

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
INTRODUZIONE DEI LAVORI	
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
I SESSIONE. I LUOGHI DEL SACRO	
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
II SESSIONE. I TEMPI DEL SACRO	
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
DISCUSSIONE I E II SESSIONE	
Moderatori: PIERO BARTOLONI, MARIANO PAVANELLO.	
Interventi di: GIOVANNI CASADIO, FILIPPO DELPINO, LUCIANA DRAGO, VITO LATTANZI, VALENTINO NIZZO, MARIO TORELLI.....	p. 203
III SESSIONE. GLI SCOPI E I GESTI DEL SACRO	
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 Caribep.	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 STRAZZULLAp.	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 archeologiap.	325
MARIANO PAVANELLO, MATTEO ARIA, Mediatori del sacro e del politico tra memoria e postmodernitàp.	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 TORELLIp.	367
---	-----

V SESSIONE. LE IMMAGINI DEL SACRO

LUCA CERCHIAI, MAURO MENICETTI, Sacro e cultura visualep.	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 TIBERINIp.	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 CATACCIO, 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
II SESSIONE. I TEMPI DEL SACRO	
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
III SESSIONE. GLI SCOPI E I GESTI DEL SACRO	
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
IV SESSIONE. GLI OPERATORI DEL SACRO	
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
V SESSIONE. LE IMMAGINI DEL SACRO	
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
VI SESSIONE. GLI OGGETTI DEL SACRO	
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
 ABSTRACTS E KEYWORDS	
Relazioni	p. 883
Poster	p. 892

“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”¹.

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. Ries², 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*

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

² 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*³. 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"⁴. 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*⁵. 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 rumeno⁶) 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 arcaica⁷. Un approccio al quale la scuola storico-religiosa e antropo-

³ 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.

⁴ ELIADE 1976, p. 39.

⁵ 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).

⁶ 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.

⁷ G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica*, Milano 2001 (ed. or. 1974²).

logica italiana rappresentata da Raffaele Pettazzoni (1883-1959)⁸, 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)⁹ dando contributi assai significativi e sottoponendo al vaglio dell'"etnocentrismo critico" e della contestualizzazione storica la fenomenologia religiosa enucleata da Eliade¹⁰.

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 italiana¹¹, 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"¹² 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 ispirava¹³, rilevando come questi non avesse saputo collocarla in una prospettiva

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

⁹ Cfr. soprattutto LANTERNARI 1997, *passim* e quanto detto avanti.

¹⁰ 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.

¹¹ 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).

¹² RIES 1998, pp. 359-360.

¹³ 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»¹⁴.

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*¹⁵ 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»¹⁶.

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”¹⁷. 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

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

¹⁵ 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.

¹⁶ ELIADE 1976, p. 14.

¹⁷ 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. [...] In-dubbiamente [...] 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”¹⁸.

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*¹⁹.

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).

¹⁸ ELIADE 1976, pp. 478-9.

¹⁹ 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 auspicato²⁰ e che, probabilmente, gli avrebbe consentito di "relativizzare" la sua prospettiva interpretativa²¹. 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 immutabile²². 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."²³

Su un altro fronte, come ha rilevato D. Sabbatucci²⁴, 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 religiosa²⁵, fornendo utili strumenti euristici per la decodifica simbolica dei miti (a partire dall'assunto che "il mito è linguaggio"²⁶), 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-

²⁰ ANGELINI 1999.

²¹ 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).

²² CIATTINI 1997, pp. 71 ss.

²³ FAVRE 1998, p. 365.

²⁴ SABBATUCCI 1987, pp. 86 ss.

²⁵ 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.

²⁶ 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*²⁷. L'opera, considerata dallo stesso Eliade "come il più significativo dei [suoi] libri"²⁸, 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-

²⁷ 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).

²⁸ 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.²⁹

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"³⁰ 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"³¹:

“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.”³²

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”³³.

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-

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

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

³¹ ELIADE 1975, p. 9.

³² ELIADE 1975, p. 17.

³³ ELIADE 1975, p. 18.

tino sul *mito delle origini* in un gruppo di tribù di raccoglitori e cacciatori della zona centrale dell'Australia³⁴, 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*³⁵, 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”³⁶. 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).”³⁷.

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-

³⁴ 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”.

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

³⁶ LANTERNARI 1976, p. 33.

³⁷ 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 religioso³⁸. 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 archetipi³⁹. 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-

³⁸ Cfr. anche FAVRE 1998.

³⁹ 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.⁴⁰

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

⁴⁰ 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 Brelich⁴¹, 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 religioni⁴², 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

⁴¹ A. BRELICH loc. cit. in CHIRASSI COLOMBO 1998, p. 386 con discussione.

⁴² 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”⁴³.

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’economia⁴⁴. 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

⁴³ BIANCHI 1991, p. 23 (ed. or. 1975).

⁴⁴ 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)⁴⁵, 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”⁴⁶.

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 supponeva 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

⁴⁵ 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.

⁴⁶ 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"⁴⁷.

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"⁴⁸.

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

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

⁴⁸ 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 scuola⁴⁹ – 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 simbolici⁵⁰. 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”⁵¹. La percezione dell’identità come condizione oggettivamente rap-

⁴⁹ Sulla sua vita e sulla sua opera cfr., da ultimo, VEIT 2000.

⁵⁰ 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.

⁵¹ 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 achilpa⁵². 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

⁵² DI NOLA 1964; ID. 1973; ID. 1974.

“mamma/rocchetto”⁵³ citato in questa sede da I. Chirassi Colombo), pur avendo consentito di istituire un importante parallelismo tra i comportamenti nevrotici e quelli religiosi⁵⁴, 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”)⁵⁵ e, successivamente, J. Assmann⁵⁶ 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 [...]”⁵⁷.

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-

⁵³ 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.

⁵⁴ 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.

⁵⁵ 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).

⁵⁶ ASSMANN 1997, pp. 60-63, 68-73, 92-93.

⁵⁷ 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*⁵⁸.

Come testimoniano i brani di Assmann citati e come prova la tradizione che li presuppone⁵⁹, 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 –

⁵⁸ ASSMANN 1997, p. 61.

⁵⁹ 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 reale⁶⁰.

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)⁶¹ 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)⁶², 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"⁶³. 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,

⁶⁰ 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.

⁶¹ 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, M. EMBER, *Cross-Cultural Research Methods*, Walnut Creek 2001; G. P. MURDOCK ET ALII, *Outline of Cultural Materials*, New Haven 2006⁶ (ed. or. 1938). Su Murdock, oltre alla bibl. citata, cfr. sinteticamente, M. ABÉLÈS, s.v., in BONTE, IZARD 2009, pp. 571-2.

⁶² 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.

⁶³ 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».⁶⁴

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"⁶⁵. 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.

⁶⁴ FABIETTI 1991, p. 294.

⁶⁵ 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 francese⁶⁶ e ulteriormente sviluppata nel pensiero di M. Foucault (1926-1984) – sul rapporto fra conoscenza e potere⁶⁷ – e, soprattutto, di P. Bourdieu (1930-2002) e A. Giddens (1938-)⁶⁸ 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 circondano⁶⁹. 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

⁶⁶ 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.

⁶⁷ FOUCAULT 1978² (ed. or. 1966); ID., *L'archeologia del sapere*, Milano 1971 (ed. or. 1969).

⁶⁸ 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.

⁶⁹ 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. Mauss⁷⁰, 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 comportamentali⁷¹. 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 consapevole⁷². Per tali ragioni lo *habitus* è strettamente correlato al contesto storico, sociale

⁷⁰ 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'ἔξiς, 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.

⁷¹ 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).

⁷² 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*”⁷³ 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”⁷⁴. 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*⁷⁵ – tale processo coinvolgeva attivamente più “attori sociali”, ciascuno dei quali impegnato nella “negoziante 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 svilupparsi⁷⁶. La “cultura materiale” è il risultato di questa “negoziante” 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.

⁷³ GIDDENS 1979, p. 277.

⁷⁴ 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).

⁷⁵ 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.

⁷⁶ 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 gestito⁷⁷.

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 scritto⁷⁸, 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. Latour⁷⁹ 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 universale⁸⁰. Il processo

⁷⁷ 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.”.

⁷⁸ 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.

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

⁸⁰ 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. Csordas⁸¹, 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).

⁸¹ 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”⁸².

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.”⁸³.

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*

⁸² FABIETTI 1992, p. 201.

⁸³ TAMBIAH 1995, pp. 130-131 (ed. or. 1981).

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

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 stessa⁸⁵. 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"⁸⁶.

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 ripetersi⁸⁷. 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-

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

⁸⁵ 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".

⁸⁶ 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.

⁸⁷ 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 funzione⁸⁸. 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 cogliere⁸⁹.

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'infinito⁹⁰ senza aggiungere molto a quanto è già stato detto, com'è peraltro emerso nella maggioranza delle relazioni archeologiche discusse

⁸⁸ 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.

⁸⁹ Si noti come una analoga 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".

⁹⁰ 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 connotava⁹¹; 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 inescandibilmente 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 condiviso⁹². 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

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

⁹² 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 1973² (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 1976² (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 1978² (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 2003³ (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.
- TAMBAH 1995: S. TAMBAH, *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 2007².
- 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.

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 Latium. 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

¹ 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 cultuale 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 lightning 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 7th century B.C., but the temple was built on the 6th 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 7th 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.