 1958, pp. 265-266).

<sup>11</sup> SUNDKLER 1961, p. 275. Ovvero la "malattia degli africani", un disagio direttamente legato agli anenati che colpisce solo le persone di colore; cfr. NGUBANE 1977.

del gruppo attraverso una narrazione pubblica di un sogno in cui l'*umoya* sceglie una singola persona come proprio referente tra i viventi. Come racconta G., leader di una frequentata chiesa sionista, "I sogni hanno il ruolo maggiore. Durante il tramonto, quando, come cristiano preghi dopo cena, se Dio ti ama sai che egli verrà da te, attraverso un sogno, di notte. Tu sognerai alcune cose". L'affermazione pubblica di un sogno è espressione di un contatto privilegiato con la divinità. Il profeta quando propone alla chiesa un proprio sogno procede all'affermazione di un potere incisivo e incontrollato che può letteralmente trasformare un contesto sociale.

### *Efficacia del sogno*

Quanto descritto comporta una considerazione del sogno come una propria modalità di azione attraverso la quale gli individui hanno modo di negoziare il proprio ruolo sociale e di modificare la struttura simbolica delle chiese che frequentano. Il tema della malattia, in particolare quella definita come *ukufa kwabantu*, è utile per introdurre il legame tra sogno e il corpo, spesso una delle più interessanti manifestazioni di ciò che è sacralizzato. Essa è riconducibile direttamente a un rapporto con gli antenati non caratterizzato da *hlonipha*, ovvero da rispetto. Essendo il sogno uno dei principali canali attraverso i quali i defunti possono entrare in comunicazione con il mondo dei vivi, la malattia si manifesta spesso attraverso l'esperienza onirica. In letteratura sono infatti rilevabili molteplici aspetti di questa manifestazione di disagio:

"Se una donna ha perduto il proprio marito, e se è disturbata eccessivamente dai sogni e quando lei è sveglia e suo marito torna a casa, e lei lo vede di giorno come se fosse ancora vivo, e così lei continua a logorarsi, lei dice - Sono disturbata dal padre di mio figlio; egli non mi vuole lasciare"<sup>12</sup>.

In quest'esempio è il marito morto che affligge ancora la donna, attraverso sogni e apparizioni durante la veglia.

Sogni di questo tipo, seguiti a volte da dolori fisici, sono molto diffusi e sono solitamente interpretati come sintomi di stregoneria oppure, come già affermato, di un rapporto non "equilibrato" con gli antenati. In molti casi essi sono letti come i segni della "chiamata" a divenire un *isangoma*, ovvero un guaritore tradizionale: "Lui sognava molte cose, ed il suo corpo era disordinato (*dungeka* – movimentato o diventato torbido – come un fiume) ed egli divenne una casa per i sogni"<sup>13</sup>. Le sofferenze dell'uomo di cui si parla continuarono per lungo tempo finché gli fu riferito che il suo stato era causato dalla volontà dei suoi antenati che necessitavano appunto di un nuovo referente in grado di recepire la loro volontà.

<sup>12</sup> CALLAWAY 1870, p. 316.

<sup>13</sup> LEE 1969, p. 137. Gli *isangoma* diventano tali solo in seguito a una chiamata. Un antenato infatti "sceglie" colei o colui che diverrà il suo referente tra i viventi. Attraverso l'iniziazione il nuovo *isangoma* imparerà a controllare la propria relazione con l'antenato.

L'analisi del concetto di "casa dei sogni", registrato da Callaway, è molto complessa. In primo luogo quest'espressione, tradotta letteralmente dall'*isiZulu*, è interessante proprio perché permette qui di introdurre uno strumento teorico, necessario per rilevare ulteriori significati che l'esperienza del sogno comporta. Se infatti fino a ora le analisi qui proposte si sono concentrate sul ruolo sociale dei sogni, il legame tra sogno e malattia necessita, per essere trattato, di alcune considerazioni su quella "casa dei sogni" che è il corpo umano. Il sogno appare infatti un momento in cui il corpo "cessa di essere un *oggetto* da studiare in relazione alla cultura, ma viene considerato come un *soggetto* alla cultura"<sup>14</sup>. Quest'affermazione si basa sull'idea di fondo che descrive il corpo come un'entità soggetta alla cultura e non come un oggetto a sé, che tuttavia interagisce con quest'ultima. Il fatto che il proprio corpo divenga una "casa dei sogni" evidenzia come esso stesso da "entità biologica e materiale"<sup>15</sup> divenga, attraverso un procedimento di incorporazione di un sistema di simboli e di significati culturali, un "recipiente" attraverso il quale questi simboli sono vissuti. "[Il] modo con cui gli individui abitano i loro corpi"<sup>16</sup> diviene qui un tema di analisi per l'antropologia culturale.

Il legame complesso tra la manifestazione della malattia e l'esperienza dei sogni è un esempio emblematico. Il sogno infatti fornisce una molteplicità di dati che, se interpretati alla luce del concetto di incorporazione, possono concorrere a determinare il modo con cui gli individui abitano i loro corpi. Utilizzando le parole di Bourdieu si potrebbe descrivere il sogno come un esito dell'esperienza di incorporazione, dove essa è "interiorizzazione degli schemi collettivi e integrazione al gruppo, perché ciò che è interiorizzato è il prodotto dell'esteriorizzazione di una soggettività strutturata in modo simile"<sup>17</sup>.

Il rapporto dialettico che viene teorizzato tra ciò che è la pratica del sogno e ciò che invece sono quegli schemi collettivi a cui Bourdieu si riferisce è ciò che permette di stabilire una "continuità tra le generazioni". Questa continuità si esprime appunto nella pratica, dove con essa definiamo le azioni degli individui e il loro modo di interagire con la realtà sociale. La pratica del sogno è per l'appunto un'esteriorizzazione di ciò che è stato interiorizzato. Il passato sociale e individuale e i fattori congiunturali che determinano una momentanea situazione divengono il bacino di oggetti sui quali il sogno si fonda e, in modo speculare, quest'ultimo risulta una manifestazione tangibile di come il passato viene incorporato. Il corpo, in questo modo, diviene quindi simultaneamente un "prodotto ed un produttore della storia"<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> CSORDAS 1990, p. 5.

<sup>15</sup> CSORDAS 2003, p. 21.

<sup>16</sup> CSORDAS 2003, p. 21.

<sup>17</sup> BOURDIEU 2003, p. 212. La teoria di Bourdieu si basa sul concetto di *habitus*, che viene definito "come un sistema di disposizioni durature e trasferibili che, integrando tutte le esperienze passate, funziona in ogni momento come *matrice delle percezioni, delle valutazioni e delle azioni*, e rende possibile il compimento di compiti infinitamente differenti" (BOURDIEU 2003, p. 211).

<sup>18</sup> FLIKKE 2005, p. 222.

### *Conclusioni*

L'esperienza del sogno, come è descritto in questo articolo, è una diretta conseguenza di un determinato processo storico, che riguarda principalmente l'individuo, ma che riflette una storia riguardante la società intera. I sogni di conversione sono di fatto indicatori della tensione che accompagna il processo di conversione religiosa. Inoltre essi sono anche una dimostrazione della risoluzione di questo problema, e di un adeguamento a quel particolare microcosmo che è una chiesa. Il sogno di conversione è quindi considerabile come l'espressione dell'avvenuta incorporazione di nuovi schemi accettati e condivisi dal gruppo sionista. Le narrazioni di sogni sono emblematiche di come una particolare passato agisca sull'individuo ed il suo corpo.

All'interno delle chiese sioniste, in particolar modo, questo legame tra storia, sogno e corpo è di particolare importanza. È stato infatti più volte affermato che la struttura delle chiese propone ai fedeli una "riforma del corpo"<sup>19</sup>. In questo modo il corpo fisico dei singoli e il corpo sociale vengono posti in correlazione. Per salvaguardare l'ordine insito nel microcosmo sionista il corpo deve essere riformato. Ciò avviene attraverso una serie di pratiche che sono ad esempio i tabù, l'utilizzo di uniformi e la terapia rituale come metodo per agire sui disagi fisici e psicologici. I sogni, che assumono il ruolo di un indicatore essenziale di questa riforma, devono concordare con l'immagine del mondo che la chiesa propone. Per questo i sogni di conversione sono un oggetto così importante all'interno delle chiese. Essi sono forse i primi indicatori di quella riforma del corpo che un individuo intraprende iniziando la frequentazione dei sionisti.

Un'ultima importante conseguenza, che è possibile rilevare partendo dalle analisi proposte, riguarda l'implicita instabilità delle chiese profetiche. Il sogno, infatti, benché nella maggior parte dei casi sia esito di un processo di standardizzazione, che conduce gli individui a rendere le narrazioni delle proprie esperienze oniriche conformi a degli schemi socialmente condivisi, rimane un oggetto in grado di generare forte disordine negli universi simbolici delle chiese. L'implicita, dimostrabile influenza del sogno sulla vita sociale rende le persone in grado di agire attraverso le narrazioni oniriche per perseguire le proprie strategie individuali. L'affermazione delle facoltà profetiche, che avviene in moltissimi casi attraverso il sogno, è un esempio emblematico di tale rapporto tra individuo e società. Le strategie del singolo spesso conducono a riflettere su nuovi oggetti simbolici che l'efficacia del sogno permette di veicolare nel microcosmo delle chiese. Tali simboli spesso conducono a fratture nei gruppi sociali e alla nascita di nuove chiese. Il sogno è quindi emblematico di queste dinamiche che se spesso permettono il mantenimento di un ordine, in altri casi sono aperture verso nuovi simboli e verso nuove configurazioni sociali. La costruzione e la sacralizzazione della struttura simbolica della chiesa è

---

<sup>19</sup> COMAROFF 1985.



dunque, attraverso l'azione del sogno, soggetta a una fluttuante dinamica che oscilla tra continua rielaborazione e irrigidimento.

ALEX VAILATI  
 Università degli Studi di Torino  
 alexvailati@gmail.com

### BIBLIOGRAFIA

- BERGLUND 1976: A. BERGLUND, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, London 1976.
- BOURDIEU 1972: P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris 1972 citato nell'ed. italiana, *Per una teoria della pratica con Tre studi di etnologia cabila*, Milano 2003.
- CALLAWAY 1870: C. CALLAWAY, *The religious system of the Amazulu*, Cape Town 1870.
- COMAROFF 1985: J. COMAROFF, *Body of power spirit of resistance: the culture and history of a South African people*, Chicago 1985.
- CSORDAS 1990: T. J. CSORDAS, "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", in *Ethos* 1990, pp. 5-47.
- CSORDAS 2003: T. J. CSORDAS, "Incorporazione e fenomenologia culturale", in *Antropologia* 2003, pp. 19-42.
- FLIKKE 2005: R. FLIKKE, "Embodying the Occult. Religious experiences and ritual practices in urban Zulu Zionism", in J. KIERNAN. (ed.), *The Power of the Occult in Modern Africa. Continuity and Innovation in the Renewal of African Cosmologies*, Hamburg 2005, pp. 206-240.
- JEDREY, SHAW 1992: S. JEDREY, R. SHAW (eds.), *Dreaming, religion and Society in Africa*, Leiden 1992.
- KRIGE 1936: E. J. KRIGE, *The social system of the Zulus*, Pietermaritzburg 1936.
- LEE 1958: S. G. LEE, "Social influence on Zulu Dreaming", in *Journal of Social Psychology*, 1958, pp. 265-283.
- LEE 1969: S. G. LEE, "Spirit possession among the Zulu", in J. BEATTIE, J. MIDDLETON (eds.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*, London 1969, pp. 128-156.
- NGUBANE 1977: H. NGUBANE, *Body and mind in Zulu medicine: an ethnography of health and disease in Nyuswa-Zulu thought and practice*, London 1977.
- SUNDKLER 1961: B. SUNDKLER, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1961.
- TEDLOCK 1991: B. TEDLOCK, "The new anthropology of dreaming", in *Dreaming* 1.2, 1991, pp. 108-161.



**SESSIONE POSTER**  
**GLI OPERATORI DEL SACRO**



**LE PAELIGNAE ANUS DI ORAZIO:  
MAGHE, SACERDOTESSE O PROSTITUTE SACRE?\***

La rilettura di un paio di versi di Orazio (*epod.* 17.59 seg.)<sup>1</sup>, in cui il poeta fa riferimento ad alcune *Paelignae anus* in merito alla loro destrezza nelle arti magiche, è lo spunto per riproporre in questa sede l'interessante caso riguardante un sacerdozio femminile ben attestato tra i Peligni<sup>2</sup>; l'argomento è già stato trattato in precedenza da altri studiosi<sup>3</sup>, ma alcuni nuovi dati e inedite interpretazioni permettono di aggiornare lo *status quaestionis* e di tracciare in tal modo un quadro il più completo possibile.

Effettivamente doveva essere “una peculiarità dei Peligni, e in particolar modo di Corfinium” un sacerdozio femminile che accomunava Cerere e Venere<sup>4</sup>, se possediamo diverse epigrafi funerarie in lingua latina, poste da donne che si dichiarano sacerdotesse di Cerere<sup>5</sup>, di Venere<sup>6</sup> o di entrambe le divinità<sup>7</sup>; tutte queste iscrizioni, databili approssimativamente tra il I sec. a.C. e il I d.C., si connotano per la presenza del nome della defunta e del ruolo sociale ricoperto in vita (un generico *sacerdos*), accompagnato dal nome della divinità<sup>8</sup>.

Se però ci spostiamo di poco più indietro nel tempo (II-I sec. a.C.), la questione si fa più complessa, perché le nostre fonti diventano una serie di iscrizioni in dialetto peligno (ben dieci), tutte provenienti dalla conca di Sulmona e accomunate dalla presenza del nesso *an(a)c(e)t(h)a c(e)r(r)ia*<sup>9</sup>. Fin dal rinvenimento della prima iscrizione (Corfinio, 1881), molti studiosi si sono adoperati nel tentativo di dare una spiegazione a questi due lemmi che compaiono sempre solo insieme, e allo stato attuale la ricerca appare divisa in due ‘correnti’: una prima interpretazione, che è poi quella che ha goduto di maggiore popolarità fino a tempi relativamente recenti, presenta la coppia di

\* Il presente contributo è una parziale rielaborazione dell'articolo dello scrivente “Fattucchiere o meretrici? Indagine su un sacerdozio femminile dei Peligni”, in FIRPO 2011.

<sup>1</sup> Cd. palinodia a Canidia: «*Quid proderit ditasse Paelignas anus / velociusve miscuisse toxicum?*». Analisi del brano in BUONOCORE, FIRPO 1991, pp. 142 e segg.

<sup>2</sup> Sul quale cfr. in ultimo BENCIVENGA 2011a.

<sup>3</sup> Tra cui P. Poccetti, secondo il quale la fama delle donne peligne (un po' come le donne marse e le popolazioni sabelliche in generale) “era tale da motivare che un romano ricorresse ad esse per fini oracolari” (POCCHETTI 1982b, p. 25).

<sup>4</sup> Come aveva rilevato G. Colonna ormai più di cinquant'anni fa (COLONNA 1956, p. 217).

<sup>5</sup> Da Corfinio: *CIL IX*, 3166; DE NINO 1899 (con scena di sacrificio sotto l'iscrizione). Da Sulmona: *CIL I<sup>2</sup>*, 3216; PICCIRILLI 1959.

<sup>6</sup> Da Corfinio: *CIL IX*, 3166 e 3167 (nella seconda sono menzionate due sacerdotesse).

<sup>7</sup> Da Campo di Fano: *CIL IX*, 3089 (con scena di sacrificio sotto l'iscrizione). Da Pettorano sul Gizio: *CIL IX*, 3090 (= I<sup>2</sup>, 1775). Da Sulmona: *CIL IX*, 3087 (= I<sup>2</sup>, 1774).

<sup>8</sup> In un'altra iscrizione proveniente da Corfinio (*CIL IX*, 6323 = I<sup>2</sup>, 1777) è ricordata una *Titia... sacerdos*, probabilmente *Cereris (et Veneris)*. Sempre a Corfinio è stata reperita un'altra epigrafe (DE NINO 1885) posta da una donna, *Decia*, in ringraziamento forse a Venere Vincitrice.

<sup>9</sup> Da Corfinio: VETTER 1953, n. 211. Da Introdacqua: *Ibid.*, n. 206; PICCHI 1979. Da Pettorano sul Gizio:

termini (in caso dativo<sup>10</sup>), come attestazione di un culto di *Angitia*, dea nazionale dei vicini Marsi, alla quale sarebbe attribuita una valenza agraria tramite l'epiteto *Cerealis*; l'altra esegesi, meno presente nella letteratura scientifica rispetto alla precedente, vede nella locuzione *an(a)c(e)t(h)a c(e)r(r)ia* nient'altro che la "traduzione" peligna del successivo *sacerdos Cereris*, che troviamo attestato ripetutamente nelle successive iscrizioni in lingua latina<sup>11</sup>. Di questa seconda opinione è anche il Pocchetti<sup>12</sup>, il quale, analizzando il contesto nel quale esse sono state rinvenute (necropoli o aree limitrofe) e il "carattere inequivocabilmente sepolcrale di alcune pietre iscritte" nonché "la sporadicità dei rinvenimenti ed il singolare formulario, sempre identico", fa notare come sia "quanto meno sospetto un numero talmente elevato di dediche [...] ad una divinità dal culto così particolare come *Angitia*", che peraltro è attestata una sola volta nell'epigrafia latina di *Sulmo*<sup>13</sup> e non gode nelle fonti della stessa considerazione dell'equivalente deità marsa (come ha fatto notare G. Rocca<sup>14</sup>). Inoltre, la grande importanza attribuita negli epitaffi al ruolo ricoperto (la cui durata era probabilmente vitalizia<sup>15</sup>) e addirittura l'ellissi del nome personale a favore della sola carica religiosa provverebbero "l'estraneità di questi sacerdoti alla cultura romana e la loro congruenza con gli ambienti misterici ellenici"<sup>16</sup>, nei quali simili caratteristiche presentano le figure dello "ierofante" e della sacerdotessa di Demetra<sup>17</sup>. E come in questo ambito "le fonti greche documentano che questi ministri dei culti misterici ad Eleusi provenivano di norma da un limitato numero di γένη di antica origine"<sup>18</sup>, così è possibile riscontrare la stessa situazione tra i Peligni, dove sono attestate diverse sacerdotesse i cui gentilizi ricorrono sia nell'epigrafia latina che in quella epicorica<sup>19</sup>. La più interessante tra queste iscrizioni è forse quella contrassegnata dal n. 204 nella silloge di Vetter (*Saluta Musesa Pa(- - filia) / anaceta ceria / et aisis sato*), che viene

VETTER 1953, n. 204; BENCIVENGA 2011b. Da Sulmona: VETTER 1953, nn. 205, 207, 208; POCCHETTI 1979, n. 211; Id. 1982a.

<sup>10</sup> Secondo R. Lazzeroni, che ne fa il tratto distintivo della lingua sabellica prima della sua latinizzazione (cfr. LAZZERONI 1965).

<sup>11</sup> Della prima interpretazione fu convinto assertore C. Pauli e dopo di lui molti studiosi tra cui H. Benediktsson, U. Bianchi, G. Bottigioni, G. Devoto, M. Durante, A. Ernout, R. Jiménez Zamudio, V. Pisani, G. Radke, F. Ribezzo, E. T. Salmon, W. Schulze, E. Vetter, T. von Grienberger, R. von Planta, e, da ultimo, C. Letta, che accettano la traduzione latina "*Angitiae Cereali*". La seconda teoria venne formulata da F. Bücheler e accolta favorevolmente da R.S. Conway, G. Rocca, M.G. Tibiletti Bruno, I. Zve-taieff e, infine, P. Pocchetti, che l'ha portata nuovamente alla ribalta nei suoi studi di epigrafia italica.

<sup>12</sup> Cfr. POCCHETTI 1982b, pp. 23 e segg. In un primo momento si mostra indecisa sulla questione G. Rocca (cfr. ROCCA 1994, pp. 235 e segg.).

<sup>13</sup> *CIL IX, 3074: Fuficia / C(ai) Fufici / Amandi / f(ilia) Iusta / mag(istra) Angitiis / d(onum) d(at).*

<sup>14</sup> Cfr. EAD. 1996, p. 654.

<sup>15</sup> A differenza di quanto avviene a Roma, dove una carica sacerdotale, il rivestimento della quale è un evento del tutto occasionale, viene menzionata solo come titolo onorifico.

<sup>16</sup> POCCHETTI 1982b, p. 24.

<sup>17</sup> Id. 1982a, p. 179.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Brata*: PICCHI 1979; VETTER 1953, n. 207. *Ca(i)edia*: POCCHETTI 1982a; *CIL IX, 3087 (= I<sup>2</sup>, 1774). Helvia*: *CIL IX, 3089*; DE NINO 1899. *Tet(t)ia*: VETTER 1953, n. 205; *CIL I<sup>2</sup>, 3216*.

utilizzata da alcuni studiosi per difendere e consolidare le rispettive posizioni in merito alla questione. Per C. Letta l'iscrizione andrebbe intesa come "Saluta Musesa figlia di Paccio (è qui sepolta). (Questo sepolcro è) *sanctum* (= *sancitum*) per Angitia Cereria e gli dei (= di Ancites?)"<sup>20</sup> e sarebbe l'epitaffio di una devota ad Angizia, che pone sotto la protezione della dea il proprio sepolcro (equivalente alla successiva formula *Dis Manibus [sacrum]*); la connessione della dea marsa con Cerere e la sua probabile equiparazione a Proserpina, inoltre, la renderebbero protettrice delle giovani donne (e questo spiegherebbe perché i dedicanti delle epigrafi siano sempre di sesso femminile)<sup>21</sup>. Per il Poccetti, invece, questa iscrizione va interpretata come la dedica di una "sacerdotessa di Cerere e delle divinità dei seminati"<sup>22</sup> e posta in relazione con la più nota e lunga epigrafe in dialetto peligno, la cosiddetta iscrizione di *Herentas*<sup>23</sup>. In essa non solo sono riportati i nomi di tre o quattro divinità (oltre a *Herentas* [la Venere italica]<sup>24</sup>, Proserpina, [Afrodite] Urania e Cerere), ma anche di due ministre del culto: le figure ricordate sono una *sacaracirix* e una *pristafalacirix*, interpretate rispettivamente come *sacerdos* (o *\*sacratrrix*)<sup>25</sup> e *antistita* (o *\*praestabulatrix*/ *\*praestibulatrix*)<sup>26</sup>, che G. Devoto intende come una "offerente" e una "consacrante"<sup>27</sup>. Secondo A. L. Prodocimi, che ricorda i nomi propri dei due personaggi nominati nell'epitaffio ([*Prismu*] *Petiezu* e *Vibzu*), la presenza di voci verbali singolari e la loro disposizione all'interno del testo condurrebbe alla conclusione che si tratti di una sola defunta, identificata nella *sacaracirix*, la cui sepoltura è curata dalla *pristafalacirix*, situazione che ripeterebbe anche nel rito funebre il "precedente rapporto delle due nel contesto socio-culturale"<sup>28</sup>, rapporto "non occasionale ma certamente gerarchico

<sup>20</sup> Cfr. LETTA 1999, pp. 25 e segg. Precedentemente U. Bianchi aveva inteso l'ultima parte dell'iscrizione come dedica "ad *Anaceta* e "agli dèi santi" (*aisis sato*), il che – secondo lo studioso – conferma in qualche modo la rilevanza della dea [*Angitia*] nel quadro del pantheon locale" (BIANCHI 1978, p. 228).

<sup>21</sup> Cfr. LETTA 1999, p. 24. Lo studioso cita anche l'iscrizione proveniente da Sulmona apposta da una *magistra* che fa un dono "alle Angizie" (*Angitiis*), in cui, secondo lo studioso, sarebbero da riconoscere Cerere e Persefone-Angizia. Con Letta concorda L. Luschi che paragona *Angitia* alla *futrei kerriia* ("figlia cereria", cioè Proserpina), divinità presente nel rituale testimoniato dalla tavola di Agnone (cfr. LUSCHI 1988, pp. 200 e segg.). Discorde, invece, il parere di G. Rocca, che nota come le dediche ad Angizia presso i Marsi siano apposte anche da uomini (cfr. ROCCA 1996, p. 654).

<sup>22</sup> Cfr. POCETTI 1985, p. 55. Stessa spiegazione dà M. G. Tibiletti Bruno, che fa di *sato* l'equivalente del lat. *sata, -orum*, "i coltivi, i seminati" (cfr. TIBILETTI BRUNO 1971, p. 108), mentre G. Rocca traduce l'iscrizione "(sepolcro di) saluta musesa pa. 'sacerdos cerealis': *sanctum* (= *sancitum*) per gli dei", riabilitando l'interpretazione di *sato* come "*sanctum*", ma collegando il termine alla sacralità del sepolcro della sacerdotessa (cfr. ROCCA 1996, p. 657).

<sup>23</sup> Cfr. VETTER 1953, n. 213. Varie le interpretazioni dell'iscrizione (cfr. ad es. VON PLANTA 1897, p. 546; Dekke in ZVETAEFF 1907, p. 50; PISANI 1964, pp. 114 e segg.; JIMÉNEZ ZAMUDIO 1986, p. 21).

<sup>24</sup> Nome "astratto, derivato da un participio presente, significa dunque lo «stato di esser desiderante», il desiderio, secondo che la sua formazione (che non possiamo controllare) è avvenuta quando il verbo significava ancora «aver piacere» o già «desiderare»" (DEVOTO 1969, p. 196).

<sup>25</sup> "Colei che *sacra*-" (cfr. PRODOCIMI 1989, p. 523).

<sup>26</sup> "Sacerdotessa che ha a che fare con operazioni che si svolgono davanti (*pri*-) a un edificio (*\*stadhlo*-), o nella parte anteriore di esso" (*Ibid.*).

<sup>27</sup> DEVOTO 1969, p. 210.

<sup>28</sup> Cfr. PRODOCIMI 1989, p. 523.

all'interno di una confraternita" femminile<sup>29</sup>.

Sulla prima figura, la *sacaracirix*, si è appuntata l'attenzione del Poccetti<sup>30</sup> che, traducendo la locuzione *Cerfum sacaracirix Semonu* con "Cererum sacerdos Semonum" e notando un parallelismo con la contemporanea iscrizione *anaceta ceria et aisis sato*, giunge alla conclusione che si tratti della stessa espressione, utilizzata nel primo caso in tono "aulico" (con termini tecnici del linguaggio cultuale forse importati da Roma<sup>31</sup>), nel secondo caso con parole di uso quotidiano. Per quanto riguarda il plurale *Cerfum* (tradotto con "Cererum"), il Poccetti esclude che in esso possa vedersi la coppia Cerere-Proserpina (quest'ultima, d'altronde, già presente nel testo dell'iscrizione, al v. 5 [*Perseponas*]<sup>32</sup>); piuttosto si tratterebbe di un uso del plurale del teonimo dovuto "alla pressione del linguaggio religioso ellenistico", che in questo modo intendeva simboleggiare ideologicamente le varie teofanie della stessa divinità<sup>33</sup>.

Ma c'è un'altra ipotesi: secondo l'interessante lettura proposta da E. Peruzzi<sup>34</sup> (e ripresa in seguito da A. La Regina<sup>35</sup>), i due nomi di ministre si riferirebbero in realtà a un'unica sacerdotessa (*sacaracirix*), detta *pristafalacirix* (cioè \**prostibulatrix*) per il ruolo che svolgeva all'interno dell'ipotetico santuario di Cerere e Venere, da ubicare con tutta probabilità nel territorio di *Corfinium*. In esso, come in quello di Giove Padre nell'arce Tarinca di Rapino (nel confinante territorio marrucino), sarebbe stata praticata la prostituzione sacra<sup>36</sup>: il ricavato delle prestazioni (la cosiddetta *pecunia fanatica*) era forse destinato ad accrescere il "tesoro di Cerere", attestato nel santuario marrucino dalla nota *Tabula Rapiniensis* e, quindi, la \**prostibulatrix* sarebbe stata nient'altro che l'addetta alle prostitute (*prostibula*)<sup>37</sup> del santuario. È interessante no-

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 525.

<sup>30</sup> Cfr. POCCKETTI 1985, p. 57.

<sup>31</sup> Soprattutto *Semonum*, per la quale il riferimento più scontato è ai *Semones* presenti nel *Carmen Arvale*, "non soltanto nella struttura morfologica, ma anche nella nozione religiosa, che viene definita dalla categoria grammaticale del plurale" (*Ibid.*).

<sup>32</sup> E.T. Salmon attribuisce a un influsso greco l'introduzione della figura di Proserpina quale figlia di Cerere, per la mancanza di genealogie divine nella religione italica (cfr. SALMON 1967, p. 186, nota 117), ma, in questo contesto, Proserpina è concepita solo nelle vesti di regina dell'oltretomba, poiché si dice che la sacerdotessa è andata "nel regno di Persefone" (DEVOTO 1969, p. 200); altri intende *praicime Perseponas* come *ad praeconium Proserpinae* (BIANCHI 1978, p. 223).

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, p. 61; concorda in parte A. L. Prodocimi (che riprende un'osservazione di G. Pugliese Caratelli), secondo il quale "italicamente le teofanie sono funzioni diverse con nomi diversi", per cui potrebbe trattarsi di "Cerere e Figlia, se la Figlia ha una funzione Cereria, ma possono essere anche Cerere e un'altra o altre divinità di ambito Cererio, con nome proprio e funzione specifica in ambito cererio" (cfr. PRODOCIMI 1989, p. 524). Per G. Devoto le divinità menzionate nell'iscrizione sarebbero i *Çerfi*, assimilabili al *Çerfo* nominato nelle *Tabulae Iguvinae*, un "dio eminentemente nazionale" (cfr. DEVOTO 1969, p. 193; alcune pagine dopo, però, traduce *Cerfum* con "Cererum": *ivi*, p. 197).

<sup>34</sup> Cfr. PERUZZI 1976.

<sup>35</sup> Cfr. LA REGINA 1997, p. 62.

<sup>36</sup> A supporto delle sue affermazioni A. La Regina (come già era stato fatto, cfr. PERUZZI 1976, p. 674-675) fa notare che nella stessa iscrizione di *Herentas* si trova menzionata *Urania*, che oltre ad essere "nome divino a sé", è anche una "epiclesi greca di Afrodite" (cfr. BIANCHI 1978, p. 221).

<sup>37</sup> In PERUZZI 1976, p. 674, per dare validità al sostantivo, gli viene accostato il nome *cistellatrix* (attestato in PLAUT. *Trin.* 252), che indica "l'incaricata della cassetta" (*cistella*).



tare come una situazione di “subalternità” simile a quella attestata a Rapino si ripeta, per i Peligni, nell’area sacra di *Ocriticum*, dove il sacello delle divinità femminili (Cerere e Proserpina) si trova all’interno di un santuario in cui il tempio maggiore era quello dedicato a Giove; da questo stesso luogo proviene un’iscrizione (purtroppo perduta)<sup>38</sup> che potrebbe attestare effettivamente la presenza di un collegio sacerdotale femminile con le stesse mansioni e la medesima nomenclatura anche a Cansano<sup>39</sup>. Secondo il La Regina “è ben probabile che la pratica [della prostituzione sacra], certamente non più in grande uso nel III sec. a.C., venisse ripresa dopo la seconda guerra punica negli ambienti dell’Italia centrale, e in particolare tra i Paeligni e i Marrucini, destinandovi prigioniere ridotte in schiavitù, con il fine di ripristinare la floridità di santuari decaduti per le devastazioni annibaliche”<sup>40</sup>. Il Peruzzi ricorda che nel lasso di tempo entro cui si data l’epigrafe peligna (II-I sec. a.C.) nel tempio di Venere Ercina era ben vivo e operante “il particolare ministero di cui si è detto”, secondo la testimonianza di Diodoro Siculo<sup>41</sup>, e ipotizza che la *hierodouleía* sia stata proprio un’importazione da aree di cultura greca, o forse una “prisca consuetudine italica (di cui non sarebbe comunque da escludere a priori l’origine ellenica o il suo successivo incontro con usi greci)”<sup>42</sup>. Da questa interpretazione discordano però U. Bianchi, che vede in questa *Herentas* “una Venere non licenziosa (*hanustu herentas*, “*honesta Venus*”)” cui la sacerdotessa “chiede [...] di concedere abbondanza” ai lettori del suo epitaffio<sup>43</sup>, e G. Devoto, che fa della Venere italica una dea del “desiderare più generico, non legato ancora all’amore” che viene invocata affinché “procuri ricchezze”<sup>44</sup>. A queste voci se ne sono aggiunte recentemente altre due: la prima è quella di C. Panzetti, che in un volume sulla prostituzione sacra nell’Italia antica pubblicato nel 2006 inserisce anche Rapino e Corfinio tra le sedi nelle quali veniva esercitata la suddetta pratica, benché egli ne riferisca essenzialmente citando studi precedenti, senza aggiungere nulla di nuovo alla questione<sup>45</sup>. Molto interessante, invece, la teoria esposta da S. Budin in un volume del 2008 (intitolato emblematicamente *The myth of sacred prostitution in antiquity*), nel quale in pratica la studiosa esclude che il fenomeno della prostituzione sacra sia mai esistito, attribuendolo a un errore di interpretazione delle fonti letterarie ed epigrafiche; a proposito di Rapino sostiene che

“there is, in the end, no reason to support La Regina’s suggestion that the Rapino Bronze pertains to sacred prostitution. The “word” for sacred prostitute – *ancillae* – is not even in the text, but is inserted by La Regina in the speculation that this was just one more reference to an institution that his (mis-)readings of other documents, such

<sup>38</sup> Cfr. TUTERI 2005, p. 107.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> LA REGINA 1997, p. 63.

<sup>41</sup> Cfr. PERUZZI 1976, p. 685.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 676.

<sup>43</sup> Cfr. BIANCHI 1978, p. 230. Così pure A. L. Prosdocimi, che fa di *Herentas* l’equivalente di *Urania*, considerata da Platone (*Conv.* 180 d) la “dea dell’amore puro” (cfr. PROSDOCIMI 1989, p. 524).

<sup>44</sup> Cfr. DEVOTO 1969, p. 196.

<sup>45</sup> Cfr. PANZETTI 2006, pp. 115-121.

as Justinus 21, 3, created<sup>46</sup>.

Per quanto riguarda Corfinio, invece, la Budin afferma che

*“if we might see a reference to Aphrodite Ourania in this passage [il riferimento è ovviamente all’iscrizione di Herentas, n.d.r.], the goddess here would appear to have more to do with mortality than sex. Furthermore, Prima is not named as a priestess of Urania, but of the Cerfes (which La Regina takes as Ceres, thus creating a further link between Ceres and Venus that then supports his argument for bringing Venus into the interpretation of the Rapino Bronze). However, without the link to Venus (Urania), there is little reason to suggest that the cult title pristafalacirix/praestabulatrix should be read as ‘sacred prostitute’, especially considering that the text states quite clearly that Prima Petiedia was married (usur)”<sup>47</sup>.*

Pertanto, escludendo sulla scorta dello studio della Budin (e anche per via dell’età) che potesse trattarsi di prostitute sacre, le “vecchie” peligne menzionate da Orazio erano fattucchiere, sacerdotesse o entrambe le cose? A mio avviso, le donne che entravano a far parte di questo collegio sacerdotale probabilmente ricevevano un’educazione che comprendeva sia aspetti più propriamente legati al culto (riguardanti le cerimonie, i riti, ecc.), sia nozioni pratiche che per noi (occidentali, cristiani e moderni) hanno poco a che fare con la religione e sconfinano semmai nella magia e nella stregoneria (quali la preparazione di filtri e antidoti), conoscenze che al tempo erano ritenute indispensabili per svolgere al meglio il proprio compito e che richiedevano comunque una grande perizia nel combinare insieme, e nelle giuste dosi, le erbe che crescevano e crescono ancora sulle montagne abruzzesi e che in molti casi ancora oggi assumiamo a fine pasto, sapientemente mescolate all’alcool, come una pozione magica per favorire la digestione.

ALESSANDRO BENCIVENGA  
 Università degli studi “G. D’Annunzio” Chieti-Pescara  
 alebenci@libero.it

<sup>46</sup> Cfr. BUDIN 2008, pp. 258 e segg.

<sup>47</sup> *Ibid.*

## BIBLIOGRAFIA

- BENCIVENGA 2011a: A. BENCIVENGA, “Fattucchiere o meretrici? Indagine su un sacerdozio femminile dei Peligni”, in *FIRPO* 2011, pp. 53-64.
- BENCIVENGA 2011b: A. BENCIVENGA, “Contributo all’aggiornamento del cosiddetto ‘dossier italico di Cerere’”, in *Bullettino della deputazione abruzzese di storia patria – Incontri dei Soci*, L’Aquila 2011, pp. 15-19.
- BIANCHI 1978: U. BIANCHI, “Gli dei delle stirpi italiche”, in M. PALLOTTINO (a cura di), *Considerazioni, società, storia e arte dell’Italia preromana*, Popoli e civiltà dell’Italia antica VII, Roma 1978, pp. 197-236.
- BUDIN 2008: S. L. BUDIN, *The myth of sacred prostitution in antiquity*, New York 2008.
- BUONOCORE, FIRPO 1991: M. BUONOCORE, G. FIRPO, *Fonti latine e greche per la storia dell’Abruzzo antico*, I, Padova 1991, pp. 59-353.
- COLONNA 1956: G. COLONNA, “Sul sacerdozio peligno di Cerere e Venere”, in *ArchCl* 8, 1956, pp. 216-217.
- DE NINO 1885: A. DE NINO, “Pentima”, in *NSc* 1885, p. 206.
- DE NINO 1899: A. DE NINO, “Pentima. Tomba della necropoli corfiniese scoperta nel comune di Pentima con iscrizione ricordante una sacerdotessa di Cerere”, in *NSc* 1899, pp. 399-400.
- DEVOTO 1969: G. DEVOTO, *Gli antichi Italici*, Firenze 1969<sup>4</sup>.
- FIRPO 2011: G. FIRPO (a cura di), *Fides amicorum. Studi in onore di Carla Fayer*, Pescara 2011.
- JIMÉNEZ ZAMUDIO 1986: R. JIMÉNEZ ZAMUDIO, *Estudio del dialecto peligno y su entorno lingüístico*, Salamanca 1986.
- LA REGINA 1997: A. LA REGINA, “Legge del popolo marrucino per l’istituzione della prostituzione sacra nel santuario di Giove padre nell’arce Tarinera (Rapino)”, in A. CAMPANELLI, A. FAUSTOFERRI (a cura di), *I luoghi degli dei. Sacro e natura nell’Abruzzo italico*, Catalogo della mostra (Chieti 1997), Pescara 1997, pp. 62-63.
- LAZZERONI 1965: R. LAZZERONI, “Il dativo “sabellico” in –A”, in *SSL* 5, 1965, pp. 65-86.
- LETTA 1999: C. LETTA, “Due nuove dediche latine dal *Lucus Angitia* e il problema del peligno An(a)c(e)ta Cer(r)ia”, in *Epigraphica* 61, 1999, pp. 9-26.
- LUSCHI 1988: L. LUSCHI, “Un caso di continuità di culto dall’epoca preromana al medioevo: Vacuna e Angitia”, in AA.VV., *Il territorio del Parco Nazionale d’Abruzzo nell’antichità*, Atti del 1° Convegno Nazionale di Archeologia (Villetta Barrea 1987), Civitella Alfedena 1988, pp. 197-201.
- PANZETTI 2006: C. PANZETTI, *La prostituzione sacra nell’Italia antica*, Imola 2006.
- PERUZZI 1976: E. PERUZZI, “Sulla prostituzione sacra nell’Italia antica”, in AA. VV., *Scritti in onore di Giuliano Bonfante*, Brescia 1976, pp. 673-686.
- PICCHI 1979: C. PICCHI, “Una nuova iscrizione peligna”, in *GiornItFil* 10 [31] 2, 1979, pp. 268-271.
- PICCIRILLI 1959: G. PICCIRILLI, “Iscrizioni peligne inedite”, in *Rivista abruzzese* 12, 1959, pp. 3-5.
- PISANI 1964: V. PISANI, *Le lingue dell’Italia antica oltre il latino*, Torino 1964<sup>2</sup>.
- POCETTI 1979: P. POCETTI, *Nuovi documenti italici*, Pisa 1979.
- POCETTI 1982a: P. POCETTI, “Ancora sull’interpretazione del peligno an(a)c(e)ta alla luce di una nuova attestazione”, in *SSL* 45 (n. s. 22), 1982, pp. 171-182.
- POCETTI 1982b: P. POCETTI, *L’area superequana nel quadro della documentazione dialettale*

*peligna*, Sulmona 1982.

- POCETTI 1985: P. POCETTI, “Considerazioni sulle espressioni peligne per ‘sacerdotessa di Cerere’”, in *SSL* 25, 1985, pp. 51-66.
- PROSDOCIMI 1989: A. PROSDOCIMI, “Le religioni degli Italici”, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Italia omnium terrarum parens*, Milano 1989, pp. 477-545.
- ROCCA 1994: G. ROCCA, “*Angitia sacrum*: riconsiderazioni su un’epigrafe da Trebula Mutuesca”, in *AnnAStorAnt Sezione linguistica* 16, 1994, pp. 223-239.
- ROCCA 1996: G. ROCCA, “Ancora sul dossier italico di Cerere”, in L. DEL TUTTO PALMA (a cura di), *La Tavola di Agnone nel contesto italico*, Firenze 1996, pp. 645-658.
- SALMON 1967: E. T. SALMON, *Samnium and the Samnites*, Cambridge 1967, citato nell’ed. italiana *Il Sannio e i Sanniti*, Torino 1995.
- TIBILETTI BRUNO 1971: M. G. TIBILETTI BRUNO, “Le iscrizioni peligne”, in *Abruzzo* 9, 1971, pp. 96-121.
- TUTERI 2005: R. TUTERI, “La vita e i culti a Ocriticum”, in R. TUTERI (a cura di), *Ocriticum. Frammenti di terra e di cielo*, Sulmona 2005, pp. 103-113.
- VETTER 1953: E. VETTER, *Handbuch der italischen Dialekte*, Heidelberg 1953.
- VON PLANTA 1897: R. VON PLANTA, *Grammatik der Oskisch-Umbrischen Dialekte* II, Strassburg 1897.
- ZVETAIEFF 1907: I. ZVETAIEFF, “Iscrizioni Italiche – Iscrizioni Peligne”, in *Rivista abruzzese di scienze, lettere ed arti* 22, 1907 (ristampa anastatica Cerchio 1984).

**I POSSEDUTI DELLE DIVINITÀ DELLA CASA IN UTTARKHAND (INDIA DEL NORD).  
NEGOZIARE LA REALTÀ DELLA POSSESSIONE:  
ESPERIENZE, DISCORSI E PRATICHE**

*Premessa*

Queste pagine intendono iscriversi nell'attuale dibattito sul sacro, le sue forme e i suoi attori, proponendo un ritratto di una categoria di agenti rituali che svolge un ruolo chiave in un contesto *hindu* contemporaneo: la figura del posseduto cui è riconosciuto il "diritto" di operare, per mezzo di una possessione, una transazione fra mondo umano e extraumano.

Il presente contributo si basa sul materiale etnografico raccolto nel distretto di Uttarkashi dello stato himalayano dell' Uttarakhand, in India del nord. Un'inchiesta di terreno di circa 14 mesi condotta negli anni 2005-2007 in una rete di villaggi situati nell'alta valle del fiume Baghirati Ganga e imperniata sulle tecniche di cura rituale<sup>1</sup> ha permesso di osservare come la vita degli abitanti dell'area sia marcata da continui e ripetuti momenti di dialogo e contatto diretto con Potenze extraumane; ha messo in luce come tale contatto necessiti della presenza di specifici operatori rituali - i posseduti delle divinità; ha, infine, evidenziato come le dinamiche che caratterizzano l'accesso di un attore sociale al ruolo di posseduto di una certa divinità siano sovente complesse e polimorfe.

Interessandosi alla figura del posseduto (*paśuā*, *avatār* o *dhāmi*) delle divinità protettrici della casa (*kul devatā*) in India del nord, la trattazione che segue darà un'immagine concreta di questa specifica modalità di contatto fra uomini e Potenze che è la possessione e degli attori che essa coinvolge.

*Le divinità della casa (kul devatā) in Uttarkhand*

Con il termine di *kul Devatā* ci si riferisce in India del nord a quelle divinità la cui unità di culto è costituita dai membri di una famiglia, un lignaggio o un sottolignaggio. La caratteristica principale di questo culto consiste nel fatto che esso si trasmette per via patrilineare e che la persona risulta connessa alle proprie *kul Devatā* e *kul Devī* da un legame di tipo ascrivito che deriva dall'essere membro di un gruppo di parentela. Le divinità di lignaggio sono denominate anche "divinità della casa" (*ghar ka Devatā*) in quanto esse sono venerate e risiedono all'interno dell'abitazione, in un altare a loro dedicato (*Devatā sthān* ovvero luogo della divinità) (Figg. 1 e 2). Esse possono essere rappresentate da un'effigie (*mūrti*) o da altri oggetti, come una pietra (*piṇḍ*), una rappresentazione fallica (*liṅga*), un tridente (*triśūl*) o un tamburo (*ḍhol*). La prosperità della famiglia, il benessere dei suoi membri, la buona salute del bestiame sono strettamente connessi alla felicità (*khuśī*) delle divinità della casa. Per esse deve essere celebrata, con una certa regolarità, la cerimonia indù di adorazione

<sup>1</sup> BINDI 2009, p. 549.

(*pūjā*), a esse spetta un'offerta delle primizie dei raccolti e la donazione del primo latte che viene munto dopo la nascita di un vitello. La buona ottemperanza dei doveri rituali rende le entità divine soddisfatte, ne assicura la benevolenza e garantisce la loro protezione sulla famiglia. Al contrario, la dimenticanza di una di queste celebrazioni e offerte rituali può suscitare l'ira delle divinità e far sì che esse si vendichino con i membri della casa infliggendo loro una forma di punizione (*doṣ*). La punizione e l'infelicità della divinità apporta danno (*caṭṭī*) in ogni ambito della vita della gente della casa: "gli animali inizieranno a morire, le persone ad ammalarsi, il *business* a vacillare"<sup>2</sup>.

*I posseduti: operatori di mediazione fra il pantheon domestico e i membri del nucleo familiare*

Gli dei e le dee della famiglia si avvalgono di una modalità di comunicazione diretta tramite la quale esprimono i propri malcontenti e le proprie soddisfazioni ed entrano nel vivo degli affari della casa. Questa modalità di interazione fra dei e uomini è localmente indicata da diverse espressioni che alludono a un movimento del dio su una persona, a una "discesa" delle divinità per incarnarsi in un essere umano o al movimento oscillatorio che il dio provoca nei suoi posseduti: "il dio viene (*ātā hai*) su una certa persona"; "il dio discende (*avatār letā hai*) su una certa persona"; "il dio danza, dondola, oscilla (*nāctā, jholtā hai*)". Il verbo di movimento utilizzato, *ūpar ānā*, che significa "venire su...", rimanda in questo contesto a un movimento del dio verso l'uomo, in un senso non dissimile da quello del vocabolo *avatār* (discesa). Un altro verbo utilizzato, *jholnā*, significa dondolare e allude al caratteristico movimento di tremore con il quale la possessione si manifesta. Anche il verbo danzare, *nācnā*, rimanda al movimento sussultorio e di tremore dei posseduti. L'azione di danzare suggerisce, al contempo, un nesso con la danza (*nṛtya*) delle divinità, che viene celebrata per onorare i Pandav e la Dea protettrice della terra (Bhumi o Thati) nei villaggi ogni tre o cinque anni. Si tratta di un'importante occasione cerimoniale in cui si ritiene che le divinità provino piacere nel possedere i propri devoti e danzare nei loro corpi. Molti dei posseduti delle divinità di lignaggio partecipano attivamente a queste occasioni cerimoniali.

Coloro che vengono posseduti dalla divinità, e prestano così il proprio corpo alla forza agentiva del dio, sono alternativamente chiamati *paśuā*, *avatār* o *dhāmi*. Vediamo adesso quali sono i sintomi che essi descrivono, le norme che regolano la loro funzione e infine le "tappe" che accompagnano la loro "ascesa" al ruolo di posseduti.

*I sintomi e la fenomenologia della possessione*

Nel distretto di Uttarkashi dello stato nord indiano dell'Utarakhand, così come in altri contesti *hindu* contemporanei, si ritiene che la possessione da parte del dio causi nelle

<sup>2</sup> Suresh Lal, oracolo (*bākī*) e posseduto di Agornath *Devatā*, Bareti, 10-2-2007.

persone uno stato di alterazione mentale e fisico, che viene spesso descritto con il termine di incoscienza (*behoṣī*). Nelle parole del posseduto di Kacru *Devatā*: “Quando la divinità arriva, l’uomo perde coscienza (*admi hoś meṁ nahīm rahatā hai*)”<sup>3</sup>. Altri posseduti raccontano l’esperienza della possessione tramite l’utilizzo di una sintomatologia di tipo fisico: un senso di soffocamento, un vibrare e un tremare (*hilnā*) di tutto il corpo. Al termine della seduta, il posseduto dichiara spesso di non ricordare ciò che ha detto e fatto e che lo stato di possessione da parte del dio lo ha lasciato fisicamente affaticato. Questa è la testimonianza di Krishanand Nautyal, posseduto da 15 anni dalla propria dea di lignaggio, chiamata Bhagvati:

“A volte la potenza (*śakti*) di *Devī* (la dea) viene nel mio corpo, ma solo per qualche istante. Quando *Devī* entra in me ho una sensazione di vibrazione e di tremore in tutto il corpo. Quando *Devī* se ne va mi sento affaticato. *Devī* resta solo per pochi attimi e in quel momento qualsiasi parola che esce dalla mia bocca è verità (*satyā*). Dopo che *Devī* se ne è andata, non ricordo niente di quello che ho detto” (Krishnanand Nautyal, Sangrali, 19-4-2007).

In altri casi, i posseduti descrivono invece una sensazione di prurito e di bruciore che si accompagna alla discesa del dio o della dea nel loro corpo. Così racconta Ramesh Bijlwan, posseduto dalla propria divinità di lignaggio, *Devatā* Bhima, uno dei cinque fratelli Pandav:

“Quando la divinità entra in me ho una sensazione di bruciore e di prurito simile a quella data dallo sfregamento dell’ortica. Poi mi sento tremare e non riesco a controllare il movimento del corpo. Ma queste sensazioni durano solo per alcuni momenti, non per ore”(Praveen Bhandari, Saald, 13-1-2007).

Quando si esprimono a nome del dio, i posseduti delle divinità della casa si fanno attori spesso di una specifica gestualità: questa consiste nel lanciare in aria, per poi farli ricadere sulla mano e contarne il numero, dei chicchi di riso, di orzo o di mostarda. Spesso i posseduti iniziano a tremare, a parlare e gridare senza l’ausilio di nessuno strumento materiale finché qualcuno dei presenti non porge loro in gran fretta dei grani che fungono poi da supporto per la successiva divinazione. Durante il lancio ripetuto dei grani in aria, i numeri dei grani o chicchi che restano di volta in volta sul palmo della mano costituiscono dei significati che solo il posseduto può cogliere grazie al potere (*śakti*) che la divinità che è in lui gli conferisce. Per questo motivo, un’espressione comunemente utilizzata per descrivere l’attività divinatoria dei posseduti è “il posseduto legge i significati del riso” (*paśuā cāval se dias ke patā kartā hai*)<sup>4</sup>. In tale contesto un’altra espressione usata è “*Devatā boltā hai*”, la divinità parla (Fig. 3). Questo mostra chiaramente come si sia in presenza di una dislocazione di agentività, per la quale l’agentività di colui che parla (il posseduto) è trasferita verso una presenza a lui estranea (la divinità).

<sup>3</sup> Prelhad Singh, oracolo (*bākī*) e posseduto di Kacru *Devatā*, Renari, 15-2-2007.

*La scelta dei propri posseduti da parte delle divinità della casa*

Nei villaggi in cui questa inchiesta etnografica è stata effettuata, quasi ogni famiglia dispone di una o più persone che vengono periodicamente possedute da una delle divinità della casa. Il posseduto è una persona di sesso maschile o a volte, soprattutto nel caso che la divinità della casa sia una dea, femminile. Si ritiene che siano le entità sovranaturali a selezionare i propri posseduti per la loro particolare devozione e purezza di costumi. In effetti, il posseduto di una divinità di lignaggio è almeno formalmente tenuto a non consumare alcool né carne. Se spesso il ruolo si trasmette per via patrilineare, in alcuni casi le abitudini o il mestiere di una persona la espongono a impurità<sup>4</sup> tali che essa non può esercitare questa pratica. Il ruolo sarà di solito ereditato dal figlio del fratello o dal figlio del figlio. È questo il caso di Anil Rana, giovane posseduto della divinità di lignaggio Narsingh *Devatā* nel villaggio di Senj. Si ritiene che, in ogni generazione, il dio Narsingh “discenda” sul corpo della persona, di sesso maschile, che dimostra maggiore devozione e rispetto delle regole di purezza rituale astenendosi dal consumo di alcool e di carne. Diverse circostanze, come le prolungate assenze dal villaggio del posseduto della divinità (il fratello del nonno di Anil), lo stile di vita del padre e degli zii di Anil (che, per ragioni di lavoro, sono spesso costretti a nutrirsi in ristoranti e dunque non controllano la purezza dei cibi che assumono) e infine la buona reputazione di Anil come figlio attento e devoto hanno insieme contribuito a rendere credibile e convincente, fin dalle sue prime manifestazioni, l’idea che Anil fosse stato selezionato dal dio Narsingh come suo posseduto. Un’altra idea culturalmente condivisa concernente le modalità di selezione dei propri posseduti da parte delle divinità riguarda la possessione femminile. Nel caso in cui l’attuale posseduto del dio di lignaggio sia una donna, la stessa capacità potrà manifestarsi su una delle sue figlie (almeno finché essa non si sposerà e lascerà la famiglia) e successivamente o contemporaneamente su un altro membro femminile della famiglia, come ad esempio una delle donne che arrivano come giovani spose nella famiglia degli affini.

*Da seconda sposa a posseduta della dea della casa: un itinerario biografico*

L’osservazione delle pratiche e degli itinerari biografici mostra come il processo tramite cui un individuo perviene a farsi riconoscere dalla propria famiglia come pos-

<sup>4</sup> Anil Rana, Senj, 20-5-2007.

<sup>5</sup> Il termine che indica l’impuro è *aśuddh*. I concetti di puro (*śuddh*) e impuro (*aśuddh*) occupano un ruolo fondamentale all’interno della cultura e della civiltà del subcontinente indiano. Essi non si prestano a facili definizioni e sono stati oggetto di numerose teorizzazioni da parte di sociologi e antropologi. Uno dei testi più celebri è quello di Louis Dumont (1966) dal titolo “Homo hierarchicus”, che vede nel principio religioso dell’opposizione fra puro-impuro l’ideologia su cui l’intera gerarchia castale si regge, definisce l’impurità come “l’irruzione del biologico nella vita sociale”. Gli indù divengono temporaneamente impuri quando entrano in contatto con dodici differenti secrezioni corporee. Esistono inoltre delle professioni che, ponendo la persona in continuo contatto con “l’organico”, rendono le persone che le svolgono permanentemente impure.



seduto sia spesso un percorso complesso. Esso si gioca in un delicato equilibrio fra le relazioni di potere interne alla famiglia, le strategie impiegate da coloro che aspirano al ruolo di posseduti e le conoscenze, localmente condivise, sulle modalità di selezione che gli dei utilizzano per scegliere i propri supporti umani. Questo processo sarà tanto più complesso e difficoltoso quanto più la persona che “aspira” ad acquisire il ruolo di posseduto occupa una posizione debole all’interno della famiglia: tale circostanza getterà maggiore sospetto sulle sue dichiarazioni e sulla sua identità di posseduto.

Un’ esemplare dimostrazione di un tale meccanismo è la traiettoria di vita di Sarweshari. Seconda moglie del brahmano Parmanand Nautyal del villaggio di Sangrali, la donna riesce ad accrescere notevolmente il proprio status acquisendo, nel tempo, l’influente ruolo di posseduta della dea del lignaggio del marito. Vediamo come questo processo ha preso forma negli anni e quali circostanze hanno fatto sì che l’interpretazione fornita da Sarweshari agli eventi che si sono presentati abbia prevalso sulle altre per sancire definitivamente la sua “elezione” divina quale posseduta della dea Bhagvati. Questa è la versione dei fatti che la donna presenta:

“La nostra Dea (*Devī*) danza in me da quando, dopo il matrimonio, sono venuta in questa casa. Avevo sedici anni e il padre di Bandhu<sup>6</sup> [il marito di Sarweshari] non credeva all’inizio che fosse la Dea a venire in me. Mi ammalavo spesso. I problemi che la Dea crea sono all’inizio deboli ma poi, se trascurati, diventano molto pericolosi. A volte iniziavo a tremare e la Dea danzava nel mio corpo. Un giorno mentre la celebrazione per Navaratri<sup>7</sup> si svolgeva nella nostra casa, mio marito mi aveva appositamente fatta allontanare. Mi aveva inviata nel bosco con i buoi. Non voleva infatti che in quell’occasione la Dea potesse manifestarsi in me. Ma, al mio ritorno, mi accorsi che fra i presenti erano esplosi dei diverbi e la celebrazione di pubblica lettura di scritture sacre (*pāth*) non si era svolta correttamente. Questo era avvenuto per influenza della nostra Dea, che non voleva che io fossi allontanata. Mio marito era molto duro con me. Spesso mi picchiava e non credeva che si trattasse della presenza della Dea. E così Bhagvati [la stessa dea] ha continuato a causarci diversi problemi per convincerlo. Per sua [della dea] influenza, per otto anni non siamo riusciti ad avere figli. In molte occasioni mio marito ha tentato di impedire che la Dea venisse in me. Un giorno ci siamo recati in pellegrinaggio a Buddha Kedar. C’erano anche i posseduti dei Pandav, il posseduto di Era *Devatā* e il palanchino del dio Kandar. C’era l’intero villaggio. Arrivati sulla vetta della montagna, dove abitano le Matri<sup>8</sup>, le diverse divinità sono discese nei loro posseduti per compiere la cerimonia di adorazione (*pūjā*) delle Matri. Tutte le divinità hanno iniziato a danzare: Kandar *Devatā*, Bīr *Devatā*, i Pandav e le Matri. Anche Bhagvati era venuta su di me per danzare, però mio marito mi tratteneva per il vestito (*sārī*) per evitare che iniziassi a correre con gli altri posseduti. Ma le altre divinità non pote-

<sup>6</sup> Bandhu è la figlia di Sarweshari. L’espressione è correntemente utilizzata per indicare il proprio consorte, denotando rispetto e ponendo i figli piuttosto che la relazione maritale al centro del discorso.

<sup>7</sup> Navaratri (lett. nove notti) è un festival dedicato alla dea (nelle sue diverse forme) e celebrato in gran parte del mondo indù. Nel distretto di Uttarkashi esso viene effettuato due volte all’anno: durante l’autunno (settembre-ottobre) e durante la primavera (marzo-aprile).

<sup>8</sup> Categoria di semidee locali, che abitano le foreste, le alture e che “includono” gli spiriti delle donne morte prematuramente.

vano celebrare la cerimonia di adorazione (*pūjā*) delle Matri senza il permesso della nostra *Devī*<sup>9</sup>. Così alla fine Guruji [il marito di Sarweshari] ha lasciato andare il mio vestito. Bhagvati è arrivata e ha accettato il cocco che le è stato offerto dai Pandav. Tutti i presenti l'hanno salutata; anche Kandar *Devatā* e i vari posseduti. Dopo questo episodio, Guruji finalmente ha fatto una promessa alla Dea: ha chiesto a Bhagvati di darci un figlio e ha promesso che, allora, avrebbe creduto che essa veniva su di me. Così avemmo un figlio. Guruji ha iniziato a credere” (Sarweshari Nautyal, Sangrali, 4-4-2007).

La condizione di Sarweshari nella casa Nautyal era all'inizio molto delicata. Innanzitutto, occorre tenere presente che la donna era giunta nella famiglia di Parmanand Nautyal con l'umile ruolo di seconda sposa. In Uttarkhand, come in altre aree del nord India in cui si pratici la poligamia, lo status della prima sposa, arrivata con una dote, è nettamente superiore a quello delle spose secondarie e concubine (*rakhel*) ottenute tramite pagamento<sup>10</sup>. Inoltre, nel caso di Sarweshari Nautyal, la situazione era tanto più delicata e difficile per il fatto che ella era stata presa in sposa da Parmanand Nautyal in vista del concepimento di un figlio sano. Dal primo matrimonio, avvenuto cinque anni prima e ancora in vigore, Guruji (come Parmanand Nautyal viene comunemente chiamato nel villaggio per la professione di insegnante che esercita nella locale scuola media) aveva avuto un figlio che soffriva di una malattia congenita. In seguito a questo evento, un secondo matrimonio era stato effettuato. Ma, per i primi otto anni dopo le nozze, Sarweshari non concepì alcun figlio. Tuttavia, durante tutto questo tempo, la donna aveva combattuto una sottile battaglia affinché le sue frequenti malattie e la stessa impossibilità di concepire un figlio fossero riconosciute come segno che la dea della casa l'aveva selezionata come posseduta: la dea causava malattia e infertilità affinché la sua “presenza viva” nel corpo della donna fosse pubblicamente accettata. All'arrivo di Sarweshari nella famiglia Nautyal la dea di famiglia, chiamata Bhagvati o Kali, possedeva periodicamente sia il padre che il fratello del marito. Il fatto che la dea avesse fino ad allora prediletto il corpo di persone di sesso maschile per incarnarsi deve aver reso il percorso di Sarweshari ancora più difficoltoso. Per otto anni, tuttavia, la donna aveva continuato a fornire delle spiegazioni degli eventi che potessero scagionarla di ogni responsabilità dei propri comportamenti inusuali, delle malattie, dell'infertilità e, al contempo, donarle un surplus di capitale simbolico. Nel tempo, la donna è così riuscita ad affermare agli occhi del villaggio il proprio ruolo di posseduta di una divinità – come la dea Bhagvati – che è al contempo *kul Devī* della famiglia Nautyal ma anche un'importante divinità per l'intero villaggio. Questo processo è stato favorito anche dalla personale capacità di Sarweshari di esibirsi, al momento della possessione, in *performances* spettacolari. Il pellegrinaggio a Buddha Kedar, che la donna racconta nell'intervista, rappresenta una delle molteplici occasioni pubbliche nelle quali Sarweshari ha attivamente e con successo nego-

<sup>9</sup> Le divinità locali Matri sono considerate compagne della dea: essa le accoglie e le integra nel suo seguito.

<sup>10</sup> GALEY 1980, pp. 128-129.

ziato “la realtà” della possessione con la comunità di villaggio e con gli altri posseduti. In seguito, la nascita del figlio, letta e interpretata nella cornice di riferimento che i precedenti episodi avevano gradualmente lasciato emergere, ha fornito il definito avallo della veridicità delle possessioni di Sarweshari.

L’itinerario simbolico che Sarhweshari percorre è un’eloquente dimostrazione del fatto che l’accesso al ruolo di posseduto delle divinità della casa, lungi dal costituire un’eredità incontestabile, è il spesso il frutto di dinamiche complesse e di una fine interazione fra norme socio-culturali e capacità di azione degli attori sociali.

Incentrandosi su una specifica figura di “operatori del sacro” in India del nord, la nostra analisi ha avuto due principali ambizioni. Da un lato, essa ha mirato a gettar luce sul ruolo centrale dei posseduti quali agenti del sacro all’interno del culto delle divinità della casa (*kul devatā*), sulla loro esperienza e sulle norme che regolano l’accesso a questa funzione. Dall’altro lato, questa riflessione ha aperto una finestra sulle storie di vita degli attori sociali per poter così offrire una chiara evidenza della complessità dei processi che conducono un membro della famiglia a essere accettato come posseduto delle divinità della casa.

SERENA BINDI

Université de Nice Sophia Antipolis  
Centre d’Etudes Himalayennes, CNRS  
bindiserena@hotmail.com

## BIBLIOGRAFIA

- BINDI 2009: S. BINDI, *La fabrique de l’événement. Paysage de possession, de soin et de production de sens dans la vallée du Baghirati (Garhwal, Inde du Nord)*, Thèse de Doctorat en Anthropologie Sociale et Ethnologie, EHESS et Université de Sienne, A.A. 2008/2009.
- DUMONT 1966: L. DUMONT, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris 1966.
- GALEY 1980: J. C. GALEY, “Le créancier, le roi, la mort. Essai sur les relations de dépendance dans le Terhī-Garhwāl (Himalaya indien)”, in C. MALAMOUD (éd.), *La Dette, Puruṣārtha 4*, Paris 1980, pp. 93-164.

## DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig 1. Uttarkashi District, Uttarkhand. Una celebrazione domestica effettuata dal prete di famiglia (*purohit*). Sullo sfondo, il luogo (*sthān*) delle divinità della casa (foto Autore).

Fig.2. Uttarkashi District, Uttarkhand. Un altare delle divinità della casa (foto Autore).

Fig. 3. Uttarkashi District, Uttarkhand. Diversi posseduti delle divinità della casa durante una cerimonia (foto Autore).



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



## I FONDATORI DI COLONIE: IL CULTO DELL'ECISTA

### *L'ecista: polivalenza semantica e simbolismo religioso*

A capo del contingente di persone inviato da una metropoli a fondare una colonia era l'ecista. Ma οἰκιστής (da οἰκίζω, rendo abitabile, fondo, insedio)<sup>1</sup> è un termine di considerevole estensione semantica: esso viene riferito sia al dio cui risale l'origine della città; sia all'eroe errante dal cui vagare traggono origine nuovi insediamenti; sia al magistrato cui la *polis* affida il comando dell'impresa coloniale<sup>2</sup>. In quest'ultimo caso, poi, l'ecista non è solo il capo responsabile dello stuolo dei coloni durante il viaggio, ma è anche il tramite nei rapporti con la madrepatria e le sue istituzioni: per questo nelle fondazioni di sub-colonie si chiedevano gli ecisti alla metropoli<sup>3</sup>.

Secondo Bérard<sup>4</sup>, l'ecista presiedeva alle cerimonie religiose, fondava i primi santuari, comandava l'esercito dei coloni (negli scontri con eventuali indigeni ostili), organizzava la distribuzione dei lotti di terre. Sicuramente, dunque, egli svolgeva, nel momento della fondazione, compiti fondamentali. Tuttavia Tucidide tende a ridimensionare notevolmente il ruolo del fondatore nel fenomeno coloniale sottolineando più volte il carattere elettivo della sua carica, che è la città a conferirgli (come d'altra parte è sempre la città a volere la fondazione dell'*apoikia*): «οἰκιστήν δὲ αὐτοὶ καταναῖοι ἐποιήσαντο Εὐάρχον»<sup>5</sup>.

Certo, il ridimensionamento della figura dell'ecista si inserisce nella generale tendenza tucididea a sfrondare il fatto coloniale di tutti gli elementi leggendari accumulatisi intorno ad essa<sup>6</sup>.

In virtù del suo ruolo di protagonista nei miti di fondazione, l'ecista godeva in genere di privilegi particolari e, una volta morto, la colonia gli tributava forme di culto eroico, poiché con lui “*the foundation process came to an end*”<sup>7</sup>.

L'interpretazione del simbolismo religioso e della funzione del culto dell'ecista nella colonia presuppone un esame del termine che è spesso associato a quello di οἰκιστής, cioè ἀρχηγέτης, lemma, quest'ultimo, composto dal sostantivo ἀρχή, che implica un'idea di inizio e di origine, e dal verbo ἀγειν, che suggerisce un'idea di comando<sup>8</sup>. Spesso questo termine si trova usato come epiteto di una divinità (per esempio di Apollo), oppure di un eroe (per esempio di Eracle a Sparta), assumendo quindi un uso più esteso di *ecista*. Talvolta i due termini si sovrappongono: ad esempio, in un passo in cui Strabone cita Eforo, il termine οἰκιστής non è usato nel senso di *fondatore*

<sup>1</sup> Cfr. LIDDEL, SCOTT 1948, s.v. οἰκιστής.

<sup>2</sup> Cfr. LABATE 1972, p. 102.

<sup>3</sup> Cfr. CORDANO 1986, p. 20 n. 20.

<sup>4</sup> Cfr. BÉRARD 1960, pp. 80-83; LABATE 1972, pp. 102-103.

<sup>5</sup> THUC., 6.36.6. Qui, secondo lo storico, sono addirittura i coloni a scegliere il loro capo.

<sup>6</sup> LABATE 1972, p. 104 n. 1.

<sup>7</sup> MALKIN 1987, p. 190; ma per una sintesi completa del problema cfr. anche TSETSKHLADZE 2008 e GRECO 2009

<sup>8</sup> Cfr. LIDDEL, SCOTT 1948, s.v. ἀρχηγέτης.

di una colonia, ma come fondatore di un ordine politico, di una costituzione, significato che è certamente prevalente al tempo di Eforo<sup>9</sup>. Nello stesso passo l'ἀρχηγέτης è il fondatore, il progenitore del γένος, ma anche il fondatore di un'entità politica, è dunque anche un ecista<sup>10</sup>: si tratta, perciò, non solo di un titolo postumo attribuito ai fondatori di colonie, ma può essere usato anche come appellativo di uomini o dèi che esercitavano la funzione di fondatori. Talvolta come suo sinonimo si usava *hegemón*<sup>11</sup>. In uno studio sulla terminologia della colonizzazione, Virgilio<sup>12</sup> avanza un'ipotesi di distinzione tra i tre termini ἀρχηγέτης, ἡγεμών, οἰκιστής: il fondatore come *archegétes* è designato a Delfi all'inizio della spedizione, come *hegemón* conduce lo stuolo di coloni, come *ecista* riceve un culto eroico una volta morto. Malkin si oppone a questa distinzione, infatti "because archegetes appears prominently as a cult title, it cannot represent the *first phase* of the act of foundation"<sup>13</sup>. In definitiva non è il caso di imporre una netta distinzione formale fra i tre termini, tuttavia, poiché Eforo dichiara esplicitamente che *archegétes* è un titolo dato agli ecisti, probabilmente i due termini vennero associati da un processo di applicazione che potrebbe derivare dalla designazione di eroi e antenati locali come *archegétai*; è anche possibile che nell'VIII secolo la classe aristocratica, in cerca dei capostipiti delle proprie famiglie, promosse in generale queste forme di culto: il concetto di progenitore di un grande clan aristocratico potrebbe essere stato applicato agli iniziatori di nuove *poleis* nella forma di culto dell'ἀρχηγέτης-οἰκιστής. E forse, contemporaneamente, *archegétes* come titolo di Apollo attestato a Nasso già dal 734 a.C. potrebbe essere stato associato ai delegati del dio (appunto gli ecisti) nell'ambito della colonizzazione<sup>14</sup>.

Per quanto riguarda il problema delle origini, è possibile ipotizzare che questo culto abbia avuto inizio prima del grande movimento della colonizzazione avvenuto nella metà dell'VIII secolo, proprio perché il rito si focalizza sulla figura del πολισσοῦχος<sup>15</sup>, il fondatore della nuova *polis*<sup>16</sup>.

Attorno all'ecista fiorirono comunque molte narrazioni, spesso in connessione con i responsi oracolari, che ne misero particolarmente in rilievo il ruolo, pur senza attribuirgli la decisione vera e propria dell'impresa coloniale.

<sup>9</sup> STRAB. 8.365.

<sup>10</sup> Cfr. MALKIN 1987, p. 242.

<sup>11</sup> Un passo importante in cui troviamo i due termini (ἡγεμών e ἀρχηγέτης) ben distinti è quello di Plutarco relativo alla fondazione di Lesbo (PLUT., *Mor.: Sept. Conv.*, 1.163 B-C) in cui si dice che gli *archegétai* erano sette, tutti *basileis*, e l'ottavo era Echelao, designato *hegemón* della colonia dall'oracolo di Delfi; cfr. anche Musti 1996 per il valore etimologico di *archegétes*, apparentemente anche epiteto dei re spartani (almeno secondo la "Grande Rhetra" licurghica).

<sup>12</sup> VIRGILIO 1972, pp. 345-406.

<sup>13</sup> MALKIN 1987, p. 247.

<sup>14</sup> Significativo, a questo proposito, è il fatto che l'*Archegésion* di Anio (l'ἥρωος ἀρχηγέτης dei Delii) sia stato trovato all'interno del recinto sacro di Apollo (MALKIN 1987, p. 249).

<sup>15</sup> cfr. LIDDEL, SCOTT 1948, s.v. πολισσοῦχος, forma poetica per πολιοῦχος, in genere epiteto dei numi tutelari delle città.

<sup>16</sup> MALKIN 1987, p. 261.



*Ambiguità, irregolarità e anomalie: i lati oscuri dell'eroe fondatore*

Nonostante l'eroizzazione dell'ecista da parte dei coloni e la diffusa impressione che gli eroi rappresentassero l'ideale dell'uomo greco, una sorta di incarnazione della *καλοκάγαθία*, l'insieme delle eccelse virtù secondo l'immaginario ellenico, nella tradizione greca piuttosto comune è anche l'attribuzione a questa figura di imperfezioni fisiche di ogni genere<sup>17</sup> che vanno dalla balbuzie di Batto, fondatore di Cirene, alla gobba di Miscello, fondatore di Crotona<sup>18</sup>. L'anomalia degli eroi fondatori può giungere fino all'androginia, come nel caso di Teline (antenato leggendario dei Dinomenidi e fondatore a Gela del culto di Demetra) di cui viene ricordata l'effeminatezza<sup>19</sup>. Colpisce poi anche la frequenza dei casi di violenza, spesso involontaria, causa di omicidi e di altri delitti: ad esempio Archia di Corinto sarebbe emigrato per fondare Siracusa dopo aver ucciso per errore l'amato Atteone<sup>20</sup>. Poiché spesso è vero che la violenza genera follia e viceversa, vale la pena qui di ricordare il legame tra follia e mantica<sup>21</sup> e, di conseguenza, tra follia e fondazioni. Infatti gli eroi folli vagano senza meta e in questo folle errare talvolta fondano città: è il caso di Alcmeone che fonda l'Acarnania quando, per ordine di Apollo, si mette in viaggio alla ricerca di una terra non ancora contaminata dal matricidio che lo ha reso, per l'appunto, folle<sup>22</sup>.

Che la memoria di questi eroi fosse coltivata nelle città e nelle regioni da loro fondate anche quando presentava lati oscuri è dimostrato in diversi casi tra i quali esemplificativo risulta quello di Leucippo, colpevole di incesto e parricidio, che emigrò in Asia Minore per fondare Magnesia sul Meandro<sup>23</sup>: i Magneti vollero riportare su un'iscrizione esposta nell'*agorà* la storia del loro ecista per non dimenticarla<sup>24</sup>. Lo stesso vale anche per quelle città alla cui fondazione avevano partecipato persone di origine umilissima o in qualche modo collegate a comportamenti disonorevoli. Esempari appaiono i racconti mitici legati alla fondazione di Locri e di Taranto, i cui coloni, i cosiddetti Parteni, si consideravano discendenti dalle unioni di donne libere con uomini di condizioni servile<sup>25</sup>. Non sembra verosimile che queste storie siano state del tutto architettate in epoche recenti per screditare determinate città o gruppi sociali. Anzi, il fatto che nelle imprese coloniali trovassero spazio nullatenenti e aristocratici

<sup>17</sup> BRELICH 1958, p. 225. Come rileva lo studioso (*ibid.* pp. 232-265) la mostruosità fisica e morale degli eroi – che si configura talvolta anche come teriomorfismo e androginismo – può riguardare alcuni caratteri ma anche il loro esatto opposto: gigantismo e nanismo, debolezza e forza sovrumana, impotenza sessuale e fallicismo eccessivo, acefalia e policefalia. A conferma della natura ambigua insita negli eroi.

<sup>18</sup> GIANGIULIO 1981, pp. 1-24.

<sup>19</sup> SALADINO 1994, p. 328. Per il caso di Teline cfr. HDT. 7.153-154.

<sup>20</sup> Cfr. PLUT., *Mor.: Amat. Narrat.*, 2.12.

<sup>21</sup> BRELICH 1958, p. 281 e DODDS 1978, p.70 e pp. 80-83 evidenziano il nesso etimologico tra *μαίνομαι* e *μάντις* già rilevato dagli antichi (PLAT., *Phaedr.*, 244 C; EUR., *Bacch.*, 299).

<sup>22</sup> THUC. 2.102.5; GRIMAL 1987, s.v. *Alcmeone*.

<sup>23</sup> Cfr. PARKE, WORMELL II 1956, or. nn. 378-382; FONTENROSE 1988, or. nn. 163-167; SANCHIRICO 2000-2001, or. nn. 153-159.

<sup>24</sup> Cfr. SALADINO 1994, p. 328.

<sup>25</sup> Cfr. MUSTI 1976, pp. 23-146; CORDANO 1986, pp. 64-67; MUSTI 1994, pp. 151-172.

ambiziosi può in parte giustificare la frequenza di eroi fondatori “irregolari”, ma l’insistenza delle fonti antiche su queste anomalie induce a vedervi, fra le altre cose, anche una sopravvivenza dell’ambiguità che caratterizza fin dalle origini gli eroi greci<sup>26</sup>.

In questa prospettiva occorre tenere conto anche dei racconti mitici che illustrano le astuzie e gli inganni dei quali si servirono alcuni οἰκιστῆς nell’impossessarsi del territorio prescelto: così il rapporto con gli abitanti della regione è spesso basato su un inganno iniziale che espropria gli indigeni dei loro diritti, come accade a Metaponto e a Locri<sup>27</sup>.

Il fatto poi che queste storie mitiche vadano comunque lette in una dimensione religiosa sembra confermato dal fatto che la fondazione di colonie riceve di solito il suggello di un responso oracolare (la maggior parte delle volte delfico) che suggerisce al fondatore e ai coloni le mete e le strategie. In definitiva, nel tempo, l’impresa coloniale aveva assunto proporzioni tali che sarebbe stato inconcepibile progettarla senza assicurarsi l’intervento positivo di una divinità, oppure la sua protezione. Gli ecisti e gli stessi futuri coloni, in procinto di affrontare viaggi pericolosi in regioni lontane e in parte inesplorate<sup>28</sup>, si mettevano sotto la protezione dell’ἀρχεγέτης-δεκατηφόρος, l’Apollo pitico<sup>29</sup>. Non c’è dubbio che gli antichi miti di fondazione siano prevalentemente intessuti di elementi favolistici, ma questi racconti conservano, per lo più, memoria di gesti rituali, caratterizzati da un’efficacia giuridica vincolante<sup>30</sup>.

La commemorazione religiosa dell’ecista era praticata nelle colonie greche ogni anno intorno alla tomba del fondatore, seppellito nel cuore della nuova *polis*, ossia nell’ἀγορά, come testimonia uno scolio a Pindaro: «Οἱ γὰρ οἰκιστῆς ἐν μέσαις ταῖς πόλεσιν ἐθάπτοντο

<sup>26</sup> Cfr. BRELICH 1958, pp. 255-258; MOGGI 1995.

<sup>27</sup> Cfr. GIANGIULIO 1981, p. 22.

<sup>28</sup> Cfr. LACROIX 1965, p. 135.

<sup>29</sup> Pausania (1.42.5) narra di aver visto a Megara tre antiche statue di ebano, rappresentanti appunto Apollo Pitico, Archegètes e Decateforo: «ὁ Δεκατηφόρος τοῖς Αἰγυπτιοῖς μάλιστα εἰκάσι ξοάνους, ὃν δὲ Ἀρχηγέτην ἐπονομάζουσιν, Αἰγυπτικῶς ἔργους ἐστὶν ὁμοίος· ἐβένου δὲ πάντα ὁμοίως πεποιήται». Quest’ultimo epiteto, traducibile pressappoco con “colui che riscuote la decima”, è legato al χρυσοῦν θέρος, estate d’oro (STRAB. 6.1.15), ossia alla decima del raccolto che la colonia tributava a Delfi, il più delle volte nel suo equivalente in oro (LANZANI 1940, p. 12). In epoca tarda, non si distingue più tra decime e ἀπαρχαί, le primizie, che il Burkert definisce “l’inizio preso dal tutto” ossia, secondo lo storico, una sorta di accettazione consapevole, da parte dell’uomo, che prima di ogni altra cosa viene il dio, che esiste un ordine superiore cui è lecito sottomettersi e sacrificare). Certamente la differenza tra le due pratiche era chiara nelle più arcaiche pratiche religiose. Infatti, si parlava anticamente di ἀπαρχαί ἀνθρώπων, ossia di primizie della popolazione offerte al dio. Tuttavia, in cosa consistesse questa “offerta umana” è ancora questione dibattuta; secondo la Mari, si trattava, comunque, “di un’estensione agli esseri umani di un tipo di consacrazione originariamente applicato ai prodotti dell’agricoltura e dell’allevamento” (MARI 1999, p. 289).

<sup>30</sup> Cfr. SALADINO 1994, p. 329. In proposito cfr. anche MOGGI 1976, p. 36 che, in merito alle vicende dei coloni terei ed eretriesi, afferma che, dietro al categorico e inderogabile “divieto di ritorno” riscontrabile in questi due casi, è da ipotizzare “un originario provvedimento di espulsione di una parte della popolazione nell’ambito di pratiche religiose assimilabili al rito del *pharmakós* o configurabili come forme di consacrazione alla divinità, quali la δεκάτη o l’ἀπαρχή di esseri umani, ed analoghe entro certi limiti all’italico *ver sacrum*”. Cfr. anche MARI 1999, pp. 274-275. Dionigi di Alicarnasso (*Antiquit. Rom.* 1.16) ci fornisce una descrizione dettagliata del cosiddetto *ver sacrum*, corrispettivo latino del rito greco: «τὸ

ἐξ ἑθους»<sup>31</sup>.

Qui è importante sottolineare che generalmente i Greci seppellivano i loro morti fuori dall'area occupata dalle abitazioni e oltre le mura della città, ma all'ecista era riservato un posto proprio nel suo centro<sup>32</sup>. La sua morte rappresentava dunque la fine della fase della fondazione vera e propria; il suo funerale era condotto πανδημί e la celebrazione annuale associata al suo culto era considerata una festa di Stato, motivo per cui sembra che tutti i cittadini avessero il diritto di parteciparvi. Questo culto divenuto pubblico simboleggiava l'identità della nuova città proprio perché aveva al centro dei suoi rituali il culto dell'eroe fondatore.

### *Darsi una storia*

A differenza di altri cerimoniali importati dalla madrepatria quello dell'ecista era il primo vero culto proprio della nuova colonia: costituiva, infatti, la prima forma di consapevolezza dell'identità di *polis*<sup>33</sup>. L'esclusività di questo tipo di culto portava i

---

μὲν πρῶτον ἱερά ἐξελοῦσα νεότης, ἄνδρες ὀλίγοι κατὰ βίου ζήτησιν ὑπὸ τῶν γειναμένων ἀποσταλέντες, ἔθος ἐκπληροῦντες ἀρχαίων, ᾧ πολλὸς βαρβάρων τε καὶ Ἑλλήνων ἐπίσταται χρησαμένους». Naturalmente questa pratica era molto più estesa rispetto alle ἀπαρχαὶ ἀνθρώπων, poiché comprendeva tutta la "produzione" di un anno, umana, animale e vegetale, ed era costituita da un'espulsione che doveva porre rimedio ed espriare una calamità (DEL COURT 1998, p. 220). La δεκάτευσις, proprio come il *ver sacrum*, comportava comunque l'allontanamento di una parte della popolazione, quindi una sorta di autoconsacrazione della comunità alla divinità, sancita dal carattere definitivo del distacco (cfr. MARI 1999, p. 303).

<sup>31</sup> *Sch. Pind.* 01.1.149 (=93).

<sup>32</sup> I numerosi culti praticati nell'*agorà*, ossia nel centro politico cittadino, non erano necessariamente i medesimi in ogni *polis*; anzi, molti di questi riti si sviluppavano diversamente da città a città, caratterizzando alla fine l'identità stessa della *polis*. Non necessariamente si rendevano onori alle stesse divinità o agli stessi eroi: diversamente da questi ultimi, gli dèi erano panellenici e un particolare culto loro celebrato poteva esistere in molti stati; invece gli eroi erano associati a particolari siti geografici e il loro carattere religioso era locale (MALKIN 1987, p. 201). Probabilmente la più antica menzione esplicita di un eroe fondatore sepolto nell'*agorà*, si trova in Pindaro (*Pyt.* 5.93-98) ed è riferita a Batto I di Cirene: «(...) ἔντα πρῶ - / μνοῖς ἀγορᾶς ἐπι δίχα κείται θανῶν / μάκαρ μὲν ἀνδρῶν μέτα / ἔναϊεν, ἥρωσ δ' ἔπειτα λαοσεβῆς. / ἄτερθε δὲ πρὸ δωματίων ἕτεροι λαχόντες Ἴδαν / βασιλέες ἱεροὶ / ἐντί:». Nel testo si dice che la tomba si trova "in fondo alla piazza", probabilmente presso una delle sue entrate, e questa testimonianza letteraria costituisce una traccia molto importante per l'identificazione archeologica del sepolcro (MALKIN 1987, pp. 204-205). Le valenze religiose e politiche di queste sepolture appaiono evidenti in alcuni episodi di epoca storica: illuminante è quello di Anfipoli, città della Tracia, che rinnegò il culto di Reso (instaurato dal fondatore della città Agnone) per sostituirlo con quello dello spartano Brasida, morto nel 422 a.C. mentre combatteva per quella regione. Il passaggio dall'alleanza con gli Ateniesi a quella con gli Spartani fu suggellata, in questo caso, dal seppellimento nell'*agorà* di Brasida che ricevette un culto eroico con sacrifici e agoni annuali (cfr. SALADINO 1994, p. 327). A proposito degli onori funebri tributati agli ecisti, riguardo a Milziade il vecchio Erodoto (6.38.1) dice: «οἱ τελευτήσαντι Χερσοιησίται θύουσι ὡς νόμος οἰκιστῆ, καὶ ἀγῶνα ἵππικόν τε καὶ γυμνικόν ἐπιστάσι» facendo presente che istituire agoni equestri e ginnici e offrire sacrifici a un fondatore era la norma (anche se sappiamo che Milziade non fu propriamente un ecista).

<sup>33</sup> Cfr. MALKIN 1987, pp. 190-195.

coloni a soddisfare l'esigenza di possedere una propria identità storica e culturale, specialmente all'interno di colonie miste, cioè formate da cittadini provenienti da più *poleis*. Soprattutto tra questi ultimi l'esigenza di omogeneità culturale doveva essere molto forte; in un certo senso, quindi, “*the oikist cult (...) served as a symbol for the self-identity of the colony's birth*”<sup>34</sup>. Il culto dell'ecista rispondeva, allora in qualche modo, all'esigenza primaria di una colonia appena fondata: avere una storia<sup>35</sup>.

Il significato religioso e politico attribuito alle tombe degli eroi fondatori spiega l'importanza che rivestivano le loro ossa, scoperte casualmente o ricercate con grande impegno, che potevano essere anche trasferite dal luogo dove erano conservate in precedenza (come nel caso di Anfipoli, dove le reliquie di Reso<sup>36</sup>, ucciso da Odisseo e Diomede, erano giunte da Troia). I resti degli eroi venivano dunque utilizzati per legittimare scelte politiche o per rafforzare il ruolo che una città si sentiva chiamata a svolgere: l'esempio più noto è rappresentato dalle ossa di Teseo, ritrovate nell'isola di Sciro nel 476/5 a.C. (probabilmente grazie alla scoperta casuale di una tomba micenea con ricco corredo) dove, secondo la tradizione, sarebbe morto. Le reliquie furono trasportate ad Atene e conservate nel cosiddetto *Theseion*, costruito per l'occasione e decorato con pitture che celebravano il ruolo egemone di Atene sul mare che la città rivendicava<sup>37</sup>.

Tuttavia uno dei problemi più dibattuti rimane se questo culto cittadino per l'ecista sia un'innovazione della colonia o sia invece stato modellato sui precedenti culti per i fondatori di *poleis* nelle città-madri. Naturalmente la questione è strettamente legata sia al problema relativo all'ascesa della *polis* stessa e sia a quello concernente le nuove peculiarità dei culti eroici in generale<sup>38</sup>. In definitiva non è noto come o dove tale culto sia stato originato, tuttavia si può ipotizzare che l'aristocrazia dell'VIII secolo, cui gli ecisti appartenevano, iniziò a praticare una nuova forma di sepoltura eroica, contemporaneamente nelle colonie e nella madrepatria. Se queste cerimonie costituissero una qualche forma di continuazione con i culti più antichi o fossero una pratica nuova, nonostante diverse ipotesi, è ancora difficile da dire.

Ciò che invece risulta evidente è che quando questa nuova forma di culto fu associata a un rito in onore dell'ecista, il cerimoniale che ne derivò non fu praticato esclusiva-

<sup>34</sup> MALKIN 1987, p. 260.

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*, p. 260.

<sup>36</sup> GRIMAL 1987, s.v. “Reso”.

<sup>37</sup> Cfr. SALADINO 1994, p. 328; anche se la “Tomba di Teseo” di cui parla Plutarco a proposito del rimpatrio delle sue ossa quasi certamente non è il “Theseion” a noi noto come tale.

<sup>38</sup> MALKIN 1987, pp. 262-263. Se ammettessimo il fatto che i culti coloniali in onore dell'ecista erano modellati su precedenti rintracciati nelle città-madri, dovremmo presupporre anche che la *polis* esisteva prima dell'inizio del movimento di colonizzazione. In realtà non è prudente tentare di stabilire un vero e proprio ordine di precedenza o precise relazioni di causa-effetto, anche perché molti degli avvenimenti importanti del Rinascimento greco sono più o meno contemporanei tra loro. Non tutto ciò che è successo durante il periodo della colonizzazione è stato modellato necessariamente su qualche prototipo precedente, non tutto è imitazione importata dalla città-madre. La colonizzazione greca è stata uno dei maggiori fenomeni sociali del periodo arcaico, pertanto è stata anche una forza positiva e creativa: infatti mentre il fenomeno coloniale dava impulso alla creazione di nuove città, si andava contemporaneamente

mente in ambito aristocratico e privato, ma in forma pubblica coinvolgendo l'intera città<sup>39</sup>.

Probabilmente, dunque, questi ipotetici culti aristocratici e privati praticati prima dell'VIII secolo sono serviti da modello ai culti pubblici in onore del fondatore della città.

Il culto dell'ecista doveva inoltre, in qualche modo, soddisfare il bisogno dei coloni di creare un legame speciale con la terra del nuovo sito: questo vincolo era unico per ogni colonia perché non era creato attraverso la pratica di culti importati dalla madre patria (e quindi comuni a tutto il mondo greco), ma attraverso un rituale esclusivo rivolto al proprio eroe fondatore, al proprio πολισσοῦχος<sup>40</sup>.

### *L'impresa coloniale: un dono del dio all'ecista?*

Il rapporto dell'ecista con i suoi coloni era simile alla relazione che intercorreva tra Apollo e il fondatore stesso: per i futuri abitanti della nuova polis l'archegétes rappresentava l'autorità di riferimento in materia religiosa. Questo ruolo gli proveniva dall'investitura che egli aveva ricevuto a Delfi ad opera del dio e che lo designava pubblicamente capo politico e religioso della spedizione.

Negli oracoli di fondazione è comune imbattersi in quella particolare tipologia detta del "surprised oikist"<sup>41</sup>, una persona comune recatasi in pellegrinaggio presso il santuario pitico per una consultazione privata e che, invece di ottenere un responso relativo alla sua specifica domanda, riceve un oracolo - cosiddetto "spontaneo"<sup>42</sup> o "automatico"<sup>43</sup> - e viene designato dalla Pizia quale fondatore di una nuova colonia: è il caso, per esempio, di Miscello di Ripe che si reca a Delfi per consultare l'oracolo «περί τέκνων γενέσεως» e invece viene inviato a fondare Crotona<sup>44</sup>.

definendo e completando anche lo stesso modello della polis; questa spinta allo sviluppo era data dall'ecista, che rappresentava insieme il capo e il creatore di queste nuove realtà cittadine. Malkin (*ibid.*, p. 263) commenta: "In short, it is our opinion that colonization contributed just as much towards the rise of the polis as it was dependent on this rise for its own existence". Probabilmente il costume di dedicare un culto al reale fondatore della polis si sviluppò in ambito coloniale e dette l'impulso alla creazione di riti simili nella madre patria, dove spesso i miti relativi alla figura dell'ecista venivano inventati.

<sup>39</sup> Così MALKIN (*ibid.*, p. 265): "Instead of a private cult for the archegetes of an aristocratic clan, the oikistes-archegetes cult accorded by the colony to its founder was conceived of and practiced as the cult of the whole polis community. The transformation from private to public cult - which is characteristic of other aspects of the religion of the polis in later periods - is thus expressed also in the cults for the founders of colonies".

<sup>40</sup> Cfr. MALKIN 1987, p. 266.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>42</sup> Cfr. GIANGIULIO 1981, p. 4.

<sup>43</sup> Cfr. CRIPPA 2009, p. 2.

<sup>44</sup> Cfr. DIOD. 8.17. Un caso simile è quello di Batto di Cirene, di cui Erodoto (4.155.3) riporta la risposta ricevuta dalla Pizia: «βάττ', ἐπὶ φωνῆν ἦλθες· ἀναξ δέ σε Φοῖβος Ἀπόλλων / ἐς Λιβύην πέμπει μηλοτρόφον οἰκιστήρα». Cfr. GIANGIULIO 1981, p. 5 e pp. 11-15. Simile è anche il caso di Leucippo (recatosi a Delfi per espiare un parricidio e un incesto) e inviato, invece, dalla Pizia a fondare Magnesia: in proposito, cfr. PARKE, WORMELL II 1956, or. nn. 381-382; FONTENROSE 1988, or. nn. 166-167; SANCHIRICO 2000-01, or. nn. 15-16, pp. 153-159.

Alcuni di questi oracoli sembrerebbero sospetti, tuttavia tale designazione formale dell'ecista, avvenuta senza la sua volontà personale, potrebbe essere un modo per aumentarne l'autorità morale e la credibilità.

Gli oracoli di fondazione contenevano sempre una sanzione divina oppure una giustificazione dell'impresa; qualche volta, in connessione con la spontaneità e l'enunciazione immotivata dell'oracolo concesso dalla divinità al consultante casuale<sup>45</sup>, si trovava espresso il concetto di impresa coloniale come "dono" del dio all'ecista<sup>46</sup>. Ancora esemplificativo a questo proposito è il caso di Miscello di Ripe, fondatore di Crotona, al quale la Pizia, in uno dei responsi oracolari, dice esplicitamente: «δῶρον δ'ὃ διδῶ θεός αἰνεῖ»<sup>47</sup>. In definitiva questo configurarsi del fatto coloniale come dono, l'oracolo automatico, la svalutazione<sup>48</sup> del ruolo del consultante (attraverso le sue deformità o imperfezioni fisiche<sup>49</sup> oppure attraverso il suo scetticismo di fronte al dio, la sua ignoranza dei luoghi indicati o l'incomprensione del responso che porta al *topos* della "consultazione ripetuta"<sup>50</sup> dell'oracolo) sono tutti fatti che tendono a sottolineare il ruolo decisivo svolto dal dio nell'opera di fondazione.

In pratica se si ammettesse che questi oracoli di fondazione riguardavano entità ancora astratte, non città realmente esistenti e che quindi i responsi non potevano essere direttamente rivolti né ai cittadini della *μετρόπολις* (perché la nuova fondazione non apparteneva loro), né ai coloni stessi (perché essi non erano ancora organizzati in una *polis* indipendente), se ne potrebbe ricavare che l'autorità religiosa e il ruolo di guida potevano essere affidati solamente a qualcuno che si fosse trovato in una posizione intermedia, che avesse rappresentato cioè l'*iniziativa* della propria città-madre, l'autorità di Apollo e la colonia stessa. E il fondatore sembrava, in effetti, incarnare perfettamente la volontà degli uomini che avrebbero preso parte all'impresa, le loro comunità di partenza e il loro dio *archégètes*. Per questo, con la morte dell'ecista si diceva<sup>51</sup> che si era giunti alla conclusione anche dell'atto vero e proprio della fondazione<sup>52</sup>.

SIMONA SANCHIRICO

simona.sanchirico@cert.odg.roma.it

<sup>45</sup> Cfr. GIANGIULIO 1981, p. 5, n.14.

<sup>46</sup> Cfr. anche HDT. 1.66.2 in relazione all'oracolo emesso agli Spartani, oppure gli oracoli di fondazione di Taranto (ANTIOCH., *FGrHist*, 555 F13) e Reggio (DIOD. 8.23. 2).

<sup>47</sup> DIOD. 8.17.

<sup>48</sup> Non si tratta di una svalutazione della tradizione sulla persona dell'ecista, bensì di uno svilimento che risulta funzionale a evidenziare il ruolo fondamentale del dio nell'atto di fondazione (cfr. GIANGIULIO 1981, p. 6).

<sup>49</sup> Tali imperfezioni fisiche sono però anche, in un certo senso, sanzione e prefigurazione del futuro *status* "eroico" dell'ecista, cfr. in proposito GIANGIULIO 1981.

<sup>50</sup> Cfr. GIANGIULIO 1981, p. 9.

<sup>51</sup> MALKIN 1987, p. 190.

<sup>52</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 27-29.

## BIBLIOGRAFIA

- BÉRARD 1960: J. BÉRARD, *L'expansion et la colonisation grecques jusqu'aux guerres Médiques*, Paris 1960.
- BRELICH 1958: A. BRELICH, *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Roma 1958.
- CORDANO 1986: F. CORDANO, *Antiche fondazioni greche: Sicilia e Italia meridionale*, Palermo 1986.
- CRIPPA 2009: S. CRIPPA, "Thaumata: extraumani e non umani strumenti di comunicazione politica", 2009, in < www.ec-aiss.it > [accesso 7 maggio 2011].
- DELCOURT 1998: M. DELCOURT, *L'oracolo di Delfi*, Genova 1998, (Ed. Orig. 1981).
- DODDS 1978: E. R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1978 (Ed. Orig. 1951).
- FGRHIST: F. JACOBY (hrsg. von), *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Berlin 1927-1958.
- FONTENROSE 1978: J. E. FONTENROSE, *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley-Los Angeles-London 1978.
- FONTENROSE 1988: J. E. FONTENROSE, *Didyma: Apollo's oracle, cult and companions*, Berkeley-Los Angeles-London 1988.
- GIANGIULIO 1981: M. GIANGIULIO, "Deformità eroiche e tradizioni di fondazione. Batto, Miscello e l'oracolo delfico", in *ASNSP* XI, 1, 1981, pp. 1-24.
- GRECO 2009: E. GRECO, "Le esperienze coloniali greche: modelli e revisioni. Introduzione ai lavori", in M. LOMBARDO, F. FRISONE (a cura di), *Colonie di colonie: le fondazioni sub-coloniali greche tra colonizzazione e colonialismo*, Atti del Convegno (Lecce 22-24 giugno 2006), Galatina 2009, pp. 9-16.
- GRIMAL 1987: P. GRIMAL, *Enciclopedia della Mitologia*, Brescia 1987 (Ed. Orig. 1951).
- HALL 2008: J. HALL, "Foundation Stories", in G.R. TSETSKHLADZE (ed.), *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, vol. II, Leiden 2008, pp. 383-426.
- LABATE 1972: M. LABATE, "L'iniziativa individuale nella colonizzazione greca come topos narrativo", in *ASNSP* II,1, 1972, pp. 91-104.
- LACROIX 1965: L. LACROIX, *Monnaies et colonisation dans l'occident grec*, Bruxelles 1965.
- LANZANI 1940: C. LANZANI, *L'oracolo delfico: saggio di religione politica nel mondo antico*, Città di castello 1940.
- LIDDELL, SCOTT 1948: H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1948<sup>9</sup>.
- MALKIN 1994: I. MALKIN, *Religion and colonization in ancient Greece*, Leiden 1987.
- MARI 1999: M. MARI, *Le 'primizie di uomini' ad Apollo delfico. Indagine su un rito greco*, in *Mediterraneo antico* 2, 1999, pp. 263-320.
- MOGGI 1976: M. MOGGI, *I sinecismi interstatali greci*, Pisa 1976.
- MOGGI 1995: M. MOGGI, "Emigrazioni forzate e divieti di ritorno nella colonizzazione greca dei secoli VIII-VII a.C.", in M. SORDI (a cura di), *Coercizione e mobilità umana nel mondo antico*, Milano 1995, pp. 27-49.
- MUSTI 1976: D. MUSTI, "Problemi della storia di Locri Epizefiri", in *Atti Taranto*, Napoli 1976, pp. 37-65.
- MUSTI 1994: D. MUSTI, *Strabone e la Magna Grecia: città e popoli dell'Italia antica*, Padova 1994.
- MUSTI 1996: D. MUSTI, "Regole politiche a Sparta: Tirteo e la Grande Rhetra", in *RFIC* 124, 1996, pp. 257-281.

- PARKE, WORMELL II 1956: H. W. Parke, D. E. W. Wormell, *The delphic oracle, vol. II: The Oracular Responses*, Oxford 1956.
- SALADINO 1994: V. SALADINO, "Miti e riti di fondazione greci e romani", in F. CARDINI (a cura di), *La città e il sacro*, 1994, pp. 325-345.
- SANCHIRICO 2000-2001: S. SANCHIRICO, *Delfi e le colonie greche dell'Asia Minore e del Mar Nero*, Tesi di Laurea in Lettere e Filosofia (Storia Greca), Università "La Sapienza" di Roma, a.a. 2000-2001.
- VIRGILIO 1972: B. VIRGILIO, "I termini della colonizzazione in Erodoto e nella tradizione pre-rodotea", in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* 106, 1972, pp. 345-406.



**SESSIONE POSTER**  
**LE IMMAGINI DEL SACRO**



## IMMAGINI E FUNZIONI, SUPPORTI E CONTESTI. QUALCHE RIFLESSIONE SULL'USO DELLE RAFFIGURAZIONI DIVINE IN AMBITO FENICIO

### *Premessa*

Nel mondo antico le raffigurazioni divine hanno lo scopo di rendere visibili le entità sovrumane, con i ruoli che rivestono, la rete di relazioni di cui sono parte e la posizione che ricoprono all'interno del *pantheon*. In ambito fenicio, in particolare, la rappresentazione degli dèi e l'espressione dei loro poteri nelle immagini si caratterizzano per la predilezione di tipi figurativi, tendenzialmente standardizzati; ne sono esempi piuttosto noti il dio combattente, il dio che benedice e/o giura<sup>1</sup>, il signore/domatore degli animali, la dea nuda con mani ai seni, le divinità assise in trono (*Figg. 1-5*). Diffuse dalla madrepatria alle colonie, ognuna con maggiore o minore fortuna a seconda delle epoche e delle aree, tali tipologie non si legano di norma a una personalità specifica e immediatamente riconoscibile; la loro gestualità e gli attributi di cui sono dotate, dai simboli del potere al tipo di abbigliamento, si conformano a un codice di comunicazione visiva e possono essere associati a figure diverse, manifestandone il dominio e le competenze in modo piuttosto generico (almeno in apparenza)<sup>2</sup>. È chiaro che una simile tendenza contribuisce ad affievolire l'individualità delle immagini e, di conseguenza, a ostacolarne l'identificazione in assenza di dati potenzialmente espliciti (come le iscrizioni). Una difficoltà di riconoscimento che, peraltro, è fortemente condizionata dalla rarità di figurazioni narrative e mitiche, che certo non costituiscono una linea preferenziale dell'arte e dell'artigianato fenici<sup>3</sup>, e dalla conoscenza della mitologia in modo indiretto e assai frammentario, a causa, anzitutto, della pressoché totale assenza di fonti letterarie (al contrario di quanto avviene, per es., per il mondo greco e per quello egiziano).

Questa modalità di concepire le raffigurazioni corre parallela a uno degli aspetti che segna la percezione del mondo sovrumano e la struttura del sistema religioso fenicio. Sia in Oriente sia nelle colonie, le divinità si presentano spesso caratterizzate da potenzialità talmente ampie da risultare pressoché universali; il fenomeno è evidente nel caso degli dèi poliadi, i quali, garanti di tutto ciò che concerne l'uomo e le forme di socialità e di organizzazione politica, vedono concentrata nelle loro personalità "la quasi totalità di poteri e di funzioni"<sup>4</sup>. In progresso di tempo e a seguito della diffusione dei Fenici nel Mediterraneo, non è raro assistere a ulteriori ampliamenti dei tratti morfologici originari (che si rimodellano sulle nuove condizioni storiche), nonché alla creazione di particolari relazioni tra divinità, formalizzate in teonimi doppi. Testimone del primo caso è la figura di Melqart, dio poliade di Tiro, che anche mantenendo la veste di patrono e fondatore della grande città fenicia diviene, in Occidente,

<sup>1</sup> Sull'interpretazione del gesto: BÉNICHOU-SAFAR 2004.

<sup>2</sup> NUNN 2002, p. 22.

<sup>3</sup> Da ultimo OGGIANO, XELLA 2009, pp. 189-193.

<sup>4</sup> XELLA 1981, p. 12.

l'*archegètes* delle nuove realtà insediative, “colui che è preposto alle colonie” (D.S. 20.14)<sup>5</sup>. Il legame tra due esseri divini, a sua volta, è ben espresso dalla diffusione di associazioni del tipo *šmnmqlrt* (Eshmun-Melqart), *šdmlqrt* (Sid-Melqart), *tntšštrt* (Tanit-Astarte), create soprattutto sulla base di stringenti analogie qualitative e funzionali<sup>6</sup>. Si può comprendere, a questo punto, che l'ampiezza delle prerogative di alcuni personaggi sovrumani si configura come un limite del politeismo fenicio, in quanto può condurre alla sovrapposizione, se non alla coincidenza, dei campi di competenza e dei poteri divini, di norma separati anche se comunicanti in una struttura politeistica viva e operante.

Ancor più che in altri ambiti di studio, il carattere spesso trasversale delle immagini divine fenicie, quindi, assieme ad alcuni dei fondamenti storico-religiosi sui quali si imposta, induce obbligatoriamente a indagare le raffigurazioni nei significati e nelle identità assegnate loro dai contesti di utilizzo e dalla natura dei supporti, che acquistano una rilevanza non eludibile in sede di interpretazione. Ben lontani dall'essere in grado di proporre un quadro esaustivo della questione, nelle note seguenti verranno considerati alcuni esempi che potranno risultare emblematici del rapporto immaginidèi. Concentreremo l'attenzione, in particolare, su alcune opere di statuaria del cd. Eracle/Melqart, sull'adozione dell'iconografia “straniera” di Bes, e, infine, sulla dea dei *thymiateria* a testa femminile.

#### *Un contesto, un'immagine, più dèi: l'Eracle/Melqart di Amrit*

Nell'Oriente fenicio una delle rappresentazioni più diffuse del cd. Eracle/Melqart riporta l'immagine di un personaggio incedente, con un braccio sollevato a brandire una mazza e l'altro disteso lungo il fianco a tenere un piccolo leone per le zampe posteriori (Fig. 6); la testa è coperta dalla *leontè*, attributo che ne costituisce il tratto fondamentale. Simbolo del dominio sulle forze della natura ed espressione del potere ancestrale del dio-re, il tipo nasce a Cipro nella prima metà del VI sec. a.C. e matura dalla contaminazione tra schemi derivati da esperienze culturali diverse (quali lo *Smiting God* e il tema del “signore/domatore dei leoni”)<sup>7</sup>. La sua affermazione si lega al progressivo avvicinamento morfologico tra il dio poliade di Tiro, Melqart, e l'Eracle greco, che si traduce nel tempo in una sovrapposizione funzionale e figurativa così definita da portare quasi alla scomparsa di Melqart «sotto le vesti di Eracle»<sup>8</sup>.

Ciononostante, il rapporto con la divinità tiria non può dirsi esclusivo; il tipo, infatti, viene riproposto anche in relazione ad altri esseri divini: ad attestarne è, per es., la sua attribuzione a Reshef, documentata a Cipro e in una statua dal Museo del Cairo<sup>9</sup>. Per il mondo propriamente fenicio, questo aspetto sembra caratterizzare un particolare contesto sacro, dove alla centralità dell'immagine non corrisponde l'univocità delle

<sup>5</sup> BONNET 2005, pp. 19-21.

<sup>6</sup> XELLA 1990.

<sup>7</sup> JOURDAIN-ANNEQUIN, BONNET 2001; BISI 1980.

<sup>8</sup> BONNET 2005, p. 23.

<sup>9</sup> YON 1986, p. 149 con bibl.

personalità divine partecipi del culto: ci riferiamo al santuario siriano di Amrit, presso Arado<sup>10</sup>. Frequentato almeno a partire dal VI sec. a.C. e gravitante fin dall'inizio intorno a una sorgente (forse in funzione di rituali di guarigione), il luogo ha restituito una ventina di statue eraclee frammentarie (*Fig. 7*), deposte come offerte votive tra la fine del VI e il V-IV sec. a.C.<sup>11</sup>; si tratta dell'unica rappresentazione divina attestata nell'area sacra, che ha consentito di attribuire la titolarità del luogo a Melqart (non citato, però, nell'epigrafia locale). Tuttavia, dallo stesso contesto di rinvenimento delle sculture (una "favissa" in cui fu raccolto il materiale prima della ristrutturazione dell'area)<sup>12</sup>, provengono iscrizioni di dedica che indicano il coinvolgimento nella devozione di almeno due divinità: il dio Eshmun e un'altra figura tuttora ignota<sup>13</sup>.

La presenza ad Amrit di più dèi, che si voglia o meno accettare l'ipotesi della titolarità affidata a Melqart sulla base dell'iconografia delle statue, pone il problema delle ragioni che inducono i frequentatori dell'area, in certe fasi, a ricorrere a una determinata e sola immagine divina. Del resto, a sostegno della possibilità di una lettura "fluida" delle raffigurazioni dal santuario concorre la presenza della tipologia eraclea a Bostan esh-Sheikh (alle porte di Sidone), un luogo di culto dichiaratamente dedicato a Eshmun nelle iscrizioni che ne rendono nota la complessa storia<sup>14</sup>. Già a un primo sguardo, cioè, i dati impongono cautela nel seguire attribuzioni che, almeno nella stessa Amrit, possono risultare troppo rigide; in questo senso, il nodo della questione non è costituito tanto dall'identificazione dell'Eracle locale con Melqart o, per es., con Eshmun, quanto da ciò che fonda la possibile correlazione del tipo eracleo a più divinità<sup>15</sup>.

Nel tentativo di proporre una lettura del fenomeno, l'aspetto primario che va preso in esame consiste nel ruolo fondamentale ricoperto dalle rappresentazioni divine, spesso distinte, come accennato in apertura, da tipologie figurative. Simili immagini hanno *in primis* la funzione di manifestare i ruoli e i poteri attribuiti agli dèi, più che di esprimere costantemente identità riconoscibili. Una stessa raffigurazione, quindi, può essere potenzialmente riferita a dèi differenti, contraddistinti dalla condivisione di alcune qualità. Il caso di Melqart e di Eshmun, due delle divinità legate all'iconografia eraclea, è, in questo senso, sintomatico: sebbene essi rappresentino figure di importanza primaria nel *pantheon* fenicio e siano ovviamente distinti da caratteri specifici, numerosi dati attestano come fossero considerati molto vicini sul piano morfologico. Tra gli altri, ne è chiaro indizio la formulazione, almeno a partire dalla seconda metà del VII sec. a.C., del teonimo doppio *ʕmnmqlrt*, attestato sia in Oriente (a Cipro) sia nelle colonie (a Ibiza)<sup>16</sup>; la sua creazione è stata rinviata ad affinità così spiccate, quali la forte rappresentatività politica dei due dèi e il loro stretto legame

<sup>10</sup> DUNAND, SALIBY 1985.

<sup>11</sup> JOURDAIN-ANNEQUIN 1992 e 1993; LEMBKE 2004.

<sup>12</sup> DUNAND 1944-1945 e 1946-1948.

<sup>13</sup> BORDREUIL 1985; PUECH 1986.

<sup>14</sup> STUCKY *ET AL.* 2005.

<sup>15</sup> Cfr. in questo senso BORDREUIL 1985 e NUNN 2002, p. 22.

<sup>16</sup> Dati in AMADASI GUZZO, XELLA 2005.

con la regalità cittadina, da consentirne la formalizzazione nell'ambito di un culto<sup>17</sup>. Ad Amrit, quindi, la contemporanea presenza di Eshmun nell'epigrafia e di un'immagine fortemente caratterizzata in senso eracleo e, in questo, legata a Melqart, potrebbe essere rinviata, nel quadro di un atto di offerta, alla manifestazione da parte delle sculture di almeno alcuni di quei tratti funzionali, comuni, che segnano il rapporto tra i due dèi; il fenomeno, in questo modo, avrebbe consentito all'iconografia di aderire allo stesso Eshmun nell'ambito delle forme devozionali espletate nel particolare contesto sacro<sup>18</sup>.

### *Un "tipo fisico": la figura del demone Bes*

Rispetto all'Eracle/Melqart, osservato all'interno di uno specifico luogo di culto, l'immagine "straniera" dell'egizio Bes consente di aprire la strada ad altre considerazioni e, nella fattispecie, alla lettura della sua molteplicità di utilizzo in diversi contesti e supporti: sebbene la diffusione della figura eraclea non sia ovviamente limitata alle opere di statuaria, è noto come il demone abbia più ampia e antica fortuna tanto in differenti accezioni quanto su numerosi oggetti d'arte e d'artigianato (*Figg. 8-10*). Tra le varianti più frequenti vale la pena di ricordare il citato signore/domatore dei leoni, lo strangolatore di serpenti, il combattente, il Bes/Sileno protettore dell'infanzia, il Bes in posizione benedicente, ognuna delle quali mostra alcune delle funzioni che possono essere attribuite al personaggio. Per quanto riguarda invece i supporti, presenti nei contesti più vari (santuari e necropoli in particolare), sono in genere preferiti i prodotti della glittica (per es. scarabei), della lavorazione dell'osso e dell'avorio; non mancano però terrecotte, monete, rilievi, stele, forse rasoi e, in età recente e soprattutto nel mondo coloniale, statue monumentali<sup>19</sup>.

L'accentuata predilezione per piccoli oggetti con funzione di amuleti sembra proiettare la simbologia dell'immagine, in prima istanza, nella sfera privata, in coerenza con l'ambito cui in genere appartengono molte delle iconografie egiziane adottate dai Fenici. Tuttavia, la grande variabilità dei supporti è testimone della partecipazione di Bes ai diversi livelli della dimensione religiosa (non sempre accertabile per tutte le entità e, in particolare, per quelle di derivazione esterna) e delega all'immagine un ruolo più ampio, e meglio riconoscibile, di quello assunto dalle altre componenti di quell'immaginario egiziano che tanto apprezzamento conquista nel mondo fenicio e punico. A indicare questa posizione peculiare concorrono più elementi, dei quali due di particolare rilevanza: l'aspetto "besoide", infatti, viene conferito almeno in un caso a un vero e proprio simulacro di culto; si tratta di una statua di età ellenistica rinvenuta a Bitia (Sardegna) e connessa a rituali di tipo risanatorio (*Fig. 10*)<sup>20</sup>; inoltre, il demone compare su una serie monetale di Ibiza, il che accorda alla rappresentazione un valore istituzionale e politico (oltre che economico)<sup>21</sup>. Se a questi dati si associa la mancanza

<sup>17</sup> XELLA 1990, p. 173.

<sup>18</sup> Cfr. GARBATI 2010.

<sup>19</sup> Una sintesi recente è in VELÁZQUEZ BRIEVA 2007.

<sup>20</sup> Cfr. GARBATI 2009.

<sup>21</sup> PADRÓ 2000 con bibl.

del nome “Bes”, nelle iscrizioni di dedica della Fenicia e delle colonie, si può facilmente dedurre che l’immagine sia stata utilizzata per una o più divinità del *pantheon* fenicio. La particolarità del fenomeno, quindi, non sta solo nell’acquisizione di credenze, modelli e influenze egiziane e nella loro manifestazione attraverso il linguaggio figurativo, ben nota nell’Oriente e nell’Occidente fenici: il tratto distintivo, piuttosto, consiste nell’introduzione di un’iconografia e nella sua integrazione in un complesso di ideologie che non può più dirsi semplicemente ispirato dall’Egitto, ma che diviene proprio della cultura di adozione. L’iconografia, cioè, sembra essersi gradualmente emancipata da una simbologia originaria, legata soprattutto al mondo della devozione privata e popolare (indicata, per es., dagli amuleti e dalla piccola plastica votiva), per andare a rappresentare uno o più dèi fenici in contesti pubblici e istituzionali<sup>22</sup> (come accade per la statua di Bitia o per le monete ibicene).

A oggi, le motivazioni di tale successo non sono del tutto chiare. Una delle ragioni, pur ipoteticamente, potrebbe essere cercata nelle funzioni originarie dell’immagine nell’ambiente di derivazione. Di recente è stato ribadito come, nella valle del Nilo, essa non abbia tanto il ruolo di rendere costantemente un unico dio, quanto quello di definire una particolare tipologia fisica (“besoide”), variamente applicabile e distinta dalla pluralità delle funzioni che può rappresentare<sup>23</sup>. È plausibile, quindi, che questi caratteri abbiano consentito di utilizzarla con diversi significati e ruoli, anche considerando che la sua molteplicità di aspetti poteva ben aderire alla polifunzionalità degli stessi dèi fenici; al contempo, forse in parallelo a quest’uso, potrebbe essersi affermata la graduale tendenza ad associare la figura a una specifica identità divina.

### *Un volto divino, più dee: i thymiateria a testa femminile*

Particolarmente interessante è poi la situazione descritta da una categoria artigianale tipica del mondo punico: i *thymiateria* a testa femminile con *kalathos* (Figg. 11-12)<sup>24</sup>. Di origine siceliota, essa si afferma in migliaia di esemplari tra il IV e il II/I sec. a.C. Il nome ne indica l’uso primario di bruciapfumi, adoperato soprattutto in ambito santuarioale (dove, però, può divenire una “semplice” offerta votiva), sebbene numerose attestazioni ne documentino anche la deposizione nelle necropoli. Sulla base di alcuni elementi, quali l’ambiente di origine, la ricorrenza delle spighe sul *kalathos* e l’introduzione ufficiale del culto di Demetra e Core a Cartagine nel 396 a.C. (registrata da D.S. 14.77.4-5)<sup>25</sup>, nell’immagine viene tradizionalmente riconosciuta la dea cerealicola per eccellenza. Una simile lettura è stata così accolta in letteratura da ri-

<sup>22</sup> È noto che nel mondo antico la distinzione tra pubblico e privato nel caso di un culto non risponde alle differenze sottese dalle nostre categorie concettuali. I termini vengono usati in questo contesto per indicare il maggiore o minore inquadramento di un rituale in una prospettiva “statale” o, diversamente, la sua pertinenza a una dimensione individuale.

<sup>23</sup> CAPRIOTTI VITTOZZI cds.

<sup>24</sup> MARÍN CEBALLOS, HORN 2007.

<sup>25</sup> XELLA 1969.

sultare quasi un punto fermo nell'interpretazione del prodotto<sup>26</sup>. Numerosi dati, tuttavia, propongono un panorama meno rigido. Il *thymiaterion*, infatti, compare in contesti santuariali assai diversificati<sup>27</sup>. Un primo es. è rappresentato dall'area sacra di Strumpu Bagoi di Narcao, nella Sardegna interna centro-occidentale. Nel luogo alcuni rinvenimenti, come i resti combusti di suini, talune statuette votive volutamente deposte sottoterra e terrecotte raffiguranti una dea con fiaccola e porcellino, sembrano effettivamente andare nella direzione dell'idea tradizionale, tradendo un rapporto del bruciaprofumi con culti di indirizzo demetriaco. Diversa è invece la situazione registrata, ancora in Sardegna, a Monte Sirai, presso Carbonia. La presenza dell'oggetto nel *tofet* locale rinvia alle componenti puniche dell'isola e, specificamente, al complesso apparato ideologico e rituale del particolare santuario. Un caso più esplicativo è poi rappresentato dalla Cueva d'es Cuieram di Ibiza: nella grotta, dove il bruciaprofumi è utilizzato accanto a busti fittili che raffigurano una divinità femminile alata, l'epigrafia attesta il coinvolgimento di Tanit, il che rende verosimile un legame del prodotto con la dea cartaginese. Infine, la possibilità di utilizzo del manufatto in ambito sepolcrale punico, come oggetto del rituale che poi diviene parte del corredo funebre, ne suggerisce una forte relazione con le ideologie oltremondane, non necessariamente attribuibili a Demetra (visto il contesto culturale). Nel loro insieme, quindi, i dati sembrano testimoniare nuovamente la fluidità nell'uso di una raffigurazione, veicolata in questo caso, però, da un supporto specifico. È pertanto difficile ammettere l'adesione del *thymiaterion* a forme di devozione e a entità così peculiari da cristallizzarne la simbologia: è probabile, piuttosto, che esso vada letto come una sorta di sintetico indicatore di una dimensione di culto ampia e genericamente femminile (*anche* demetriaca, ma da specificare di caso in caso). D'altra parte, come per le divinità maschili (quali Eshmun e Melqart), le dee fenicie possono ugualmente presentare molteplici qualità e profonde analogie che ne giustificano la condivisione di tratti iconografici; si pensi, per es., all'attuale difficoltà di distinguere, nei compiti, nei ruoli e nelle immagini, Astarte e Tanit, anch'esse protagoniste di fenomeni di associazione (del tipo *tnt'štrt*)<sup>28</sup>. Se dunque il bruciaprofumi sembra qualificato da valenze piuttosto generiche, la personalizzazione funzionale dell'immagine e la sua lettura sono strettamente vincolate ai modi e agli ambienti d'uso.

### *Nota conclusiva*

Con i tre esempi brevemente presentati si è cercato di mostrare come la lettura della relazione tra immagini e divinità fenicie debba tener conto sia della pluralità e della conseguente polifunzionalità delle rappresentazioni (e delle entità a esse correlate), sia della specificità degli oggetti, che vanno valutati seguendo un approccio conte-

<sup>26</sup> Cfr. CAMPANELLA, GARBATI 2006, pp. 27-45.

<sup>27</sup> Per la bibl. dei contesti citati di seguito si rinvia a GARBATI 2008, pp. 71-78.

<sup>28</sup> Per una lettura diversa cfr. AMADASI GUZZO 1991.



stuale. Nel primo caso, quello dell'Eracle/Melqart, si è visto che un'iconografia dai tratti ben delineati può essere condivisa da più dèi, grazie alla comunione morfologica che spesso caratterizza le entità sovrumane del *pantheon* fenicio; di questa comunione si possono anche rintracciare alcuni degli esiti formali e istituzionalizzati nel culto (come per *šmmlqrt*). Nel secondo, la polisemia e la polimorfia di una figura "straniera", invece, costituiscono probabilmente gli elementi che ne consentono una vera e propria integrazione nel panorama di credenze della cultura di accoglienza, di cui non è più solo un'acquisizione dall'esterno ma una componente a pieno titolo. Il terzo es., infine, ha permesso di rilevare come la standardizzazione di una figura, in buona parte rinviabile alla natura del suo supporto e all'utilizzo di quest'ultimo nel rituale, sia in realtà ciò che permette alla figura stessa di acquisire una simbologia estesa e di partecipare alla devozione in contesti differenziati. Si tratta, pertanto, di soluzioni figurative, e più ampiamente culturali, la cui interpretazione necessita dell'esame specifico dei singoli casi di studio e della valutazione della loro posizione nel quadro dei modi fenici di concepire e percepire il mondo sovrumano. Di questi ultimi, il linguaggio delle immagini, quindi, non è solo espressione e mezzo di comunicazione, ma uno degli strumenti primari di conoscenza.

GIUSEPPE GARBATI

ISCIMA-CNR

giuseppe.garbati@iscima.cnr.it

## BIBLIOGRAFIA

- AMADASI GUZZO 1991: M. G. AMADASI GUZZO, "TANIT-*šTRT* e Milk-*šTRT*: ipotesi", in *Orientalia* 60, 1991, pp. 82-91.
- AMADASI GUZZO, XELLA 2005: M. G. AMADASI GUZZO, P. XELLA, "Eshmun-Melqart in una nuova iscrizione fenicia di Ibiza", in *SEL* 22, 2005, pp. 47-57.
- BÉNICHOU-SAFAR 2004: H. BÉNICHOU-SAFAR, *Le geste dit "de l'orant" sur les steles puniques de Carthage*, in A. GONZÁLEZ PRATS (a cura di), *El mundo funerario*, Actas del III Seminario Internacional sobre Temas Fenicios (Guardamar del Segura 2002), Alicante 2004, pp. 99-116.
- BISI 1980: A. M. BISI, "Da Bes a Herakles (a proposito di tre scarabei del Metropolitan Museum)", in *RStFen* 8, 1980, pp. 19-42.
- BONNET 2005: C. BONNET, "Melqart in Occidente. Percorsi di appropriazione e di acculturazione", in P. BERNARDINI, R. ZUCCA (a cura di), *Il Mediterraneo di Herakles*, Roma 2005, pp. 17-28.
- BORDREUIL 1985: P. BORDREUIL, "Le dieu Eshmoun dans la région d'Amrit", in E. GUBEL, E. LIPIŃSKI (éd.), *Phoenicia and its Neighbours*, Studia Phoenicia III, Leuven 1985, pp. 221-230.
- CAMPANELLA, GARBATI 2006: L. CAMPANELLA, G. GARBATI, "Nuovi bruciaprofumi a testa femminile da Sulcis (Sardegna). Aspetti archeologici e storico-religiosi", in *Daidalos* 8, 2006, pp. 11-48.

- CAPRIOTTI VITTOZZI cds: G. CAPRIOTTI VITTOZZI, "Note su Bes. Le sculpture del Metropolitan Museum of Art e del Museo Egizio di Firenze", in *Aegyptiaca et Orientalia. Studi in onore di Sergio Pernigotti*, cds.
- DUNAND 1944-1945: M. DUNAND, "Les sculptures de la favissa du temple d'Amrith", in *BMus-Beyrouth* 7, 1944-1945, pp. 99-107.
- DUNAND 1946-1948: M. DUNAND, "Les sculptures de la favissa du temple d'Amrith", in *BMus-Beyrouth* 8, 1946-1948, pp. 80-107.
- DUNAND, SALIBY 1985: M. DUNAND, N. SALIBY, *Le temple d'Amrith dans le Pérée d'Aradus*, Paris 1985.
- GARBATI 2008: G. GARBATI, *Religione votiva. Per un'interpretazione storico-religiosa delle terrecotte votive nella Sardegna punica e tardo-punica*, Pisa - Roma 2008.
- GARBATI 2009: G. GARBATI, "L'immagine di Bes in Sardegna: appunti su un «indicatore morfologico»", in C. BONNET, V. PERENNE-DELFORGE, D. PRAET (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique* (Roma 2006), Bruxelles 2009, pp. 293-308.
- GARBATI 2010: G. GARBATI, "Immagini e culti. Eshmun ad Amrit", in *RStFen* 38, 2010, pp. 157-181.
- JOURDAIN-ANNEQUIN 1992: C. JOURDAIN-ANNEQUIN, *Héraclès-Milqart à Amrith. Recherches iconographiques*, Paris 1992.
- JOURDAIN-ANNEQUIN 1993: C. JOURDAIN-ANNEQUIN, "Héraclès-Milqart à Amrith? Un syncrétisme gréco-phenicien à l'époque perse", in *Transeuphratène* 6, 1993, pp. 69-86.
- JOURDAIN-ANNEQUIN, BONNET 2001: C. JOURDAIN-ANNEQUIN, C. BONNET, "Images et fonctions d'Héraclès: les moèdeles orientaux et leur interprétation", in S. RIBICHINI, M. ROCCHI, P. XELLA (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, Atti del Colloquio Internazionale (Roma 1999), Roma 2001, pp. 195-223.
- LEMBKE 2004: K. LEMBKE, *Die Skulpturen aus dem Quellheiligtum von Amrit: Studie zur Akkulturation in Phönizien*, Mainz am Rhein 2004.
- MARÍN CEBALLOS, HORN 2007: M.C. MARÍN CEBALLOS, F. HORN (a cura di), *Imagen y culto en la Iberia prerromana. En torno a los llamados "pebeteros en forma de cabeza femenina"*. Seminario de la Casa de Velázquez (Madrid 2004), Sevilla 2007.
- Venezia 1988: S. MOSCATI (a cura di), *I Fenici*, Catalogo della mostra (Venezia 1988), Milano 1988.
- NUNN 2002: A. NUNN, "Images et croyances au Levant du VI<sup>ème</sup> au IV<sup>ème</sup> siècle av. J.-C.", in *Transeuphratene* 23, 2002, pp. 9-25.
- OGGIANO, XELLA 2009: I. OGGIANO, P. XELLA, "Comunicare con gli dei. Parole e simboli sulle stele del tofet", in *Mediterranea* 6, 2009, pp. 185-201.
- PADRÓ 2000: J. PADRÓ, "El culto a Bes en el Mediterráneo occidental", in *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos* (Cádiz 1995), Cádiz 2000, pp. 643-646.
- PEDRAZZI, GIUNTOLI 2009: T. PEDRAZZI, S. GIUNTOLI, *Storia dell'arte universale. L'arte fenicia e l'arte etrusca*, Firenze 2009.
- PUECH 1986: E. PUECH, "Les inscriptions phéniciennes d'Amrit et les dieux guérisseurs du sanctuaire", in *Syria* 63, 1986, pp. 327-342.
- STUCKY ET AL. 2005: R. STUCKY, A. LOPRIENO, H. P. MATHYS, R. WACHTER, *Das Eschmun-Heiligtum von Sidon. Architektur und Inschriften*, in *Antike Kunst, Beiheft* 19, 2005.
- VELÁZQUEZ BRIEVA 2007: F. VELÁZQUEZ BRIEVA, *El dios Bes de Egipto a Ibiza*, Eivissa 2007.
- XELLA 1969: P. XELLA, "Sull'introduzione del culto di Demeter e Kore a Cartagine", in *StMat*

*StorRel* 40, 1969, pp. 215-228.

XELLA 1981: P. XELLA, “Aspetti e problemi dell’indagine storico-religiosa”, in *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali*, Atti del Colloquio (Roma 1979), in *Studi Semitici*, Roma 1981, pp. 7-25.

XELLA 1990: P. XELLA, “«Divinités doubles» dans le monde phénico-punique”, in *Semitica* 39, 1990, pp. 167-175.

YON 1986: M. YON, “Cultes phéniciens à Chypre: l’interprétation chypriote”, in C. BONNET, E. LIPINSKI, P. MARCHETTI, *Religio Phoenicia*, *Studia Phoenicia* IV, Namur 1986, pp. 127-152.

#### DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Barcellona. Museo Archeologico. Scarabeo in diaspro verde con personaggio in lotta con il leone. Ibiza (Spagna). V-IV sec. a.C. (da MOSCATI 1988, p. 518).

Fig. 2. Cagliari. Museo Archeologico Nazionale. Statuetta bronzea di dio “benedicente”. Gesturi (Sardegna). IV-III sec. a.C. (da MOSCATI 1988, p. 521).

Fig. 3. Parigi. Musée du Louvre. Stele in calcare detta di Shadrafa. Dalla regione di Amrit (Siria). VI sec. a.C. (da PEDRAZZI, GIUNTOLI 2009, Figg. 16-17).

Fig. 4. Parigi. Musée du Louvre. Statuetta fittile femminile con mani ai seni. Akziv (Israele). VIII-VI sec. a.C. (da MOSCATI 1988, p. 328).

Fig. 5. Palermo. Museo Archeologico Regionale. Statua in calcarenite di divinità in trono tra due sfingi. Pizzo Cannita (Sicilia). VI sec. a.C. (da MOSCATI 1988, p. 287).

Fig. 6. Parigi. Musée du Louvre. Statua in calcare di “Eracle/Melqart”. Idalion (Cipro). V sec. a.C. (da MOSCATI 1988, p. 110).

Fig. 7. Statua in calcare di “Eracle/Melqart”. Amrit (Siria). Fine del VI – prima metà del V sec. a.C. (da JOURDAIN-ANNEQUIN, BONNET 2001, Fig. 2).

Fig. 8. Sassari. Museo Nazionale G.A. Sanna. Scarabeo in diaspro verde con leone accosciato, ureo e testa di Bes. Tharros (Sardegna). VI-V sec. a.C. (da MOSCATI 1988, p. 398).

Fig. 9. Larnaca. *District Museum*. Amuleto in pasta silicea con testa di Bes. Kition (Cipro). VII-VI sec. a.C. (da MOSCATI 1988, p. 401).

Fig. 10. Cagliari. Museo Archeologico Nazionale. Statua in arenaria di Bes. Bitia (Sardegna). II-I sec. a.C. (da MOSCATI 1988, p. 289).

Fig. 11. Sassari. Museo Nazionale G.A. Sanna. *Thymiaterion* fittile a testa femminile. Sardegna. IV-III sec. a.C. (da MOSCATI 1988, p. 337).

Fig. 12. *Thymiaterion* fittile a testa femminile. Sant’Antioco (Sardegna). III sec. a.C. (da CAMPANELLA, GARBATI 2006, Tav. III, a-b).



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11



Fig. 12

## IMMAGINI CULTUALI IN ITALIA MERIDIONALE TRA ETÀ DEL BRONZO E PRIMA ETÀ DEL FERRO

È possibile rintracciare nella cospicua messe di materiale, rinvenuto in Italia meridionale, le immagini di culto utilizzate nel periodo tra Bronzo Finale e prima età del Ferro? Sulla base delle testimonianze archeologiche dei luoghi di culto, campione esiguo ma rappresentativo, questo contributo mira a ricostruire il quadro delle più antiche immagini di culto nel periodo a cavallo tra la fine dell'età del Bronzo e l'inizio dell'età successiva. È di certo innegabile che nel mondo miceneo esistessero statue di culto anche di dimensioni notevoli come indicherebbero i piedi fittili, di misura leggermente superiore al reale, provenienti da Anemospilia, Archanes, ritenuti le basi di una statua lignea (*xoanon*)<sup>1</sup>.

La documentazione archeologica tuttavia ha restituito essenzialmente frammenti di statue di medie dimensioni: ad esempio la Signora di Phylakopi<sup>2</sup> o gli *sphyrelata* di Dreros<sup>3</sup>, tre statue bronzee rinvenute all'interno del tempio che misurano tra i 40 cm (le due immagini femminili) e gli 80 cm (statua di Apollo).

La maggior parte dei rinvenimenti tra il XIV e il X secolo a.C., nelle regioni meridionali dell'Italia, consiste invece unicamente in statuette di piccole dimensioni, peraltro assai comuni anche nel mondo egeo (*Fig. 1*).

Occorre quindi indagare in quale misura questi oggetti possano essere interpretati come riproduzioni delle immagini di culto. È infatti probabile che l'iconografia della piccola coroplastica derivi da quella di dimensioni maggiori, ad esempio nell'immagine della dea a braccia levate, ma non è sempre dimostrabile che esse siano una copia reale delle sacre immagini; da subito infatti compare un'iconografia molto varia nelle statuette rinvenute nei luoghi di culto che attestano anche momenti di vita quotidiana; occorre tener sempre presente che le statuette sono in ogni caso simboliche della devozione e quindi ipostasi delle (e degli) offerenti.

Le statuette di tipo a Ψ ritrovate nell'insediamento di Scoglio del Tonno<sup>4</sup> (*Fig. 2.1-2*) e in quello di Lipari<sup>5</sup> (*Fig. 2.3*) sono prodotti importati dall'Egeo e sono state interpretate come esempi della devozione religiosa di popolazioni micenee che per qualche motivo si trovavano in Italia. A questi esemplari va probabilmente aggiunto il bron-

<sup>1</sup> I piedi si datano al XVII sec.a.C.: WHITEHOUSE 1996, p. 15.

<sup>2</sup> RENFREW 1987 e BALD ROMANO 1998 p.128, nt. 5 con altri esempi dal mondo greco di statuette di medie dimensioni.

<sup>3</sup> D'ACUNTO 2008, p. 112.

<sup>4</sup> Cfr. Museo Arch. Naz. Taranto n. inv. 7212, h. 8,5 largh. 4,2; un secondo esemplare frammentario: QUAGLIATI 1900; TAYLOUR 1958, pp. 118, 134; TINÉ, VAGNETTI 1967; VAGNETTI 1996, p. 154, fig. 11,18-19.

<sup>5</sup> Statuetta femminile attribuita al Miceneo IIIA mutila delle braccia e della testa; abito decorato con linee verticali e sinuose e con una cintura in vita .del tipo "protophi" della French dalla capanna γ III, n. inv 7835: argilla crema con vernice lucida rosso-bruno h. 4,5 largh. Max. 3,2. TAYLOUR 1958, p.43; TINÉ, VAGNETTI 1967, tav. XVI; ALBANESE PROCELLI 2006, p. 47.

zetto a tridente proveniente da Polizzello<sup>6</sup>: esso è in realtà datato all'età arcaica, ma è interpretato come una replica (molto tarda) di una statuette micenea, per la provenienza dal santuario dell'acropoli di Polizzello<sup>7</sup> (*Fig. 2.4*).

Accanto a ciò, in molti siti del Bronzo Finale sono state rinvenute riproduzioni fittili di uomini e animali di produzione locale: oltre a Scoglio del Tonno<sup>8</sup> (*Fig.3.1-3.3*) e Lipari<sup>9</sup> (*Fig.3.2*), si tratta delle statuette di Rocavecchia<sup>10</sup> (*Fig.3.8-3.9-3.10*), Termito<sup>11</sup> e Poseidonia<sup>12</sup> (*Fig.3.3-3.7*), forse anche Broglio di Trebisacce<sup>13</sup>.

L'interpretazione maggiormente accolta dagli studiosi è che questi esemplari prodotti localmente siano l'espressione della religiosità indigena poiché sono stati realizzati su modello dei prototipi micenei<sup>14</sup>. In effetti, le statuette che si datano tra il Bronzo Finale e la prima età del Ferro sono state rinvenute spesso nel medesimo contesto stratigrafico, come a Lipari e Scoglio del Tonno, oppure in aree che saranno luoghi di culto dell'età arcaica come a Poseidonia, stipe Spinazzola. Sicuramente fine votivo hanno le statuette rinvenute a Rocavecchia, per il contesto che è identificato come sacro grazie alla presenza di strumenti cultuali e di altari a terra, mentre per gli altri rinvenimenti, mancando una precisa connotazione rituale della struttura, si parla semplicemente di devozione domestica.

Il nodo del problema non è se accettare o meno l'interpretazione religiosa – o sem-

<sup>6</sup> Bronzetto a tridente, Museo archeologico Marianopoli n. inv. MS 483, fine VII-VI a.C.; per altri prima metà VI a.C. LA ROSA 1968, p. 19; PALERMO 1974; PALERMO, TANASI 2006; ALBANESE PROCELLI 2006; PALERMO 2008; PALERMO 2009; TANASI 2009; GUZZONE, PANVINI, PALERMO 2010; BABBI 2008 con bibl. precedente.

<sup>7</sup> PALERMO 2009.

<sup>8</sup> Da Scoglio del Tonno, una statuette antropomorfa di produzione locale e una zoomorfa (per W. D. Taylour un toro privo delle corna), non lontana dall'iconografia dei tori del periodo Geometrico.

<sup>9</sup> Da Lipari, idoletto, cultura milazzese n. inv. 6495 da capanna γ III, taglio 4 p.176 e 557 h. 4,9 largh. Max. 4,1: impasto nocciola non lucido, rinvenuto all'interno della capanna γ III, imitazione di miceneo e piccolo cono tronco molto allungato di significato ignoto.

<sup>10</sup> Da Rocavecchia, tre piccoli idoli in terracotta: due figurine sono antropomorfe (A, maschile e B, con il sesso intenzionalmente eliminato) e la terza è zoomorfa: Università di Lecce, n. inv. 81918 e 81917, in impasto: BF2/3: XI sec. a.C. (GUGLIELMINO 2005).

<sup>11</sup> Termito, dal crollo del testimoniaio, nel livello dell'incendio, associati con fr. del fornello del livello H, vengono i due idoletti antropomorfi e incompleti, a impasto: n. inv.319211, n. inv. 319213, il primo con resti di decorazione dipinta in prossimità del collo. dal saggio I/82 (struttura C) nel livello 2b: idoletto zoomorfo (tartaruga), n. inv. 319212. BIANCO 1982; DE SIENA 1986, p. 46; BABBI 2008, pp. 46-48.

<sup>12</sup> Dal santuario urbano di Poseidonia, sette frammenti di figure umane, realizzate in forma molto schematica e di figure animali; interessante la presenza di una piccola *trapeza*, da leggersi come tavola o come tavolino mobile per le offerte. In AURIGEMMA, SPINAZZOLA, MAIURI 1986, p.18 c'è la notizia del ritrovamento di "un idoletto di tipo miceneo: una divinità barbata che ha negli occhi rotondi e nel taglio netto della bocca uno strano fascino sacro, grottesco e misterioso insieme", che ritengo sia da identificare con la figurina antropomorfa con gli occhi applicati. TOCCO SCIARELLI 1998, pp. 81-89.

<sup>13</sup> Broglio di Trebisacce, settore 3, frammento di statuette antropomorfa del tipo miceneo: base di un idoletto (o sopraelevazione cornuta di un'ansa) forse con resti di decorazione dipinta. BETTELLI 2002 p. 175.

<sup>14</sup> Diversa l'interpretazione di Babbi che sostiene trattarsi dell'"adattamento locale del tema iconografico vicino-orientale schematico e di piccole dimensioni", del "tentativo di adeguamento a forme e materiali estranei alla tradizione locale": BABBI 2008, p. 394.



plicemente rituale – delle statuette, quanto accettare che in esse si possa scorgere la riproduzione delle statue di culto di grandi e medie dimensioni.

Esemplari di statuette antropomorfe sono già presenti nelle epoche precedenti, come a Castellazzo in Sicilia<sup>15</sup>, ma è proprio in questa fase cronologica che comincia a essere più sicura la funzione rituale. Come è attestato a Tirinto, le immagini fittili si trovano spesso accanto a stipiti di porta o a focolari e sono una prova evidente della religione popolare praticata in queste strutture architettoniche<sup>16</sup>. Così ad esempio, nel sito di Campomarino<sup>17</sup> sono state rinvenute statuette antropomorfe e zoomorfe, oltre a ceramica miniaturistica forata e un frammento di tetto che, oltre ad attestare la diffusione di modellini fittili di edifici anche nell'area adriatica, comprova soprattutto la valenza rituale dell'intero contesto. Le statuette umane e animali sembrano quindi una caratteristica peculiare della religiosità di questa fase, tra Bronzo finale ed età del Ferro.

Ma è forse la produzione di coroplastica zoomorfa a fornirci la chiave di lettura rituale di questi reperti: numerosi sono i rinvenimenti di statue animali in molti insediamenti dell'età del Bronzo, e proprio all'aspetto propiziatorio della fertilità rinviano Peroni, Bettelli e Babbi<sup>18</sup> con le statuette di animali dalla terramara di Poviglio. La produzione di statuette zoomorfe, sia fittile che bronzea, continua anche nella prima età del Ferro: spesso le statuette provengono da stipi votive italice e siciliane, genericamente datate alla prima età del Ferro, e da siti nei quali è attestata la funzione religiosa in epoca arcaica. In particolare, va sottolineata la continuità spaziale dei rinvenimenti tra il periodo del Bronzo Finale e la successiva età del Ferro, come si può vedere, a titolo di esempio, nello scavo della zona dell'altare a Ortigia (Siracusa), da cui provengono alcune statuette di cavallo e dove più tardi si impianta la prima *eschara* siracusana. L'iconografia degli animali è ritenuta caratteristica delle manifestazioni del sacro nell'età del Bronzo, legata alla rappresentazione simbolica della richiesta di fertilità, e se sono dunque da ricollegare al sacro le raffigurazioni di animali, lo stesso può dirsi per le immagini antropomorfe rinvenute nei medesimi contesti.

A favore della lettura proposta, cioè di identificare la piccola coroplastica come rappresentazione in scala ridotta delle statue di culto, manca un'ultima prova che appartiene però alla prima età del Ferro.

Sulla base delle attuali evidenze archeologiche, le immagini di culto di grandi dimensioni nel territorio italiano compaiono solo a partire dal VII sec. a.C.: alla fine del secolo si datano la statua rinvenuta a Megara Hyblaea e la testa da Saldone nel territorio di Metaponto.

Ed è proprio la prima opera che ci interessa: si tratta della base circolare della statua con i piedi che fuoriescono dal vestito, con un evidente richiamo alla struttura xoa-

---

<sup>15</sup> PANVINI 1998.

<sup>16</sup> BABBI 2008, p. 394.

<sup>17</sup> BABBI 2008, p. 390.

<sup>18</sup> PERONI 1997, BETTELLI 1997, BABBI 2008, p. 400.

nica<sup>19</sup> (Fig. 4.1). Essa trova una copia pressoché identica nella statuetta in calcare rinvenuta nello strato 5 di Bitalemi<sup>20</sup>, databile anch'esso tra la fine del VII e l'inizio del VI a.C. (Fig. 4.2).

Anche la parte superiore della statua rinvenuta a Saldone mostra affinità stilistiche con la piccola coroplastica di stile "dedalico", databile al 630-620 a.C.: di dimensioni notevoli, la testa misura 78 cm di altezza e fu rinvenuta "in a deposit with material of later date at Saldone"<sup>21</sup> (Fig. 4.3).

Ci sono però altri esemplari di statue di grandi dimensioni: sempre a Megara Hyblaea, nel santuario urbano "nord-ovest", sondaggio D9, nel 1952 fu rinvenuta la parte inferiore d'uno *xoanon* in calcare con mano destra applicata e base ovale<sup>22</sup>, attualmente non reperibile, e altri frammenti di statua fittile a grandezza reale<sup>23</sup>. Infine un solo accenno ai due torsi lapidei provenienti da Acrai: si tratta di due busti in calcare locale, datati tra la fine del VII e il VI sec. a.C., ritenuti di officina locale o siracusana. Il busto femminile, in stile subdedalico<sup>24</sup>, è infatti interpretato come la raffigurazione di una divinità, mentre quello maschile come un personaggio in trono in calcare locale, vicino alle statue dei Branchidi di Mileto, quindi all'iconografia dell'offerente. (Figg.4.4, 5)

Il panorama delle immagini di culto arcaiche in Italia sembra destinato ad aumentare anche sulla base della riedizione e della revisione di tutta la documentazione archeologica, ma è già confermata l'esistenza di una grande statuaria, purtroppo assai poco documentata, di cui si ritrovano fortunatamente echi nella produzione della coroplastica, rinvenuta invece in abbondanti quantità.

Una delle ragioni per cui sono così ridotte le testimonianze di statue di culto del periodo più antico potrebbe essere rintracciata nella scelta del materiale utilizzato. Come suggerito dalla (para)etimologia, le prime statue di culto sono state chiamate dagli studiosi moderni *xoana*<sup>25</sup>, per mettere in evidenza il materiale ligneo nel quale erano scolpite. Tra i pochissimi esemplari superstiti, si debbono ricordare le statue lignee rinvenute a Palma di Montechiaro, la più antica delle quali risale alla fine del VII sec. a.C.<sup>26</sup>, (Fig.4.6), i frammenti di *xoanon* da Agrigento<sup>27</sup> e le statue recuperate nel letto

<sup>19</sup> Il frammento di statua è conservato al Museo archeologico di Siracusa, n. inv. 50717; misura 54 cm di altezza e proviene dalla zona del deposito votivo a monte del "santuario nord-ovest" di Megara Hyblaea: ORSI 1895, pp. 306-317; RIZZA, DE MIRO 1985, p. 170; GRAS, TRÉZINY E BROISE, 2005, pp. 314-39, 348.

<sup>20</sup> ORSI 1906, col. 404.

<sup>21</sup> CARTER 1994, p.171; CARTER 2008, pp. 172.

<sup>22</sup> VILLARD, VALLET 1954, p. 22, n. 1.

<sup>23</sup> ORSI 1895, pp. 306-317; GRAS, TRÉZINY E BROISE 2005, pp. 314-39, 348.

<sup>24</sup> Museo archeologico di Siracusa n. inv. 12242 e n. inv. 46993: RIZZA, DE MIRO 1985; VERONESE 2006, p. 340.

<sup>25</sup> Ormai tramontata la teoria che vede negli *xoana* le più antiche rappresentazioni cultuali: si veda DONOHUE 1988, VERNANT 1990.

<sup>26</sup> ZANOTTI BIANCO 1938, p. 249.

<sup>27</sup> DE MIRO 1962: dalla parte sud della città, ad est della collina dei Templi, dove si trova il tempio arcaico di Eracle.

dell'Ansanto, nel santuario di Mefite, datate tra la fine del VI a.C. e il IV a.C.<sup>28</sup> (Fig. 4.7). Se questa scelta dipendesse da esigenze cultuali, legate all'arcaismo della religione, o da ragioni economiche, dalla possibilità di approvvigionamento della materia prima lapidea, non è possibile dire con certezza, ma, vista la lunga durata dell'utilizzo delle statue lignee, è assai probabile che questa scelta formale degli scultori non adempisse soltanto a esigenze pratiche.

Le dimensioni di questo gruppo di statue offrono infine un ulteriore elemento di analisi per riconsiderare l'intera classe delle immagini cultuali a tre dimensioni: dalla comparazione delle misure dei frammenti emerge con chiarezza che l'unica statua di grandi dimensioni è quella attestata dalla testa di Saldone che, completa, doveva aggirarsi sui 3-3,7 m, mentre le restanti opere lapidee possono essere ricostruite fino a un'altezza massima di ca. 1 m. Di misure ancora inferiori le statue lignee più arcaiche che oscillano tra i 16,8 e i 18 cm (Palma di Montechiaro): ciò ha fatto in effetti interpretare questi rinvenimenti come *ex-voto*<sup>29</sup>, benché l'unicità del materiale e la presenza di una triade come quella di Dreros faccia propendere oggi per la lettura degli *xoana* lignei siciliani come di statue cultuali.

Accanto a questa classe di rappresentazioni di immagini di culto, esisteva, già dall'età del Bronzo, la venerazione di immagini sacre legate a elementi naturali come il sole. Le fortunate scoperte di Rocavecchia ci confermano l'esistenza del culto solare nell'edificio di SAS IX, il *Cult Center*, dove sono stati rinvenuti quattro dischi aurei che trovano precisi confronti con altri esemplari di oggetti votivi<sup>30</sup> (Figg. 5.2, 5.3, 5.6). Si tratta dei dischi conservati nel ripostiglio di Gualdo Tadino, (Figg. 5.4, 5.5) e di altri esemplari rinvenuti sotto l'*Artemision* di Delo (Fig. 5.1) e in due sepolture di Cefalonia. Nei primi due casi si tratta sicuramente di un contesto sacro<sup>31</sup>, dalla medesima datazione tra la fine del Bronzo Recente e l'inizio del Bronzo Finale, esattamente come gli esemplari rinvenuti nel sito pugliese. Interessante, soprattutto, è l'analisi della raffigurazione incisa e impressa a sbalzo sulle lamine, che mostra il motivo della barca solare e delle teste ornitomorfe. Esse riconducono nuovamente alla componente animale che viene letta come ipostasi del culto solare ed è oltremodo significativo il rimando alle raffigurazioni zoomorfe di ridotte dimensioni che troviamo nella produzione bronzea e fittile<sup>32</sup>. La proposta di ricostruzione dei dischi aurei dell'età del Bronzo ha preso come modello il carro di Trundholm, trovato in una torbiera danese, il modellino di veicolo con due raffigurazioni del disco solare trainato da un cavallo: si collegano così in un unico reperto i due aspetti della venerazione degli elementi naturali (dischi d'oro e animali).

<sup>28</sup> BOTTINI, RAININI, ISNENGI COLAZZO 1976; RAININI 1985; DE CAZANOVE 2003; RAININI 2003. Le statue sono conservate al museo archeologico Irpino, dimensioni tra 135-142 cm.

<sup>29</sup> ZANOTTI BIANCO 1938, p. 249.

<sup>30</sup> BETTELLI 2006, pp. 141-143.

<sup>31</sup> Per il valore sacro dei depositi metallici, noti come ripostigli, si veda PERONI 1996, p. 76.

<sup>32</sup> BETTELLI 1997, pp. 733-734.

Anche questa prova archeologica documenta quindi l'esistenza di immagini cultuali venerate durante le età del Bronzo e del Ferro.

ILARIA TIRLONI

Université Rennes 2- Haute Bretagne Laboratoire LAHM- UMR6566  
carloilaria@tiscali.it

## BIBLIOGRAFIA

- ALBANESE PROCELLI 2006: R. M. ALBANESE PROCELLI, *Pratiche religiose in Sicilia tra proto-storia e arcaismo*, in ANELLO, MARTORANA, SAMMARTANO 2006, pp. 43-70.
- AMIOTTI, ANTICO GALLINA, GIARDINO 1995: G. AMIOTTI, M. ANTICO GALLINA, L. GIARDINO, *I Greci nel sud dell'Italia*, Milano 1995
- ANELLO, MARTORANA, SAMMARTANO 2006: P. ANELLO, G. MARTORANA, R. SAMMARTANO, *Ethne e religioni nella Sicilia antica*, Atti del convegno (Palermo 2000), Roma 2006.
- AURIGEMMA, SPINAZZOLA, MAIURI 1986: S. AURIGEMMA, V. SPINAZZOLA, A. MAIURI, *I primi scavi di Paestum (1907-1939)*, Salerno 1986.
- BABBI 2008: A. BABBI, *La piccola plastica fittile antropomorfa dell'Italia antica dal Bronzo finale all'Orientalizzante*, Pisa-Roma 2008.
- BALD ROMANO 1998: I. BALD ROMANO, "Early Greek cult Images and cult practices" in R. HÄGG, N. MARINATOS, G. C. NORDQUIST, *Early Greek Cult Practice*, Proceedings of the fifth International symposium at the Swedish Institute at Athens (Athens 1986), Stockholm 1988, pp. 127-134.
- BERNABÒ BREA, CAVALIER, VILLARD 1998: L. BERNABÒ BREA, M. CAVALIER, F. VILLARD, *Meligunis Lipàra IX: Topografia di Lipari in età greca e romana, parte I L'acropoli*, Palermo 1998.
- BETTELLI 1997: M. BETTELLI, "Elementi di culto nelle terramare", in M. BERNABÒ BREA, A. CARDARELLI, M. CREMASCHI (a cura di), *Le Terramare, la più antica civiltà padana*, Catalogo della Mostra (Modena 1997), Milano 1997, pp. 720-741.
- BETTELLI 2002: BETTELLI M., *Italia meridionale e mondo miceneo. Ricerche su dinamiche di acculturazione e aspetti archeologici*, Firenze 2002.
- BETTELLI 2006: M. BETTELLI, "Offerte votive e simboli di culto dall'Italia all'Egeo nel secondo millennio a.C.", in NASO 2006, pp. 140-157.
- BIANCO 1982: S. BIANCO, "Termito. Aspetti del contesto locale" in L. VAGNETTI (a cura di), *Magna Grecia e mondo miceneo. Nuovi documenti*, Atti del XXII Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1982, pp. 83-94.
- BOTTINI, RAININI, ISNENGI COLAZZO 1976: A. BOTTINI, I. RAININI, S. ISNENGI COLAZZO, "Valle d'Ansanto. Rocca San Felice (Av). Il deposito votivo del santuario di Mefite", in *Nsc* 30, 1976, pp. 359-524.
- CARTER 1994: J. C. CARTER, "Sanctuaries in the Chora of Metaponto", in S. E. ALCOCK, R. OSBORNE, *Placing the Gods. Sanctuaries and sacred Space in ancient Greece*, Oxford-New York 1994, pp. 161-198.
- CARTER 2008: J. C. CARTER, *La scoperta del territorio rurale greco di Metaponto*, Venosa 2008.

- D'ACUNTO 2008: M. D'ACUNTO, "Culto e rituali del tempio di Apollo a Dreros", in S. ESTIENNE, D. JALLIARD, N. LUBTCHANSKY, C. POUZADOUX (éd.), *Image et Religion dans l'antiquité greco-romaine*, Actes du colloque (Rome 2003), Napoli 2008, pp. 111-119.
- DE CAZANOVE 2003: O. DE CAZANOVE, "Le lieu de culte de Méfitis dans les Ampsancti valles: des sources documentaires hétérogènes", in DE CAZANOVE, SCHEID 2003, pp. 145-179.
- DE CAZANOVE, SCHEID 2003: O. DE CAZANOVE, J. SCHEID (éd.), *Sanctuaires et sources dans l'antiquité: les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*, Actes de la table ronde (Naples 2001), Napoli 2003.
- DE MIRO 1962: E. DE MIRO, "La fondazione di Agrigento e l'ellenizzazione del territorio tra il Salso e il Platani", in *Kokalos* VIII, 1962, pp. 150-151.
- DE SIENA 1986: A. DE SIENA, "Termito" in M. MARAZZI, S. TUSA, L. VAGNETTI (a cura di), *Traffici micenei nel Mediterraneo. Problemi storici e documentazione archeologica*, Atti del convegno di POPA 1984, Taranto 1986, pp. 41-54.
- DONOHUE 1988: A. DONOHUE, *Xoana and the Origin of Greek Sculpture*, Atlanta 1988.
- EΙΣ ΑΚΡΑ 2009: M. CONGIU, C. MICCICHÈ, S. MODEO, *EΙΣ ΑΚΡΑ. Insediamenti di altura in Sicilia dalla Preistoria al III sec.a.C.*, Atti del V convegno di studi (Caltanissetta 2008), Caltanissetta-Roma 2009.
- GRAS, TRÉZINY, BROISE 2004: M. GRAS, H. TRÉZINY, H. BROISE, *Megara Hyblaea, 5. La ville archaïque. L'espace urbaine d'une cité grecque de Sicile orientale*, Mélanges d'archéologie et histoire, suppl. 1.5, Rome 2004.
- GUGLIELMINO 2004-2006 (2007): R. GUGLIELMINO, "Roca Vecchia (Lecce): new evidence for Aegean contacts with Apulia during the Late Bronze Age", in *Accordia Research Papers* 10, London 2007, pp. 87-102.
- GUGLIELMINO 2005: R. GUGLIELMINO, "Rocavecchia: nuove testimonianze di relazioni con l'Egeo e il Mediterraneo orientale", in R. LAFFINEUR, E. GRECO (a cura di), *Emporia. Aegeans in the Central and Eastern Mediterranean*, Aegaeum 16, Proceedings of the 10<sup>th</sup> international Aegean conference (Athens 2004), Eupen 2005, pp. 637-651.
- GUZZONE, PANVINI, PALERMO 2010: C. GUZZONE, R. PANVINI, D. PALERMO, *Polizzello. Scavi del 2004 nel santuario arcaico dell'acropoli*, Viterbo 2010.
- LA ROSA 1968: V. LA ROSA, "Bronzetti indigeni della Sicilia", in *CronA* 7, 1968, pp. 7-136.
- NASO 2006: A. NASO (a cura di), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci*, Atti del convegno internazionale, Firenze 2006.
- ORSI 1895: P. ORSI, "Sur une très antique statue de Mégara Hyblaea", in *BCH* 19, 1895, pp. 307-317.
- ORSI 1906: P. ORSI, "Gela. Scavi del 1900-1905", in *MAL* XVII, 1906, coll. 575-730.
- PAGLIARA 2005: C. PAGLIARA, "Rocavecchia (Le): il sito, le fortificazioni e l'abitato dell'età del Bronzo", in R. LAFFINEUR, E. GRECO (a cura di), *Emporia. Aegeans in the Central and Eastern Mediterranean*, Aegaeum 16, Proceedings of the 10<sup>th</sup> international Aegean conference (Athens 2004), Eupen 2005, pp. 629-635.
- PALERMO 1974: D. PALERMO, "Materiali di tradizione cretese a Polizzello", in *Antichità Cretesi. Studi in onore di D. Levi*, II, *CronCatania* 13, 1974, pp. 208-212.
- PALERMO 2008: D. PALERMO, "Doni votivi e aspetti del culto nel santuario indigeno della Montagna di Polizzello", in G. GRECO, B. FERRARA, *Doni agli dei: il sistema dei doni votivi nei santuari*, Atti del seminario di studi (Napoli 2006), Pozzuoli 2008, pp. 257-270.

- PALERMO 2009: D. PALERMO, "Polizzello. Le origini del santuario", in *EIS AKPA* 2009, pp. 47-48.
- PALERMO, TANASI 2006: D. PALERMO, D. TANASI, "Diodoro a Polizzello" in C. MICCICHÉ, S. MODEO (a cura di), *Diodoro Siculo e la Sicilia indigena*, Atti del convegno di studi (Caltanissetta 2005), Palermo 2006, pp. 89-102.
- PANVINI 1998: R. PANVINI (a cura di), *Gela. Il museo archeologico. Catalogo*, Gela 1998.
- PERONI 1989: R. PERONI, "Protostoria dell'Italia continentale. La penisola italiana nelle età del Bronzo e del Ferro", in R. PERONI, *Popoli e civiltà dell'Italia antica. Protostoria dell'Italia continentale: la penisola italiana nelle età del bronzo e del ferro*, Roma 1989.
- PERONI 1996: R. PERONI, *L'Italia alle soglie della storia*, Bari 1996.
- PERONI 1997: R. PERONI, "Il potere e i suoi simboli", in M. BERNABÒ BREA, A. CARDARELLI, M. CREMASCHI, *Le Terramare, la più antica civiltà padana*, Milano 1997, pp. 661-673.
- QUAGLIATI 1900: Q. QUAGLIATI, "Relazione degli scavi archeologici che si eseguirono nel 1899 in un abitato terramaricolo allo Scoglio del Tonno presso la città", in *NSc* 25, 1900, pp. 411-464.
- RAININI 1985: I. RAININI, *Il santuario di Mefite in Valle d'Ansanto* Roma 1985.
- RAININI 2003: I. RAININI, "Mephitis aedes o locus consaeptus: alcune osservazioni sul santuario della dea Mefite nella Valle d'Ansanto", in DE CAZANOVE, SCHEID 2003, pp. 137-144.
- RENFREW 1987: C. RENFREW, "Towards a Framework for the Archaeology of Cult Practice", in C. RENFREW (ed.), *The Archaeology of Cult. The Sanctuary at Phylakopi*, London 1985, pp. 11-26.
- RIZZA, DE MIRO 1985: G. RIZZA, E. DE MIRO, *Le arti figurative dalle origini al V secolo a.C.*, in G. PUGLIESE CARRATELLI ET AL., *Sikanie. Storia e civiltà della Sicilia greca*, Milano 1985, pp. 125-243.
- TANASI 2009: D. TANASI, "L'acropoli di Polizzello tra la fine del X e gli inizi dell'VIII secolo a.C.", in *EIS AKPA* 2009, pp. 49-59.
- TAYLOUR 1958: W. D. TAYLOUR, *Mycenean Pottery in Italy and Adjacent Areas*, Cambridge 1958.
- TINÉ, VAGNETTI 1967: S. TINÉ, L. VAGNETTI, *I Micenei in Italia*, Fasano 1967.
- TOCCO SCIARELLI 1998: G. TOCCO SCIARELLI, *Prima di Poseidonia: deposito votivo dagli scavi Spinazzola*, in S. ADAMO MUSCETTOLA, G. GRECO (a cura di), *I culti della Campania antica*, Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Nazarena Valenza Mele (Napoli 1995), Roma 1998, pp. 81-88.
- VAGNETTI 1996: L. VAGNETTI, *Espansione e diffusione dei Micenei*, in S. SETTIS *I Greci. Storia Cultura Arte Società II.1 Una storia greca. Formazione*, Torino 1996, pp. 133-173.
- VERNANT 1990: J. P. VERNANT, "Figuration et image", in *Métis* 5, 1990, pp. 225-238.
- VERONESE 2006: F. VERONESE, *Lo spazio e la dimensione del sacro: santuari greci e territorio nella Sicilia arcaica*, Padova 2006.
- VILLARD, VALLET 1954: F. VILLARD, G. VALLET, "Megara Hyblaea. IV La campagne de 1952", in *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 66, 1954, pp. 13-38.
- VOZA 1985: G. VOZA, "I contatti precoloniali con il mondo greco", in G. PUGLIESE CARRATELLI ET AL., *Sikanie. Storia e civiltà della Sicilia greca*, Milano 1985, pp. 543-576.
- WHITEHOUSE 1996: R. D. WHITEHOUSE, "Ritual Objects. Archaeological joke or neglected evidence?", in J. B. WILKINS (ed.), *Approaches to the study of ritual: Italy and the an-*

*cient Mediterranean*, Specialist Studies on the Mediterranean 2, London 1996, pp. 9-30.

ZANOTTI BIANCO 1938: U. ZANOTTI BIANCO, "Archaeological Discoveries in Sicily and Magna Graecia", in *JHS* 58.2, 1938, pp. 247-253.

#### DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Località citate nel testo: 1 Scoglio del Tonno (Ta) 2 Lipari (Me) 3 Polizzello (Cl), 4 Rocavecchia (Le) 5 Poseidonia (Sa) 6 Termitito (Mt) 7 Broglio di Trebisacce (Cs) 8 Megara Hyblaea (Sr) 9 Gela, Bitalemi (Cl) 10 Metaponto, Saldone (Mt) 11 Acrai (Sr) 12 Palma di Montechiaro 13 val d'Ansanto 14 (fuori cartina) Gualdo Tadino (Pg) (rielaborazione da AMIOTTI, ANTICO GALLINA, GIARDINO 1995).

Fig. 2. Le statuette di importazione: 1-2 Scoglio del Tonno (da VAGNETTI 1996) 3 Lipari (da VOZA 1985) 4 Polizzello (da PALERMO 2009).

Fig. 3. Le statuette di produzione locale: 1,3 Scoglio del Tonno (da VAGNETTI 1996) 2 Lipari (da BERNABÒ BREA, CAVALIER, VILLARD 1998), 4-7 Poseidonia (da TOCCO SCIARELLI 1998), 8-10 Rocavecchia (Le) (da GUGLIEMINO 2005).

Fig. 4. Le statue di età arcaica: 1 Megara Hyblaea (da ORSI 1895) 2 Gela, Bitalemi (da ORSI 1906) 3 Metaponto, Saldone (da CARTER 2008) 4-5 Acrai (da RIZZA, DE MIRO 1985) 6 Palma di Montechiaro (da RIZZA, DE MIRO 1985), 7 val d'Ansanto (da [mefite.blogspot.com/](http://mefite.blogspot.com/)).

Fig. 5. I dischi aurei: 1 Lamine di Delo (da BETTELLI 2006); 2 lamine da Rocavecchia (da PAGLIARA 2005); 3, 6 disegni dei dischi aurei di Rocavecchia (da GUGLIELMINO 2004-2006 (2007)); 4, 5 fotografia e disegno dei dischi di Gualdo Tadino (da BETTELLI 1997).



Fig. 1



Fig. 2



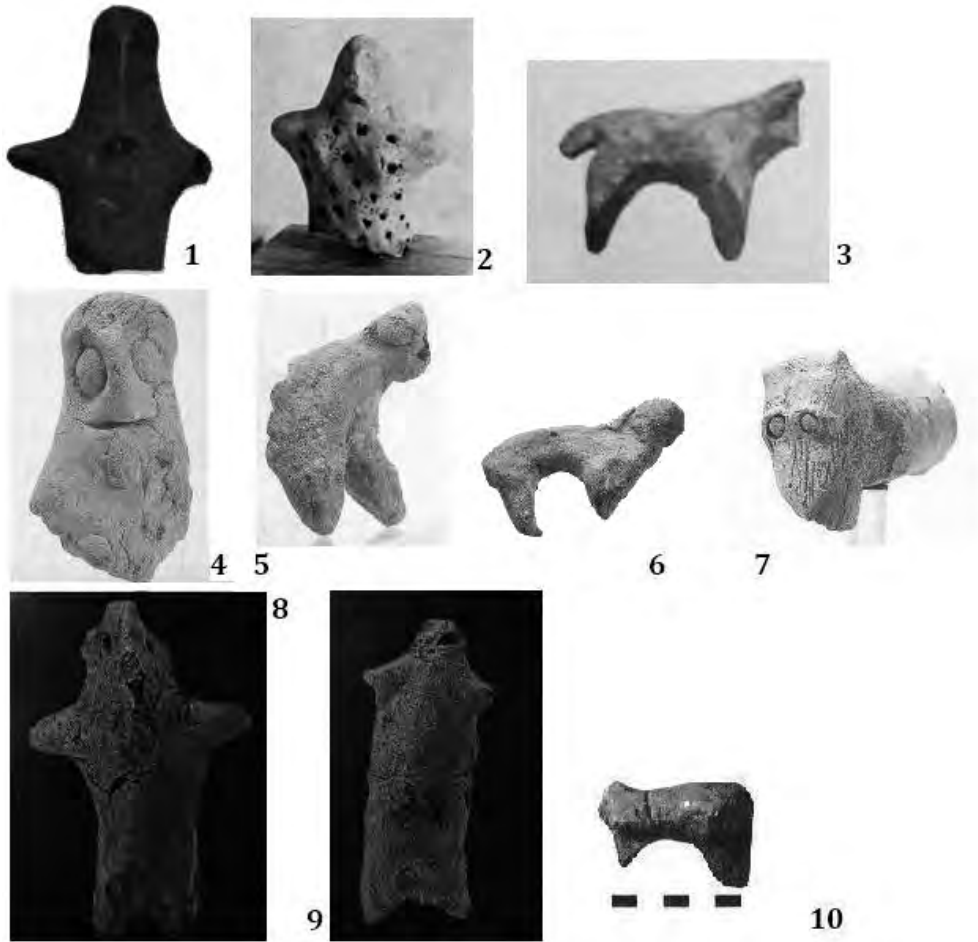


Fig. 3

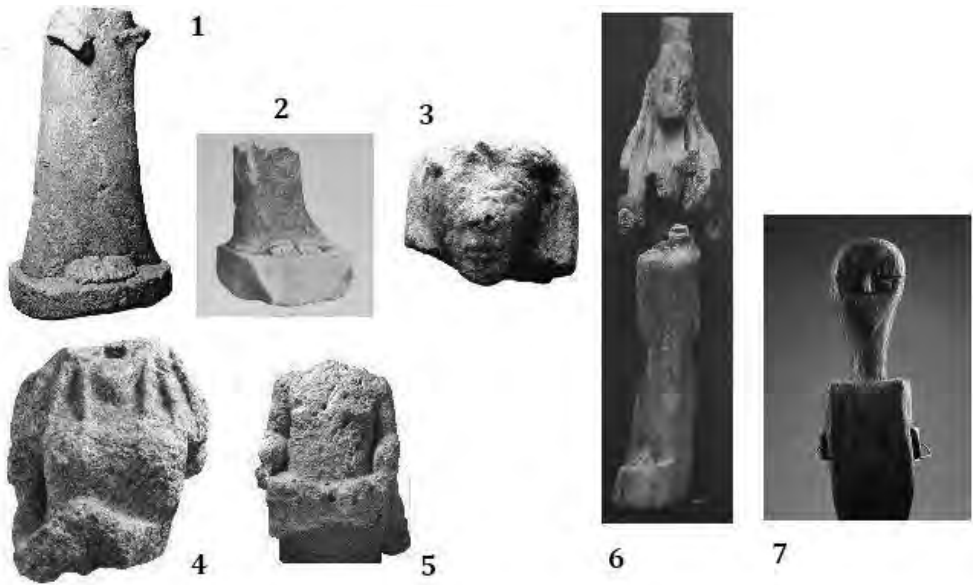


Fig. 4

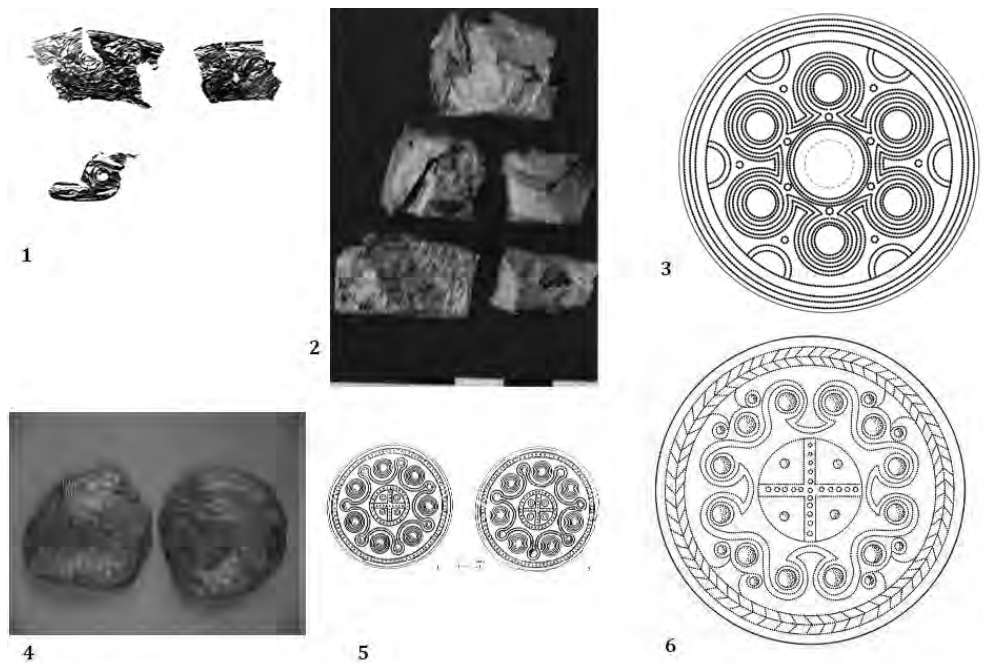


Fig. 5

**AL QARAFÀ, OVVERO LA CITTÀ DEI MORTI DEL CAIRO:  
ICONOGRAFICA SACRA NELL'ISLAM POPOLARE EGIZIANO**

*Introduzione*

Il presente saggio analizza uno degli aspetti salienti che caratterizzano *Al Qarafa*, il più antico cimitero musulmano del Cairo, denominato dagli occidentali “Città dei Morti”: l’insieme delle rappresentazioni sacre. Sorto nel 642 d.C con la fondazione di *al Fustat*, città antesignana della futura *al Qahira*, ovvero Il Cairo, è tuttora in funzione e la sua peculiarità consiste nella convivenza tra vivi e defunti senza alcuna soluzione di continuità<sup>1</sup>. Vi dimora tra le tombe una comunità di circa un milione di persone, che ha costituito l’oggetto della mia ricerca sul campo dal 1998 al 2005<sup>2</sup>. In particolare, il *fieldwork* riguardava le relazioni tra l’urbanizzazione della necropoli e le pratiche funebri e religiose che vi si svolgevano e si svolgono tuttora in parte<sup>3</sup>. L’urbanizzazione e l’habitat hanno radici remote le cui origini risalgono nell’avvicinarsi delle varie dinastie arabe al potere del paese. Un primo nucleo di abitanti a partire dal IX sec. era costituito dai guardiani (*turabeen* nella parlata arabo-egiziana) delle tombe monumentali nobiliari e dei mausolei santi, e dagli addetti ai servizi funebri, quali becchini, incisori di lapidi, recitatori del Corano. La Città dei Morti cairota rappresenta per l’islam ufficiale una realtà totalmente eterodossa, di cui sia l’architettura funeraria che l’iconografia sacra popolare sono esempi emblematici. Molteplici sono i campi iconografici religiosi attraverso cui si esprime l’immaginario collettivo dei residenti e dei frequentatori del cimitero, in realtà della società cairota e più in generale di quella egiziana. L’intera necropoli è densa di rappresentazioni sacre che vanno dalla tipologia ortodossa all’insieme delle raffigurazioni che attengono a un islam popolare vissuto come ibridazione tra la fede ufficiale e la religiosità del quotidiano. Spiccano, tra tutte, quelle riferite al pellegrinaggio alla Mecca e le immagini di “santi” locali nelle loro camere funerarie. Perfino le lapidi e i cenotafi talvolta presentano delle peculiarità che risalgono al patrimonio di elementi iconografici ereditati dall’antica civiltà egizia.

*Origini e sviluppo di al Qarafa*<sup>4</sup>

La Città dei morti del Cairo, così come l’hanno sempre chiamata i visitatori occidentali delle ere passate ma anche i turisti odierni, è stata nel corso del tempo oggetto di continue interdizioni sia da parte del potere politico che di quello religioso con svariate *fatwa*. Si condannavano quelle costumanze preislamiche del periodo della *jahi-*

<sup>1</sup> Infatti la particolarità della città dei morti che salta subito allo sguardo consta nell’assenza di mura di recinzione del cimitero.

<sup>2</sup> Per svolgere tale ricerca ho abitato per circa 10 anni nel cimitero cairota.

<sup>3</sup> I risultati di tale ricerca sono poi confluiti in due monografie: TOZZI DI MARCO 2008; TOZZI DI MARCO 2010.

<sup>4</sup> TOZZI DI MARCO 2008, pp. 39-81.

*liyya*<sup>5</sup>. Fondamentalmente l'habitat, ma anche i convivi nei cortili funerari durante le festività islamiche e le visite calendariali ai defunti (*ziyarat*) erano proibiti o comunque mal tollerati. Tale veto non è espresso nel Corano bensì in alcuni *ahadith*<sup>6</sup>, ovvero la seconda scrittura sacra dell'Islam. L'inurbamento del cimitero cairota ha le sue radici nei rituali funebri e nel concetto peculiare di santità nell'islam popolare, in tal caso egiziano. L'intera necropoli è costituita da ben 17 quartieri<sup>7</sup>, corrispondenti ad aree funerarie che si sono formate nel corso dei secoli a partire dalla zona di sepoltura della tribù dominante dei Coreisciti ai piedi delle colline Moqattam circostanti la capitale a est, e da quelle pertinenti alle varie altre tribù arabe che insieme a quella preminente conquistarono l'Egitto. Con l'unificazione a opera di Saladino, nel XIII sec., delle varie cittadelle di potere fondate dalle varie dinastie al governo, anche le diverse aree sepolcrali furono accorpate in due grandi settori: *Al Qarafa el Kubra* e *Al Qarafa el Soghra* (rispettivamente il cimitero grande e il cimitero piccolo). Tuttavia ciò che determinò lo sviluppo dell'inurbamento da parte della popolazione cairota fu la presenza delle tombe sacre appartenenti a personaggi pii della tradizione religiosa sia locale che transnazionale. Nella memoria collettiva difatti le varie aree sepolcrali sono conosciute con il toponimo dei molteplici "santi" sepoltivi<sup>8</sup>. L'esplosione di tombe sacre avvenne con la dinastia fatimida che regnò in Egitto dal X al XII sec. I sovrani fatimidi erano sciiti, avevano quindi una venerazione particolare per Maometto e la sua discendenza. Nella capitale così patrocinarono molti altari e tombe simboliche di membri della famiglia del Profeta, *Ahl al Bayt*, che erano meta di molteplici pellegrinaggi frequentati da fedeli non solo egiziani ma provenienti anche dagli altri paesi arabi. Successivamente, con Saladino che ripristinò il sunnismo, il territorio sepolcrale venne maggiormente sacralizzato dalla presenza di diverse istituzioni mistiche: piccoli alloggi (*zawiya*) di *sufi*<sup>9</sup> isolati con i propri discepoli e grandi confraternite (*kanqah*) sorte intorno alla tomba del fondatore. Con le consecutive dinastie al potere, quali i Mamelucchi e poi gli Ottomani, la popolazione perseverò nella venerazione dei santi e nelle costumanze funebri non proprio ortodosse fino ai tempi moderni, sebbene in anni recenti l'influenza dei salafiti<sup>10</sup> sull'establishment religioso e di governo ha portato all'uniformazione di tutte le usanze secondo una rigida ortodossia. Addirittura durante questo nuovo corso del paese hanno distrutto alcuni altari di santi molto venerati tra i cairoti.

<sup>5</sup> La *jahiliyya* è l'era preislamica connotata dai musulmani come il periodo della ignoranza.

<sup>6</sup> Gli *ahadith* (sing. *hadith*) sono i detti e fatti del Profeta Maometto raccolti dai suoi compagni o dai membri della prima comunità islamica attraverso la trasmissione di una catena di rapportatori.

<sup>7</sup> EL KADI BONNAMY 2001, pp. 9-18.

<sup>8</sup> Personalmente ho abitato nella zona sepolcrale del sultano mamelucco Kaytbey, che si fece costruire la sua camera funeraria nei pressi della *zawiya* del mistico Al Menoufi, un sufi vissuto nel XIII secolo.

<sup>9</sup> I *sufi* sono i mistici islamici. L'etimologia di tale termine sembra derivare dalla veste di lana, *suf*, che indossavano.

<sup>10</sup> I salafiti appartengono all'area del radicalismo islamico, dando un'interpretazione letteralista delle scritture sacre.

*L'iconografia sacra musulmana*

Come è noto l'Islam proibisce la rappresentazione di esseri viventi in ambiti sacri, opponendosi al politeismo idolatra, ragion per cui l'ingegno artistico si è perfezionato soprattutto utilizzando sia la scrittura araba, strumento della rivelazione coranica, sviluppando nel corso della storia vari stili calligrafici, sia l'arte geometrica con grande ricchezza di intrecci di stelle e poligoni<sup>11</sup>. Pertanto sia i mausolei funebri che le lapidi dei sultani e dei nobili sono decorati dall'arte geometrica e calligrafica, riportando versetti coranici, il nome di Allah e i suoi novantanove attributi<sup>12</sup> iscritti in stelle e cerchi e, nel caso dei sovrani Fatimidi, il nome di Maometto e dei quattro califfi ben guidati. Sicché, l'arte calligrafica diventa discorso diretto con l'Armonia divina. In particolare due *ahadith* (detti) attribuiti al Profeta<sup>13</sup> hanno comportato la legge dell'irrepresentabilità, anche se spesso furono intesi erroneamente come una proibizione assoluta in tutti i campi artistici delle immagini figurative. Per l'artista musulmano, i fondamenti dell'estetica si trovano nei seguenti detti del Profeta: "Dio è bello e ama la bellezza"; "Dio ha iscritto la bellezza in tutte le cose"; per cui il proprio lavoro artistico diviene una specie di obbligo religioso cui l'artista adempie. Non è quindi importante distinguere l'artista, tanto che moltissime opere sono anonime, ma l'arte come espressione e conseguimento della gioia e della bellezza del Creato. Tuttavia sebbene il dogma islamico preveda una sepoltura anonima nel deserto segnalata solo con una pietra, *shahid* (testimone), in tutto il mondo musulmano sono stati eretti monumenti funebri fin dai primi secoli. Malgrado alcuni *ahadith* che non appartengono al corpo canonico di al Bukhari<sup>14</sup>, la prescrizione verso le costruzioni in mattoni sulla tomba è maggiormente legata a credenze popolari che riguardano la vita nell'oltretomba, come fa notare Thomas Leisten<sup>15</sup>. In tale interdizione rientra anche la *bayt el mayt*, cioè la casa del morto, utilizzata dai parenti per le visite settimanali o delle occasioni festive religiose, anche se Maometto fu sepolto nella *bayt* di Aisha, la sua moglie preferita.

Inoltre la ritrattistica di messaggeri divini, profeti e santi, nonostante sia vietata poiché non potrebbe rappresentare le loro qualità inerenti e per evitare che siano adorati come gli idoli pagani o di altre fedi, non di rado si ritrova all'interno dei mausolei funebri di alcuni "santi" o mistici locali le cui foto o ritratti dipinti sono affissi alle pareti.

<sup>11</sup> Nell'arte profana quindi, purché non rappresenti né Dio né il volto del Profeta, sono ammessi soggetti umani e animali ed è molto sviluppata soprattutto l'arte della miniatura.

<sup>12</sup> Detti i Più Bei Nomi di Dio (*asma' Allah al-husna*).

<sup>13</sup> "Nel giorno del Giudizio agli artisti potrebbe essere chiesto di ricreare le loro opere; e non riuscendoci saranno puniti severamente" e "quelli che saranno puniti più severamente da Dio nel giorno del Giudizio saranno i pittori e gli scultori".

<sup>14</sup> al Bukhari, nato nella Transoxoiana nel IX sec. è il più eminente esperto della Sunna, che ha dedicato all'acquisizione delle diverse tradizioni il suo studio.

<sup>15</sup> LEISTEN 1991, p. 12-18.

### *L'iconografia funebre nella città dei morti*

Invero l'intero cimitero storico del Cairo, attraverso la sua monumentalità funeraria e l'iconografia raffigurata sulle tombe e al loro interno, rappresenta la versione egiziana del senso del sacro percepito dalla popolazione al di là dell'interpretazione dogmatica delle élite religiose. È documentato che nel XIII sec. il sovrano mamelucco Baybars I aveva ordinato la demolizione di ogni struttura funeraria di *Qarafa*, poiché erano costruite su un terreno destinato a *waqf*<sup>16</sup> per la sepoltura pubblica. Faceva eccezione solo il mausoleo dell'Imam Sha'fi poiché situato all'interno di una proprietà privata. Tuttavia un vastissimo patrimonio artistico-architettonico funerario è sopravvissuto alle svariate *fatwa*, le cui singole opere, siano esse strutture commemorative o semplici lapidi, testimoniano la peculiare costruzione al Cairo dello spazio sacro funebre che attiene alle credenze sulla morte, i defunti e la vita nell'aldilà. Inoltre il cenotafio rappresenta un simbolo identitario, sicché oltre alle informazioni fornite dalle iscrizioni epigrafiche, attraverso l'iconografia funeraria è riconoscibile non solo l'epoca in cui ha vissuto il morto ma anche il suo rango e altri particolari della sua vita. La pietra tombale in genere presenta inizialmente la *basmala*<sup>17</sup>, seguono poi il nome del defunto e la data di morte. Molte volte sono presenti alcune raffigurazioni che informano su talune credenze religiose locali. Ad esempio su alcune stele di epoca Omayyade, attualmente esposte al Museo di Arte Islamica al Cairo, si riscontrano stelle a 6 punte, identificate come il sigillo di Salomone, che avevano lo scopo di protezione dagli spiriti maligni<sup>18</sup>. L'analisi iconologica porta al riconoscimento di altri simboli afferenti alla religiosità popolare. Mi è capitato una volta di vedere disegnato su una lapide il tradizionale occhio che serve a scongiurare il malocchio<sup>19</sup>. È possibile rinvenire anche simboli che riferiscono dell'appartenenza a una confraternita o gruppo religioso. Sul basamento di un monumento funebre nella zona sepolcrale Megawrin si può scorgere un altorilievo con due spade incrociate che identificano il defunto come membro del movimento dei Fratelli Musulmani.

Tra i motivi ornamentali ortodossi vi sono quelli di ordine vegetale: la palmetta, la rosetta, la ghirlanda. Il più rappresentato è tuttavia il medaglione con la rosetta tracciata in un cerchio, i cui 8 petali sono leggermente in rilievo e raccordati da un bottone centrale<sup>20</sup>. Per il suo rimando evocativo alla simbologia solare è connessa all'ambito funerario egizio di epoca faraonica<sup>21</sup>. Sulle stele di epoca ottomana si riscontrano invece soprattutto ghirlande fogliari. Non meno rilevante è l'uso dei colori nel marcare

<sup>16</sup> Bene immobilizzato a scopo caritatevole per finanziare opera per i poveri.

<sup>17</sup> È la formula coranica d'apertura ad ogni sura: "*Bi-smi 'llāhi al-Rahmāni al-Rahīmi*" (= "In nome di Dio, Clemente, Misericordioso").

<sup>18</sup> Per un approfondimento sul sigillo di Salomone consultare TOZZI DI MARCO 2010 p. 118.

<sup>19</sup> Per una trattazione più approfondita delle simbologie dei talismani e amuleti nel cimitero cairota TOZZI DI MARCO 2010.

<sup>20</sup> La rosetta è un elemento decorativo diffuso in tutto il Mediterraneo medio e vicino orientale fin dall'era a.C. La rosetta, o meglio la rosa d'acqua che altro non è che il fiore della ninfea, era una pianta nilotica sacra alle due divinità principali egizie, Iside e Osiride.

<sup>21</sup> Sono state rinvenute rosette anche sui drappi funebri dei faraoni.

una sepoltura che contraddistingue il cimitero cairota da quelli delle altre città e villaggi egiziani. Le tinte più utilizzate sono il giallo (considerato il preferito per abbellire e accentuare la bellezza) e il verde, il colore sacro dell'Islam, ma anche il celeste e il rosso. Verde erano il turbante di Maometto e la prima bandiera dell'Islam. Verde è il Paradiso islamico. Verde è anche il panno di copertura della bara del morto comune e della tomba del santo, nonché del turbante messo sul suo catafalco. Anche il rosso era molto apprezzato dal Profeta, ed è associato ad Ali, suo genero e cugino, oltre a simbolizzare la vita<sup>22</sup>. Inoltre i colori sono da mettere in relazione sia con i gradi mistici del viaggio di un *sufi* durante l'esperienza estatica che con l'appartenenza a una confraternita. A ogni grado ascetico corrisponde un colore che a sua volta coincide con quello della luce che il *sufi* percepisce nella sua visione. Ogni confraternita ha il suo colore di riferimento.

Elementi iconografici profani si riscontrano sulle lapidi di epoca ottomana. Mentre il copricapo maschile o femminile è scolpito sulla punta della pietra tombale, vengono raffigurati la corona o gioielli femminili che identificano lo *status* e il genere a cui appartiene il defunto.

Nell'insieme iconografico funerario rientrano anche le immagini dei fondatori delle confraternite *sufi* o quelle di un rinomato santo. Esse sono poste in un quadro appeso alle pareti della camera funeraria a volte accanto a una breve biografia della sua vita e un elenco dei suoi miracoli in particolare. Queste tombe sono ancora attualmente oggetto di venerazione, le cui modalità culturali e rituali sono considerati ufficialmente *haram*.

### *L'iconografia sacra religiosa*

Tra le raffigurazioni sacre non prettamente funerarie che si possono riscontrare nella necropoli cairota vi sono quelle pertinenti al pellegrinaggio alla Mecca, l'*hajj*, diffuse tuttavia in tutto il paese. Esse sono rappresentate sulla facciata delle case dei fedeli che hanno assolto a tale dovere islamico, il cui adempimento è motivo di celebrazioni gioiose in famiglia e con gli amici sia prima della partenza che al ritorno. Un tempo il viaggio intrapreso per raggiungere La Mecca e Medina era difficoltoso e pieno di pericoli, non tutti riuscivano a fare ritorno a casa. Ecco perché era ed è usanza organizzare una festa benaugurante prima della partenza e una di saluti al ritorno. L'antropologo Turner ha ben spiegato la natura liminale di una tale esperienza religiosa che transita l'individuo da una condizione iniziale a una nuova. Il credente musulmano dopo aver compiuto il pellegrinaggio assume il titolo onorifico di *hajj* o *hajja* per le donne che identifica il nuovo maggior *status* sociale. A testimonianza all'interno della comunità del nuovo *status* nell'Egitto rurale la raffigurazione del pellegrinaggio ne rappresenta l'emblema. La sua realizzazione a opera di un pittore professionista o del figlio maggiore, quando non si hanno molte possibilità economiche, avviene prima che il pellegrino faccia ritorno a casa. Generalmente tali dipinti hanno degli elementi ricorrenti stereotipati che consistono nella *ka'aba* meta dell'*hajj*, e nei trasporti utilizzati per raggiungerla (navi, aerei ecc.). Queste figure sono accompagnate da scritte

<sup>22</sup> CHEBEL 1997, p. 91.

tratte dal Corano. Questa tipologia iconografica è prettamente ortodossa poiché non vi è alcuna rappresentazione umana o animale. Tuttavia molto frequentemente sulle case della Città dei morti appare l'immagine del pellegrino da solo o a volte sul cammello o sul cavallo utilizzato. Altre volte questi animali sono rappresentati da soli. Anche le donne vengono rappresentate. Il pellegrino è raffigurato nella veste bianca dell'*hajj*, detta *ihram*, e con i palmi delle mani alzate. L'*ihram* consiste in due pezzi di stoffa senza cuciture avvolte attorno al corpo, indicando il suo stato di purezza. In alcuni casi è segnalato anche il suo nome. Tali ritratti sono molto consueti nell'Alto Egitto, quindi è ipotizzabile che si siano diffusi nell'ultimo secolo con l'ingente afflusso migratorio nella necropoli di contadini dal sud che hanno portato con sé tale tradizione propria della cultura rurale egiziana. Altri elementi iconografici ricorrenti in queste raffigurazioni sono le palme, simbolo dell'ambiente naturale delle oasi e pianta sacra ad Allah. Le espressioni artistiche inerenti all'*hajj* rientrano tuttavia nella più vasta categoria di arte vernacolare rappresentata sulle case dei villaggi egiziani e nubiani, densa di motivi apotropaici. Gli studiosi Parker e Neal hanno evidenziato il legame delle raffigurazioni *hajj* con i graffiti dell'antica civiltà faraonica che ritraevano l'uomo egizio nei momenti importanti della sua vita<sup>23</sup>.

In conclusione, l'analisi dell'iconografia sacra presente nel cimitero musulmano del Cairo testimonia il vissuto della fede a livello popolare che non può prescindere dal patrimonio culturale ereditato dalle generazioni precedenti, le cui tradizioni rivisitate nella nuova veste religiosa sono nella maggioranza dei casi condannate dall'interpretazione religiosa ortodossa. La Città dei morti del Cairo, proprio per la presenza di una tale eredità artistico-architettonica che sottintende un più vasto patrimonio immateriale, andrebbe valorizzata anche nelle sue manifestazioni artistiche popolari<sup>24</sup>, anziché denigrata e soggetta a continue pressioni e volontà politiche di eradicamento.

ANNA TOZZI DI MARCO  
anna\_tozzi@hotmail.com

<sup>23</sup> PARKER, NEAL 2009, pp. ix-x.

<sup>24</sup> Una delle attività sviluppate nella necropoli nell'ambito dell'antropologia applicata, volta alla valorizzazione di tale patrimonio materiale e immateriale consiste nelle visite antropologiche condotte in piccoli gruppi di visitatori al cui centro vi è l'incontro con i locali e la loro cultura. <www.lacittadeimorti.com>.



## BIBLIOGRAFIA

- CHEBEL 1997: M. CHEBEL, *Dizionario dei simboli islamici*, Roma 1997.
- EL KADI, BONNAMY 2001: G. EL KADI, A. BONNAMY, *La Cité des Mort*, Le Caire, Liege 2001.
- LEISTEN 1991: T. LEISTEN, "Between orthodox and exegesis: some aspects of attitudes in the shari'a towards funerary architecture", in O. GRABER, *Muqarnas: An Annual on Islamic Art and Architecture*, vol. 4, 1991, pp. 12-18.
- PARKER, NEAL 2009: A. PARKER, A. NEAL, *Hajj Paintings. Folk Art of the Great Pilgrimage*, Cairo 2009.
- TOZZI DI MARCO 2008: A. TOZZI DI MARCO, *Il Giardino di Allah. Storia della necropoli musulmana del Cairo*, Torino 2008.
- TOZZI DI MARCO 2010: A. TOZZI DI MARCO, *Egitto inedito. Taccuini di viaggio nella necropoli musulmana del Cairo*, Torino 2010.



**SESSIONE POSTER**  
**GLI OGGETTI DEL SACRO**



## I DISCHI-PENDENTI D'AVORIO:

### SIGNIFICATO E FUNZIONE DI UNA PARTICOLARE CLASSE DI MATERIALI

Il presente lavoro si propone lo studio di una particolare classe di materiali: i dischi d'avorio delle tombe femminili dell'Italia meridionale, al fine di formulare un'ipotesi interpretativa del loro significato e funzione<sup>1</sup>.

La ricerca ha condotto all'individuazione di un piccolo *corpus* di diciannove esemplari<sup>2</sup>, riconducibili a un arco cronologico compreso tra l'inizio del VI secolo a.C. e i primi anni del IV secolo a.C. e provenienti da un'area piuttosto circoscritta grossomodo coincidente con la zona appenninica compresa tra la Campania e la Puglia, che ha nel Melfese il suo epicentro geografico e culturale<sup>3</sup>.

I dischi in esame sono stati rinvenuti quasi esclusivamente all'interno di tombe femminili<sup>4</sup>, tranne nei casi della tomba OC.10 della necropoli in loc. Cappuccini di Minervino Murge, che ospita una coppia maritale, e della tomba 43 della necropoli in loc. Pisciole di Melfi, il cui corredo "rappresenta il più "femminile" tra tutti quelli relativi ad un uomo"<sup>5</sup>. All'interno delle singole tombe i dischi-pendenti in avorio sono stati rinvenuti in quantità che vanno da una a quattro attestazioni, in presenza però – in quest'ultimo caso – di due deposizioni. Nella stragrande maggioranza dei casi la posizione occupata dai dischi all'interno della tomba è risultata essere all'altezza o comunque in prossimità del bacino – ai lati del corpo della defunta –<sup>6</sup>, circostanza

<sup>1</sup> Colgo l'occasione per ringraziare il Prof. Gianluca Tagliamonte per avermi affidato questo lavoro e per avermi seguito in tutte le fasi della ricerca, che nasce in seno alle attività condotte dalla cattedra di Etruscologia della Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici – Indirizzo Classico "Dinu Adamesteanu" dell'Università del Salento a Lecce.

<sup>2</sup> I dischi sono di forma circolare, più raramente ovale, a sezione indifferentemente rettangolare, circolare o ovale, e presentano un foro centrale da sospensione; il diametro esterno è compreso tra 3,8 cm e 15,5 cm, con uno spessore che va da 1,5 cm a 4,5 cm; lo stato di conservazione è frammentario o molto lacunoso, essendo i dischi generalmente ricomposti di più frammenti, a eccezione di tre esemplari che si conservano integri, pur manifestando evidenti segni di corrosione superficiale.

<sup>3</sup> Proprio per la sua caratteristica di crocevia di importanti percorsi che si sviluppavano lungo le vallate fluviali il Melfese ha rappresentato nell'antichità un luogo di incontro tra le popolazioni italiche dell'Appennino centro-meridionale e quelle della fascia litoranea adriatica. La posizione strategica dell'area è data essenzialmente dalla confluenza, lungo l'asse Ofanto-Sele, dei percorsi interni di collegamento con l'area campana a O, e con i centri costieri della Daunia a E. Per un inquadramento generale dell'area si veda il seguente contributo: BOTTINI 1984, pp. 27-33 (con bibl. prec.).

<sup>4</sup> Si tratta prevalentemente di donne adulte, essendo attestata la presenza di sole due bambine su undici deposizioni, rispettivamente nella tomba 102 della necropoli in loc. Braidà di Serra di Vaglio e nella tomba 33 di Ortona. Per quanto riguarda la tipologia tombale va detto che si tratta prevalentemente di tombe a fossa, attestate in ben sette casi su undici, a cui si aggiungono le due tombe a cassa della necropoli di Melfi, la tomba a cassa della necropoli di Carife e l'unico esemplare di tomba a pozzo rinvenuto nella necropoli in loc. Casino-Casinetto di Lavello.

<sup>5</sup> BOTTINI 1993, p. 66. Il corredo della tomba, di marcata connotazione conviviale, viene dall'autore assimilato a quello della tomba 955 della necropoli in loc. Casino-Casinetto di Lavello, a sua volta definito come "il più maschile fra tutti i corredi pertinenti ad una donna".

<sup>6</sup> Fa eccezione la tomba 7 della necropoli in loc. Addolorata di Carife, all'interno della quale il disco era posto all'altezza del braccio destro della defunta (ROMITO 1995, p. 39).

questa che ha indotto gli studiosi a supporre che essi fossero sospesi a una cintura, secondo quello che viene definito dal Bottini “uno specifico costume di probabile natura cerimoniale” (*Fig. 6*)<sup>7</sup>.

Come si evince dalla carta di distribuzione dei contesti di rinvenimento (*Fig. 1*), una particolare concentrazione di dischi d’avorio è stata individuata in area melfese, lungo la direttrice della valle dell’Ofanto, dove sono attestati ben otto esemplari sui diciannove totali, e precisamente: uno dalla necropoli in loc. S. Antonio di Ruvo del Monte<sup>8</sup>, due dalla necropoli in loc. Casino-Casinetto di Lavello<sup>9</sup> e ben cinque dalla necropoli in contr. Piscuolo di Melfi<sup>10</sup>. Le restanti attestazioni si hanno nella Basilicata interna, nella necropoli in loc. Braida di Serra di Vaglio<sup>11</sup>, che ha restituito tre esemplari, e in Daunia, a Ortona<sup>12</sup> e a Minervino Murge<sup>13</sup>, con rispettivamente tre e quattro esemplari; un disco isolato è stato rinvenuto infine in territorio irpino, nella necropoli in loc. Addolorata di Carife<sup>14</sup>.

Dall’analisi dei corredi tombali è emersa una significativa corrispondenza tra la presenza dei dischi-pendenti in avorio e l’alto livello dei materiali di corredo a essi associati; più nello specifico, nelle tombe interessate dalla presenza dei nostri dischi è risultato evidente, oltre alla ricchezza delle forme ceramiche e alla elevata quantità di oggetti metallici<sup>15</sup>, una netta prevalenza degli oggetti di ornamento personale sulle altre tipologie di materiali, in pieno accordo con l’impressione generale di benessere e di ricchezza che traspare dall’analisi dei singoli corredi<sup>16</sup>.

Come un corredo ricco di oggetti di ornamento personale e di elementi di prestigio si presenta quello della tomba 7 della necropoli in loc. Addolorata di Carife (*Fig. 1, I*), in cui è stato rinvenuto un solo disco d’avorio<sup>17</sup> (*Fig. 3*), posizionato all’altezza del braccio destro dell’inumata, in associazione con una fibula in argento di grandi dimensioni, che la Romito interpreta quale elemento di distinzione sociale del rango della defunta (*Fig. 4*)<sup>18</sup>.

<sup>7</sup> BOTTINI 1993, p. 63.

<sup>8</sup> BOTTINI 1981, pp. 183-288.

<sup>9</sup> GIORGI *ET AL.* 1988; CIRIELLO 1993, pp. 57-62.

<sup>10</sup> CARONNA LISSI 1971, pp. 117-128.

<sup>11</sup> BOTTINI, SETARI 2003.

<sup>12</sup> IKER 1984; *Id.* 1986.

<sup>13</sup> LO PORTO 1999, pp. 9-11 (con bibl. prec.).

<sup>14</sup> ROMITO 1995, pp. 35-47.

<sup>15</sup> Oltre al vasellame metallico, in bronzo e in argento, si segnala la notevole presenza di strumenti e suppellettile varia, in bronzo e in ferro, riconducibile alla sfera conviviale.

<sup>16</sup> Gli oggetti di ornamento personale non erano realizzati soltanto in ferro o in bronzo; oltre a questi materiali di uso più comune sono attestati infatti nelle tombe anche preziosi in osso, ambra, avorio, pasta vitrea, argento e oro.

<sup>17</sup> Il disco, di forma circolare con foro centrale da sospensione, misura 15 cm di diametro e si presenta integro; recentemente analizzato da F. Poplin, è stato interpretato dallo studioso francese – che propone trattarsi di avorio fossile – come l’esemplificazione di una fusaiola (ROMITO 1995, pp. 39-40, fig. 1, tav. VIII; TAGLIAMONTE 1996, tav. XLI.2).

<sup>18</sup> La tomba a cassa si data tra la fine del V e gli inizi del IV secolo a.C. (ROMITO 1995, pp. 39-40, tav. VIII).

Da due tombe principesche (tombe n. 43 e n. 48)<sup>19</sup> della necropoli in loc. Pisciolò di Melfi (*Fig. 1,2*), relative a una coppia maritale, provengono ben cinque dischi d'avorio<sup>20</sup> deposti in una grande cassa a lastroni, insieme al cadavere e a tutti gli oggetti preziosi (ori, argenti, avori e ambre) facenti parte del corredo, mentre alla ceramica d'importazione e locale e agli oggetti in bronzo e in ferro erano state riservate due grandi fosse poste davanti alla cassa.

Tre dischi-pendenti in avorio sono stati rinvenuti nella necropoli in contrada Braida di Serra di Vaglio (*Fig. 1,3*), all'interno di due sepolture femminili (tombe n. 102 e n. 106)<sup>21</sup> che, a giudicare dalla ricchezza del corredo, dovevano appartenere, rispettivamente, a una bambina e a una donna di rango elevato. Le deposizioni erano infatti caratterizzate da una ricca *parure* disposta su tutto il corpo, con oggetti di ornamento in argento, ambra e oro; le ridotte dimensioni dell'esemplare presente nella tomba infantile (n. 102) hanno indotto gli editori della necropoli a ipotizzare che il disco fosse inserito nella *parure* al pari di un vago o di un anello<sup>22</sup>, a differenza della coppia di dischi della tomba di donna adulta n. 106, la cui localizzazione all'altezza del bacino della defunta ha indotto ad ipotizzare che fossero sospesi a una cintura, secondo un costume diffuso nell'area ofantina<sup>23</sup> (*Fig. 6*).

Dalla necropoli di Ortona (*Fig. 1,4*) provengono altri tre dischi, rinvenuti in tre tombe diverse, di cui una femminile (tomba n. 32)<sup>24</sup>, una infantile (tomba 33)<sup>25</sup> e una contenente due deposizioni (tomba 56)<sup>26</sup>. Il materiale proveniente dalla prima di esse (tomba n. 32) è relativamente abbondante e comporta una cinquantina d'oggetti, tra cui si segnalano alcuni vasi in bronzo accompagnati da numerosi manufatti e gioielli in ferro (tra cui un coltello sacrificale), bronzo, argento, ambra e oro; il disco di avorio, collocato in prossimità del bacino sulle ossa delle gambe, è stato interpretato dallo Iker alla stregua di un oggetto ornamentale, come borchia di una cintura o di un in-

<sup>19</sup> Le due tombe, a cassa con deposito, risalgono alla seconda metà del V sec. a.C. (CARONNA LISSI 1971, pp. 120-128).

<sup>20</sup> I dischi presentano una forma circolare con foro centrale da sospensione e sono integri; i tre conservati all'interno della tomba 43 hanno un diametro max di 11 cm, mentre i due rimanenti della tomba 48 misurano 15,5 cm max di diametro (CARONNA LISSI 1971, pp. 120 e 125); come già accennato, la posizione di questi ultimi, rinvenuti all'altezza del bacino, uno per parte rispetto al corpo, e per di più in associazione con delle placche intagliate in ambra, ha indotto il Bottini a ritenere che fossero agganciati a una cintura (BOTTINI 1993, p. 63).

<sup>21</sup> Le due tombe a fossa sono databili tra la fine del VI e gli inizi del V secolo a.C. (BOTTINI, SETARI 2003, pp. 32-40 e 63-66).

<sup>22</sup> Il disco è di forma circolare (diam. 3,8 cm; spess. 1,5 cm), a sezione rettangolare, con foro centrale da sospensione ed è ricomposto da più frammenti (BOTTINI, SETARI 2003, pp. 40 e 109, n. 40).

<sup>23</sup> I due dischi, di forma circolare a sezione rettangolare, sono entrambi ricomposti da più frammenti e misurano, rispettivamente: 8 e 5 cm di diametro; 2,5 cm e 2,8 cm di spessore (BOTTINI, SETARI 2003, pp. 66 e 109, nn. 313-314, tav. XLVII, fig. 313).

<sup>24</sup> La tomba, a fossa, risale agli inizi del VI secolo a.C. (IKER 1984, pp. 119-134, fig. 58).

<sup>25</sup> La tomba, di tipo a fossa, presenta un orientamento NNO-SSE ed è databile al VI secolo a.C. (IKER 1984, pp. 134-135).

<sup>26</sup> La tomba a fossa risale a un periodo compreso tra la fine del VI e gli inizi del V secolo a.C. (IKER 1984, pp. 219-220, fig. 124).

dumento tipicamente femminile<sup>27</sup>. Una situazione del tutto diversa presenta la tomba infantile n. 33, della quale il disco, probabile residuo di una precedente inumazione, costituiva l'unico oggetto di corredo (*Fig. 2a*)<sup>28</sup>. Due inumazioni sono state infine rinvenute nella tomba n. 56, al cui interno uno scheletro adulto in posizione rannicchiata è infatti associato ai resti di una precedente inumazione raccolti all'interno di una cavità ovale ricavata nel fondo della fossa, tra cui si segnala la presenza di un coltello sacrificale in ferro; il corredo era deposto davanti allo scheletro, mentre il disco d'avorio è stato rinvenuto tra le ossa della prima inumazione (*Fig. 2b*)<sup>29</sup>.

Un unico disco d'avorio<sup>30</sup> è attestato nella necropoli in loc. S. Antonio di Ruvo del Monte (*Fig. 1,5*), dove è stato rinvenuto all'interno della tomba femminile n. 30, una delle sepolture più grandi e ricche della necropoli, contraddistinta dalla presenza eccezionale del complesso spiedi-alari e carro<sup>31</sup>.

Una ulteriore attestazione della presenza dei nostri dischi viene dalla tomba 955 della necropoli in contrada Casino-Casinetto di Lavello (*Fig. 1,6*)<sup>32</sup>, che rappresenta anche in questo caso la deposizione più significativa per la quantità e la qualità degli oggetti di corredo dell'intera necropoli. All'interno della sepoltura, che richiama da vicino, come giustamente osservato dal Bottini, la situazione della deposizione femminile della coppia di grandi tombe di località Pisciole di Melfi, si riscontra la presenza di una coppia di dischi d'avorio posti all'altezza del bacino, uno per parte rispetto al corpo, in associazione con delle placche intagliate in ambra (*Figg. 5-6*)<sup>33</sup>. Come nel caso appena richiamato, la tomba è caratterizzata da tutta una ricca serie di monili posti a decorazione del corpo e delle vesti. Oltre agli oggetti di ornamento, del corredo facevano parte uno strumentario in ferro e in bronzo, associato a vasellame di probabile funzione cerimoniale e libatoria, tra cui un servizio simposiaco da vino e un vero e proprio complesso sacrificale.

Infine, a conclusione di questo breve *excursus* sui luoghi di rinvenimento dei dischi-pendenti in avorio, va richiamata la necropoli in loc. Cappuccini di Minervino Murge

<sup>27</sup> Il disco è di forma ovale (largh. max conservata 6,3 cm), a sezione circolare, con foro centrale da sospensione, ricomposto di più frammenti (IKER 1984, pp. 121 e 134, n. 19, fig. 66.19, tav. XIV).

<sup>28</sup> Il disco, di forma circolare, a sezione ovale e dotato di foro centrale da sospensione, ha un diametro di 8 cm e uno spessore di 1,3 cm; si presenta in uno stato di conservazione molto frammentario (IKER 1984, pp. 134-135, fig. 67).

<sup>29</sup> Il disco, di forma e sezione circolare, dotato di foro centrale da sospensione, ha un diametro di 9,5 cm e uno spessore max di 2,4 cm; è in stato frammentario di conservazione (IKER 1984, pp. 219 e 224, fig. 126.19 e tav. XXV).

<sup>30</sup> Il disco, di forma circolare con foro centrale da sospensione, ha un diametro max di 8,5 cm e uno spessore max di 4,5 cm; ricostituito di più frammenti (BOTTINI 1981, pp. 214 e 281, n. 408).

<sup>31</sup> La tomba a fossa è databile tra il primo e il secondo quarto del VI secolo a.C. e sembra essere in relazione con la vicina e coeva tomba maschile n. 29, con la quale, se fosse confermata la sua appartenenza a una donna, andrebbe a costituire una deposizione parallela di una coppia di elevato rango sociale (BOTTINI 1981, pp. 183-187 e 277).

<sup>32</sup> La tomba, a pozzo, risale alla fine del V secolo a.C. (BOTTINI 1993, p. 67, fig. 3; CIRIELLO 1993, pp. 57-62).

<sup>33</sup> I due dischi, di forma circolare e a sezione rettangolare, presentano un foro centrale da sospensione e misurano, rispettivamente, 8 e 11 cm di diametro, 2 e 3 cm di spessore. Lo stato di conservazione del



(Fig. 1, 7), dove, all'interno di una delle più antiche e delle più ricche tombe dell'intera necropoli, riferibile a una coppia maritale di alto rango, sono stati rinvenuti ben quattro dischi<sup>34</sup>, riconducibili alla *parure* femminile della seconda deposizione<sup>35</sup>.

Nel proporre un tentativo di lettura di questa particolare classe di materiali<sup>36</sup>, non si può non tener conto del materiale in cui suddetti oggetti sono realizzati; la scelta dell'avorio infatti, in buona parte dettata dalle esigenze di tesaurizzazione e ostentazione del lusso sentite dalle aristocrazie indigene della Magna Grecia, non deve essere stata del tutto estranea alla forte valenza ctonia dell'avorio tramandataci dalle fonti<sup>37</sup>.

Che i dischi in oggetto siano portatori di una forte carica simbolica che va oltre il mero valore ornamentale, è del resto suggerito dai casi in cui essi, come nella tomba di infante n. 33 della necropoli di Ortona, costituiscono l'unico oggetto di corredo del defunto, o da quello ancora più emblematico della tomba n. 56 della stessa necropoli, in cui il disco viene sotterrato insieme ai resti della prima inumazione e non riutilizzato alla stregua degli altri materiali di corredo nella seconda deposizione. Sembra di percepire, quindi, nel caso appena richiamato, una sorta di rispetto per l'oggetto in questione che è l'unico elemento del corredo a essere seppellito insieme al defunto.

Nel considerare i nostri dischi come una sorta di "viatico" per l'Aldilà non va peraltro trascurato un aspetto importante della religione italica di età arcaica e classica, vale a dire quelle stesse tendenze orfico-pitagoriche che tanta diffusione hanno avuto, stando almeno alla documentazione iconografica nota, tra le aristocrazie indigene della Magna Grecia tra la fine del VI e il IV secolo a.C.<sup>38</sup>. È in questa ottica che va letta la presenza di quello che viene definito da Angelo Bottini in riferimento alla tomba 955 di Lavello "il caso di più chiara e marcata connotazione "conviviale" di una deposizione femminile di tutta la Daunia", relativamente alla presenza all'interno di essa dello strumentario completo per la cottura dei cibi nonché di vasellame di pro-

---

primo è lacunoso, mentre il secondo è molto lacunoso (BOTTINI 1993, p. 63; CIRIELLO 1993, pp. 115 e 127, nn. 166-167, figg. 166-167).

<sup>34</sup> I dischi, di forma circolare con foro centrale da sospensione, hanno un diametro che va da 4,3 a 8,5 cm e uno spessore compreso tra 2 e 4,5 cm; lo stato di conservazione è frammentario e corrosivo (LO PORTO 1999, pp. 68-69, nn. 62-65, tav. II, d).

<sup>35</sup> La tomba, a fossa subovoide, si data alla prima metà del VI secolo a.C. (LO PORTO 1999, pp. 9-10 e 62).

<sup>36</sup> Si segnala a questo proposito come, in assenza di confronti puntuali, gli esemplari più vicini ai nostri dischi siano rappresentati dai dischi d'avorio di età orientalizzante provenienti da Marsigliana d'Albegna e da Belmonte Piceno, che presentano – a differenza dei nostri – la superficie superiore intagliata a rilievo con soggetti di tradizione orientale (coppia di felini accovacciati, palmetta e rosetta). Per gli esemplari di ambito etrusco si veda CRISTOFANI 1971, pp. 31-47, mentre per quelli di ambito piceno: ROCCO 1999, pp. 87-88, nn. 145 e 148.

<sup>37</sup> TALAMO 1971, pp. 575-585. Secondo una buona parte della tradizione letteraria antica, le porte dell'inferno erano di avorio, o comunque rivestite di placche di avorio, e da esse uscivano i sogni vani e malauguranti (HOM., *Od.*, 19.562; VIRG., *Aen.*, 6.895; HOR., *Od.*, 3.27.41; PLAT., *Rep.*, 2.373A).

<sup>38</sup> MADDOLI 1996, pp. 481-198; BOTTINI 2000, pp. 127-137 (con bibl. prec.); POCETTI 2000, pp. 91-126.

babile funzione cerimoniale e libatoria<sup>39</sup>.

Alla luce del valore simbolico assunto dal banchetto terreno – momento fondante dei valori delle aristocrazie italiche di epoca arcaica – quale prefigurazione del banchetto ultraterreno riservato ai Beati – va quindi letta la presenza di elementi che rimandano alla sfera dionisiaca o del sacrificio, all'interno delle tombe interessate dalla presenza dei dischi in avorio. Basti pensare, oltre all'emblematico caso della tomba 955 di Lavello, alla presenza del coltello sacrificale nelle tombe 32 e 56 di Ortona, o del complesso spiedi-alari nella tomba n. 30 della necropoli di Ruvo del Monte.

È significativo, infine, il fatto che a essere protagonista di queste tendenze salvifiche sia proprio la donna – destinataria quasi esclusiva delle tombe esaminate – che proprio nei dischi-pendenti in avorio posti in corrispondenza del bacino vede, al pari dello strumentario per la cottura dei cibi e del servizio simposiaco da vino, una garanzia in più per la felice riuscita del viaggio ultraterreno. Non deve stupire a questo punto la scelta dell'avorio che, proprio in virtù della sua natura di materiale prezioso dalla forte valenza apotropaica, si prestava meglio di qualunque altro a simboleggiare il forte legame instauratosi, secondo la convincente ricostruzione di Angelo Bottini<sup>40</sup>, tra rango sociale e speranza di salvezza nel mondo fortemente ellenizzato delle aristocrazie indigene magnogreche di epoca arcaica.

LAURA CASTRIANNI

Ministero per i Beni e le Attività Culturali

[laura.castrianni@beniculturali.it](mailto:laura.castrianni@beniculturali.it)

## BIBLIOGRAFIA

- BALDONI 1993: D. BALDONI (a cura di), *Due donne dell'Italia antica. Corredi da Spina e Forentum*, Catalogo della mostra (Comacchio 1993-1994), Padova 1993.
- BOTTINI 1981: A. BOTTINI, "Ruvo del Monte. Necropoli in contrada S. Antonio: scavi 1977", in *NSc XXXV*, 1981, pp. 183-288.
- BOTTINI 1984: A. BOTTINI, "La documentazione archeologica nel Melfese", in AA.VV., *La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo italico*, Atti del XIII Convegno di Studi Etruschi e Italici (Manfredonia 1980), Firenze 1984, pp. 27-33.
- BOTTINI 1993: A. BOTTINI, "La tomba 955 di Lavello-Forentum", in BALDONI 1993, pp. 63 – 69.
- BOTTINI 2000: A. BOTTINI, "Forme di religiosità salvifica in Magna Grecia", in M. TORTORELLI *ET AL.* 2000, pp. 127-137.
- BOTTINI, SETARI 2003: A. BOTTINI, E. SETARI, *La necropoli italica di Braida di Vaglio in Basilicata*, Roma 2003.
- CARONNA LISSI 1971: L. CARONNA LISSI (a cura di), *Popoli anellenici in Basilicata*, Catalogo

<sup>39</sup> BOTTINI 1993, p. 66.

<sup>40</sup> BOTTINI 1993, pp. 66-69.

- della mostra (Potenza 1971), Potenza 1971.
- CIRIELLO 1993: R. CIRIELLO, “Il sito archeologico di Lavello/*Forentum* e la necropoli di Casino-Casinetto”, in BALDONI 1993, pp. 57-62.
- CRISTOFANI 1971: M. CRISTOFANI, “Il circolo degli avori di Marsigliana d’Albegna”, in AA.VV., *Nuove letture di monumenti etruschi dopo il restauro*, Firenze 1971.
- GIORGI ET AL. 1988: M. GIORGI, S. MARTINELLI, M. OSANNA, A. RUSSO, *Forentum I. Le necropoli di Lavello*, Venosa 1988.
- IKER 1984: R. IKER, *Ordon VII/1. Les tombes dauniennes. Les tombes du VIIIème au debut du IVème siècles avant notre ère*, Bruxelles-Rome 1984.
- IKER 1986: R. IKER, *Ordon VII/2. Les tombes dauniennes. Les tombes du IVème et du debut du IIIème siècles avant notre ère*, Bruxelles-Rome 1986.
- JACOB 1969: A. JACOB, s.v. “Ebur”, in C. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Graz 1969, II, pp. 444-449.
- LO PORTO 1999: F. G. LO PORTO, *Corredi di tombe daunie da Minervino Murge*, Roma 1999.
- MADDOLI 1996: G. MADDOLI, “Culti e dottrine religiose dei Greci d’Occidente”, in PUGLIESE CARRATELLI 1996, pp. 481-498.
- POCETTI 2000: P. POCETTI, “La diffusione di dottrine misteriche e sapienziali nelle culture indigene dell’Italia antica: appunti per un dossier”, in M. TORTORELLI ET AL. 2000, pp. 91-126.
- PUGLIESE CARRATELLI 1996: G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *I Greci in Occidente*, Catalogo della Mostra (Venezia 1996), Venezia 1996.
- ROCCO 1999: G. ROCCO, *Avori e ossi dal Piceno*, Roma 1999.
- ROMITO 1995: M. ROMITO, *Guerrieri sanniti e antichi tratturi nell’alta valle dell’Ufita*, Salerno 1995.
- TALAMO 1971: E. TALAMO, s.v. “Avorio”, in *EAA Secondo Supplemento*, 1971-1994, I, pp. 575-585.
- TORTORELLI ET AL. 2000: M. TORTORELLI, *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell’antichità*, Napoli 2000.

## DISCUSSIONE SUL FORUM ONLINE

E. PEREGO: ho trovato il suo contributo molto interessante; non sono però un’esperta dell’area che lei studia e mi piacerebbe avere più informazioni circa il possibile uso di altri manufatti a scopo magico/profilattico nelle tombe in questione. In particolare, mi chiedo se fossero stati rinvenuti ornamenti spesso usati come amuleti nel Mediterraneo antico, come conchiglie forate, perle con decorazione a occhi, coralli etc. Vedo dal suo contributo che l’ambra – a cui gli autori antichi attribuivano sia un valore magico che di ornamento – è in effetti presente in queste sepolture.

Eventualmente, ha riscontrato un legame tra questi oggetti e particolari categorie di individui come donne e bambini? La ringrazio in anticipo per un’eventuale risposta.

L. CASTRIANNI: la sua domanda impone una riflessione, che è innanzitutto di metodo, e in primo luogo investe il contesto di rinvenimento e, di conseguenza, la funzione di questi oggetti che, almeno allo stato attuale delle conoscenze, è ancora molto dibattuta.

Gli studiosi che se ne sono di volta in volta occupati, contestualmente all’edizione delle rispettive necropoli di appartenenza, li hanno interpretati alla stregua di oggetti simbolici o or-

namentali, legati al vestiario cerimoniale della defunta.

Il rinvenimento prevalente in sepolture femminili va ovviamente interpretato in funzione del valore ornamentale che avevano tali oggetti, cui poteva eventualmente accompagnarsi un valore magico che, solo e unicamente in virtù del genere delle defunte, potrebbe eventualmente essere individuato, in via del tutto ipotetica, nell'ambito dei momenti di passaggio caratteristici del mondo muliebre; analogamente, la presenza in tombe di infanti archeologicamente connotati dagli oggetti di corredo come bambine può dipendere dal fatto che nelle comunità di appartenenza queste fossero deposte con tutti gli elementi caratteristici del genere di appartenenza. Interessante ai fini della sua domanda è il caso della tomba femminile n. 7 di Carife (AV), databile tra la fine del V e l'inizio del IV sec. a.C., che presenta un corredo ricco di oggetti di ornamentazione personale e di elementi di prestigio come appunto un disco d'avorio all'altezza del braccio destro e una fibula argentea chiaramente da parata, date le dimensioni straordinarie, parzialmente poggiata sullo stesso disco. Tra gli oggetti di ornamento personale della defunta si segnala, infatti, la presenza di due fibule di ferro di cui una con rivestimento in corallo, tre fibule di bronzo, di cui una con rivestimento in ambra e un'altra con due anelli infilati nell'ardiglione e staffa terminante a protome leonina, bracciali d'ambra ai polsi e un anello d'argento.

A eccezione però di quest'unico caso in cui è attestata la presenza del corallo, i rinvenimenti associati ai dischi sono prevalentemente costituiti da manufatti di ornamento personale in materiali preziosi, come l'oro, l'argento, l'avorio e l'ambra, che la fa effettivamente da protagonista, come ho cercato di illustrare nell'immagine che allego (*Fig. 7*). I rinvenimenti convalidano, del resto, l'apprezzamento tributato nell'antichità a questa resina cui si connettevano anche proprietà magiche e taumaturgiche, come da lei giustamente ricordato. Nello specifico, le ambre rinvenute nella Baronia, importate dal Baltico, possono essere state lavorate in parte probabilmente in Puglia.

Credo però che sarebbe rischioso individuare, in virtù dell'associazione nelle stesse sepolture di oggetti in ambra, un valore magico per questi manufatti, in mancanza di dati più chiari a sostegno di questa ipotesi: sia l'ambra che l'avorio, oltre ad avere un ruolo essenziale nella realizzazione di oggetti di ornamento, erano percepiti come materiali di pregio, essendo essenzialmente allogeni: penso ad esempio alle fibule rivestite in ambra, per le quali il valore apotropaico è decisamente meno evidente, rispetto alla funzione (accessorio necessario alla chiusura del vestito o dei lembi di mantelli, cappe e veli) e all'indicazione del rango del defunto (la necessità di importare l'ambra dal Baltico fa comunque di questi oggetti degli indicatori di *status*).

È per questo che, prima di accettare il valore magico-apotropaico di questi oggetti credo sia necessario sciogliere il nodo relativo alla loro effettiva funzione, che non escludo – come ho cercato di delineare nel poster presentato al convegno – possa anche non limitarsi a essere puramente ornamentale, ma vada piuttosto intesa come una forma di propiziazione del viaggio della defunta nel mondo ultraterreno, alla stregua di un vero e proprio viatico per l'Aldilà, la cui presenza si inquadra nell'ambito della diffusione delle religioni salvifiche greche tra le aristocrazie magnogreche fortemente ellenizzate di epoca arcaica.

#### BIBLIOGRAFIA AGGIUNTIVA

BIANCO, NAVA 2005: S. BIANCO, M. L. NAVA, *Magie d'ambra: amuleti e gioielli della Basilicata antica*. Catalogo della mostra (Potenza 2005), Lavello.

## DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Carta di distribuzione dei contesti di rinvenimento dei dischi in catalogo (rielaborazione grafica su base cartografica da <http://maps.google.it>): 1. Necropoli in loc. Addolorata di Carife (AV); 2. Necropoli in loc. Pisciole di Melfi (PZ); 3. Necropoli in loc. Braida di Serra di Vaglio (PZ); 4. Necropoli di Ortona (FG); 5. Necropoli in loc. S. Antonio di Ruvo del Monte (PZ); 6. Necropoli in loc. Casino-Casinetto di Lavello (PZ); 7. Necropoli in loc. Cappuccini di Minervino Murge (BA).

Fig. 2. Necropoli di Ortona (FG): a) disco-pendente d'avorio della tomba 33 e b) disco-pendente d'avorio della tomba 56 (da IKER 1984, p. 134, fig. 67 e p. 223, fig. 126,19).

Fig. 3. Carife (AV): necropoli in loc. Addolorata. Disco-pendente d'avorio della tomba 7 (da ROMITO 1995, fig. 1).

Fig. 4. Carife (AV): necropoli in loc. Addolorata. Planimetria della tomba 7 con indicazione dei resti dell'inumata e dei materiali di corredo, tra cui si distingue il disco-pendente d'avorio posto all'altezza del braccio destro (da ROMITO 1995, tav. VIII,10).

Fig. 5. Lavello (PZ): necropoli di Casino-Casinetto. Disco-pendente d'avorio della tomba 955 (da BOTTINI 1993, p. 65, fig. 1).

Fig. 6. Lavello (PZ): necropoli di Casino-Casinetto. Ricostruzione dell'abbigliamento dell'inumata della tomba 955, con gli oggetti d'ornamento, tra cui si segnalano i due dischi-pendenti d'avorio posti ai lati del corpo all'altezza del bacino (da BOTTINI 1993, p. 67, fig. 3).

Fig. 7. a. Necropoli in loc. Braida di Serra di Vaglio (PZ), T. 102: parure in ambra e oro (VI sec. a.C.); b. Necropoli in Contr. Casino-Casinetto di Lavello (PZ), T. 955: pendenti in ambra raffiguranti testa femminile e protome di cavallo, fibule in oro (inizi IV sec. a.C.); c. Necropoli in loc. Pisciole di Melfi, T. 43: pendente in ambra raffigurante Arpia o Sirena (fine V secolo a. C.); d. Necropoli in loc. Pisciole di Melfi, T. 48: pendente in ambra con guerriero alato (fine V sec. a. C.) (da BIANCO, NAVA 2005).



Fig. 1

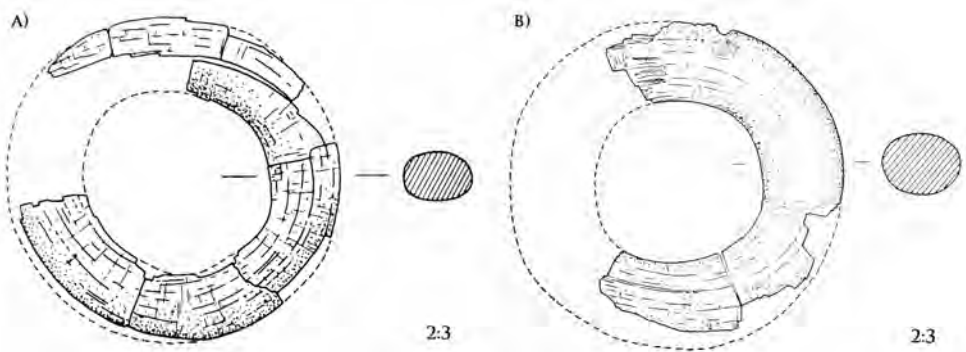


Fig. 2

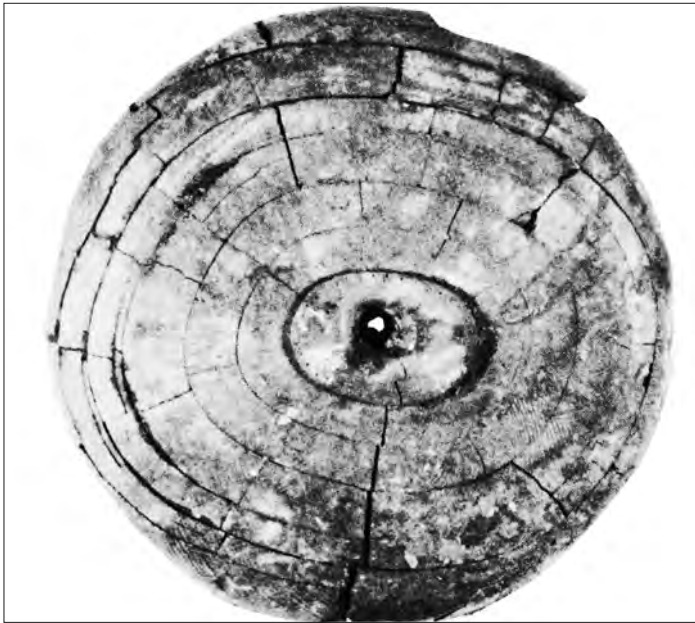


Fig. 3

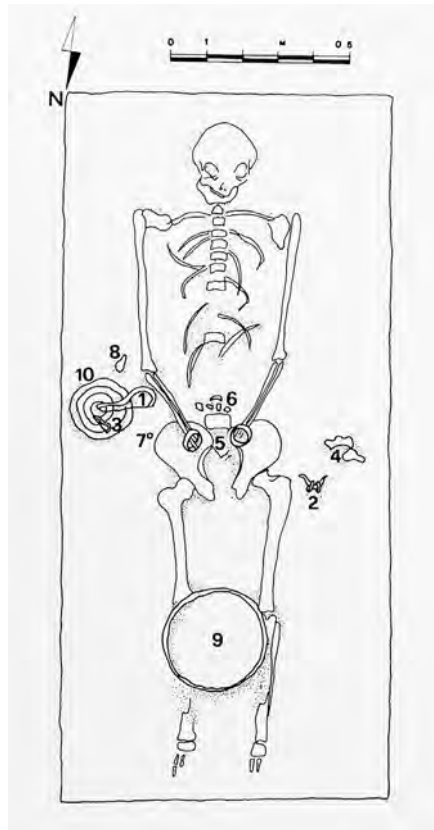


Fig. 4



Fig. 5

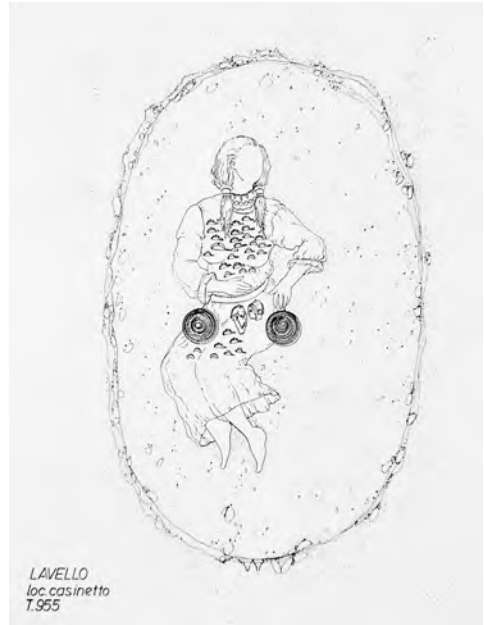


Fig. 6

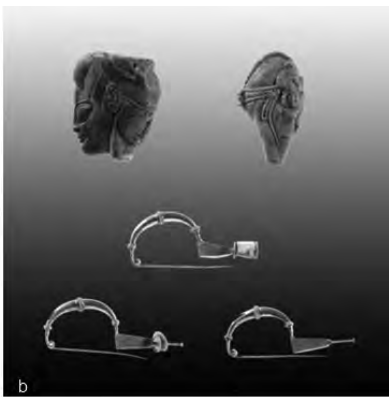


Fig. 7



**SACRA FACERE PRO POPULO ROMANO: I MATERIALI DAGLI SCAVI DI GIACOMO BONI  
DELL' *AEDES VESTAE* AL FORO ROMANO<sup>1</sup>**

*Le indagini*

“Il rudero, interrogato con metodo, tenendo conto d’un cunicolo tagliato nel Cinquecento per la ansiosa ricerca dei frammenti dei fasti consolari, diede qualche risposta, offrì ancora qualche notizia. Tornarono in luce la favissa centrale, la platea circolare del podio, tracce importanti di sacrifici, e i confini del sacro recinto alla Dea<sup>2</sup>”

L’intervento di Giacomo Boni presso l’*Aedes Vestae* fu realizzato dopo la lunga stagione di scavi condotti nell’area forense che avevano visto alternarsi, dopo gli interventi di rapina rinascimentali<sup>3</sup> e le esplorazioni non sistematiche legate ai progetti archeologici dei diversi governi che si erano succeduti a Roma<sup>4</sup>, gli scavi post-unitari del Rosa e del Lanciani<sup>5</sup>. Nel 1898, il Ministero della Pubblica Istruzione diede inizio ai lavori di restauro dei resti monumentali emersi nell’area<sup>6</sup> avviando una stagione che, sotto la guida illuminata del nuovo direttore degli interventi al Foro Romano, porterà in luce nell’arco di un quindicennio i contesti più significativi della storia di Roma<sup>7</sup>. Fu, questo, un risultato consapevolmente e fortemente perseguito dal Boni, deciso a trovare risposte a specifiche questioni storiche delle fasi repubblicana e arcaica per mezzo di esplorazioni condotte in profondità, non limitandosi a riproporre le istanze del suo celebre predecessore, che poneva come priorità nelle indagini la ricomposizione del quadro topografico<sup>8</sup>. La raccolta e la catalogazione degli elementi architettonici dell’*aedes Vestae* fu dunque accompagnata, nel 1899, da interventi mirati di scavo volti alla liberazione del basamento del tempio e delle sue immediate

<sup>1</sup> In questo contributo si intende anticipare i primi risultati di una ricerca sulle indagini condotte da Giacomo Boni nell’*Aedes Vestae*. Il lavoro, nato dalla tesi di specializzazione in Etruscologia con il prof. G. Tagliamonte, è in corso di realizzazione, e rientra nel progetto “*Memoria e realtà: gli scavi di Giacomo Boni al Foro Romano*” avviato dalla Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma nella persona di P. Fortini. Si ringraziano entrambi per il sostegno e la collaborazione. Ci si limiterà qui a presentare una breve panoramica sui temi e i risultati principali, rimandando ad altra sede l’illustrazione esaustiva del lavoro.

<sup>2</sup> BONI 1900b, pp. 5-6.

<sup>3</sup> Nel 1540, con il Breve di Paolo III furono autorizzati gli scavi di rapina al fine di raccogliere materiale per la Fabbrica di San Pietro, che interessarono i resti dell’*Aedes*, al di fuori dei limiti della tenuta dei Farnese. Cfr. LANCIANI 1990, p. 228.

<sup>4</sup> PALOMBI 2006, p. 64.

<sup>5</sup> LANCIANI 1882, pp. 228-233; Id. 1883; Id. 1884.

<sup>6</sup> Sotto l’egida di una commissione mista, con componenti convocati dal Municipio (tra cui lo stesso Lanciani) e dal Ministero. Cfr. PALOMBI 2006, pp. 69-71, con bibl. precedente.

<sup>7</sup> Per un quadro sugli interventi condotti da Giacomo Boni nel Foro Romano e nel Palatino v. TEA 1952a ed EAD. 1952b, CAPODIFERRO, FORTINI 2003 e, da ultimo, SISANI 2004, tutti con bibl. precedente.

<sup>8</sup> PALOMBI 2006, p. 68.

adiacenze (*Fig. 1*). Il primo a fornire un rapido ragguaglio sull'andamento delle ricerche fu il Gatti, che anticipò il rinvenimento, al di sotto del piano della cella, di una "Piccola camera quadrangolare all'interno del basamento tufaceo del tempio", avanzandone l'identificazione come *locus intimus in aede Vestae*, destinato a contenere il Palladio e i *sacra* più preziosi di Roma<sup>9</sup>. Sarà lo stesso Boni, tuttavia, a comunicare con maggior dovizia di dettagli gli esiti delle indagini; pur nella forma dell'"articolo breve", a suo dire quella più congeniale alla comunicazione delle sue scoperte<sup>10</sup>, i contributi editi nelle *Notizie degli Scavi* e nella *Nuova Antologia*<sup>11</sup> illustrano il metodo applicato dallo studioso, improntato a un rigore e a una multidisciplinarietà innovativi per l'epoca, con presupposti teorici di lì a poco definiti nel "Metodo nella ricerca archeologica"<sup>12</sup> e ulteriormente perfezionati nel corso degli scavi del *Lapis Niger* e della Colonna Traiana<sup>13</sup>.

Lo studioso, dopo un'analisi del contesto topografico effettuata sulla scorta delle fonti letterarie, illustrò le strutture architettoniche emerse per mezzo di due riprese aeree dell'area di scavo<sup>14</sup>, sezioni e assonometrie realizzate dall'architetto Ciacchi (*Fig. 2*), e una delle prime sezioni stratigrafiche, sebbene senza la numerazione degli strati, volta a illustrare la sovrapposizione delle fasi edilizie, giungendo ad avanzare una rilettura complessiva del monumento finalizzata alla ricostruzione dell'edificio; nella pubblicazione dei principali materiali rinvenuti valorizzò non soltanto quelli integri, ma anche i frammenti fittili, i resti faunistici<sup>15</sup> e i dati relativi alle caratteristiche stesse degli strati archeologici indagati<sup>16</sup>.

Da una relazione dattiloscritta sappiamo che il Bartoli<sup>17</sup>, ricordato per avere condotto nel 1930 lo scavo dei pozzi arcaico e repubblicano all'interno del *temenos* di Vesta<sup>18</sup>, riprese "attorno alla platea le esplorazioni del Boni, sia la prima del 1899, sia la se-

<sup>9</sup> GATTI 1898, p. 491.

<sup>10</sup> A tal proposito scriveva all'amico A. Rigobon: "So che a te non piacciono gli articoli brevi, ma ho condensato nell'articolo dell'Antologia, del quale ti mando un cenno, il risultato di indagini che qualcun altro avrebbe stemperato in 400 pagine" (TEA 1952a, p. 88).

<sup>11</sup> BONI 1900a; ID. 1900b.

<sup>12</sup> BONI 1901.

<sup>13</sup> Una prima edizione dei risultati in lingua inglese è in BONI 1907, poi riproposto in lingua italiana in BONI 1912.

<sup>14</sup> Delle quali aveva già anni prima intuito lo straordinario valore documentario; sul ruolo del Boni per l'applicazione della fotografia aerea in ambito archeologico cfr. CASTRIANI, CELLA 2012; FORTINI, ROMOLI 2012, entrambi con bibl. precedente.

<sup>15</sup> Rispettivamente descritti dal Savignoni e dal Portis in BONI 1900a.

<sup>16</sup> Gli scavi del Boni nel Foro, con le indagini nella cd. "Area di Vesta" saranno illustrati nel 1903 anche da D. Vaglieri, che riprenderà in buon parte quanto già affermato dallo studioso. Cfr. VAGLIERI 1903.

<sup>17</sup> Si conservano una relazione dattiloscritta presso l'archivio storico della SSBAR a Palazzo Altemps - ADA, in Carte Boni", f. 03, "T. Vesta: scavo maggio-luglio 1929. Serie completa" - e in una pianta quotata corredata da sezioni realizzate su rilievi realizzati dal cav. Angelo Bonelli, allora interno al Regio Ufficio del Palatino e Foro Romano.

<sup>18</sup> Nel 1961 pubblicò, accanto ai materiali del pozzo arcaico, anche quelli del pozzo repubblicano: profondo anch'esso 8 m, ma con pareti rivestite di peperino, restituiti oggetti legati al culto, fra cui statuette e votivi fittili, e materiali riconducibili alla vita quotidiana e all'ornamento personale delle ministre della dea. BARTOLI 1933; ID. 1961.

conda del 1906”, siamo informati della realizzazione di altre due indagini rimaste inedite, condotte nel 1906 e nel 1929 dai due archeologi, volte a un riesame di quanto emerso e alla individuazione di una cronologia relativa per le fasi costruttive del monumento, letto in rapporto ai condotti fognari esistenti e alla stratigrafia all’epoca ancora riscontrabile sul terreno.

Diverse furono le strutture portate in luce o definite nella loro interezza nel 1899: il podio e la platea dell’*aedes* (Fig. 2, b), la cd. “favissa” (Fig. 2, g), diversi setti murari in opera quadrata di tufo (Fig. 2, q), tagliati dalla platea almeno nel IV sec. a.C., un pozzetto analogo a quelli rinvenuti presso il *Lapis Niger* (Fig. 2, n) e il *temenos* del complesso, in ortostati di tufo. Tra le stratigrafie pubblicate, il Boni segnalò il cd. “Strato sacrificale” (Fig. 2, O)

Quanto analizzato fornisce diversi spunti di riflessione sul contesto indagato: emerge, *in primis*, una tematica di tipo ontologico, riguardante la natura stessa degli strati indagati dal Boni.

### *Lo “Strato sacrificale” e i suoi materiali*

“Addossati al segmento sud-ovest e a quello nord della platea circolare di fondazione riconobbi alcuni avanzi di sacrifici, vale a dire ceneri, ossa, frammenti fittili ed *aes rude* ora custoditi nel Museo del Foro Romano”<sup>19</sup>.

Il Boni riconobbe un unico strato di riempimento<sup>20</sup>, con una matrice costituita essenzialmente da ceneri miste a carbonella e “faville, spente assai probabilmente da libazioni”. Lo strato è documentato in pianta e in sezione in due punti adiacenti all’*Aedes*, a nord e a sud-ovest: in quest’ultima<sup>21</sup> è individuato da un solo strato compatto, realizzato da ceneri e carboni frammisti a materiali; al suo interno si riconoscono, tra gli altri, il frammento del piano di un fornello (n. inv. 752) e un incensiere (n. inv. 659)<sup>22</sup> attualmente esposti nell’*Antiquarium* forense.

È più che plausibile che, tenendo conto delle caratteristiche dello strato e dell’ampia cronologia dei materiali restituiti, la sua formazione non possa essere avvenuta in un’unica circostanza, ma sia stata l’esito di diversi interventi in successione, che solo la lettura dei materiali associata al riscontro della stratigrafia leggibile al momento dello scavo avrebbe potuto definire nella sua scansione cronologica.

Una chiave sulla composizione del deposito in esame può essere fornito dai recenti risultati delle indagini condotte in anni recenti dalla *équipe* guidata dall’Arvanitis; è stata infatti riportata in luce la stratigrafia a sud-ovest della platea, nella quale è stata riscontrata una sostanziale differenza rispetto a quanto osservato dal Boni: come intuibile, lo strato compatto di ceneri nel quale vennero rinvenuti materiali ricondotti ad avanzi di sacrifici è risultato costituito non da una sola unità stratigrafica, ma da

<sup>19</sup> BONI 1900a, p. 172.

<sup>20</sup> BONI 1900a, p. 183, scrive “in fondo alla fossa”.

<sup>21</sup> BONI 1900a, p. 172, fig. 17.

<sup>22</sup> Se si eccettuano i disegni e le foto pubblicati dal Boni o dal Paribeni (PARIBENI 1959) e dalla Scott Ryberg (SCOTT RYBERG 1940), il resto dei materiali è sostanzialmente inedito.

più interventi in successione tra loro, assegnati peraltro dagli scavatori ad azioni di diversa natura<sup>23</sup>.

Le osservazioni recenti confermano quanto già scritto in precedenza dal Bartoli, che in seguito alla campagna del 1929 poneva in dubbio la affidabilità stessa del contesto scavato e pubblicato dal Boni nel 1899, in particolare la restituzione avanzata per il cd. “Strato sacrificale”:

“Il Boni trovò a nord e a sud-ovest della platea di fondazione ossa di animali e manufatti vari; trovamenti simili, abbiamo visto, si son verificati anche a ovest. Il Boni li considerò avanzi di sacrifici offerti a Vesta. [...] Le recenti indagini pongono una questione pregiudiziale. Il terreno attorno alla *Aedes* è di riporto vale a dire il sito fu a diverse riprese, a traverso i secoli, rialzato artificialmente con terre *ivi trasportate da altri siti*”.

Quanto ai reperti raccolti, il Bartoli esplicita due possibilità: che si tratti di materiali in giacitura secondaria, pervenuti con il terriccio funzionale al rialzamento del piano di calpestio, o che “vi caddero o vi furono deposti” dopo le operazioni di riempimento, con ovvie implicazioni relative alla effettiva pertinenza dei materiali al culto di Vesta. La posizione dell’archeologo si può definire salomonica:

“Senza dubbio si verificò l’uno e l’altro caso: gli avanzi di *suovetaurilia* (sacrifici che non si offrono a Vesta) provengono da altri siti; le ceneri e il legno carbonizzato vengono invece dalla *Aedes*. La conclusione è che il materiale è di provenienza diversa e frammisto, e che non è possibile - tranne due o tre eccezioni - separare quello che appartiene a Vesta da quello che non ha con Vesta alcuna relazione”<sup>24</sup>.

Il Bartoli rileva inoltre la giacitura non originaria dello strato a sud-ovest, sotto l’anello di fondazione; le sue osservazioni sulla sua natura (riempimento del taglio praticato nell’argilla, coperto dall’ampliamento domiziano della platea) non possono

<sup>23</sup> I risultati degli scavi, condotti su una sequenza stratigrafica indagata in più punti sino al terreno vergine, sono stati recentemente pubblicati in un volume a cura di N. Arvanitis, con contributi dedicati all’Area di Vesta, nella quale l’attenzione è posta alla “fondazione di strutture monumentali che precedono la costruzione di edifici fondamentali di quello che sarà ed è il santuario di Vesta, la cui definizione, almeno di parte di esso, appare risalire alla prima età regia” (FILIPPI 2004b, p. 2). Nell’area denominata X.3 è stato riaperto il saggio del Boni, immediatamente a sud del tempio consentendo di rileggere la sezione presentata dallo studioso nel 1900, nella quale lo “strato sacrificale” è presentato come un riempimento indistinto: la lettura di quanto rimasto sul terreno ha portato gli studiosi a vedere una stratificazione più complessa, “dovuta ad azioni reiterate ma scandite nel tempo (ARVANITIS 2010, p. 54); vd. anche CARAFA 2004. Volendo accogliere quanto presentato nella relazione preliminare, nella zona meridionale del settore sono state individuate UUSS genericamente attribuite “ad attività legate alla vita nel tempio”, databili tra la metà e l’ultimo quarto del V sec. a.C.; diversi strati di colmata esterni a esso, databili tra la fine del V e i decenni iniziali del IV sec. a.C.; una fossa di fondazione dello stesso, i cui riempimenti hanno restituito materiali datati alla prima metà del IV sec. a.C.; infine, un intervento di innalzamento del piano di calpestio dell’area esterna al tempio, che ha restituito materiali attribuibili ai decenni iniziali del III sec. a.C. Cfr. A. ARGENTO in ARGENTO, CHERUBINI, GUSBERTI 2010, *passim*.

<sup>24</sup> Bartoli, relazione dattiloscritta in ADA, “Carte Boni”, f. 03.

che essere preziose, ma il riesame del materiale in nostro possesso non consente, tuttavia, di accettare *tout court* la lettura avanzata nel 1929 nella relazione dello studioso, che interpreta allo stesso modo sia il riempimento appena indicato sia gli “avanzi di sacrifici” descritti dal Boni.

Se riguardo la natura e le modalità di formazione del contesto indagato dal Boni le note del Bartoli e quanto visto dall’Arvanitis, limitatamente per il settore sud-ovest, possono essere in buona parte accolte, non può essere accolta l’interpretazione dei materiali in esame come “di provenienza diversa e frammisto”: i reperti conservati come provenienti dal cd. “Strato sacrificale”, per il quale possiamo immaginare un accumulo in più occasioni, sembrano essere pertinenti a un nucleo di stratigrafie individuate e isolate dal Boni al momento dello scavo e distinte dalle altre. La lacunosità della documentazione di scavo rende le indicazioni di prima mano apposte sui cartellini, e quindi anche la suddivisione dei materiali così come si è conservata a noi sino a oggi, l’unico elemento in grado di dirimere la questione.

Va infatti segnalato un dato essenziale: i materiali contrassegnati da cartellini sui quali era scritto “Strato sacrificale” o “Avanzi di Sacrifici” sono sempre stati ben distinti non solo dai reperti restituiti da altri contesti vicini, ma soprattutto da quelli rinvenuti sotto l’anello di fondazione del sacrario, a sud-ovest, per i quali sono indicate le provenienze “sotto l’anello di fondazione a nord/nord-ovest” o “sotto l’anello di fondazione a ovest”.

Tali indicazioni, fornite dal Boni e mantenute dalla Pisani Sartorio nel corso del riordino dei materiali avvenuto nel 1968<sup>25</sup>, indiziano la consapevolezza da parte dello scavatore che vi fossero strati differenti nei depositi indagati, e la volontà di mantenerne separati i materiali, secondo quel metodo che proprio nel Boni ebbe in Italia il suo più precoce fautore.

La lettura dei dati in nostro possesso confrontata con quanto proveniente dalle ultime indagini consente infatti di specificare ulteriormente quanto affermato dal Bartoli, sebbene non consenta di escludere la coesistenza, nel deposito indagato dal Boni, di strati legati ai numerosi innalzamenti dei piani di calpestio recentemente riscontrati nell’area del santuario già a partire dalle sue prime fasi di vita, con una successione, più o meno ravvicinata nel tempo, di deposizioni legate alle cd. “*crates stercorariae*”, nel corso delle quali si eliminavano ritualmente le ceneri del focolare e i materiali a esse connessi.

La composizione differente rispetto a quella degli altri strati indagati nel 1899, ma, soprattutto, la connotazione dei materiali raccolti sembra confortare questa interpretazione; per quanto riconducibile a una stratigrafia più complessa, è indubbio che il materiale recuperato dal Boni nel corso delle indagini del 1899 abbia infatti una spiccata connotazione sacrale. Anche qualora si volessero mantenere i dubbi sull’associazione dei materiali, in virtù della mancanza degli appunti sul campo e della modalità stessa di pubblicazione del contesto, i reperti provenienti dal cd. “Strato sa-

---

<sup>25</sup> PISANI SARTORIO 1968; nel nostro caso, fortunato, si conservano sia i cartellini originali che quelli su legno realizzati in occasione del riordino.

crificale” risultano comunque di indubbio valore per ciò che concerne l’orizzonte cronologico di attestazione delle attività nel sacrario e le caratteristiche delle offerte tributate alla divinità: applicando al nostro caso la teoria delle componenti del rituale religioso avanzata da Colin Renfrew<sup>26</sup>, assodata la scontata rispondenza dell’*Aedes* ai criteri di “concentrazione dell’attenzione”, esistenza di una “Liminal zone” e la “presenza della divinità”, possiamo vedere come i materiali restituiti dal contesto in esame rispondano al quarto indicatore, quello della “partecipazione alle offerte”, per un orizzonte cronologico significativamente ampio.

### *Gli oggetti del culto*

Pur nei limiti imposti da ciò che può offrire, per motivi di spazio, una rassegna delle classi e delle forme riscontrate nel contesto in esame, va detto che i materiali restituiti dal cd. “Strato sacrificale” sembrano attestare la continuità del culto tra la media età Orientalizzante e il secondo secolo dell’età imperiale.

Tra i più antichi possono essere annoverati materiali assegnabili alla fase Laziale IVa, media età Orientalizzante: tra il 680 e il 650 a.C. si collocano infatti i due archi di fibula a losanga in bronzo [AeV219<sup>27</sup>], e un’ansa bifora con apofisi in impasto bruno orientalizzante [AeV103] databile al secondo quarto del VII sec. a.C. Nello stesso impasto sono stati realizzati il piano forato di un fornello (n.inv. 752), riferibile al tipo I Scheffer, e l’anta sinistra di una base circolare (AeV128), avvicicabile al tipo IIB Scheffer (b92, tav. 23.1)<sup>28</sup>: si tratta di oggetti che per la loro stessa natura non possono essere interpretati come tracce di una semplice frequentazione, ma come deposizioni intenzionali, come lasciano pensare sia il tipo dell’ansa, sul quale torneremo più avanti, sia la presenza di due archi di fibula. Se è vero che all’interno del santuario sono state individuate strutture pertinenti alle prime fasi di vita della Casa delle vestali, databili già alla metà dell’VIII sec. a.C., questi rinvenimenti possono essere considerati tra le attestazioni più antiche di attività cultuali nell’*Aedes* da parte delle sacerdotesse che in quella casa abitavano nella prima metà del VII sec. a.C. Tale circostanza porta con sé la necessità di una più ampia revisione su quanto tradizionalmente noto sull’affermazione di Vesta, sulle caratteristiche del culto e sulla effettiva influenza della cultura greca, in età tardo-arcaica, per la sua affermazione, tema che per la sua complessità è rimandato ad altra sede.

Le classi e i tipi di reperti presenti sono quelli usuali per i contesti votivi della *koiné* arcaico-ellenistica etrusco-laziale: tra i materiali in impasto chiaro vanno annoverati diversi frammenti riconducibili a fusti di *thymiateria* e la base a colonnetta del sostegno di *louterion* [AeV129], forma, quest’ultima, attestata nel contesto in esame attraverso almeno 4 esemplari. Analogamente, la presenza di 11 pesi da telaio

<sup>26</sup> RENFREW 1985.

<sup>27</sup> Con la sigla “AeV” sono stati indicati durante il lavoro i materiali non inventariati provenienti dall’*Aedes*, che seguono dunque una numerazione interna.

<sup>28</sup> La datazione generalmente accolta è piuttosto ampia, tra il 650 e il 500 a.C., e, data l’impossibilità di ricondurla a una stratigrafia affidabile nel nostro contesto, non può essere maggiormente precisata. Cfr. SCHEFFER 1981.

parallelepipedi su base rettangolare, nello stesso materiale [AeV1-11], ben si inquadra nell'ambito di un contesto culturale con caratteristiche femminili<sup>29</sup>, mentre alla preparazione di cibi a valenza sacrale possono essere ricondotti numerosi frammenti di anse e pareti di bacini, del tipo a *pelvis* decorata da fasce sovradipinte, e i cd. mortai. La presenza di coppe in ceramica depurata acroma e sovradipinta, così come di pareti pertinenti a calici, coppe e ciotole a orlo ingrossato in bucchero si accompagna alla presenza di coppette su piede in ceramica etrusco-corinzia, accostabili ad analoghi esemplari rinvenuti sul Palatino. Tra la seconda metà del VI e la metà del V sec. a.C. si collocano i frammenti riconducibili a *kylikes* in ceramica di importazione greca, attestata a Roma in diversi contesti votivi; la scarsa consistenza numerica della ceramica a figure rosse, rilevabile anche nel nostro contesto, sembra indicare probabilmente un declino delle importazioni nel corso del V sec. a.C., come già riscontrato nell'area sacra di S. Omobono<sup>30</sup>.

È all'età ellenistica che riconducono i frammenti di coppe in ceramica a vernice nera, di produzione attica e locale, tra cui spiccano le coppette su piede attribuibili all'*Atelier des petites estampilles*. È in questa fase che si afferma l'uso di deporre come offerta simbolica alla divinità *kyathoi*, tazze e attingitoi miniaturistici, ampiamente attestati anche nel pozzo repubblicano A indagato dal Bartoli e tipici dei depositi votivi coevi (nn. invv. 608-782). A questi vanno affiancate ollette e brocchette (nn. invv. 751, 636, 683) e una offella simbolica, eventualmente rappresentabile come la raffigurazione di una *mensa* o *liba* (n. inv. 783), utilizzata come supporto per la preparazione di focacce.

Tra le offerte in coroplastica più tipiche dei contesti votivi dell'Italia romana e attestati qui (ove l'assenza di votivi anatomici ben si sposa con le caratteristiche del culto), troviamo alcune tanagrine databili tra la fine del IV e il III secolo a.C., una lastrina e un fico fittile (nn. inv. 730, 699), per il quale è particolarmente suggestivo, accanto alla valenza positiva, genericamente legata alla fecondità dell'offerta, il rimando a un valore fondatore se associato alla non lontana *Ficus Ruminalis*.

Più problematica è la datazione di 168 nuclei di *aes rude* [AeV 402] e delle scorie di lavorazione in piombo, per i quali un confronto possibile al momento è con il contesto santuarioale di Pyrgi, presentato in questo stesso volume. Anche il rinvenimento di resti faunistici sembra potere essere ricondotto, almeno nei casi con tracce di macellazione, al consumo di pasti rituali o al sacrificio di specie legate anche alla sfera ctonia (sono presenti resti di canidi), che contribuisce ad articolare ulteriormente un

<sup>29</sup> Uno presenta una "A" incisa [AeV 1], un secondo 5 fori impressi nell'argilla fresca, in linea [AeV2], mentre cinque fori impressi a incrocio sono sulla faccia superiore di un altro esemplare [AeV9]. In alcuni casi la presenza del riporto di argilla nei pressi dei due fori passanti, che dovrebbe essere stato eliminato in seguito allo sfregamento della cordicella di sospensione, sembra indiziare il mancato uso del manufatto. È immediato il confronto con alcuni tipi rinvenuti nel deposito palatino e a Satricum, da stratigrafie nelle quali è stata registrata la giacitura di materiali votivi. Tali osservazioni ben si addicono al contesto in esame, anche in riferimento ai pesi più mal ridotti: non può infatti essere escluso che, al pari della ceramica fine da mensa o dei bacini, tali oggetti potessero avere un uso primario nella vita quotidiana e uno secondario come deposizioni votive (DI VITA 1956, p. 44).

<sup>30</sup> ANGELELLI 2001, pp. 275-276; PARIBENI 1959, pp. 109-124; GJERSTAD 1960, pp. 437-448.

quadro che consente di accettare per lo “Strato sacrificale” una genesi derivata dall’esplicitamento dei rituali connessi al culto di Vesta.

### Sacerdotem Vestalem, quae sacra faciat (*Fig. 3*)

Ciò che colpisce, dopo una disamina dei materiali fittili restituiti dal cd. “Strato sacrificale”, è la presenza, copiosa, di anse riconducibili a particolari coppe monoansate dalla morfologia ossequiosamente riproposta e conservata dall’Orientalizzante recente sino a tutta l’età ellenistica: l’ansa bifora in impasto orientalizzante con apofisi sull’estremità superiore potrebbe essere riconducibile a un *kyathos* [AeV103] di un tipo diffuso in ambito capuano, che trova, in virtù della condivisione di aspetti della cultura materiale tra il territorio campano e falisco ancora in età orientalizzante, il confronto più stringente con coppe su piede dotati di anse “cornute” rinvenuti a Narce, nelle tombe 43<sup>31</sup> e 105F<sup>32</sup>, datate rispettivamente tra il secondo e il terzo quarto del VII sec. a.C. e il 650 a.C. Significativo è l’avvicinamento delle due porzioni parallele del nastro da cui l’ansa è realizzata, effettuato prima della cottura al forno, che si propone di interpretare come una defunzionalizzazione rituale.

La riproposizione della forma ancora nella seconda metà del VI sec. a.C. è tale da rendere la presenza di tali anse bifore “cornute” come l’elemento assolutamente preponderante, nel contesto, della produzione in impasto rosso, rendendo evidente la loro natura di elementi asportati, con un gesto a forte valenza rituale, da contenitori adottati nel corso di attività culturali<sup>33</sup>; il modo di realizzazione delle anse indizia la riproposizione inconsapevole di una forma non più in circolazione, realizzata attraverso la sostituzione del bastoncino centrale per mezzo di “pasticche” o semplici pizzicate nell’argilla, e la creazione dei due fori, talvolta, semplicemente infilando un punteruolo o un bastoncino dalla stretta sezione circolare dell’impasto appena modellato. Lo schiacciamento del nastro e la presenza, talvolta appena accennata, di due apofisi sull’estremità superiore dell’ansa dei *kyathoi* e delle tazze miniaturistiche, quando non sono state oggetto di defunzionalizzazione per mezzo della rottura dell’ansa, consente di porre questi votivi come riproposizioni in età ellenistica degli esemplari *full size* attraverso un procedimento che, per mezzo delle dimensioni ridotte, consentiva di destinare in modo inequivocabile alla sfera sovranaturale i materiali dati in offerta<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> HALL DOHAN 1942, tav. 1, nn. 3-4.

<sup>32</sup> HALL DOHAN 1942, tav. 25 n. 13.

<sup>33</sup> Il dubbio che il rinvenimento delle sole anse debba essere assegnato a una selezione *ab origine* del materiale raccolto nel corso dello scavo o del successivo riordino realizzato nel 1968 può essere fugata sulla base, rispettivamente, del rinvenimento di pareti e parti non significative di reperti ceramici nelle altre classi, e dall’assenza di indicazioni di questo genere nelle note della Pisani Sartorio, che nel corso del riordino dei materiali dell’*Antiquarium* forense ha sempre registrato l’eventuale selezione del materiale conservato. Va segnalato che dal *furnus* della casa delle vestali provengono almeno due esemplari integri, come attestato anche da disegni inediti del Ciacchi.

<sup>34</sup> Particolarmente articolato è il quadro, in virtù della sua ampia attestazione cronologica e geografica, relativo all’uso della miniaturizzazione nei contesti culturali, siano essi votivi o funerari. Per un ampio sguardo sulle teorie sin qui avanzate si veda SEGARRA CRESPO 2006, con bibl. precedente.



Ciò che porta alla riproposizione sino alle soglie dell'età imperiale di questa forma, anche in virtù dell'impossibilità di effettuare confronti in contesti al di fuori dell'area forense<sup>35</sup>, può essere ricondotto al corretto assolvimento di funzioni specifiche nelle cerimonie tributate alla dea, riflesso materiale della tipica sclerotizzazione dei rituali connessi alla religiosità delle origini, attraverso la riproposizione di vasellame di forma desueta ma dal significato fortemente pregnante. Va detto che non solo la composizione del deposito, ma anche la presenza dei *kyathoi* con anse ad apofisi superiori trovano al momento un unico significativo confronto, nel deposito votivo individuato tra il Palatino e la Valle del Colosseo, per il quale è stata ipotizzata l'appartenenza a una figura femminile dalle valenze ctonie, che si caratterizza, nel rito, per la centralità del fuoco e per il richiamo alla estrema antichità del culto anche attraverso la deposizione e riproposizione di "oggetti cimelio"<sup>36</sup>. Più che alle ben note parole del Vernant<sup>37</sup>, è forte la tentazione di rifarsi a quelle del Dumézil nel cercare di comprendere a quali gesti possano collegarsi tali rinvenimenti, quando riferisce delle attività connesse con la preparazione della *mola salsa*<sup>38</sup> o delle prescrizioni che le Vestali dovevano rispettare nell'attingere quotidianamente l'acqua, avvalendosi di un vaso dalla forma particolare, definito *fulile* da Servio, che lo descrive come "un contenitore dalla bocca larga e dal fondo stretto, di cui ci si serviva nel culto di Vesta; l'acqua attinta per tale culto non deve essere posata a terra e se ciò accadesse bisognerebbe espiarlo: perciò è stato inventato questo vaso, che non può stare in piedi e se viene appoggiato a terra si svuota"<sup>39</sup>.

Non è dato, allo stato attuale della ricerca, accogliere del tutto senza riserve tali suggestioni; è però forse permesso dissentire dal Dumézil per ciò che concerne il suo vigoroso rifiuto delle sopravvivenze arcaiche nel *aedes Vestae*<sup>40</sup>. La comprovata tendenza al conservatorismo religioso, o alla riproposizione di "modelli arcaizzanti"<sup>41</sup> nel materiale fittile proveniente dal cd. "Strato sacrificale" trova un significativo parallelo con quanto noto per la struttura stessa del tempio, definito come un "edificio senza soluzione di continuità nelle caratteristiche formali, tipologiche e iconografiche

<sup>35</sup> Allo stato attuale della ricerca, un solo confronto è possibile con un'ansa analoga rinvenuta nelle trincee realizzate nel corso dell'esplorazione del tempio di Castore e Polluce (SLEJ, CULLHED 2008, N38, Tav. 40.1).

<sup>36</sup> PANELLA, ZEGGIO 2004, p. 79.

<sup>37</sup> VERNANT 1963.

<sup>38</sup> "In qualità di focolare della Città, l'*aedes* ospita insieme con il fuoco un'altra attività domestica: le Vestali vi preparano e vi conservano la salamoia sacra che serve a salare la *mola*, farina preparata essa pure dalle Vestali a giorni fissi, che deve essere sparsa (*im-molare*) su ogni animale condotto al sacrificio (DUMÉZIL 2001, p. 283).

<sup>39</sup> DUMÉZIL 2001, p. 284.

<sup>40</sup> "La coerenza della storia implicita dei fuochi, spiegata dalla teoria esplicita indiana, e la collocazione naturale dell'*aedes* circolare di Vesta in questa teoria, inducono a non accettare l'interpretazione consueta della pianta circolare come sopravvivenza religiosa della capanna più antica. D'altronde, se questa interpretazione fosse fondata, riuscirebbe difficile capire perché l'arcaismo si sarebbe limitato alla nozione geometrica di circolarità: avrebbe dovuto anche sopravvivere una forma stilizzata della capanna attraverso i rifacimenti del monumento" (DUMÉZIL 2001, p. 286).

<sup>41</sup> Argento in ARGENTO, CHERUBINI, GUSBERTI 2010, p. 83

dall'epoca flavia in poi": a livello architettonico sono stati recentemente sottolineati la tradizione conservatrice nell'apparato decorativo, le caratteristiche strutturali, in cui i rarissimi fusti rudentati costituivano un chiaro richiamo, accanto alla forma circolare, alle più antiche capanne nelle quali veniva in origine praticato il culto<sup>42</sup>, e il sistematico reimpiego, nel corso delle riedificazioni e restauri successivi all'età flavia, "dei materiali appartenenti alle fasi precedenti nella struttura nuova, come fenomeno a carattere rituale che, per questioni di tradizione, non allontana dal monumento elementi decorativi precedenti, ma li conserva inglobandoli nella nuova costruzione"<sup>43</sup>, giungendo anche al mantenimento e alla rilavorazione dello stesso materiale, il marmo lunense, che pure nel III secolo era di difficile approvvigionamento.

ELISA CELLA

"Sapienza" Università di Roma, Dipartimento di Scienze dell'Antichità  
elisa.cella@uniroma1.it

## BIBLIOGRAFIA

- ANGELELLI 2001: C. ANGELELLI, "Ceramica depurata", in P. PENSABENE, A. FALZONE, *Scavi del Palatino*, ROMA 2001, pp. 247-256.
- ARGENTO, CHERUBINI, GUSBERTI 2010: A. ARGENTO, S. CHERUBINI, E. GUSBERTI, "I reperti", in ARVANITIS 2010, pp. 61-89.
- ARVANITIS 2010: N. ARVANITIS (a cura di), *Il santuario di Vesta. La casa delle vestali e il tempio di Vesta. VIII sec. a.C. – 64 d.C. Rapporto preliminare*, Pisa-Roma 2010.
- BARTOLI 1933: A. BARTOLI, "Area Vestae", in *BCom* 1933, pp. 259-260.
- BARTOLI 1961: A. BARTOLI, "I pozzi dell'area sacra di Vesta", in *MonAnt* 1961, pp. 3-143.
- BONI 1900a: G. BONI, "Le recenti esplorazioni nel sacrario di Vesta", in *NSc* 1900, pp. 159-191.
- BONI 1900b: G. BONI, "Aedes Vestae", *Nuova Antologia* 1900, pp. 6-24.
- BONI 1901: G. BONI "Il metodo negli scavi archeologici", in *Nuova Antologia* 1901, pp. 312-322.
- BONI 1907: G. BONI, *Trajan's Column*, London 1907.
- BONI 1912: G. BONI "Colonna Traiana", in *Nuova Antologia* 1912, pp. 3-20.
- CAPODIFERRO, FORTINI 2003: A. CAPODIFERRO, P. FORTINI, *Gli scavi di Giacomo Boni al Foro Romano. Documenti dall'Archivio Disegni della Soprintendenza Archeologica di Roma*, Roma 2003.
- CAPRIOLI 2007: F. CAPRIOLI, *Vesta aeterna. L'Aedes Vestae e la sua decorazione architettonica*, Roma 2007.

<sup>42</sup> Già il Boni segnalava il forte legame con le strutture lignee delle capanne laziali. Dal manoscritto *Casa Romuli*, tra quelli destinati a Eva Tea in seguito all'annosa divisione dei materiali di studio tra gli eredi e il Ministero, la studiosa trascrive: "Gli originari *stipites* lignei divennero più tardi colonne e nell'*aedes Vestae*, sacrario di origine italica, stavano ad esse interposti plutei o cancellate, trasformazione architettonica del *pries craticius*" (TEA 1952b, p. 293).

<sup>43</sup> Si tratta di un processo testimoniato anche nel tempio della *Magna Mater* sul Palatino (CAPRIOLI 2007, pp. 127-129; 293).

- CARAFÀ 2004: P. CARAFÀ, “L’*aedes* e il *vicus* di Vesta. I reperti”, in *Workshop di Archeologia Classica* 1, 2004, pp. 135-142.
- CASTRIANNI, CELLA 2012: L. CASTRIANNI, E. CELLA, “Giacomo Boni e il Foro Romano: la prima applicazione della fotografia aerea archeologica in Italia”, in G. CERAUDO (a cura di), *100 anni di Archeologia aerea in Italia*. Atti del Convegno Internazionale, Roma 15 - 17 aprile 2009 (= *Archeologia Aerea* 4-5, 2010-2011), pp. 33-43.
- DI VITA 1956: A. DI VITA, “Sui pesi da telaio: una nota”, in *ACI* 8, 1956, pp. 40-44.
- DUMÉZIL 2001: G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica*, Milano 2001 (ed. orig. Paris 1974).
- FILIPPI 2004: D. FILIPPI, “Ricerche e scavi in corso sulle pendici settentrionali del Palatino”, in *Fasti Online Documents & Research* 2004, pp. 1-4.
- FORTINI, ROMOLI 2012: P. FORTINI, V. ROMOLI, “La collaborazione tra il Genio Militare e Giacomo Boni per la nascita della fotografia aerea archeologica”, in G. CERAUDO (a cura di), *100 anni di Archeologia aerea in Italia*. Atti del Convegno Internazionale, Roma 15 - 17 aprile 2009 (= *Archeologia Aerea* 4-5, 2010-2011), pp. 23-32.
- GATTI 1898: G. GATTI, “Nuove Scoperte nella città e nel suburbio”, in *NSc* 1899, pp. 491-492.
- GJERSTAD 1960: E. GJERSTAD, *Early Rome, III. Fortifications, domestic architecture, sanctuaries, stratigraphic excavations*, Lund 1960.
- HALL DOHAN 1942: E. HALL DOHAN, *Italic tomb groups in the Univeristy Museum*, Philadelphia 1942.
- LANCIANI 1882: R. LANCIANI, *Roma*, in *NSc* 1882, pp. 231-233.
- LANCIANI 1883: R. LANCIANI, “Dell’Atrio di Vesta”, in *NSc* 1883, pp. 468-480.
- LANCIANI 1884: R. LANCIANI, *L’atrio di Vesta*, Roma 1884.
- LANCIANI 1990: R. LANCIANI, *Storia degli scavi di Roma e notizie intorno le collezioni romane di antichità (1531-1549)*, II, Roma 1990.
- PALOMBI 2006: D. PALOMBI, *Rodolfo Lanciani. L’archeologia a Roma fra Ottocento e Novecento*, Roma 2006.
- PANELLA, ZEGGIO 2004: C. PANELLA, S. ZEGGIO, “Tra Valle del Palatino e Valle del Colosseo”, in *Workshop di Archeologia Classica* 2004, pp. 66-90.
- PARIBENI 1959: E. PARIBENI, “Ceramica d’importazione nel Foro Romano”, in *BCom* 1959, pp. 3-21.
- PISANI SARTORIO 1968: G. PISANI SARTORIO, “Riordinamento del materiale proveniente dagli scavi di Giacomo Boni nel Foro Romano”, in *Musei e Gallerie d’Italia* 1968, pp. 19-24.
- RENFREW 1985: C. RENFREW, *The archaeology of cult. The sanctuary at Phylakopi*, London 1986.
- SCHEFFER 1981: SCHEFFER, *Acquarossa, cooking and cooking stands in Italy 1400-400 b.C.*, *ActaInstRomRegniSue* 38, II, 1, Stocholm 1981.
- SISANI 2004: S. SISANI, “Il Foro Romano”, in F. COARELLI (a cura di), *Gli scavi di Roma 1878-1921, Lexicon Topographicum Urbis Romae. Supplementum* 2.1, pp. 59-68.
- SCOTT RYBERG 1940: I. SCOTT RYBERG, *An Archaeological Record of Rome from the Seventh to the Second Century B.C.*, London – Philadelphia 1940.
- SEGARRA CRESPO 2006: D. SEGARRA CRESPO, “Archeologia e storia delle religioni. Il caso della miniaturizzazione di oggetti detsinati alla sfera extraumana”, in P. XELLA, M. ROCCHI (a cura di), *Archeologia e religione*. Atti del I Colloquio del “Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee” (Roma 2003), Verona 2006, pp. 109-120.

SLEJ, CULLHED 2008: K. SLEJ, M. CULLHED, *The temple of Castor and Pollux*. 2.1. *The finds and Trenches*, Roma 2008.

TEA 1952a: E. TEA, “L’opera di Giacomo Boni al Foro e al Palatino”, in *Archivi d’Italia* 19, 1952, pp. 85-101.

TEA 1952b: E. TEA, “L’opera di Giacomo Boni al Foro e al Palatino”, in *Archivi d’Italia* 19, 1952, pp. 272-307.

VAGLIERI 1903: D. VAGLIERI, “Gli scavi recenti nel Foro Romano”, in *BCom* 31, 1903, pp. 3-329.

VERNANT 1963: J. P. VERNANT, “Hestia-Hermès. Sur l’expression religieuse de l’espace et du mouvement chez les Grecs”, *L’Homme* 3.3, 1963, pp. 12-50.

#### DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Fratelli Alinari, Foro romano. L’*Aedes Vestae* sul finire del XIX secolo (Archivio Fotografico Museo di Roma, n.inv. AF 1913).

Fig. 2. Le strutture dell’*Aedes Vestae* dopo le indagini di Giacomo Boni nel 1899 (Archivio Disegni SSBAR-ADA).

Fig. 3. Selezione dei materiali provenienti dal cd. “Strato sacrificale” conservati presso l’*Antiquarium* forense (foto Autrice).



Fig. 1

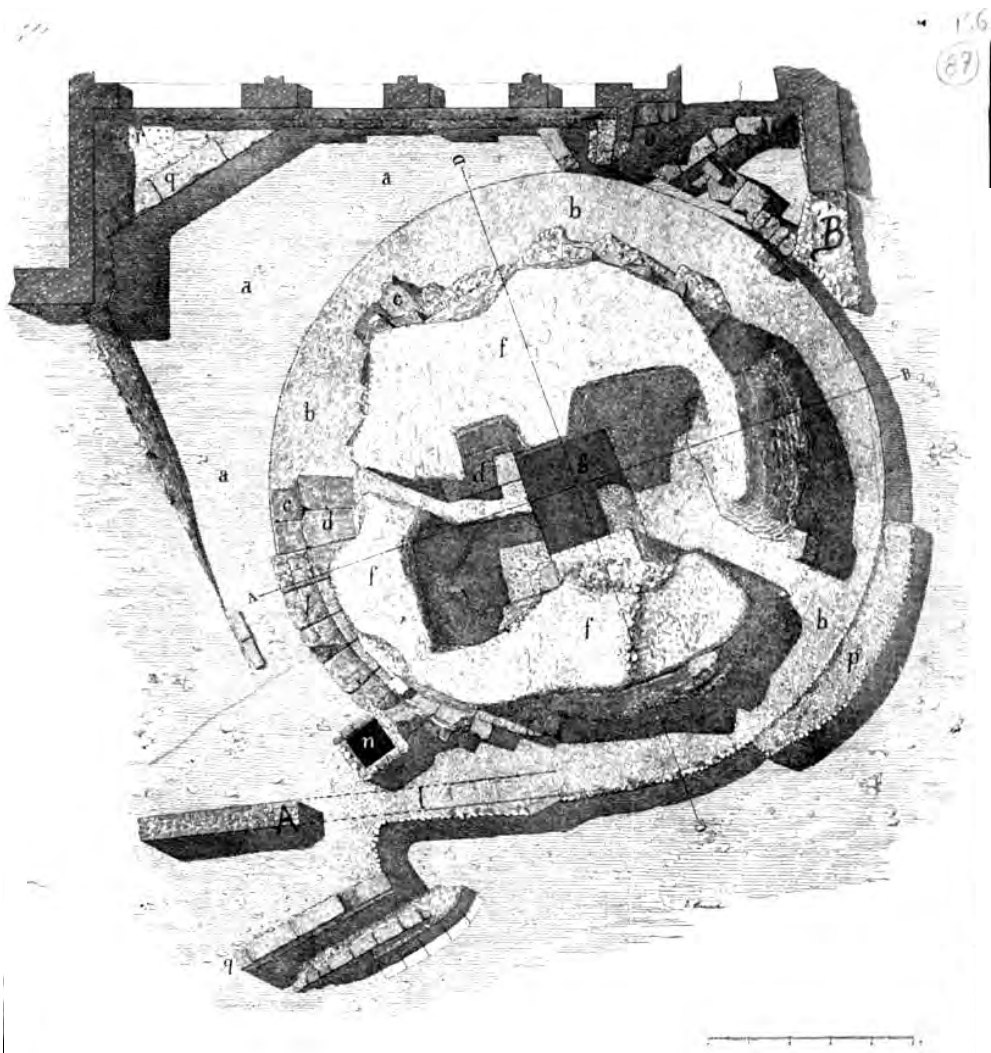


Fig. 2



AeV103



n.inv.724



n.inv.616



AeV107



n.inv.649



n.inv.608

Fig. 3

**ÀNCORE LITICHE, ÀNCORE IN PIOMBO E ALTRI  
“OGGETTI DEL SACRO” IN METALLO DAL SANTUARIO MERIDIONALE DI *PYRGI***

Una delle più significative categorie di oggetti relativi alle manifestazioni del sacro, in corso di studio nell'ambito delle offerte votive, di fondazione e consacrazione e degli strumenti del sacrificio in metallo attribuibili al complesso degli articolati culti ctonii rivelati dagli scavi dell'ultimo trentennio nel santuario meridionale di *Pyrgi*<sup>1</sup> è rappresentata dai ceppi d'ancora<sup>2</sup>. Alcuni di questi, riprodotti eccezionalmente in piombo a singolare *pendant* dei più consueti ceppi d'ancora litici, iscritti e anepigrafi, diffusi nell'Etruria propria per quanto noto solo a Gravisca<sup>3</sup> oltre che a *Pyrgi*<sup>4</sup>, nell'Etruria padana nelle necropoli di Spina<sup>5</sup> e più ampiamente, seppure solo in un numero ristretto di contesti sacri, in Magna Grecia e in Sicilia oltre che in Grecia<sup>6</sup>, erano

<sup>1</sup> Sui rinvenimenti e i culti dell'area cfr. i numerosi contributi di Giovanni Colonna (COLONNA 1984-1985; COLONNA 1991-1992; COLONNA 1995 (1996); COLONNA 1997a; COLONNA 1997b; COLONNA 1998; COLONNA 2000; COLONNA 2007 (2009)) e di M. P. Baglione (BAGLIONE 1989; BAGLIONE 1989-1990; BAGLIONE 1997; BAGLIONE 2000; BAGLIONE 2004; BAGLIONE 2008; BAGLIONE 2009; BAGLIONE cdsa; BAGLIONE cdsb).

<sup>2</sup> Tra i diversi contributi sul tema cfr. in particolare TORELLI 1971, pp. 59 e segg.; TORELLI 1977; GIANFROTTA 1975. Sulla presenza di ceppi d'ancora in pietra nei santuari dell'Italia centromeridionale cfr. da ultima PARRA 2010, pp. 49-50, con bibliografia precedente e notizia del rinvenimento di due nuovi esemplari dal santuario di Punta Stilo a Caulonia. Per la dedica ad Apollo di àncore in ferro e d'argento a Delo cfr. *BCH* VI, pp. 47-48, nn. 168, 171; ROUSE 1998, p. 73.

<sup>3</sup> COLIVICCHI 2004, pp. 141-144, con riferimenti bibliografici. Secondo PIANU 1991, p. 198, si tratta di una delle offerte più diffuse a Gravisca in periodo arcaico.

<sup>4</sup> Vedi *infra*.

<sup>5</sup> Da ultima cfr. BERTI 2007, con bibliografia precedente.

<sup>6</sup> Cfr. GIANFROTTA 1975; TORELLI 1977, p. 435; COLIVICCHI 2004, pp. 141-144; FIORINI 2005, pp. 120-121, 190; PARRA 2010, pp. 49-50, con ulteriore bibl. Per Poseidonia cfr. CIPRIANI 1997, pp. 222-223, fig. 20; per Caulonia PARRA 2010, pp. 49-50; per Locri BOETTO 1997; per Metaponto MERTENS 2005, pp. 153-155, figg. 266, 269; per Selinunte PURPURA 1994; ANTONETTI, DE VIDO 2006, *passim*. Per una iniziale interpretazione del "cippo" di Sostrato come betilo, ovvero simulacro aniconico di Apollo, riconducibile alla categoria degli *argoi lithoi*, cfr. TORELLI 1971, pp. 55-59; in TORELLI 1977, pp. 412-413, 435, sia quello iscritto con dedica di Sostrato ad Apollo egineta che i "cippi" anepigrafi successivamente rinvenuti negli scavi del santuario di Gravisca, sulla base dell'ipotesi avanzata in GIANFROTTA 1975, sono invece ricondotti alla categoria dei ceppi d'ancora, senza riferimento ai simulacri aniconici testimoniati in Pausania. Una ricerca sugli *argoi* e i *tetragonoi lithoi* partendo dal testo di Pausania è in corso da parte di Claudia Antonetti e Stefania De Vido (Storia ed epigrafia greca, Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente, Università Ca' Foscari, Venezia). Una specifica sessione tematica del XIII Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina, Oxford 2007, i cui atti sono purtroppo inediti, è stata dedicata al tema (Main Title Panel 6.5, "*Argoi lithoi and tetragonoi lithoi: methodological approach and paradigmatic cases*", Friday 7th Sept. 2007) con i seguenti contributi: Claudia Antonetti (convenor), "Introduction. Methodological and general preface"; Damiana Baldassarra, "Pausanias, 7,22,4: a considered reading. Pausanias as exemplar text: a critical census of the term *lithos*"; Francesca Crema, "*Argoi lithoi: an archaeological and epigraphical category?*"; Stefania De Vido, "Inscribed stones: report on two case studies"; Final deliberations.

già noti ma ritenuti lingotti<sup>7</sup> ovvero cippi<sup>8</sup>.

Il corretto riconoscimento e la connessa interpretazione funzionale e rituale da parte di chi scrive, nell'ambito dell'esame dell'intero complesso di oggetti metallici dai santuari settentrionale e meridionale di *Pyrgi* sono stati possibili, purtroppo solo dopo la stesura dei contributi citati di G. Colonna, soltanto dopo la realizzazione di una più accurata documentazione fotografica e grafica<sup>9</sup>. Infatti le grandi dimensioni e il notevole peso di 5 degli 11 ceppi plumbei finora rinvenuti (*Fig. 1*) che presentavano in maniera più evidente rispetto agli esemplari di peso e dimensioni minori, prontamente riprodotti graficamente ma fino a oggi pressoché inediti, le caratteristiche che permettevano di ricondurre l'intero gruppo alla categoria dei ceppi d'ancora, ha reso particolarmente difficoltose le operazioni preliminari volte a una puntuale classificazione e analisi dei reperti (*Figg. 2, 4-10, 12, 14*).

Gli 11 ceppi d'ancora in piombo, metallo di colore scuro "ctonio" per eccellenza<sup>10</sup>, sono stati rinvenuti presso l'edificio α (*Figg. 1, 2*), l'altare λ (*Figg. 1, 3-10*), il *bothros* ε (*Figg. 11-12*) e l'edificio γ (*Figg. 13-14*). Gli ultimi due si distinguono per l'inserimento nelle murature a livello delle fondazioni di un ceppo d'ancora in pietra di colore chiaro<sup>11</sup>, circostanza che richiama senza dubbio gli analoghi rinvenimenti della cd. ancora di Sostrato e di alcuni dei ceppi d'ancora anepigrafi nell'area del cortile dell'edificio consacrato ad Apollo nel santuario di Gravisca<sup>12</sup>. Anche a *Pyrgi* la relazione con un aspetto del culto di Apollo, con cui veniva identificato il dio *Śuri/Hades*<sup>13</sup>, può essere postulata soprattutto sulla base delle attestazioni dell'edificio γ e dell'altare λ (riferibili come le altre strutture interessate ai primi decenni del V sec. a.C.), presso i quali sono state rinvenute alcune delle iscrizioni relative al dio<sup>14</sup>. Il grande ceppo d'ancora in piombo presso il lato SE dell'edificio γ era stato profondamente infisso nel terreno in posizione verticale, a sottolinearne la funzione di offerta speciale di fondazione in relazione alla natura ctonia e alla rilevanza del culto del terribile dio, unitamente al peso (kg. 30,600) e alle dimensioni notevoli. L'altare λ doveva costituire il fulcro dell'area riservata ai riti svolti in onore del dio, presentando ben sette ceppi d'ancora in piombo del peso complessivo di kg 127<sup>15</sup>.

<sup>7</sup> Ad esempio COLONNA 1996; COLONNA 1998, pp. 131-132.

<sup>8</sup> COLONNA 2007 (2009), p. 120 sgg.

<sup>9</sup> Per la quale un doveroso ringraziamento per la consueta perizia e disponibilità va a Sergio Barberini, disegnatore presso la Sezione di Etruscologia e Antichità Italiane del Dipartimento di Scienze dell'Antichità (Sapienza Università di Roma).

<sup>10</sup> Per l'area etrusca cfr. COLONNA 2007 (2009), pp. 120, 122, nt. 2; DRAGO TROCCOLI cdsa, EAD. cdsb. Per il mondo greco-romano cfr. BEVILACQUA 2010, pp. 32-36.

<sup>11</sup> COLONNA 1991-1992, p. 73, fig. 12: *bothros* ε; p. 73, nt. 19 e p. 76, fig. 15 A: edificio γ. Cfr. BELELLI MARCHESINI cds.

<sup>12</sup> FIORINI 2005, pp. 120-121, 137, 190.

<sup>13</sup> COLONNA 2007 (2009), in particolare pp. 123-126.

<sup>14</sup> MARAS cds.

<sup>15</sup> Per un'analisi preliminare degli aspetti ponderali delle offerte in metallo dal santuario vedi DRAGO TROCCOLI cdsa, EAD. cdsb. Per lo studio ponderale dei materiali, in corso a cura del Prof. Nicola Parise, sarà possibile avvalersi, grazie all'interessamento del Dott. Gianluca Melandri a cui va un particolare ringraziamento, della preziosa consulenza del Prof. Sergio Bittanti del Dipartimento di Elettronica e Informazione del Politecnico di Milano.



Quattro ceppi di dimensioni e peso minori (kg 5,3; 5,4; 5,5, e 6,4, per un totale di kg 22,600) erano allineati a coppie all'interno del settore SO della struttura circolare, presso il limite della circonferenza; gli altri tre, del peso di kg 21,750; 28,300; 38,500 - per un totale di kg 88,550 - erano collocati presso il limite del settore NE della struttura circolare e in corrispondenza della fine della rampa d'accesso alla struttura, due con lo stesso orientamento NO-SE dei precedenti, il terzo in posizione pressoché centrale e con orientamento opposto, NE-SO, pressoché conforme a quello della fronte dell'altare quadrangolare al centro della struttura circolare<sup>16</sup> (Fig. 3).

Il rinvenimento del ceppo d'ancora in piombo (kg 27,750) presso il lato NE del *bothros*  $\epsilon$  (a cui sembra corrispondere o contrapporsi in un'apparente opposizione cromatica nero/bianco il ceppo d'ancora litico presso il lato NO) (Fig. 11), al cui interno erano deposti due vasetti miniaturistici (un'*oinochoe* e un cratere miniaturistico<sup>17</sup>), potrebbe inoltre suggerire un ulteriore collegamento della divinità con la sfera dionisiaca<sup>18</sup>, forse in rapporto alla sua assimilazione ad Ade<sup>19</sup>.

Il piccolo ceppo lacunoso (peso conservato kg 1,154) presso il lato NO dell'edificio  $\alpha$  era forse collocato in una posizione non casualmente simmetricamente opposta a quella del ceppo d'ancora presso l'edificio  $\gamma$ , segnando il limite dell'area riservata al dio rispetto al fosso e al santuario settentrionale nella fascia dell'area sacra prossima al mare (Fig. 1).

In piombo è realizzato anche un nutrito gruppo di "colature" dalla funzione rituale, rinvenute in diversi punti del santuario, in particolare nel piazzale nord e nel piazzale ovest. Particolarmente significativa è la documentazione relativa all'area del Piazzale ovest (Figg. 15-16) e dell'edificio  $\beta$  (Figg. 17-19). Qui si verificano tra la fine del VI e l'inizio del V secolo due importanti atti rituali, in apparenza non contestuali ma che potrebbero essersi succeduti a non grande distanza temporale, in cui l'uso del piombo appare pregnante e rispondente a precise prescrizioni ben codificate in rapporto alla natura ctonia del culto.

In primo luogo si ha la consacrazione del limite NO del pavimento arcaico in tufo del Piazzale ovest antistante l'edificio  $\beta$ , all'incirca in corrispondenza di un ideale prolungamento del lato settentrionale, mediante l'offerta di più o meno modeste quantità di piombo versate in modo da costituire un allineamento o meglio una fascia relativamente regolare a segnare ritualmente il limite del pavimento, databile all'ultimo quarto del VI sec. a.C., rispetto al santuario settentrionale e alle divinità di questo titolari. Si tratta in tutto di 42 "colature" di diverse dimensioni e pesi (da gr 0,8 a gr 519), a cui si aggiunge una "colatura" isolata tra la cella minore dell'edificio  $\beta$  - la cui offerta di fondazione era costituita da un'olpetta di tipo ionico deposta all'interno a ridosso del muro ovest<sup>20</sup> - e il forse preesistente altare  $\theta$  (Figg. 15-16).

<sup>16</sup> Per ulteriori dettagli sulle modalità di deposizione dei ceppi d'ancora plumbei e l'associazione dei quattro di dimensioni minori con un alare in ferro, strumento del sacrificio, e un grande astragalo bovino, cfr. CARLUCCI, MANESCHI cds.,

<sup>17</sup> BAGLIONE 2000, p. 353, fig. 23.

<sup>18</sup> GENTILI cds, sulla base della presenza nel *bothros*  $\epsilon$  dell'*oinochoe* e del cratere miniaturistico.

<sup>19</sup> Su Ade/Dioniso in Etruria cfr. da ultima PIZZIMENTI 2010, con bibliografia relativa. Sull'inedita attestazione di un culto a Dioniso a *Caere*, rivelata dalla scoperta di un'iscrizione greca dipinta su una copetta dal santuario di Vigna Parrocchiale, vedi BELLELLI 2011.

<sup>20</sup> COLONNA 2000, p. 267. Sull'olpetta cfr. BAGLIONE 2004, p. 87, nt. 2, con confronti e osservazioni.

La collocazione stratigrafica dell'olpetta, vaso per libazioni rituali di vino, in perfetta corrispondenza con quella della coppia di orecchini d'oro destinata a *Kore/Cavatha*, offerta principale di fondazione della cella maggiore nel settore N dell'edificio, dovendosi escludere un significativo divario temporale tra le due azioni rituali, pone il problema del confronto tra la diversa natura delle offerte e il possibile rapporto gerarchico tra le divinità a cui erano consacrate le due celle, tenendo conto anche delle notevoli differenze delle loro dimensioni, e suggerisce la possibilità che in tale rapporto gerarchico il primato spetti a *Kore* e che la cella minore sia sacra a Demetra<sup>21</sup> piuttosto che a *Śuri*<sup>22</sup>, a cui come abbiamo visto erano invece destinate strutture e offerte di grande rilevanza, senza trascurare gli indizi relativi al culto delle ninfe già messi in evidenza<sup>23</sup>.

In tal senso un importante indizio può essere fornito dalla altamente simbolica azione rituale – ugualmente affidata all'uso del piombo misurato, fuso e colato sul posto – a cui si assiste successivamente alla delimitazione dello spazio sacro del piazzale all'esterno dell'edificio β. La consacrazione dello spazio interno della grande cella N del sacello nei pressi dell'ingresso – quindi in corrispondenza dello stesso settore settentrionale dell'area interessata dalla definizione di spazi e limiti tramite offerte in piombo, come nel caso del pavimento arcaico del piazzale – è effettuata infatti mediante il solenne versamento rituale sul pavimento di una grande colatura di piombo di dimensioni eccezionali, del peso di più di mezzo chilo<sup>24</sup> (*Figg. 18-19*), in posizione simmetricamente opposta e dunque significativa, rispetto ai due lati dell'ingresso della cella, in confronto alla più prestigiosa ma meno simbolicamente allusiva offerta della già ricordata coppia di orecchini a grappolo in oro agganciati tra loro<sup>25</sup> (*Fig. 17*), offerta che ugualmente ben si addice alla divinità femminile associata al dio *Śuri* variamente appellata *Cavatha*, ovvero *Sec* o *Kore*, ossia la figlia.

Sia nel caso dei ceppi d'ancora consacrati a *Śuri/Ade/Apollo* che nel caso della grande "colatura" dell'edificio β offerta a *Kore/Cavatha*, come delle altre minori "colature" del piazzale ovest, si tratta di offerte di fondazione e consacrazione di altari e edifici in parte affacciati sul grande piazzale, in cui il piombo, preliminarmente pesato e misurato, è colato direttamente sul terreno per delimitare lo spazio consacrato alla coppia infera. A fronte della peculiarità dei ceppi d'ancora litici, ormai ben attestati in nu-

<sup>21</sup> Cfr. DRAGO TROCCOLI cdsa. Un'analoga proposta, con diverse e indipendenti motivazioni, è in GENTILI cds.

<sup>22</sup> Come ritiene COLONNA 2000, 2007 (2009) anche sulla base delle numerose iscrizioni rinvenute nell'area (MARAS cds).

<sup>23</sup> COLONNA 2000. Sul corteggio di Persefone, le ninfe e il rapporto con l'acqua appare tuttora di grande interesse lo specifico contributo di PICCALUGA 1974.

<sup>24</sup> COLONNA 2007 (2009), p. 123, nota 162.

<sup>25</sup> COLONNA 1996, p. 445, n. 6, tav. 52, *d-f*; COLONNA 2000, p. 267, in cui gli orecchini sono considerati un'offerta di fondazione riconducibile per i peculiari caratteri tipologici a un precedente arcaico degli orecchini a grappolo del IV sec. a.C. Per il tipo cfr. ora anche le osservazioni di GENTILI cds; per la posizione stratigrafica e le modalità dell'offerta si rimanda inoltre rispettivamente ai contributi di BELELLI MARCHESINI cds e CARLUCCI, MANESCHI cds.

merosi santuari soprattutto in Sicilia e Magna Grecia, non può sfuggire l'unicità delle riproduzioni plumbee pyrgensi e soprattutto la mancanza assoluta di confronti editi per la consistente e informe "colatura" offerta a *Kore/Cavatha* insieme alla coppia di orecchini d'oro all'atto della consacrazione dello spazio ai due lati dell'ingresso della cella maggiore dell'edificio β, probabilmente con funzione analoga a quella degli *argoi lithoi* utilizzati negli antichissimi culti aniconici ricordati da Pausania, cui corrispondono - come offerte a *Śuri/Ade/Apollo* - le ben undici riproduzioni in piombo di *tetragonoi lithoi* a forma di ceppi d'ancora, confrontabili in Etruria con le attestazioni graviscane e in Italia meridionale soprattutto con quelli che si erigevano numerosi, in un'apparente disposizione curvilinea, di fronte al tempio di Apollo *Lykeios* a Metaponto.

In contrapposizione all'uso del piombo, peculiare delle offerte alla coppia infera nel santuario meridionale di *Pyrgi*, l'offerta di *aes rude*<sup>26</sup>, abbondante tanto nei piazzali Nord e Ovest quanto in contesti e depositi ben databili, a partire dal deposito κ (*Fig. 20*)<sup>27</sup>, sembrerebbe connotare l'offerta alla coppia delle dee Demetra/*Kore* in rapporto alla fertilità della terra e delle messi come nei santuari demetriaci e tesmoforici di Sicilia e Magna Grecia<sup>28</sup>.

LUCIANA DRAGO TROCCOLI  
 "Sapienza", Università di Roma  
 lucianadrago@virgilio.it  
 luciana.drago@uniroma1.it

## BIBLIOGRAFIA

ANTONETTI, DE VIDO 2006: C. ANTONETTI, S. DE VIDO, "Cittadini, non cittadini e stranieri nei santuari della Malophoros e del Meilichios di Selinunte", in A. NASO (a cura di),

<sup>26</sup> DRAGO TROCCOLI cdsa, cdsb, cdsc. Sulla produzione di *aes rude* in Etruria tra il Bronzo Finale e l'età arcaica e alla Castellina del Marangone nel VII sec. a.C. cfr. DOMÍNGUEZ-ARRANZ, GRAN-AYMERICH cds. Una proposta di ricostruzione del sistema ponderale attestato in Etruria tra VII e III-II sec. a.C. è in MAGGIANI 2002 e MAGGIANI 2007. Per una diversa prospettiva sui rapporti tra sistemi ponderali fra Oriente e Occidente si veda PARISE 2006. Per le fasi protostoriche e un ulteriore esempio di metodologie nell'affrontare gli studi ponderali cfr. PERONI 2001; CARDARELLI, PACCIARELLI, PALLANTE 2001, con riferimenti alla tradizione di studi protostorici in questo campo.

<sup>27</sup> BAGLIONE cdsb.

<sup>28</sup> Cfr. ad esempio per il deposito di Bitalemi a Gela SOLE cdsa, cdsb. Sul regime delle offerte nei santuari etruschi, in particolare demetriaci, della Sicilia e della Magna Grecia cfr. ora anche PANVINI, SOLE cdsa; PANVINI, SOLE cdsb. Sull'argomento sarà a breve disponibile anche la tesi di Dottorato di Valeria Parisi (PARISI cds) della Sapienza Università di Roma, i cui contenuti metodologici sono stati presentati in sintesi all'Incontro dell'Associazione Internazionale di Archeologia Classica (2 maggio 2011) presso l'American Academy in Rome, con la relazione *Offerte votive nei santuari della Sicilia e della Magna Grecia: dal contesto archeologico al sistema rituale*.

- Stranieri e non cittadini nei santuari greci*, Atti del Convegno Internazionale (Udine 2003), Firenze 2006, pp. 411-451.
- BAGLIONE 1989: M. P. BAGLIONE, “Quelques donnees sur les plus recentes fouilles de Pyrgi”, in *Ancient Greek and related pottery*, Proceedings of the 3<sup>rd</sup> Symposium on ancient Greek and related pottery (Copenhagen 1988), Copenhagen 1989, pp. 17-24.
- BAGLIONE 1989-1990: M. P. BAGLIONE, “Considerazioni sui santuari di Pyrgi e di Veio-Portonaccio”, in AA.VV., *Anathema. Regime delle offerte ed economia dei santuari nel Mediterraneo antico*, Atti del Convegno Internazionale (Roma 1998), *ScAnt* 3-4, 1989-1990, pp. 651-667.
- BAGLIONE 1997: M. P. BAGLIONE, “Cratere a colonnette a figure rosse con Herakles simposiasta”, in MAGGIANI 1997, pp. 85-93.
- BAGLIONE 2000: M. P. BAGLIONE, “I rinvenimenti di ceramica attica dal santuario dell’area Sud”, in *ScAnt* 10, 2000, pp. 337-382.
- BAGLIONE 2004: M. P. BAGLIONE, “Il santuario Sud di Pyrgi”, in M. BENTZ, CH. REUSSER (a cura di), *CVA Deutschland, Attische Vasen in Etruskischem Kontext-Funde aus Häusern und Heiligtümern*, München 2004, pp. 85-106.
- BAGLIONE 2008: M. P. BAGLIONE, “Esame del santuario meridionale di Pyrgi”, in X. DUPRÉ RAVENTÓS, S. RIBICHINI, S. VERGER (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Atti del Convegno Internazionale (Roma 2004), Roma 2008, pp. 301-318.
- BAGLIONE 2009: M. P. BAGLIONE, “Culti e culture dal santuario dell’area sud di Pyrgi”, in S. FORTUNELLI, C. MASSERIA (a cura di), *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell’Italia*, Atti del Convegno Internazionale (Perugia 2007), Venosa 2009, pp. 217-232.
- BAGLIONE cdsa: M. P. BAGLIONE (a cura di), *Lo scavo di Pyrgi: 1957-2007*, Atti della Giornata di Studi (Roma 2007), cds.
- BAGLIONE cdsb: M. P. BAGLIONE, “Il culto demetriaco nel santuario meridionale di Pyrgi. Le attestazioni del rituale”, in PANVINI, SOLE cdsb.
- BELLELLI MARCHESINI cds: B. BELLELLI MARCHESINI, “Le linee di sviluppo topografico del santuario meridionale”, in BAGLIONE cdsa.
- BELLELLI 2011: V. BELLELLI, “Un’iscrizione greca dipinta e i culti della Vigna Parrocchiale a Caere”, in *StEtr* LXXIV 2008 (2011), pp. 91-124.
- BERTI 2007: F. BERTI, “Su due nuovi cippi funerari da Spina”, in S. BRUNI (a cura di), *Etruria e Italia preromana. Studi in onore di Giovannangelo Camporeale* (Pisa - Roma 2009), *Studia erudita* 4, pp. 99-101.
- BEVILACQUA 2010: G. BEVILACQUA, *Scrittura e magia. Un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana*, *Opuscula epigraphica* 12, Roma 2010.
- BOETTO 1997: G. BOETTO, “Ceppi litici «sacri» e culti aniconici a Metaponto e Locri”, in *ASubacq* 2, 1997, pp. 51-64.
- CARDARELLI, PACCIARELLI, PALLANTE 2001: A. CARDARELLI, M. PACCIARELLI, P. PALLANTE, “Pesi e bilance dell’età del bronzo italiana”, in C. CORTI, N. GIORDANI (a cura di), *Pondera: pesi e misure nell’antichità*, Campogalliano (Mo) 2001, pp. 33-58.
- CARLUCCI, MANESCHI cds: C. CARLUCCI, L. MANESCHI “Tipologie e modalità di deposizione delle offerte votive”, in BAGLIONE cdsa.
- CIPRIANI 1997: M. CIPRIANI, “Il ruolo di Hera nel santuario meridionale di Poseidonia”, in J. DE LA GENIÈRE (a cura di), *Héra. Images, espaces, cultes*, Actes du Colloque International (Lille 29-30 novembre 1993), Napoli 1997, pp. 211-226.

- COLIVICCHI 2004: F. COLIVICCHI, *I materiali minori*, Gravisca 16, Bari 2004.
- COLONNA 1984-1985: G. COLONNA, “Novità sui culti di Pyrgi”, in *RendPontAc* LVII (1984-1985), 1985, pp. 57-88.
- COLONNA 1991-1992: G. COLONNA, “Altari e sacelli. L’area Sud di Pyrgi dopo otto anni di ricerche”, in *RendPontAc* LXIV, 1991-1992, pp. 63-115.
- COLONNA 1994: G. COLONNA, “L’Apollo di Pyrgi”, in *Magna Grecia Etruschi Fenici*, Atti del XXXIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 1993), Taranto 1994, pp. 345-375.
- COLONNA 1995 (1996): G. COLONNA, “Scavi e Scoperte. Pyrgi (Com. di S. Marinella, Roma)”, in *StEtr* LXI, 1995 (1996), pp. 440-446.
- COLONNA 1997a: G. COLONNA, “Divinités peu connues du pantheon étrusque”, in F. GAULTIER, D. BRIQUEL (édd.), *Le plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque*, Actes du Colloque International (Paris 1992), Paris 1997, pp. 167-184.
- COLONNA 1997b: G. COLONNA, “L’iscrizione del cratere di Pyrgi con Eracle bevitore”, in MAGGIANI 1997, pp. 94-98.
- COLONNA 1998: G. COLONNA, “Il santuario etrusco di Pyrgi”, in DRAGO TROCCOLI 1998, pp. 125-132.
- COLONNA 2000: G. COLONNA, “Il santuario di Pyrgi dalle origini mitistoriche agli altorilievi frontonali dei Sette e di Leucotea”, in *ScAnt* 10, 2000, pp. 251-336.
- COLONNA 2007 (2009): G. COLONNA, “L’Apollo di Pyrgi, Šur/Šuri (il “Nero”) e l’Apollo *Sourios*”, in *StEtr* LXXIII, 2007 (2009), pp. 101-134.
- DOMÍNGUEZ-ARRANZ, GRAN-AYMERICH cds: A. DOMÍNGUEZ-ARRANZ, J. GRAN-AYMERICH, “Proto-Coinage and Hoarding in the Tyrrhenian Façade of Central Italy (11<sup>th</sup> to 6<sup>th</sup> Centuries B.C.)”, in *Barter, Money and Coinage in the Ancient Mediterranean (10<sup>th</sup> - 1<sup>st</sup> Centuries BC)*, 4<sup>th</sup> Encuentro Peninsular de Numismática Antigua (EPNA) (Madrid 2010), cds.
- DRAGO TROCCOLI 1998: L. DRAGO TROCCOLI (a cura di), *Scavi e ricerche archeologiche dell’Università di Roma “La Sapienza”*, Roma 1998.
- DRAGO TROCCOLI cdsa: L. DRAGO TROCCOLI, “Le offerte in metallo. Riflessioni preliminari sugli aspetti formali, ponderali ed economici di alcune peculiari offerte di fondazione, di consacrazione e votive”, in BAGLIONE cdsa.
- DRAGO TROCCOLI cdsb: L. DRAGO TROCCOLI, “Offerte in metallo, *argoi* e *tetragonoi lithoi* nel santuario meridionale di Pyrgi”, in PANVINI, SOLE cdsb.
- DRAGO TROCCOLI cdsc: L. DRAGO TROCCOLI, “L’*aes rude* nei contesti votivi del santuario meridionale di Pyrgi”, in *Numismatica ed Archeologia. Monete, stratigrafie e contesti. Dati a confronto*, Atti del I Workshop Internazionale di Numismatica (Roma 2011), cds.
- GENTILI cds: M. D. GENTILI, “Il regime delle offerte votive: un’analisi preliminare”, in BAGLIONE cdsa.
- GIANFROTTA 1975: P. A. GIANFROTTA, “Le ancore votive di Sostrato e di Faillo di Crotona”, in *PP* XXX, 1975, pp. 311-318.
- MAGGIANI 1997: A. MAGGIANI, *Vasi attici figurati con dediche a divinità etrusche*, *RdA* Suppl. 18, Roma 1997.
- MAGGIANI 2002: A. MAGGIANI, “La libbra etrusca. Sistemi ponderali e monetazione”, in *StEtr* LXV-LVIII, 2002, pp. 163-199.
- MAGGIANI 2007: A. MAGGIANI, “La libbra etrusca. *Addenda*”, in *StEtr* LXXIII, 2007, pp. 135-147.

- MARAS cds: D. F. MARAS, "Area Sud: ricerche in corso sulla documentazione epigrafica (contesti, supporti, formulari, teonimi)", in BAGLIONE cds.
- MERTENS 2005: D. MERTENS, *Città e monumenti dei Greci d'Occidente*, Roma 2005.
- PANVINI, SOLE cdsa: R. PANVINI, L. SOLE (a cura di), *La Sicilia in età arcaica. Dalle apoikiai al 480 a.C.*, Atti del Convegno internazionale (Caltanissetta 2008), cds.
- PANVINI, SOLE cdsb: R. PANVINI, L. SOLE (a cura di), *Santuari indigeni di Sicilia e Magna Grecia. Modelli, organizzazione e regime delle offerte a confronto*, Atti del Convegno (Catania - Marionopoli 2011), cds.
- PARISE 2006: N. PARISE, "Equivalencias entre las antiguas unidades ponderales en Oriente y las primeras especies monetarias de Occidente", in A. BELTRÁN MARTINEZ (a cura di), XII Congreso Nacional de Numismática (Madrid 2004), Madrid 2006, pp. 15-22.
- PARISI cdsa: V. PARISI, "I depositi votivi negli spazi del rito. Analisi dei contesti per un'archeologia della pratica cultuale nel mondo siceliota e magno greco", Tesi di dottorato in Archeologia, Università "La Sapienza" di Roma, a.a. 2010-2011.
- PARISI cdsb: V. PARISI, "Offerte votive nei santuari della Magna Grecia: dal contesto archeologico al sistema rituale", in *BCH* 2011, cds.
- PARISI cdsc: V. PARISI, in M. LOMBARDO, E. LIPPOLIS, "Aspetti cultuali e culturali nei rapporti tra metropoli e apoikiai", in *Alle origini della Magna Grecia. Mobilità, migrazioni, fondazioni*, Atti del 50° Convegno Internazionale di studi sulla Magna Grecia (Taranto 2010), cds.
- PARRA 2010: M. C. PARRA, "Dei, devoti, offerte: nuovi temi di ricerca nel 'tessuto' del santuario di Punta Stilo a Kaulonia", in L. LEPORE, P. TURI (a cura di), *Caulonia tra Crotona e Locri*, Atti del Convegno internazionale (Firenze 2007), Firenze 2010, pp. 45-65.
- PERONI 2001: R. PERONI, "Sistemi ponderali nella circolazione dei metalli dell'età del bronzo europea", in C. CORTI, N. GIORDANI (a cura di), *Pondera: pesi e misure nell'antichità*, Campogalliano (Mo) 2001, pp. 21-27.
- PIANU 1991: G. PIANU, "Gli altari di Gravisca", in *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité*, Actes du Colloque (Lyon 1988), Paris 1991, pp. 193-199.
- PICCALUGA 1974: G. PICCALUGA, "Il corteggio di Persefone", in G. PICCALUGA, *Minutal*. Saggi di storia delle religioni, Roma 1974, pp. 37-76.
- PIZZIRANI 2010: C. PIZZIRANI, "Identità iconografiche tra Dioniso e Ade in Etruria", in L. BRACCESI, F. RAVIOLA, G. SASSATELLI (a cura di), *Studi sulla Grecità di occidente*, in *Hesperia* 26, Roma 2010, pp. 47-69.
- PURPURA 1994: G. PURPURA, "Navigazione e culti nella Sicilia Occidentale: alcune testimonianze archeologiche", in G. M. BACCI, M.C. LENTINI (a cura di), *Dioniso e il mare*, catalogo della mostra, in VI Rassegna di Archeologia Subacquea (Giardini Naxos 25-27 ottobre 1991), Messina 1994, pp. 67-81.
- ROUSE 1998: W. H. D. ROUSE, *Greek votive offerings. An essay in the history of Greek religion*, Chicago 1998 (ristampa anastatica del volume edito a Cambridge nel 1902).
- SOLE cdsa: L. SOLE, "Ripostigli di bronzi nella Sicilia arcaica", in PANVINI, SOLE cdsa.
- SOLE cdsb: L. SOLE, "Osservazioni su alcuni ripostigli di bronzi dalle aree sacre indigene della Sicilia", in PANVINI, SOLE cdsb.
- TORELLI 1971: M. TORELLI, "Il santuario di Hera a Gravisca", in *PP* CXXXVI, 1971, pp. 44-67.
- TORELLI 1977: M. TORELLI, "Il santuario greco di Gravisca", in *PP* XXXII, 1977, pp. 398-458.

## DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Pianta del santuario meridionale di *Pyrgi*. Gli asterischi indicano il luogo di rinvenimento degli undici ceppi d'ancora in piombo (disegno di Sergio Barberini).

Fig. 2. Magazzini SBAEM scavi *Pyrgi*, Santa Severa (RM). Ceppo d'ancora in piombo presso l'edificio  $\alpha$  (disegno e foto di Sergio Barberini).

Fig. 3. L'altare  $\lambda$ . Le frecce indicano il luogo di rinvenimento dei sette ceppi d'ancora in piombo. (disegno di Barbara Beelli Marchesini rielaborato da Sergio Barberini).

Fig. 4-7. Magazzini SBAEM scavi *Pyrgi*, Santa Severa (RM). I quattro ceppi d'ancora minori dall'altare  $\lambda$  (disegni e foto di Sergio Barberini).

Fig. 8-10. Magazzini SBAEM scavi *Pyrgi*, Santa Severa (RM). I tre ceppi d'ancora maggiori dall'altare  $\lambda$  (foto di Sergio Barberini rielaborate da Chiara Fanelli).

Fig. 11. L'altare e il *bothros*  $\epsilon$ . La freccia indica il luogo di rinvenimento del grande ceppo d'ancora in piombo. Sul lato NO è visibile il ceppo d'ancora in pietra (disegno di Barbara Beelli Marchesini rielaborato da Sergio Barberini).

Fig. 12. Magazzini SBAEM scavi *Pyrgi*, Santa Severa (RM). Ceppo d'ancora in piombo dal *bothros*  $\epsilon$ . (foto di Sergio Barberini rielaborata da Chiara Fanelli).

Fig. 13. L'edificio  $\gamma$ . La freccia indica il luogo di rinvenimento del grande ceppo d'ancora in piombo. Sul lato SO della cella, presso l'angolo S, è visibile il ceppo d'ancora in pietra (disegno di Barbara Beelli Marchesini rielaborato da Sergio Barberini).

Fig. 14. Magazzini SBAEM scavi *Pyrgi*, Santa Severa (RM). Ceppo d'ancora in piombo presso l'edificio  $\gamma$  (foto di Sergio Barberini rielaborata da Chiara Fanelli).

Fig. 15. Pianta del piazzale Ovest e del sacello  $\beta$ . Le frecce indicano l'allineamento delle colature in piombo al limite del piazzale ovest (fascia tratteggiata) e davanti all'altare  $\theta$  e il luogo di rinvenimento della grande "colatura" in piombo all'interno della cella Nord dell'edificio  $\beta$ , i numeri 1 e 2 il luogo di rinvenimento della coppia di orecchini d'oro e dell'olpetta di tipo ionico nelle celle Nord e Sud (disegno di Barbara Beelli Marchesini rielaborato da Sergio Barberini).

Fig. 16. Magazzini SBAEM scavi *Pyrgi*, Santa Severa (RM). La grande "colatura" in piombo rinvenuta all'interno della cella Nord dell'edificio  $\beta$  (foto di Claudia Carlucci rielaborata da Chiara Fanelli).

Fig. 17. Magazzini SBAEM scavi *Pyrgi*, Santa Severa (RM). Olla con *aes rude* dal deposito  $\kappa$  (foto dell'autrice).

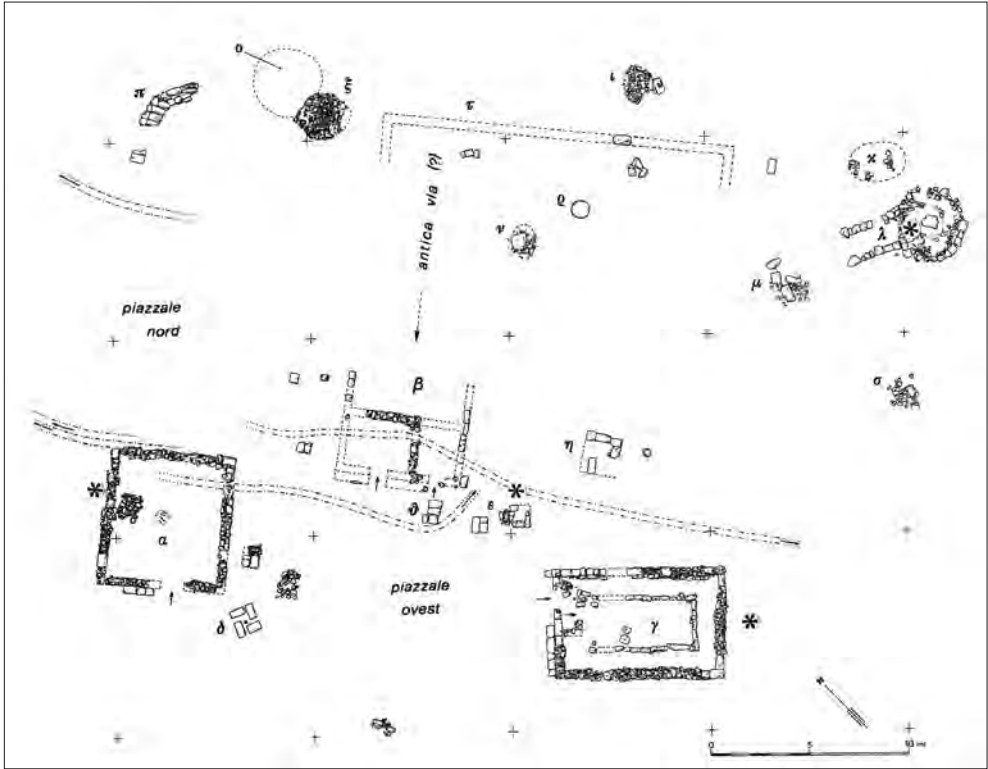


Fig. 1

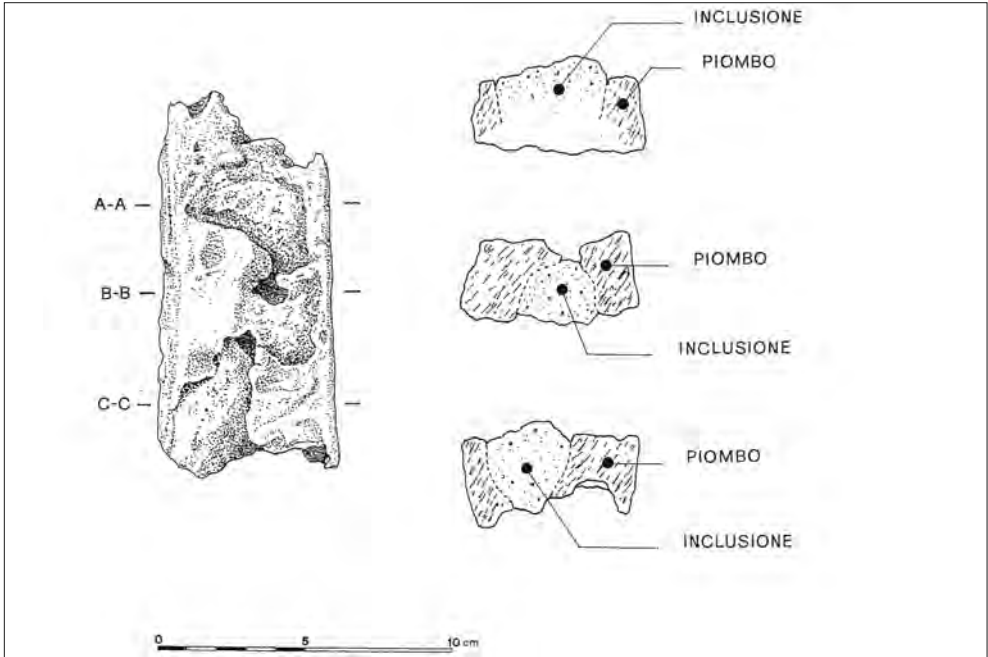


Fig. 2



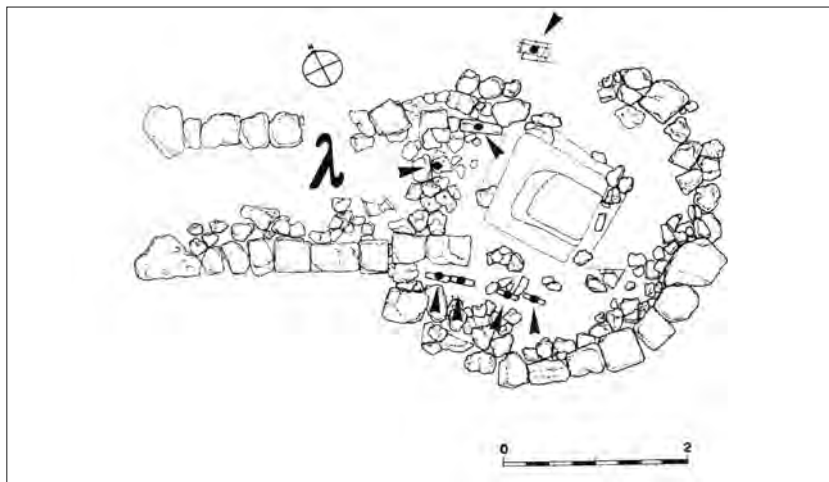


Fig. 3

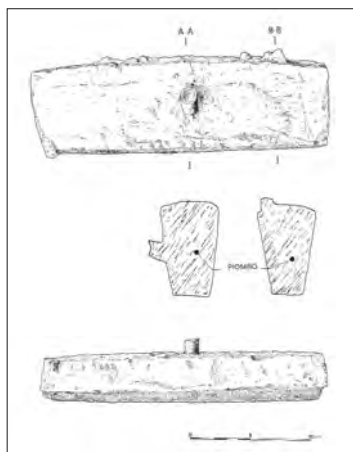


Fig. 4

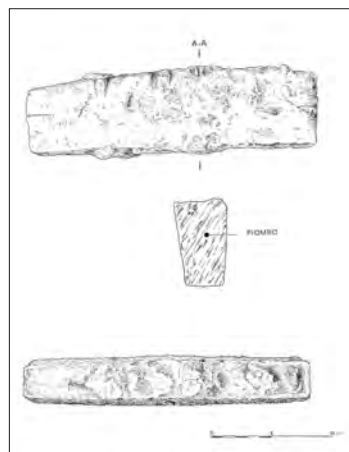


Fig. 6

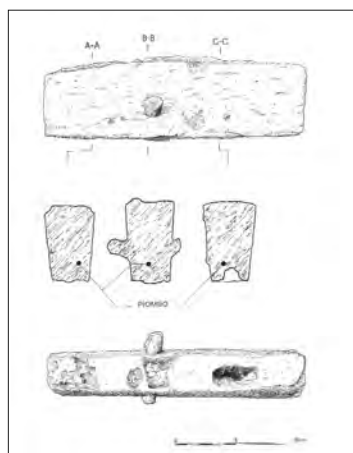


Fig. 5

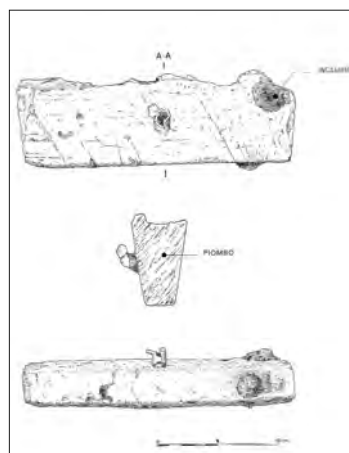


Fig. 7

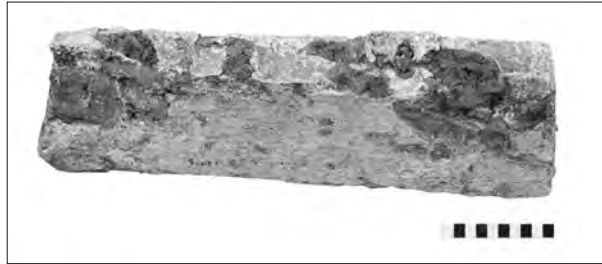


Fig. 8

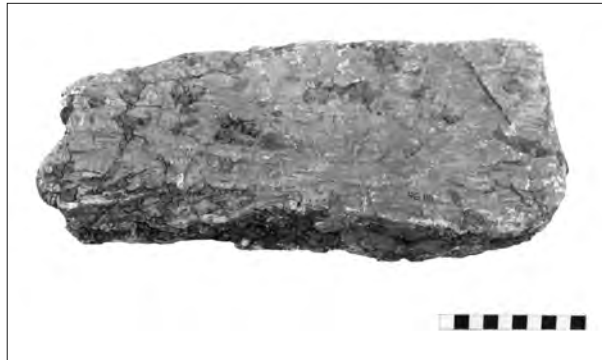


Fig. 9



Fig. 10

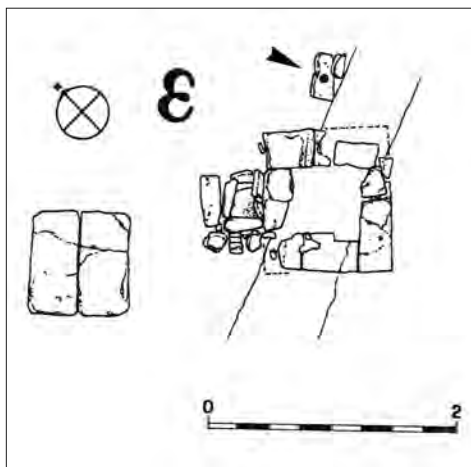


Fig. 11



Fig. 12

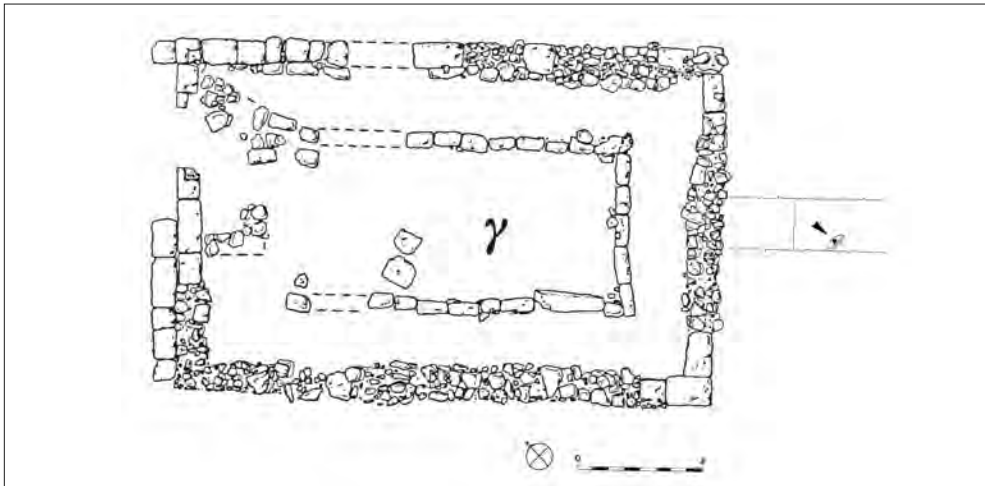


Fig. 13

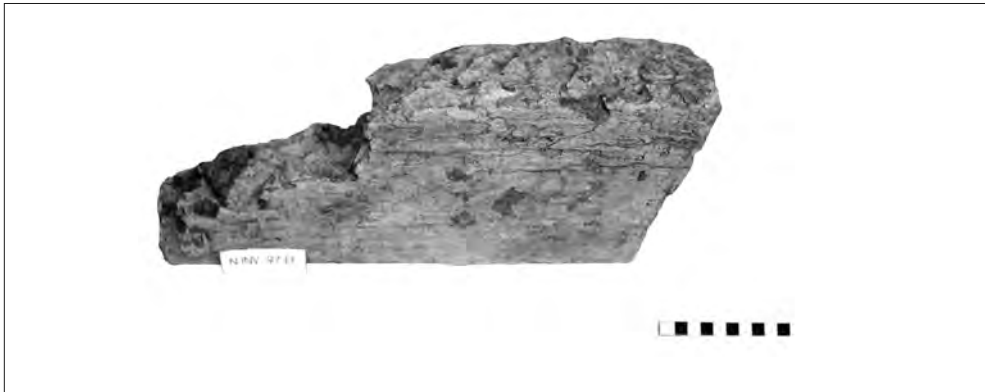


Fig. 14

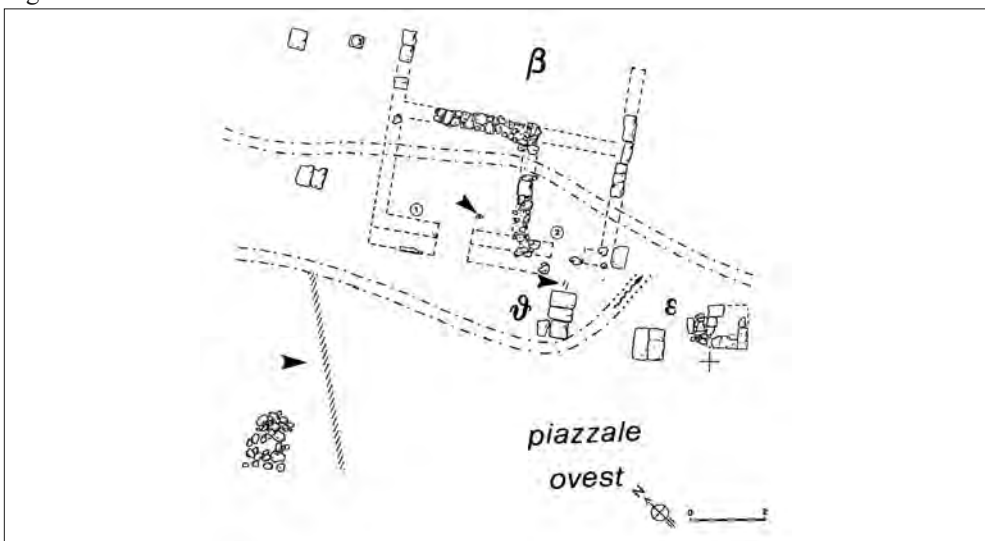


Fig. 15

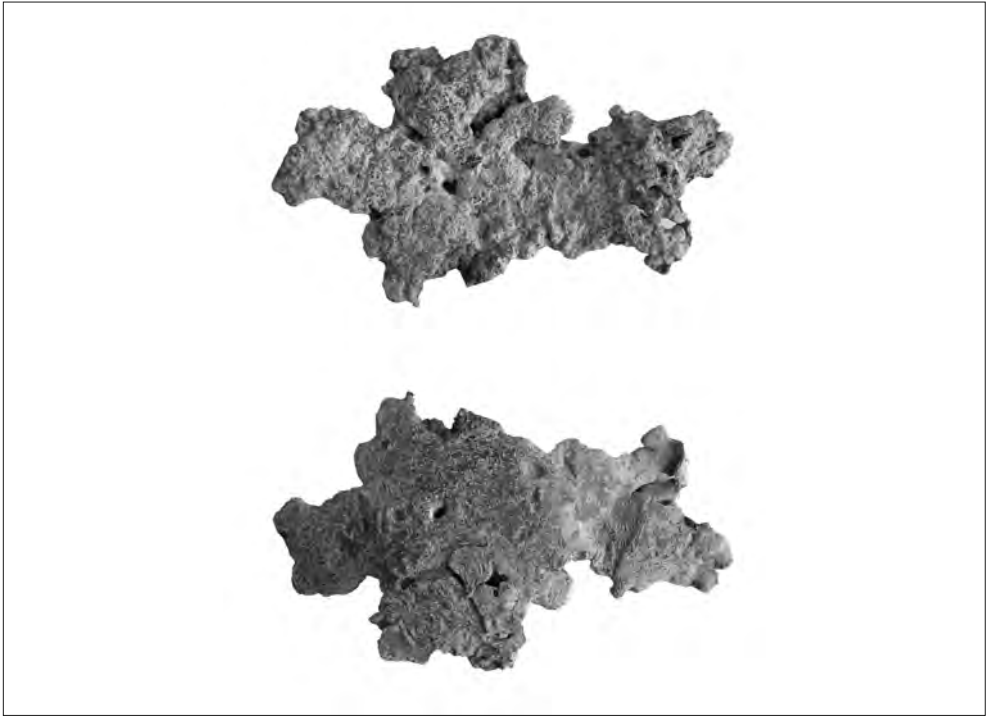


Fig. 16

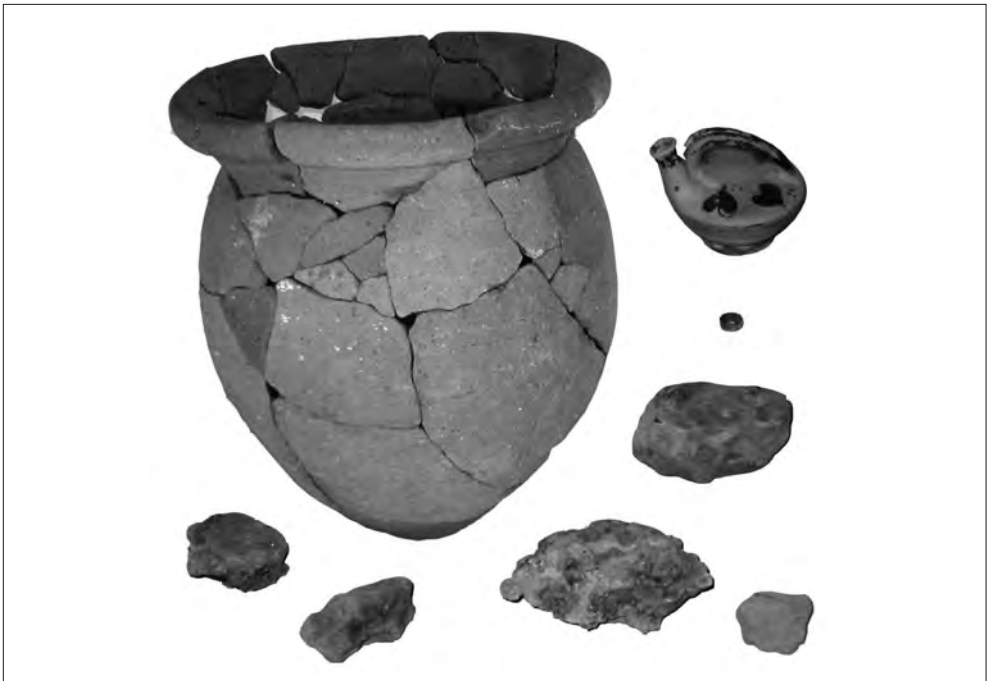


Fig. 17

## LA STRUMENTAZIONE DEL CULTO NEL MONDO GRECO

### *Il sacrificio nell'antica Grecia*

Il sacrificio ha svolto un ruolo centrale nella formazione e caratterizzazione dell'antica società greca: attraverso la pratica sacrificale si realizzava una solidarietà sociale e di gruppo che aveva ripercussioni anche sulla vita politica ed economica<sup>1</sup>.

L'esame delle diverse componenti del processo rituale consente di individuare una "serie di rapporti centrali per il simbolismo e il pensiero greco: tra gli uomini e gli dei; tra gli animali e gli uomini; tra i cereali e il mondo animale; o ancora, tra la donna, il corpo femminile e la carne o i cibi"<sup>2</sup>.

La divisione tra dei, uomini e bestie è chiara e netta sul piano alimentare: come è ben chiaro nel mito di Prometeo narrato nella Teogonia di Esiodo<sup>3</sup>, nel sacrificio agli dei spettano il fumo e il profumo, essenze incorruttibili; agli uomini la carne corruttibile, ormai morta per vincere una fame insaziabile; al contrario delle bestie gli uomini non mangiano qualsiasi carne, ma solo quella degli animali domestici e, comunque, la mangiano cotta. Il banchetto in comune a conclusione del sacrificio ha numerose funzioni: si creano la solidarietà collettiva tra gli uomini, come già detto, e una comunicazione tra il mondo umano e quello divino, invitando gli dei al banchetto.

L'analisi del processo rituale può risultare problematica soprattutto per la frammentarietà delle fonti e delle tematiche scaturite nel corso di tanti anni di studio. Una difficoltà dovuta al fatto che la trasmissione dell'attività sacrificale era affidata ai gesti, alla pratica e molto poco ai documenti scritti, entrando così a far parte del sapere collettivo e, quindi, venendo via via modellata dalla stessa cultura che la produceva: il sacrificio è "un sistema di certo perpetuamente esposto a un passato che lo disgrega e a un avvenire che lo muta"<sup>4</sup>. Inoltre bisogna considerare che il rito è distinto ma solidale al mito, in quanto "*récit orale et pratique gestuelle*" costituiscono "*les deux faces inséparable d'une seule et même expression symbolique*"<sup>5</sup>: il mito spiega l'origine del rito e insieme rafforzano "*la cohésion sociale, l'unité fonctionnelle du groupe, en présentant et justifiant, dans une forme codifiée, plaisante à entendre, facile à retenir et à transmettre de génération à génération, l'ordre traditionnel des institutions*", soddisfacendo al "*besoin général de régularité, de stabilité et de pérennité des formes d'existence qui caractérise la socialité humaine*"<sup>6</sup>. Le definizioni di Burkert del rito – "sistema di comunicazione sovraperonale" e anche "programma di azioni dimostrative"<sup>7</sup> – aggiungono un'ulteriore caratteristica: infatti, oltre a essere il più importante mezzo di comunicazione con le entità divine e lo strumento per

<sup>1</sup> BREMMER 1996; BURKERT 2003; DETIENNE, VERNANT 1982.

<sup>2</sup> DETIENNE 1982, p. 11.

<sup>3</sup> ESODO, *Teogonia*, vv. 507-616; VERNANT 1982.

<sup>4</sup> LÉVI-STRAUSS 1966.

<sup>5</sup> VERNANT 1974, p. 231.

<sup>6</sup> VERNANT 1974, pp. 231-232.

<sup>7</sup> BURKERT 2003, p. 47.

creare e consolidare la solidarietà di gruppo, il rito era utilizzato anche per dimostrare la propria posizione all'interno della comunità attraverso la strumentalizzazione del potere religioso. Di conseguenza il rito assume diverse forme a seconda dei differenti gruppi sociali e delle esperienze di vita.

Il rito, il mito e quindi anche il sacrificio possono essere considerati come un linguaggio e, come tale, vivo e ricettivo ai bisogni e alle istanze della cultura che lo produce, in quanto essa stessa è a sua volta in continua trasformazione. E, come ogni linguaggio, è composto da singoli lemmi che variamente associati danno significati differenti. Ogni segno, poi, si combina l'uno con l'altro in quanto disposto concretamente secondo determinati criteri all'interno di uno spazio, quello sacro – il *témenos* – del santuario che viene così ben distinto dallo spazio profano per una esigenza di purezza: anche i vari spostamenti spaziali nel corso del processo rituale definiscono rapporti significativi<sup>8</sup>.

Le forme principali di sacrificio sono la libagione, la purificazione, il sacrificio cruento, il giuramento e la preghiera. Ogni forma ha un carattere e un significato propri, e da ognuna, grazie a molteplici combinazioni possibili, possono scaturire ulteriori significati. La libagione per esempio era il gesto liturgico più semplice in quanto consisteva nell'offerta di liquidi in onore degli dei versata direttamente a terra, o sopra un altare, o su una pietra sacra. Essa era una condizione necessaria per ogni invocazione divina: infatti, uno dei motivi iconografici più ricorrenti è proprio il sacrificante che solleva la coppa al di sopra dell'altare acceso (*Fig. 1*). Due sono le forme principali distinte proprio in base al recipiente impiegato e al modo in cui veniva maneggiato: per compiere una *spondé* era utilizzata una brocca o una coppa con getto direzionato, mentre nella *choé*, la libagione in onore delle divinità ctonie o dei defunti, il recipiente doveva essere più grande, sorretto da qualcuno o appoggiato a terra, perché doveva essere rovesciato e completamente svuotato a terra.

Molte feste culturali<sup>9</sup> venivano celebrate periodicamente durante l'anno in modo da rafforzare quella solidarietà di gruppo di cui si è parlato in precedenza: all'interno di queste celebrazioni erano compiute diverse forme di sacrificio che, per le differenti sequenze temporali e spaziali, e/o per la scelta degli animali da immolare, e/o ancora per il programma gestuale impiegato, assumono significati propri di una specifica celebrazione.

Si riporta un esempio significativo. Nelle *Dipóleia*, festa che si svolgeva in onore di *Dii Poliei*, Zeus della città, nell'ultimo mese dell'anno attico, la *pélekys* rivestiva un ruolo particolare: dopo l'uccisione dell'animale, il *bouphónos* fuggiva via, ma dato che era necessario punire il crimine compiuto, la scure veniva processata nel Pritaneo giudicata colpevole, perciò maledetta, e gettata in mare (PAUS. 1.28.10). Un'altra peculiarità di questa cerimonia era che la pelle dell'animale sacrificato veniva imbottita e il bue, così "rianimato", veniva rialzato e attaccato a un aratro.

<sup>8</sup> DURAND 1982, p. 129.

<sup>9</sup> Per le feste in generale cfr. SIMON 1982.

### *Gli strumenti*

Gli strumenti possono essere considerati dei singoli elementi di questo linguaggio: hanno dunque delle loro caratteristiche e funzioni peculiari, che in contesti rituali diversi possono partecipare nell'assegnare al rito uno specifico significato.

Per esempio l'ultimo giorno di permanenza a Eleusi per la celebrazione dei *Mystéria* era denominato delle *plemochóai*<sup>10</sup>, cioè dal nome di specifici vasi rituali il cui contenuto era versato in libagione dagli iniziati rispettivamente verso Occidente e verso Oriente.

È utile classificare gli strumenti, in base soprattutto alla loro funzione e collocazione nello spazio sacro, seguendo una sorta di percorso immaginario che va dall'esterno all'interno del santuario: arredi stabili, strumentazione per il sacrificio, strumentazione per la consumazione del sacrificio e strumentazione per l'ambientazione rituale. Tra gli arredi stabili rientrano il *bomós*, la *trápeza* e il *perirrhantérion*. La strumentazione per il sacrificio include il *kanoũn*, il *chernibeĩon*, la *máchaira*, la *pélekys*, lo *spha-geĩon*, la *phiále*, l'*oinochóe* e la *choũs*, la *plemochóe*, il *kérnos* e il *thymiatérion*; la strumentazione per la consumazione del sacrificio il calderone, gli *obelói*, il *kratér*, l'*hydria* e una serie di coppe individuali; la strumentazione per l'ambientazione rituale prevede gli strumenti musicali, le maschere, gli ornamenti per le vittime sacrificali e l'abbigliamento dei partecipanti.

Per la strumentazione rituale è possibile riportare a volte esemplari rinvenuti, rappresentazioni su vasi o rilievi, numerose per alcuni, poche per altre, e attestazioni letterarie.

Un esempio: il *perirrhantérion*<sup>11</sup>. Il termine deriva da *perirrhaino*, verbo composto da *perí* e *raino* con il significato di "aspergo intorno" e indica una particolare forma di *loutérion*, una sorta di coppa di terracotta o di pietra, con una ben definita funzione rituale: infatti l'entrata nelle diverse zone sacre e l'inizio di un sacrificio di qualsiasi natura comportava ogni volta la ripetizione di un rito di purificazione, che consisteva nel lavarsi – anche parti diverse del corpo e non sempre le stesse – con l'acqua lustrale contenuta in questo specifico recipiente; dunque il *perirrhantérion* era un elemento costitutivo del santuario in quanto ne demarcava la zona di ingresso a protezione del luogo sacro dalle impurità. Esemplari noti sono quello di Samo (Figg. 2-3), quello di Isthmia, proveniente dal santuario di Poseidone (Fig. 4), e quello di Metaponto (Fig. 5). Dalle fonti letterarie risulta che questo strumento fosse fisso e si trovasse in particolare all'entrata del santuario: in Luciano addirittura la zona sacra è denominata «all'interno del *perirrhantérion*» (LUC., *Sacr.*, 13). Nelle immagini vascolari molto frequentemente sono raffigurati grandi bacini sistemati su alti sostegni, ma nella maggior parte dei casi il contesto non è sacrale, quindi si devono considerare semplici *loutéria*. Questo strumento non deve essere confuso con il *chernibeĩon*<sup>12</sup>, un recipiente di solito di metallo anch'esso con la funzione di contenere l'acqua lustrale per la purificazione e la consacrazione preliminare al sacrificio. Il *chernibeĩon* era un oggetto

<sup>10</sup> LIPPOLIS 2006, pp. 103-104.

<sup>11</sup> DUCAT 1964; UGOLINI 1983; *THESCRA* 2006, pp. 178-182.

<sup>12</sup> *THESCRA* 2006, pp. 167-170.

mobile, non fisso come il *perirrhantérion*, e veniva utilizzato nel momento immediatamente precedente l'uccisione della vittima sacrificale: nell'acqua il sacrificante si lavava le mani e la stessa acqua veniva poi spruzzata per la consacrazione sull'animale, sull'altare e sui partecipanti al rito (Fig. 6).

*L'analisi comparata delle documentazione archeologica, epigrafica e letteraria.*

Tralasciando le principali caratteristiche di ogni singolo strumento impiegato nei rituali sacrificali, è interessante soffermarsi sull'opportunità di poter trarre utili conclusioni dall'analisi e dal confronto di diverse quantità di singoli oggetti, rintracciabili negli inventari dei santuari, grazie al rinvenimento di tesori di probabile destinazione sacra, e nelle fonti letterarie. Tale analisi deve tenere conto delle diverse datazioni e anche della qualità degli strumenti, e cercare inoltre di comprendere se e quale fosse il sistema proporzionale interno dell'attrezzatura rituale dei santuari e dei tesori.

I rendiconti effettuati dai tesoriери dei templi infatti sono una fonte inesauribile di informazioni: alcuni elementi indicano ciò che i fedeli e i sacerdoti avevano compiuto nel tempio; altri erano la strumentazione fissa, di proprietà del tempio, utilizzata per compiere i rituali; altri ancora potevano essere conservati in quanto cimeli. Il raggruppamento degli oggetti inoltre può dare indicazioni sociali e antropologiche, sui possibili cambiamenti socio-religiosi del gruppo sociale che gestisce il tempio.

Per esempio grazie all'analisi dei rendiconti dei tesoriери di Atena del santuario sull'Acropoli di Atene<sup>13</sup>, attraverso la quantificazione degli oggetti rituali e la loro collocazione nelle diverse aree del Partenone (Fig. 7) si è potuto ipotizzare anche la diversa funzione delle aree stesse. Nel *Prónaos* erano sistemate in particolari *phiálai*, molte dedicate, così numerose da ritenere che fosse utilizzato come deposito delle stesse; nel *Parthenón* erano conservate alcune *xiphomáchairai* e *xíphe*, sciabole e spade riferibili all'uccisione delle vittime nel sacrificio cruento che si effettuava all'esterno del tempio; e inoltre *klīnai*, *díphroi*, *kanã*, *phiálai*, *karchésia*, *thymiatéria*, *lýrai*: oggetti impiegati per le libagioni e i pasti collettivi; nell'*Hekatómpedon Naós* erano custoditi *máchairai*, *xíphe* e un *encheiridion*, anche questi utilizzati per l'uccisione, ma la loro collocazione diversa è certamente il segno che venivano impiegati in differenti tipi di sacrificio cruento; nell'*Hekatómpedon Naós* erano anche conservati *phiálai*, *karchésia*, *chernibeña*, *skáphia*, *thymiatéria*, un *aporrhantérion*, *kratères*, *hydríai*, *yálima*, *kýlikes*, *kýmbia*, *oinochóai*, *rhýta*, *kanã*, *klīnai*, *díphroi* e *thrónoi*, quanto necessario alla celebrazioni di libagioni e purificazioni e allo svolgimento del pasto rituale collettivo e, a differenza del *Parthenón*, dei *theoxénia*; infine nell'*Opi-stódomos* erano custoditi *thymiatéria*, *chernibeña*, alcune *phiálai*, *kanã*, *oinochóai*, un cratere, una lira, un plectro e tre *sybénai*: oggetti dunque riferibili alle libagioni e alle purificazioni.

Riguardo ai tesori di argenterie di probabile destinazione sacra, dall'esame e dal con-

<sup>13</sup> Cfr. HARRIS 1995.



fronto tra quello di Morgantina (*Fig. 8*) e quello di Taranto<sup>14</sup> (*Fig. 9*) è stata riscontrata dalla scrivente la presenza ricorrente di alcuni oggetti: è possibile ipotizzare dunque l'esistenza di una sorta di corredo fisso, in questo caso prezioso, costituito da pisside, *thymiaterion*, *phiále*, o simili, e almeno due coppe, gli oggetti che permettevano di compiere un rituale con piena efficacia. Lo studio di altri tesori potrebbe portare a eventuali conferme di questa ipotesi.

Alcune raffigurazioni sono una fonte iconografica molto importante per analizzare e comprendere meglio una processione rituale: per esempio quella scolpita nel fregio<sup>15</sup> che correva intorno a tutta la cella del Partenone rappresenta il corteo sacro che si svolgeva nell'ambito delle Panatenee ad Atene. Il fregio rappresenta in un *continuum* tutte le fasi della *pompé* in due sequenze parallele lungo i lati settentrionale e meridionale in direzione di quello orientale, cioè quello dell'ingresso.

Si aprono molte opportunità di studio per approfondire l'analisi di questo aspetto del rituale antico, esaminando i rendiconti o documentazioni diverse di altri santuari in varie zone della Grecia. Ciò permette di verificare analogie e differenze, ad esempio, tra il santuario di Artemide a Brauron, quello di Hera a Perachora e ancora quello di Zeus a Olimpia. Si evidenzia il fatto che in quest'ultimo è stata riscontrata una interessante particolarità<sup>16</sup>: gli strumenti rituali rinvenuti presentano un'iscrizione con l'indicazione della comunità dedicante, esigenza dovuta al fatto che le comunità gravitanti intorno al santuario erano coinvolte non solo nella frequentazione del sito, ma anche nell'esecuzione delle cerimonie attraverso la consacrazione degli strumenti necessari all'esecuzione stessa. Questa caratteristica singolare, rispetto ad Atene, è data dalla diversa situazione territoriale delle due *póleis*: Olimpia è dunque un esempio di come la condivisione di un culto possa funzionare da fattore veicolante l'unità di diversi gruppi, fornendo la consapevolezza delle loro affinità etniche e un importante momento di aggregazione sotto la tutela della divinità, in onore della quale si iniziano ad allestire feste periodiche collettive.

Un eventuale sviluppo della ricerca dovrebbe quindi anche indagare quelle realtà in cui, a differenza di Atene, sono più comunità che si alternano, a volte in competizione, nella gestione di un santuario: per esempio il santuario di Zeus a Nemea o quello di Apollo a Delfi, tutti siti, come Olimpia, che ospitavano anche Giochi Panellenici. Inoltre, l'esame del contesto magnogreco consente di approfondire ulteriormente il tema della strumentazione rituale. Un esempio significativo viene dalle epigrafi provenienti dal comune di Torricella, in provincia di Taranto<sup>17</sup>: sebbene l'interpretazione del testo sia ancora difficile a causa della frammentarietà dell'iscrizione e dell'eterogeneità degli oggetti elencati, non tutti riconducibili dunque in maniera netta a uno specifico contesto, l'ipotesi di un contesto rituale è comunque verosimile; se così fosse, l'elenco porterebbe interessanti novità rispetto a quanto esaminato finora, come

<sup>14</sup> Per un approfondimento cfr. WUILLEUMIER 1930.

<sup>15</sup> Cfr. BROMMER 1977.

<sup>16</sup> Cfr. TAITA 2007.

<sup>17</sup> Uno studio approfondito delle epigrafi è in AVERSA 1995.

la presenza di una tromba, che testimonierebbe una funzione svolta dall'araldo nel santuario.

La prospettiva di lavoro dunque è molto ampia e con uno studio approfondito di altre realtà santuariali in Grecia e in Magna Grecia e di altri tesori di probabile destinazione sacra, sempre con il supporto delle fonti letterarie, sarà possibile riscontrare ulteriori analogie, somiglianze e differenze in modo da verificare, attraverso la strumentazione, la dimensione sociale ed economica del fenomeno complessivo.

BARBARA FERLITO  
Università di Roma "La Sapienza"  
b.ferlito@tiscali.it

## BIBLIOGRAFIA

- AVERSA 1995: F. AVERSA, "Contributo agli studi sulle epigrafi arcaiche da Torricella" in *StAnt* 8,1, 1995, pp. 35-541.
- BÉRARD 1986: C. BÉRARD, "Feste e misteri", in A. PONTRANDOLFO (a cura di), *La città delle immagini. Religione e società nell'antica Grecia*, Modena 1986, pp. 97-107 (Ed. orig. 1984).
- BREMMER 1996: J. N. BREMMER, "Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca" in S. SETTIS (a cura di), *Noi e i Greci*, I, Torino 1996, pp. 243-279.
- BROMMER 1977: F. BROMMER, *Der Parthenonfries*, Mainz 1977.
- BURKERT 2003: W. BURKERT, *La religione greca*, Milano 2003<sup>2</sup>.
- CHARBONNEAUX, MARTIN VILLARD 1969: J. CHARBONNEAUX, R. MARTIN F. VILLARD, *La Grèce classique*, Paris 1969.
- DETIENNE, VERNANT 1982: M. DETIENNE, J. P. VERNANT, *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982<sup>2</sup>.
- DETIENNE 1982: M. DETIENNE, "Pratiche culinarie e spirito di sacrificio", in M. DETIENNE, J. P. VERNANT, *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982<sup>2</sup>, pp. 7-26.
- DUCAT 1964: J. DUCAT, "Péirrhatheria", in *BCH* 88, 2, 1964, pp. 577-606.
- DURAND 1982: J. L. DURAND, "Rituale e strumentale", in M. DETIENNE, J. P. VERNANT, *La cucina del sacrificio in terra greca*, (1979) Torino 1982.
- HARRIS 1995: D. HARRIS, *The Treasures of Parthenon and Erechtheion*, Oxford 1995.
- LÉVI-STRAUSS 1966: C. LÉVI-STRAUSS, *Il cotto e il crudo*, Milano 1966.
- LIPPOLIS 2006: E. LIPPOLIS, *Mysteria*, Torino 2006.
- SIMON 1982: E. SIMON, *Festival of Attica: an archaeological commentary*, Wisconsin 1982.
- TAITA 2007: J. TAITA, *Olimpia e il suo vicinato in epoca arcaica*, Milano 2007.
- UGOLINI 1983: D. UGOLINI, "Tra perirrhatheria, louteria e thymiateria", in *MEFRA* 95, 1983, pp. 449-472.
- VAN STRATEN 1995: F. T. VAN STRATEN, *Hierà kalà. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden 1995.
- VERNANT 1974: J. P. VERNANT, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974.
- VERNANT 1982: J. P. VERNANT, "Alla tavola degli uomini: mito di fondazione del sacrificio in

Esiodo” in M. DETIENNE, J. P. VERNANT, *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982.

WUILLEUMIER 1930: P. WUILLEUMIER, *Le Trésor de Tarente*, Paris 1930.

#### DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Parigi, Museo del Louvre. *Oinochóe* a figure rosse (da BÉRARD 1986, fig. 77).

Fig. 2. *Perirrhantérion* da Samo (da [www.perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu) [accesso 1 gennaio 2011]).

Fig. 3. *Perirrhantérion* da Samo (da [www.perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu) [accesso 1 gennaio 2011]).

Fig. 4. *Perirrhantérion* dal *Poseidonion* di Isthmia (da [www.globalarchitectsguide.com](http://www.globalarchitectsguide.com) [accesso 20 novembre 2010]).

Fig. 5. *Perirrhantérion* proveniente dall’Incoronata (Metaponto) (da [www.instoria.it](http://www.instoria.it) [accesso 20 novembre 2010]).

Fig. 6. L’Aia, Gemeentemuseum OC. Cratere (da VAN STRATEN 1995, fig. 34).

Fig. 7. Partenone, Acropoli di Atene; indicazione degli stadi successivi (da CHARBONNEAUX, MARTIN-VILLARD 1969).

Fig. 8. Il tesoro di Morgantina (da [www.repubblica.it](http://www.repubblica.it) [accesso 31 dicembre 2010]).

Fig. 9. Il *thymiatérion* del tesoro di Taranto (da WUILLEUMIER 1930).



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6

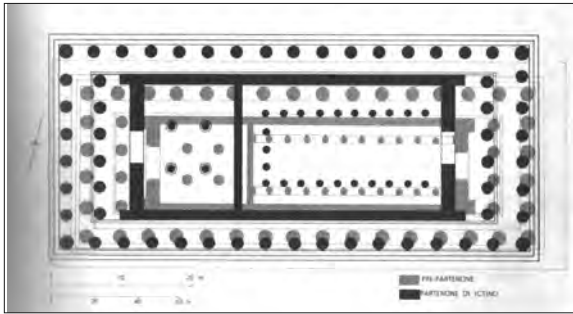


Fig. 7



Fig. 9



Fig. 8

## OFFERTE VOTIVE ORIENTALI IN UN CONTESTO SACRO DI ETÀ ARCAICA A MEGARA HYBLAEA

### *L'area sacra sopra il porto*

Tra il 2005 e il 2006 si è svolta una campagna di scavo nell'area del promontorio nord-est della città, nella zona antistante al Faro Cantera e nella zona del cosiddetto tempio C, immediatamente a nord del faro, sulla terrazza che si affaccia sull'antico porto di Megara alla foce del fiume Cantera (*Fig. 1A*)<sup>1</sup>.

Nelle precedenti indagini archeologiche condotte dalla École Française di Roma in questa zona furono rinvenuti alcuni blocchi in pietra calcarea relativi alla fondazione di un basamento interpretato come parte del lato meridione di un edificio di culto.

Gli scavi condotti in tempi più recenti hanno individuato una stratigrafia che va dall'età protoarcaica, testimoniata da varie fosse presumibilmente votive (*thysiai*), che hanno restituito un consistente numero di frammenti ceramici di fine VIII – inizi VII secolo a.C., fino all'alto medioevo, a cui si data un gruppo di sepolture e da un breve tratto di muro.

Sebbene la campagna di scavo del 2005-2006 non abbia riportato alla luce evidenze archeologiche sufficienti a dimostrare con assoluta certezza la presenza di un edificio (*Fig. 1B*)<sup>2</sup>, si segnalano tuttavia numerosi reperti che potrebbero riferirsi a depositi votivi a esso pertinenti.

In particolare si possono ricordare diversi frammenti architettonici fittili che si possono datare all'età arcaica, nonché numerosi frammenti ceramici, in gran parte di importazione.

Lo studio di questi materiali, ancora in corso, ha individuato una parte consistente databile alla fase protoarcaica. Fra i reperti più significativi si segnalano alcuni frammenti di importazione greco-orientale, una placca d'avorio da fibula, uno scarabeo in pasta silicea, un babbuino accovacciato in *faïence* e un frammento fittile con la rappresentazione a rilievo di una figura muliebre gravida.

Al VI secolo a.C. si datano alcuni frammenti di ceramica attica e numerosi frammenti di ceramica corinzia, fra cui un *alabastron*, ricomposto quasi integralmente, e due frammenti di bucchero di produzione etrusca (*Fig. 3*).

I frammenti di ceramica attica, già oggetto di una comunicazione scientifica<sup>3</sup>, si da-

<sup>1</sup> Questa campagna di scavo si inserisce nell'ambito delle attività svolte dalla Soprintendenza per i Beni Culturali e Ambientali di Siracusa nel biennio 2005-2006; si segnala la campagna di scavo eseguita con fondi P.O.R. 2000-2006 nel sito archeologico di Megara Hyblaea. I lavori si sono svolti sotto la direzione scientifica del Dott. Lorenzo Guzzardi, a cui va la mia più sincera gratitudine per le preziose indicazioni che mi ha fornito, indispensabili per la realizzazione di questo contributo.

<sup>2</sup> Alla conclusione della campagna di scavo del 2005-2006 è stata ipotizzata la presenza di un edificio, le cui dimensioni sono m 31,65 di lunghezza e m 16 di larghezza. A riguardo si rimanda a GUZZARDI, GERMANÀ, MONDO 2009, p. 693.

<sup>3</sup> GUZZARDI, GERMANÀ, MONDO 2009, pp. 693-702.

tano a partire dal primo venticinquennio del VI secolo a.C. A questo periodo risale un piccolo frammento di *kylix* a figure nere, della cui decorazione si riconoscono parti di una figura maschile danzante e della decorazione accessoria tipiche del “Pittore KY” del “Gruppo dei Komasti”<sup>4</sup>.

Al secondo quarto del VI secolo a.C. si daterebbe un altro frammento di *kylix* a figure nere, del quale è riconoscibile solamente una porzione del labbro decorato con elementi fitomorfi.

Alla metà del VI secolo a.C. risalirebbe un altro frammento relativo al labbro di una *kylix*, decorato con motivi fitomorfi (coppie di foglie d’edera alternate nere e pao-nazze), mentre leggermente più tardo è un frammento di *kylix* a figure nere su cui sono riconoscibili, in primo piano, le braccia di un auriga che tende le redini e il treno posteriore di un cavallo, mentre in secondo piano è visibile la figura di un oplita.

L’unico frammento di una grande forma vascolare, databile alla fine del VI secolo a.C., è quello relativo a una porzione del collo di un cratere a colonnette a figure nere, della cui decorazione rimangono solo parte di una figura femminile seduta con veste decorata da motivi resi al graffito, parte della ruota del carro, e a destra un’altra figura femminile ammantata in piedi.

Alla fine del VI secolo si datano anche due frammenti di *kylix* a figure nere: uno con la parte inferiore di una gamba di figura maschile, molto probabilmente un guerriero inginocchiato, e l’altro con la parte inferiore di una gamba incedente verso destra, appartenente probabilmente a una menade danzante.

Al primo venticinquennio del V secolo a.C. si datano due frammenti di *kylix* a figure nere: uno decorato con una testa di sfinge rivolta a sinistra, di fronte alla quale si intravede una piccola porzione di un elemento decorativo, molto probabilmente una palmetta nera piena; l’altro con parte di un motivo vegetale (foglie d’edera) e parte di una scena figurata probabilmente dionisiaca.

Da una prima analisi dei frammenti ceramici rinvenuti in quest’area emerge un quadro di deposizioni abbastanza complesso. Tutti i materiali rinvenuti si collocano tra il VII e gli inizi del V sec. a.C. ed evidenziano come la ceramica attica tenda a imporsi sulle altre importazioni a partire dalla seconda metà del VI secolo a.C., superata solo dalla ceramica corinzia e da quella di produzione locale. Il quadro cambia drasticamente con la distruzione della città a opera di Gelone nel 483 a.C., che avrà segnato anche l’interruzione delle importazioni ceramiche e l’inizio di una fase di abbandono del santuario.

La maggior parte dei frammenti ceramici di produzione attica, come anche quelli corinzi, appartengono per lo più a forme vascolari di uso potorio, con la sola eccezione del frammento di cratere attico a figure nere.

Queste forme vascolari trovavano un ampio utilizzo nelle deposizioni votive e la loro presenza in questo contesto confermerebbe l’uso sacro di quest’area<sup>5</sup>.

Questa interpretazione può essere solo confermata dal rinvenimento di materiali in

<sup>4</sup> BEAZLEY 1956, pp. 23-37, 680-681; BEAZLEY 1971, pp. 14-17; CARPENTER 1989, pp. 7, 9.

<sup>5</sup> SCHEIBLER 1995, p. 60.



bronzo, in avorio (placchetta decorata relativa a una *applique* per una fibula) e in terracotta (statuetta di figura muliebre gravida), nonché in pasta silicea (uno scarabeo) e *faïence* (una figurina di babbuino) (Figg. 2A e 2B).

*Le deposizioni votive anelleniche nel santuario sul porto di Megara Hyblaea*

Per l'identificazione del culto assume una particolare importanza il rinvenimento di una figura fittile muliebre. Ad una prima analisi dei confronti è stato possibile ipotizzare l'identificazione di un culto femminile che ben si addice alla sfera di Hera Eileithyia come protettrice delle partorienti (Fig. 4A)<sup>6</sup>.

Sebbene questa placchetta fittile presenti un'argilla rosa arancio con inclusi lavici che fa pensare a un prodotto locale, il soggetto trova numerosi confronti nel mondo fenicio. In particolare possiamo proporre il recente rinvenimento di due placchette fittili avvenuto ad Amatunte (Fig. 4B).

Nel sito cipriota le placchette fittili con la rappresentazione di una figura muliebre avrebbero fatto parte del materiale votivo proveniente dal santuario di Afrodite. In entrambi i casi si tratterebbe delle cosiddette "placchette di Astarte", già note in altri rinvenimenti a Cipro e datate all'età arcaica<sup>7</sup>.

In tempi più recenti è avvenuto il rinvenimento di un'altra placchetta fittile ad Amatunte, che potrebbe ulteriormente confermare l'identificazione della placchetta fittile rinvenuta presso il cosiddetto tempio C di Megara Hyblaea.

La presenza di offerte votive anelleniche, nel caso specifico di produzione fenicia, nell'area del tempio C di Megara Hyblaea potrebbe essere una testimonianza di una frequentazione del luogo di culto<sup>8</sup>.

Un passo di Diodoro Siculo conferma l'esistenza di un santuario sul porto megarese. Nel 309 a.C., mentre i Cartaginesi assediavano Siracusa e Agatocle portava il suo esercito in Africa, avvenne una battaglia navale proprio presso le acque di Megara Hyblaea<sup>9</sup>.

I Siracusani, allora oppressi dalla carestia, cercarono di appropriarsi di un convoglio di navi cariche di viveri in rotta verso la loro città. Anche i Cartaginesi mandarono una loro flotta, che ebbe la meglio nello scontro. I naufraghi siracusani si salvarono a nuoto e cercarono rifugio in un tempio di Hera<sup>10</sup>. Il luogo di culto di cui parla Diodoro Siculo doveva essere vicino al mare, per essere raggiungibile dai naufraghi. Si può quindi ipotizzare che sia proprio il tempio che sorgeva sopra il porto di Megara Hyblaea. Più che parlare di un ricordo dell'esistenza del luogo di culto, propenderei

<sup>6</sup> GUZZARDI, GERMANÀ, MONDO 2009, pp. 693-702; GERMANÀ 2010.

<sup>7</sup> HERMARY 2000, n. 54 e 567.

<sup>8</sup> GUZZARDI, GERMANÀ, MONDO 2009, p. 694.

<sup>9</sup> Al conflitto tra il regno di Agatocle e Cartagine presero parte anche delle navi etrusche, inviate in soccorso di Siracusa durante l'assedio portato dai Cartaginesi nel 307 a.C. (D.S. XX, 61, 6 – 8). Nell'esercito di Agatocle, come anche in quello dei Cartaginesi, si trovavano anche numerosi mercenari etruschi (D.S. XIX, 106, 2; XX, 11, 6 e 64; XXI, 3).

<sup>10</sup> D.S. XX, 32, 1-5.

per l'esistenza di un sacello dedicato a Hera ancora frequentato alla fine del IV secolo a.C. Il fatto che i Siracusani scampati alla battaglia navale vi abbiano trovato rifugio potrebbe testimoniare l'inviolabilità (*asylia*) di chi si recava presso questo luogo. A Megara Hyblaea il culto di Hera poteva essere in connessione con quello di *Eileithyia*, che poteva trovare un corrispettivo nella divinità locale *Hyblaia*, quest'ultima ancora in età romana identificata con Afrodite<sup>11</sup>.

*Manufatti di produzione orientale in altri contesti votivi di età arcaica della Sicilia orientale*

A Naxos uno studio della Valenza Mele aveva già in passato proposto di attribuire a Hera il luogo di culto più antico della città antica. Quest'area sacra era stata attribuita da Gentili, e successivamente dalla Pelagatti, al culto di Afrodite. L'identificazione si basava essenzialmente sulle fonti antiche, che parlano di un *Aphrodision* presso il mare. Lo scavo archeologico in quest'area sacra, collocata nell'estremità sud-occidentale della città, presso la foce del S. Venera, ha datato il complesso al VII secolo a.C., successivamente inglobato nelle mura di VI secolo a.C. La sua frequentazione arriva fino agli ultimi anni del V secolo a.C., in concomitanza con la distruzione di Naxos da parte di Dionigi di Siracusa avvenuta nel 403 a.C.<sup>12</sup>

Questo santuario è stato attribuito al culto di Afrodite in base alla lettura delle fonti e alla presenza delle statuette con gli attributi di questa divinità (melagrana, colomba), tuttavia analizzando le fonti antiche, e in particolare Zenobio, la Valenza Mele ha collocato il santuario di Afrodite in un altro punto della città. A questo si aggiunga da una parte l'assenza di oggetti riferibili al culto di Afrodite e dall'altra il rinvenimento di statuette fittili raffiguranti *korai* con colombe, maschere femminili e armi<sup>13</sup>.

I manufatti fittili rinvenuti nel santuario urbano sono comuni nei depositi votivi degli *Heraia*, mentre le armi, in particolare punte di lancia, trovano confronti nella gara armata che si svolgeva presso il santuario di Hera a Samo, nella dedica arcaica di Posidonia con i versi di un canto guerriero, negli scudi fittili del santuario di Tirinto e nelle armi dei santuari di Perachora e Argo<sup>14</sup>.

Colpisce particolarmente la posizione del santuario di Naxos, che la Valenza Mele accosta a quello di Cuma. In entrambe le colonie, secondo la tradizione le più antiche fondazioni euboiche in Occidente, i santuari si trovano presso il porto e presso la cinta muraria, rappresentando una sorta di difesa della città e della navigazione.

Un culto di Hera connesso con uno scalo portuale sul fiume navigabile si può individuare anche a *Leontinoi* (Lentini), nell'area sacra riportata alla luce presso Scala Portazza, dove sono state rinvenute alcune iscrizioni graffite su frammenti ceramici con

<sup>11</sup> CIL X 2, 7013: *Veneri Victricis Hyblensi*.

<sup>12</sup> PELAGATTI 1972, pp. 211-220; MARTIN, PELAGATTI, VALLET, VOZA 1980, pp. 627-628; PELAGATTI 1981, pp. 291-311; ROMEO 1989, pp. 5-7.

<sup>13</sup> VALENZA MELE 1977, pp. 504-506; GUARDUCCI 1985, pp. 15-19.

<sup>14</sup> POLYAEN., *Strat.* I, 23, 2.

il nome della dea<sup>15</sup>.

Un'importante conferma si trova anche a Gela, dove nel 1951, in occasione dei lavori per la costruzione del Municipio, fu individuato un santuario di Hera. I materiali votivi, rinvenuti verso il fondo dei pozzi, si datano fra l'inizio del VI e la fine del IV secolo a.C.

Pur mancando le strutture pertinenti all'*Heraion*, il rinvenimento di numerosi frammenti di decorazione architettonica inducono a ipotizzare la presenza di un tempio maggiore dedicato alla dea affiancato da piccoli sacelli. L'attribuzione del culto è confermata dal rinvenimento di due frammenti ceramici con iscrizioni graffite datati rispettivamente alla metà del VI ed al V secolo a.C.

*Le aree sacre presso i porti: alcune proposte per un'identificazione dei culti*

Da quanto è emerso si può osservare presso le aree portuali di alcune città greche nella Sicilia orientale la presenza di aree di culto.

Nella maggior parte dei casi si tratta di un'identificazione basata su dati archeologici, mentre la pressoché totale assenza di fonti letterarie rende piuttosto difficile l'individuazione del culto praticato in questi luoghi.

Appare piuttosto evidente il legame tra queste aree sacre e la presenza di empori frequentati da genti greche e anelleniche. Nelle colonie doriche, in particolare, questo dato ci appare significativo per la presenza di manufatti di importazione ampiamente attestati sui mercati locali, anche in confronto con le più diffuse ceramiche corinzie. Dall'esame dei dati relativi alla presenza di manufatti fenici nei santuari greci della Sicilia orientale possiamo osservare come l'apertura dei centri greci dell'isola alle rotte commerciali con il mondo fenicio-punico trova un puntuale riscontro nelle offerte votive dei santuari collocati vicino ai porti<sup>16</sup>.

Alla presenza di manufatti fenici nelle stipi votive si contrappone la significativa assenza nei corredi funerari, dove invece si trovano altri oggetti, come le statuette di Bes e i manufatti in pasta vitrea.

La presenza di manufatti fenici nelle città greche della Sicilia orientale potrebbe far pensare a una loro funzione come scali nodali in una rotta commerciale molto attiva durante l'età arcaica, che collegava queste città da una parte con i centri fenici del Mediterraneo centro-occidentale e dall'altra con le colone euboiche dell'Italia meridionale, in particolare Pithekoussai<sup>17</sup>.

Nei depositi votivi di Megara Hyblaea si può osservare la presenza di statuette di Bes insieme a ceramiche di importazione greca ed etrusca. Queste statuette si trovano anche a Naxos, Siracusa e Gela. Non possiamo, quindi, escludere una frequentazione

---

<sup>15</sup> GRASSO 2008; FRASCA, SUDANO 2009, pp. 657-676.

<sup>16</sup> L'interesse di Cartagine per il controllo delle rotte commerciali nel Mediterraneo occidentale si può cogliere anche nella battaglia navale combattuta contro i Focei per cercare invano di fermare la fondazione di Massalia (Th. I, 13, 6).

<sup>17</sup> RIDGWAY 1984; BERNARDINI 1981-82, pp. 11-20.

di questi santuari da parte di fenici che avrebbero depresso oggetti rituali più vicini alla loro cultura.

Il rinvenimento di ceramica cipriota nell'area dell'Athenaion di Gela<sup>18</sup> confermerebbe inoltre gli intensi scambi commerciali con Cipro<sup>19</sup>.

La presenza di questi manufatti anellenici nei santuari greci non è un elemento sufficiente per potere dimostrare una frequentazione da parte di genti fenicie. Si può, tuttavia, mettere in evidenza che la maggior parte dei rinvenimenti si colloca nei santuari di città situate sul mare, in particolare presso il porto<sup>20</sup>. A Megara Hyblaea si può osservare come i santuari sorti lungo il muro settentrionale, oltre la foce del fiume Cantera, e quelli posti in punti prominenti lungo la costa, come il tempio C, potevano segnalare la presenza della città ai naviganti<sup>21</sup>.

In conclusione, a una divinità femminile con attributi di divinità tutelare delle partorienti, che nel mondo greco si potrebbe identificare con Hera, poteva essere dedicata una forma di culto "emporico" sia nelle colone ioniche, in particolare a Naxos, che in quelle doriche (Megara Hyblaea, Gela). Il culto di Hera, infatti, trova una importante testimonianza anche in area fenicia. A Panormo si ipotizza la presenza di un suo culto per una serie di emissioni monetali che riportano sul diritto la testa della dea e la leggenda Ziz<sup>22</sup>.

Dalla varietà dei manufatti rinvenuti nei depositi votivi emerge una frequentazione variegata che faceva di questi santuari un punto di incontro e una zona franca aperta a tutte le culture che transitavano lungo le rotte commerciali mediterranee facendo tappa in questi empori. Le future campagne di scavo e lo studio accurato dei reperti rinvenuti nelle passate ricerche archeologiche potrà quindi arricchire ulteriormente il quadro degli scambi tra le culture del Mediterraneo antico.

GIANCARLO GERMANÀ BOZZA

Accademia di Belle Arti "Rosario Gagliardi", Siracusa

[giancarlo.germana@gmail.com](mailto:giancarlo.germana@gmail.com)

<sup>18</sup> Nella stipe rinvenuta a sud del tempio di Athena sono stati rinvenuti due frammenti di ceramica cipriota, mentre altri quattro frammenti si segnalano sul lato nord dello stesso tempio. In entrambi i casi il contesto del rinvenimento ha permesso di datare i frammenti al VII secolo a.C. attribuendoli al cd "tipo Bichrome IV". Questo tipo di produzione ceramica era caratteristico del periodo cipro-arcaico I (700-600 a.C.) e a Gela potrebbe essere arrivato subito dopo la sua fondazione. Per la ceramica cipriota rinvenuta a Gela cfr. ÅSTRÖM 1968-1969, pp. 332-333.

<sup>19</sup> GJERSTAD 1948, pp. 240-242.

<sup>20</sup> Per la presenza di un particolare luogo di culto presso i quartieri portuali possiamo osservare una situazione simile anche nell'Italia antica, dove i templi di Iside sono noti in molti centri di particolare importanza mercantile, porti, città, su grandi vie di comunicazione e sedi di comunità orientali prospere (Pozzuoli, Venosa), cfr. TORELLI 2007, p. 171.

<sup>21</sup> DE POLIGNAC 1999, p. 218; MERTENS 2006, p. 65.

<sup>22</sup> DI STEFANO 2000, pp. 437-449.

## BIBLIOGRAFIA

- ÅSTRÖM 1968-1969: P. ÅSTRÖM, *Cocci ciprioti provenienti da Gela*, in *Kokalos XIV – XV*, 1968-1969, pp. 332-333.
- BEAZLEY 1956: J. D. BEAZLEY, *Attic Black Figured Vase Painters*, Oxford 1956, pp. 23-37, pp. 680-681.
- BEAZLEY 1971: J. D. BEAZLEY, *Paralipomena, Additions to Attic Black Figured Vase Painters and to Attic Red Figured Vase Painters*, Oxford 1971, pp. 14-17.
- BERNARDINI 1981-82: P. BERNARDINI, “Pithekoussai-Sulci”, in *AUP* 19, 1981-82, pp. 11-20.
- CARPENTER 1898: T. H. CARPENTER, *Beazley Addenda, Additional References to ABV, ARV<sup>2</sup> & Paralipomena*, Oxford 1989, pp. 7, 9.
- DE POLIGNAC 1999: F. DE POLIGNAC, “L’installation des dieux et la genèse des cites en Grèce d’occident, une question résolue? Retour a Mégara Hyblaea”, in *La colonisation grecque en Méditerranée occidentale*, Actes de la rencontre scientifique en hommage à Georges Vallet organisée par le Centre Jean Bérard, l’École Française de Rome, l’Istituto Universitario Orientale et l’Università degli Studi di Napoli “Federico II” (Rome-Naples 1995), Collection de l’École Française de Rome 251, Roma 1999, pp. 209-230.
- DI STEFANO 2000: C.A. DI STEFANO, “Nuove scoperte nella necropoli punica di Palermo”, in *Terze giornate internazionali di studi sull’area elima* (Gibellina-Erice-Contessa Entellina 1997), vol. I, Pisa-Gibellina 2000, pp. 437-449.
- FRASCA, SUDANO 2009: M. FRASCA, F. SUDANO, “Rinvenimenti di ceramica attica dai santuari di Monte San Mauro di Caltagirone e di Scala Portazza di Lentini”, in S. FORTUNELLI, C. MASSERIA (eds.), *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell’Italia*, Atti del Convegno Internazionale (Perugia 2007), Venosa 2009, pp. 657-676.
- GERMANÀ 2010: G. GERMANÀ, “Importazioni greco-orientali e fenicie nei santuari arcaici della Sicilia orientale”, in *BA on line*, Edizione Speciale per il XVII Congresso Internazionale di Archeologia Classica (Roma 2008), 2010, [http://151.12.58.75/archeologia/bao\\_document/articoli/1\\_GERMANA.pdf](http://151.12.58.75/archeologia/bao_document/articoli/1_GERMANA.pdf).
- GJERSTAD 1948: E. GJERSTAD, “The Cypro-Geometric, Cypro-Archaic and Cypro-Classical Periods”, in *SCE* IV 2, 1948, pp. 240-242.
- GRAS, TRÉZINY, BROISE 2004: M. GRAS, H. TRÉZINY, H. BROISE, *Mégara Hyblaea 5. La ville archaïque*, Rome 2004.
- GRASSO 2008: L. GRASSO, *La stipe del Santuario di Alaimo a Lentini. Un’area sacra tra la chora e il mare*, Monografie dell’Istituto per i Beni Archeologici e Monumentali 2, Catania 2008.
- GUARDUCCI 1985: M. GUARDUCCI, “Una nuova dea a Naxos in Sicilia e gli antichi legami tra la Naxos siceliota e l’omonima isola delle Cicladi”, in *MEFRA* XCVII, 1985, pp. 7-34.
- GUZZARDI, GERMANÀ, MONDO 2009: L. GUZZARDI, G. GERMANÀ, A. MONDO, “Rinvenimenti nel Santuario sul porto di Megara Hybalea”, in S. FORTUNELLI, C. MASSERIA, *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell’Italia*, Atti del convegno internazionale (Perugia 2007), Venosa 2009, pp. 693-702.
- HERMARY 2000: A. HERMARY, “Amathonte V”, in *Études Chypriotes* 15, 2000, nn. 54 e 567.
- MARTIN, PELAGATTI, VALLET, VOZA 1980: R. MARTIN, P. PELAGATTI, G. VALLET, G. VOZA, “Le città greche”, in E. GABBA, G. VALLET (a cura di), *La Sicilia antica*, I, 3, Napoli 1980, pp. 627-628.

- MERTENS 2006: D. MERTENS, *Città e monumenti dei Greci d'Occidente*, Roma 2006.
- PELAGATTI 1972: P. PELAGATTI, "Naxos II – Ricerche topografiche e scavi 1965-1970. Relazione preliminare", in *BdA*, s. V, 3-4, 1972, pp. 211-220.
- PELAGATTI 1981: P. PELAGATTI, "Bilancio degli scavi di Naxos per l'VIII e il VII secolo a.C.", in *ASatene* LIX, n.s. XLIII, 1981, pp. 291-311.
- RIDGWAY 1984: D. RIDGWAY, *L'alba della Magna Grecia*, Milano 1984.
- ROMEO 1989: I. ROMEO, "Sacelli arcaici senza peristasi nella Sicilia greca", in *Xenia* XVII, 1989, pp. 5-54.
- SCHEIBLER 1995: I. SCHEIBLER, *Il vaso in Grecia*, Milano 1995, p. 60.
- TORELLI 2007: M. TORELLI, *Storia dell'urbanistica. Il mondo romano*, Bari 2007.
- VALENZA MELE 1977: N. VALENZA MELE, "Hera ed Apollo nella colonizzazione euboica d'Occidente", in *MEFRA* LXXXIX, 1977, pp. 493-524.

#### DISCUSSIONE SUL FORUM ONLINE

I. TIRLONI: ho trovato molto interessante il suo testo, che pubblica scavi che ho visto solo dall'esterno lo scorso anno senza potervi accedere liberamente. Non riesco a trovare l'articolo da Lei citato negli atti del convegno del 2007, che probabilmente contiene già la risposta a quanto vado a chiederle. Su quali basi sono state identificate le fosse come votive? Presumo per la tipologia dei materiali presenti, ma mi piacerebbe conoscere in dettaglio le caratteristiche deposizionali delle fosse. Sapere ad esempio se sono stati trovati vasi forati o capovolti.

G. GERMANÀ: la pubblicazione a cui faccio riferimento nel mio contributo è: G. GERMANÀ, L. GUZZARDI, A. MONDO, "Rinvenimenti nel Santuario sul porto di Megara Hyblaea", in *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell'Italia*, Atti del Convegno, Perugia 14-17 marzo 2007, Venosa 2009, pp. 693-702.

In questo articolo potrà trovare una prima comunicazione scientifica che riguarda i risultati della campagna di scavo condotta dalla Soprintendenza di Siracusa presso il Faro Cantera, dove in passato erano stati individuati alcuni blocchi attribuiti ad un tempio.

Gli scavi, effettuati in un'area che ha visto una serie di rimaneggiamenti nella seconda metà del secolo scorso che ne hanno alterato profondamente la stratigrafia, hanno comunque permesso l'individuazione di parte del perimetro del tempio, di cui si fornisce una prima ipotetica ricostruzione del perimetro.

Su gran parte della superficie indagata è stato raggiunto il piano roccioso, dove in alcuni punti erano visibili delle cavità di piccole dimensioni. Queste ultime, in gran parte naturali per conformazione geologica della roccia, hanno restituito una notevole quantità di frammenti ceramici di piccole dimensioni, tra i quali figurano i reperti che ho segnalato nel mio contributo. Lo studio di questi materiali è ancora in corso, ma le posso anticipare che si tratta di ceramiche di VIII secolo a.C., in gran parte di produzione locale.

Dallo scavo non emersero forme intere, in particolare vasi forati o capovolti, ma questo può essere dovuto in gran parte al fatto che quest'area fu interessata anche da lavori agricoli che hanno alterato la stratigrafia e in molti casi la collocazione dei reperti nella stratigrafia. La presenza, inoltre, di un edificio moderno (il faro Cantera) ha limitato gli interventi alle zone non edificate rendendo ancora più difficile una lettura d'insieme del sito.

## DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Pianta dell'area sacra sul porto di Megara Hyblaea e dettaglio dell'area sacra sul porto (elab. Autore da GRAS, TRÉZINY, BROISE 2004).

Fig. 2. Scarabeo in pasta silicea e babbuino in *faïence* (da GUZZARDI, GERMANÀ, MONDO 2009, p. 700, figg. 3-4).

Fig. 3. Materiali ceramici di importazione nei contesti votivi megaresi (da GUZZARDI, GERMANÀ, MONDO 2009, p. 701, fig. 10).

Fig. 4. Placchetta fittile dagli scavi dell'area sacra sul porto di Megara Hyblaea (da GUZZARDI, GERMANÀ, MONDO 2009, p. 700, fig. 5) e da Amatunte (da AUPERT 2004-2005, fig. 26).

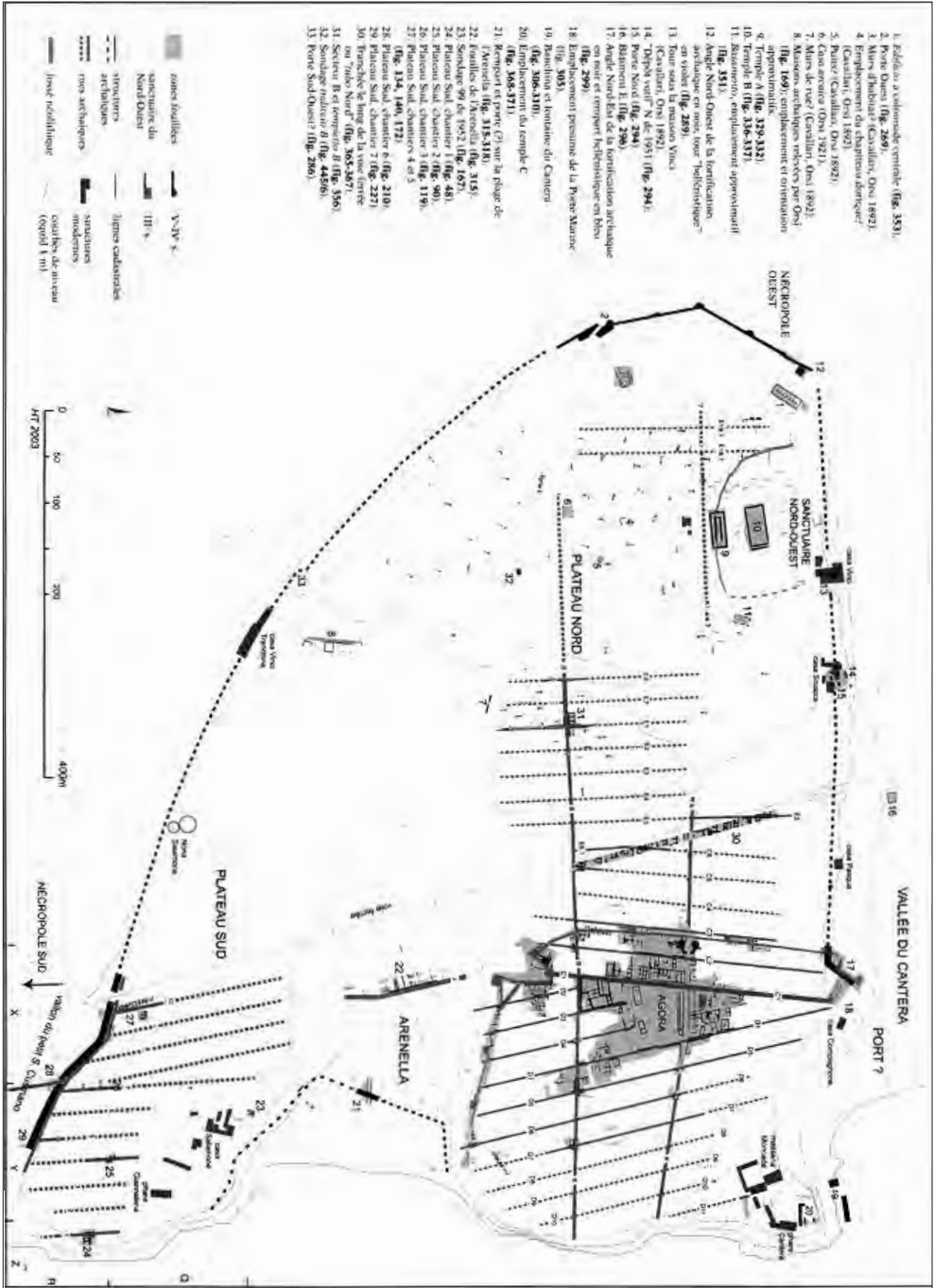


Fig. 1A



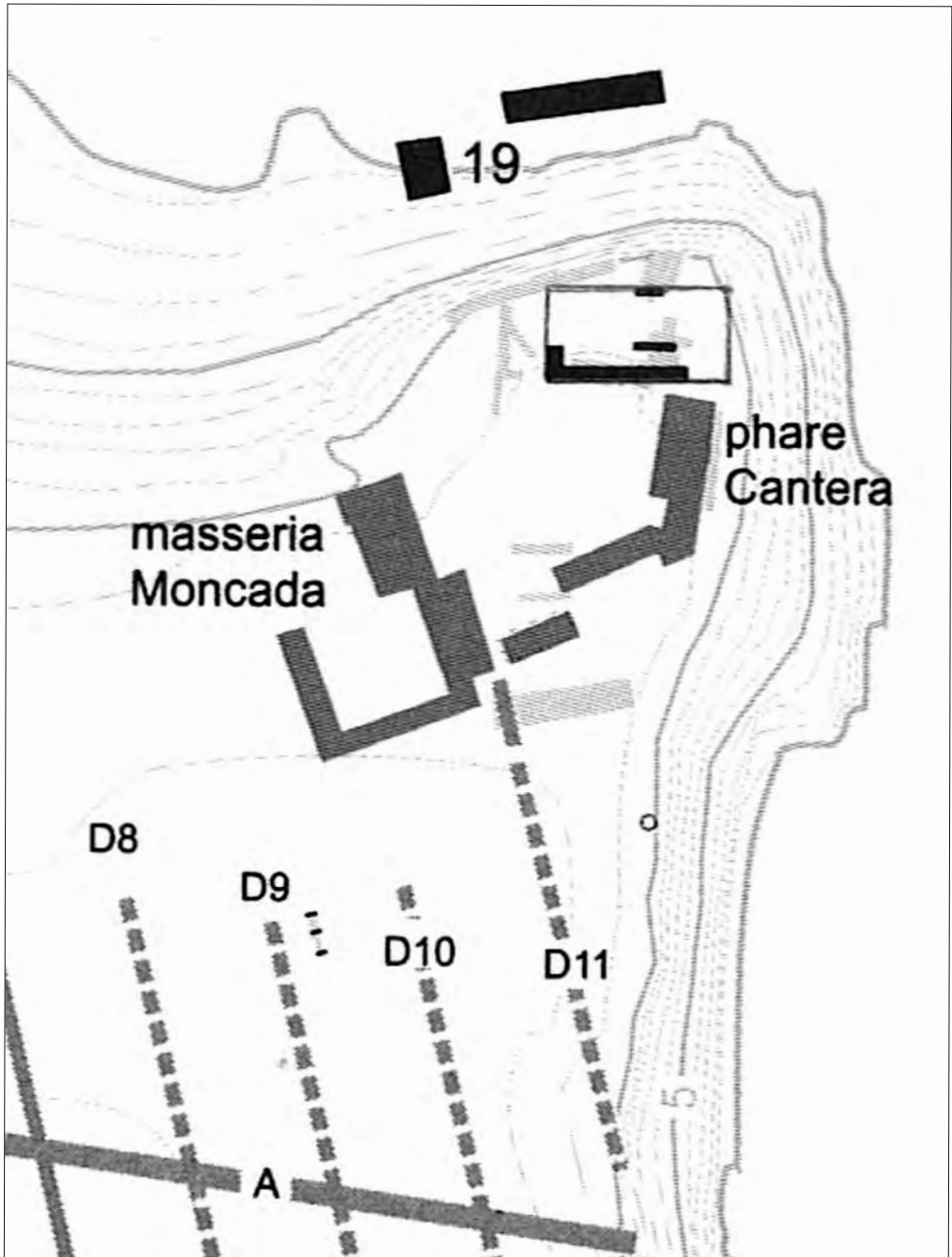


Fig. 1B



Fig. 2A



Fig. 2B

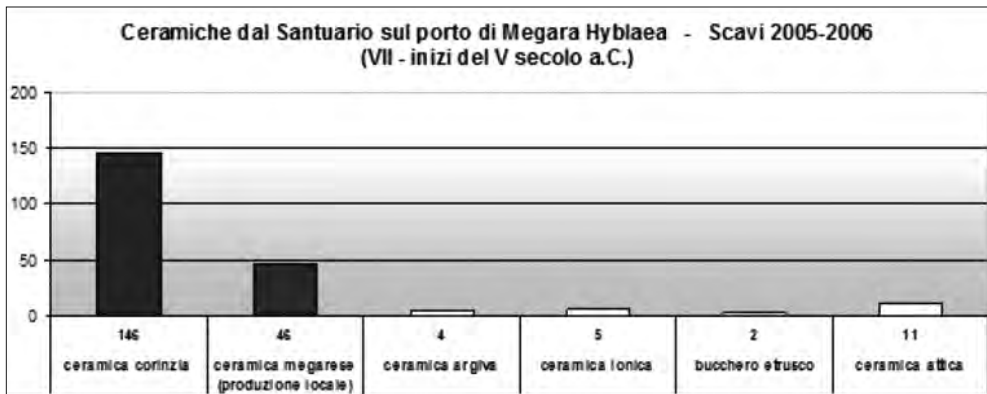


Fig. 3



Fig. 4A

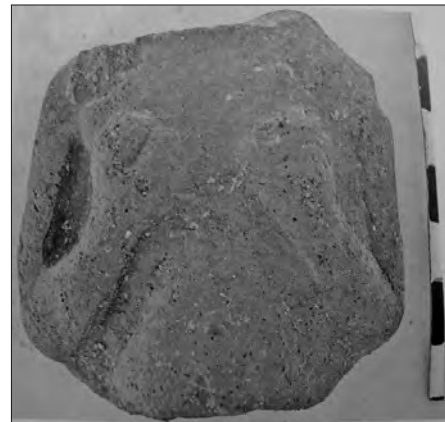


Fig. 4B

**SEGNI DI PASSIONE: ELEMENTI DI DEVOZIONE POPOLARE  
NEGLI ALPEGGI DELLA CARNIA<sup>1</sup>**

A: “*Pénsi ca sédi un sègno, no sai cemuut si dišève,  
une vólte e jèrin chéei tabùs, no sai cemuut si pódiál dii.  
Chéei simbui, cume chéei simbui cèltics che són a tóor.  
E són chéei sibui che rèstin par simpri... ogni pópul a l a.  
Nóo o vin las cróos, i nórdics an atres róbes*”<sup>2</sup>.

Nel continuo tentativo di accettare e riuscire a codificare all’interno di un orizzonte simbolico condivisibile la precarietà della propria esistenza, l’uomo ha elaborato non solo sofisticati concetti teorici e dottrine religiose, ma, soprattutto, un insieme di azioni pratiche e rituali capaci di rispondere concretamente alla quotidianità delle paure<sup>3</sup>.

La devozione popolare nasce, forse, da questa prima esigenza di mediare, attraverso un codice simbolico condiviso, tra le esigenze materiali e concrete dell’esistenza e le dottrine più organicamente sistemate dalla cultura ufficiale. Un insieme di gestualità, formule verbali e oggetti materiali che a lungo, nella storia degli studi, sono stati interpretati solamente come sopravvivenza di stadi culturali precedenti o superstizione magica e paganeggiante di poco conto. Sicuramente l’aver riconosciuto alle classi popolari la dignità di una propria “*concezione del mondo e della vita*”<sup>4</sup> ha permesso di considerare in maniera più critica e articolata lo studio dei diversi fatti folklorici<sup>5</sup>, nonché il linguaggio del sacro nelle sue formulazioni e particolarità.

Questo breve contributo prende spunto da un lavoro di ricerca<sup>6</sup> in area alpina, svoltosi tra maggio e ottobre 2010, il cui obiettivo era quello di rintracciare e catalogare sul territorio un particolare elemento di cultura materiale che la tradizione locale riconosce con il nome di *paal da Passión*, ovvero il palo della Passione. Si tratta nello specifico

<sup>1</sup> Per le trascrizioni delle interviste si è fatto riferimento alle indicazioni fornite dalla Rivista Italiana di Dialettologia, in particolare si veda SANGA 1977, pp. 167-176, e nello specifico le norme per il friulano in FRAU 1979-1980, pp. 251-252. Se non indicato diversamente, tutte le forme dialettali presenti nel contributo seguono le medesime norme grafiche delle interviste.

<sup>2</sup> A: “Penso che sia un segno, non so come si diceva, una volta c’erano dei tabùs, non so come si possa dire. Quei simboli, come quei simboli celtici che sono in giro. Sono quei simboli che restano per sempre... ogni popolo ce li ha. Noi abbiamo le croci, i nordici altre cose” (Dall’intervista al malghese di malga Lavareit, Paluzza, marzo 2010).

<sup>3</sup> DE MARTINO 2008, pp. 89-129.

<sup>4</sup> GRAMSCI 1966, p. 215.

<sup>5</sup> CIRESE 1973.

<sup>6</sup> Ricerca di campo funzionale all’elaborazione della tesi di laurea magistrale in Antropologia Culturale, Etnologia, Etnolinguistica, conseguita all’Università Ca’ Foscari Venezia, nell’anno accademico 2009/2010, dal titolo *Il palo della Passione nella cultura dell’alpeggio in Carnia*. Il presente contributo riprende solo alcune delle riflessioni nate da questo lavoro di ricerca al cui testo si rimanda per un’analisi più completa e problematica delle tematiche.

di un'alta croce a cui sono infissi gli strumenti simboleggianti i vari momenti della passione di Cristo come il martello, la corona di spine e le tenaglie (*Figg. 1-3*).

La distribuzione areale delle croci riguarda esclusivamente una parte della zona montuosa del Friuli Venezia Giulia che si riconosce nel nome geografico e amministrativo di Carnia, *Ćiargne*<sup>7</sup> (*Fig. 4*). La regione è delimitata a nord dalla Carinzia (Austria), a est dalla Val Canale-Canal del Ferro, a sud dalle Prealpi Carniche e dalla provincia di Pordenone mentre a ovest confina direttamente con la regione veneta del Cadore. Interessando questi manufatti solo la zona degli alpeggi, potremmo iscrivere la loro presenza entro un'area collocabile tra un'altitudine minima di 1300 m s.l.m. e una massima di ca. 1700. Più nello specifico l'alta croce si trova solitamente nei pressi della malga<sup>8</sup>, e tranne alcuni casi dove è stata edificata a pochi metri dalla casera, il palo rimane un elemento a sé stante, collocato nel *tàmer* o poco oltre il recinto che circonda i diversi edifici. La ricerca di campo ha permesso di rilevare la presenza di 13 manufatti, anche se attraverso le fonti orali e scritte raccolte sono stati individuati un totale di 28 elementi distribuiti, nel passato, su tutta l'area (*Fig. 5*). Un quadro complessivo che indicativamente è collocabile, dal punto di vista temporale, tra gli inizi del 1900 e la situazione odierna.

Il modello generale a cui possiamo ricondurre la forma di tutti i manufatti fotografati e catalogati è quello di una croce lignea il cui braccio lungo è realizzato con un palo di svariati metri di altezza (da un minimo di due a un massimo di nove). Questo, a detta di alcuni informatori, è propriamente funzionale a rendere la croce visibile da lontano ed evitare che gli animali al pascolo ne rovinino le forme. Completano la struttura le copie, stilizzate e ridotte, degli strumenti che la tradizione cristiana rapporta alla morte e passione del Cristo. Il numero dei simboli riprodotti, in ferro o legno, dipende dal gusto estetico dell'autore, e generalmente oscilla tra i sei e gli otto elementi. Questi vengono scelti tra quelli indicati in precedenza e i chiodi, la scala, il gallo, la scritta *I.N.R.I.* e la lancia. Se oggi, in molti casi, le croci sono il prodotto di una maestranza artigiana locale che su commissione ripropone il modello della tradizione, è importante ricordare come un tempo queste fossero invece frutto dell'ingegno e della capacità personale del malghese che, utilizzando il materiale di scarto presente in malga (vecchi ferri, attrezzi dismessi), costruiva il proprio simbolo<sup>9</sup>. Non è raro quindi trovare affissi sulle croci elementi che ben si allontanano dalla mistica cristiana e che probabilmente rispondono esclusivamente al gusto personale del malghese come piccoli aeroplani o banderuole segnamento.

<sup>7</sup> Comunemente in Friuli si utilizza la seguente grafia per la trascrizione del nome: *Cjargne*.

<sup>8</sup> Ricordiamo che per malga non si intende esclusivamente l'edificio adibito ad abitazione (casera), ma anche la latteria, le stalle per gli animali e i pascoli. Altro elemento costitutivo è il *tàmer*, lo spazio generalmente circolare al centro del complesso all'interno del quale si raggruppano gli animali prima di andare al pascolo.

<sup>9</sup> Esempi particolarmente significativi a questo proposito sono ancora osservabili a malga Vas (*Fig. 1*) in comune di Forni Avoltri (UD) e in malga Collina Grande, in comune di Paluzza (UD).

Nonostante le diverse particolarità realizzative è ben evidente come il modello iconografico sia quello delle Croci di Passione, diffuse ampiamente sul territorio friulano e per l'appunto chiamate in questo modo "per la presenza degli strumenti del supplizio che le decorano: le Armi di Cristo, vere e proprie armi di difesa contro ogni pericolo"<sup>10</sup>. Di questa particolare tipologia fanno parte sia quelle penitenziali, che solitamente caratterizzano le processioni del Venerdì Santo, ma anche quelle elevate sui crocicchi delle strade e molto più raramente in cima alle montagne. Gli stessi informatori, nel descrivere la croce, hanno fatto chiaro riferimento alle vicende della passione, seguendo fedelmente lo schema narrativo che viene proposto all'interno della liturgia del Venerdì Santo<sup>11</sup>. Aspetti formali sicuramente importanti nella comprensione della natura più profonda dell'oggetto, ma che rischiano, se non integrati da un'analisi più ampia del contesto sociale e rituale, di semplificare e ridurre il significato attribuitogli dal gruppo.

Importante è infatti sottolineare come il palo della Passione rimanga necessariamente lontano sia da un punto di vista temporale che spaziale dai riti della Pasqua: il periodo e i luoghi della monticazione non riguardano in alcun modo i riti della Settimana Santa che rendono significative e funzionali le Croci di Passione. Ulteriore elemento di riflessione è la mancanza di precise testimonianze che portino a considerare il palo come elemento funzionale a pratiche più formalizzate di culto, a esclusione di alcune brevi invocazioni<sup>12</sup> che sembra venissero recitate in prossimità della croce. Non emerge nemmeno chiaramente un valore puramente devozionale del simbolo che lo potrebbe far assimilare a una forma particolare di ex-voto, o a un elemento commemorativo significativo per la comunità della malga.

Sembra quasi, a questo punto, che le categorie comunemente adottate nello studio della devozione popolare non siano in grado di dar conto in maniera esaustiva del significato di un manufatto che il gruppo non stenta a ricondurre a un preciso sistema simbolico, legato alla tradizione religiosa della propria comunità. Al palo, inoltre, viene riconosciuto quasi dalla totalità degli informatori un certo valore protettivo, di non chiara natura: una *superstición*, superstizione di antica data, non strettamente funzionale alla vita in montagna, la cui presenza rimane tuttavia come forte elemento simbolico del gruppo<sup>13</sup>.

Abbandonate quindi "rigidità classificatorie e confinazioni tipologiche"<sup>14</sup> che mal si

<sup>10</sup> BISARO 2010, p. 91.

<sup>11</sup> Come si può ben vedere da questo brano d'intervista al malghese di Casa Vecchia (Forni Avoltri, febbraio 2010) A: "Alòra e l a Passión dal Signóor, chést a sòn i claus che l an in claudaat su la cróos, chèste e la spada che lu an trafit, il marcièl, las tanaias, la scíala che sòn laas só, chist a l è il fil spinaat che an mituut intòr dal cíaaaf, e chést a è che, che usavin i gladiatóors, sae? Par bati." (A: "Allora è la Passione dal Signore, questi sono i chiodi che l'hanno inchiodato sulla croce, questa è la spada che l'hanno trafitto, il martello, le tenaglie, la scala che sono andati su, questo è il filo spinato che hanno messo attorno alla testa, e questo è quello che usavano i gladiatori, sa? Per colpire").

<sup>12</sup> SCREM 2009, p.8.

<sup>13</sup> Questa valenza viene riconosciuta sia da diversi informatori, che da numerose fonti scritte interrogate nella ricerca. Si veda ad esempio MARINELLI 1880, p. 155.

<sup>14</sup> GRI 2008, pp. 13-14.

adattano a spiegare il carattere composito della natura dei fatti folklorici<sup>15</sup>, diventa più facile individuare i caratteri peculiari dell'oggetto dando luogo a una descrizione completa all'interno della quale le diverse parti non devono necessariamente integrarsi coerentemente tra loro. All'elemento devozionale si deve infatti aggiungere una funzionalità più propriamente pratica del segno che potrebbe più facilmente giustificare la presenza di alti pali in prossimità delle malghe solo successivamente decorati con i simboli della Passione di Cristo. Visibili da grandi distanze erano utili a indicare a viandanti notturni o ai pastori fuori al pascolo l'ormai vicina casera, specialmente quando, situata in fondo a una vallata o nascosta da uno sperone roccioso, risultava particolarmente difficile a essere individuata. La croce poteva servire anche da parafulmine, come viene sottolineato da alcuni informatori e dal Faleschini<sup>16</sup> che, nel suo lavoro sull'alpeggio in Friuli, attribuisce esplicitamente questo tipo di compito al palo.

Queste funzionalità precise, legate alle necessità concrete della vita in malga piuttosto che a esigenze di tipo religioso, sottolineano maggiormente quanto l'apparato simbolico scelto sia frutto di una precisa volontà da parte dei realizzatori che hanno voluto inscrivere un oggetto d'uso materiale all'interno di un sistema di significato ben più ampio. La scala, le tenaglie, il martello, per citare solo alcuni degli strumenti che si trovano sul braccio corto della croce, rimandano, infatti, esplicitamente alla passione di Cristo, riuscendo a riassumere, quasi a "condensare"<sup>17</sup> nella loro forma la vicenda fondamentale, il centro liturgico e confessionale della fede cristiana.

P: *"A són duc' i simbui che a cóntin da l orto degli ulivi fin a la sua deposiziòn. I cròdi par chèl, parcè che anícia la int di mónt a è int pratiche che chèst ségno a chi, ognun al ciacare, ognun al diis une fase. A è cóme une picuile via Crucis in mignatura, cence le stasiòns ma con dut cè che al reclame"*<sup>18</sup>.

Il segno *al ciacare* parla e si fa interprete di se stesso, utilizzando un preciso apparato simbolico che la gente "pratica" di montagna riesce facilmente a codificare facendo riferimento ad altri momenti rituali conosciuti e socializzati all'interno della comunità. Diventa quindi scontato rapportarsi ai riti Pasquali, nello specifico con quelli del Venerdì Santo, che nella cultura friulana hanno sempre avuto un ruolo particolarmente importante. Attraverso le rappresentazioni sacre della Passione<sup>19</sup>, capaci di rendere ancora più sentita e reale la sofferenza e la morte del Cristo, e la processione della via Crucis, il paese partecipava unito a uno dei momenti centrali della fede cristiana.

<sup>15</sup> CIRESE 1973.

<sup>16</sup> FALESCHINI 1970, p. 154.

<sup>17</sup> Il concetto di "condensazione", come proprietà caratterizzante la natura di alcune formulazioni simboliche, è stato formulato e profondamente indagato dal Turner nel suo studio sugli Ndembu. Si faccia quindi riferimento per una trattazione più ampia a TURNER 2001.

<sup>18</sup> P: "Sono tutti i simboli che raccontano dall'orto degli ulivi fino alla sua deposizione. Io credo per quello, perché anche la gente di mónt è gente pratica che questi segni, ognuno parla, ognuno dice una fase. È come un piccola via Crucis in miniatura, senza le stazioni ma con tutto quello che riguarda". (Dall'intervista con il parroco di Ampezzo e Sauris, dicembre 2009).

<sup>19</sup> Una tra le più note ancora visibili e largamente partecipate è quella che si tiene ogni anno a Erto (PN).

I simboli mostrati in questo contesto, pienamente sacrale e di devozione comunitaria, venivano percepiti come elementi necessari di primaria importanza all'interno del sistema simbolico condiviso, da riutilizzare e applicare nella quotidianità della vita. Non deve meravigliare, quindi, il ritrovare durante la processione del Venerdì Santo di Sauris di Sopra una croce molto simile a quelle di cui ci stiamo occupando.

“È una croce lignea, con quattordici lumini. Sulle due assi sono appesi o affissi degli oggetti, che richiamano la Passione di Gesù Cristo: il flagello, la lancia, il martello, i dadi, la corona di spine, le tenaglie, la scala, la spugna, la tunica, una mano, una gamba. Al vertice c'è il gallo, che allude all'episodio del rinnegamento di Pietro e dal quale la croce prende il nome dialettale [*der hone* (il gallo)]”<sup>20</sup>.

Una bella rassegna di croci di questo tipo si può osservare anche durante i riti del Venerdì Santo di Santa Giustina, in provincia di Belluno, dove ogni frazione partecipa alla processione con la propria croce decorata con tutti i simboli della Passione. La simbologia è la medesima, ma la ricchezza di questi manufatti non è nemmeno paragonabile a quella della malghe: la struttura è più complessa e contempla anche un sistema di illuminazione e particolari soluzioni meccaniche che rendono altamente scenografico il loro incedere tra i fedeli<sup>21</sup>.

Contribuiva a questa opera di decodifica simbolica anche una tipologia specifica di preghiere che in area friulana venivano riconosciute con il nome di Passioni, in quanto raccontavano puntualmente le sofferenze subite da Cristo durante le sue ultime ore di vita. Talvolta in forma dialogata, questi componimenti avevano solitamente per protagonisti Gesù, Maria, S. Giovanni e, più raramente, le pie donne. A differenza dei testi più dotti e formalizzati questi venivano mandati a memoria dalle donne del paese, che ne recitavano i versi tramandandoli per generazioni<sup>22</sup>. Queste orazioni, *orazions*, erano in definitiva “un modo analitico, concreto e drammatico”<sup>23</sup>, con cui i fedeli non solo contemplavano, ma anche incorporavano l'immagine del crocifisso. Il tema dell'*arma Christi* viene quindi profondamente vissuto dalla cultura popolare che elabora modalità diverse di partecipazione e devozione alla figura del Cristo sofferente. Il fatto che questo preciso sistema simbolico venga scelto e adottato da una parte della comunità non deve quindi meravigliare, essendo parte integrante dei riferimenti culturali della società. Elemento significativo per l'analisi potrebbe essere invece il rilevare un certo legame tra questo segno e la realtà specifica della malga. Senza scendere troppo nei particolari, sarà utile ricordare che in Carnia, tradizionalmente, l'alpeggio era una realtà prettamente maschile, fortemente gerarchizzata e organizzata dove ogni individuo ricopriva precise mansioni a seconda dell'età e dell'esperienza. L'importanza economica di questa attività e le sue modalità attuali

<sup>20</sup> PROTTO 2001, pp. 45-46.

<sup>21</sup> Le informazioni proposte provengono da un'osservazione in prima persona del rito durante la Pasqua 2010.

<sup>22</sup> *Atti Fagagna* 1999, p. 12.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 29.

di gestione sono sicuramente cambiate in questi ultimi 50 anni, ma salire in *mónt*<sup>24</sup> significa ancora decidere di staccarsi per tre mesi dalla comunità, dai legami affettivi e dagli obblighi sociali, ricreando in alpe una realtà autonoma con proprie regole e caratteristiche specifiche.

Erigere il palo della Passione fa parte integrante della costruzione del nuovo spazio sociale, alla pari della realizzazione degli altri elementi del complesso malghivo, diventando quel punto di riferimento visivo che indica la presenza di un centro abitato, di un riparo per uomini e bestie. Per farlo gli uomini scelgono all'interno del sistema simbolico condiviso gli elementi a loro più familiari e significativi: quella croce di Passione, protagonista indiscussa dei riti del Venerdì Santo, che sono tradizionalmente gli uomini a portare in processione e dietro la quale si riuniscono, all'inizio del corteo, intonando i canti del rito. La *mónt*, che per tre mesi all'anno diventava centro economico e sociale dell'intera comunità, trovava sostegno e protezione in un segno che, parallelamente, rappresenta il momento principale del calendario liturgico cristiano. Solo curiose coincidenze, forse, ma che comunque contribuiscono a sottolineare il forte legame esistente tra questo segno e la realtà maschile della vita in malga. A questo proposito non è privo di significato ricordare che alcuni informatori riconoscono al palo il nome di croce dei mestieri<sup>25</sup>, dove gli strumenti della passione di Cristo diventano gli attrezzi che vengono utilizzati quotidianamente e concorrono concretamente alla gestione efficiente della vita in malga.

Sicuramente la natura del manufatto è molto più composita e articolata di quella emersa da questa rapida analisi, ma quello che in conclusione rimane importante da sottolineare è la capacità dell'oggetto di fondere nella sua stessa tipologia realizzativa livelli di significato che appartengono a sistemi simbolici tra loro diversi. Non si può escludere quindi che la forma di questi segni risponda a precise volontà dottrinali, risultato di quel processo di rigorosa cristianizzazione che investì la cultura popolare nel corso dei secoli. Si può supporre, in definitiva, che anche l'alpeggio, come luogo di frontiera e "barbarie", fosse meta di predicazione e catechesi per riportare i simbolismi precedenti entro le categorie "prescritte" o quantomeno "tollerate" della chiesa cattolica<sup>26</sup>: una simbologia che non solo doveva costantemente ricordare a malghesi e pastori i valori del buon cristiano, ma che era utile a insegnare alle generazioni più giovani le sofferenze della storia del Cristo.

MARTA PASCOLINI

<sup>24</sup> Con il termine *mónt*, si indica in friulano non solo il complesso abitativo della malga, ma anche l'insieme dei pascoli.

<sup>25</sup> Più precisamente con il nome dialettale di *cróos dai mistiirs*.

<sup>26</sup> GINZBURG 1979, pp. 394-395.



## BIBLIOGRAFIA

- Atti Fagagna* 1999: ASS. CULTURALE “UN GRUP DI AMIS” (a cura di), *Le radici popolari ed europee delle Passioni del Venerdì Santo*, Atti dell’Incontro di Studio (Fagagna 1998), Udine 1999.
- BISARO 2010: D. BISARO, “Croci di Passione itinerario spilimberghese”, in *Il Barbacian* 1, 2010, pp. 91-94.
- CIRESE 1973: A. M. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo 1973<sup>2</sup>.
- DE MARTINO 2008: E. DE MARTINO, *Sud e magia*, Milano 2008<sup>7</sup>.
- FALESCHINI 1970: G. FALESCHINI, *L'alpeggio in Carnia. Risultanze dell'indagine effettuata dal dott. Giuseppe Faleschini*, Trieste 1970.
- FRAU 1979-1980: G. FRAU, “Friuli”, in *Rivista italiana di dialettologia* 4, 1979-1980, pp. 250-252.
- GINZBURG 1979: C. GINZBURG, “Premessa giustificativa”, in *Quaderni storici* 41, 1979, pp. 393-397.
- GRI 2008: G. P. GRI, *Santuari di confine: una tipologia?*, Gorizia, 2008.
- GRAMSCI 1966: A. GRAMSCI, *Letteratura e vita nazionale*, Torino 1966.
- MARINELLI 1880: G. MARINELLI, “Le casere in Friuli secondo la loro altezza sul livello del mare”, in *Bollettino dell'Associazione Agraria Friulana*, 1880, pp. 154-156, 161-164.
- PROTTO 2001: L. PROTTO, “Pete vur ins/Prega per noi”, in I. PROTTO, D. ISABELLA, *Pete vur ins/Prega per noi: la devozione popolare a Sauris*, Udine 2001, pp. 37-124.
- SANGA 1977: G. SANGA, “Sistema di trascrizione semplificato secondo la grafia italiana”, in *Rivista italiana di dialettologia* 1, 1977, Bologna 1977, pp. 167-176.
- SCREM 2009: N. SCREM, “I «Pali della Passione» nelle malghe (Sec. XVI-XX)”, Villa di Mezzo (Paularo) 2009, cds.
- TURNER 2001: V. TURNER, *La foresta dei simboli*, Brescia 2001<sup>3</sup> (Ed. orig. 1967).

## DIDASCALIE DELLE IMMAGINI

Fig. 1. Val di Gorto, Forni Avoltri (UD). Palo della Passione di malga Vas (foto Massimiliano Pascolini).

Fig. 2. Val Pesarina, Prato carnico (UD). Palo della Passione di malga Vinadia Grande (foto Massimiliano Pascolini).

Fig. 3. Valle del rio Avanza, Forni Avoltri (UD). Particolare degli strumenti della Passione in malga Casa Vecchia (foto Massimiliano Pascolini).

Fig. 4. L'area interessata dalla ricerca (elaborazione cartografica dell'Autrice).

Fig. 5. Insieme delle casere con i pali della Passione documentati in Carnia (elaborazione cartografica dell'Autrice).



Fig. 1

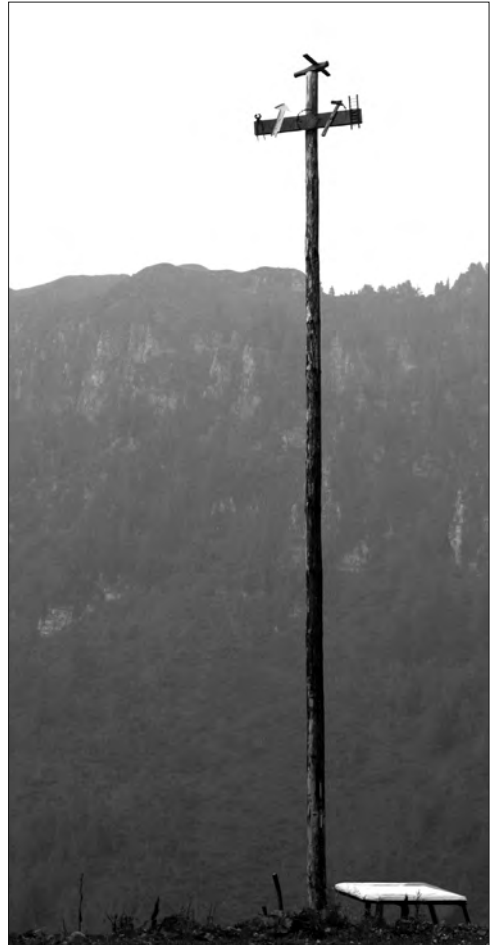


Fig. 2



Fig. 3

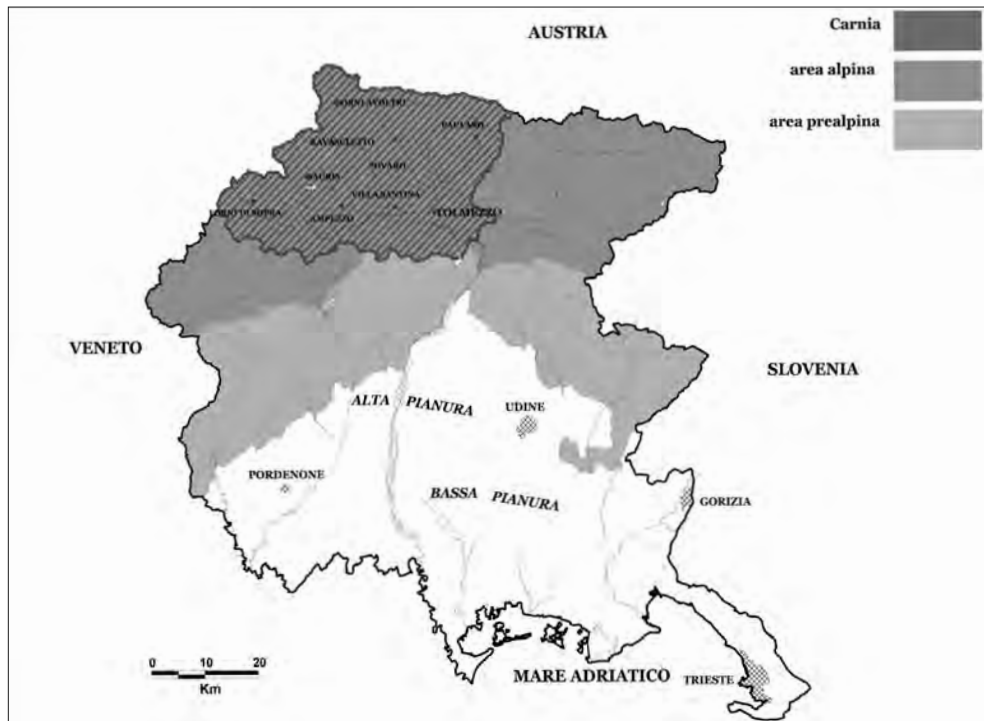


Fig. 4

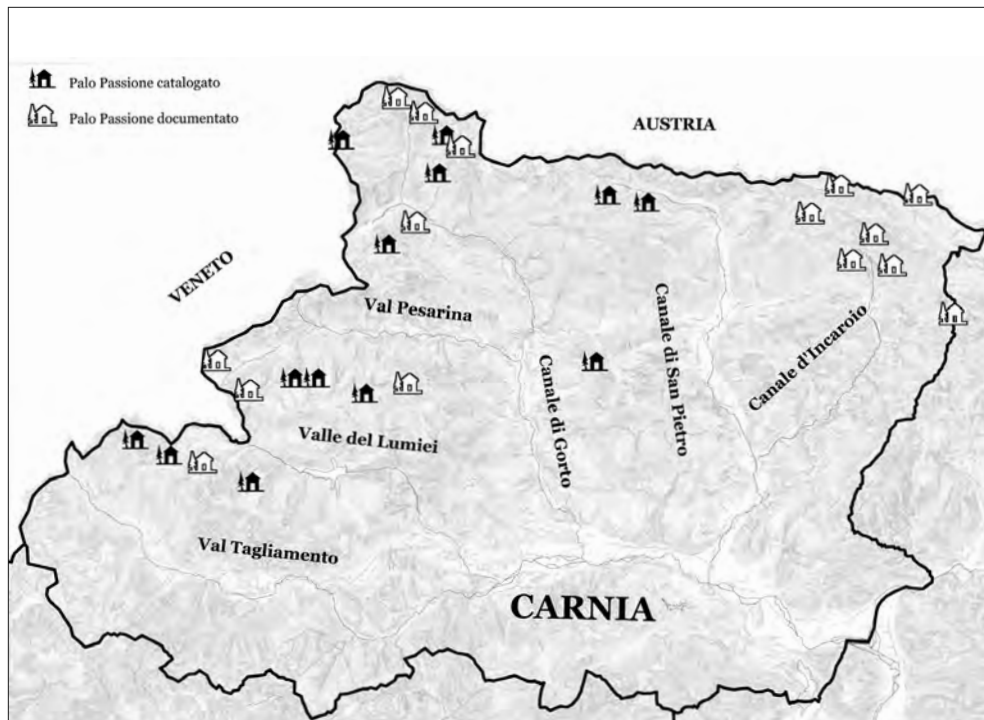


Fig. 5

## RESTI UMANI COME OGGETTI DEL SACRO NEL VENETO PREROMANO: OSSERVAZIONI PRELIMINARI

### *Il Sacro nelle necropoli venete: l'età del Ferro*

L'evidenza archeologica riguardante il rituale funerario nel Veneto preromano (950-50 a.C.) è ormai ricchissima<sup>1</sup>. A parte la probabile connotazione religiosa e sacrale del rito funebre *per sé*, che forse implicava l'ascesa del defunto a un regno oltremondano, vi è evidenza sempre più consistente dell'adozione di rituali che andavano al di là della semplice sepoltura<sup>2</sup>. *In primis*, tali manifestazioni del rito potevano riferirsi a pratiche culturali volte alla pacificazione dei defunti e delle divinità inferie. La presenza presso le tombe di offerte probabilmente legate a cerimonie di commemorazione è attestata a Padova e forse ad Altino<sup>3</sup>. La deposizione in necropoli di cavalli, animali legati al mondo ctonio<sup>4</sup>, è ben documentata a Oppeano, Gazzo Veronese, Este, Altino, Oderzo e Padova<sup>5</sup>. In questa casistica possono inoltre inserirsi le deposizioni di resti di canidi a Este Ricovero e Padova Via S. Eufemia<sup>6</sup>: in antichità il cane era infatti connesso al culto delle divinità inferie e aveva un significato protettivo come guardiano della soglia tra la vita e la morte<sup>7</sup>.

Altri rituali paiono volti più direttamente all'attivazione sacrale di aree significative dello spazio necropolare, come i tumuli entro cui erano poste le sepolture, specialmente quelle più eminenti, o i confini della necropoli stessa. In tale chiave si può forse leggere la sepoltura di cavallo rinvenuta presso il tumulo AAI, venuto alla luce durante i recenti scavi alla Casa di Ricovero di Este<sup>8</sup>. Sepolture di cavalli in associazione a tombe o strutture tumuliformi eminenti sono documentate anche a Padova<sup>9</sup>. Coppe su stelo intenzionalmente spezzate e resti animali sono stati rinvenuti nella fossa di fondazione della tomba centrale del tumulo collettivo XYZ, a Este Ricovero (550-500 a.C.); essendo l'erezione della sepoltura contemporanea al primo impianto del tumulo stesso, il rito di fondazione doveva aver solennizzato entrambi gli eventi<sup>10</sup>. Ossa animali e ceramica frammentata sono venute alla luce in associazione anche a una stele forse posta sul confine di una necropoli a Este<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> Per es. CAPUIS 1993; BIANCHIN CITTON, GAMBACURTA, RUTA SERAFINI 1998.

<sup>2</sup> MICHELINI, RUTA SERAFINI 2005, p. 131.

<sup>3</sup> BONOMI 2003, p. 237; MICHELINI, RUTA SERAFINI 2005, p. 131.

<sup>4</sup> DURAND 2009, pp. 80-82. Naturalmente il ruolo del cavallo nella sfera funeraria non si esauriva al solo valore ctonio: GAMBARI, TECCHIATI 2004.

<sup>5</sup> FACCILO, TAGLIACCOZZO 2006, pp. 149-150; GAMBACURTA ET AL. 2005, p. 18; LEONARDI 2004; RUTA SERAFINI, TUZZATO 2004, p. 91; TOMBOLANI 1985, p. 57.

<sup>6</sup> MICHELINI 2005, p. 158; TAGLIACCOZZO 1998.

<sup>7</sup> DURAND 2009, pp. 94-95; GAMBARI, TECCHIATI 2004, pp. 232, 236; GRASLUND 2002.

<sup>8</sup> BALISTA, RUTA SERAFINI 1998, p. 24.

<sup>9</sup> GAMBACURTA ET AL. 2005, p. 18; LEONARDI 2004.

<sup>10</sup> GAMBACURTA ET AL. 2005, pp. 16-17.

<sup>11</sup> BALISTA, RUTA SERAFINI 2008, pp. 97-98.

*Resti umani non cremati come oggetti del Sacro*<sup>12</sup>

Posto che durante l'età del Ferro nelle aree cimiteriali venete si praticavano rituali dalla valenza complessa, non sempre direttamente connessi alla sepoltura, è significativa la presenza in necropoli di inumazioni non corrispondenti ai canoni normativi di questo rito funerario nel Veneto preromano<sup>13</sup>, un rito che per la sua rarità rappresenta di per sé una parziale anomalia nel contesto in esame. Nel caso delle deposizioni considerate, manifestazioni di scarsa cura e persino violenza nei confronti del corpo sono comuni; tra queste si segnalano la decapitazione, l'asportazione degli arti, la deposizione affrettata, la giacitura prona, la cremazione parziale e forse la scarnificazione. Il corredo funerario è assente, sebbene sia ben attestata l'associazione con potenziali resti di sacrificio e/o pasto rituale, tra cui ceramica intenzionalmente frammentata, carboni, ossame animale frantumato e carcasse animali intere o incomplete. Inoltre, tali deposizioni possono essere collocate entro fosse dalla struttura anomala, spesso in aree marginali dello spazio sepolcrale o in aree peri-funerarie deputate allo svolgimento di riti complessi che precedono l'impianto della necropoli vera e propria. Queste evidenze, e in particolare l'adozione di trattamenti simili per gli esseri umani e gli animali vittime di sacrificio, inducono a ipotizzare che i resti umani, spersonalizzati e de-umanizzati, potessero essere trattati alla stregua di vittime sacrificali e offerti alla divinità come sacrificio<sup>14</sup>.

Il ritrovamento più eclatante è senz'altro quello relativo all'area rituale di Padova S. Eufemia, dove tra l'VIII e il VII sec. a.C. sono documentate complesse sequenze di atti cerimoniali che prevedevano l'accensione di fuochi, il consumo di carni e bevande, la frantumazione di vasellame ceramico e il sacrificio di cani, cavalli e, forse,

<sup>12</sup> Non discuto in questo intervento l'importante problematica del valore rituale dei resti umani combusti, un tema che si salda a quello del possibile significato religioso/sacrale del rito crematorio. Basti ricordare che in Veneto i resti cremati erano oggetto di rituali complessi, come la commistione delle ossa appartenenti a due o più individui in un unico ossuario e la loro possibile redistribuzione tra diverse urne di una stessa tomba (per es. BONDINI 2005; CHIECO BIANCHI, CALZAVARA CAPUIS 2006; PEREGO 2011).

<sup>13</sup> Inumazioni per così dire regolari implicavano la deposizione del corpo intero, in connessione anatomica, talvolta avvolto da un sudario e accompagnato da vasellame e ornamenti (in genere più poveri di quelli riservati alle cremazioni). La giacitura era supina, con gli arti inferiori estesi e quelli superiori posti lungo i fianchi o ripiegati sul corpo (inumazioni rannicchiate o prone sono comunque attestate). La collocazione nello spazio cimiteriale era generalmente – ma non necessariamente – marginale in relazione alle cremazioni.

<sup>14</sup> L'ipotesi che il sacrificio umano fosse praticato dai Veneti antichi risale al Prosdocimi (PROSDOCIMI 1882, p. 16) e ha acquisito nuova consistenza a seguito dei più recenti scavi patavini (GAMBA, TUZZATO 2008, p. 64; LEONARDI 2004; MICHELINI, RUTA SERAFINI 2005, p. 133). In attesa della pubblicazione completa dei contesti e delle analisi osteologiche, si può notare che l'analisi dei dati finora disponibili suggerisce quantomeno un uso dei resti umani come offerte (anche qualora venissero 'utilizzati' individui deceduti naturalmente). Non è da escludere che alcuni rituali di sacrificio con possibili vittime umane fossero offerti in onore di defunti cremati di rango superiore. Il Prosdocimi annota infatti di aver rinvenuto a Este Morlungo "uno scheletro posto boccone, sul cui dorso eravi collocato un grande vaso-tomba [...]. La posizione dello scheletro rispetto al vaso, quasi potrebbe far credere trattarsi di un sacrificio umano, fatto in onore della persona collocata nell'ossuario del gran vaso-tomba." (PROSDOCIMI 1882, p. 16); cfr. inoltre LEONARDI 2004.

essere umani<sup>15</sup>. Complessivamente il sito ha restituito una dozzina di inumazioni di individui adulti e anziani di entrambi i sessi, spesso deposti in posture anomale e sempre privi di corredo. Tra queste si distinguono la deposizione di un uomo di età senile, privo delle gambe, e quella di un giovane, il cui corpo, incompleto e solo parzialmente in connessione anatomica, poteva essere stato oggetto di pratiche di manipolazione ed esposizione. Nella stessa area venne poi eretto un tumulo funerario, attivo tra il VI e il V sec. a. C., in relazione al quale sono stati rinvenuti i resti smembrati di un cane, una buca contenente gli arti inferiori di un bambino e lo scheletro di un infante mutilato con le gambe troncate al di sotto delle ginocchia e la testa deposta dove avrebbero dovuto essere i piedi<sup>16</sup>. La presenza di corpi umani mutilati è documentata a Padova anche nella necropoli di Via Umberto I; in particolare, si distingue il rinvenimento di un tronco umano parzialmente combusto in una fossa circolare piena di carboni<sup>17</sup>.

L'associazione tra resti equini e resti umani ricorre anche nella cd. 'Necropoli dei Cavalli' di Este Via Prà 10, datata alla seconda età del Ferro e collocata in un'area marginale e forse di confine del nucleo funerario meridionale del centro veneto<sup>18</sup>. Complessivamente, il sito ha restituito 34 sepolture equine, i resti di un maiale e uno scheletro umano incompleto<sup>19</sup>. I cavalli, quasi tutti stesi su un fianco con le zampe distese davanti al corpo, erano disposti entro quattro gruppi circolari di sepolture. Solo uno tra i cavalli era dotato di corredo – una coppa capovolta forse a simboleggiare un rito di libagione o anche di offerta volta ad attribuire caratteri 'umani' all'animale. Lo scheletro umano era collocato ai margini del circolo sepolcrale più interno e più ricco di sepolture.

Sepolture bisome di esseri umani e cavalli sono documentate a Este e Padova (Piovego e Via Tiepolo/Via S. Massimo)<sup>20</sup>. Nel caso della deposizione del Piovego il cavallo presenta segni di morte violenta, mentre il corpo di un giovane venne

<sup>15</sup> FACCIOLO, TAGLIACCOZZO 2006; MICHELINI 2005, pp. 157-158; MICHELINI, RUTA SERAFINI 2005, p. 133.

<sup>16</sup> MICHELINI 2005, p. 158. Il tumulo ha inoltre restituito una trentina di sepolture a cremazione e alcune inumazioni.

<sup>17</sup> Tomba 306 (GAMBA, TUZZATO 2008, p. 66). Una donna prona, il corpo associato a frammenti di legno bruciato, il braccio sinistro incompleto, è stata rinvenuta anche nella necropoli patavina di Via Tiepolo (RUTA SERAFINI 1990, tomba 24). Sebbene non sia chiaro se l'incompletezza del braccio sia intenzionale, è notevole che la donna fosse stata deposta in una fossa particolarmente profonda e stretta, al di sotto di una tomba a cremazione (ZAMBONI, ZANONI 2010, p. 153).

<sup>18</sup> BALISTA, RUTA SERAFINI 2008, pp. 93-96. La presenza di inumazioni nella stessa area adibita alla deposizione di molteplici scheletri equini si registra anche ad Altino Le Brustolade (TOMBOLANI 1985, pp. 59-60). Nelle tavole provviste da Tombolani, molte deposizioni umane appaiono incomplete, probabilmente a causa di processi post-deposizionali successivi. Almeno una appare in una postura non consueta, con le gambe aperte. La presenza di un corredo di buon livello in almeno una delle tombe indicherebbe la presenza di sepolture umane formali, seppure in un'area destinata in altri momenti alla deposizione di resti animali.

<sup>19</sup> In attesa della pubblicazione complessiva del sito, non è chiaro se l'incompletezza dello scheletro sia intenzionale o dovuta a processi post-deposizionali.

<sup>20</sup> LEONARDI 2004; PROSDOCIMI 1882, p. 17; RUTA SERAFINI *ET AL.* 1992.

accuratamente deposto sulla schiena dell'animale. Il Leonardi interpreta entrambe le deposizioni come un sacrificio in onore del defunto cremato la cui ricca sepoltura è stata rinvenuta presso l'inumazione congiunta<sup>21</sup>. Un rituale di sacrificio è adombrato anche dalla doppia deposizione di Via Tiepolo/Via S. Massimo, in cui lo scheletro umano è stato rinvenuto quasi schiacciato dal corpo dell'animale<sup>22</sup>. Una zampa di cavallo era associata, forse intenzionalmente, anche alla giovane donna sepolta prona nella necropoli della Colombara di Gazzo Veronese, tomba 61<sup>23</sup>. Anche in questo caso il contesto denota una scarsa attenzione per il defunto, deposto scompostamente e col viso premuto a terra in una fossa insolitamente ampia e profonda.

L'uso di resti umani non cremati come reliquie, agenti protettivi o potenti offerte sacrali sembra suffragato anche da evidenze non cimiteriali<sup>24</sup>. La deposizione di Oppeano La Montara – in un'area marginale del sito preromano forse adibita alla lavorazione della ceramica – sembra suggerire pratiche sacrificali simili a quelle precedentemente descritte. Il corpo del defunto, prono e disarticolato in modo tale che gli arti inferiori risultassero disposti orizzontalmente sulla schiena con i piedi volti verso la nuca, era deposto presso buche contenenti resti ossei bovini, nonché due scheletri di cane completi e due crani canini privi della mascella<sup>25</sup>. Sempre a Oppeano è documentata la presenza di un frammento di teca cranica umana entro una buca di palo, forse a documentare un rituale di fondazione<sup>26</sup>. Non è da escludere che a usi rituali vadano connesse anche le numerose attestazioni di ossa craniche e femorali rinvenute entro presunte fosse di scarico in numerosi siti veneti e friulani, e per lo più databili tra la fine dell'età del Bronzo e l'inizio dell'età del Ferro<sup>27</sup>. L'uso di deporre

<sup>21</sup> LEONARDI 2004.

<sup>22</sup> RUTA SERAFINI *ET AL.* 1992.

<sup>23</sup> SALZANI 2001, p. 83.

<sup>24</sup> Si ricorda, ancora per l'ambito funerario, la presenza di un frammento di omero pertinente a un adulto nella tomba di un bambino affetto da rachitismo (tomba Via Versori 11 a Este: BONDINI 2005, p. 54).

<sup>25</sup> SARACINO 2009, p. 66; ZAMBONI, ZANONI 2010, p. 154; ZANONI 2009-2010, p. 53. Non si può escludere che tale sepoltura rappresentasse invece l'esito finale di un'esecuzione, enfatizzata dalla giacitura prona a indicare disprezzo verso il defunto. Non è da escludere neppure l'adozione di pratiche necrofobiche volte a impedire il ritorno del morto, i cui arti inferiori vennero 'defunzionalizzati' tramite disarticolazione. La sepoltura data tra l'VIII e il VI sec. a.C. Rimane da valutare anche il significato della deposizione prona di Oppeano ex-Fornace, datata alla seconda metà del VI sec. a.C. (ringrazio il dott. M. Saracino per la cortese precisazione; ringrazio inoltre il Prof. A. Guidi per avermi fornito ulteriori informazioni su Oppeano). Si tratta di un uomo adulto, con numerose evidenze patologiche a carico dello scheletro, deposto in una fossa di scarico collocata in un'area marginale del centro protourbano (SARACINO 2009, p. 66). La presenza di inumazioni in abitato è ben documentata nel Veneto preromano (ZANONI 2009-2010) forse a indicare l'esclusione anche simbolica di tali soggetti dal gruppo sociale (SARACINO 2009; un'analisi d'insieme delle inumazioni e sepolture anomale nel Veneto preromano è in corso di svolgimento da parte della scrivente).

<sup>26</sup> SARACINO 2009, p. 66. I dati riguardanti questo ritrovamento sono ancora scarsi.

<sup>27</sup> Una panoramica in ZANONI 2009-2010 con bibl. precedente. L'interpretazione di tali ritrovamenti non è univoca: non è escluso che alcuni reperti venissero utilizzati come strumenti. Altri non sembrano provenire da buche, ma paiono essere stati abbandonati sul piano d'uso delle abitazioni. Ringrazio la dott.ssa V. Zanoni per la stimolante discussione su questo e altri punti e per il permesso di citare la sua tesi di dottorato inedita.



offerte presso o al di sotto di strutture, sia sacre che profane, era d'altronde comune nel Veneto preromano: tra queste si possono ricordare le numerose 'stipi domestiche' patavine e i materiali con probabile valenza sacra o apotropaica deposti entro i confini di diversi santuari veneti<sup>28</sup>.

Possono forse rientrare in questa casistica anche le inumazioni di infanti al di sotto del pavimento o nei pressi di abitazioni, una pratica attestata in numerosi centri veneti soprattutto nella seconda età del Ferro e durante la fase di romanizzazione<sup>29</sup>. Sebbene non si possa escludere che la mancata inclusione di individui infantili nello spazio necropolare vada ricondotta allo *status* di 'persone incomplete' attribuito ai bambini presso molte società antiche e moderne<sup>30</sup>, altri dati portano a ipotizzare che a tali deposizioni potesse venire attribuito, almeno in alcune circostanze, un valore magico/religioso<sup>31</sup>. La deposizione di infanti in relazione a strutture significative degli edifici, come la soglia o il focolare<sup>32</sup>, sembra adombrare una possibile valenza apotropaica per queste sepolture. Nel caso dell'edificio rinvenuto in Via S. Pietro 143 a Padova, la deposizione infantile era collocata esattamente al di sotto del punto in cui precedentemente era stato interrato un vaso a scopo rituale; si data inoltre a una fase di cambiamento d'uso dell'area, il che potrebbe ben giustificare un'interpretazione come rituale di fondazione<sup>33</sup>. A Oderzo è anche documentata la presenza di cinque feti o neonati presso i livelli di fondazione delle mura urbiche, non lontano da una delle porte; due sepolture di cane sono state rinvenute nei pressi, una entro il perimetro murario e la seconda all'esterno<sup>34</sup>.

### *Sacralità e potere nel Veneto preromano*

L'evidenza discussa finora solleva importanti interrogativi circa lo *status* e il ruolo sociale degli individui oggetto delle pratiche rituali sopra descritte. La brutalità dei trattamenti di cui appaiono vittime ne evidenzia infatti una condizione di drammatica marginalità, che poteva forse spingersi fino a una loro simbolica esclusione dal genere umano<sup>35</sup>.

L'immagine di una società fortemente gerarchizzata, d'altronde, emerge chiaramente da un'analisi complessiva delle evidenze funerarie. Non vi è dubbio che nel corso

<sup>28</sup> CAPUIS, GAMBACURTA, TIRELLI 2009; GREGNANIN 1998.

<sup>29</sup> Una panoramica in ZANONI 2009-2010 con bibl. precedente.

<sup>30</sup> Per es. FINLAY 2000; KAUFMAN, MORGAN 2005; MORGAN 1997.

<sup>31</sup> Si noti che la deposizione di feti a termine e neonati in necropoli è ben attestata in Veneto per tutta l'età del Ferro (per es. BONDINI 2005; RUTA SERAFINI 1990).

<sup>32</sup> ZANONI 2009-2010, p. 101.

<sup>33</sup> BALISTA, RUTA SERAFINI 2001, pp. 102-105.

<sup>34</sup> ZANONI 2009-2010, p. 103.

<sup>35</sup> Pratiche volte a negare la completa appartenenza al 'gruppo' di individui vittime di marginalizzazione socio-politica sono ben documentate in antropologia: per es. BORDO 1993; DESJARLAIS 1999; KAUFMAN, MORGAN 2005. Sul tema, con riferimento al Veneto preromano, è stata recentemente completata una tesi di dottorato da parte della scrivente (PEREGO 2012). Sulla marginalità delle deposizioni in esame cfr. inoltre MICHELINI, RUTA SERAFINI 2005; LEONARDI 2004; SARACINO 2009.

dell'età del Ferro le necropoli dei centri veneti maggiori rappresentassero aree altamente formalizzate in cui la disposizione delle sepolture nello spazio, la diversa composizione dei corredi e la complessità del cerimoniale venivano a esprimere l'autorità di chi controllava gli spazi funerari e stabiliva i criteri che garantivano l'accesso a una sepoltura formale<sup>36</sup>. Il rito funebre e le pratiche culturali a esso correlate, quindi, risultavano contigui e coerenti a un processo di appropriazione ed esibizione del potere da parte dei ceti dominanti, fossero essi *élites* aristocratiche o gruppi allargati di potere nell'ambito urbano/para-urbano<sup>37</sup>. Se l'impostazione presentata in questo contributo è corretta, tali pratiche potevano risolversi in forme di appropriazione e abuso del corpo umano che pare ridursi a mero strumento per procacciarsi il favore della divinità e/o per esaltare lo *status* dell'autore/beneficiario del sacrificio.

Una più puntuale datazione dei contesti in esame, spesso solo parzialmente editi, potrebbe svelare l'esistenza di eventuali correlazioni tra le pratiche rituali considerate in questo contributo e i mutamenti tumultuosi che presero corpo in seno alla società veneta nel corso del primo millennio a. C. Il caso del sito rituale di Padova Via S. Eufemia sembra emblematico in questo senso: creato in un'area liminale tra città e necropoli nel corso dell'VIII sec. a.C., assunse connotazioni più 'grandiose' nel corso del VII a.C.<sup>38</sup>, in un momento contemporaneo o appena precedente a quelle trasformazioni sociali che sembrano aver portato alla riorganizzazione in senso urbano o para-urbano dei centri veneti più importanti<sup>39</sup>.

ELISA PEREGO

University College London  
elisaperego78@yahoo.it

## BIBLIOGRAFIA

- BALISTA, RUTA SERAFINI 1998: C. BALISTA, A. RUTA SERAFINI, "La necropoli della Casa di Ricovero: storia della ricerca", in BIANCHIN CITTON, GAMBACURTA, RUTA SERAFINI 1998, pp. 17-28.
- BALISTA, RUTA SERAFINI 2001: C. BALISTA, A. RUTA SERAFINI, "Lo scavo di una parte di un'insula perifluviale: l'area ex-Ardor a Padova", *QuadAven* 17, 2001, pp. 99-115.
- BALISTA, RUTA SERAFINI 2008: C. BALISTA, A. RUTA SERAFINI, "Spazi urbani e spazi sacri a Este", in AA.VV. *I Veneti antichi. Novità e aggiornamenti*, Sommacampagna 2008, pp. 79-100.

<sup>36</sup> Una sintesi dell'evidenza disponibile in PEREGO 2011; la tematica è ripresa integralmente nella mia tesi di dottorato, in corso di preparazione.

<sup>37</sup> Ovviamente il tipo di struttura sociale varierà a seconda della fase storica.

<sup>38</sup> A questa fase sembrano appunto datarsi le deposizioni umane: MICHELINI 2005, p. 158.

<sup>39</sup> Sullo sviluppo urbanistico dei centri veneti nel VI sec. a.C., con particolare riferimento a Este: BALISTA, RUTA SERAFINI 2008; RUTA SERAFINI 2002.

- BIANCHIN CITTON, GAMBACURTA, RUTA SERAFINI 1998: E. BIANCHIN CITTON, G. GAMBACURTA, A. R. RUTA SERAFINI (a cura di), ...*Presso l'Adige ridente... Recenti rinvenimenti archeologici da Este a Montagnana*, Padova 1998.
- BONDINI 2005: A. BONDINI, "Le necropoli di Este tra IV e II secolo a. C.: i corredi dello scavo 2001/2002 in via Versori (ex fondo Capodaglio)", *Ocnus* 13, 2005, pp. 45-87.
- BONOMI 2003: S. BONOMI, 'Ceramica attica ad Altino', in BRACCESI (a cura di), *Studi sulla grecità di occidente*. Atti del convegno di studi (Venezia 2001), in *Hesperia* 17, 2003, pp. 234-237.
- BORDO 1993: S. BORDO, "Are mothers persons? Reproductive rights and the politics of subjectivity", in S. BORDO, L. HEYWOOD (eds.) *Unbearable weight: feminism, Western culture and the body*, Berkeley 1993, pp. 71-97.
- CAPUIS 1993: L. CAPUIS, *I Veneti. Civiltà e cultura di un popolo dell'Italia preromana*, Milano, 2003.
- CAPUIS, GAMBACURTA, TIRELLI 2009: L. CAPUIS, G. GAMBACURTA, M. TIRELLI, "Il santuario preromano: dalle strutture al culto", in G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI (a cura di), *Altino. Il santuario altinate. Strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Annia*, Atti del Convegno (Venezia 4-6 dicembre 2006), Roma 2009, pp. 39-59.
- CHIECO BIANCHI, CALZAVARA CAPUIS 2006: A. M. CHIECO BIANCHI, L. CALZAVARA CAPUIS, *Este II. La necropoli di Villa Benvenuti*, Roma 2006.
- DESJARALAIS 1999: R. DESJARLAIS, "The makings of personhood in a shelter for people considered homeless and mentally ill", *Ethos* 27 (4), 1999, pp. 466-489.
- DURAND 2009: G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Bari 2009.
- FACCILOLO, TAGLIACOZZO 2006: A. FACCILOLO, A. TAGLIACOZZO, "Animal burials from via S. Eufemia in the Paleovenetian contexts – Padova (Italia)", [http://eprints.jiia.it:8080/47/1/143\\_152\\_Facciolo\\_Tagliacozzo\\_OAI.pdf](http://eprints.jiia.it:8080/47/1/143_152_Facciolo_Tagliacozzo_OAI.pdf) [accesso 9 maggio 2011].
- FINLAY 2000: N. FINLAY, 'Outside of life: infant burials from cillin to cist', *WorldA* 31(3), 2000, pp. 407-22.
- GAMBA, TUZZATO 2008: M. GAMBA, S. TUZZATO, "La necropoli di via Umberto I e l'area funeraria meridionale di Padova", in AA.VV. *I Veneti antichi. Novità e aggiornamenti*, Sommacampagna 2008, pp. 59-77.
- GAMBACURTA ET AL. 2005: G. GAMBACURTA, D. LOCATELLI, A. MARINETTI, A. RUTA SERAFINI, "Delimitazione dello spazio e rituale funerario nel Veneto preromano", in G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI (a cura di), *Terminavit sepulcrum. I recinti funerari nelle necropoli di Altino*, Atti del Convegno (Altino 2003), Roma 2005, pp. 9-40.
- GAMBARI, TECCHIATI 2004: F. M. GAMBARI, U. TECCHIATI, "Il cane e il cavallo come indicatori di status nella preistoria e nella prototopia", in F. MARZATICO, P. GLEIRSCHER (a cura di), *Guerrieri, principi ed eroi tra il Danubio e il Po dalla preistoria all'alto medioevo*, Trento 2004, pp. 231-241.
- GRASLUND 2002: A. S. GRASLUND, "Dogs in graves – a question of symbolism?", in *Man and animal in antiquity*. Proceedings of the conference at the Swedish Institute in Rome (September 2002), Rome 2004, <http://www.isvroma.it/public/pecus/graslund.pdf> [accesso 8 maggio 2011].
- GREGNANIN 1998: R. GREGNANIN, "Le stipi domestiche", *AVen* 19-20, (1996-1997) 1998, pp. 106-136.
- KAUFMAN, MORGAN 2005: S. R. KAUFMAN, L. MORGAN, "The Anthropology of the Begin-

- nings and Ends of Life”. *Annual Review of Anthropology* 34, 2005, pp. 317-341.
- LEONARDI 2004: G. LEONARDI (a cura di), *La tomba bisoma di uomo e di cavallo nella necropoli del Piovego-Padova*, Venezia 2004.
- MICHELINI 2005: P. MICHELINI, “Via S. Massimo 17-19 – Angolo via S. Eufemia”, in M. DE MIN, M. GAMBA, G. GAMBACURTA, A. RUTA SERAFINI (a cura di), *La città invisibile. Padova preromana. Trent’anni di scavi e scoperte*, Ozzano Emilia 2005, pp. 157-159.
- MICHELINI, RUTA SERAFINI 2005, “Le necropoli”, in M. DE MIN, M. GAMBA, G. GAMBACURTA, A. RUTA SERAFINI (a cura di), *La città invisibile. Padova preromana. Trent’anni di scavi e scoperte*, Ozzano Emilia 2005, pp. 131-143.
- MORGAN 1997: L. MORGAN, “Imagining the unborn in the Ecuadoran Andes”, in *Feminist Studies* 23(2), 1997, pp. 323-350.
- PEREGO 2011: E. PEREGO, “Engendered actions: agency and ritual in pre-Roman Veneto”, in A. CHANIOTIS (ed.), *Ritual dynamics in the ancient Mediterranean: agency, emotion, gender, reception*, Stuttgart 2011.
- PEREGO 2012: E. PEREGO, *The construction of personhood in Veneto (Italy) between the late Bronze Age and the early Roman period*, Tesi di dottorato, University College of London 2012
- PROSDOCIMI 1882: A. PROSDOCIMI, “Este”, *NSc* 1882, pp. 5-37.
- RUTA SERAFINI 1990: A. RUTA SERAFINI (a cura di), *La necropoli paleoveneta di Via Tiepolo a Padova. Un intervento archeologico nella città*, Padova 1990.
- RUTA SERAFINI 2002: A. RUTA SERAFINI (a cura di), *Este preromana. Una città e i suoi santuari*, Treviso 2002.
- RUTA SERAFINI ET AL. 1992: A. RUTA SERAFINI, C. BALISTA, L. DE VANNA, G. GAMBACURTA, “La scavo della necropoli romana e preromana tra via Tiepolo e via S. Massimo: nota preliminare”, in *QuadAven* 8, 1992, pp. 15-25.
- RUTA SERAFINI, TUZZATO 1994: A. RUTA SERAFINI, S. TUZZATO (a cura di), “La necropoli patavina di via Umberto I”, *QuadAven* 20, 2004, pp. 91-102.
- SALZANI 2001: L. SALZANI 2001, “Gazzo. Scavi nella necropoli della Colombara”, *QuadAV* 17, 2001, p. 83.
- SARACINO 2009: M. SARACINO, “Sepolture atipiche durante il Bronzo finale e la seconda età del Ferro in Veneto”, in *Padusa* 45, 2009, pp. 65-71.
- TAGLIACOZZO 1998: A. TAGLIACOZZO, “Analisi dei resti ossei animali di Este e Saletto”, in E. BIANCHIN CITTON, G. GAMBACURTA, A. R. RUTA SERAFINI (a cura di), *...Presso l’Adige ridente... Recenti rinvenimenti archeologici da Este a Montagnana*, Padova 1998, pp. 48-53.
- TOMBOLANI 1985: M. TOMBOLANI, “Altino Preromana”, B. M. SCARFI, M. TOMBOLANI (a cura di), *Altino Preromana e Romana*, Musile di Piave 1985, pp. 51-68.
- ZAMBONI, ZANONI 2010: L. ZAMBONI, V. ZANONI, “Giaciture non convenzionali in Italia nord-occidentale durante l’età del Ferro”, in M. G. BELCASTRO, J. ORTALLI (a cura di), *Sepolture anomale. Indagini archeologiche dall’epoca classica al Medioevo in Emilia Romagna*. Atti del convegno (Castelfranco Emilia, 19 dicembre 2009), Firenze, 2010, pp. 147-160.
- ZANONI 2009-2010: V. ZANONI, *Reperti scheletrici in contesti non necropolici. L’Italia settentrionale nel I millennio a.C.*, Tesi di dottorato inedita, Università degli Studi di Pavia 2009-2010.

## **ABSTRACTS E KEYWORDS**



## RELAZIONI

M. OSANNA

### **Luoghi del sacro in età arcaica presso le genti indigene di Puglia e Basilicata**

Despite the recent and increasing scholarly interest towards the morphology of the “sacred” in the Italic world, scientific research is still adversely affected by the lacunose nature of current publications dealing with archaeological contexts. Furthermore, for the Archaic phase another major problem is constituted by the difficulty de-codification of the archaeological evidence. The *marks* which signal the sacred aspects of an almost unknown indigenous religiosity are in reality themselves very uncertain.

This paper addresses the problem of whether sanctuaries existed in the indigenous world of Central-Northern Puglia and Basilicata. In particular, it questions whether there were temples in the indigenous hinterland at all; by “temples” we mean buildings destined to house the deity as an iconic image. An analysis of the archaeological evidence will demonstrate that there were no temples, with the exception of the few cases illustrated in the paper. During the Archaic Age communal ceremonial activities would have taken place in the palace of the “leader” of the community. Finally, it is worth noting that the cult of the dead, strongly documented in the territory under examination, plays a role in social practices that in other contexts is usually played by religious cults.

#### **Key-Words**

Italici, Santuari, Templi, Palazzi, Rituali

GIANLUCA TAGLIAMONTE

### **I luoghi del sacro nel Sannio preromano**

The evidence coming from the territory of the ancient Samnite tribes (Caudini, Pentri, Irpini, Carricini, Frentani) shows that the presence of cult places and sanctuaries begins to have an archaeological visibility as from the late-archaic age. This presentation is an attempt to stress some of the “typological-structural” aspects relevant to the problem of the spreading of the “sacred” within the Samnite context. In particular, this paper aims at understanding whether the apparent absence, among the Samnite peoples, of cult-places dated before the late-archaic age depends on a problem of archaeological visibility or if it may be considered a structural phenomenon. On the basis of the dynamics of social change which interested ancient Samnium during the late-archaic age, the second hypothesis seems to be more credible. The role that some Samnite sanctuaries and cult-places might have had in the construction of an historical and cultural memory is also emphasized.

#### **Key-Words**

Sanniti, luoghi di culto, santuari, memoria.

### ENRICO COMBA

#### **Tra l'erba e sotto le stelle: luoghi del sacro tra gli indiani del Nord America**

North American native peoples, like many others in different areas of the world, regard the universe as constitute by both order and disorder. The world is animated by a life force or energy, mysterious and powerful, manifesting itself in the variety of objects and beings of the "natural", visible world, without identifying with it. This life force penetrates all through the universe and produces the movement, growth and continuity of everything. Mankind has to try to maintain a relative balance between the visible and invisible forces that constitute the cosmos, allowing the development and increase of life forms through the performance of expressly designed sacred actions. These rituals and ceremonies contribute to the maintenance of harmonic relations between humankind and the other components of the universe. Particularly important for ceremonial activities are specific landmarks, which play a determinant role in the proper execution of ritual practices.

Sacred places are parts of the territory where an interface is possible between the terrestrial dimension and the hidden spheres of the world above or the deep earth below. They are points of conjunction, allowing a communication, a passage toward the invisible. The sacred mountains are places providing a connection with the sky people, the stars, but also where caves open their mouths, giving access to the underground world, "portals" opening toward the unknown.

#### **Key-Words**

Indiani d'America, grandi pianure, montagne sacre, ricerca della visione, sacralità e mondo naturale.

### ANNA MARIA GLORIA CAPOMACCHIA

#### **I luoghi degli eroi**

The geographical context has an important role in the structure of the mythical tales. A peculiar aspect of the representation of the Greek hero is his connection with the places. Heroes leave their mark upon the places visited in the course of their existential journey. Their acts of foundation define the elements of landscape and give to the geographical places a proper settlement in the historical time.

#### **Key-Words**

Eroi, Grecia, mito, geografia, percorsi

### ALESSANDRO GUIDI

#### **I tempi del sacro nel Lazio protostorico**

In this article the A. tries to detect the different "time dimensions" (absolute, biological, calendaric, cultural or mythical, urban) of the religious phenomena in pre- and protohistoric Laitum. In this evolution, starting from the first, dubious data of the Paleolithic period, it's possible to see an ever growing integration of ritual activities in the social and economic structure, culminating with the birth of a true State religion in the early Iron Age.



### Key-Words

Tempo, culto, rito, mito, religione

MASSIMILIANO DI FAZIO

### Tempo del sacerdote, tempo del cittadino. Sacro e memoria culturale presso gli Etruschi

This paper seeks to apply to Etruscan Culture concepts borrowed from the studies on Cultural Memory. In particular, it shows how Cultural Memory can be useful to shed light on the use of time by the Etruscans. As a matter of fact we have hints of a strong connection between time and sacred, and of a local differentiation of calendars.

The paper also considers some cases of use of the past and history by the Etruscan aristocracy, especially during the Hellenistic Age. The tools and concepts provided by Cultural Memory Studies prove useful to a better understanding of these issues.

### Key-Words

Etruschi, memoria culturale, tempo, calendario, storia.

MANUELA MARI

### La morte, il tempo, la memoria. Funerali pubblici e calendario civico nella Grecia antica

The paper analyzes some features of the manifold relationship between public funerals and the ancient Greek conceptions about time (including in such a wide notion the reckoning of time, the actual managing of local calendars, and the reshaping of local memories). Public funerals were usually devoted to leading figures such as kings, generals, city founders and benefactors; the Athenian democracy extended the use to the soldiers who fell in war. Public funerals of important individuals (such as the colony founders and, possibly, the Spartan and Macedonian kings) were the starting point for local cults whose focus was the grave of the hero, usually located in the very centre of the city. The ruler cult of the Hellenistic period can only partly be explained as a development of the tradition of the heroic cults paid to dead person and it is usually devoted, rather, to a living and powerful person, although in some cases (such as Alexander's) both features are apparently present.

### Key-Words

Grecia arcaica, classica ed ellenistica; riti funebri; culti eroici; cerimonie pubbliche e memorie locali.

ILEANA CHIRASSI COLOMBO

### Riflessioni sul "sacro" tra *phainomenon* e *genomenon*

The paper explores the antinomy between history and phenomenology about the notion of the "sacred" (see Rudolph's Otto well known "*das Heilige*"). Particularly the paper focuses on R. Pettazzoni definition of the sacred as *genomenon* a (human) construction not a *phainomenon*, the appearance of something which exists as such according to the meaning of Eliade neologism *hierophany*. At the same time the paper points upon the different even opposite meanings the "sacred" can assume passing from one linguistic-cultural level to another functioning as an important identity tool.

### Key-Words

*Phainomenon, genomenon, ierofania, sacro, identità, Pettazzoni.*

### PIERO BARTOLONI

#### Appunti sul *tofet*

The problems concerning the *Tofet*, i.e. a name of biblical origin become a generic name for a unique sanctuary of the Punic and Phoenician civilization, seemed now dormant, or, better, enough shared within the world of studies, although there are two trends, the first one inclined to accept the idea of human sacrifice of children, the second one to reject it. The problem at the moment apparently remains unsolved.

### Key-Words

Fenici, Cartaginesi, Sardegna, *Tofet*, Necropoli.

### IDA OGGIANO

#### Scopi e modalità delle azioni rituali femminili nell'area siro-palestinese del I millennio a.C. Il contributo dell'archeologia

After the evaluation of the euristic potential of archaeological artifacts in interpreting the “religious phenomenon”, we present some archaeological examples of rituals performed by women, usually connected to birth, death, memories. The spatial dimension of rituals is indicated by stratigraphical data (as in Tell Jawa, and Tyre) and the morphology of artifacts (Israelitic horned altars). Protagonists, gestures and the tactile, visual and olfactory experiences of rituals are evoked by images (*Judean Pillar Figurines, Dea Tyria Gravida, Temple Boy*) and particular types of objects (perfume burners).

### Key-Words

Archeologia del culto, area siro-palestinese, donna, infanzia, rituale

### MATTEO D'ACUNTO

#### I templi a focolare centrale cretesi alto-arcaici e arcaici: rituali sacrificali e simbolismo politico

This paper deals with the functions and socio-political meanings of the Geometric and early Archaic central-hearth temples in Crete: the Delphinion (ca. end of the 8th cent. B.C.) and the West acropolis temple in Dreros; the temple A in Prinias (ca. 650-640 B.C.); the temple B in Kommos (800-600 B.C.). These temples show several differences in their plan and location of the god and of the sacrificial structures. Their ritual focus is the central eschara – altar which establishes an inner space for the civic sacrifice together with the outer open space. The relationship between the sacrifice participants and the presence of the god – e.g. in the Dreros Delphinion the well-known cult images of the Apollinian triad – implies a socio-political symbolism involving the members of an aristocratic city. The case of Kommos is made different by the extra-urban function of the sanctuary, which focuses during phases B1-2 on the “Phoenician” tripillar shrine.

### Key-Words

Tempio, dio, cuore, sacrificio, animale, città, aristocrazia, scultura, *pithos*, vino.

MARIA JOSÉ STRAZZULLA

### Gesti e parole nei riti della vittoria in età romana

This paper is dealing with the sacred rites which Romans used to perform during their wars. First of all, a war, to be won, had to be *iustum ac pium*, i.e. it had to follow the rules of a moral right and to be put under the protection of the gods: thus it was declared by special priests, the Fetiales, and with since long time fixed formulas. Other rituals could follow during wartime, such as *vota*, *evocatio* and *devotio*. With the *evocatio* the Roman commander invited the gods living in the enemies country to leave it and to move to Rome, where they could find a better worship. The *devotio* consisted in a terrible course which usually was struck against the foe army; sometimes, in the case auspices before battle were bad, the commander could devote himself (or another soldier) to death, in order to offer his own sacrifice in change of a good outcome for Rome. Of course rituals were made of words and gestures and ancient sources sometimes are reporting this kind of obscure, almost magical speeches, accompanied by precise gestures, dictated by the pontifices.

The last part of the paper takes into account the traditional report about the conquest of Vei by Furius Camillus and that one of Carthago by Scipio Aemilianus: in both cases a complete set of rituals was put on. At the very end of the story, when the enemies city had already be conquered, both Camillus and Scipio burst out into tears. However, this cannot be considered an emotional experience. At the contrary the tears of the winner, often combined with the gesture of turning to the right, are part of a final rite, aiming to avoid the overturning of the present great Fortune of Rome.

### Key-Words

Fortuna, *bellum iustum*, *evocatio*, *devotio*, lacrime, giravolta rituale.

ALESSANDRA CIATTINI

### Tra Madonne e Cemí. Relazioni tra storia, archeologia e antropologia nel Caribe

The article uses a multidisciplinary perspective to interpret particular religious and cultural dynamics produced by the colonization and evangelization of the Caribbean region. In particular, the article focuses on the behaviour of the Taino in relation to images representing sacred figures belonging to the catholic tradition. The argument proceeds by delineating how such figures are received and accepted, but also integrated in the Taino animistic worldview. By developing this approach the author aims to reevaluate the indigenous contribution in the formation of the Caribbean cultural mosaic.

### Key-Words

Cultura dei taíno, immagini religiose, incontro, scontro culturale, animismo.

PINO SCHIRRIPA

### Il corpo altare. Alcune riflessioni sulle antropologie della possessione

The Author discusses, through some ethnographic examples, about spirit possession, focusing on the body of the possessed person. The body is the material side of an immaterial relation.

Through it spirit possession is visible and tangible to all the community. The Author stresses as the body is the focus through which is possible to analyse how spirit possession is the way for producing and reproducing social relations, memories, powers and counter-hegemonic discourses.

### Key-Words

Africa, Italia meridionale, possessione spiritica, corpo, produzioni sociali.

**MASSIMILIANO A. POLICHETTI**

### **Presupposti metafisici possibili nella scarsità di evidenze archeologiche e storico-artistiche afferenti alla ritualità vedico-brahmanica**

The lack of material evidences quoted in the title of this communication, and the possibility of the relationship between this lack of evidences and the theoretical-speculative assumptions of Vedic liturgy, is one of the problematic issues present among specialists in the field of Indian studies. This issue has been, among the others, recently brought to the attention of a wider audience through the publication of the volume of Roberto Calasso *L'Ardore* (2010). India is sometime correctly defined by specialists as a 'living stratigraphy', pointing out a privileged context – and of course not just for anthropology – which allows the synchronous observation of otherwise extremely distant phases of development of the human civilization. In the case of the lack of evidences relating to the Vedic rituals, the component of climate has certainly facilitated the degradation of the Indian subcontinent material cultural remains, and particularly those related to a religion that has used little more than altars made by sun-dried bricks. The Vedic sacrifice (*yajna*) is intended not so much, as perhaps we would expect, to restore an order broken in a mythical time, but to be the foundation for the very order of this world, being the generator of space and time through which it is built the unbroken texture of reality. We are therefore facing a sacred liturgy not with a 'cosmological meaning', but considered to act as an 'effective cosmogony', the inexhaustible wellspring of being that doesn't need further evidences other from itself.

### Key-Words

Subcontinente indiano, civiltà vedico brahmanica, ritualismo vedico, archeologia, filosofia della religione.

**MARINA PIRANOMONTE**

### **Maghi professionisti alla fontana di Anna Perenna**

**SERGIO BOTTA**

### **Discorso accademico, turismo mistico e reazione indigena: lo sciamanismo in Mesoamerica tra antropologia, storia e archeologia**

During the last decades, the use of the term "shamanism" as a central concept in the field of Anthropology of Religion and Religious Studies passed through a profound methodological redefinition. This academic statement is a demand that comes mainly from an ethnographical perspective, especially from "local" contexts such as Siberian, Amazonian, and Mesoamerican

<sup>1</sup> Cfr. nel testo [N.d.R.].

studies. The purpose of this paper is to observe the connections between academic debates, mystical tourism and indigenous reactions in the construction of a public discourse within Mesoamerican studies and in order to describe a specific function of shamanism in the manufacturing of religious difference in contemporary Western society.

### Key-Words

Sciamanismo, Mesoamerica, religioni indigene, turismo mistico, rituali e sostanze allucinogene.

MARIANO PAVANELLO, MATTEO ARIA

### Mediatori del sacro e del politico tra memoria e postmodernità

The authors aim at presenting a research on two different postcolonial fields, West Africa (Akan area) and Oceania (French Polynesia), dealing with peculiar social agents who may be labeled as *passeurs culturels*: the Akan traditional chiefs and the Polynesian rediscoverers of traditions. These agents are constantly mediating between cultural memory and modernity, as well as between the sacred and the politics. They are committed in shaping original cultural forms shifting continually from modernity to tradition and vice versa. As co-protagonists of multi-handed political, economic and heritage-making processes, they show ability in connecting different cultures and in shifting nimbly from a context to another, by crossing symbolic and semiotic borders which otherwise are not so permeable. Manipulating different languages, the *passeurs culturels* are capable to mix up the discourse on the sacred and the political rhetoric in a creative way, as well as to give an original sense to key-notions as “tradition” and “identity”, which thanks to their action gain new significance.

### Key-Words

Africa, Akan, Nzema, Oceania, Polynesia, *passeurs culturels*, tradizione, modernità, postmodernità, sacro, politica.

LUCA CERCHIAI, MAURO MENICETTI

### Sacro e cultura visuale

The research is aimed to approach the topic of the representation of the sacred and religious world according to the methods applied by the Visual Culture. As sample we took into consideration some aspects of the iconography of Dionysus and Kore as visible in the Campanian black-figure pottery.

### Key-Words

Sacro, Iconografia, Immaginario, Cultura Visuale, Ceramica campana a figure nere.

MASSIMO CULTRARO

### *Quis deus?* Su alcune rappresentazioni di carattere culturale nella Sicilia dell'età del Ferro

The Late Bronze Age - Iron Age in Sicily, conventionally dated between about 900 BC and the foundation of the first Greek settlements, is a period of radical changes of the socio-economic structures, as well as the ideological sphere. This paper aims to investigate the role played by the religious sphere in the centralized and relatively complex ‘chiefdoms’, in the

same time when the first human figurines and representations largely occur in the local iconographical repertoire. A two-handled amphora found in the indigenous sanctuary at Polizzello (central Sicily) shows an intriguing scene with horsemen and warriors. The iconographic analysis of the scene can shed light on ideologies and cults, focusing also on the close cultural links between Sicily and the peninsula during the Late Bronze and Iron Ages.

### Key-Words

Sicilia; età del Ferro; culti acquatici; simbologia celeste; toro; simbologia dello scudo.

STEFANIA TIBERINI

### Mami Wata: arte e agency

The paper deals with two different anthropological perspectives on Mami Wata's imagery and cult. After a preliminary overview on Mami Wata's history, cult and iconography and on the related rituals and performances, the A. examines the different approaches adopted by J.H. Drewal and by C. Gore and J. Nevadomsky. The latter argues that Mami Wata is not a pan-African deity imported from Europe as Drewal suggests and that, on the contrary, she describes independent traditions and diverse deities in different societies, insisting that Drewal's perspective obscures their *nuances* and downplays the *agency* of the local ritual operators.

### Key-Words

Mami Wata, Anthropology, Theories, Art, *Agency*.

MARIA TOMMASA GRANESE

### “Dare un senso alle cose”. La funzione degli oggetti nei contesti sacri: l'esempio del santuario sul Timpone Motta di Francavilla Marittima (CS)

The systematic reconsideration of the archaeological evidence also taking account of the function of objects has permitted. The reconstruction of ritual practices and cultic aspects in the sanctuary of Francavilla Marittima, in the territory of the colony of Sybaris. The deity or deities worshipped presided over rites of passage to adult life and stood as guarantor of the civic order. This role is even more significant a site, where a Greek sanctuary constructed onto an indigenous village stood as symbol of the Greek takeover of the area, but, also, must have acted as an instrument of integration.

### Key-Words

Territorio di Sibari, santuario, funzione reperti, rituale, culto.

VINCENZO BELLELLI

### Vei: nome, competenze e particolarità cultuali di una divinità etrusca

This paper's aim is providing a general overview on an Etruscan Goddess – Vei – who is far to be known in detail despite her importance inside the Etruscan pantheon. Vei corresponds indeed to Greek Demeter and Italic Ceres and is worshipped in several sites of southern Etruria, and in particular Veii, Caere, Tarquinia, Vulci and Volsinii. The article develops results of research by the Author undertaken on the site of Vigna Parrocchiale at Caere, and offers an interpretation of the objects which are related to the cult of Vei, reexamining the contexts in

which they appear. In order to give a complete survey on the subject, the Author examines in the end the problem of the name of the Goddess, which is similar to that of the Etruscan town Veii.

### **Key-Words**

Etruschi, Religione, Pantheon, Culto, Veii.

### **ALESSANDRA CARDELLI**

#### **Divinazione a Porto Novo. L'armamentario del sacerdote del *Fa***

An encounter with one of the *bokonō* – i.e. priest and interpreter of *Fa* oracle - performing in Porto Novo (Republic of Bénin, formerly colonial Dahomey) in 1998. Thanks to such a contact with museum's people, Casimir's first intent, in revealing secret ritual contents, was apparently to "make a book". A short description of the ritual, its tools and implements, is given: *Fa* divination system not being based on personal power of prophecy, but rather on an intricate and subtle system of signs or geomantic figures (sixteen major signs and 256 derivative ones) which makes the *Corpus* of an oral literary tradition.

### **Key-Words**

Divinazione, *Fa*, *Ifa*, *Afa*, Africa.

### **STEFANO ALLOVIO**

#### **L'uso di oggetti nei rituali iniziatici e le forme dell'immortalità**

The initiation rites into adulthood allow children to recognize themselves as real members of a group and let participants to reflect on the very meaning of existence. One purpose of these rites seems to be to redemption of individual existence from the inevitable death involving the initiates into a dimension that goes beyond the *vita brevis*. In the essays we show how in many ethnographic cases the use of specific ritual artifacts (masks, medicines) is fundamental to obtain a "provisional immortality".

### **Key-Words**

Rituale, iniziazione, immortalità, maschere, medicine.

## SESSIONE POSTER

ELISA CELLA, GIANLUCA MELANDRI

### **La sezione Poster e il *Forum on-line*: un'occasione di verifica delle potenzialità offerte dai nuovi media alla comunicazione scientifica**

For this meeting, we used an upgraded set of the tools we presented last year. The website Ediarché still has a main role in the online publication of posters and in the Forum. Our Facebook profile was then used to launch the call for posters, creating strong networking action within leading archeology/anthropology sites and blogs. Moreover, we added a video channel on YouTube, dedicated to extracts from the two conference editions: statistics stress the good reception of this new promotional tool. The online publication of posters is becoming for us a trial field for a new way of communicating scientific content and can be an investigative object itself.

#### **Key-Words**

Poster, Forum, Media, Antropologia, Archeologia.

ANDREA BORELLA

### **La sacralità dell'ambiente domestico nella cosmologia degli Amish**

This paper is based on a long-term anthropological research “on the field,” conducted over the last four years in an Old Order Amish community in Lancaster County, Pennsylvania. My argument is that the most sacred place among the Amish is the house, or the farm. Indeed, the religious services are held in the domestic context and a huge part of the life of the Amish is strictly connected with the household. Moreover, I maintain that the *Ordnung*, the communitarian laws that rule the life of the Amish, compel the members to stay as close as possible to the church, that is the community, in order to achieve a symbolic separation from the “evil worldliness.”

#### **Key-Words**

Ambiente domestico, Amish, Cristianesimo, Ordnung, Stati Uniti d'America.

LUCIA BOTARELLI, FRANCO CAMBI, CARLO CASI

### **I culti del Monte Amiata**

The Monte Amiata is characterized by several archaeological sites dealing with ancient cults. During the Bronze Age chthonic worship were performed in Poggio La Sassaiola, while during the Etruscan and early Roman Age the local cults can be referred to the natural resources of the mountain and its geographical features and position: we know cults of healing and spring waters, mountain cults and frontier cults. As for Abbazia San Salvatore, in particular, the worship of Iuppiter is turned into the Christian cult of Christ Pantocrator, who keeps to have the same attributes: the lighting and the oak.



**Key-Words**

Monte Amiata, Culti, Età del Bronzo, Periodo etrusco, Età Romana.

**GIULIA CACCIATO****Il culto delle acque a Cirene**

The presence of interesting religious manifestations in the ancient Cyrene seems to be connected with the cult of water's personifications (springs or rivers). This review of archaeological data and literary and epigraphic sources looks towards the interaction between religion and natural world's expressions.

**Key-Words**

Cirene, Ninfe, Fonti sacre, Culto delle acque, Terrazza della Myrtousa.

**DANIELA COSTANZO****Il tempio arcaico di Punta Alice (Cirò Marina, KR)**

This work examines the archaeological evidence relative to the Archaic temple of Apollon Aleus, come to light in the Twenties near Punta Alice (Cirò Marina, KR). The most ancient signs of frequentation date back to the 7<sup>th</sup> century B.C., but the temple was built on the 6<sup>th</sup> century. Its architectonic features and votive offerings are peculiar to the Indigenous groups settled in the area, whose cities (Chone, Makalla, Petelia) have been founded, according to the myth, by Philoktetes, also considered the founder of the Apollonian cult at Punta Alice. The hero was the most suitable figure to act as a link between Greeks and the native populations. The sanctuary of Apollon Aleus is finally examined in the light of its nature of frontier between the *chorai* of Sybaris and Kroton and the Indigenous settlements, as a place of contact and religious, political and social aggregation.

**Key-Words**

Apollo, Punta Alice, Tempio, Età arcaica, Filottete.

**PATRIZIA FORTINI*****Tullianum*. Prime note sulla sua struttura dai recenti scavi**

Recent excavations shows that *Carcer-Tullianum* is made of rooms on different layers, all linked to the defensive system of the Capitoline Hill ("Mura Serviane"). The *Tullianum* became part of the whole complex after the *Carcer* front was made. It had an originally circular pavement made of overlapping blocks (V a.C.), in which a squared hole reaching to the top allowed water to come out from the subterranean spring. The rests of a votive deposit cut in one of the pavement parpaings shows the original sacred nature of *Tullianum*.

**Key-Words**

*Carcer*, *Tullianum*, Foro Romano, Deposito votivo, Acqua.

**NUCCIA NEGRONI CATAACCHIO, MASSIMO CARDOSA, MARCO ROMEO PITONE**  
**Dalla grotta naturale al tempio, tra natura e artificio: forma ed essenza del luogo sacro in Etruria durante l'età dei metalli**

Some features seem to characterize a process of “artificialisation” and imitation of the natural sacred place in Etruria during the age of metals, from the natural sacred place (water source, mountains and caves for example) to the built one. In the Copper age, burial caves are created, but sometimes hypogeic structures are intended for ritual practice (Corano, Fosso Conicchio and Naviglione). During the Final Bronze Age we find the worship places into the settlement: artificial hills (le Sparne di Poggio Buco) and caves (Sorgenti della Nova) that recover, at least conceptually, the natural ones. In the Villanovian settlement, we found the temple-houses, similar to those for domestic use, and only in the Orientalizing Period, the real temple.

**Key-Words**

Preistoria e Protostoria, Strutture sacre naturali, Strutture sacre artificiali, Antropologia del sacro.

**SABRINA DEL PIANO, MICHELE PASTORE**

**Nota su un altare sacro nella Gravina del Marchese a Crispiano-Montemesola (Taranto)**

During the surveying of the *sapping valley* “Gravina del Marchese” in the territory of Crispiano-Montemesola (Province of Taranto), a monolith lying at the end of the valley has been studied and documented. The structure that still has no equal in other southern areas of Italy, is compared with similar structures existing in central Italy.

**Key-Words**

Geo-archeologia, Altare sacro, Crispiano-Montemesola, Taranto.

**LIDIA PUDDU**

**La tomba di S'ena 'e Sa Vacca a Olzai: un originale esempio di sepoltura nuragica**

Spirituality in nuragic Sardinia is particularly expressed in the cult of the dead. This is shown by the proliferation of megalithic tombs called tombs of giants, in which the community buried their own dead, without distinction, and performed repetitive collective rituals. To the hundreds of known tombs of this kind, that of Ena 'e Sa Vacca Olzai (Nu) should be added: the archaeological excavation has provided a wealth of information about the structure of the tombs of giants, and the practiced cults.

**Key-Words**

Funerario, Nuragico, Tomba, Olzai, Culto.

GIANFRANCA SALIS

**Le rotonde con bacile d'età Nuragica. Alcune considerazioni alla luce delle nuove scoperte nel villaggio nuragico di Seleni (Lanusei, Prov. Ogliastra)**

In the nuragic village Genn'accili at the forest Seleni (Lanusei, prov. Ogliastra) investigations by the Direction for Archeological Heritage revealed an interesting town and a round with a bowl in use until at least the 7<sup>th</sup> century a. C. Some structural details make this round, which broadens the distribution of type of paper in the central-eastern Sardinia, of particular interest and provides the opportunity for a reinterpretation of the architectural and type of his sacred function.

**Key-Words**

Rotonde con bacile, Culto dell'acqua, Età nuragica, Bacile, Età del Ferro.

ISIDORO TANTILLO

**Alcune riflessioni sull'organizzazione spaziale dei santuari demetriaci periferici delle *poleis* siceliote in età arcaica**

The analysis has identified some factors characterizing the *demetriaci* peripheral sanctuaries: the preference of temples "*oikos*", which were functional to the needs of worship, as could be construed as collection points for votive offerings and reproducing the underground places; the "structural poverty", revealing a concept of the "sacred", referring to the sphere of underworld, which did not require a "solemn event" but rather a "private holding" to the ritual; the essential organization of the *tèmene*, not lacking, however, to essential equipment to the practice of worship.

**Key-Words**

Demetra, Demetriaci, Suburbani, Santuari, Architettura, Spazio.

CLAUDIA TEMPESTA

***Specus est nomine Corycius...* La grotta di Tifone e i santuari della Cilicia Tracheia orientale**

The case of the Cilician cave known as Korykion Antron sheds light on the features that define a sacred place. Located in the inland of the ancient Korykos, it consists of two deep chasms, where the myth places Typhon's dwelling as well as the setting of his struggle against Zeus. The sanctuary was formed by three places of worship, consecrated to Hermes and Pan (at the bottom of the chasm) and to Hermes (on its border) and Zeus Korykios (3 km away). The sanctuary lived from Hellenistic to Roman times and then was converted into a Christian place, preserving its sacred nature so far.

**Key-Words**

Cilicia, Caverne cultuali, Tifone, Zeus, Ermes.

MARTA VILLA

**Le pratiche del sacro nella ritualità invernale della fertilità in una piccola comunità alpina: il case study di Stilfs in Vinschgau**

In Provincia Autonoma of Bozen in the community of Stilfs in Vinschgau still has a regular winter ritual revolving around the fertility, investing primarily young males as agents of the rites and the whole community as a spectator. The rituals of the annual cycle are three (the rite of *Klosen*, the rite of *Pflugziehen* and the rite of *Scheibenschlagen*) and take place from December to February/March. They are all characterized by elements who insist around the sphere of religious practice and do not require the active involvement of women, who are only spectators, but around the request and to appease their fertility and that the earth revolves around the annual ritual cycle.

**Key-Words**

Rituale, Maschera, Fertilità, Antropologia alpina, Sacro.

ANGELA BELLIA

**Da Bitalemi a Betlemme. Riti musicali e culti femminili in Sicilia**

Bitalemi is the name of a locality situated at the mouth of the river Gela. The site of Bitalemi is known in archaeological literature as a sacred place for the chthonic deities. The findings have amply documented that in the Greek sanctuary took place Thesmophoria rituals. Literary sources do not explicitly refer to sound events in the holidays celebrated in honor of Demeter in Sicily. Based on archaeological evidence, in particular the discovery of musical instruments and of figurines of female players in the sicilian demetriac shrines, at the music could be given a significant role.

**Key-Words**

*Aulos*, *Tympana*, *Kithara*, *Kymbala*, Suonatrice.

TOMASO DI FRAIA

**Il più antico esempio di *incubatio*: il sito rupestre preistorico della parete Manzi (Civitaluparella, CH)**

The Parete Manzi can be interpreted as a real prehistoric cult place, for these features: 1) a rock wall painted; 2) a large stone with engraved signs; 3) two crosses engraved on the wall, in an area strongly smoothed; 4) the part of the stone close to the wall is also smoothed. The stone then was used as a bed, in which a person lying down could touch just the portion of wall with the engraved crosses. This context quite corresponds to the conditions we know for the ritual called *incubatio*, that required the permanence on a rock bed to obtain some benefit from some supernatural power.

**Key-Words**

Arte rupestre preistorica, Simboli, Letto in pietra, Luogo di culto, *Incubatio*.

**PIA GRASSIVARO GALLO, STEFANIA GAZZEA**

**Il *Dikri*: le donne di Merka (Somalia) pregano Allah per essere liberate dalla circoncisione faraonica (infibulazione)**

The women's prayer has been included into the Pharaonic Circumcision/Infibulation Prevention Program prepared by Mana Sultan Abdurahman Ali Isse and has been regularly practised every Friday in the bush of Lower Scabelle since 1977. Women pray in a circle, singing, dancing, listening to the *ummuliso* and to speeches of other testimonials, eating together. In such a way they become the protagonists in this celebration day, in which they are all equally important and difficult problems are shared.

**Key-Words**

Circoncisione faraonica, Somalia, Prevenzione, *Dikri*, Riti di possessione.

**LUCA PISONI, UMBERTO TECCHIATI, VERA ZANONI**

***Tra il pozzo e la soglia. Rites de rapture a Laion, Gimpele (BZ)?***

The 2000-2004 excavations, carried out in the long-frequented site of Laion, Gimpele (Bolzano) discovered a settlement occupied since the Middle Bronze Age till the Roman period: Iron Age phases included five buildings, overlapped to each other. One of them was abandoned in LTC-LTD1 period and in the abandonment layers was deposited a dog skeleton, moreover, within a well linked to one of the buildings, was found a human femur. Wide range comparisons seem to suggest that those kinds of archaeological deposits are symbolically linked to the opening/closure of structures life-cycles and the interruption of the spatial and temporal *continuum*.

**Key-Words**

Laion, Cane, Pozzo, Abbandono, Riti.

**ALEX VAILATI**

**L'azione del sogno nel sistema religioso Zulu**

The topic of this article is the social role of dreams among the followers of the Zionist Churches, a particular kind of African Independent Church widespread in KwaZulu-Natal region (South Africa). The analysis shows that, among Zionist groups, the dreams can be considered peculiar kind of actions used to negotiate social role. Zionist Churches instability allows us to believe that this is due to its wide use inside groups.

Despite being able to influence social dynamics and relationships, the dream remains in fact a complex object whose consequences are not entirely definable. On one hand it allows a human being to introduce in his group new cultural objects, while on the other hand it destabilizes the social group itself causing continuous transformations of the Church and of its social network. Construction of churches symbolic systems and its sacralization is therefore a result of dreams' action.

**Key-Words**

Sogno, Religione, Zulu, Chiese sioniste, Sudafrica.

ALESSANDRO BENCIVENGA

**Le *Paelignae anus* di Orazio: maghe, sacerdotesse o prostitute sacre?**

The title of this poster derives from re-reading a pair of verses of Horace (*Epod.* 17.59 seg.), in which the poet refers to some *Paelignae anus* on their skill in magic: this is the starting point for updating with some new data an interesting issue studied in the past by some scholars. In fact, if the epigraphic evidences from the Roman period confirm there was a female priesthood among *Paeligni*, those dated back at pre-roman age (the last one discovered just two years ago) show us that this reality was already present and was not imported by the Roman conquest of Central Italy.

**Key-Words**

Abruzzo, Peligni, Maghe, Sacerdozio femminile, Prostituzione sacra.

SERENA BINDI

**I Posseduti delle divinità della casa in Uttarkhand (India del Nord). Negoziare la realtà della possessione: esperienze, discorsi e pratiche**

Based on ethnographic fieldwork carried out in a number of rural communities in the north Indian state of Uttarakhand, this article discusses the role of the mediums of house/lineage deities. In the first part, the Author analyzes the identity of the mediums, the vocabulary used to describe their actions and the ways they describe their experience. In the second part of the paper, presenting the life history of a medium, the author argues that the medium-career entails a certain degree of negotiation between socio-cultural norms that define the access to the role of medium and the “agency” of social actors.

**Key-Words**

Uttarakhand, possessione Divinità della casa, Culti domestici, Induismo, India settentrionale.

SIMONA SANCHIRICO

**I fondatori di colonie: il culto dell’ecista**

The *oikist* headed the contingent of people sent from one city to found a colony. *Oikist* is a term of considerable semantic extension that can mean both the god from which the city is originated and the magistrate who heads the colonial enterprise. Because of his leading role in the founding myths, the *oikist* enjoyed special privileges and, once dead, the colony tributes to him a form of hero cult, because with his death “the foundation process came to an end”. Despite the impression that the heroes represented a kind of incarnation of *kalokagathia* (i.e. all the sublime virtues according to the hellenic imagination), in the greek tradition is also fairly common to attribute to the *oikist* any kind of physical and moral imperfection: such as the stuttering of Battus, the founder of Cyrene, or the hump of Myskellos, the founder of Croton.

**Key-Words**

Ecista, Apollo *archegetes*, fondazione, *apoikia*, anomalia, culto

GIUSEPPE GARBATI

### **Immagini e funzioni, supporti e contesti. Qualche riflessione sull'uso delle raffigurazioni divine in ambito fenicio**

The Phoenician divine images and the consequent expression of the gods functions are mainly characterized by the use of figurative typologies. Rather than being constantly related to specific deities, they can be often referred to several and different superhuman entities. Although this tendency makes the gods identification difficult, it should be read as the result of a communication code, which can be investigated in its dynamics. Discussing some examples, this paper aims to focus the priority of valuing the Phoenician divine images in their own context, studying the specific kinds of objects which they are represented on, in order to recognize their distinctive meaning and identity.

#### **Key-Words**

Fenici, Tipologie, Divinità, Identità.

ILARIA TIRLONI

### **Immagini culturali in Italia meridionale tra età del Bronzo e prima età del Ferro**

This poster wants to point out on the cultural images worshipped in the period between the Bronze and the Iron Ages in Southern Italy. Through the reinterpretation of the archaeological data, especially of the coroplastic production and the golden disks, it's possible to reconstruct the presence of big statuary in wood and stone and little cultural vehicles for the representation of the solar cult image.

#### **Key-Words**

Immagini di culto, Statue, *Xoanon*, Italia meridionale, Dischi aurei.

ANNA TOZZI DI MARCO

### ***Al Qarafa*, ovvero la città dei morti del Cairo: iconografica sacra nell'Islam popolare egiziano**

Al Qarafa is the historical Muslim cemetery in Cairo, commonly called city of the dead. Its main feature is its urbanization. About one million of Egyptians live among tombs meantime they continue to bury their dead. Al Qarafa represents a totally unorthodox setting because of its scenario, in particular its architecture and sacred iconography. They are expressions of the Islam perceived by the population in contrast with the interpretation of the religious establishment. The entire cemetery attests unofficial sacred representations regarding the images of human beings and animals, forbidden by the religion.

#### **Key-Words**

Cairo, Qarafa, Iconografia Musulmana, Raffigurazioni Hajj, Rituali funerari islamici.

Laura Castrianni

### **I dischi-pendenti d'avorio: significato e funzione di una particolare classe di materiali**

This contribution proposes the study of a small *corpus* of ivory discs found in female graves of Southern Italy, in order to reconstruct their original meaning and function. This particular class of materials consists of about twenty samples coming from the Melfese area and dates between the sixth and fourth century BC. The analysis of the materials associated in the context of discovery leads to the hypothesis that these objects have not only an ornamental function but also a highly symbolic meaning, that seems to be related to the sphere of the sacred, and particularly, to the Greek salvific religions that spread during the fifth century BC between the local élites of Magna Graecia.

#### **Key-Words**

Dischi d'avorio, Italia meridionale, Oggetti sacri, Rituale funerario, Religioni salvifiche greche.

Elisa Cella

### ***Sacra facere pro populo romano: i materiali dagli scavi di Giacomo Boni dell'Aedes Vestae al Foro Romano***

The new study of the of the Giacomo Boni excavations of the *Aedes Vestae* led to the identification of a new digging campaign, conducted in 1906 by the Venetian archaeologist. In 1929 his successor A. Bartoli expressed several doubts on the nature and trustworthiness of the layers then investigated, particularly of the so-called "Sacrificial Layer". The study of the mobile finds from these excavations seems to confirm the votive nature of the deposit, highlights a peculiar pottery cup probably related to the cult of Vesta, and picks out the conservatism both for cult instruments and architectural structures.

#### **Key-Words**

*Aedes Vestae*, Giacomo Boni, Foro Romano, Conservatismo, Vesta.

Luciana Drago Troccoli

### **Àncore litiche, Àncore in piombo e altri "oggetti del sacro" in metallo dal santuario meridionale di Pyrgi**

Among the metallic gifts from the southern sanctuary of *Pyrgi* there are ten lead anchor stocks, offers of foundation of buildings and altars consecrated to *Śuri/Hades* (two of these are characterised by stone anchor stocks inserted in the walls, like at Gravisca in the area consecrated to Apollo) and a big shapeless piece of lead, melted on the floor of the largest room of a building consecrated to *Kore/Cavatha*. It seems possible to find a link between these offers and the *tetragonoi lithoi* and the *argoi lithoi* used in the very ancient aniconical Greek cults that Pausania reminds of.

#### **Key-Words**

*Pyrgi*, Àncora, Piombo, Ferro, *Aes rude*.



**BARBARA FERLITO**

### **La strumentazione del culto nel mondo greco**

In ancient Greece sacrifice was fundamental: through ritual practice a social solidarity was sealed, with politico-economical implications. Sacrifice is a language formed by single elements, the ritual instruments, that embody different meanings. Ritual instruments can be classified on the ground of their functions and their arrangement inside the sacred space. The topic is broad as it requires a comparison between different kind of sources and documents: such comparison will allow to find out analogies, resemblances and differences related to sanctuaries in Greece and in Magna Graecia.

#### **Key-Words**

Società, Sacrificio, Linguaggio, Strumenti, Documentazione.

**GIANCARLO GERMANÀ**

### **Offerte votive orientali in un contesto sacro di età arcaica a Megara Hyblaea**

In some Greek colonies in Sicily is confirmed the presence of areas of worship at the harbour. This identification is based primarily on archaeological data due to the almost total absence of literary sources. The discovery of a sacred area of Megara Hyblea provided additional data to confirm this hypothesis and to try to establish the worship of these sanctuaries.

#### **Key-Words**

Santuario, Megara Hyblaea, Deposizione votiva, Sicilia, Placchetta fittile.

**MARTA PASCOLINI**

### **Segni di passione: elementi di devozione popolare negli alpeggi della Carnia**

An initial brief description of the concept of 'folk worship' will provide the scope for a more specific description and analysis of a relevant folkloristic aspect characterizing the mountain pastures landscape of Carnia. This aspect can be identified in a holy object that appears as an high tall cross upon which hang multiple objects symbolizing several significant moments in the Passion of Christ. This is a sign that assumes a specific value when integrated into the broader symbolic system shared by the community. Once integrated into this broader symbolic system and freed from the specific rituals and religious needs to which it is associated, the significance of this symbol can be decoded.

#### **Key-Words**

Carnia, Alpeggio, Devozione Popolare, Cultura Materiale, Croce di Passione.

**ELISA PEREGO**

### **Resti umani come oggetti del sacro nel Veneto preromano: osservazioni preliminari**

This poster explores the use of non-cremated human remains as sacred objects and ritual offerings in Iron Age Veneto (950-50 BC). In particular, I examine a group of anomalous inhumation burials from different Venetic cemeteries to argue that human sacrifice, or at least the intentional exploitation of human remains for ritual purposes, was not an unknown practice

in the context under study. This evidence raises important questions concerning the social standing of the victims of such rituals as well as on the relation between religion, ritual and political power in the Venetic society.

### **Key-Words**

Resti umani, Sacrificio umano, Inumazione, Veneto, Età del Ferro.



