



Corpi e saperi

Riflessioni sulla
trasmissione
della conoscenza

a cura di Sabina Crippa



Corpi e saperi.
Riflessioni sulla trasmissione della conoscenza

a cura di Sabina Crippa

Il volume è stato sottoposto a peer review.

La pubblicazione è stata finanziata nell'ambito del programma ministeriale FFABR (Fondo per il finanziamento delle attività base di ricerca).
Università Ca' Foscari – Venezia

TUTTI I DIRITTI RISERVATI

© 2019, Edizioni Pendragon

Via Borgonuovo 21/a – 40125 Bologna

www.pendragon.it

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

INDICE

Introduzione	pag. 9
SABINA CRIPPA (Università Ca' Foscari) Storie di Corpi	15
DEL RITO E DEI CORPI	
NICLA DE ZORZI (Universität Wien) L'eroe e l'effeminato: osservazioni sul corpo ideale, il corpo normale e il corpo disabile nell'antica Mesopotamia	25
MARTA MIATTO (Università Ca' Foscari) Corpo e spazio rituale tra Roma e Cartagine	53
FRANCESCA TAROCCO (New York University Shanghai, Università Ca' Foscari) Miraculous Bodies: Buddhist Encounters with the Camera	77
TOBIA LENZI (Università Ca' Foscari) Riflessioni sul corpo profetico nella trasmissione della conoscenza	87
ANNA GASPARETTO (Università Ca' Foscari) L'Iperico e la Samodiva. La percezione del corpo e della patologia tra medicina e ritualità folclorica bulgara	115
CORPO E TECNICA	
SERGIO BOTTA (La Sapienza Università di Roma) Lo sciamanesimo come "tecnica del corpo": appunti per la ricostruzione di una categoria analitica nello studio scientifico delle religioni	155



GIANLUCA LIGI (Università Ca' Foscari) Antropologia dei sensi e tecniche del corpo fra i Saami della Lapponia	183	EMMANUELE LAZZARATO, DAMIANO PARIS (Università Ca' Foscari) Attraverso lo sguardo umano. L'alterazione del corpo nella Preistoria tra manipolazioni culturali e difficoltà interpretative	315
MARIA BEATRICE DI BRIZIO (Laboratoire d'Anthropologie Sociale Paris) Corpo e cultura: la genesi delle razze umane nelle <i>Researches into the Physical History of Man</i> di James Cowles Prichard (1813)	193	TOMASO M. LUCCHELLI (Università Ca' Foscari) Valore del corpo, prezzo del corpo e moneta	349
CHIARA MORELLI (Università di Padova-Venezia) La figura umana come strumento visuale di glorificazione della regalità califfale, in opposizione ai canoni considerati "tradizionali" per l'arte detta "islamica"	211	PIETRO LI CAUSI (Università degli Studi di Palermo) Il corpo dei viventi: la "stoicizzazione" dell'anatomo-fisiologia aristotelica in Plin. <i>nat.</i> XI	361
JUAN GARCÍA GONZÁLEZ (Universidad Complutense de Madrid) Il corpo degli homines novi: il caso del <i>bellum Sertorianum</i>	229	Abstracts	397
 CORPI INTERLOCUTORI			
FRANÇOISE VAN HAEPEREN (Université Catholique de Louvain) Représentations, pratiques et agents culturels de <i>Mater Magna</i> : réflexions autour de l'autel du Fitzwilliam Museum (Cambridge)	249		
LICIA STEFAN (Università Ca' Foscari) Corpi di donna in dialogo a Xeste 3	263		
TOMMASO MEDICI (Universiteit Leiden) Branded bodies: the connection between Copper Age anthropomorphic menhirs and metal daggers in the Alpine region	289		



Introduzione

Tema inesauribile e oggetto di studi (dalla semiotica alla medicina alla storia dell'arte) il corpo richiede continue indagini per la sua peculiarità e centralità nelle diverse culture, dalla materialità alla sonorità alla teatralità (suono, danza, cinema), ma anche, e non ultimo, per il ruolo che acquista nella ritualità.

La corporeità rappresenta, infatti, uno tra i più importanti e fondamentali ambiti di ricerca, un campo che nel tempo è stato oggetto di discipline e riflessioni differenti, che hanno contribuito ad avviare un vero e proprio mutamento di prospettive e di categorie concettuali. Le linee di ricerca e i risultati che in vari contesti disciplinari sono stati proposti sul corpo hanno attraversato il corso del '900 muovendo dall'antropologia, dalla filosofia, dalla storia delle religioni, ma anche da discipline quali la teoria teatrale o lo studio sulla voce.

In particolare, nel complesso panorama della ricerca antropologica di diverse correnti contemporanee, trova un posto di rilievo particolare l'antropologia medica (A. Kleinman, B.J. Good, M. Taussig fino a N. Scheper-Hughes e M. Lock), che ha messo in luce le modalità in cui il corpo rielabora la propria funzione nella percezione e costruzione della realtà culturalmente strutturata.

Il ruolo fondamentale del corpo e della materialità plasma tutte le forme umane di conoscenza. Non si tratta di una sorta di determinismo materialista: l'esperienza concreta dei corpi e del mondo materiale circostante è un dato oggettivo che può essere sottoposto ad analisi nelle sue diverse e molteplici declinazioni che costituiscono altrettante "scelte" – per adottare il lessico della celebre antropologa francese F. Héritier – rappresentate dalle differenti culture umane diffuse nel tempo e nello spazio e dalle loro elaborazioni intrinseche al contesto sociale e culturale.

Parimenti il pensiero filosofico ha contribuito alla riflessione



sul corpo con nuove prospettive fondamentali, scardinando e superando la dualità/opposizione prima cristiana, poi cartesiana tra anima e corpo, in cui tuttavia il secondo si trova generalmente relegato, in prospettiva valoriale, a un ruolo di dipendenza e subalternità rispetto alla prima.

Si pensi poi all'autopercezione di Merleau-Ponty, che crea contemporaneamente un corpo-oggetto e un corpo-soggetto; al rapporto tra il potere e il corpo, e tra il corpo e l'io nell'opera di M. Foucault; o al corpo quale mezzo strutturato per la resistenza culturale nelle intuizioni di M. De Certeau.

Queste ricerche, fondamentali per la comprensione della percezione e delle funzioni che il corpo ha assunto nella cultura occidentale, non solo in ambito umanistico ma anche nella teoria medica, nella biologia e nella chimica, sono solo parte di questa sua «natura» che è sempre molteplice e in perpetua riconfigurazione.

Per affrontare in una nuova prospettiva questo ampio e vario panorama è stato fondato il gruppo di ricerca *Poikilia* (dal greco *poikilios* = variegato, molteplice), gruppo che ha dato vita a un laboratorio sperimentale annuale presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Ca' Foscari di Venezia, con lo scopo di far incontrare, “reagire” e convergere prospettive diverse. Questo laboratorio vede come attori sia docenti e ricercatori di varie nazionalità e ambiti scientifici, sia studenti di numerose università, espressamente invitati per poter far nascere una reale sperimentazione trasversale per esperienze, discipline, ruolo scientifico.

Un primo risultato di questo lavoro collettivo è costituito dagli articoli raccolti in questo volume collettaneo interamente dedicato alla tematica della corporeità in diverse accezioni finora inesplorate, in un'ottica *inter* e *transdisciplinare*, nella quale interagiscono prospettive della storia delle religioni, della storia, dell'antropologia, dell'archeologia e della linguistica. Si tratta dunque di un progetto la cui ambizione è uscire da “compartimenti stagni”, per valorizzare invece le interazioni e le “retroazioni” che, per citare E. Morin, sono alla base della complessità propria delle manifesta-

zioni culturali umane, offrendo ascolto alla “contaminazione” costruttiva da parte di punti di vista differenti ma complementari.

Il presente volume riflette i principali quesiti che il laboratorio ha posto intorno al corpo, in una prospettiva attuale e inedita; esso si fonda su un ventaglio di esempi di culture scelte non a fine comparativo ma per mettere in luce alcuni tratti raramente oggetto di analisi dei ruoli dei corpi.

Avvalendosi delle testimonianze proprie dei vari contesti culturali, scopo precipuo è quello di mettere in evidenza valenze proprie, ma sovente non esplicitate, della corporeità in quanto veicolo di trasmissione di saperi (siano essi di ambito rituale, artistico, medico ecc.).

Il volume si articola quindi in tre sezioni fondamentali:

1. La prima sezione riguarda il corpo e l'apparato sensoriale quale fondamentale indicatore e portatore di significato in ambito rituale, tanto per alcune società moderne e contemporanee quanto per quelle antiche. Gli interventi si sono posti l'obiettivo di riflettere sul processo performativo del rituale, a partire dalla direzione indicata dagli approcci teorici recenti della *embodied cognition* e della *sensory archaeology*¹, nonché della *teoria della pratica* di Bourdieu², vagliando le modalità in cui soglie e barriere implicano aspetti e saperi che vanno, ad esempio, dalla percezione delle patologie tra medicina e ritualità nella tradizione bulgara alla concezione del contatto tra corpo umano e divino in aspetti del buddismo cinese o alla percezione del corpo nella divinazione mesopotamica.

2. Per quanto riguarda la seconda parte del volume, corpo e tecnica, essa si focalizza sull'importanza del corpo come oggetto e

¹ Sull'*embodiment* nella prospettiva dell'archeologia sensoriale vedi J. Day (ed.), *Making Senses of the Past: towards a sensory archaeology*, Carbondale 2013; R. Raja, J. Rupke (eds.), *A companion to the Archaeology of Religion, Material Religion and the Ancient World*, Malden-Oxford 2015.

² P. Bourdieu, *Il corpo tra natura e cultura*, Franco Angeli, 1988 e *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina, Milano 2003.

soggetto di cultura, nella prospettiva di quella che è tuttora una delle più incisive teorizzazioni sul ruolo che il corpo svolge nell'ambito culturale (il già citato saggio *Le tecniche del corpo* di M. Mauss). Il concetto di "tecnica del corpo" è risultato particolarmente utile in una prospettiva antropologica associata al concetto di *incorporazione (embodiment)* dell'antropologia medica per indagare il ruolo attivo che il corpo svolge nel produrre un discorso culturale: la malattia diviene modalità di espressione di distruzione delle strutture e dei modelli all'interno dei quali il corpo viene pensato e continuamente rielaborato³.

In tale ambito si collocano ad esempio lo studio dello sciamanesimo come tecnica del corpo, o ancora l'antropologia dei sensi relativa ai Saami della Lapponia, oppure anche la riflessione tra corpo e cultura nella genesi delle razze umane nel Secolo XIX.

3. L'analisi di alcune delle tecniche del corpo prese in considerazione consente poi di cogliere un ulteriore piano di osservazione contiguo ma differente, ovvero il rapporto tra il corpo/i corpi e la società, più specificatamente il ruolo del corpo come veicolo di comunicazione, come interlocutore e mediatore tra piani comunicativi diversi.

Le ricerche di questa ultima parte affrontano alcune delle modalità di rappresentazione così come di concettualizzazione del corpo inteso quale agente di comunicazione all'interno di un dialogo reale ma anche virtuale. Anche se in modi evidentemente diversi, le rappresentazioni e le pratiche degli agenti culturali della *Mater Magna*, le statue stele della Lunigiana preistorica, o l'anatomo-fisiologia di un autore antico quale Plinio implicano tutte un concetto di corporeità/visione del corpo quale elemento "par-

lante" che dialoga con i vari ambiti di ogni specifica società o cultura. In questo caso i corpi rappresentati o scolpiti o descritti nei trattati attraverso la loro forma, la loro collocazione, il loro ruolo assumono il tratto distintivo di oggetti "parlanti".

Senza alcuna pretesa di esaustività, l'insieme dei lavori presentati in questo volume, nelle loro differenze tematiche e cronologiche, consente a nostro avviso di inaugurare altrettante piste inedite di studio e riflessione su una tematica centrale per tutte le culture come quella del corpo. Grazie in particolare all'accostamento di testimonianze in una prospettiva interdisciplinare, è stato possibile individuare una serie di modalità attraverso le quali i corpi veicolano numerose tipologie di conoscenza. Tale constatazione deriva dalla consapevolezza della specifica natura della corporeità, natura che obbliga a prendere atto del corpo non come elemento naturale, ma come sistema simbolico che codifica i rapporti tra le varie parti dell'individuo così come del cosmo. Il corpo nei suoi aspetti di vitalità, emozione, riflessione, sempre intreccio di fisico e di psichico, visibile e invisibile, si rivela, anche per il suo carattere non permanente e passeggero, luogo a volte concreto, a volte virtuale di conoscenza.

³ A. Kleinman (*The illness narratives*), B. J. Good (*Medicine, rationality and experience*), ma soprattutto N. Scheper-Hughes e M. Lock con *Mindful Body: a Prolegomenon to future work in Medical Anthropology* si sono posti come pionieri di studi critici che hanno avuto modo di far emergere l'importanza della funzionalizzazione del corpo nell'incorporazione di specifiche modalità di resistenza in contesti sociali e culturali di crisi.

Sabina Crippa

Storie di corpi

Che sia mostruoso, torturato, erotico, sociale, sonoro, duttile, simbolico, ma anche poetico e divino e artistico, il corpo *esiste*. Da Oriente a Occidente ha un suo linguaggio: sente, si esprime, tocca, travolge, suggerisce, intuisce... La corporeità è dovunque: nei corpi ispezionati per la prima volta al teatro anatomico di Bologna, nelle lucenti sculture di Camille Claudel, nei corpi-oggetto della danza di Pina Bausch.

Materia transitoria, precaria, visibile o considerata invisibile a seconda dei contesti culturali, è *forma*, e si colloca in uno spazio localizzando un luogo definito. Ciò consente di individuare ogni cosa nella sua singolarità, sia essa essere umano, oggetto ecc.

Gli esseri viventi e il loro corpo portano il segno di una fragilità congenita come l'impermanenza e il carattere passeggero. Questa incostanza del corpo in balia del tempo fa degli uomini degli esseri effimeri, legati al quotidiano, all'instabile, a un quadro ristretto e sempre incompleto.

La debolezza del corpo sta nel fatto che vitalità, energia, potere non rimangono stabili in quanto sono in continua trasformazione: come un fuoco che si consuma bruciando, il corpo esaurisce le energie nel momento stesso in cui le usa.

E l'uomo ha paura.

In arte e letteratura non è raro trovare riverbero di tale paura. Lo scultore Alberto Giacometti, ad esempio, era tormentato dall'impossibilità di completare le proprie statue,



nello specifico di rifinire i corpi delle sue enormi figure umane – prevalentemente donne –, al punto di decidere spesso la loro distruzione. Questa sua angoscia è evocata numerose volte nei suoi scritti:

Les têtes, les personnages ne sont que mouvement continuel du dedans, du dehors, ils se refont sans arrêt, ils n'ont pas une vraie consistance, leur côté transparent. Elles ne sont ni cube, ni cylindre, ni sphère, ni triangle. Elles sont une masse en mouvement (allure), forme changeante et jamais tout à fait saisissable¹.

E con voce straziata l'ineguagliabile poetessa russa Marina Cvetaeva descrive il corpo della Sibilla²:

Sibilla: secca! Sibilla: tronco!
Sibilla: arsurà! Sibilla: ustione!
Le vene vuote: l'uomo ha paura.

Per affrontare tale fragilità qui artisticamente evocata, l'antropologo Francesco Remotti ha usato il termine *antropopoesi* per indicare che tutte le società sembrano tendere a che i loro membri siano il più possibile adeguati all'idea di "completezza" umana³.

Se tutte le culture condividono la necessità di regolamentare e delineare il ruolo del corpo, le soluzioni talvolta possono essere completamente diverse. I polinesiani, ad esempio, attribuiscono una grande rilevanza al codice corporeo e alla sua

¹ A. Giacometti, *Écrits*, Hermann, Paris 1990, p. 218.

² M. Cvetaeva, *Dopo la Russia e altri versi*, trad. it. di Serena Vitale, Mondadori, Milano 1988.

³ Citato in U. Fabietti, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Cortina ed., Milano 2014, p. 70.

rappresentazione: empirica, estetica e mitica. Secondo il noto studioso Maurice Leenhardt queste popolazioni hanno una visione molto sicura della corporeità: ne distinguono le singole parti, le denominano e le organizzano in regioni come farebbe un anatomista⁴. Inoltre le parti del corpo sono in stretta corrispondenza con la grammatica, tanto che questa stessa ne dipende per la propria organizzazione e utilizzazione.

In diverse aree dell'Occidente la risposta all'incompletezza si configura come un complesso processo in cui la topografia corporea può assumere forme, valori, funzioni tra i più diversi.

Il corpo non è quindi un semplice insieme di membra.

Una concezione condivisa e messa in scena anche dal genio di Antonin Artaud nel rendere conto di questo organismo coerente e strutturato, ma che in ogni momento può scomporsi separandosi dalle sue materialità, dalle singole parti, come esplicita nei versi del brano *Le corps sans organes*, tratto dall'opera *Il teatro della crudeltà*:

Il corpo è il corpo,
è solo
non ha bisogno d'organi.
Il corpo non è un organismo
gli organismi sono nemici del corpo
le cose che si fanno si producono semplicemente,
senza il concorso di nessun organo
ogni organo è un parassita,
riveste una funzione parassitaria
destinata a far vivere un essere
che non dovrebbe trovarsi là.

⁴ M. Leenhardt, *Do kamo. La persone et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris 1971, pp. 54-55.

Gli organi non sono fatti che per dare da mangiare agli esseri, allorché questi sono stati condannati nel loro principio e che non hanno ragione alcuna di esistere.

La realtà non è ancora costruita perché i veri organi del corpo umano non sono ancora stati combinati e sistemati.

Il teatro della crudeltà è stato creato per portare a termine quest'opera e per iniziare con una nuova danza del corpo dell'uomo un ribaltamento di questo mondo di microbi che non è che un niente coagulato. Il teatro della crudeltà vuol far danzare le palpebre coppia a coppia con gomiti, rotule, femori, alluci e che lo si veda⁵.

Se per Artaud il corpo è un festival di scomposizione e composizione di organi, questi segmenti di corpo sono altresì i punti di raccordo di regole, di interrogativi sociali e culturali, al punto che il corpo funge da mappa euristica in diversi saperi.

Fin dalla tradizione antica greco-romana, da Aristotele nel IV secolo a.C. a Plinio il Vecchio, autore della *Storia naturale*, nel I secolo d.C., appare la necessità di una tassonomia dall'indifferenziato all'analitico. Perno dello studio biologico tassonomico in Aristotele, che definisce il corpo come una co-presenza di organismo strutturato e al contempo scomponibile nelle sue diverse parti, con la *Storia naturale* di Plinio il Vecchio la topografia corporea diverrà una sorta di mappa euristica: classificare gli esseri viventi sulla base delle parti del corpo di-

⁵ A. Artaud, in *CsO: il corpo senz'organi*, a cura di M. Dotti, Mimesis edizioni, Milano 2003, pp. 78-79.

venta una funzione dell'inventario del mondo, un mezzo per ostentare la ricca varietà degli esseri viventi sulla terra⁶.

Le parti corporee, supporto e superficie, sono dunque innanzitutto mappe simboliche, specchio della molteplicità della natura. Nella prospettiva politeista zoomorfa del pantheon egizio, divinità dal volto animale e corpo umano recano sulle parti del corpo incisioni con un nome o una formula o un segno, strumenti di comunicazione efficaci per il rituale⁷. Le scritture multiformi, grazie alla presenza del supporto corpo animale/essere vivente scelto a seconda dello specifico rituale, potranno "attivare" prima la scena rituale e poi conferire ai gesti previsti la dovuta efficacia.

A partire da queste sintetiche premesse letterarie e antropologiche, la corporeità deve essere ancora una volta affrontata in tutta la sua complessità nel suo ruolo di fulcro interpretativo e simbolico.

Attraverso il corpo si costruiscono le rappresentazioni fondamentali dell'ideale umano: il corpo non è una sostanza oggettiva, non è unico né universale, non è natura né una realtà costante, ma è una costruzione storico-culturale nelle sue differenze di aree e contesti.

Ogni cultura delinea forma, parti, movimento: la corporeità, immediato strumento dell'essere vivente, percepisce sensazioni ed emozioni e "incorpora"⁸ conoscenze, saperi, informazioni. Le conoscenze assimilate, poi naturalizzate, attribuiscono al corpo la sua primaria funzione sociale e culturale⁹.

⁶ Cfr. il contributo di Li Causi nel presente volume.

⁷ Per una trattazione generale cfr. D. Meeks, C. Favard-Meeks, *Les dieux égyptiens*, Hachette, Paris 1993, in particolare pp. 75-109.

⁸ Per una definizione del concetto di incorporazione (*embodiment*) si veda l'introduzione del volume.

⁹ Per una bibliografia fondamentale sul corpo si vedano i contributi in questo volume.

Punto di riferimento nell'interpretazione della realtà, strumento di comunicazione e di percezione dell'Universo, l'essere vivente diviene consapevole della propria posizione nel mondo naturale e riesce a elaborare la risposta per manipolarlo culturalmente: attraverso il corpo l'essere umano partecipa della cultura, la crea e la subisce al contempo.

Mappa, frontiera, strumento, soggetto ma anche oggetto di manipolazione culturale, la corporeità deve coniugarsi, assimilarsi, riflettere i valori della cultura che la regola; laddove ciò non avviene, quella linea che è frontiera e luogo di scambio si erge a muro invalicabile quando i contorni delle forme non sono quelli dettati dalla cultura. L'eterogeneità non è più varietà di possibilità e ricchezza di conoscenze, bensì – evocando *La tentation de l'Occident* (1926) di André Malraux – disordine, scomposizione, oscurità, specchio indecifrabile che si traduce in forma mostruosa, inaccettabile, pericolosa (ibridi, esseri compositi, con organi non previsti).

Il corpo infatti costituisce nel suo insieme il codice che permette di esprimere e di pensare i propri rapporti con se stesso, la presenza a se stesso, ma ugualmente i suoi rapporti con l'altro, al quale è legato con tutte le forme dell'apparire corporeo: viso, taglia, andatura, voce, gesto, tutto ciò che, come è noto, Marcel Mauss chiama “tecniche del corpo”¹⁰.

Si tratta quindi di capire come funziona questo sistema simbolico, come il codice corporeo permette di pensare la relazione dell'essere umano e del luogo sotto la doppia figura dello stesso e dell'altro, del vicino e del lontano, del contatto e della separazione.

Infatti il corpo ha diverse realtà organiche, forze vitali, attività psichiche: è plurale, è la molteplicità che caratterizza il vo-

cabolario del corpo sia nelle singole parti sia nel suo insieme. Anche quando parliamo del corpo nei suoi aspetti di vitalità ed emozione, abbiamo una molteplicità di termini i cui valori spesso sono contigui, così da avere un intreccio singolare tra fisico e psichico.

Benché incongruo, fragile ed effimero, il corpo offre lo specchio dell'intimo e del movimento, al contempo superficie, medium e concetto in movimento che comprende e supera l'opposizione tradizionale occidentale tra anima e corpo.

L'idea che il corpo possa essere portatore di valori non è nuova, ma è importante mettere in luce come la corporeità/materialità costituisca uno degli elementi fondanti l'affettività e i valori etici.

Superficie del tempo, e per questo oggetto in primo luogo di studi fisiologici e anatomici, il corpo lo è innanzitutto in quanto veicolo e trasmissione di saperi. Questo si rivela in modo esplicito in ambito rituale, in cui la dimensione performativa del corpo – terapeutico, taumaturgico ecc. – diventa, e permane nel tempo, patrimonio comune di saperi, rituali e non, della comunità.

Si pensi ai corpi che nella Cina millenaria venivano incisi: gusci delle tartarughe riflettevano un cosmo da decifrare. Molto più tardi in Occidente l'investigazione medica del corpo umano si opponeva alla fisiognomica della medicina tradizionale; presso alcuni popoli si attuano scarnificazioni e alterazioni del corpo affinché il rituale sveli la cura o il futuro; una porzione di corpo (fegato) decide le sorti di un popolo; papiri del Mediterraneo antico attraverso forme inattese del corpo svelano i nomi di piante salvifiche.

Nella trasformazione progressiva dell'ambiente e del corpo stesso, quest'ultimo oltre a essere un mezzo di conoscenza e

¹⁰ Cfr. M. Mauss, *Le tecniche del corpo*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, pp. 385-409.

di controllo diventa anche un veicolo di trasmissione di conoscenze e sapere, nonché principale strumento per indagare e comprendere se stesso e la sua storia.

I variegati codici simbolici consentono di delineare storicamente le singole corporeità che ogni cultura produce, “incorporando” saperi, concetti e valori specifici, anche rituali.

I corpi – umani, animali, artistici, corpi-oggetto – tessono attraverso i secoli una mappa di storie: non un corpo, non una singola corporeità, ma *storie di corpi* costruiti culturalmente e veicoli simbolici di saperi e conoscenze diverse.

Basti pensare alla manipolazione del corpo in ambito sportivo nel corso delle varie epoche; oppure alla storia del soggetto-oggetto paziente malato nelle differenti aree geografiche. Storie di corpi vuol dire anche storie di *forme*, di corporeità non umane come le molteplici rappresentazioni scultoree in legno o in bronzo, i blocchi di materia informe denominati soggetti umani dallo scultore Constantin Brancusi, oppure le sculture in filo d'acciaio di Alexander Calder¹¹.

Storie di corpi: ogni epoca, ogni ambito ha un criterio di riferimento per affrontare la realtà. Infinite storie di corpi – regolari, irregolari, deformi – attraversano i millenni convogliando saperi sempre cangianti ma incompleti e incontrollabili.

Da sempre indagata, la corporeità non necessita forse di nuove definizioni o concettualizzazioni astratte, ma piuttosto di un vasto lavoro sperimentale che interroghi le diverse “faccette” del corpo, sempre nuove e in metamorfosi nel loro moltiplicarsi all’infinito.

DEL RITO E DEI CORPI



¹¹ Calder, in *Calder-Picasso*, catalogo della mostra, Skira, Parigi 2019; in particolare p. 33, opera *Big Red*, 1959.

L'eroe e l'effeminato: osservazioni sul corpo ideale, il corpo normale e il corpo disabile nell'antica Mesopotamia¹

La letteratura assiriologica ha solo recentemente iniziato a guardare alle sue fonti con l'intenzione di ricostruire le modalità con cui il corpo umano era costruito e percepito nell'antica Mesopotamia². In questo contesto, un tema cruciale che non ha ancora ricevuto la dovuta attenzione è il rapporto tra ideali di perfezione corporea e corpi classificati come diversi o devianti. Questo contributo si concentra sulla descrizione di corpi che rientrano nelle tre categorie di "ideale", "normale" e "disabile" e discute in che modo esse interagiscano in un gruppo di fonti che in Assiriologia prende il nome di "letteratura di erudizione", un'ampia categoria che include testi di divinazione, testi rituali, testi sapienziali e testi letterari *tout court*. Questo corpus riflette il mondo concettuale e i valori degli scribi e degli eruditi che nel primo millennio a.C. in Mesopotamia gravitavano intorno alla corte reale, soprattutto

¹ Questo contributo è stato scritto nel contesto del progetto "Repetition, Parallelism and Creativity: an Inquiry into the Construction of Meaning in Ancient Mesopotamian Literature and Erudition" (REPAC; ERC Starting Grant, 2019-2024) e rappresenta il risultato preliminare di un lavoro dell'autrice sulla concezione della disabilità nel Vicino Oriente. Desidero ringraziare S. Crippa per avermi invitato a partecipare con un mio lavoro a questo volume e M. Jursa per molti utili suggerimenti.

² Un importante studio generale su questo tema è U. Steinert, *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien: Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.*, Brill, Leiden/Boston 2012.

quella Assira nella prima metà del primo millennio a.C., e al tempio, soprattutto i templi babilonesi nella seconda metà del primo millennio a.C.

Questo contributo dimostra attraverso una serie di esempi come diversi tipi di testi facciano ricorso agli stessi motivi quando si tratta di descrivere corpi “ideali”, corpi “normali” e corpi “disabili”, rilevando così legami intertestuali inaspettati. Allo stesso tempo, lo studio della interazione tra questi tre tipi di corpi apre una finestra su alcuni valori fondamentali delle società del Vicino Oriente antico.

Il corpo ideale del re-guerriero nelle arti figurative e nella letteratura

In Mesopotamia descrizioni di un “ideale” corporeo, inteso come un corpo definito da un insieme di specifiche caratteristiche e interpretato come un prototipo o una forma perfetta, riguardano principalmente la figura del re-guerriero. Il “tipo” del forte re guerriero è diffuso nelle arti figurative³. L'esempio più famoso è rappresentato dalla cosiddetta *Stele della vittoria* del re di Akkad Narām-Sîn (2254-2218 a.C.), oggi al Museo del Louvre, che celebra la sua vittoria contro i Lullubiti. Al centro del bassorilievo Narām-Sîn è rappresentato nell'atto di guidare le sue truppe attraverso gli aspri rilievi del territorio nemico. Il re, armato di un arco e di una scure, dotato di una folta barba e lunghi capelli, indossa il copricapo a due corna, simbolo di vino per eccellenza, e il suo sguardo è rivolto verso la cima della montagna dove un disco solare assiste alla scena di conquista. Il corpo di Narām-Sîn è muscoloso, la sua postura fiera

³ Su questo tema, in dettaglio, si veda A. Nunn, *Körperkonzeption in der altorientalischen Kunst*, in *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*, a. c. di A. Wagner, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009, pp. 119-150.

ed eretta: lo scultore lo ritrae mentre sovrasta, anche nelle sue imponenti dimensioni, masse confuse di nemici, i cui corpi piccoli e contorti, alcuni dei quali schiacciati sotto i suoi sandali, sono rappresentati in netto contrasto con il corpo maestoso del re vittorioso⁴.

Per quanto riguarda la documentazione testuale, le fonti principali per lo studio del corpo del re come corpo ideale sono soprattutto iscrizioni e inni regali, nei quali un ricco linguaggio figurato viene utilizzato per rendere l'idea dell'eccezionalità fisica del re. Per esempio, una dedica riportata su una statua del re Išme-Dagan di Isin (1955-1937 a.C.) descrive il corpo del re in questi termini: “Išme-Dagan, uomo potente, con i muscoli e il corpo di un leone, giovane forte che suscita meraviglia” [D. Frayne, *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*, The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 4, University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London 1990, pp. 36-38 l. 5]. In un famoso e purtroppo frammentario testo letterario noto come il *Mito della creazione dell'uomo e del re* (primo millennio a.C.) leggiamo che alla dea madre Bēlet-ilī si chiede di rendere bello il corpo del re e ammantarlo di un'aura di terribile splendore⁵.

La descrizione più esauriente del corpo ideale del re si trova nell'*Epopèa di Gilgameš*. Nella parte iniziale, dopo la celebrazione della grandiosità delle mura di Uruk, una lunga sezione descrive l'eroe Gilgameš, re di Uruk:

⁴ Sul corpo di Narām-Sîn come corpo ideale si veda anche I. Winter, *Sex, Rhetoric and the Public Monument: The Alluring Body of Naram-Sîn of Agade*, in *Sexuality in Ancient Art*, a. c. di N. Boymel Kampen, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 11-26.

⁵ E. Jimenez, “The Creation of the King”: a Reappraisal, in «KASKAL», 10, 2013, pp. 238-240 ll. 6'-7'. Sul significato di questo testo si è molto dibattuto: si veda la prima edizione di W.R. Mayer, *Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs*, in «Orientalia Nova Series», 56, 1987, pp. 55-68 e i commenti di M.A. Ataç, *The Mythology of Kingship in Neo-Assyrian Art*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 167-171.

Superiore a ogni (altro) re, un eroe dotato di superba fisicità (...3 ll.), un argine imponente, protettore delle sue truppe, un'onda violenta che frantuma un muro di pietra, un toro selvaggio di Lugalbanda, dal vigore perfetto (...1 l.). Gilgameš, così alto, perfetto e terribile (...9ll.). Gilgameš è il suo nome dal momento della nascita, per due terzi dio e per un terzo uomo. Bēlet-ilī ha disegnato la forma del suo corpo, Nudimmud ha portato la sua forma a perfezione (...5ll.) il suo piede è lungo tre cubiti, la sua gamba é lunga sette cubiti (...11.). Le sue guance sono barbute, la sua barba splende come lapislazzuli, i riccioli dei suoi capelli crescono fitti come grano. Mentre cresceva (era dotato) di bellezza perfetta, più bello di quanto si sia mai visto sulla terra [A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, I/II, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 538-543 ll. 29-62]

Questo passaggio colpisce per il dettaglio con cui il carattere straordinario del corpo del re viene descritto. Un lungo elenco di attributi e metafore disegna il corpo ideale di Gilgameš, bello, imponente e perfetto in tutte le sue proporzioni, destinato a incutere terrore nei nemici⁶.

La documentazione discussa fino a questo punto evidenzia una volontà di enfatizzare sul piano della fisicità l'eccezionalità del re mesopotamico e la sua posizione liminale tra l'umano e il divino. Paragonabili descrizioni delle caratteristiche che definiscono un corpo umano come "normale", nel senso di "normativo", inteso come il parametro su cui ogni corpo viene valutato e definito, mancano invece completamente dalla documentazione. Le fonti archivali e epistolografiche rivelano

⁶ Si veda anche A. Nunn, *Körperkonzeption in der altorientalischen Kunst*, cit., pp. 123-124.

una scarsa articolazione della percezione generale del corpo al di là delle differenze di sesso e di età e quindi anche delle differenze di status che ne risultano: la barba in particolare è spesso citata come segno di età adulta e di piena potenza sessuale⁷. Tuttavia, una fonte preziosa e ancora in buona parte inesplorata per la ricostruzione della percezione culturale del corpo in Mesopotamia è rappresentata dalla letteratura divinatoria. Quest'ultima ci permette, in assenza di descrizioni esplicite, di tracciare un quadro dell'insieme dei valori attribuiti alla fisiologia umana che contraddistinguono la mentalità mesopotamica, in particolare in relazione all'identità di genere⁸.

La percezione culturale del corpo nella letteratura divinatoria

Nella divinazione il corpo e le sue parti sono potenziali repositori di segni che possono rivelare la volontà divina⁹. Il corpo umano svolge un ruolo in varie tecniche divinatore¹⁰, ma

⁷ U. Steinert, *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien*, cit., p. 97.

⁸ Un importante studio preliminare sulla costruzione culturale del corpo e dell'identità di genere nel Vicino Oriente antico sulla base dei testi divinatori è A. Berlejung, *Menschenbilder und Körperkonzepte in altorientalischen Gesellschaften im 2. und 1. Jt. v. Chr.: Ein Beitrag zur antiken Körpergeschichte*, in *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, a. c. di A. Berlejung, J. Dietrich, J.-F. Quack, Mohr Siebeck, Tübingen 2012, pp. 367-397. La discussione che segue è in parte basata sui risultati presentati in questo studio.

⁹ Per una panoramica della pratica della divinazione in Mesopotamia e della letteratura ad essa connessa si veda U.S. Koch, *Mesopotamian Divination Texts: Conversing with the Gods. Sources from the First Millennium BCE*, Ugarit-Verlag, Münster 2015. Recentemente sono apparsi due importanti studi sull'ermeneutica divinatoria mesopotamica: A. Winitzer, *Early Mesopotamian Divination Literature: Its Organizational Framework and Generative and Paradigmatic Characteristics*, Brill, Leiden/Boston 2017 e J.-J. Glassner, *Le Devin historien en Mésopotamie*, Brill, Leiden/Boston 2019.

¹⁰ Per esempio, la divinazione diagnostica e prognostica indaga i sintomi di malattia

la più rilevante per questo studio è la tecnica che nella letteratura specialistica viene definita con il nome di fisiognomica o morfoscopia divinatoria¹¹.

Il corpus divinatorio fisiognomico, così come la maggior parte dei testi divinatori mesopotamici, consiste di liste di *omina*, vale a dire frasi condizionali costituite da protasi e apodosi, strutturate su base tematica¹². Le protasi prendono in esame tratti fisiognomici di un uomo oppure di una donna e sono associate a predizioni sul futuro dell'individuo, il suo carattere oppure il suo comportamento abituale. La fisiognomica mesopotamica si fonda sul convincimento dell'esistenza di fondamentali interconnessioni tra tutte le parti del cosmo¹³. Su questa base, un fenomeno manifestatosi in una sfera, per esempio un tratto fisiognomico, può essere interpretato come segno di un fenomeno appartenente a un'altra sfera, per esempio un tratto caratteriale o comportamentale. Questi ultimi costituiscono le predizioni degli *omina* fisiognomici e vengono legati ai segni descritti nelle protasi attraverso un'interpretazione simbolica di tratti corporali: questa lettura simbolica del corpo umano ci offre una visione dei valori che complessiva-

mentemente determinano la costruzione culturale del corpo in Mesopotamia.

sul corpo umano allo scopo di identificare la causa divina della malattia e indicare le possibilità di guarigione: si veda U.S. Koch, *Mesopotamian Divination Texts*, cit., pp. 273-282. Il manuale mesopotamico di teratomanzia indaga nascite deformi umane e animali e offre utili informazioni riguardo alla percezione del corpo in Mesopotamia: questo aspetto è stato indagato in dettaglio da chi scrive in N. De Zorzi, *La serie teratomatica Šumma izbu: testo, tradizione, orizzonti culturali*, I/II, S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, Padova 2014, pp. 148-197.

¹¹ Lo studio più completo di questo materiale è B. Böck, *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*, Selbstverlag des Instituts für Orientalistik der Universität Wien, Wien 2000.

¹² Su questo formato si veda, per esempio, F. Rochberg, *If P, then Q: Form and Reasoning in Babylonian Divination*, in *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, a. c. di A. Annus, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 2010, pp. 19-27.

¹³ Sulla visione mesopotamica dell'ordine cosmico si veda in dettaglio F. Rochberg, *Before Nature: Cuneiform Knowledge and the History of Science*, The University of Chicago Press, Chicago 2016, pp. 103-190.

mente determinano la costruzione culturale del corpo in Mesopotamia.

Le protasi degli *omina* fisiognomici riflettono una concettualizzazione sistematica del corpo umano. I segni vengono descritti *a capite ad calcem*, dall'alto verso il basso – questo criterio è comunemente utilizzato in testi di erudizione per l'organizzazione di liste di parti del corpo¹⁴ – e sulla base di dicotomie binarie, delle quali la più produttiva è la dicotomia destra/sinistra: un segno positivo sul lato destro del corpo è associato a una predizione positiva, mentre lo stesso segno sul lato sinistro ha un significato negativo¹⁵. Giudizi estetici sembrano svolgere un ruolo determinante nell'attribuzione di significato ai segni: un mento lungo ha un valore negativo, mentre un mento corto è interpretato come positivo¹⁶. Metafore visive intuitive sono frequentemente utilizzate: capelli radi indicano povertà¹⁷; capelli folti sono associati a soddisfazione, mentre capelli fini predicono tristezza¹⁸; una faccia allungata predice una vita lunga¹⁹; un buco nella gola indica una perdita di beni²⁰. Paragoni con animali sono associati a predizioni corrispondenti ai caratteri attribuiti all'animale in questione: se la testa di uomo è simile a quella di cane l'*omen* predice un incendio e la distruzione dei beni dell'uomo perché il cane in Mesopotamia è associato ad aggressività incon-

¹⁴ Si veda M.E. Couto-Ferreira, *From Head to Toe: Listing the Body in Cuneiform Texts*, in *The Comparable Body – Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman Medicine*, a. c. di J.Z. Wee, Brill, Leiden/Boston 2017, pp. 43-71.

¹⁵ Sulla dicotomia destra-sinistra nella divinazione mesopotamica si veda A. Guinan, *Left/Right Symbolism in Mesopotamian Divination*, in «States Archives of Assyria Bulletin», 10, 1996, pp. 5-10.

¹⁶ B. Böck, *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*, cit., p. 107 (11-12).

¹⁷ *Ibidem*, pp. 75-75 (33).

¹⁸ *Ibidem*, p. 81 (96-97).

¹⁹ *Ibidem*, p. 76-77 (50).

²⁰ *Ibidem*, pp. 102-103 (47).

trollata e questa associazione si manifesta nell'apodosi nella forma di un incendio che non può essere domato²¹.

Determinati segni hanno valori sempre positivi o sempre negativi, ma l'esatta formulazione della predizione dipende dal valore simbolico della parte del corpo su cui il segno si manifesta: la bocca e le labbra sono associate all'atto di mangiare e alla disponibilità o meno di cibo, la mano e le sue parti esprimono la capacità di possedere e trattenere proprietà e beni, i piedi sono associati a movimento²². Per esempio, un intero capitolo del corpus divinatorio fisiognomico esamina la presenza di una macchia chiamata *kittabru* su varie parti del corpo di un uomo che viene interpretata come un segno positivo²³. Secondo uno di questi *omina*, se una macchia-*kittabru* si trova sul labbro superiore di un uomo, dentro o fuori, quell'uomo riceverà cibo in abbondanza dagli dei²⁴. Se una macchia-*kittabru* si trova invece sulle nocche della mano destra di un uomo, la sua proprietà rimarrà stabile per lungo tempo²⁵. In un altro *omen*, una macchia-*kittabru* sulla parte laterale dei piedi di un uomo, a destra o a sinistra e in alto significa che quell'uomo percorrerà sempre la via del successo²⁶.

Questi esempi potrebbero essere moltiplicati ma uno studio esauriente dell'ermeneutica degli *omina* fisiognomici mesopo-

tamici esula dagli scopi di questo contributo²⁷. Sulla base di quanto detto e degli esempi discussi, si può tuttavia osservare che alla base della valutazione che gli autori degli *omina* danno di determinati segni su determinate parti del corpo sembra stare l'idea di una media che viene vista come normativa. Quest'ultima non viene formulata esplicitamente, perché la regolarità, la norma, è solo in pochi casi rilevante da un punto di vista divinatorio²⁸. Il testo si focalizza sulle caratteristiche che vengono viste come una deviazione rispetto alla norma: questo significa che una deviazione interpretata come positiva ci avvicina a ciò che potrebbe essere considerato come "ideale", mentre una deviazione interpretata come negativa ci offre una visione dell'"altro", inteso come l'inversione dell'ideale. Vedremo ora come questo principio ermeneutico si combina con la percezione dell'identità di genere.

Nell'antica Mesopotamia lo status di un individuo, di sesso maschile o femminile, e la sua auto-percezione sono strettamente legati al giudizio dell'ambito sociale di riferimento. Tale giudizio dipende dalla relazione tra il comportamento dell'individuo e ciò che viene ritenuto pertinente al ruolo sociale che gli viene attribuito. Il corpo, quindi, è uno specchio non dell'individuo in quanto individuo per sé, ma piuttosto del suo essere un animale sociale.

²¹ Si veda N. De Zorzi, *La serie teratomantica Šumma izbu*, cit., p. 201.

²² Queste associazioni sono comuni anche ad altri testi divinatori: si veda, per esempio, *ibidem*, pp. 148-154.

²³ B. Böck, *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*, cit., pp. 212-233. Per una recente discussione di macchie e altri problemi dermatologici nel corpus divinatorio fisiognomico si veda J.C. Fincke, *Of tirkū, Moles and Other Spots on the Skin according to the Physiognomic Omens*, in *Mesopotamian Medicine and Magic: Studies in Honor of Markham J. Geller*, a. c. di S.V. Panayotov, L. Vacin, Brill, Leiden/Boston 2018, pp. 203-231.

²⁴ B. Böck, *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*, cit., pp. 216-217 (30).

²⁵ *Ibidem*, pp. 220-221 (63).

²⁶ *Ibidem*, p. 227 (121).

²⁷ Questo tema è stato solo marginalmente trattato in *ibidem*, pp. 38-42. Ulteriori contributi sull'ermeneutica degli *omina* fisiognomici sono J. Biblija, *Interpreting the Interpretation: Protasis-Apodosis Strings in the Physiognomic Omen Series Šumma Alamdimmu* 3.76-132, in *Studies in the Ancient Near Eastern World View and Society Presented to Marten Stol in the Occasion of his 65th Birthday, 10 November 2005, and his Retirement from the Vrije Universiteit Amsterdam*, a. c. di R.J. van der Spek, Bethesda 2008, pp. 19-27 e B. Böck, *Physiognomy in Ancient Mesopotamia and Beyond: From Practice to Handbook*, in *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, a. c. di A. Annus, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 2010, pp. 199-219.

²⁸ Si veda, per esempio, N. De Zorzi, *La serie teratomantica Šumma izbu*, cit., pp. 168-169.

Nelle predizioni degli *omina* fisiognomici si rivela una chiara divisione dei ruoli sociali tra uomini e donne che riflettono i valori di una società androcentrica e patriarcale: ai primi sono destinati gli spazi pubblici, le seconde sono destinate a svolgere le loro attività all'interno della casa²⁹. Sulla base delle tematiche delle predizioni, si è supposto che questi *omina* abbiano la loro origine nel tentativo di capire l'idoneità di una donna per il matrimonio, oppure di un uomo per essere assunto al servizio del re³⁰. Per gli uomini è fondamentale il tema dell'onore, mentre il comportamento delle donne, viste soprattutto nel loro ruolo di mogli, è oggetto di attenzione solo per l'impatto positivo o negativo che esso può avere sull'onore dei rispettivi mariti.

Negli *omina* fisiognomici che riguardano in maniera esplicita il corpo femminile si riconosce la gamma di tematiche considerate rilevanti per il sesso femminile: fertilità, procreazione, comportamento sessuale. Per esempio, se il petto di una donna è ampio, l'*omen* predice ricchezza³¹; viceversa, se il petto di una donna è stretto, significa che è bugiarda e promiscua³². Un'altra coppia di *omina* si riferisce alle possibilità di concepimento di una donna: se i suoi seni sono pendenti significa che è fertile, non lo è se invece sono appuntiti³³. Due *omina* riguardanti l'aspetto dell'ombelico sono rilevanti per la gravidanza e il parto: un ombelico soffice indica che la donna porterà a termine la gravidanza; viceversa, un ombelico duro predice difficoltà nel parto³⁴.

²⁹ Si veda in dettaglio A. Berlejung, *Menschenbilder und Körperkonzepte in altorientalischen Gesellschaften im 2. und 1. Jt. v. Chr.*, cit.

³⁰ B. Böck, *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*, cit., pp. 55-60.

³¹ *Ibidem*, pp. 158-159 (143).

³² *Ibidem* (144).

³³ *Ibidem*, pp. 160-161 (158-159).

³⁴ *Ibidem*, p. 163 (188-189).

Per quanto riguarda l'uomo, i valori sociali fondamentali proiettati sul corpo si trovano riflessi soprattutto nei segni che riguardano il volto e i genitali. Prendiamo, per esempio, in esame due *omina* che associano la macchia *kittabru* con l'area dei genitali. Un segno sul bacino di uomo è legato al tema della discendenza e della riproduzione: "Se una macchia-*kittabru* si trova sul bacino, a destra o a sinistra, (l'uomo) avrà sia figli che figlie, (l'uomo) non prospererà economicamente" [B. Böck, *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*, cit., pp. 222-223 (85)]. Il segno appare in una posizione ambigua, a destra o a sinistra, e la relativa predizione è similmente ambigua: l'*omen* predice la nascita di figli maschi, alla quale si attribuisce un valore positivo, ma anche di figlie femmine; per queste ultime deve essere predisposta una dote e dunque l'*omen* si conclude con la previsione di una possibile futura ristrettezza economica.

Un altro *omen* prende in esame la presenza di *kittabru* nella regione pelvica di un uomo: "Se una macchia-*kittabru* si trova nella regione pelvica a destra, (l'uomo) godrà di buona reputazione" [*Ibidem*, p. 223 (96)]. La regione pelvica evoca la sfera sessuale e la sua associazione con la reputazione dell'uomo, quindi con il suo status sociale, indica che il comportamento sessuale era considerato un importante vettore di auto-definizione per l'élite scribale i cui valori si trovano riflessi nella letteratura divinatoria. Interessanti a questo riguardo sono una serie di *omina* che riguardano il pene di uomo. Molti *omina* associano segni sul pene con il tema della discendenza che è fondamentale anche per l'uomo: se un particolare segno appare sul pene a destra, per esempio, significa che l'uomo non avrà figli; viceversa, se appare a sinistra, l'uomo avrà figli.³⁵ La seguente sequenza di cinque *omina* prende in esame l'aspetto del pene di un uomo:

³⁵ *Ibidem*, pp. 174-175 (30-31).

Se il pene (di un uomo) è grosso, (l'uomo) diventerà povero, la sua famiglia gli darà dispiaceri; se il pene (di un uomo) è piccolo e scuro, (l'uomo) sarà elogiato; se il pene di uomo è corto, (l'uomo) avrà successo [*Ibidem*, pp. 122-123 (74-76)].

Se (un uomo) ha il pene di un toro, (l'uomo) perderà la sua patria in fretta; se (un uomo) ha il pene di un giovane toro o di un asino selvaggio, (l'uomo) diventerà povero [*Ibidem* (79-80)].

Ciò che colpisce in questi *omina* è il fatto che segni che spesso nella divinazione mesopotamica, nella fisiognomica come altrove, hanno un valore positivo, vale a dire larghezza e il paragone con animali fisicamente imponenti, sono interpretati come negativi in riferimento al pene. Invece, un pene piccolo, oppure corto e scuro, ha un valore positivo e predice successo e fortuna per l'uomo. Lo stesso meccanismo si nota in questo *omen* riguardante il volto: "Se (un uomo) ha una bella faccia, (l'uomo) avrà una vita breve, ma sarà ricco di grano e argento" [*Ibidem*, pp. 112-113 (91)]. Un bel volto è un presagio positivo di ricchezza, ma annuncia anche una morte precoce. Se paragoniamo questi *omina* con le descrizioni esaminate nel paragrafo precedente del corpo ideale del re, imponente e spesso positivamente descritto come un leone o un toro selvaggio, osserviamo un'inversione dei valori che ci aspetteremmo associati con il corpo maschile nel mondo androcentrico babilonese e più in generale mesopotamico. La ragione è che nella sequenza di *omina* riguardanti il pene e il volto viene espresso un giudizio morale: il corpo dell'uomo deve avere la giusta misura. Il corpo normativo maschile non deve aspirare all'ideale che vale per eroi, re e divinità. In questi *omina* si trova riflessa un'idea di *humilitas* che trova ampio spazio anche nella letteratura sapienziale, nella quale è un tema frequente la punizione di compor-

tamenti catalogabili come *ubris*³⁶. Questo fondamentale concetto di umiltà e misura quando applicato al corpo non può che trovare la sua espressione più chiara nelle due parti del corpo che, più di ogni altra, incapsulano il senso di identità nella società patriarcale e androcentrica babilonese: il volto e i genitali.

Il quadro della percezione culturale del corpo in Mesopotamia che è stato tracciato in questo paragrafo attraverso uno studio della descrizione del corpo negli *omina* fisiognomici del primo millennio a.C. trova riscontro in un famoso testo rituale di cui proponiamo una nuova interpretazione nel paragrafo che segue.

Il corpo normativo del divinatore e l'identità di genere

Un testo rituale di epoca neo-assira (8°-7° secolo a.C.) contiene nella sua parte iniziale un mito noto nella letteratura assiriologica come il *Mito di Enmeduranki*³⁷. Si tratta di un racconto eziologico che riconduce la pratica della divinazione in Mesopotamia agli insegnamenti di Enmeduranki, un mitico re della città babilonese di Sippar³⁸. Nel corso di un concilio divino, Enmeduranki riceve in dono dagli dei della divinazione Šamaš e Adad³⁹ "la tavoletta degli dei, il fegato, il segreto del cielo e dell'aldilà"

³⁶ Questo tema non è ancora stato trattato in maniera sistematica. La studio di riferimento per la letteratura sapienziale babilonese è ancora W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Eisenbrauns, Winona Lake 1996² (1^a ed. 1960).

³⁷ La prima edizione del solo mito si trova in W.G. Lambert, *Enmeduranki and Related Matters*, in «Journal of Cuneiform Studies», 21, 1967, pp. 126-138. Lambert ha poi pubblicato una edizione completa del testo, inclusa la parte rituale, sulla base di nuovi manoscritti identificati dopo il 1967 in *The Qualifications of Babylonian Diviners*, in *tikip santakki mala bašmu...Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994*, a. c. di S.M. Maul, Styx, Groningen 1998, pp. 141-148. Il mito rappresenta le ll. 1-18 del testo pubblicato in *ibidem*, pp. 148-149.

³⁸ Secondo la *Lista reale sumerica* Enmeduranki è il sesto re antidiluviano di Sippar: T. Jacobsen, *The Sumerian King List*, University of Chicago Press, Chicago 1939, p. 75.

³⁹ Per una discussione del ruolo di Šamaš e Adad come dei della divinazione si veda

[W.G. Lambert, *The Qualifications of Babylonian Diviners*, cit., p. 148, l. 8], vale a dire il fegato divinatorio sul quale si riteneva gli dei iscrivessero i loro messaggi⁴⁰. Questo dono è accompagnato dalle istruzioni per svolgere, oltre all'aruspicina, lecanomanzia, astrologia, e calcoli matematici e per determinare coloro ai quali sarebbe stato concesso occuparsi della pratica della divinazione⁴¹. Secondo il mito, l'accesso a questo sapere di origine divina è riservato ai cittadini di tre città, Nippur, Sippar e Babilonia, ai quali Enmeduranki stesso rivela le istruzioni ricevute dagli dei. Il mito è poi seguito da una lunga sezione nella quale si chiarisce che solo una ristretta elite di individui selezionati sulla base di precisi criteri di purezza ha il permesso di rivolgersi agli dei Šamaš e Adad e praticare la divinazione:

L'esperto-*ummānu*, che vigila sui segreti dei grandi dei, legherà suo figlio, colui che ama, con un giuramento su tavoletta e stilo davanti a Šamaš e Adad e lo istruirà. Quando (si presenta) un divinatore, un esperto nell'interpretazione dell'olio, di ininterrotto lignaggio, discendente di Enmeduranki, re di Sippar, che prepara la ciotola pura e porta il cedro⁴², un sacerdote benediciente del re, un sacerdote di Šamaš dai lunghi capelli⁴³, creatura

W.G. Lambert, *Babylonian Oracle Questions*, Eisenbrauns, Winona Lake 2007, pp. 1-5.

⁴⁰ Per il fegato divinatorio come "tavoletta" degli dei si veda H.L.J. Vanstiphout, N. Veldhuis, *Ṭuppi ilāni takāltu pirišti šamē u eršetim*, in «Annali», 55, 1995, pp. 30-32. L'associazione è discussa anche in A. Winitzer, *The Divine Presence and its Interpretation in Early Mesopotamian Divination*, in *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, a. c. di A. Annus, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 2010, pp. 180-181.

⁴¹ Per una discussione delle tecniche divinatorie mesopotamiche si veda U.S. Koch, *Mesopotamian Divination Texts*, cit., pp. 67-311.

⁴² Il riferimento è a scaglie di legno di cedro o resina utilizzate per la produzione di incenso: si veda W.G. Lambert, *The Qualifications of Babylonian Diviners*, cit., p. 145.

⁴³ Si tratta di un particolare tipo di sacerdote del quale si hanno però poche attesta-

della dea (madre) Ninḫursagga, generato da un sacerdote-*nēšakku*⁴⁴ di origine pura, e che sia intatto nel suo corpo e nelle sue membra – (costui) potrà avvicinarsi agli dei Šamaš e Adad dove si svolge l'ispezione divinatoria (del fegato) e l'oracolo. Il divinatore di origine impura, che non sia intatto nel suo corpo e nelle sue membra, cieco (*zaqtu īnī*)⁴⁵, con i denti rotti (*ḥesir šinnī*), un dito amputato (*nakpi ubāni*), un testicolo schiacciato (?) (*šir dir kur-ra*)⁴⁶, lebbroso (?) (*malē saḥaršubbē*)⁴⁷, un *ḥisgalū*⁴⁸, un *šubakilu*⁴⁹, un effeminato (?) (*pilpilānu*) che non os-

zioni: CAD S, p. 234 (*sigbarrū*). I sacerdoti in Mesopotamia erano generalmente rasati: C. Waerzeggers, M. Jursa, *On the Initiation of Babylonian Priests*, in «Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte», 14, 2008, pp. 1-2.

⁴⁴ Si tratta di un titolo sacerdotale: nelle fonti del primo millennio ha un particolare legame con Nippur e il culto del dio Enlil. Si veda *ibidem*, pp. 3-6.

⁴⁵ W.G. Lambert, *The Qualifications of Babylonian Diviners*, cit., p. 152 (l. 31) traduce l'accadico *zaqtu īnī* "with squinting eyes". La traduzione "cieco" qui proposta segue la proposta di M. Stol, *Blindness and Night-Blindness in Akkadian*, in «Journal of Near Eastern Studies», 45, 1986, p. 295.

⁴⁶ L'interpretazione della sequenza *šir dir kur-ra* è incerta: *ibidem*, p. 152 (l. 32) traduce "a ruptured(?) testicle". Il logogramma *šir* corrisponde all'accadico *išku* "testicolo"; il segno *dir/dirig* può corrispondere all'accadico *qāpu* "cedere, crollare" e *šahāhu* "cadere, staccarsi", detto soprattutto di mura ed edifici; il verbo *šahāhu* può descrivere anche la condizione di parti del corpo, capelli, denti, pelle, ma non è attestato con riferimento ai testicoli: si vedano le attestazioni in CAD Q, pp. 98-99 (*qāpu* B) e CAD Š/1, pp. 75-77. È attestata anche la corrispondenza con il verbo *nasāhu* "rimuovere": CAD N/2, pp. 1-15. Infine, il segno *dir/dirig* corrisponde anche all'accadico *atāru* "eccedere in numero o dimensioni", quindi una traduzione alternativa di *šir dir kur-ra* potrebbe essere "un testicolo gonfio(?)".

⁴⁷ "Suffering from leprosy" è la traduzione di W.G. Lambert, *The Qualifications of Babylonian Diviners*, cit., p. 152, l. 32. L'identificazione di *saḥaršubbū* con la lebbra è stata sostenuta in più occasioni, ma rimane tuttora incerta: si vedano M. Stol, *Leprosy: New Light from Greek and Babylonian Sources*, in «Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap (Ex Oriente Lux)», 30, 1989, pp. 22-31 e J.A. Scurlock, B.R. Andersen, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine: Ancient Sources, Translations, and Modern Medical Analysis*, University of Illinois Press, Chicago 2005, pp. 70-73, 231-233, 454-455.

⁴⁸ Il termine è un *hapax legomenon* e non può essere tradotto.

⁴⁹ Il termine è un *hapax legomenon* e non può essere tradotto.

serva i riti di Šamaš e Adad, non si potrà avvicinare al luogo (dove si trovano) Ea, Šamaš, Asalluḫi e Bēlet-šīri, il cancelliere del cielo e dell'aldilà, amato dai suoi fratelli, per una decisione oracolare⁵⁰. [W.G. Lambert, *The Qualifications of Babylonian Diviners*, cit., p. 149 ll. 19-37]

Questa lunga sezione descrive le due caratteristiche che qualificano un individuo per la professione di divinatore: fondamentale è l'origine "pura", definita come l'ininterrotto lignaggio, nientemeno che la discendenza diretta da Enmeduranki stesso. Il divinatore deve appartenere ad una famiglia di divinatori in seno alla quale viene iniziato alla pratica della divinazione. La prima parte di questa sezione descrive il giuramento al quale l'esperto-*ummānu*⁵¹ sottopone il figlio prima di procedere alla sua iniziazione⁵². Questa genealogia mitica conferma quanto sappiamo dell'educazione specialistica in Mesopotamia e trova riscontro in varie fonti d'archivio di epoca neo-assira, lettere soprattutto, dalle quali apprendiamo che la

professione di divinatore era appannaggio di un numero ristretto di famiglie legate alla corte reale. La carica era ereditaria, all'interno di ogni famiglia solamente uno o due figli venivano selezionati per questo ruolo e questi ultimi ricevevano la loro educazione direttamente dai padri⁵³.

L'origine "pura" del divinatore deve essere accompagnata da precise caratteristiche fisiche. Il testo spiega che il divinatore deve essere completo, "perfetto nel suo corpo e nelle sue membra". Questo requisito è seguito da una lista di difetti che squalificano un individuo dal ricoprire il ruolo di divinatore. Il corpo normativo del divinatore viene dunque definito *ex negativo*: una sequenza di difetti chiarisce quale sia l'idea di perfezione cui il testo fa riferimento come requisito per l'accesso a questa carica.

La prima parte della lista è rappresentata da una sequenza di parti del corpo difettose organizzata *a capite ad calcem*, dall'alto verso il basso, un principio organizzativo che, come abbiamo visto a proposito degli *omina* fisiognomici, è tipico della letteratura erudita. I primi tre difetti riguardano singole parti del corpo: un divinatore non deve essere cieco, avere i denti rotti ed essere amputato di un dito. Questi difetti non riflettono solamente criteri estetici basati sul rifiuto di ciò che non si presenta alla vista come intatto o simmetrico. La lista è costruita intorno a parti del corpo la cui perfetta funzionalità era verosimilmente considerata essenziale per il corretto svolgimento delle azioni legate alla pratica della divinazione. Nel corso del rituale divinatorio il divinatore pone una domanda agli dei per poi incoraggiarli con ripetute preghiere e offerte a dare una risposta iscrivendola sul fegato divinatorio⁵⁴. La ce-

⁵⁰ Liste simili si trovano in altri testi rituali: una versione breve della lista – cieco, con i denti rotti, con un dito amputato – è pubblicata e discussa in E. Jiménez, *New Fragments of Gilgameš and Other Literary Texts from Kuyunjik*, in «Iraq», 76, 2014, pp. 105-106.

⁵¹ Il termine accadico *ummānu* si riferisce a varie categorie di esperti ed è utilizzato in particolare per descrivere i professionisti delle cinque discipline superiori della sapienza assira, vale a dire *tuṣṣarrūtu*, *barūtu*, *āšipūtu*, *asūtu* e *kalūtu*. Il *tuṣṣarru* "scriba/divinatore" è esperto soprattutto di *omina* celesti ma si occupa anche di altri tipi di *omina* *oblative*. Il *bārū* è specializzato in aruspicina e lecanomanzia. L'*āšipu* – il termine è tradizionalmente tradotto "esorcista" – è chiamato in causa soprattutto quando si tratta di praticare rituali apotropaici e combattere l'azione di forze soprannaturali (demoni). L'*asū* (tradizionalmente "medico") è esperto nella cura di malattie per mezzo di rimedi naturali. Il *kalū* (tradizionalmente "lamentatore") eccelle nell'arte di placare gli dei per mezzo di canti e lamentazioni. Lo studio classico di riferimento sull'*ummānu* neo-assiro è S. Parpola, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, I-II, Butzon & Bercker, Neukirchen-Vluyn 1983.

⁵² Per simili passaggi in altri testi rituali si veda W.G. Lambert, *The Qualifications of Babylonian Diviners*, cit., p. 143.

⁵³ Sull'educazione dell'esperto-*ummānu* si veda, per esempio, L. Verderame, *La formazione dell'esperto (ummānu) nel periodo neo-assiro*, in «Historiae», 5, 2008, pp. 51-67.

⁵⁴ Per il rituale divinatorio si vedano P. Steinkeller, *Of Stars and Men: The Conceptual and Mythological Setup of Babylonian Extispicy*, in *Biblical and Oriental Essays in Memory*

cità non consentirebbe al divinatore di svolgere le azioni rituali richieste e soprattutto di leggere i segni lasciati dagli dei sul fegato⁵⁵, così come una mutilazione degli arti superiori renderebbe difficile l'esame del medesimo. La funzione dei denti è meno evidente, ma è degno di nota che istruzioni contenute in testi rituali e preghiere prescrivono nella fase di preparazione del rito l'utilizzo di legno di cedro e incenso per la purificazione della bocca del divinatore⁵⁶: si può dunque supporre che il perfetto stato di tutte le parti della bocca, denti inclusi, fosse considerato un requisito fondamentale per un divinatore⁵⁷.

Il successivo difetto nella lista, che, ricordiamo, è organizzata *a capite ad calcem*, riguarda i testicoli del divinatore, šir in sumerico, išku in accadico. Il difetto è descritto dalla sequenza dir kur-ra nel testo originale, ma si tratta di un *hapax legomenon* di difficile interpretazione: un testicolo "schiacciato", un testicolo "amputato", oppure un testicolo "gonfio" sono ipotesi di traduzione basate sui possibili significati del segno dir/dirig⁵⁸. La menzione dei testicoli del divinatore è interessante, poiché, a differenza di occhi, mani e bocca, gli organi genitali non svolgono alcun ruolo nell'atto divinatorio vero e proprio. La mia

of William L. Moran, a. c. di A. Gianto, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2005, pp. 11-47 e J.C. Fincke, *Ist die mesopotamische Opferschau ein nächtliches Ritual?*, in «Bibliotheca Orientalis», 66, 5-6, 2009, pp. 519-558.

⁵⁵ L'esperto di aruspicina in Mesopotamia è il *bārû* ed è significativo che il termine sia etimologicamente connesso al verbo *barû* "guardare".

⁵⁶ Si veda M. Guichard, L. Marti, *Purity in Ancient Mesopotamia: The Paleo-Babylonian and Neo-Assyrian Periods*, in *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean and Ancient Judaism*, a. c. di C. Frevel, Christophe Nihan, Brill, Leiden 2013, pp. 80-81.

⁵⁷ Gli operatori culturali non potevano consumare aglio e porro a causa dell'odore che questi cibi lasciano nell'alito, poiché si riteneva che il cattivo odore potesse disturbare gli dei: si veda K. van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*, Van Gorcum, Assen 1985, pp. 34-35; M. Guichard, L. Marti, *Purity in Ancient Mesopotamia*, cit., pp. 84, 87.

⁵⁸ Si veda in dettaglio la nota 46.

ipotesi è che una chiave per l'interpretazione di questo passaggio sia contenuta nella prima parte della sezione qui discussa: una discendenza pura – e dunque, implicitamente, anche la capacità di perpetuarla – rappresenta il primo fondamentale criterio di qualifica per un divinatore. Benchè il testo non lo dica in modo esplicito è probabile che il difetto del testicolo indichi una limitazione nella capacità di procreare dell'individuo.

Questa interpretazione è supportata da paralleli in alcuni passaggi biblici strutturalmente molto simili al testo qui discusso. Un passo del *Levitico*, 21: 17-23, contiene una lista di dodici difetti che squalificano un individuo dal ricoprire il ruolo di sacerdote: oltre a un difetto dei testicoli (*meroach ashech*), la lista include cecità, difficoltà di movimento (storpio), una mutilazione del viso, arti troppo lunghi, malattie della pelle, braccia e piedi spezzati, ipercifosi (gobbo), nanismo, e un difetto degli occhi. Benchè la lista del *Levitico* sia più lunga, alcuni difetti sono citati in entrambe le liste⁵⁹. Inoltre, anche nel *Levitico* il corpo perfetto del sacerdote viene definito *ex negativo*, attraverso una lista di difetti squalificanti. Sfortunatamente, l'interpretazione dell'ebraico *meroach ashech* è incerta poiché entrambi i termini sono *hapax legomena*, ma è degno di nota che le interpretazioni suggerite fino ad oggi si sovrappongono a quelle indicate per šir dir kur-ra⁶⁰. Un altro parallelo si trova in *Deuteronomio* 23: 2: il passaggio proibisce individui con organi genitali schiacciati o amputati dall'entrare

⁵⁹ K. van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*, cit., p. 30.

⁶⁰ L'interpretazione dell'ebraico *ashech* come "testicolo" è supportata etimologicamente da paralleli nelle altre lingue semitiche, tra i quali si annovera anche l'accadico *išku* (šir): si veda L. Kogan, *Proto-Semitic Lexikon*, in *The Semitic Languages: An International Handbook*, a. c. di S. Weninger, G. Kahn, M.P. Streck, J.C.E. Watson, Walter De Gruyter, Berlin/Boston 2011, p. 219. Per *meroach* si veda W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, Springer-Verlag, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1962, p. 460.

nell'assemblea di Yahweh. In riferimento a questi passi biblici è stato argomentato in maniera persuasiva che la ragione della proibizione risiede nella mancanza di capacità riproduttiva degli individui colpiti⁶¹. In Mesopotamia e in generale nel Vicino Oriente antico l'infertilità, maschile e femminile, è associata all'idea di una punizione divina⁶². In questa luce, non sorprende che un difetto degli organi genitali possibilmente indicativo di infertilità possa rappresentare un importante criterio di squalifica per un operatore cultuale. Se questa interpretazione è corretta, si può ipotizzare che l'organizzazione della lista sia determinata da un criterio di gravità crescente, vale a dire dal progressivo intensificarsi della gravità del difetto descritto man mano che la sequenza procede in ordine discendente. Se i difetti della vista, della bocca e degli arti compromettono la capacità del divinatore di svolgere le attività rituali connesse al suo ruolo, il difetto che riguarda i genitali compromette la capacità dell'individuo di adempiere ad una parte fondamentale della propria funzione sociale, vale a dire assicurare la propria discendenza.

Dopo i testicoli, l'attenzione si sposta su un problema che affligge l'intera superficie corporea. Nonostante l'identificazione del termine accadico *saḥaršubbû* con la lebbra sia incerta, varie fonti lo accostano a segni evidenti sulla pelle e diffusi su tutto il corpo⁶³. Di tutti i difetti finora discussi, *saḥaršubbû* è si-

curamente quello più appariscente da un punto di vista estetico. Si tratta però soprattutto di una condizione a sua volta inestricabilmente legata all'idea di una punizione divina e associata a un forte stigma sociale – chi ne era colpito costretto ad abbandonare la propria casa e a vivere ai margini della società⁶⁴.

La sezione finale della lista rappresenta un interessante complemento a questo catalogo. Sfortunatamente, non è possibile dire nulla sui primi due elementi, *ḥisgalû* e *šubakilu*, poiché non sono altrimenti attestati. Per quanto riguarda invece l'ultimo termine della lista, *piḥpilānu*, diversi indizi suggeriscono si tratti di un individuo che ha come sua caratteristica definente l'ambiguità di genere. Come *ḥisgalû* e *šubakilu*, anche *piḥpilānu* è attestato solo in questo testo, ma un termine simile, *piḥpilû*, soprattutto nella sua forma sumerica pi-li-pi-li, compare in testi lessicali e in alcuni testi letterari sumerici, in particolare inni e miti che hanno come protagonista la dea Inanna⁶⁵. Secondo alcune attestazioni, il *piḥpilû* è un individuo che è stato “cambiato” da Inanna⁶⁶: anche se la natura di questo cambiamento non è specificata, è rilevante che una delle caratteristiche della dea Inanna e della sua controparte accadica Ištar sia la sua capacità di determinare cambi di genere⁶⁷. In testi lessicali, il *piḥpilû* è associato ad una serie di altri termini, tra i quali *assinnu* e *kurgarrû*, che descrivono altre figure liminali legate al culto della dea Inanna/Ištar e la cui liminalità dipende dall'ambiguità di

⁶¹ Si veda S.M. Olyan, *Disability in the Hebrew Bible: Interpreting Mental and Physical Differences*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 29-46. Si veda anche D.T. Steward, *Sexual Disabilities in the Hebrew Bible*, in *Disability Studies and Biblical Literature*, a. c. di C.R. Moss, J. Schipper, Palgrave Macmillan, New York 2011, pp. 67-88.

⁶² Si veda, per esempio, S.L. Budin, *Fertility and Gender in the Ancient Near East*, in *Sex in Antiquity: Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*, a. c. di M. Masterson, N.S. Rabinowitz, J. Robson, Routledge, London/New York 2015, pp. 30-49.

⁶³ Si veda J.A. Scurlock, B.R. Andersen, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*, cit., pp. 70-73, 231-233, 454-455.

⁶⁴ F. Pomponio, *Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica*, Paideia Editrice, Brescia 1990, p. 69.

⁶⁵ Lo studio più recente del pi-li-pi-li/*piḥpilû* è I. Peled, *Masculinities and Third Gender: The Origins and Nature of an Institutionalized Gender Otherness in the Ancient Near East*, Ugarit-Verlag, Münster 2016, pp. 267-270.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 269.

⁶⁷ Recentemente, si veda I. Zsolnay, 'Goddess of War, Pacifier of Kings': An Analysis of Ištar's Martial Role in Maledictory Sections of Assyrian Royal Inscriptions, in *Language in the Ancient Near East: Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale*. Vol. 1, Part 1, a. c. di L. Kogan, N. Koslova, S. Ioesov e S. Tischenko, Eisenbrauns, Winona Lake 2010, pp. 389-402.

genere⁶⁸. Purtroppo il carattere lacunoso delle fonti non permette di essere più precisi. Sulla base della documentazione disponibile, si può concludere che il termine pi-li-pi-li/*pilpilû/pilpilānu* si riferisca a un individuo caratterizzato da tratti fisici e/o comportamentali interpretati come femminili e con un ruolo nel culto della dea Inanna. Si tratta dunque di un operatore cultuale, come il divinatore, ma che un insieme di caratteristiche fisiche e comportamentali pone al di fuori dello standard normativo. Non è chiaro se il “cambiamento” di genere di cui parlano le fonti alluda ad una vera e propria castrazione. Queste incertezze a parte, l’inclusione del *pilpilānu* nella nostra lista ci dice che il corpo a cui il divinatore deve aspirare, il corpo normativo, non è solo un corpo completo, integro nelle sue parti, ma è soprattutto un corpo maschile che non solo è dotato degli attributi fisici pertinenti, i genitali maschili, ma è anche espressione delle caratteristiche culturali associate con il sesso maschile, prima fra tutte la capacità riproduttiva. La citazione del *pilpilānu* “effeminato (?)” alla fine della lista conferma la rilevanza di questioni di genere nella determinazione dei valori dell’élite scribale a cui questo testo può essere rapportato. Nel contesto di una società patriarcale e in un ambito prettamente maschile, l’integrità degli organi sessuali maschili e l’assenza di ambiguità di genere sono criteri di cruciale importanza⁶⁹. Parallelamente, mantendendo l’ipotesi che la lista qui discussa sia stata organizzata secondo un criterio di gravità crescente, l’ambiguità di genere e la deformazione degli organi

genitali in associazione con sterilità sono costruite come le più gravi disabilità immaginabili⁷⁰. Questa conclusione trova conferma in uno dei testi più famosi e discussi della letteratura mesopotamica, vale a dire il *mito di Enki e Ninmah*, in un racconto eziologico sull’origine di esseri disabili.

La disabilità sessuale in Mesopotamia: il mito di Enki e Ninmah

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, il corpo normativo è un corpo integro, completo in tutte le sue parti. Difetti che compromettono l’integrità del corpo collocano il corpo nella categoria dell’“altro”, inteso come deviazione, negazione, inversione della percepita e costruita normalità. Il testo rituale contenente il *Mito di Enmeduranki* presenta una lista di condizioni che rientrano in questa categoria di alterità o “non-normalità” secondo una precisa gradazione che sembra porre particolare enfasi sull’alterità espressa da ambiguità di genere e disabilità di natura sessuale.

Il concetto di “disabilità” nel mondo antico rappresenta una categoria relativa, socialmente e culturalmente costruita. La disabilità è definita dalla possibilità di un individuo di adempiere a funzioni e compiti socialmente prescritti. Una disabilità per essere definita tale deve interferire negativamente con la gamma di ruoli socio-economici a disposizione dell’individuo⁷¹.

⁶⁸ Si veda, in dettaglio, I. Peled, *Masculinities and Third Gender*, cit., pp. 155-202.

⁶⁹ Questi criteri trovano spazio in fonti rabbiniche: vd. J.B. Welser, L. Lehmhaus, *Disability in Rabbinic Judaism*, in *Disability in Antiquity*, a. c. di C. Laes, Routledge, Abington 2016, pp. 443-444. Interessanti paralleli si trovano anche nelle fonti islamiche: si veda H. Benkheira, *Impotent Husbands, Eunuchs and Flawed Women in Early Islamic Law*, in *Disability in Antiquity*, a. c. di C. Laes, Routledge, Abington 2016, pp. 421-433. Uno studio comparativo da parte di chi scrive è in corso di preparazione.

⁷⁰ Anche nelle fonti bibliche l’infertilità può rientrare nella categoria della disabilità: si veda S.M. Olyan, *Disability in the Hebrew Bible*, cit., p. 95.

⁷¹ Sulla definizione di disabilità nelle fonti antiche si veda C. Laes, *Disabilities in the Ancient World – past, present and future*, in *Disability in Antiquity*, a. c. di C. Laes, Routledge, Abington 2016, pp. 4-7. In generale sul concetto di disabilità nelle fonti mesopotamiche si vedano i seguenti contributi: N.H. Walls, *The Origins of the Disabled Body: Disability in Ancient Mesopotamia*, in *This Able Body: Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, a. c. di H. Avalos, S.J. Melcher, J. Schipper, Society

Nella documentazione socio-economica mesopotamica si trova un numero ristretto di condizioni che rientrano nella categoria di disabilità: ciechi, sordo-muti, persone con restrizioni nel loro potere di movimento. Meno frequentemente si trovano persone con “disabilità mentali”⁷². Questo riflette il numero e la rilevanza socio-economica (e l'integrabilità) dei gruppi in questione. La documentazione erudita, soprattutto le liste lessicali, offre una terminologia più ampia, non sempre intellegibile⁷³, ma in quanto fenomeno sociale rilevante, sono principalmente questi gruppi che rientrano nella categoria dell'“altro” come lo abbiamo definito.

L'alterità può essere inflitta, prodotta, dunque controllata, per esempio attraverso pene corporee che mirano non solo a ferire, ma anche a umiliare. Un testo di epoca achemenide (5° sec. a.C.) descrive la punizione di delinquenti in questi termini: “Saranno picchiati cento volte con un bastone e la loro barba e i capelli sulla loro testa verranno strappati via” [M. Stolper, *Entrepreneurs and Empire: the Murašû Archive, the Murašû Firm, and Persian Rule in Babylonia*, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden 1985, p. 270 No. 91 ll. 7-8]. La punizione mira a distruggere la barba, il simbolo dell'età adulta e della virilità⁷⁴. Altre pene si focalizzano sulla testa e le sue parti

in quanto sede dell'identità individuale, come abbiamo visto anche a proposito degli *omina* fisiognomici⁷⁵. L'intenzione della pena è lesionare la persona sociale attraverso una lesione del corpo. Il corpo, in questo caso, è portatore di un segno – il marchio artificiale viene visto come indicativo anche per lo status sociale e morale dell'individuo che lo porta.

Un mito antropogonico sumerico, conosciuto come *Enki e Ninmah*, dal nome delle due divinità protagoniste, descrive la creazione dell'umanità, spiegando al contempo l'origine di corpi normali e disabili⁷⁶. La prima parte del testo racconta della creazione divina dell'uomo come sostituto per il lavoro degli dei, un topos della letteratura mesopotamica⁷⁷. Dopo la creazione dell'uomo, il dio demiurgo Enki e la dea Ninmah si ubriacano e danno inizio a una competizione per stabilire chi di loro abbia più potere creatore. La dea vuole provare la sua superiorità creando sette esseri in vario modo infermi⁷⁸. Il primo essere è caratterizzato da un problema agli arti superiori e non può piegarsi; il secondo ha problemi alla vista; gli arti del terzo sono neri e paralizzati; il quarto è ritardato⁷⁹; il quinto non può controllare seme o urina⁸⁰; il sesto è una donna che

of Biblical Literature, Atlanta 2007, pp. 13-30, E. Kellenberger, *Mesopotamia and Israel*, in *Disability in Antiquity*, a. c. di C. Laes, Routledge, Abington 2016, pp. 47-60.

⁷² E. Cassin, *Le droit et le tortu – II: Handicapés et marginaux dans la Mésopotamie des II^e et III^e millénaires*, in *Le Semblable et le Différent*, Éditions La Découverte, Paris 1987, pp. 72-97; H. Waetzold, *Der Umgang mit Behinderten in Mesopotamien*, in *Behinderung als pädagogische und politische Herausforderung*, a. c. di M. Liedtke, Klinkhardt, Bad Heilbrunn 1996, pp. 77-91.

⁷³ J. Renger, *Kranke, Krüppel, Debile: Eine Randgruppe im Alten Orient*, in *Aussenseiter und Randgruppen: Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orient*, a. c. di V. Haas, Univ.-Verlag Konstanz, Konstanz 1992, pp. 119-125.

⁷⁴ Per altri esempi, si veda N. De Zorzi, *Teratomancy at Tigonānum: Structure,*

Hermeneutics, and Weltanschauung of a Northern Mesopotamian Omen Corpus, in «Journal of Cuneiform Studies», 69, 2017, pp. 132-133.

⁷⁵ U. Steinert, *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien*, cit., pp. 134-135.

⁷⁶ L'edizione più recente di questa composizione è M. Ceccarelli, *Enki und Ninmah: Eine mythische Erzählung in sumerischer Sprache*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016.

⁷⁷ Si veda W.G. Lambert, *Babylonian Creation Myths*, Eisenbrauns, Winona Lake 2013, p. 334.

⁷⁸ Gli esseri di Ninmah sono discussi in dettaglio in *ibidem*, pp. 40-61. L'edizione del passaggio con il relativo commentario si trova in *ibidem*, pp. 110-117. Una discussione del passaggio relativo alla creazione di esseri disabili si trova anche in S. Pittl, *Some Considerations on Disabled People in the Sumerian Myth of Enki and Ninmah*, in «KASKAL», 12, 2015, pp. 467-483.

⁷⁹ Questa è la comune interpretazione del sumerico *lūlil*, accadico *lillu*: *ibidem*, pp. 50, 60-61.

⁸⁰ Nel testo sumerico *lú a sur-sur-ra*: *ibidem*, p. 114-115, l. 37 traduce “Mann mit ständig tropfendem Samen” sulla base del possibile significato “sperma” del su-

non può procreare; il settimo non ha né un pene né una vagina. La tassonomia dell'“altro” che questo testo offre include difetti degli arti, difetti della vista, problemi mentali, e infine, un gruppo di tre esseri interessati da difetti degli organi genitali.

Le mancanze degli esseri creati da Ninmah sono compensate da Enki con un destino indirizzato ad attività artigianali, artistiche o amministrativo-politiche: il cieco per esempio diviene cantore o musicista, il paralizzato diviene fabbro, il ritardato viene posto al servizio del re, la donna infertile diviene tessitrice, l'individuo che non ha né un pene né una vagina è designato da Enki come eunuco e messo al servizio del re. Con l'eccezione dell'individuo che perde seme o urina, che è l'unico ad essere curato da Enki, per ognuno di questi esseri disabili Enki riesce a trovare una posizione all'interno della società. Tuttavia, è necessario sottolineare che si tratta di posizioni marginali che implicano una limitazione nell'integrabilità sociale di questi individui o una significativa riduzione dei ruoli sociali a loro disposizione.

Per quanto riguarda l'organizzazione della lista, è interessante che Enki non trovi una occupazione per l'uomo che perde seme o urina preferendo invece curarlo. Questa scelta potrebbe riflettere la percezione di una particolare gravità del difetto descritto⁸¹: se questa ipotesi è corretta, e supponendo che il difetto implichi

merico a (accadico *rihūtu*) e l'attestazione di problemi legati alla perdita di seme dall'organo genitale in testi medici (*ibidem*, pp. 51-52). Il sumerico a sur è attestato anche con il significato di “urinare” (*ibidem*, p. 175): la possibilità che sia questo il difetto descritto, un uomo che “perde urina (?)”, è sostenuta da L. Verderame, *Ninmah and Her Imperfect Creatures: The Bed Wetting Man and Remedies to Cure Enuresis*, in *Mesopotamian Medicine and Magic: Studies in Honor of Markham J. Geller*, a. c. di S.V. Panayotov, L. Vacín, Brill, Leiden/Boston 2018, pp. 779-798. Come suggerisce S. Pittl, *Some Considerations on Disabled People in the Sumerian Myth of Enki and Ninmah*, cit., p. 477 la perdita di urina può indicare anche un problema più generalizzato degli organi genitali.

⁸¹ Questa è anche l'interpretazione di S. Pittl, *Some Considerations on Disabled People in the Sumerian Myth of Enki and Ninmah*, cit., p. 477. M. Ceccarelli, *Enki und Ninmah*,

una disabilità anche di natura sessuale, come suggerito dalla collocazione prima della donna sterile e dell'essere privo di organi genitali, non si può evitare di notare una stretta somiglianza con la lista di disabilità discussa nel paragrafo precedente. L'ultimo degli esseri creati da Ninmah, l'essere privo di organi sessuali, viene destinato da Enki al ruolo di eunuco alla corte del re: come sappiamo da altre fonti, soprattutto del primo millennio a.C., si tratta di un ruolo privilegiato e alcuni eunuchi rivestono importanti cariche militari e nell'amministrazione, per esempio presso la corte assira⁸². Allo stesso tempo, fonti soprattutto letterarie mettono in evidenza una valutazione ambigua dell'eunuco enfatizzando la sua incapacità di procreare come un tratto significativamente stigmatizzante⁸³: nel mito sumerico di *Gilgamesh e l'aldilà*⁸⁴ la sorte dell'eunuco reale nell'aldilà è di essere messo da parte come un “bastone” [A.R. George, *Sumerian tīru = “eunuch”, «Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires», 3/97, 1997, pp. 91-92*]⁸⁵, accompagnato in questo destino di marginalizzazione dalla donna infertile, scartata come un vaso difettoso⁸⁶.

cit., p. 58 suppone un effetto umoristico: la dea Ninmah non si sarebbe resa conto che Enki avrebbe potuto facilmente curare questa disabilità.

⁸² Si veda, per esempio, A.K. Grayson, *Eunuchs in Power: Their Role in the Assyrian Bureaucracy*, in *Vom Alten Orient zum Alten Testament: Festschrift für Wolfram Freiherrn von Soden zum 85. Geburtstag am 19. Juni 1993*, a. c. di M. Dietrich, O. Loretz, Butzon & Bercker, Neukirchen-Vluyn 1995, pp. 85-98.

⁸³ Sullo status ambiguo degli eunuchi nel Vicino Oriente e nella Bibbia si veda T.M. Lemos, “*Like the eunuch who does not beget*”: *Gender, Mutilation, and Negotiated Status in the Ancient Near East*, in *Disability Studies and Biblical Literature*, a. c. di C.R. Moss, J. Schipper, Palgrave Macmillan, New York 2011, pp. 47-66.

⁸⁴ L'edizione più recente di questo testo è A. Gadhotti, “*Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld*” and the Sumerian *Gilgamesh Cycle*, de Gruyter, Berlin 2014. Si noti, tuttavia, che la traduzione di A. Gadhotti è spesso problematica: vd. la recensione di P. Attinger del volume in «*Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*», 105/2, 2015.

⁸⁵ Su questo passo si veda anche I. Peled, *Masculinities and Third Gender*, cit., pp. 255-257.

⁸⁶ A. Gadhotti, “*Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld*” and the Sumerian *Gilgamesh*

In conclusione, la lista di esseri disabili nel mito di Enki e Ninmah è probabilmente organizzata secondo una gradazione di severità, da difetti degli arti a gravi aberrazioni genitali e di genere che hanno come caso estremo un uomo privo di organi riproduttivi. Come nella lista di difetti riguardanti il corpo del divinatore discussa nel paragrafo precedente, anche in questo testo l'ambiguità sessuale è interpretata come la peggiore disabilità immaginabile. La disabilità sessuale appare la più limitante nei termini del potenziale di un individuo ad aspirare a una vera vita umana, e l'ambiguità di genere rappresenta la forma più estrema di alterità concepibile per esseri umani: questa è sicuramente una specificità della concezione mesopotamica della disabilità che si basa sulla visione del potere riproduttivo come una qualità fondamentale e imprescindibile della natura umana⁸⁷. In questa luce è significativo che la parte iniziale del mito, che precede la contesa tra Enki e Ninmah, si chiuda con una descrizione della riproduzione dell'umanità attraverso l'atto sessuale come prima conseguenza della creazione dell'uomo⁸⁸.

Cycle, cit., p. 159 (l. 274). Si veda anche A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, cit., p. 775 (c2).

⁸⁷ S.L. Budin, *Fertility and Gender in the Ancient Near East*, cit.

⁸⁸ M. Ceccarelli, *Enki und Ninmah*, cit., pp. 108-109, l. 7 e pp. 136-137 ll. 21'-24' (versione bilingue).

Corpo e spazio rituale tra Roma e Cartagine

La dimensione spaziale costituisce un cardine fondamentale per l'interpretazione delle espressioni e delle autorappresentazioni religiose. Queste, a loro volta, possono essere concepite quali vettori privilegiati di ricerca per mettere in luce quello che potremmo chiamare il "pensiero spaziale" di una cultura, costituito da specifici ordini, gerarchie, orizzonti relazionali, e anche corporei.

Nonostante le eredità lasciate, a diversi livelli, dalla scissione cartesiana tra sfera fisica e sfera mentale, il corpo è uno dei perni importanti della riflessione occidentale sullo spazio, tanto che il campo delle relazioni tra spazio, mente e corpo è attraversato in modo multidisciplinare dalla fisiologia, dalle neuroscienze e dalla filosofia. Il corpo ci permette di capire come, diversamente da quello che afferma una visione matematica formalista, lo spazio non è una realtà assolutamente astratta e indipendente dall'esperienza sensibile¹. Costruendo le sue fondamenta nel corpo lo spazio articola e domina la dimensione del senso, tanto da rappresentare un caso perfetto di efficacia simbolica. L'articolazione e il rapporto privilegiato tra spazio e sfera religiosa può essere decifrato infatti solo a partire dal riconoscimento della coesistenza di una pluralità di piani e di dimensioni, i quali af-

¹ Cfr. A. Berthoz, *Espace perçu, espace vécu, espace conçu*, in A. Berthoz, R. Recht (a c. di), *Les espaces de l'homme. Symposium annuel du Collège de France (octobre 2003)*, Paris 2005, pp. 128-155 (135); tra i più recenti studi che interessano in modo trasversale il rapporto tra spazio, corpo e religione ricordiamo qui almeno K. Knott, *The Location of Religion. A Spatial Analysis*, Routledge, London 2005.

feriscono a una più globale complessità dell'esperienza religiosa, che articola dimensione concreta e simbolica. La particolarità delle pratiche religiose dello spazio è che queste non si dipanano solo in una dimensione spaziale materiale, territoriale, corporea, ma anche in una dimensione spaziale altra, immaginata, che con questa si interseca. Per questo motivo il rapporto che intercorre tra corpo sociale, sistema religioso e spazio fisico e simbolico merita senz'altro di essere indagato nelle sue varie e complesse sfaccettature.

Se appare evidente come corpo e spazio siano due realtà indissolubilmente legate tra loro, meno diretta appare la relazione tra queste entità e quella che possiamo chiamare “sfera rituale”, ovvero l'insieme dei comportamenti codificati che assumono un significato religioso all'interno di un determinato sistema culturale. Ciò che ci si propone dunque in questo contributo è di riflettere sulla categoria di “spazio rituale” nell'antichità, con una visione che parta dal corpo e che veda nell'apparato sensoriale un fondamentale indicatore di significato in ambito rituale. Le coordinate di riferimento prendono in considerazione approcci teorici – ormai non più così recenti, sebbene poco frequentati dalle discipline storiche – come la *embodied cognition* (cognizione incarnata, dalla “teoria della mente incarnata”), che ha dato avvio a una riformulazione delle prospettive di studio della cultura materiale, anche attraverso l'approccio innovativo della *sensory archaeology*². Riferirsi alle religioni come a sistemi di pratiche materiali e sensoriali piuttosto che a sistemi di credenze³, consente infatti di osservare con maggiore precisione i con-

torni di categorie quali “spazio”, “rito”, “sacro”, che, osservate nelle loro intersezioni, vedono riaffiorare in studi e pubblicazioni anche recenti prospettive errate, ereditate dalla fenomenologia religiosa. Com'è noto tale approccio, che tende a ricercare nei fatti religiosi quella “risposta emotiva” immediata suggerita dal concetto di *Religiosität* evocato da Wissova, ha contribuito ad una tenace misinterpretazione dell'esperienza e dell'organizzazione religiosa delle società politeiste antiche, fondate in realtà, più che sulle credenze e sulle risposte emotive, sull'ortoprassia e sul ritualismo⁴. In particolare, occorre fare attenzione a concezioni di tipo naturalistico e fenomenologico che continuano a riemergere con un'intensità maggiore a proposito di determinati contesti storico-religiosi, come quello dell'Africa Proconsolare dove, come vedremo, sotto la spinta della romanizzazione si può intravedere un quadro di trasformazione e adattamento delle pratiche religiose, che investono ovviamente anche la costruzione e la percezione dello spazio rituale.

Infatti, se al cuore di quest'indagine vi è la relazione tra lo spazio, il processo performativo del rituale e le modalità in cui soglie e barriere, connesse anche alla corporeità e alla spazialità possono venire evocate e attivate, l'interrogativo ulteriore si precisa nelle modalità di confronto tra spazi rituali in culture a contatto, come quella punica e quella romana.

² Cfr. Y. Hamilakis, *Archaeology and the Senses: Human Experience, Memory, and Affect*, Cambridge 2013; J. Day (a c. di), *Making Senses of the Past: towards a sensory archaeology*, Carbondale 2013; M.T. Lucas, J.M. Schablitsky, *Archaeology of the war 1812*, Walnut Creek 2014.

³ Ph. Mellor, Chr. Schilling, *Re-forming the Body. Religion, Community and Modernity*, London 1997; J.Z. Smith, *To take Place*, Chicago-London 1987; per l'ambito ro-

mano J. Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005, R. Raja, J. Rüpke (a c. di), *A Companion to the Archaeology of religion in ancient World*, Malden-Oxford 2015.

⁴ Sul concetto di *Religiosität*, in cui chiaramente è leggibile la matrice giudaico-cristiana che a lungo ha forgiato gli strumenti analitici applicati ai fenomeni religiosi, vd. J. Scheid, *La religion romaine en perspective. Leçon de clôture au Collège de France*, Paris 2018.

Spazio e corpo

Ma cosa intendiamo con spazio? La definizione di questo concetto può assumere un'ampiezza tale da imporre ai fini dei nostri interrogativi una declinazione specifica.

Il concetto di spazio, infatti, è qui accolto come dimensione nella quale intervengono i tratti della mobilità e della dinamicità. È la prospettiva evidenziata da Michel de Certeau, ne *l'Art du quotidien*:

Lo spazio è un incrociarsi di mobili. Esso è in qualche modo animato dall'insieme dei movimenti che vi si dispiegano. È spazio l'effetto prodotto dalle operazioni che l'orientano, lo circostanziano, lo situano nella dimensione del tempo e lo portano a funzionare come unità polivalente di programmi conflittuali o di prossimità contrattuali. Lo spazio sarebbe al luogo ciò che diviene la parola quando è parlata, cioè quando è presa nell'ambiguità di una effettuazione, mutata in un termine rilevante di multiple convenzioni, posta come l'atto di un presente o di un tempo e modificata dalle trasformazioni dovute a successivi rapporti di vicinanza. A differenza del luogo, non possiede dunque né l'univocità né la stabilità di un 'proprio'. Lo spazio è un luogo praticato. Così la strada geograficamente definita da un'urbanistica è trasformata in spazio dai camminatori. La lettura è lo spazio prodotto attraverso la pratica del luogo che costituisce un sistema di segni⁵.

⁵ M. de Certeau, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, 2 ed. Gallimard, Paris 1990. In un articolo del 1993 H. Merrifield capovolge i termini della questione: "place is where everyday life is situated. And such a place is practiced space." cfr. H. Merrifield, *Place and Space. A lefebvrian reconciliation* in «Transactions of the Institut of British Geographers», Vol. 18, 4 (1993), pp. 516-531.

Calato nella sfera della ritualità lo spazio, rispetto al luogo, deve considerare la coesistenza di diversi piani, anche apparentemente contraddittori, nella gestione e concettualizzazione delle pratiche rituali. In questa prospettiva lo spazio rituale si pone alla nostra attenzione come un sistema complesso, che se può dipendere evidentemente da dati fisici o architettonici immediatamente rilevabili, si fonda soprattutto su pratiche, atti, simboli. Questi, popolando in modo transitorio lo stesso spazio, ne costituiscono allo stesso tempo una dimensione fondamentale e irrinunciabile.

Lontano dall'essere una realtà astratta e indipendente dall'esperienza sensibile lo spazio non rappresenta dunque nulla senza un corpo che agisce, almeno virtualmente; in questo senso "apprendimento" dello spazio e coscienza del corpo non sono funzioni isolate, astratte, giustapposte; esse sono aperte l'una all'altra e rappresentano delle possibilità d'azione, dei mezzi di conoscenza del mondo, e di trasmissione di queste conoscenze⁶.

La varietà delle lingue e delle culture ci mostra come a fungere da modello per la categorizzazione dello spazio è il corpo che percepisce il mondo; esso modella il linguaggio, che può essere visto come un corpo articolato, e persino il tempo è talvolta analizzato su un riferimento corporeo⁷. Gli studi sul cognitivismo si spingono oltre, affermando che gli stessi modelli

⁶ La stessa struttura della memoria, il cui valore religioso e rituale nella Grecia antica è noto, è fortemente legata alla spazialità e attestata dalla mnemotecnica antica, cfr. Ph. Giannisi, *Récits des voies. Chant et cheminement en Grèce ancienne*, Grenoble 2006.

⁷ G.R. Cardona, *I sei lati del mondo, Linguaggio ed esperienza*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 43-44; in semitico le preposizioni sono derivate da nomi di parti del corpo, e i due valori, corporeo e spaziale, esistono ancora in alcune lingue del gruppo; meccanismi analoghi sono presenti in alcuni casi spaziali dell'ungherese. Cardona segnala inoltre in *huave* (Messico) l'antropomorfismo della casa e di elementi del territorio, piante, manufatti ecc.

cognitivi, che strutturano l'orientamento spaziale e l'elaborazione concettuale, sono vincolati alle modalità che il corpo ha di percepire. Il corpo dà dunque forma alle strutture ricorrenti del processo cognitivo che stabiliscono modelli di comprensione e di ragionamento, articolando sia la nostra esperienza dello spazio sia i concetti stessi⁸.

A livello astratto, è possibile operare una distinzione tra “interno” ed “esterno” che, a partire dall'estensione del corpo umano, può essere applicata alla società e al territorio da essa occupato⁹. Tale modello cognitivo, denominato da Mark Johnson *container*, deriva da questa distinzione – essendo formato da “interno”, “esterno” e “barriera” tra i due – e si trova alla base del funzionamento delle categorie dette “classiche”, fungendo da modello di generazione per ogni forma di conoscenza, vista la sua ricaduta logica¹⁰.

Le implicazioni che questo modello cognitivo ha nella costruzione e concettualizzazione dello spazio e in particolar modo dello spazio “sacro”, fondamentale nel processo rituale, sono state approfondite da Veikko Anttonen, che si basa su di esse per delineare una logica di funzionamento della categoria del “sacro”, applicata a spazio, cose e persone. Per esplicitare una logica del funzionamento di questa cate-

goria Anttonen mette in relazione l'interno e l'esterno con il *visibile* e il *non visibile*.

The sacred is thus a culturally dependent category which at the same time separates and binds. (...) It is generated as a boundary in situations when the focus of a community or a person shifts from the outside to the inside. since all the components are non-separable it is the boundary – the sacred – that becomes functionally operative in situations of transformation of cultural categories with special social value, while the inside and the outside are cognised as two possible states¹¹.

L'idea di una stretta connessione tra il discorso culturale e la sfera del sacro, che risultano legati in modo particolare proprio alle strutture del territorio e al corpo, è esplicitamente ispirata dai lavori di Mary Douglas sulle relazioni simboliche che intercorrono tra barriere esterne ed interne del corpo sociale; la prospettiva di Douglas individua nella corporeità un aspetto decisivo nella comprensione del funzionamento delle categorie della contaminazione, in cui rientrano sovente umori e atti corporei legati alla sfera della sessualità¹². Poiché comportano il trasferimento attraverso barriere, questi stanno in rapporto analogico con quelle che sono le barriere della società; in questo modo le possibilità e i pericoli riferibili alla struttura sociale sono riprodotte, miniaturizzate nel corpo umano. Quando la percezione delle barriere corporee cambia, tale cam-

⁸ Vengono chiamati *Image-schemata* i modelli di comprensione e di ragionamento, che articolano sia la nostra esperienza dello spazio sia i concetti stessi; Johnson distingue: *container*, *source-path-goal*, *link*, *part-whole*, *center-periphery*, *up-down*, *front-back*; cfr. M. Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, University of Chicago, 1987; T. Rohrer, *Image Schemata in the Brain*, in Beate Hampe (a c. di) *From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics*, Mouton de Gruyter Berlin, 2006.

⁹ G. Lakoff, *Women, Fire and Dangerous things, What Categories Reveal about the Mind*, The University of Chicago Press, Chicago 1987, p. 284; M. Johnson, *The Body in the Mind: the Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, cit.

¹⁰ Si tratta di quella che D. Herbst chiama *co-genetic logic* cfr. D. Herbst, *What happens when we make a distinction*, in «Cybernetics and Human Knowing» 2, pp. 29-38.

¹¹ V. Anttonen, *Rethinking the Sacred The notions of “human body” and “territory” in conceptualizing religion*, in T.A. Idinopulos and E.A. Yonan (a c. di), *The sacred and its scholars: Comparative religious methodologies for the study of primary religious data*, Leiden 1996, pp. 36-64.

¹² M. Douglas, *Purity and Danger, An analysis of the concepts of pollution and taboo*, London and New York 1966.

biamento è codificato come eccezionale e ritualizzato. Se dobbiamo quindi rifiutare l'idea fenomenologica di una proprietà intrinseca dello spazio tale da renderlo "sacro" o "profano", il rituale, agendo nella definizione di "interno" ed "esterno", e dunque nei passaggi e nelle transizioni, anche temporali, riesce a conferire allo spazio una molteplicità di significati, tra cui quello della sacralizzazione.

È evidente che tuttavia le modalità di questa ritualizzazione differiscono a seconda dei sistemi culturali, delle loro specificità. Nella molteplicità dei possibili esiti di questi processi alcune costanti sono quelle relative ai differenti approcci nei confronti del corpo maschile e di quello femminile, generalmente più sensibile e soggetto a restrizioni di tipo sociale e sessuale, legate in modo particolare alle occasioni di "apertura" delle barriere corporee, come il ciclo mestruale, il travaglio e il parto. Basandosi sulla coestensività di spazio e corpo come entità limitate, la categoria di "sacro" viene concettualizzata *come una categoria relazionale di pensiero ed azione*, che diventa operativa nel momento in cui avviene un cambiamento significativo, ovvero culturalmente importante, nelle barriere nella classificazione di valore di categorie corporee, territoriali e temporali¹³.

In questa prospettiva dunque il corpo diventa modello e insieme strumento performativo della connessione tra la sfera della sacralità e quella della liminalità, attinente ai luoghi e ai periodi di trasformazione di barriere e categorie culturalmente significative; in tale contesto il rituale ha il ruolo fondamentale di interagire con l'interno e l'esterno, attraverso la definizione di confini o limiti e la creazione di spazi liminali, per produrre nuove connessioni tra loro¹⁴.

¹³ V. Anttonen, *Rethinking the Sacred*, cit.

¹⁴ Per Victor Turner il concetto di liminalità (*liminality*) si definisce come "a sacred condition protected against secularity by taboos and in turn prevented by them

Il complesso dei rituali romani relativi alla sfera della purificazione è particolarmente interessante per esemplificare questi aspetti, in quanto mette al centro il corpo e il suo movimento attraverso lo spazio, tramite atti individuali o collettivi come le processioni (*pompae*), volte a sottolineare e rinforzare le barriere fondamentali della vita individuale e collettiva. Ne sono esempio le *lustrationes*, dal significato genericamente apotropico, che comprendevano la *lustratio pagi*, una processione periodica intorno ai confini di un territorio agricolo, comportante la purificazione del suolo e delle case; l'*amburbium*, una processione intorno alle mura della città, e i rituali propri di alcune feste periodiche tra cui gli Ambarvalia¹⁵.

Talvolta la violazione e la conseguente e necessaria purificazione della città si esprimeva direttamente e metonimicamente attraverso corpi. Sono quelli delle Vestali, sacerdotesse incaricate di conservare la fiamma che ardeva perennemente nella *aedes* circolare di Vesta, le cui feste pubbliche erano celebrate nel mese di giugno. Il fulcro concettuale che la dea Vesta ricopre, la sfera della garanzia, della protezione, e del radicamento stesso di Roma sul suo suolo, si applica tanto allo spazio domestico, in cui la dea era spesso presente, dipinta nel larario, quanto all'intera città di Roma. Sappiamo dalle fonti antiche che gli obblighi e le restrizioni cui le Vestali erano sottoposte comportavano delle serie ripercussioni: in caso di *incestum*, ovvero di violazione della castità, queste sfociavano nella pena capitale, per cui la colpevole veniva murata viva. La severità e le modalità di esecuzione della pena si spiegano attraverso l'analogia tra le mura

from disrupting secular order", V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca-London 1975, pp. 273-274.

¹⁵ Gli Ambarvalia erano probabilmente dei generici riti lustrali piuttosto che una festa vera e propria: il rito si svolgeva nel mese di maggio, ed era incentrato sulla triplice *circumambulazione* del perimetro degli *arva*, cioè delle terre coltivabili, mediante tre vittime sacrificali – i *suovetaurilia* (suino, pecora e toro) – immolate dopo una libagione a Iuppiter e Ianus.

della città e il corpo delle vergini Vestali – il cui status giuridico, allontanandole da ogni legame familiare, permetteva loro di incarnare la collettività – associando dunque all’incesto il rischio di un indebolimento dell’integrità della città¹⁶. Analogie simili spiegano le attenzioni rituali all’ingresso delle abitazioni, sia in occasione di nascite e nozze, quando si aspergevano con acqua gli stipiti della porta e si deponevano offerte sulla soglia, sia durante riti quali i Parentalia, che comportano la chiusura dei templi e la circoscrizione dello spazio riservato ai defunti.

Nell’ambito dei politeismi antichi, e in particolare del ritualismo romano, possiamo dunque guardare al complesso delle pratiche religiose, riti sacrificali, processioni, lustrazioni, come ad una “traduzione” in dati spaziali del pensiero religioso, indicatore dell’ordine gerarchico del mondo e della società. Contendendo l’insieme delle relazioni con la sfera divina esplicitate dal rito, lo spazio, in senso lato, si costituiva nell’antichità come il riferimento fondamentale di tutte queste rappresentazioni.

È evidente inoltre che la gestione dello spazio attraverso i gesti e i movimenti corporei codificati dalla tradizione religiosa costituisce il fulcro della ritualità connessa a quei luoghi culturali monumentalizzati, di cui l’antichità classica ha lasciato tante tracce e testimonianze, sulle quali, in virtù della loro concreta resistenza al tempo, si esaurisce spesso ogni indagine che riguardi lo “spazio sacro”.

Possiamo certamente affermare che la relazione tra divinità e comunità e la sua concettualizzazione dal punto di vista spa-

ziale si costruisce su un quadro concettuale *polivalente*, in cui vengono attivate rappresentazioni diverse, complementari e alternative. Tuttavia, in assenza di indici che permettano di osservare attività rituali, il concetto di spazio rituale può essere necessariamente circoscritto a quello di “luogo di culto”, architettonicamente definito, in un contesto topografico specifico. Per la mentalità politeista, e romana in particolare, è infatti attraverso i luoghi di culto che gli dei sono radicati nello spazio civico. Tuttavia, la nozione di “spazio rituale” come concetto operativo, in cui lo spazio va concepito non solo come un dato fondamentale, ma quale categoria di analisi efficace nel rendere conto dell’aspetto comunicativo del dispositivo rituale, nella sua relazione con il corpo individuale e sociale, aiuta a comprendere la variegata terminologia antica, che anche in ambito romano sfugge a tentativi di classificazione complessivi e perfettamente coerenti¹⁷. In questa prospettiva emerge infatti un intreccio tra piani afferenti alla definizione concettuale e alla necessità descrittiva e classificatoria dei luoghi di culto, operativa già in antico. Lo stesso termine *templum*, centrale nel lessico religioso romano per indicare il luogo di culto di una divinità, generalmente monumentalizzato, diventa così luogo di sovrapposizione di significati differenti. Tali significati attengono alla logica del pragmatismo romano, legato a un modo preciso d’enunciazione atto a trasmettere un ordine delle cose¹⁸, in cui il rapporto tra uomini

¹⁶ La verginità era l’aspetto principale della condizione di purezza richiesta alle Vestali. Cfr. H.N. Parker, *Why were the Vestal Virgins? Or the chastity of women and the safety of the roman State*, in «American Journal of Philology» 125, n. 4, 2004, pp. 563-601. M. Beard, *The Sexual Status of Vestal Virgins*, in «The Journal of Roman Studies» 70, 1980, pp. 12-27; Ead. *Re-reading Vestal Virginité*, in R. Hawley, B. Lewick (a. c. di), *Women in Antiquity: New Assessments*, London-New York 1995, pp. 166-167; J. Scheid, *Claudia, la Vestale*, in A. Fraschetti (a. c. di), *Roma al femminile*, Roma 1994, pp. 3-19.

¹⁷ Cfr. A. Dubourdieu, J. Scheid, *Lieux de culte, lieux sacrés: les usage de la langue*, in A. Vauchez (a. c. di), *Lieux sacrés, lieux de culte*. Collection de l’école française de Rome, 273, Roma 2000, pp. 59-70.

¹⁸ J. Scheid, *Les espaces rituels et leur exégèse*, in P. Borgeaud (a. c. di), *Le temple lieu de conflit. Actes du Colloque de Cartigny 1991*, Peeters, Leuven 1995, pp. 61-72 (61). Tale ordine, in cui il tratto gerarchico riveste una funzione essenziale, è strettamente connesso con il problema dell’inclusione o dell’esclusione di determinati individui, categorie e finanche divinità - nel corpo civico, che emerge con chiarezza già nei racconti sull’origine culturalmente ed etnicamente mista della città. Su questi aspetti si veda A. Giardina, *Inclusione/esclusione nel mondo etrusco e romano*, in *ThesCRA VIII*, Los Angeles 2012, pp. 292-303.

e dei non ha nulla di spontaneo, ma viene normato da tappe e atti rituali¹⁹. Il latino *templum* indica infatti la linea virtuale che l'augure romano tendeva trasversalmente rispetto a un'altra linea già fissata mentalmente, realizzando una quadripartizione del campo di osservazione in settori orientati; la prospettiva augurale da cui il termine trae origine, raccontata dallo storico di età augustea Tito Livio, si impone dunque quale chiave di lettura principale del rapporto tra mondo umano e mondo divino, in senso relazionale e spaziale²⁰.

Per quanto riguarda l'articolazione visibile dello spazio templare – cioè la componente architettonica, nelle tipologie e varianti che sono state approfondite e studiate dall'archeologia – è possibile mettere in luce come questa esprima efficacemente un sistema che potremmo definire “differenziale”, che produce un effetto di “transizione” per livelli, dal “profano” al “sacro”, o, meglio, dalla sfera umana a quella divina. L'elemento spaziale, tuttavia, non è l'unico in gioco: i rituali antichi – di cui templi, altari e complessi monumentali costituivano il contesto – si alimentavano evidentemente di una controparte temporale, la cui ricostruzione, in assenza di regole rituali specifiche, è solo ipotizzabile²¹. Questa si sostanziava certamente in

momenti articolati secondo regole diverse e definite in base al calendario festivo e al procedere del rituale. Il convergere di componente temporale e spaziale rende la disposizione degli elementi architettonici, dal punto di vista del significato, una struttura non fissa, come potrebbe apparire, bensì dinamica, sottoposta ad esigenze rituali; si tratta dunque di un insieme di elementi che ricevono completa definizione nel momento in cui il rituale viene realizzato, nella *performance*, in cui il ruolo dell'operatore rituale è determinante, in quanto intermediario tra la sfera umana e quella divina²².

Spazio sacrificale tra Roma e Cartagine

Il sacrificio, il rito centrale e più importante di gran parte dei sistemi religiosi antichi, non può ovviamente essere ignorato in una riflessione sugli aspetti insieme corporei e spaziali del culto. L'istituzione sacrificale infatti non è solo un insieme di atti rituali, dotati di un proprio significato; essa è una “fucina concettuale”, che fornisce alla collettività i più importanti modelli di valore²³. Più ancora che le formule rituali o le preghiere, a Roma era infatti il sistema del sacrificio a rendere evidente i rapporti diversi e gerarchici che intercorrono tra le stesse divinità – *superi, inferi, medio-*

¹⁹ Si tratta delle fasi dell'*inauguratio, dedicatio e consecratio* - effettuata sempre da un magistrato *cum imperium*, che censiva il passaggio di proprietà alla divinità intestataria. Eccezionalmente poteva essere sancita l'*exauguratio*.

²⁰ Secondo Liv. 1.18. *templum* è l'esito di una divisione orientata dell'*orbe terrarum*, operata dall'augure con lo sguardo rivolto a meridione, al fine di interpretare i segni mandati da Iuppiter che potessero consentire alla proclamazione a re di Numa Pompilio.

²¹ Mettendo in relazione le categorie di *sacro* e *profano*, in modo parzialmente analogo a quanto proposto da J.Z. Smith per il tempio di Gerusalemme, e facendone risultare una gamma di tratti dati dal rapporto tra i due concetti, T. Derks distingue elementi spaziali *relativamente profani*, come il portale d'ingresso al peribolo, e *relativamente sacri*, come la zona dietro l'altare, la scala di accesso al podio e il pronao del tempio. La cella della divinità viene ricondotta invece a un “other world” cfr. T. Derks, *Gods, Temples and Ritual Practices. The transformation of religious ideas and values in Roman Gaul*, in «Amsterdam Archaeological Studies», 2, 1998, p. 210.

²² È necessario ricordare che la *performance* si sostanzia dell'intera gamma sensoriale, in cui eventi di vario tipo – visuali, olfattivi e tattili – creano una “rottura” nella temporalità quotidiana, con forti effetti mnemonici sul corpo. Su questo importante aspetto convergono ad esempio diversi contributi in A. Chaniotis (a c. di), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean*. Agency, Emotion, Gender, Representation. *Sélection d'articles issus de la conférence “Ritual Dynamics and the science of ritual”* (Heidelberg, 29 septembre – 2 octobre 2008), Franz Steiner Verlag («Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien», 49), Stuttgart 2011.

²³ J. Scheid, *La spartizione sacrificale a Roma*, in C. Grottanelli, N. Parise (a c. di), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari 1988 p. 275.

xumi – che riflettono un modo di pensare in cui l'elemento spaziale è sostanziale²⁴.

Da un punto di vista generale il sacrificio è concepito come un canale di comunicazione, atto a far passare diversi messaggi e significati attraverso l'intermediazione di un'offerta, generalmente animale. Si tratta dunque di una *performance* rituale che fa del corpo animale, smembrato, l'offerta agli dei, e che nella distribuzione di questo corpo tra dei e uomini crea coesione sociale e gerarchia, mette in scena di fronte alla comunità l'ordine politico e cosmico che la regola²⁵. La fase finale della lunga e complessa sequenza rituale – lo smembramento del corpo della vittima e la distribuzione delle carni – distingue le componenti sociali e politiche dello stato, tracciando dei confini all'interno della società umana²⁶.

Normati i rapporti tra le differenti componenti sociali, il sacrificio può esaudire quello che è il suo compito principale, ovvero l'apertura di un canale di comunicazione con gli dei, attraverso il quale vengono espresse intenzioni multiple, dalla richiesta al ringraziamento. Gli aspetti spaziali relativi alla gestualità e alla comunicazione tra uomini e dei possono essere intravisti non solo grazie all'iconografia sacrificale ma anche nella

terminologia connessa all'atto del porre l'offerta sull'altare. Oltre al verbo più comune, *dare*, i Romani ricorrevano a *pollucere* (composto dal prefisso *pro-* e dal verbo **luceo*) e *porricere* (composto da *pro* e *iacio*, con il significato di “gettare davanti a sé”²⁷). La presenza in questi verbi del prefisso *pro-* sembra indicare una valorizzazione dell'elemento della direzione in avanti. La distinzione tra le indicazioni spaziali *davanti/dietro* è infatti, senza alcun dubbio, una dicotomia significativa nel rito: se il sacrificio agli dei si fa a viso aperto, davanti all'altare, quelli indirizzati agli spiriti dei morti prevedono che l'offerta si faccia dietro le spalle (*aversus*), quanto meno se seguiamo il racconto ovidiano che spiega come durante i Lemuria l'officiante, il *pater familias*, dovesse gettare delle fave nere dietro di sé per nove volte²⁸.

Ugualmente ricorrente in contesto sacrificale è il verbo *reddere*, restituire. Anche qui il prefisso verbale fa luce sulla direzione dell'azione, in quanto *re-* suggerisce l'idea di scambio, di apertura di un canale di comunicazione: una divinità è *respiciens* quando è propizia, risponde o restituisce qualcosa al sacrificante o al devoto. Il prefisso *pro-* sembra dunque indicare il contatto, o una direzionalità verso il contatto, mentre il prefisso *re-* esprimerebbe piuttosto la reciprocità²⁹; i due prefissi indicano dunque una qualità diversa dell'azione pur posta in una stessa direzionalità.

Il tratto significativo che emerge dalla distinzione *davanti/dietro* sembra quello del contatto visivo, evitato o invece favorito, tra colui che compie il rituale e l'entità divina, la quale può essere presente nella forma della statua culturale. I sacrifici pubblici sono infatti compiuti di fronte ai templi, vicino all'altare,

²⁴ Cfr. Plaut. *Cist.* 512-522: la preghiera che Alcesimarco rivolge agli dei tratteggia ad esempio due diversi modelli di classificazione divina; una fa probabile riferimento ad una gerarchia di valore, l'altra evoca i *superi*, gli *inferi* e i *medioxumi*, seguendo una gerarchia spaziale che assegna a tre gruppi di divinità tre diverse sedi: l'alto, che possiamo immaginare come il mondo celeste, il basso e ciò che si trova in mezzo, riferendosi con ogni probabilità alla terra abitata dagli uomini. Tale struttura non si discosta molto dalla tripartizione in *dei caelestes, terrestres et inferni* riportata da Livio nella preghiera rituale dell'*indictio belli*; cfr. Liv. 1. 32.

²⁵ A Roma, in particolare tale ordine gerarchico segue un movimento discendente: vi sono gli dei che ricevono offerta, i cittadini romani che dirigono il rito, gli schiavi che compiono le mansioni rituali più pesanti, e infine gli animali e i vegetali che costituiscono l'offerta. Cfr. J. Scheid, *Quand faire, c'est croire*, cit.

²⁶ Senatori, sacerdoti, suonatori di flauto, magistrati godevano del *ius epulandi publice*, mentre il popolo, che comprava la carne a peso, è escluso dai privilegi e non compare mai nei grandi rilievi sacrificali.

²⁷ Secondo Benveniste *porricere* avrebbe il significato di “spargere sull'altare”. Cfr. *Dictionnaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, p. 480.

²⁸ Ov. *Fasti* 5.427-444.

²⁹ F. Prescendi, *Sacrificio*, in M. Bettini, W. M. Short (a c. di), *Con i Romani*, pp. 107-125, p. 120.

che costituisce l'elemento necessario allo svolgimento del rito (tanto che può essere anche una struttura provvisoria, fatta ad esempio di zolle di terra³⁰).

I gesti sacrificali nonché la strutturazione simbolica della comunicazione e dello scambio tra uomini e dei, almeno per come può essere ricostituita da fonti che sfortunatamente non sono esplicite a riguardo, aprono dei canali gestuali e spaziali precisi; all'isolamento transitorio spaziale e temporale del gesto sacrificale corrisponde una gestualità atta a isolare e trasferire la vittima a un'altra sfera, che la statua di culto, quando presente, situa in una direzionalità ascensionale, la quale corrisponde peraltro alla concettualizzazione tendenzialmente celeste della sfera divina. La presenza divina tra gli uomini, che sappiamo essere pensata come politopica e poliedrica, può essere così ricondotta a una norma, forse a una semplificazione, nel canale spaziale-comunicativo del gesto rituale³¹.

Fondandosi su tale concettualizzazione, il sistema sacrificale romano, nell'infinita varietà delle sue declinazioni, motivate da esigenze precise e da un pragmatismo sempre operativo, ha sempre incluso, di pari passo con la conquista di nuovi territori e l'espansione dell'Impero, culti e pratiche rituali "straniere". Al contempo, e reciprocamente, ha diffuso nelle colonie e nelle province tratti culturali essenziali alla romanizzazione, come l'installazione nei centri urbani del *Capitolium*, il tempio dedicato alla triade capitolina, o successivamente il culto imperiale.

³⁰ *Ov. Met.* 15.573-576, *Cod. Theod.* 16. 10. 12. Vitruvio segnala che l'altare viene adattato alle necessità culturali legate alle divinità, come all'*usum sacrificiorum* sono dovute le tipologie architettoniche dei templi e la disposizione degli altari che devono essere rivolti verso l'est. Inoltre gli altari devono essere situati sempre a un livello inferiore rispetto alle statue di culto poste nel tempio, in modo che coloro che vengono come supplici o per offrire un sacrificio, levando lo sguardo verso la divinità, si trovino posti a livelli differenti, ciascuno nella posizione che conviene al suo dio.

³¹ Sulla politopicità della presenza divina nei sistemi religiosi antichi cfr. H. S. Vernel, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden 2011, pp. 102 ss.

Ciononostante questa osmosi non si è creata sempre senza difficoltà. Il caso dei "tofet", la tipologia più nota di spazio rituale dell'Africa punica, associata strettamente alla coppia divina formata dalla dea Tanit e dal dio Ba'al (di cui Saturno costituirà l'erede, secondo l'*interpretatio romana*) fa emergere le criticità che il potere centrale romano dovette incontrare nella gestione di questo culto. Le aree note come tofet non cessarono infatti di funzionare, seppure con modalità diverse, dopo la caduta della città e la romanizzazione delle regioni da essa controllate: la costruzione e la percezione dello spazio rituale in quella che sarà chiamata Africa Proconsolare, passò anche attraverso l'assorbimento, se non delle pratiche, almeno dei luoghi in cui esse si svolgevano, che vennero riutilizzati e rifunzionalizzati in molti casi in aree di culto romane, come nel passaggio dalle aree puniche situate nella sfera rituale di Ba'al Hammon alle strutture templari romane dedicate a Saturno, avvenuto in particolar modo nel corso del II e all'inizio del III secolo. Il dato archeologico, in alcuni casi, è innegabile: alcuni tofet vedono una continuazione delle loro attività rituali, con trasformazioni e cambiamenti spesso fino all'età imperiale. Il caso emblematico è quello di Hadrumetum (Sousse), che pur presenta nella sua stratigrafia una serie di fasi che documentano delle trasformazioni anche sostanziali del rito³². Dall'altro lato, in altri casi, alcuni elementi tipici del tofet – non la ritualità peculiare ma la scelta topografica o la destinazione divina, che passa in modo piuttosto omogeneo da Ba'al Hammon a Saturno – hanno suggerito una continuità indiretta, di cui sarebbero manifestazione non solo le cosiddette "aree sacre a cielo aperto" successivamente alla caduta di Cartagine, ma anche veri e propri complessi santuariali come quelli di Thinissut, o di El Kenissia.

Se la ritualità del tofet sfidava probabilmente il modello sa-

³² Cfr. M. McCarty, *Representation and the 'Meaning' of ritual change. The case of Hadrumetum*, in *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean*, cit., pp. 203-234.

crificale greco-romano, come vedremo, sollecitando l'autorità centrale a intervenire in modi diversi, essa ha per molto tempo rappresentato un problema anche per gli studi storico-religiosi. A lungo l'autorità delle fonti antiche, comune alle fonti classiche³³ – Strabone, Diodoro Siculo, Plutarco, Cicerone – e a quelle cristiane³⁴, è stata determinante negli studi nel plasmare l'idea che il tofet fosse un'area deputata al sacrificio infantile, eseguito in modalità particolarmente cruenta. Allo stesso modo questa visione ha investito il Saturno africano, il dio romano considerato in Africa l'erede e il continuatore di Ba'al Hammon, che a livello mitopoietico ha avuto un ruolo centrale nelle "ideologie del sacrificio umano" antiche e moderne, su cui ha fatto luce Cristiano Grottanelli³⁵. Una prospettiva unificante si è andata infatti formando nella ricerca scientifica intorno alla figura del Saturno "africano" come simbolo stesso della resistenza e della permanenza dello "spirito religioso" africano alla romanizzazione³⁶.

Se la questione della realtà archeologica del sacrificio umano in queste aree ha irrigidito per molto tempo il dibattito scientifico – questione sulla quale allo stato attuale delle fonti non sembra possibile dare una risposta definitiva³⁷ –, grazie agli studi di Hélène Bénichou-Safar, interessatasi in modo particolare all'area cartaginese di Salammbô³⁸, i tofet sono stati nuovamente messi al centro di un dibattito teso a precisare i contorni della funzione e della natura di questi spazi, e delle attività rituali che vi si svolgevano. Elemento costitutivo dell'area punica e sconosciuto nella regione siro-palestinese³⁹, tali aree derivano in modo improprio la loro denominazione da alcuni passi veterotestamentari, in cui il termine ebraico TPT è usato per descrivere il "passaggio per il fuoco" al quale i seguaci degli dei di Canaan sottoponevano i loro figli, nella valle di Ben-Himmon a Gerusalemme⁴⁰. Il carattere allogeno del termine è entrato nell'uso ed è ancora

³³ Strab. 1. 253.38; 1.364; 3.244, 290-291; Diod. 20. 13-14, 1-7; Plut. *Sup.*, 13.171 B-E; Cic. *Resp.*, 3.9.15; *Id. Pro Bal.*; Euseb. *Prep.* 4.16, 6-8, 10-11, 18-19. A. Simonetti, *Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-punico. Il contributo delle fonti letterarie classiche*, in «Rivista di Studi Fenici» 9, 1983, pp. 91-111.

³⁴ Tertull. *Apol.* 9. 2-4. Cfr. anche Min. Fel. *Oct.* 30.2 per cui in Nord-Africa bambini venivano immolati a Saturno dai propri genitori; per Giustino i Cartaginesi immolavano esseri umani impuberi in caso di pericolo: Iust. 18.6; Origene attribuisce ai Libici sacrifici umani in onore di Crono: Orig. *Cels.* 5.27; Aug. *De civ. Dei* 7.18 afferma che era usanza cartaginese sacrificare *pueri* a Saturno.

³⁵ Inoltre non va dimenticato inoltre il ruolo che a livello quasi mitopoietico Saturno, quale erede di un Ba'al semitico, ha avuto nella costruzione delle cosiddette "ideologie del sacrificio umano": cfr. C. Grottanelli, *Ideologie del sacrificio umano*, in S. Verger (a c. di), *Rite et Espace en Pays Celte et Méditerranéen*, Rome 2000, pp. 277-292.

³⁶ Questa è l'eredità scientifica concentrata intorno a due opere importanti e molto influenti come M. Le Glay, *Saturne Africain. Histoire I*, I, Éditions de Boccard, Paris 1966; M. Bénabou, *La résistance africaine à la romanisation*, Paris 1976. Per una discussione cfr. M. Sebaï, *La construction d'un mythe contemporain: les temples "sémitiques" d'Afrique romaine*, «Anabases» 11, 2010, pp. 165-179; M. Sebaï, *La romanisation en Afrique, retour sur un débat. La résistance africaine: une approche libératrice?*, in «Afrique et histoire» 3, n. 1, 2005, pp. 39-56.

³⁷ Si rimanda agli studi di Hélène Benichou-Safar e A Ferjaoui: A. Ferjaoui, *De Ba'al Hammon à Saturne. Présentation d'un sanctuaire à Henchir El Hami (Tunisie centrale), Fra Cartagine e Roma, Seminario di studi italo-tunisino (Bologna, 23 febbraio 2001)*, Faenza 2002, pp. 59-77; H. Bénichou-Safar, *A propos des ossements humains du tophet de Carthage*, in «Rivista di Studi Fenici» 9, 1981, pp. 5-9; *Id.*, *Les fouilles du Tophet de Salammbô à Carthage (1^{ère} partie)*, in «Antiquités africaines» 31, 1995, pp. 81-199; *Id.*, *A propos du tophet de Carthage: réflexion sur le sens du terme MLK. Actes du 3^{ème} congrès des études phéniciennes et puniques (11-16 mars 1991)*, Tunis 1995, vol. I, pp. 143-148; *Id.*, *Sur l'incinération des enfants aux tophets de Carthage et de Sousse*, in «Revue d'histoire des religions» 205, 1998, pp. 58-67.

³⁸ H. Bénichou-Safar, *Les fouilles du Tophet de Salammbô à Carthage (1^{ère} partie)*, cit., pp. 81-199; *Ead.*, *Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution*, Rome, 2004; M. Gras, P. Rouillard, J. Teixidor (a c. di), *L'univers phénicien*, Paris 1989 pp. 170-191; di recente Bruno d'Andrea ha sistematizzato i dati archeologici provenienti da diversi tofet in area nordafricana, cfr. B. D'Andrea, *I Tofet del Nord Africa: dall'età arcaica all'età romana (VIII a.C.- II d.C.)*, Pisa-Roma 2014.

³⁹ I tofet cosiddetti "classici", la cui fondazione risale a un periodo anteriore alla caduta di Cartagine, si trovano in Sardegna, sul Monte Sirai, a Sulcis, a Bitia, Nora e Cagliari, e in Africa settentrionale, a Cartagine, Sousse e a Rabat nell'isola di Malta.

⁴⁰ Ad esempio *Re* 23,10; *Geremia* 7,31-32 e anche *Levitico* 18,21 e 20,2-4; *Deuteronomio* 12,31 e 18,10; *Geremia* 19,11-14 e 32,35; *Isaia* 30,33.

largamente accettato per il fatto che nei tofet le offerte votive maggioritarie, che le iscrizioni incise sulle stele associano all'assolvimento di un voto detto NDR, consistono in urne contenenti ceneri appartenenti a bambini morti in tenerissima età; queste venivano deposte in urne contestualmente a resti di vittime animali completamente combuste, e successivamente interrate in una fossa. Per la carenza di fonti dirette affidabili la tipologia dei sacrifici offerti e soprattutto la loro funzione culturale in epoca punica rimangono ancora dubbie, né è stato raggiunto un accordo tra gli studiosi; il dibattito, infatti, si è a lungo focalizzato sulla problematica del sacrificio umano, sostenendolo o invece negandolo a favore dell'ipotesi di un particolare tipo di deposizione funeraria per incinerazione, accompagnata al sacrificio di animali⁴¹. In questa prospettiva è stata ipotizzata per i bambini incinerati una probabile morte naturale e una successiva deposizione di tipo iniziatico-rituale⁴², o forse volta ad aprire un canale di comu-

nicazione tra offerente e il mondo divino. Le indagini osteologiche hanno infatti suggerito con una discreta certezza, almeno per i siti in cui sono state praticate, che i resti appartenessero a bambini già morti al momento dell'incinerazione, e dunque non bruciati vivi come sostengono le fonti antiche. Tuttavia l'ipotesi che le aree dei tofet rappresentino delle necropoli infantili *tout court* presenta alcune debolezze che non mancano di essere segnalate dagli specialisti⁴³. Nulla sappiamo a proposito della condizione politica e giuridica della categoria di individui incinerati, ma in virtù della tenerissima età è possibile, come suggerisce Meriem Sebaï, che questa fosse segnata da uno statuto particolare, legato alla mancata integrazione dei bambini all'interno del corpo civico, e connesso in qualche modo nella sfera di azione della coppia divina evocata nelle iscrizioni e nella simbologia figurativa.

Il sacrificio rituale e la deposizione successiva dovevano essere, se non gli unici, gli eventi più importanti nella ritualità del tofet. Le iscrizioni e i motivi iconografici delle stele contengono indicazioni significative dal punto di vista spaziale; da questi emerge infatti la preoccupazione da parte dei dedicanti dell'ina-movibilità delle stele in spazi che erano probabilmente sottoposti a continui rimaneggiamenti, lanciando talvolta maledizioni nei confronti di chi le avesse rimosse; affiora inoltre l'importanza dell'aspetto iconografico, in funzione probabilmente più simbolica che realistica, come elemento essenziale a conferire alle stele una direzionalità e una pregnanza concet-

⁴¹ Tra gli studi che sostengono o non escludono l'ipotesi sacrificale M. Le Glay, *Sa-turne Africain, Histoire*, Paris 1966, pp. 314-327; L.E. Stager, *Carthage: a view from the tophet*, in H.G. Niemeyer (a c. di), *Phonizer im Western*, Mainz 1982, pp. 155-166; C. Picard, *Le sacrifice Molk chez les Puniqes: certitudes et hypophèses*, in «Semitica» 39, 1990, pp. 77-88; S.S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in Their Mediterranean Context*, Sheffield 1991; Gonzalez Wagner-Ruiz Cabrero, *El sacrificio Molk*, cit.; P. Xella, *Per un modello interpretativo del tofet*, in G. Bartoloni, P. Mattiae, L. Nigro (a c. di), *Tiro, Cartagine, Lixos. Nuove acquisizioni, Atti del Convegno Nazionale in onore di Maria Giulia Amadasi (Roma 24-25 novembre)*, Roma 2010, pp. 259-279.

⁴² H. Bénichou-Safar, *Le tombes puniques de Carthage. Topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, Paris 1982; S. Moscati, S. Ribichini, *Il sacrificio dei bambini: un aggiornamento*, Roma 1991; S. Ribichini, *La questione del tophet punico*, in S. Verger (a c. di), *Rite et espace en pays celte et méditerranéen: étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy Romance (Ardenne, France)*, Paris-Roma 2000, pp. 293-305; P. Bartoloni, *Apunti sul tofet*, in V. Nizzo, E. La Rocca (a c. di), *Antropologia e archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del sacro. Atti dell'Incontro Internazionale di Studi (Roma 20-21 maggio 2011)*, Roma 2012, pp. 215-221; la seconda ipotesi è stata presentata da H. Bénichou-Safar, *Un au-delà pour les enfants incinérés?* in *Ktema* 30, *Entre Mondes orientaux et classiques: la place de la crémation. Colloque International Nanterre (26-28 février 2004)* 2005, pp. 123-136.

⁴³ Tra gli elementi problematici vanno ricordati: l'assenza di qualsiasi riferimento alla sepoltura e il carattere votivo delle iscrizioni; le deposizioni multiple di ceneri ed ossa appartenenti a individui diversi in più urne; il rilievo che in alcuni casi le vittime animali fossero morte nello stesso periodo dell'anno (che suggerirebbe un'analogia situazione per i resti infantili); cfr. B. D'Andrea, *I tofet del Nord-Africa*, cit., M. McCarty, *Representation and the 'Meaning' of ritual change. The case of Hadrumetum*, in A. Chaniotis (a c. di), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean*, HABES 49, 203-234, Stuttgart 2011, pp. 203-234.

tuale che le inserissero in modo adeguato nella sfera rituale. Ciò avviene da una parte veicolando, tramite una modalità iconica complessa, delle indicazioni essenziali alla buona riuscita del voto, ma anche ad un'adeguata lettura da parte di chi frequentava l'area sacra; dall'altra parte, con il loro posizionamento e il loro apparato simbolico, costruiscono un vero e proprio paesaggio semiotico, i cui confini precisi non possono che sfuggirci, in mancanza di fonti scritte.

Sarebbe allettante interpretare l'imitazione o il riferimento alla forma templare – dato in molti casi dalla foggia stessa della stele, rastremata verso l'alto e con la sommità intagliata in forma triangolare – come una valorizzazione della dimensione verticale, con riferimento alla comunicazione con una dimensione divina concepita nelle sfere alte, ma anche come materializzazione di una direzionalità del voto, che se vede la deposizione sulla terra, nella stessa direzione delle libagioni, manifesta allo stesso tempo una tensione opposta.

Per quanto riguarda l'interpretazione rituale, si è visto che le linee di rinnovamento tese a prendere in considerazione altri aspetti della ritualità o della funzionalità dei tofet, e a metterne in discussione l'immagine tendenzialmente monolitica che si è andata creando nel tempo, tendono a considerarle delle aree santuariali polivalenti, con una ritualità connessa ai rischi della prima infanzia, e forse più in generale della nascita e della gravidanza. Nominando le divinità a cui le stele sono dedicate, Ba'al Hammon e Tanit, le iscrizioni accennano solo al tipo di riti compiuti, il cui carattere è familiare o comunque privato. Tuttavia la cospicua quantità di rinvenimenti e l'indubbia rilevanza, nel contesto topografico della città, di queste aree rituali, suggerisce un coinvolgimento a livello collettivo, della comunità stessa, nel segno comune della tutela della vita futura della famiglia, e dunque della comunità.

Questa interpretazione permetterebbe di mettere in luce per la ritualità del tofet la gestione di uno stato di transizione e

quindi di pericolo dei confini e delle barriere sui quali si basa la vita individuale e collettiva. Tuttavia, poiché allo stato delle cose le conferme documentarie mancano, è necessario ribadire il carattere ipotetico e interrogativo di questa tesi. Infatti, se da un lato pare certamente plausibile la proposta che i rituali del tofet potessero essere funzionali alla gestione di un disequilibrio, o di una minaccia del potenziale civico della comunità⁴⁴, è vero anche che il collegamento con il mondo infantile si rileva solo a partire dai resti combusti, che appaiono più verosimilmente collegati alle intenzioni votive espresse dalle iscrizioni, e non direttamente a un ambito funerario⁴⁵.

Quello che invece sembra evidente è che le fonti antiche, e in particolar modo la propaganda antipunica – greca, romana o poi cristiana – abbiano deformato o recepito in modo errato la concreta realtà delle pratiche, complice la possibile commistione, nella ritualità del tofet, tra aspetti reputati dalla cultura greco-romana come non assimilabili – da quello funerario, legato alle ceneri infantili, a quello sacrificale, di cui sarebbero testimonianza invece i resti animali. È vero che se queste aree sopravvivono, almeno per alcuni decenni in epoca romana, la ritualità cambia; le deposizioni possono essere interrotte, mentre continuano ad essere dedicate le stele, che evidentemente rivestivano una funzione importante come garanzia della realizzazione del voto, o forse per il prestigio legato al monumento. Ad Hadrumetum, Henchir el Hami, Ammaedara e Thinissut le stele infatti continuano ad essere curate e disposte fino al III sec. d.C., pur nelle trasformazioni del rituale tradizionale legato al tofet, in forma

⁴⁴ S. Moscati, *Cartaginesi*, Milano 1982; M. Sebaï, *La vie religieuse dans les cités de Zeugitane (I^{er}-IV^{ème} siècle de notre ère)*, cit., p. 646; In quest'ottica il sacrificio dell'animale poteva garantire la restituzione del bambino morto precocemente alle divinità che avrebbero potuto in qualche modo assicurare la nascita di un nuovo figlio, Ba'al Hammon e soprattutto Tanit.

⁴⁵ B. D'Andrea, *I Tofet del Nord Africa*, cit., p. 23.

insieme tradizionale, ma secondo modelli nuovi⁴⁶. Si tratta con ogni probabilità di una prova di un inserimento di una ritualità nuova in una parziale continuità delle pratiche antiche, legata al medesimo contesto spaziale.

Gli ampi margini di incertezza che riguardano le pratiche rituali puniche e la ricezione da parte di Roma, in un contesto che prevede parallelamente la trasformazione degli spazi rituali e delle modalità della loro frequentazione, lasciano molti interrogativi aperti. Allo stesso modo continuerà a sfuggire allo sguardo dello storico la dettagliata sequenza dei gesti e delle pratiche che dovevano conferire senso a una ritualità che, gestendo i corpi individuali, si rivolgeva anche al corpo collettivo e comunitario, nelle possibilità negoziate grazie alla comunicazione aperta con le divinità.

In conclusione l'incursione nella sfera spaziale e rituale antica qui proposta mostra come il simbolismo del corpo e la sua costruzione culturale e religiosa si confermano quali fondamentali indicatori attraverso i quali interrogare l'antichità, non solo per mettere in luce nuovi aspetti del rito e della sua componente spaziale, ma anche più globalmente per cogliere nuove sfaccettature di quell'*incrociarsi di mobili*, di sovrapposizione di significati, di costruzione del mondo che le fonti continuano silenziosamente a suggerirci.

⁴⁶ In età romana molti monumenti erano ancora redatti in neopunico e si rivolgevano al dio con il suo nome semitico, e il processo di *interpretatio* che vide una progressiva ridefinizione della personalità divine lascia intravedere, almeno apparentemente, delle "interferenze" tra divinità africana e divinità romana come il *Balamon Augustus* di Draa el Jouder, cfr., *AE* 1954, 53: Draa Ben Jouder: *Balamoni Aug(usto) sac(rum)*.

Francesca Tarocco

Miraculous Bodies: Buddhist Encounters with the Camera

Photographs of eminent monks and nuns are regularly displayed and enshrined in temples and homes throughout the Chinese Buddhist world. This practice, I argue, is associated with ideas about the special efficacy (*ling*) of great persons and things associated with them. Drawing on recent scholarship on Buddhist relics, the present article investigates relic-related ideas and practices and their material forms within the Buddhist milieu. In particular, I examine the production of miraculous relic-like objects in the form of photographs of eminent Buddhist monks taken in China during the first decades of the twentieth century¹.

Personal accounts of visionary and miraculous experiences started to appear regularly at the end of the Ming period (1368-1644). Perhaps the best known among these is the chronological biography (*nianpu*) of Master Hanshan Deqing (1546-1623). Not only did prominent Buddhist clerics, most notably Hongyi (1880-1942), compile their own semi-autobiographical ac-

¹ The following chapter is a shortened version of a paper written in 2013, some of whose materials were published in 2015 under the title *The Wailing Arhats: Buddhism, photography and resistance in modern China*, in D. Park, K. Wangmo, *The Art of Merit: Studies in Buddhist Art and its Conservation*, Sharon Cather (eds), London: Archetype, pp. 113-123. See also F. Tarocco, *The Cultural Practices of Modern Chinese Buddhism: Attuning the Dharma*, Routledge, London 2011 (2008); F. Tarocco, *On the Market: Consumption and Material Culture in Modern Chinese Buddhism*, in «Religion», 41(4), pp. 627-644.

counts, they were also very interested in the creation of a very distinctive body of photographs². The deathbed image of Hongyi is one of the most iconic Buddhist photographs of the twentieth century. Another eminent monk, Xuyun (c. 1864-1959), was photographed in his old age while sitting on a rock. He inscribed the photograph with the sentence “do not abide in anything” (*ying wusuo zhu*) and signed it overstating his own age. In this way, he was placing the image within the well-established tradition of “portraits of long life” (*shouxian*). He was also working within the template of an even earlier tradition, dating back to medieval times, of making hagiographies of eminent monks (*gaoseng zhuan*). Importantly, the *vitae* classified clerics according to their religious accomplishments and left ample space for the miraculous³.

² On the cult of relics in Asia, see especially J. Strong, *Relics of the Buddha*, Princeton University Press, Princeton 2004; G. Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, University of Hawaii’ Press, Honolulu 1997; D. Germano and K. Trainor, eds., *Embodying the Dharma: Buddhist Relic Veneration in Asia*, State University of New York Press, New York 2004. See also J. Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2003; S.S. Lee, *Surviving Nirvana: Death of the Buddha in Chinese Visual Culture* Hong Kong University Press, Hong Kong 2010; B.D. Ruppert, *Jewel in the Ashes: Buddha Relics and Power in Early Medieval Japan*, Harvard University Press, Cambridge 2000; Gregory Schopen, *Relic in Critical Terms for Religious Studies*, ed. by M.C. Taylor, University of Chicago Press, Chicago 1998, pp. 256-268; D. Martin, *Pearls from Bones: Relics, Chortens, Tertons and the Signs of Sainly Death in Tibet*, in «Numen» 41, 1994, pp. 273-323. Faure has published extensively on relics in China and Japan. His research concerning whole-body relics is found especially in chapter eight of *The Rhetoric of Immediacy* and the 1992 article *Relics and Flesh Bodies: The Creation of Ch’an Pilgrimage Sites*. He sees many connections between whole-body relics, the small grain-sized relics of Buddhist monks, and charismatic power. On Hongyi, see R. Birnbaum, *The deathbed image of Master Hongyi*, in *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, ed. by B.J. Cuevas and J.I. Stone, HI University of Hawaii’ Press, Honolulu 2007, 175-207.

³ On the *vitae* of eminent monks see for example Xuyun, *Empty Cloud: The Autobiography of the Chinese Zen Master* translated by C. Luk, Element Books, Longmead 1988; D. Campo, *Chan Master Xuyun, the Embodiment of an Ideal, the Transmission of a Model*, in D. Ownby, V. Goossaert, J. Zhe (eds), *Making Saints in Modern China*. Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 102-136. Chen Hailiang (ed.), *Yin-*

In the early biographies of Buddhist eminent monks and holy men, the apotheosis of an eminent teacher into an ancestor is usually described through *topoi*. One very common instance is the appearance of an “odd scent” (*yixiang*) at the time of death. These *odores sanctitatis* are understood in a Chinese context as residues of “efficacy” (*ling*). Such scent is mentioned in the account of the cremation of Xuyun, who is supposed to have lived for almost one hundred and twenty years (the conventional dates are 1840-1959). The followers of both Hongyi and Xuyun placed enormous importance on the relics of their teachers, metonymically extending the notion of relics to photographs.

In fact, Chinese Buddhists are very attentive to the possibility of preserving the bodily remains of saints as intact as possible. Thus, the mummified bodies of eminent clerics (*roushen*) can become relics and objects of worship. This is done to gesture at the corporeal immortality of persons who have attained great sanctity. Buddhist piety wishes to keep, in their most perfect form, the relics of revered and highly accomplished practitioners⁴.

Lights and shadows in Buddhist history

Around the turn of the twentieth century, photography started to permeate Chinese modes of representation, offering new outlets for religious culture. Photography’s ability to

guang dashi yongsiji, Honghuashe, Shanghai 1941; Chen Huijian, *Hongyi dashi zhuan*, Dongda tushu gongsi, Taipei 1965. J. Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, HI University of Hawaii’ Press, Honolulu 1997. J. Kiely, *The Charismatic Monk and the Chanting Masses: Master Yinguang and his Pure Land Revival Movement* in D. Ownby, V. Goossaert, J. Zhe (eds.), *Making Saints in Modern China*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 30-77.

⁴ For a brief sketch of early Buddhist mummies in China see R. Sharf, *The Idolization of Enlightenment: On the Mummification of Ch’an Masters in Medieval China*, in «History of Religions», 32.1 (1999), pp. 5-10.

create an irrefutable “true likeness” was key. Not only could photography break the dichotomy between originals and replicas, but its two main characteristics – the direct duplication of “reality” and the possibility of making an infinite number of copies of each image – were seen as highly desirable features. This is not new. T.H. Barrett notes that:

Buddhists seem from early on to have shown an interest in the automatic transfer of patterns through moulds and the like, since their view of the workings of the universe saw karma as automatically providing an impersonal causality driving the constant ‘Wheel of Life’ through incessant reincarnations⁵.

Buddhists used seals and printing blocks for the purpose of creating multiple copies of images and texts. At the same time, they were also interested the idea that images, Buddha’s image in particular, could appear “miraculously” *motu proprio* without the intervention of human hands. A key trope here is that of “Buddha’s light” (*foguang*). This comprises of luminous occurrences of many kinds that practitioners see as divine apparitions and manifestations of the sacred. Guang Xing observes that the idea that the body of the Buddha emitted light appears very early in Mahāyāna sutras. This very visible sign was singled out among other examples of Buddhahood. Such light radiates perpetually from the body of the Buddha: “the golden rays radiating from his complexion exceeded any other light”⁶. Once the light emanating from this wondrous body is no

longer visible, the shadow can still be seen. In fact, the image impressed on a flat surface has a specific place in Buddhist cultural history. The appearance of the shadow of the Buddha at Nagarahāra comes closest to the idea of one such image. According to medieval texts, the Buddha penetrated the rock of the cave at Nagarahara with all of his body and manifested his “shadow” on the wall as a kind of reflection. The Chinese term used here is *ying* – importantly, one of a range of terms used for “photograph”. The *Sutra on the Ocean-like Samadhi of Buddha Contemplation* (*Guanfo sanmei hai jing*), probably translated around 412 CE, contains the best-known description of these phenomena:

[Buddha Sakyamuni’s] whole body penetrated the rock; and just as in a bright mirror a man can see the image of his face, so the Nagas all saw the Buddha within the rock while radiantly manifesting Himself on its exterior... The Tathagata sat cross-legged within the rock wall, while everyone watched; although only those who looked from afar could see Him, for close by He was invisible. The various gods in their hundreds and thousands all adored the Buddha’s ‘shadow’ (Foying) and the ‘shadow’ also preached the Law⁷.

The hagiographies of eminent monks, for instance the *Liang Gaoseng zhuan* by Huijiao, dated 519 CE, and the *Tang Gaoseng zhuan* by Daoxuan, dated 665 CE, contain several stories about miraculous images (*ruixiang*). In these compilations, images are characterized not only by their wonder-working abilities, but also by their miraculous origin, usually narrated in stories about wondrous encounters and discoveries. I hope that these

⁵ See T.H. Barrett, *The Woman who Discovered Printing*, Yale University Press, New Haven, CT and London 2008

⁶ G. Xing, *The Concept of the Buddha*, Routledge, London 2005. See also M. Strickmann, *The seal of the law: a ritual implement and the origins of printing*, in «Asia Major», 3rd ser. 6.2 (1993), pp. 1-83.

⁷ See A. Soper, *Literary Evidence for Early Buddhist Art in China*, *Artibus Asiae* ‘Supplementum XIX’, 1959, pp. 266. See also N. Yamabe, *The Sutra on the Ocean-Like Samadhi of the Visualization of the Buddha*, PhD dissertation, Yale University, 1999.

few examples shall suffice to illustrate the crucial role that light and shadows impressed on a flat surface played in the context of Buddhist cultural practices.

Buddhism and photography

In times of difficulty, in the first decades of the twentieth century, the cultural resources of Buddhism proved resilient and capable of re-invocation and reinvention⁸. Buddhists embraced photography in the context of revitalisation efforts and as a form of resistance to the iconoclasm of their times. The celebrated Buddhist layman Yang Wenhui (1837-1911) who founded the first independent modern Buddhist press, brought back photographic equipment from his official missions to Britain and France in 1875. He even provided some of the studios in Shanghai with their first cameras⁹. By the 1930s, the use of photography in Buddhist religious portraiture was already quite widespread. The well-known deathbed photograph

⁸ See M. Bastide-Bruguère, *La campagne antireligieuse de 1922*, in «Extrême-Orient, Extrême Occident», 24 (2002), pp. 77-93; P. Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, University of Chicago Press, Chicago 1995. See also F. Tarocco, *The Cultural Practices of Modern Chinese Buddhism: Attuning the Dharma*, Routledge, London 2011.

⁹ An account of the history of early Chinese photography and of some terminological issues is found in Roberts 2013, pp. 9-39. Among the terms to designate photography used in the Chinese context we find: “writing the truth” (*xiezhen*), “to capture a shadow image” (*sheying*) and “shadow image” (*yinxing*); the latter two are of Buddhist inspiration. *Ying* appears in other disyllabic compounds, such as *yingxiang*, one of the terms used for ‘photograph’ in modern Chinese. As a Buddhist term it indicates “reflections, images, shadows that lack their own nature”. A preliminary list of occurrences in Buddhist texts is found in C.A. Muller, *Digital Dictionary of Buddhism*, <http://buddhism-dict.net/ddb>, edition of 12/26/2007 (accessed November 2012). For Yang Wenhui see Y. Buwei, *Autobiography of a Chinese Woman*, John Day, New York 1947, pp. 15-16; *Yang Renshan jushi yizhu*, Jingling kejinchu, Nanjing 1918.

of the eminent monk Hongyi is a striking example of the use of photography in connection with Buddhist practice. According to contemporary accounts, the monk, already ill and intensely emaciated, had predicted the moment of his own death and had composed his body accordingly, reclining on the side in a Buddha-like pose. The photo-icon was almost certainly understood by his disciples as one of the relics the monk had left behind. According to the son of one of his closest disciples, it was distributed among his followers as such¹⁰. This image is by no means an isolated example. Chinese practitioners engaged with photography not only through elite and scholarly publications but also in the context of devotional materials and to memorialise the dead.

Miraculous Bodies: some preliminary conclusions

A Buddhist icon, in the words of Bernard Faure, ‘functions as a way of capturing and channelling divine efficacy (*ling*)’. People and images are in a state of mutual reliance¹¹. Canonical sources establish the tradition of a first image in the likeness of the Buddha. They also make a claim for Buddha images to be ‘divinely efficacious’ images (*lingxiang*), as powerful as relics. The salvific efficacy of an image is affirmed by the fact that it possesses miraculous powers. In modern times, practitioners can venerate and worship photo-portraits of eminent monks.

When photography took root in China, it did not supersede older media but instead coexisted with and complemented painterly traditions. Buddhists could look at a number of models, including portraits of deceased abbots and patriarchs and

¹⁰ L. Xueyang, personal communication, Shanghai, July 1999.

¹¹ See B. Faure, *Visions of Power: Imagining Medieval Japanese Buddhism*, P. Brooks (tr.), Princeton University Press, Princeton, NJ 1996, p. 272 and *passim*.

of arhat paintings. Photographs, similarly to portrait paintings, can “convey the spirit by reproducing the appearance” (*chuan shen xie zhao*). The automated mimetic procedure that generates the photograph can, in a manner of speaking, be regarded as conferring sanctity to its subject in the process of creation of the photo-icons.

Audrey Spiro’s interesting comment on Gu Kaizhi’s famous sentence “*chuan shen xie zhao*” deserves to be quoted in full: “Drawing on circumstantial evidence (as distinct from no evidence for the standard interpretation), I proposed that Gu Kaizhi was not referring to a portrait at all, but rather to a talisman of some kind. In which case, I suggested, the genre of visual art in question would be one of magic and/or sacralization, of religion, that is, rather than of portraiture. The anecdote, in fact, does not specify that the artist painted a portrait; it merely says that he painted a picture of a person (*hua ren*). In my interpretation, Gu Kaizhi was explaining to his questioner that dotting the eyes was the act that transmitted the spirit (*chuan shen*) and poured forth (*xie*) the shining (*zhao*)”. Dotting the eyes to ‘activate’ an icon is a widespread Buddhist practice¹².

The fact that the “monastic body” is key to the development of Buddhist-inspired photography in the early decades of the twentieth century and of Chinese photography more in general must be seen in the context of Buddhist cultural history and soteriological technologies. In Chinese monasteries and nunneries, writes Raoul Birnbaum, a “body” is established by tonsured clerics who wear specific garments and whose bodily behaviour is strictly regulated and disciplined¹³. This is how monastics distinguish themselves from

mainstream Chinese society. The monastic *body* has been of particular interest to practitioners from the beginning, and many texts attest to this. Attitudes to sex, food and clothing were what created the “monastic distinction”, what distinguished the medieval monk from the rest of society. Yet chastity, vegetarianism and the wearing of special robes were not defined as ascetic practices. Instead, some embraced more extreme forms of asceticism that included self-mutilation and various forms of mortification of the flesh. Monastic photography from the 1920s onwards shows some of these ascetic bodies: thin, almost emaciated, and very simply dressed. It thus contributed to reinforce an image of monastic piety and frugality that was concurrently being articulated in writing, in books, pamphlets, poems, memoirs and other written forms. Photography could also be used instruct on the miraculous signs of predestination on the faces of very young children, tonsured when they were as young as four years old. Intriguingly, some monks posed for photographic portraits in the guise of Maitreya, the Buddha of the future age. There is also evidence that photographs of the “uncorrupted” bodies of deceased monks circulated among Buddhist worshippers in China and Taiwan, where non-putrefaction has long been taken as evidence of sanctity. This is witnessed by the practice of worshipping the so-called “flesh bodies” (*roushen*), the mummies of religiously accomplished Buddhists, whose body is said to have not succumbed to the normal process of decomposition. The most famous of these is that of the sixth patriarch of the Chan School, Huineng, preserved at Nanhua Temple in Guangdong. In pre-modern times the possession of the portrait of a Chan master was proof of a karmic connection between the subject of the por-

¹² See A. Spiro, *Seeing through words: Shishuo xinyu and the visual arts, a case study*, in «Early Medieval China» 13-14(1), 2007, pp. 143-183; p. 147.

¹³ See R. Birnbaum, *The deathbed image of Master Hongyi*, in *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, ed by B.J. Cuevas and J.I. Stone, HI University of Hawaii Press, Honolulu 2007, pp. 180-181.

trait and its owner¹⁴. Similarly, twenty-century Buddhists can own a photo-icon of an eminent cleric. Photographs of relics can also become relics. In 1940, after the funerary rituals for the Pure Land master Yinguang (1861-1940) had been performed, his disciples had the “six collected *śarīra* beads photographed”, most probably in an attempt to create relics (Chen Hailiang 1941: 31-2).

The Chinese belief in efficacy is often predicated on deep-seated fears that the dead can interfere with the living and not just in friendly ways. Spirits harbouring a vengeance will try to do harm, inflicting illnesses, creating mischief and attacking the living. The objective of all Chinese funerary practices is therefore to keep the deceased from becoming un-memorialised ghosts; that is, to separate them from the magic of their efficacy. But the dead can also be benign. Crucially, photography could provide Buddhists new ways of seeing and “being in the presence of” the dead. They implied a discursive context in which older Buddhist ideas came to be endowed with a novel layer of visual, ritual and historical meaning. While the mechanisms of efficacy remained the same, the popularisation of photography made these powerful images more available than in the past, even to those who did not belong to the economic and social elites.

¹⁴ See Y. Lippit, *Negative verisimilitude: the Zen portrait in medieval Japan*, in *Asian Art History in the Twenty-first Century*, ed. by V.N. Desai, Yale University Press, New Haven, CT and London 2008, pp. 64-95.

Tobia Lenzi

Riflessioni sul corpo profetico nella trasmissione della conoscenza

γνώθι σεαυτόν

In cima al monte Athos

Quel magico sole più non rivedrò

γνώθι σεαυτόν

L'oracolo di Delfi

Dalle colonne d'Ercole un giorno ci chiamò

Giuni Russo, *L'oracolo di Delfi*

(testo di M. Luzzato Fegiz,

musica di Giuni Russo e M.A. Sisini)



Nel corso dei secoli, il sito oracolare di Delfi ha affascinato generazioni di intellettuali, viaggiatori e semplici turisti: le passeggiate e le lunghe discussioni alle pendici del Parnaso nei *Dialoghi Delfici* di Plutarco, la guida culturale di Pausania, fino a poeti e scrittori dell'età moderna e contemporanea quali Byron e Dürrenmatt, il quale rese celebre il personaggio dell'anziana e disillusa Pannychis XI nel suo capolavoro *La Morte della Pizia*. La fama dell'oracolo ne ha fatto uno dei luoghi simbolici della Grecia antica nell'immaginario collettivo tanto che, nel 1983, la cantautrice italiana di pop sperimentale Giuni Russo inserisce nel suo album *Vox* un brano intitolato proprio *L'oracolo di Delfi*, dedicato alla condizione umana e ai limiti della conoscenza, con ripetute citazioni del celebre motto “conosci

te stesso". Luogo geografico per eccellenza della divinazione ispirata nella Grecia antica ma soprattutto luogo privilegiato del pensiero e delle riflessioni sulla mantica apollinea e sugli attori che vi entrano in gioco: la profetessa e il dio Apollo. Il ruolo del corpo è essenziale in questo scenario rituale e pertanto non stupisce che la divinazione apollinea a Delfi sia stata ambito favorito delle riflessioni e delle rappresentazioni politeiste e cristiane del contatto tra essere umano e divinità.

Nonostante questa sua centralità culturale e cultuale, non siamo in grado di stabilire con certezza come funzionasse una sessione divinatoria nel santuario poiché la reticenza degli autori antichi, soprattutto in età arcaica e classica, riguardo alla dinamica del rituale sembra far calare una cortina di nebbia sul corpo e i gesti della Pizia. Questa figura ha, per lo studioso o per il semplice cultore dei nostri tempi, i tratti della profetessa di Apollo messa in scena da Pasolini nella pellicola intitolata *Oedipus Rex* del 1976. In una delle scene più importanti del film il giovane Edipo, per conoscere la verità sulle proprie origini, si reca a Delfi dove, da sotto un grande albero, una donna proclama le risposte del dio alle questioni poste dai consultanti. Si tratta di una figura femminile il cui volto è coperto da un bizzarro copricapo che funge anche da maschera: sola rimane visibile la bocca, dalla quale giunge al ragazzo di Corinto il tremendo oracolo, seguito da una risata inquietante e un'ingiunzione ad allontanarsi per non contaminare la sacralità del luogo.

In questa rappresentazione si trovano condensate le caratteristiche principali della donna, o meglio, del suo ruolo e funzione così come sono accessibili al lettore contemporaneo. Una figura femminile, al centro del rituale che sembra portarla ad una sorta di alterazione dello stato di coscienza abituale, dà letteralmente voce al dio. Apollo, attraverso la sua bocca ed una voce divenuta forte e inquietante, formula una profezia fosca ed obliqua, per poi lasciare nuovamente la parola alla vo-

lontà della sacerdotessa. Alla Pizia non resta che sancire la verità di quanto il dio ha appena comunicato attraverso di lei e invita il giovane ad andarsene con tono pacato e distante.

È da considerarsi significativa in questo senso la scelta di Pasolini di rappresentarne il volto coperto da un oggetto cultuale: i *paraphernalia* rituali celano alla vista i tratti che permetterebbero di identificare con precisione la donna e vederne il viso. Sebbene possa ritenersi assodato che Pizia non indossasse alcun tipo di maschera o equipaggiamento simile durante la procedura divinatoria, la sua figura e i suoi gesti sono per noi irrimediabilmente celati da una parte dalle scarse informazioni a disposizione e dall'altra, in alcuni casi, da rappresentazioni e discorsi di volta in volta funzionali alle istanze del testo e dell'autore¹.

Gli spunti di riflessione sono pertanto molteplici: come viene concepito e rappresentato il modo in cui la divinità mette in circolazione un sapere attraverso dei corpi? Entro quale quadro cosmologico² si colloca la possibilità del verificarsi di situazioni del genere? Quali sono le implicazioni sulle concezioni del rapporto tra uomini e dei?

L'importanza di questi nodi si manifesta con forza soprattutto nelle fonti della tarda antichità e di orientamento religioso cristiano. In particolar modo il corpo della profetessa diviene punto focale di riflessioni per quanti tra gli autori si propongono di affrontare il problema della divinazione ispirata a Delfi. I primi secoli dopo Cristo vedono infatti mutazioni significative nella temperie religiosa. In primo piano vi è la dif-

¹ Vedi L. Maurizio, *Anthropology and Spirit Possession: a Reconsideration of the Pythia's role at Delphi*, in «Journal of Hellenic Studies» 115, 1995, pp. 69-86; G. Sissa, *Greek Virginity*, Cambridge Mass. 1990, capitolo 1; M. Chappell, *Delphi and the Homeric Hymn to Apollo*, in «The Classical Quarterly», New Series, Vol. 56, No. 2 (Dec. 2006), pp. 331-348.

² Per una definizione di "cosmologia" dal punto di vista antropologico vedi S.J. Tambiah, *A performative approach to ritual*, Oxford 1979, p. 121.

fusione del monoteismo cristiano ma anche – e soprattutto – sensibili cambiamenti nella concezione e rappresentazione del *kosmos*, del ruolo e delle possibilità degli esseri umani nei confronti dei loro simili e nei confronti delle divinità. Lo storico Peter Brown si è confrontato con la tarda antichità tenendo presenti i risultati della ricerca antropologica e ha fornito degli strumenti di analisi fondamentali per un approccio più completo alla questione³. Oltre alla diffusione del monoteismo cristiano, lo storico irlandese evidenzia un cambiamento nella cosmovisione⁴, ovvero nelle idee riguardanti il mondo, gli uomini, gli esseri soprannaturali e le maniere con cui queste categorie entrano in relazione.

Si può notare, in sintesi, la tendenza all'affermarsi nei discorsi religiosi di entità divine pure e luminose, lontane dalle tenebre della materia e quindi dotate di grande potere, il quale può divenire appannaggio di coloro che si proclamano unici detentori della corretta relazione con questa divinità. Il corpo, in quanto luogo dell'incontro tra un sapere ed un potere di origine divina con la comunità umana ed il mondo terrestre, è oggetto di grande attenzione. È in questo quadro che emerge la problematicità della Pizia in quanto donna: il suo corpo femminile è percepito come luogo di relazioni impure con divinità altrettanto impure, fonte di disordine ed emblema di un mondo politeista da disgregare e riscrivere⁵. Anche in ambito non cristiano si moltiplicano le riflessioni sulla divinazione ispirata e la ragione è, probabilmente, la consapevolezza del-

³ P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge Mass. 1978: vedi anche J. M. Scott, *Christianity, empire, and the making of religion in late antiquity*, Philadelphia 2008.

⁴ Vedi S. Botta, *La Religione del Messico Antico*, Roma 2006, pp. 41-53; per un'applicazione del concetto vedi P.P. Arnold, *Eating Landscapes*, Boulder 2009, pp. 21-51.

⁵ Da intendersi nel senso del termine greco *daimon*, non in quello cristiano di entità necessariamente maligne.

l'importanza e allo stesso tempo della problematicità di tale forma di comunicazione col divino.

Quali possono essere le ragioni di tale importanza? Innequivabilmente si tratta, come già detto, dell'importanza del sito e della profetessa sia a livello dell'immaginario che di prestigio culturale: la Pizia rappresenta un particolare tipo di divinazione tra quelli istituzionalizzati ed accettati nel mondo greco sin dall'età arcaica, la divinazione ispirata, differente rispetto alla mantica tecnica, dominio tipicamente maschile⁶.

Questa dicotomia è evidente già nell'*Agamennone* di Eschilo⁷, tragedia costruita sui limiti del sapere umano e in cui si fa largo uso del lessico specifico della divinazione. Il sapere divinatorio compare al v. 186⁸ incarnato dal *mantis*⁹ maschio Calcante, interprete di presagi, in cui Agamennone, come tutti i Greci, ripone la propria fiducia al punto da acconsentire al sacrificio della figlia seguendo le prescrizioni rituali da lui fornite in modo da consentire la partenza delle navi. In una tragedia traboccante di *signa* e *prodigia* osservazioni come queste non vanno trascurate, poiché si viene a creare una distanza tra modi differenti di divinazione e quindi di conoscenza.

Si può prendere ad esempio la figura di Calcante, l'indovino che accompagna la spedizione dei Greci a Troia: egli rappresenta il tipico specialista dell'interpretazione dei segni, figure

⁶ Vedi S. Crippa, *La voce e la visione. Il linguaggio oracolare femminile nella letteratura antica*, in I. Chirassi Colombo e A. Seppilli, *Sibille e Linguaggi oracolari*, Pisa-Roma 1998, vol. 3, pp. 159-189; S. Iles Johnston, *Ancient Greek Divination*, Oxford 2008; M. Dillon, *Omens and Oracles: Divination in Ancient Greece*, New York 2017.

⁷ Per una bibliografia aggiornata vedi E. Medda, *Eschilo. Agamennone. Edizione critica, traduzione e commento*, Roma 2017.

⁸ Richiami ulteriori ai vv. 201 e 249; in quest'ultimo caso viene esplicitamente menzionato Calcante. Il contesto è la necessità del sacrificio di Ifigenia per placare l'ira di Artemide.

⁹ Vedi M. Casevitz, *Mantis: Le vrai sens*, in «*Revue des Études Grecques*», tome 105, fascicule 500-501, Janvier-juin 1992, pp. 1-18; A. Ammar (ed.), *Divination and Interpretation of signs in the Ancient World*, Chicago 2010.

la cui attività è storicamente attestata nelle comunità cittadine quanto nelle spedizioni militari. Si tratta di specialisti che padroneggiano un sapere tecnico, come fa notare implicitamente Senofonte quando rileva che un buon generale, osservando gli indovini professionisti, poteva essere egli stesso in grado di cimentarsi in quest'arte (Xen An. 5.6.29; Cyr. 1.6.2). L'interpretazione del volere degli dei attraverso queste tecniche divinatorie ha consentito ai guerrieri di partire per Troia, destreggiarsi nell'assedio e fare ritorno (almeno per quanto riguarda Agamennone) alle proprie case, come narrato dal Coro (Aeschl. Ag. 249)¹⁰. Ma fino a che punto può spingersi questo tentativo umano di comprendere i disegni divini ed evitare le disgrazie in agguato? Gli dei sanno essere benevoli ma le possibilità umane non possono essere valicate: «Les dieux sont par rapport aux hommes aussi proches et aussi séparés que le roi par rapport à ses sujets»¹¹. Al polo opposto si colloca Cassandra, la figlia di Priamo che grazie alle proprie visioni in cui passato e futuro si condensano in un presente profetico è in grado di comunicare, senza che questo le venga richiesto, il sapere che le giunge da Apollo¹². Cassandra è una figura mitologica che rappresenta i limiti del sapere umano attraverso le complesse situazioni comunicative instaurate con il Coro ma si tratta di un modello di divinazione non attestato a livello storico nel mondo greco se non negli accenni ai *manteis* itineranti caratterizzati come portatori di sventura o falsi profeti.

L'emblema della mantica istituzionale al femminile è invece la Pizia, con i suoi responsi caratterizzati, soprattutto nelle fonti letterarie, dalla proverbiale ambiguità ma formulati dietro richiesta e inquadri nel contesto del santuario e della sua or-

ganizzazione e da una donna che intrattiene un rapporto non conflittuale col dio Apollo. È evidente però che la centralità di Delfi nel culto e nell'immaginario non è sufficiente per dare ragione della grande attenzione all'aspetto fisico della divinazione delfica riscontrabile in diversi testi di autori tardoantichi. In altre parole: come si arriva, in Origene e Giovanni Crisostomo, all'immagine di una Pizia folle e penetrata da un dio attraverso un rapporto di tipo esplicitamente sessuale? Un recente contributo di Francesco Massa¹³ propone l'ipotesi di una assimilazione della possessione apollinea alla follia erotizzata delle baccanti e alle analogie, già in Eschilo, tra l'*enthousiasmos* di Cassandra e quello dei culti dionisiaci. Riprendendo le considerazioni di Giulia Sissa¹⁴, secondo la quale la reticenza degli autori antichi dà agli apologisti cristiani la possibilità di ricostruire una sessione divinatoria a Delfi nella forma di una sorta di stupro, Massa individua nelle rappresentazioni letterarie della follia bacchica il punto di riferimento per la costruzione di un immaginario negativo intorno all'oracolo di Delfi.

Senza l'intento di negare la validità di queste ipotesi ritengo tuttavia che si possa suggerire una prospettiva differente in grado di rendere conto in maniera più soddisfacente degli interrogativi che ruotano intorno alla figura della profetessa e al suo rapporto con la divinità. Può essere utile concentrarsi su aspetti concreti del complesso psico-fisico della Pizia quali emergono da alcuni passi di autori antichi nel tentativo di ricavarne una maggiore comprensione dei cambiamenti religiosi e cosmologici che attraversano i politeismi negli ultimi secoli prima dell'avvento del cristianesimo.

¹⁰ *Techmai de Kalkantos ouk akrantoi*, 'le arti di Calcante non sono vane'.

¹¹ J.P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974, cit., p. 117.

¹² Vedi S. Crippa, *Cassandra, figure sonore*, in J. Le Goff, C. Wolf (éd.), *Cassandra*, Paris 1999, pp. 81-91.

¹³ F. Massa, *Démons, folie et possession. La construction de l'imaginaire delphique chez les auteurs chrétiens (II-V siècles)*, in J.-M. Luce (éd.), *Delphes et la littérature d'Homère à nos jours*, Paris 2018, pp. 135-156.

¹⁴ *Op. cit.*

Le dinamiche dell'ispirazione a Delfi

Infatti non rendiamo la divinazione né priva di divinità né assurda attribuendole come materia la *psyche* umana e lo *pneuma enthousiastikon* e l'esalazione in qualità di pletro per suonare uno strumento. Innanzitutto infatti la terra che genera le esalazioni e il sole che conferisce alla terra ogni *dynamis* di cambiamento e mescolanza sono per noi divinità, secondo la tradizione. Non mi pare poi di fare qualcosa di assurdo se ammetto i demoni in qualità di intendenti, sorveglianti e, per così dire, guardiani dell'armonizzarsi di questa miscela, che allentano o tendono secondo l'opportunità del momento e, rimuovendo da questa l'eccesso di sconvolgimento e alterazione rispetto alla norma, mescolano ciò che muove e stimola a coloro che se ne servono senza danno né dolore (Plut. *Mor.* 436 E-437 A).

In questo passo di Plutarco vengono presentati gli elementi principali del discorso sulla divinazione apollinea a Delfi: l'afflato profetico, l'esalazione che esce dalla terra e l'azione dei demoni¹⁵. È significativa la presenza di tali elementi nella discussione sull'*enthousiasmos* pitico ma va ricordato che Plutarco non li considera risolutivi nella questione della causa dello stato profetico poiché il dio e la profetessa nel loro interagire occupano in ultima istanza il vero centro della scena e, nell'economia dei cosiddetti *Dialoghi Delfici*, soffi e demoni servono a fornire una cornice metaforica al problema della trasmissione di sapere da divino a umano. La

¹⁵ Non è qui possibile una discussione approfondita delle molteplici cause del potere divinatorio presentate nei dialoghi di Plutarco, per cui si rimanda a F. Ildefonse, *Plutarque. Dialogues pythiques. Traduction et présentation par Frédérique Ildefonse*, Paris 2006, in particolare pp. 65-69.

forma dialogica degli scritti consente tuttavia all'autore di mettere in campo una serie di espedienti per arrivare a definire meglio la natura dell'ispirazione, le sue cause ed il suo funzionamento¹⁶. L'immagine della Pizia che ne emerge non è quella di un perfetto strumento nelle mani della divinità ma di un agente umano inserito in un preciso contesto fisico fatto di flussi che si muovono e si mescolano nell'ambiente e di una causalità multipla: il potere del Sole e della Luna concretizzato nelle esalazioni, lo *pneuma* che porta all'*enthousiasmos* e la *psyche* umana sono tutti fattori essenziali della dinamica divinatoria. Il dio non impone la propria presenza sottomettendo o cancellando gli elementi psichici dell'agente umano; vi è anzi un'ineludibile necessità di incontro e mescolanza tra ambiente, essere umano e influsso divino. Assumendo il punto di vista della divinità, questa ha a che fare con un ambiente non piegato al suo volere ma di cui essa stessa è parte integrante e con il quale deve necessariamente confrontarsi nel suo comunicare con gli umani. Dalla prospettiva della profetessa l'*enthousiasmos* non si realizza attraverso un intervento diretto e totale della divinità: entra in gioco una mescolanza di elementi appartenenti al mondo fisico circostante e al suo corpo. Pertanto la donna sarebbe, sì, uno strumento, ma uno strumento suonato da molteplici mani, che rischia costantemente di incorrere in stati non desiderabili poiché ogni sessione divinatoria richiede la giusta *mixis* dei differenti influssi.

Tra questi elementi, è di grande interesse per la presente ricerca lo *pneuma*, generalmente tradotto come "soffio". Accertata ormai l'inesistenza dei supposti flussi di gas che avrebbero indotto nella profetessa uno stato alterato di coscienza, rimane la centralità dello *pneuma* come figura concreta che rappresenta

¹⁶ Per un approfondimento vedi F. Ildefonse, *Plutarque. Dialogues pythiques. Traduction et présentation par Frédérique Ildefonse*, cit., pp. 35-60.

la combinazione di elementi strettamente terrestri necessaria al raggiungimento dello stato profetico. L'anima entra in contatto e si mescola allo *pneuma*, il soffio: si tratta di un termine dalle molteplici sfumature che torna a più riprese nelle riflessioni sulla divinazione ispirata. Nel pensiero dei medici contemporanei di Plutarco si tratta di un elemento essenziale nell'economia dei fluidi e delle sostanze che costituiscono il corpo umano e gioca un ruolo importante anche negli emici discorsi sulla sessualità e la riproduzione.

La caratteristica peculiare di tale elemento, di cui è difficile fornire una definizione che prescinda dal singolo autore e dall'epoca, è di avere consistenza fisica in quanto metafora legata al fenomeno atmosferico del vento e al calore del fuoco e allo stesso tempo di essere utile per pensare le strutture psico-fisiche meno concrete del corpo umano. Michel Foucault, filosofo francese noto per i suoi studi sulle forme del potere e della sessualità nella storia, lo mette in evidenza nel terzo volume della sua *Storia della Sessualità*: il capitolo dedicato alle riflessioni di medici e filosofi antichi sulla sessualità umana è costellato di riferimenti allo *pneuma* come componente chiave della produzione e dello scambio di fluidi corporei nonché nella riproduzione¹⁷.

È altresì interessante notare come molti precetti relativi ai rischi legati al sesso e alla riproduzione abbiano forti somiglianze con i discorsi sulla divinazione pitica: è essenziale scegliere il momento in cui il corpo e l'anima sono meglio disposti e accordati, è necessario astenersi da comportamenti disordinati per evitare conseguenze nefaste per il feto o per il proprio organismo. È necessario cogliere il momento opportuno: la *psyche* dovrebbe essere scevra da immagini (*phantasiai*) in modo da potersi mescolare in maniera tranquilla col corpo inteso in

senso più strettamente fisico e consentire allo *pneuma* di agire in maniera corretta. Gli intercorsi sessuali presentano dunque rischi del tutto simili a quelli descritti da Plutarco per la Pizia quando non sia disposta nella maniera giusta per poter procedere alla divinazione (Plut. *Mor.* 26 438 B). In entrambi i casi, i corpi fanno resistenza con i propri impulsi e la propria concretezza e né la *psyche* né lo *pneuma* possono renderli un semplice *organon*, di conseguenza l'eventuale *enthousiasmos* raggiunto sarà di tipo negativo e dannoso. Il soffio non è dunque in grado di modificare radicalmente la natura della profetessa e renderla pronta alla divinazione in qualsiasi momento e condizione ma deve invece, si potrebbe dire, “venire a patti” con un intermediario ineludibilmente umano.

Questo soffio è quindi in grado di penetrare corpo e anima ed è centrale in situazioni che implicano scambi con altre entità, soprattutto divinità. Sembra che lo *pneuma*, data la sua natura né strettamente corporea ma neppure incorporea, divenga oggetto e mezzo di riflessione del pensiero antico sia in ambito cosmologico sia per quanto concerne il pensiero sul corpo umano e il suo funzionamento – ambiti che d'altra parte sono strettamente correlati, come ha dimostrato l'antropologa francese Françoise Héritier, secondo la quale il linguaggio simbolico sotteso alle interpretazioni relative alla fecondità, alla riproduzione e alle annesse funzioni fisiologiche mette in relazione la persona umana in carne ed ossa con il mondo naturale e le altre rappresentazioni culturali di ordine sociale¹⁸.

Un esempio di tale dinamica culturale può venire dal pensiero dell'India antica in cui il corpo umano e il suo funzionamento sono strettamente correlati alle rappresentazioni cosmologiche; in particolare nelle Upaniṣad i principi vitali chiamati *prāṇa*, con una metafora riferita ad una componente

¹⁷ M. Foucault, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris 1984, pp. 143-193.

¹⁸ F. Héritier, *Masculin, Féminin. La pensée de la différence*, Paris 1996, pp. 87-132.

ambientale aerea e fluida, sono di grande rilievo sia nelle riflessioni sul funzionamento del corpo che nelle speculazioni teologiche e cosmologiche¹⁹.

L'ipotesi qui proposta è che vi sia un punto di contatto tra i discorsi sulla sessualità e quelli sulla divinazione e che la chiave di volta vada ricercata nell'aspetto della trasmissione di *dynamis* tra corpi ed entità differenti. In questa prospettiva lo *pneuma* ha un ruolo centrale e così i modi in cui consente il passaggio di poteri, saperi e sostanze, dunque sia tra esseri umani che dalla sfera divina a quella umana. Infatti proprio su questi punti si concentrano gli attacchi dei Padri della Chiesa e allo stesso tempo i tentativi di legittimazione da parte di scrittori non cristiani come Giamblico: nel pensiero religioso tardoantico vengono infatti ridisegnate le frontiere tra umano e divino e ripensate le maniere in cui queste sfere possono entrare in contatto, i modelli cosmologici che consentono la circolazione di poteri e saperi in maniera aperta ma imperfetta e discontinua²⁰ tendono sempre di più a individuare canali privilegiati di legittimità, attraverso i quali viene trasmesso il potere del vero dio in maniera piena e costante²¹.

Si tratta di tematiche di ampio respiro e non è qui possibile svolgere una riflessione esauriente sull'evoluzione dei concetti di *pneuma* e il loro ruolo nel pensare i corpi e i saperi nella tarda antichità: ci si limiterà quindi a seguire il *fil rouge* del corpo della Pizia nelle riflessioni di due autori significativi, Origene

di Alessandria e Giamblico di Calcide. È possibile infatti vedere in atto questo tipo di dinamiche in un'opera fondamentale per il pensiero cristiano antico: la *Contro Celso* di Origene Alessandrino. Il libro VII si apre riportando considerazioni del filosofo Celso riguardo alla profezia nel mondo greco e in quello giudaico, che Origene controbatte esponendo il proprio punto di vista sulla divinazione tradizionale nel mondo classico e sul profetismo ebraico, ridisegnando la mappa dei rapporti con le divinità e dell'intero *kosmos*. Celso si chiede per quale ragione non tenere in nessun conto le predizioni della Pizia, delle sacerdotesse di Dodona, dell'oracolo di Claro e di quello di Ammone e dare invece grande importanza alle profezie degli abitanti della Giudea; Origene, dopo aver accennato alla possibilità di riferirsi alle teorie aristoteliche ed epicuree per negare la veridicità degli oracoli, si sposta su un terreno assai diverso:

Ma si conceda che gli oracoli della Pizia e gli altri non siano creazioni né finzioni riguardo al contenere una divinità. [...] non è necessario accettare che vi siano degli dei presso quelli, bensì demoni inferiori ed influssi dannosi (*pneumata echthra*) per il genere umano che impediscono l'ascesa dell'anima, il cammino attraverso la virtù e il ristabilirsi della vera religione nei confronti del dio. Si narra della Pizia, la quale pare essere il più illustre tra gli oracoli, che, sedendo intorno alla fonte Castalia, la profetessa di Apollo riceve uno spirito/esalazione attraverso le cavità femminili (*dechetai pneuma dia tōn gynaikeiōn kolpōn*). Riempita da tale spirito, ella pronuncia quelli che vengono ritenuti responsi degni di rispetto e provenienti dalla divinità. Ora vedi se è chiaro il carattere non puro e non pertinente alla divinità di questo spirito, che non giunge nell'anima della profetessa attraverso pori piccoli e non visibili, molto più puri degli organi femminili, bensì attraverso questi organi che non sa-

¹⁹ Vedi l'introduzione al volume di P. Olivelle, *Upanisads. A New Translation by Patrick Olivelle*, Oxford 1996; H.W. Bodewitz, *Prāna, Apāna and other Prāna-s in Vedic Literature*, in «Adyar Library Bulletin», 50, 1986, pp. 326-348.

²⁰ Quale ad esempio quello che si realizza nel delicato equilibrio non sempre raggiungibile tra il corpo della Pizia e le esalazioni nei passi di Plutarco sopra citati.

²¹ Se queste possono essere considerate le linee generali del cambiamento religioso della tarda antichità, la questione rimane comunque estremamente complessa ed è importante il riferimento puntuale alle fonti antiche; oltre ai lavori di Peter Brown, vedi R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, New York 1987; interessanti spunti di riflessione in J. Scheid, G. Stroumsa, *La Fin du Sacrifice*, Paris 2005.

rebbe lecito per un uomo assennato guardare, figurarsi toccare. E lo spirito fa questo non una e neppure due volte – poiché forse questo sarebbe parso più tollerabile- ma ogni volta che si ritiene che la Pizia parli ispirata da Apollo. Ma non è cosa propria di uno spirito divino condurre quella profetessa all'uscita da sé e alla condizione di *mania* così da non essere più cosciente. Infatti è necessario che chi è posseduto dallo spirito divino sia in uno stato di preminenza rispetto a chiunque venga istruito dagli oracoli su ciò che contribuisce alla vita moderata e secondo natura o su ciò che è utile e vantaggioso ed è necessario che abbia una vista (profetica) più acuta, quando il dio è con lui (Origenes, *Cels.* VII 3)²².

L'apologista ammette la realtà degli oracoli ma, precisa, non è necessario presumere che presso questi luoghi si trovino degli dei, è sufficiente ritenere che vi siano dei demoni, caratterizzati come inferiori, di poco conto, e degli spiriti ostili alla stirpe degli uomini che ostacolerebbero l'ascesa dell'anima e il ritorno alla vera religione.

Vi è qui un gioco sullo spettro semantico del termine *pneuma* che può indicare ugualmente l'esalazione proveniente dalla terra o lo spirito inteso come entità più o meno definita e soprannaturale: si tratta in ogni caso di influssi nocivi inseriti nella geografia immaginaria del santuario. Il sito oracolare infatti è descritto quasi come un organismo umano in cui le forze vitali non sono disposte nella maniera corretta e il coronamento della descrizione è infatti la profetessa penetrata da uno *pneuma* nel corso di ciascuna consultazione che avviene.

²² Per un'acuta analisi delle strategie in gioco nell'opera vedi Guy G. Stroumsa, *Celsus, Origen, and the Nature of Religion* in L. Perrone (a c. di), *Discorsi di verità: paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel "Contro Celso" di Origene*, Roma 1998, pp. 81-94.

Origene ha quindi colto il fulcro della rappresentazione della divinazione ispirata e il problema del fluire di potere divinatorio tra un dio e una donna in contesto politeista e non cristiano. Viene così degradato il rapporto stesso che si instaura tra la Pizia e l'elemento soprannaturale: la profetessa riceverebbe lo spirito attraverso gli organi sessuali ogni volta che viene posseduta dal dio poiché lo *pneuma*, elemento troppo corporeo e materiale, non può che transitare attraverso fessure ad esso consone. Sono organi che portano con sé impurità e che provocano l'emissione di responsi tutt'altro che degni di rispetto, i medesimi organi coinvolti nella riproduzione, momento di analogo passaggio di sostanze non privo di problematiche.

La presenza di una donna e del suo corpo in una posizione di tale importanza diventa quindi problematica e pericolosa: lo *pneuma* non può più circolare liberamente tra gli esseri soprannaturali e gli uomini poiché questo non può accadere se non attraverso il corpo inteso nel senso di complesso psico-fisico, e il corpo oppone irrimediabilmente resistenza, marcando una distanza o lasciandosi trascinare dagli esseri demoniaci che si muovono nell'ambiente circostante. Tra uomini e divinità, nel politeismo antico, rimane una sostanziale distanza anche nel momento del contatto e questo era ben chiaro a Origene: si pensi alla resistenza del corpo della profetessa e all'incertezza derivante dalla necessità di avere una corretta mescolanza dei vari elementi per poter raggiungere l'*enthousiasmos*. Negli scritti dell'apologista la resistenza del corpo diviene impurità e il contatto diviene stupro.

Può essere utile richiamare le considerazioni di Peter Brown, secondo il quale ancora nell'età degli Antonini le religioni pongono l'accento su un intervento diretto, seppure discontinuo, della divinità e su una possessione completa, anche se non costante, associata agli oracoli come paradigma del contatto umano con il divino che finisce per appiattire il profilo dell'intermediario. Inoltre tutti gli uomini in questa età sareb-



bero ugualmente passivi di fronte alle discontinue apparizioni degli dei.

Si può forse proporre di rimodulare tali considerazioni: più che di una passività, a cui allude anche Giulia Sissa nel suo studio sull'anima, si potrebbe parlare di una presenza importante del corpo e delle sue componenti che si impone anche su quanto viene concepito come "meno corporeo"²³. Come spiega Plutarco, i principi vitali della Pizia devono essere disposti nella maniera corretta per potersi mescolare agli influssi divini. Nel passo di Origene infatti l'intermediario umano, la Pizia, viene attaccato dal punto di vista del tipo di rapporto che intratterrebbe con la divinità, un rapporto di tipo sessuale, impuro, discontinuo (si parla di occasioni in cui Apollo si unirebbe alla donna consentendole di profetizzare, analoghe alle occasioni in cui si realizza la mescolanza di elementi) caratterizzato come *bebelon*. Questo aggettivo viene comunemente tradotto come "profano" ma alla luce del contesto si può prendere in considerazione una sfumatura leggermente differente: "di libero accesso, accessibile". Il rapporto tra Apollo e la Pizia è infatti estremamente terreno, materiale e diffuso²⁴. Non a caso l'Alessandrino sottolinea con forza che il contatto avviene non attraverso *pori piccoli e non visibili, molto più puri degli organi femminili*, (come sarebbe invece auspicabile dal suo punto di vista) bensì in modo grossolano e corporeo, attraverso *pneumata* nocivi e dei che invadono in senso corporeo l'intermediario umano.

Si tratta di un rapporto con la divinità non complicato a instaurarsi, dal punto di vista di Origene, ma che non porta a nessuna elevazione dell'anima. Non fa altro che inquinarla insieme al corpo grazie al passaggio di influssi dannosi e pesanti.

²³ G. Sissa, *L'Âme est un corps de femme*, Paris 2000, cap. 4.

²⁴ Il problema della diffusione del sapere divinatorio è anche al centro della narrazione riportata da Diodoro Siculo [Diod. XVI, 26, 2-4] la cui logica risulta analoga a quella dei testi presi qui in esame.

Corpi attraversati dalla luce

Come rappresentare dunque un contatto tra uomini santi e dio unico che non comporti impurità per corpo e anima? Fa da contraltare alla profezia apollinea il rapporto che si realizza tra i profeti ebraici e il loro dio, così come è inteso da Origene:

Per questo noi dimostriamo, deducendolo dalle sacre scritture, che i profeti giudei, illuminati dallo spirito (*pneuma*) divino, nella misura in cui era utile per loro che profetizzavano, già prima godevano della venuta dello spirito migliore e attraverso il contatto della loro anima con lo spirito (*pneuma*) chiamato santo divenivano di vista più acuta nella mente, più splendidi nell'anima e nel corpo [...] Ma se la Pizia esce da sé e non è in se stessa quando profetizza, come bisogna considerare uno spirito che versa tenebra sulla mente e sui pensieri? Forse del tutto simile alla stirpe dei demoni [...] (Origenes, *Cels.* VII 4).

Quindi secondo Origene i profeti dei giudei sono illuminati dallo spirito divino (in questo passo evita accuratamente termini che facciano riferimento ad un ingresso fisico di *pneuma* nei profeti) nella misura in cui occorre per profetizzare, ma essi godono comunque, al di là di tale illuminazione, di un particolare rapporto tra la loro anima e lo *pneuma* detto santo, che manifesta questa elezione rendendo più acuta la loro vista profetica ma anche più luminosi nel corpo e nell'anima. Lo *pneuma* santo del dio unico illumina, non invade in maniera terrena e grossolana i corpi dei suoi profeti: in questo passo infatti si evita accuratamente termini che facciano riferimento ad un ingresso fisico di *pneuma* negli intermediari, sostituendoli con espressioni che indicano un contatto minimo ma costante. Lo *pneuma* è presente ma, oltre ad essere definito *santo* e *migliore*, non fluisce tra corpi e di-



vinità bensì, analogamente alla luce, tocca le anime e i corpi dei profeti, rendendoli simili a sé e quindi luminosi.

La Pizia invece porta il segno dell'oscurità di cui il demone ha riempito la sua mente (da notare l'uso non casuale di un verbo che indica l'atto del versare) inoltre non è in sé quando profetizza: il profeta ebraico manifesta con la propria anima la predizione della divinità caratterizzata da un contatto costante che porta con sé chiarezza e luminosità, da cui si può evincere che questi uomini non sono semplicemente il tramite della comunicazione degli dei ma hanno col dio unico una affinità che si colloca a livello dell'anima, in uno spazio privo di ambiguità molto diverso dal corpo e dall'anima della Pizia, dai connotati concreti e "invasi" da uno *pneuma* nocivo.

Non è difficile immaginare la ragione per la quale la profetessa di Delfi è diventata, col suo corpo, il fulcro e l'obiettivo degli attacchi dei Padri della Chiesa nei confronti della profezia nel mondo pre-cristiano. Un contatto col dio che non poneva problemi in ambito politeista, ben inquadrato ed istituzionalizzato sia a livello di pratiche che di rappresentazioni diventa problematico nel momento in cui il pensiero religioso, antropologico e cosmologico muta profondamente. Nella prospettiva che è ancora quella di Plutarco, il corpo della profetessa è in qualche modo garanzia della distanza tra il sapere divino e quello umano. Nel momento stesso in cui si realizza il passaggio, questo avviene grazie a mezzi fisici e non comporta una diffusione di luce divina nel mondo degli uomini. Se anche Plutarco si serve della metafora della luce, lo fa in riferimento alla luce lunare che riflette quella del sole influenzandola con le proprie caratteristiche; la natura di tale luce, forma rielaborata e mediata della radiazione solare, si collega probabilmente alla proverbiale ambiguità dei responsi in quanto marca di distanza rispetto a un sapere divino non mediato.

A riprova del fatto che non si tratta di un problema strettamente legato alla religione cristiana, un secolo dopo Origene

Giamblico si trova ad affrontare la stessa questione nel suo *De Mysteriis*: Come si attua la vera divinazione e qual è la fonte di questa forma di potere?

Per cominciare, tu domandi che sia chiarito che cosa avviene nella conoscenza del futuro. Ebbene è impossibile apprendere quello che cerchi. Secondo il senso della tua domanda infatti, tu pensi che la conoscenza del futuro sia qualcosa che può prodursi o qualcosa che proviene dalla natura. Ma non è qualcosa di legato al divenire né paragonabile ad un cambiamento in termini di *physys* o un *technasma* utile alla vita e non è assolutamente un fatto umano bensì divino e soprannaturale, inviato quaggiù dalle altezze celesti, e preesiste per propria natura non generato ed eterno (Iamb. *Myst.* III 1, p. 100).

La conoscenza del futuro viene da uno luogo alto e divino, non si produce grazie ai movimenti che avvengono nel mondo terrestre ma esiste eterno al di là di questo ed è *theion*. Non è quindi neppure un artificio escogitato dagli esseri umani per migliorare la propria vita, nulla a che vedere con la mantica tecnica del mondo antico.

Nel corso del libro III questo aspetto è più volte evidenziato e l'autore non perde occasione per spiegare che il fenomeno della previsione dell'avvenire dipende interamente dagli dei e qualsiasi interferenza da parte dell'essere umano (anima o corpo) porta a conseguenze nefaste. Per essere accettabile infatti il potere soprannaturale deve essere trasmesso in maniera non ambigua ma chiara e libera dalle ombre della materia, come un raggio di luce, immagine estremamente cara anche a Giamblico nell'esposizione del contatto tra mondo materiale e divino²⁵.

²⁵ Vedi in proposito J.F. Finamore, *Iamblichus on light and the transparent*, in H.J. Blu-

La luce infatti è in grado di attraversare intatta i diversi livelli del kosmos poiché è incorporea, caratteristica che le viene dall'essere originata dagli dei incorporei. Essa diventa un ottimo espediente per rendere puro e sicuro il contatto tra terra e cielo e divinità ed umani, poiché consente alle divinità di esercitare la propria influenza sul mondo evitando contatti con ciò che è pesante, contaminato e non si confà al loro status.

La luce sembra quindi il perfetto sostituto di uno pneuma che rischia di mettere in gioco elementi del corpo femminile che si preferisce mantenere in secondo piano o meglio cancellare del tutto. Di questa idea infatti Giamblico si serve per spiegare in quale maniera viene esercitata la profezia in tre importantissimi santuari del mondo greco: Claro, Delfi e Didima.

[...] Si può credere che uno pneuma *mantikon* l'attraversi (l'acqua della sorgente, *scil.*) ma non è così poiché il divino non si sofferma in maniera conforme alla divisione e alla parzialità nelle cose che ne partecipano, ma la riempie di potenza divinatrice essendo presente ma stando al di fuori e illuminando la sorgente. Di certo non è interamente del dio l'ispirazione che l'acqua procura ma essa procura la purificazione e rende idoneo (a ricevere il dio) il soffio luminoso che è in noi e grazie a questa noi siamo in grado di essere permeati dal dio; cosa diversa è la presenza del dio, che è anteriore e risplende dall'alto; questa comunque non si allontana da nessuno di quelli che grazie alla familiarità sono in contatto con essa; è immediatamente presente e si serve del profeta come di uno strumento che quindi non appartiene più a se stesso, non si accorge di cosa dice e non sa in che angolo della terra si trova, al punto che dopo aver pro-

mental, Gillian Clark (eds.), *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, Bristol 1998, pp. 55-64.

fetizzato a fatica riprende il controllo di se stesso (Iambl. *Myst.* III 11, p. 124.17-125.35).

E quando un fuoco sale denso e abbondante dalla cavità la avvolge tutto intorno, grazie a questo essa (la Pizia) è riempita di un raggio luminoso; ma quando è sul seggio del dio, si mette in accordo con la ferma potenza divinatrice del dio e grazie a questi preparativi diviene interamente cosa della divinità. E allora, illuminandola, è presente a lei rimanendo separato, poiché è altro dal fuoco, altro dal soffio, altro dal seggio e altro dalle condizioni, naturali o disposte dall'uomo, presenti nel luogo (Iambl. *Myst.* III 11, p. 126.4-127).

È chiaro da questo passo che la presenza degli dei non può essere qualcosa che si verifica in un contesto spaziale, ma è qualcosa che sta al di fuori e in alto (*exōthen, anōthen*), che non può conformarsi alle leggi della materia e del divenire per fornire capacità profetica. Gli dei si servono della luce come canale per conferire all'acqua della sorgente la *dynamis mantikē*. Questo potere che viene trasmesso all'acqua non è tuttavia sufficiente, poiché essa non fa altro che attivare il soffio luminoso (*aygoeidous pneumatos*) che si trova nell'uomo, il quale diventa in questo modo idoneo alla ricezione della divinità, che può entrare in rapporto solo con ciò che le è affine, divenendo immediatamente presente e servendosi del profeta come di un vero e proprio strumento, dopo aver reso la sua anima pura e luminosa e quindi adatta a ricevere la luce. Il fatto che l'uomo per divenire profeta debba essere reso simile al dio (o meglio, tale debba essere resa la sua *psyche*) e che il contatto avvenga attraverso una luce pura ed incorporea, allontana chiaramente qualsiasi sospetto di ambiguità o pericolo da questo tipo di divinazione ispirata, la cui netta separazione dal contesto spaziale e concettuale di ciò che è terrestre è evidenziato dal fatto che, prima di bere l'acqua della sorgente, è necessario prepa-



rarsi attraverso alcuni giorni di ritiro dal consorzio umano e ugualmente dopo aver profetato non è cosa facile ritornare allo stato normale.

Il corpo della profetessa viene quindi annullato nella luce del dio e l'unico *pneuma* presente è quello luminoso, ben lontano da qualsiasi rischio di contatto fisico anche in senso lato. Alcuni esseri umani sono dunque in grado di superare la propria condizione e divenire punti di irradiazione del potere divino in un ambiente terrestre in cui solamente la luce rarefatta consente il passaggio del sapere e del potere.

Un confronto con Plutarco può far emergere più chiaramente queste istanze. Nel trattato *Gli Oracoli della Pizia* l'attenzione è focalizzata sul procedimento attraverso il quale Apollo comunica con gli uomini attraverso la profetessa, isolando questi due attori sulla scena della mantica delfica; in questo dialogo si discute infatti sulla ragione per cui la Pizia, all'epoca di Plutarco, non proferiva più i suoi oracoli in versi come in passato. La spiegazione data dal personaggio di nome Teone è la seguente:

Non appartengono infatti al dio la voce, il suono, le espressioni e i versi, ma alla donna; quello si limita a stimolare le facoltà immaginative e fa luce nella sua anima sulle cose future; questo è l'enthousiasmos (Plut. *Mor.* 25 438, D, 5).

Da notare la presenza della luce, che agisce però in maniera differente rispetto al *De Mysteriis*: nel testo di Giamblico la luce incorporea che emana dalla divinità attiva la parte luminosa e divina dell'anima e la profetessa diviene perfetto strumento di quella *dynamis* divinatoria dalle già esposte caratteristiche; in questo caso, invece, il dio interviene mandando luce nell'anima della Pizia e stimolandone le facoltà immaginative affinché abbia visioni del futuro. Il procedimento prevede una partecipazione attiva della profetessa la quale permane nella propria

condizione umana pur accogliendo stimoli provenienti da influssi divini²⁶.

È quindi evidente come le due concezioni di *enthousiasmos* siano piuttosto differenti nella loro realizzazione: nel primo caso la donna diviene perfetto strumento della divinità poiché viene attivata la parte divina del suo complesso psichico ed essa passa su un altro piano, conformandosi all'eterna potenza divinatoria; nel secondo caso si mette l'accento sul fatto che il dio interviene sulla facoltà immaginative e si sottolinea l'importanza del ruolo della Pizia, a cui appartengono le fonazioni e le articolazioni della lingua, e delle sue facoltà. Mentre nel pensiero di Giamblico la profetessa manifesta nel mondo terreno in maniera chiara un potere divinatorio celeste e non legato a coordinate spaziali e temporali la Pizia, come intesa da Plutarco, è strumento di un dio, strumento che viene utilizzato ma non modificato radicalmente poiché l'anima della Pizia non diviene simile alla divinità, ma questa vi opera suscitando immagini che poi la profetessa tradurrà in comunicazioni orali. Il contrasto è forse più netto se si guarda all'ispirazione dei profeti ebraici come esposta da Origene: quelli godono dello spirito divino in maniera assoluta, non solo in un dato momento di ispirazione. La loro posizione privilegiata nei rapporti col soprannaturale è evidente al di là dell'occasione della profezia: essi infatti sono *più splendenti nell'anima e nel corpo* e mantengono pieno controllo dei propri sensi, che diventano più acuti, a differenza di una Pizia che ha rapporti discontinui con un dio e ne viene influenzata in maniera ambigua.

Il corpo si serve di molti organi, l'anima si serve del corpo e delle sue parti; essa diviene strumento del dio; la virtù di

²⁶ Per un'analisi del concetto di *pneuma* nei dialoghi delfici di Plutarco vedi F. Ildelfonse, *Plutarque. Dialogues pythiques. Traduction et présentation par Frederique Ildelfonse*, Paris 2006, appendice II.

uno strumento consiste nel conformarsi secondo le sue possibilità a colui che se ne serve e nel realizzare l'opera del pensiero che si manifesta attraverso lo strumento in questione, ma non la mostra pura e incorrotta come nella mente dell'artefice, bensì mescolata a molti elementi che gli sono propri. In sé questo pensiero rimane a noi sconosciuto e, manifestandosi in un altro essere e grazie a tale essere, viene contaminato dalla natura di quello (Plut. *Mor.* 404 B-C).

Il dio si serve dell'anima della profetessa come l'anima stessa si serve del corpo. È uno strumento imperfetto: l'anima è come un mare in tempesta, attraverso cui il pensiero del dio deve transitare per poter giungere alle orecchie degli uomini. La luminosa influenza divina, insomma, giunge sulla terra assai adulterata e, per così dire, adattata a quelli che sono i parametri della dimensione terrestre e del mondo umano, a cui resta inaccessibile il sapere degli dei. E come nei testi di medicina il corpo è indocile nei confronti della *psyche* ed è necessaria una giusta mescolanza tra i due al fine di poter svolgere al meglio le funzioni fisiologiche, allo stesso modo la donna non è cera da modellare per il dio ma un essere che mantiene una propria autonomia umana e fisica.

Questi discorsi, che potrebbero apparire come una speculazione erudita sulla storia e il funzionamento di un santuario oracolare ormai al tramonto, sono invece pregni di spunti di grande interesse e fortemente legati al contesto religioso e cosmologico del periodo storico in cui vive l'autore. Gli dei, Apollo in particolare, vanno preservati nel loro ruolo centrale nella produzione di oracoli e nell'attività dei santuari, ma allo stesso tempo si sente l'esigenza di spiegare che un dio non può semplicemente introdursi in un essere umano e renderlo quindi una sorta di "dio in terra", perfetto portavoce totalmente posseduto ed elevato da una condizione umana ad una quasi divina. Le complesse combinazioni dello pneuma e del

corpo della profetessa marcano inoltre una distanza tra umano e divino, distanza che può trovare soluzione temporanea nell'occasionale accordarsi dei loro movimenti. Proprio come un plettro, anche se maneggiato da un musicista di grande maestria, non produrrà alcun suono piacevole se utilizzato su uno strumento non accordato, il corpo umano oppone una sorta di resistenza all'intervento divino e Apollo o i demoni non sono in grado, ad esempio, di rimettere ordine nel corpo e nella *psyche*. Lo pneuma tuttavia circola e permea l'intera dimensione terrestre in maniera estremamente corporea grazie ad una metafora, anch'essa fortemente corporea, che mette in gioco la circolazione di fluidi attraverso canali in maniera analoga ad una descrizione del corpo umano. Le potenzialità simboliche del corpo possono essere qui apprezzate nella loro costante presenza in tutti gli aspetti della cosmologia e dell'antropologia di un mondo culturale. Il dio stesso rivela la propria presenza quasi fisica dietro le teorie dello pneuma nel passo in cui si parla di una parte della *psyche* della Pizia a cui il soffio si accosta con un'azione espressa da un verbo che non lascia dubbi in merito alla natura di tale contatto. Non si tratta, beninteso, di "sessualizzare" le teorie sulla divinazione ispirata ma di mettere in evidenza come il corpo sia sempre presente, in maniera più o meno esplicita, anche nelle discussioni di natura teologica e cosmologica e come siano rintracciabili la sua presenza e il suo funzionamento nel descrivere la circolazione di potere e sapere tra mondo umano e terrestre e mondo divino e celeste.

Per Origene invece non è pensabile la nobile confessione dell'oracolo di Apollo Cario in cui il dio ammette di non sapere tutto e di non ritenere saggio pensare di essere più potente e capace di altre divinità: un uomo che faccia riferimento ad un dio che ammette i propri limiti non sarà certamente portato a tentare di esercitare qualche tipo di controllo o potere che vada oltre le proprie possibilità. Un dio privo di limiti ed isolato nel



cielo non è facile da raggiungere, ma consente di avere accesso ad una fonte di potere che può dirsi anch'essa priva di limiti ed in grado di relativizzare qualsiasi potere abbia una fonte terrena e sia quindi in qualche maniera limitato da un contesto anch'esso terreno. La profetessa di Delfi ha una posizione ambigua: da una parte è vicina a Cassandra, per il proprio rapporto privilegiato col dio, per la forma ispirata di mantica contrapposta a quella maschile e tecnica. Dall'altra è parte di un complesso fisico e ideologico del santuario, i suoi responsi vengono dati in risposta a domande e le speculazioni sulla sua figura tendono a metterne in evidenza la refrattarietà nei confronti del sapere apollineo: questa caratteristica si manifesta sia nella proverbiale ambiguità dei responsi sia nella centralità del suo corpo di donna che la mantiene umana e non consente una assimilazione di alcun genere alla divinità.

Ogni contatto si realizza attraverso lo *pneuma*, lo stesso che viene immaginato scorrere nelle viscere della terra e che presiede alle funzioni vitali primarie degli organismi umani: da questo punto di vista la circolazione di potere è possibile ma accade in maniera discontinua, a seconda della disposizione della donna e della presenza del dio, non consentendo alla profetessa di divenire una fonte costante e affidabile del potere divino.

Non sarà fuori luogo fare riferimento alle teorie di Mary Douglas²⁷, secondo la quale i punti di potenziale disordine all'interno della rete di rappresentazioni socio-culturali sono sia fonte di potere sia di pericolo: agli individui che ricoprono un ruolo istituzionalizzato ed esplicito in queste strutture verrebbero attribuiti poteri controllabili e consapevoli, al contrario avrebbero poteri fuori dal proprio controllo e pericolosi coloro che occupano posizioni meno riconosciute. Questi poteri e questi pericoli su cui si fonda la struttura sociale possono es-

sere visti all'opera a livello delle rappresentazioni relative al corpo umano e al suo funzionamento. La profetessa di Delfi può collocarsi in una zona franca tra i due poli: è inquadrata nel contesto di una istituzione, ma nell'immaginario greco deve opporre resistenza per poter mantenere la giusta distanza dal dio, in un *kosmos* in cui agli umani non è consentito superare la propria condizione e in cui l'interazione tra esseri di tipo diverso può avvenire solamente secondo una giusta mescolanza che non altera in maniera fondamentale la loro situazione iniziale. Così avviene anche per i precetti sulla riproduzione (altro campo, si noti, pregno di potere e pericolo) ampiamente discussi da Foucault.

Si potrebbe dire che nella rappresentazione cristiana della divinazione apollinea vengano portati alle estreme conseguenze spunti di riflessione culturale già impliciti nella speculazione plutarchea: non è, ritengo, la supposta affinità della 'possessione' della Pizia con la follia bacchica a portare alle riflessioni di Origene, bensì una acuta intuizione delle strutture cosmologiche della koinè religiosa del Mediterraneo antico e della maniera in cui, con la fede in un dio unico separato dalla dimensione umana ma allo stesso tempo accessibile per elevazione dell'anima, venissero scardinati i presupposti alla base delle religioni politeiste. Nella polemica origeniana le frontiere del corpo femminile emanano impurità e pericolo: sono infatti esposte alla circolazione materiale e discontinua di spiriti impuri che attraverso gli organi genitali penetrano nella donna e la contaminano con un sapere demoniaco. Il sapere del vero dio si difonde solamente attraverso una luce rarefatta che rende coloro che ne godono quasi delle divinità tra gli umani. Se il greco Plutarco constata, non senza una sfumatura di sollievo, che la luce di Apollo giunge tra gli uomini solamente segnata dal passaggio attraverso un corpo umano, Origene, conoscitore della cultura greca ma monoteista e cronologicamente successivo, non può concepire tale possibilità e consente solo alla luce di sfiorare un

²⁷ M. Douglas, *Purity and Danger. And Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth 1970 (trad. italiana *Purezza e Pericolo*, Bologna 1996), capitolo VII.

corpo e transitare attraverso pori sottili e invisibili immaginati in opposizione alle grossolane frontiere corporee della Pizia. Giamblico è già immerso in una temperie religiosa in cui, a livello di discussioni teologiche, la legittimità di un contatto tra la donna e Apollo passa attraverso la luce, concepita come unico tramite possibile tra il mondo terrestre e gli dei o il dio supremo. La circolazione del potere può raggiungere alcuni individui i quali divengono in tutto e per tutto strumenti del dio privi di ambiguità in quanto liberi dai limiti umani e punti di riferimento costante.

È in questa temperie che tramonta l'oracolo più celebre del mondo antico, una figura dell'immaginario la cui memoria percorre tutta la tradizione occidentale come nodo di riflessione per studiosi e artisti di ogni epoca e tendenza. Un corpo al centro di una rete di influssi più o meno divini, il punto nello spazio in cui l'umano e il dio si avvicinano di più e quindi un punto potenzialmente pericoloso sul quale si concentrano pensieri e sforzi culturali a metterne in evidenza le caratteristiche: un corpo sempre troppo vicino o troppo lontano rispetto ad un dio e al suo sapere.

Anna Gasparetto

L'Iperico e la Samodiva. La percezione del corpo e della patologia tra medicina e ritualità folclorica bulgara

Introduzione

Il presente intervento propone l'analisi della costruzione culturale e sociale della percezione del corpo, della patologia e della loro funzionalizzazione all'interno di strutture che mettono in reciproca correlazione la medicina "tradizionale" (in bulgaro *narodno lechenie*, medicina popolare tradizionale), la ritualità folclorica e il sistema mitologico bulgari contemporanei¹. In particolare modo, ci si concentrerà sullo sviluppo del concetto di "patologia" all'interno di specifici *modi pensandi* culturali e di come il concetto di corpo assuma soprattutto in rapporto ad essa dei ruoli fondamentali all'interno del sistema mitologico bulgaro in associazione a specifiche rappresentazioni che trovano proiezione e confluiscono in *performances*, ovvero in pratiche culturalmente definite², attuate non solo attraverso rituali reiterati

¹ Per un approfondimento sulla mitologia e la ritualità folclorica bulgare e sulla correlazione tra loro, si vedano: M. MacDermott, *Bulgarian Folk Customs*, Jessica Kingsley Publishers, London 1998; I. Georgieva, *Българска Народна Митология*, Nauka i Izkustvo, Sofia 1983; A. Ghencev (a c. di), *Етнография на България. Том III-Духовна култура*, Izdatelstvo na BulgarskataAcademia na Naukite, Sofia 1985; A. Stoinev (a c. di), *Българска Митология*, ZM+LOGIS, Sofia 1994.

² L'importanza della reiterazione di concezioni e percezioni socialmente elaborate nei processi culturali attraverso la pratica performativa nel sistema del folclore è stato analizzato approfonditamente in: R.A. Georges, M.O. Jones, *Folkloristics. An Introduction*, Indiana University Press, Bloomington 1995.

all'interno di specifiche festività, ma in particolar modo nella pratica della medicina popolare dei *narodni lechiteli* (in traduzione, guaritori popolari) che ha avuto modo di rifiorire negli ultimi anni dopo un decisivo declino durante il regime comunista bulgaro. Declino causato sostanzialmente dalla conformazione del sistema medico in senso marxista, in cui la medicina ha avuto possibilità di uniformarsi al concetto di funzionalizzazione biologico materialiste attraverso la manipolazione e il controllo statale, garantendo un incredibile sviluppo delle conoscenze biologico-mediche e un sistema di assicurazione sanitaria statale esteso, mentre le altre forme di pratiche curative sono state più o meno contrastate, in quanto percepite come riproposizioni di divisioni sociali³ nella loro correlazione ai sistemi cosmologico, mitologico e rituale tradizionali, nonché a pratiche curative considerate arretrate e potenzialmente pericolose.

Attualmente, il rivolgersi a queste tipologie di cura sta ritornando in auge, sia per reazione ai cambiamenti drastici che hanno colpito la Bulgaria dagli anni '90 in poi, in cui la rivoluzione statale in senso capitalista ha colpito ovviamente anche il sistema sanitario che risulta sempre meno efficiente e sempre meno accessibile a molta parte della popolazione⁴, sia per un esteso meccanismo di ideologizzazione in senso identitario di quanto viene definito "popolare" e "tradizionale", che diventa uno strumento nella riappropriazione di alcuni elementi culturali (di cui anche la medicina popolare fa parte) in un processo di ripercuzione e ricostruzione identitaria a seguito del crollo del comunismo in Bulgaria.

Dove la pratica ma anche gli agenti di cura tradizionale di-

ventano simbolo di una dicotomia tutt'ora presente tra la città e i villaggi di campagna (*sela*) che formano i principali nuclei sociali del territorio bulgaro extraurbano, queste stesse figure, quelle dei *narodni lechiteli*, delle *babi*, *baiachki* e *vrachki*, si configurano come portatori e rappresentanti di quella cultura tradizionale bulgara ancora trasmessa nel *selo* (che attualmente sta sempre più assumendo un valore *fondativo* identitario), in quanto percepite e proposte, a livello ideologico da parte di alcuni movimenti politici ma pure dall'accademia, come detentrici di quella che viene concepita e concettualizzata quale l'"autentica bulgaricità", con tutta la problematicità che questi termini presentano.

In questo contesto, il corpo e il concetto di esso assumono molteplici funzioni e ruoli, elaborandosi in plurimi aspetti e configurandosi non solo nel senso prettamente *corporeo materiale* di coloro che sono protagonisti (attivi) sia in senso patologico (quindi i pazienti e coloro che si affidano alla medicina popolare), sia nel ruolo performativo dell'operatore rituale di cura, ma soprattutto nella *corporeità* indotta e plasmata sulla rappresentazione socioculturale della patologia⁵: le diverse malattie diventano agenti mitologici *personificati* che assumono aspetti, caratteristiche e azioni specifici, pre-

³ M. Last, *The Professionalization of Indigenous Healers*, in C.F. Sargent, T. M. Johnson (a c. di), *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, Revised Edition, Praeger, Westport 1996, p. 380.

⁴ K. Ghodsee, *Red Hangover. Legacies of Twentieth Century Communism*, Duke University Press, Durham and London 2017, p. 3; p. 10.

⁵ L'analisi della costruzione culturale del decorso e del discorso patologico è uno dei punti focali della riflessione antropologico-medica, soprattutto contemporanea, essendosi la stessa disciplina sviluppata nell'indagine sulle precipue interrelazioni tra costruito sociale, individuo e patologia. Si vedano a questo proposito: B.J. Good, *Medicine, Rationality and Experience: an Anthropological Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; C.F. Sargent, T.M. Johnson (a c. di), *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, Revised Edition, Praeger, Westport 1996; ed in particolar modo T.J. Csordas, A. Kleinman, *The Therapeutic Process*, in C.F. Sargent, T.M. Johnson (a c. di), *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, Revised Edition, Praeger, Westport 1996, pp. 3-20. Si veda anche: A. Kleinman, *Patients and healers in the context of culture: an exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry*, University of California Press, 1980.

sentandosi sia come *topoi* diffusi e ricorrenti in tutto il sistema mitologico bulgaro, sia come rappresentazioni dell'Altro che non si presenta esclusivamente come l'altro patologico e come antagonista mitologico e rituale, ma anche come un modello dell'altro culturale, assumendo caratteristiche associate ai gruppi culturali altri (*enclaves* turcofone, zingare, armena etc, eredi del periodo di dominazione ottomana) in rapporto sociopolitico problematico in tale contesto; infine, modellandosi come elemento funzionalizzato a definire un complesso di azioni che ritualmente e mitologicamente strutturano e rielaborano le concettualizzazioni sociali e culturali dei comportamenti considerati condivisi dal gruppo sociale di appartenenza.

Il corpo e la patologia come soggetti attivi e non solo oggetti di cultura

Per affrontare questo tipo di analisi, risulta necessario presentare alcuni concetti fondamentali ed essenziali affrontati dalla disciplina antropologico-medica⁶, che, soprattutto negli ultimi trent'anni, ha avuto modo di teorizzare non solo la strettissima correlazione tra il corpo fisico, le sue funzioni fisiologiche ed il corpo sociale, correlazione che plasma la stessa rappresentazione e percezione del corpo attraverso precise configurazioni sociali, ma, in aggiunta, anche come la medicina

⁶ Oltre ai testi sopra citati, risultano parimenti fondamentali gli studi di Nancy Scheper-Hughes e Margaret Lock, tra cui spicca N. Scheper-Hughes, M. Lock, *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*, in «Medical Anthropology Quarterly» (1, 1987), pp. 6-41; ulteriori importanti testi che percorrono lo sviluppo della disciplina risultano: A. Crudo, *Ripensare la malattia: dall'Etnomedicina all'Antropologia medica e alla Psichiatria culturale della Harvard Medical School*, Argo, Lecce 2004; G. Pizza, *Antropologia medica: saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma 2005; I. Quaranta (a cura di), *Antropologia medica: i testi fondamentali*, R. Cortina editore, Milano 2006.

ufficiale si presenti quale veicolo di specifiche relazioni di potere⁷, dove nella modulazione del procedimento di cura l'individuo diviene un corpo passivo all'interno di un modello prettamente biologico oggettivo, e in cui il soggetto "patologico" si rimette necessariamente ad un'autorità che si riserva di prendere in considerazione solo una parte del soggetto limitandone il discorso patologico, rischiando di limitare anche il processo di cura e di reinserimento del soggetto in una struttura di percezione del sé fisiologico, culturale e sociale destrutturato dal processo della malattia. Nella sviluppo di queste analisi, alcuni concetti estremamente importanti sono emersi per l'indagine critica sui contesti di cura ufficiali e di stampo esclusivamente biologico-medico in rapporto dialettico con sistemi di cura locali o "tradizionali": innanzitutto, il fatto che il corpo biologico non prescinde nella sua percezione da un insieme profondamente "in-formato" ed elaborato da specifiche strutture di pensiero condivise socialmente e culturalmente. Gli stessi processi di approccio sensoriale e personale alla realtà, infatti, si può dire siano plasmati dalle strutture in cui un individuo si trova ad *incorporare* precise configurazioni sociali di rapporto alla realtà, dove la cultura stessa ha modo di creare delle connessioni di significato tra le relazioni inter-soggettive ed il corpo umano⁸, il cui rapporto continuo tra interiorità ed exteriorità si esprime attraverso la performance, l'azione, ma anche nello sviluppo della percezione e la concettualizzazione dell'esperienza.

Un altro fattore essenziale nella comprensione delle modalità di approccio alla patologia e alla pratica di cura, sia della

⁷ B.J. Good, *Medicine, Rationality and Experience*, cit. p. 28; M. Last, *The Professionalization of Indigenous Healers*, cit. p. 165; M. Singer, *Beyond the Ivory Tower: Critical Praxis in Medical Anthropology*, in «Medical Anthropology Quarterly», New Series, Vol. 9, No. 1 (Mar, 1995), pp. 83-84.

⁸ B.J. Good, *Medicine, Rationality and Experience*, cit. p. 53.

medicina ufficiale sia di quelle tradizionali, è riconoscere che la medicina risulta non solo un insieme di specifiche conoscenze trasposte in competenze pratiche con specifiche finalità (l'indagine, la diagnosi e la cura), ma anche una configurazione funzionalmente inserita in un preciso complesso di strutture culturali e sociali⁹, a volte soprattutto politiche, comunque il risultato di un contesto storico, culturale e sociale, che ha avuto modo di prediligere un definito sistema di indagine fenomenologica ed epistemologica della malattia e della cura: proprio per questo, astrarre la biologia, la conoscenza medica, biochimica ecc, da una struttura di rapporti socio-dinamici che possono formularsi anche in relazioni specifiche di potere (soprattutto nell'ambito dicotomico medico-paziente) potrebbe risultare decisamente non solo limitante, ma addirittura fuorviante. La conoscenza medica, per l'appunto, non può essere astratta da sostanziali formazioni simboliche ed ermeneutiche che ne hanno creato la base di consolidamento, men che meno dalle reti di relazioni sociali grazie a cui sviluppa una struttura di rapporti che la definiscono non solo come conoscenza empirica biologica ma, anche, conoscenza sociale¹⁰. Parimenti, non si può separare l'esperienza empirico sensoriale, fisiologica e biologica del corpo dalla struttura concettuale¹¹ che organizza l'osservazione dell'esperienza in un complesso di pratiche scientifiche, poiché risulta intrinseco ad un preciso sistema di significato quanto ad un insieme di saperi consolidato. Non si può prescindere, dunque, nemmeno dalla considerazione che le pratiche terapeutiche e le ontologie corrispondenti modulino e formino gli oggetti dell'attenzione medica, di qualunque tipo essa sia.

Nel caso dello studio sul corpo e le sue interazioni con la

⁹ B.J. Good, *Medicine, Rationality and Experience*, cit., p. 30.

¹⁰ *Ibidem*, p. 115.

¹¹ *Ibidem*, p. 108.

realtà, ma soprattutto sulle interazioni che l'individuo membro di un preciso gruppo sociale e culturale attua attraverso di esso, tutto questo implica che quelle che comunemente vengono considerate delle funzioni puramente biologiche e materiali, in verità si prospettano *anche* come inevitabilmente "informate" da specifiche forme di regolazione e sanzione collettiva indotte attraverso un processo di "incorporazione"¹² di specifici comportamenti e percezioni culturalmente modulate. Questa è una delle motivazioni per cui la patologia stessa non si presenta mai solo come un'esperienza biologica passiva, ma profondamente attiva, sia da parte dell'individuo sia da parte del gruppo sociale che, entrando in rapporto dialettico con l'individuo malato, crea una significazione culturale della patologia, la quale non è semplicemente un'esperienza del corpo singolo o esperienza intrapsichica, ma viene a modularsi in un discorso inter-soggettivo¹³ dell'esperienza della malattia che *altera* anche la percezione del sé e del mondo circostante l'individuo. Alla luce di queste considerazioni, si può dedurre che quelli che vengono definiti come sistemi di "medicina tradizionale" siano non solo una pratica di cura, quanto piuttosto un sistema di saperi condiviso con il quale i gruppi sociali definiscono e affrontano la malattia, e in cui le forme tradizionali e rituali di cura sviluppano un particolare tipo di efficienza proprio attraverso specifici codici simbolici condivisi¹⁴, in cui il ri-

¹² Il concetto di *conoscenza incorporata* e poi di *incorporazione* (in inglese *embodiment*) ha avuto modo di svilupparsi già a partire dal saggio *Les Techniques du corps* («Journal de Psychologie», vol. xxxii, no. 3-4, 1936) di Marcel Mauss e dalla filosofia di Maurice Merleau-Ponty, per giungere a configurarsi quale fondamentale nell'antropologia e sociologia moderne con Tim Ingold (*Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma 2001) e Pierre Bourdieu (*Il corpo tra natura e cultura*, Franco Angeli, Milano 1988) e nell'antropologia medica in particolar modo con Thomas Csordas e il suo *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1994) ed il precedentemente citato *The Mindful body* di Scheper-Hughes e Lock.

¹³ T.J. Csordas, A. Kleinman, *The Therapeutic Process*, cit., p. 10.

¹⁴ B.J. Good, *Medicine, Rationality and Experience*, cit., p. 99.

tuale si pone come mediatore tra salute e malattia classificando all'interno di tali domini simbolici.

In questo senso, dunque, anche considerando dal punto di vista della medicina ufficiale il corpo come semplicemente affetto da uno stato patologico causato da agenti patogeni esterni e quindi in un certo qual modo *passivo*, all'interno di altri sistemi di cura, l'individuo non è più semplicemente *paziente*, ma si presenta come attivamente *coinvolto nel processo terapeutico*, condividendo e reiterando accezioni e modi di percepire e costruire la realtà culturalmente formati, agendo di conseguenza. Il corpo, infatti, si presenta come una fonte attiva e creativa di esperienza, un'esperienza necessariamente modulata dall'ambito culturale e dalle relazioni sociali¹⁵ con cui si entra obbligatoriamente a contatto.

Certamente, con ciò non si vuole assolutamente affermare che le patologie in sé, i sintomi fisiologici, gli agenti patogeni siano *solo* costruiti culturalmente. Assolutamente no. Quello che qui si intende è che i sistemi di medicina così definiti "tradizionali" o "popolari", distinguendosi dalla medicina ufficiale di tipo biologico-empirico, elaborano le percezioni del corpo e della malattia in una forma che non induca l'individuo a mero oggetto passivo, di cui sovente il discorso patologico non viene preso in considerazione dal sistema medico ufficiale. Lo stato di percezione del sé nel disturbo, la presenza di sintomi che non risultano eventualmente causati da alcun agente patogeno, potrebbero classificare l'individuo che li sviluppa come *non* patologico, nonostante la presenza di un determinato disagio che si configura nel rapporto tra la persona, il suo corpo e il gruppo sociale preso in considerazione, come anche con il curante. Per quanto, quindi, si presenti fondamentale nel riconoscimento diagnostico e di trattamento di un dato insieme di patologie

riscontrabili a livello biologico empirico, all'interno di specifici contesti socio-culturali, e soprattutto in specifici momenti storico-politici, la medicina ufficiale si prospetta in alcuni casi come insoddisfacente nel riconoscimento di alcuni elementi essenziali al processo terapeutico implicanti la condivisione di principi, conoscenze e ruoli profondamente inficiati di caratteristiche che ripropongono modelli intrinseci al sistema socio-culturale di appartenenza, più spesso reiterati all'interno di strutture mitiche o rituali. La riproposizione di relazioni di potere alienanti che scardinano l'individuo rendendolo *medicalizzato* e più spesso protagonista passivo del proprio stato patologico, paradossalmente inserisce la medicina ufficiale in una struttura su cui influiscono non solo le sovrastrutture economiche, ma in particolar modo socio-politiche, dove una retorica di questo tipo si pone in contrasto dialettico con tutta una serie di necessità sociali, terapeutiche, politiche ed economiche¹⁶, mettendosi in contrapposizione a precisi gruppi socio-culturali e alle forme di percezione del corpo e della malattia che mettono in profonda relazione il corpo individuale ed il corpo sociale.

A questo punto, risulta chiaro come, in un rapporto più spesso conflittuale e dialettico rispetto alla medicina ufficiale, i sistemi così definiti di "medicina tradizionale", in verità non si limitino a proporre un insieme di metodi curativi alternativi, quanto piuttosto garantiscano un'intera struttura di simboli, saperi e pratiche che modulano concezioni del corpo e della persona in relazione non solo al mondo naturale di per sé, ma anche in relazione ad un sistema cosmologico (in caso anche sovranaturale) che possa eventualmente assicurare una spiegazione ed una motivazione per lo sviluppo di un determinato stato patologico e anche una procedura che preveda la parteci-

¹⁵ B.J. Good, *Medicine, Rationality and Experience*, cit., p. 142.

¹⁶ M. Singer, *Beyond the Ivory Tower*, cit., p. 84.

pazione del paziente stesso nell'“allontanamento” del morbo. La costruzione simbolica di stati patologici culturalmente formati, quindi, concede una risposta ed un'accettazione, oltretutto, di alcuni stati alterati dell'individuo che la medicina ufficiale non ritiene siano considerabili come patologici, proponendo invece un discorso che analizzi questo tipo di stati categorizzandoli e classificandoli all'interno di un più complesso sistema condiviso. Inserendosi in una struttura logica condivisa, quella culturale, la cultura si presenta come centrale nell'elaborazione di una risposta umana e sociale alla patologia. In tal senso, si manifesta l'inevitabile correlazione tra malattia, cultura e cosmologia¹⁷, che presenta una classificazione sanzionata culturalmente che metta in chiaro non solo l'eziologia ma anche le modalità in cui l'individuo stesso può diventare attore del proprio processo terapeutico. Questa logica, indicando punti di riferimento simbolico li fa confluire poi, assieme al livello organico, in una particolare costruzione sociale¹⁸.

Come si presenta all'interno di questa logica, dunque, il sistema di cura tradizionale bulgaro e come si relaziona all'interno dei diversi piani simbolici prospettati da un sistema mitologico che si dispone come essenziale nella categorizzazione della patologia e nell'elaborazione dei processi performativi di cura?

Innanzitutto, uno dei fattori che rendono centrale la conoscenza e la categorizzazione di tipo medico nell'ambito tradizionale, è il fatto che le stesse malattie a livello mitico assumano un'essenza ontologica propria ricoprendo ruoli di gravidanza sociale e culturale. Si parla di un vero e proprio processo di “personificazione e corporeificazione della patologia” che si mette in relazione e rapporto dialettico non tanto e non solo con l'indi-

viduo e il suo corpo, quanto soprattutto con il gruppo sociale e con i rappresentanti mitici che presentano caratteristiche peculiari di definizione identitaria diventando modelli di quella che viene definita come “bulgaricità”, un concetto che ha assunto una funzione estremamente importante di auto-definizione e percezione in senso nazionale, nazionalista e statale. La contrapposizione tra malattia e modello culturale condiviso è tanto più chiara quanto più sono contrastanti le particolarità che caratterizzano tali rappresentazioni patologiche e che verranno descritte in seguito.

Il rapporto intrinseco tra mitologia, cosmologia e medicina.

La funzionalizzazione mitica della cura.

Al fine di comprendere appieno la sostanziale importanza che assume la configurazione mitica della patologia e di conseguenza la ritualizzazione della pratica di cura secondo una distinta classificazione mitologica, è necessario, in primo luogo, comprendere cosa si voglia intendere con “mito” e quale funzione assuma all'interno di specifiche raffigurazioni della realtà fenomenologica¹⁹.

Un punto fondamentale nell'analisi del sistema della medicina tradizionale bulgara è probabilmente quello di ritenere il mito non tanto un concetto categorizzante quanto soprattutto uno strumento, sviluppatosi quale mediatore di una serie di forme culturali che consistono in molteplici, diversi-

¹⁷ A.J. Rubel, M. R. Hass, *Ethnomedicine*, in C.F. Sargent, T. M. Johnson (a c. di), *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, Revised Edition, Praeger, Westport 1996, p. 120.

¹⁸ A.J. Rubel, M. R. Hass, *Ethnomedicine*, cit., p. 119.

¹⁹ La costruzione del discorso mitico e della sua strutturazione all'interno dei sistemi culturali vengono affrontati, oltre che espansivamente dall'antropologo strutturalista Claude Lévi-Strauss, in M. Detienne (a c. di), *Il Mito. Guida storica e critica*, Editori Laterza, Bari 1994. Per analisi particolarmente approfondite e in relazione a specifici contesti culturali si vedano: E. Csapo, *Theories of Mythology*, Blackwell Publishing, Malden Mass 2005 e R. A. Segal, *Theorizing About Myth*, University of Massachusetts Press, Boston 1999.

ficati e perpetuamente negoziati modi di vedere la realtà²⁰, continuamente elaborato e rielaborato all'interno di specifiche forme espressive culturalmente costituite. Tali forme espressive si configurano, dunque, quali portatrici di significati ricoprendo anche una funzione identitaria, fornendo le cornici necessarie nella prospettiva di cambiamenti di tipo religioso, politico, storico, economico²¹, diventando l'espressione di un riconosciuto genere di esperienza in un particolare contesto sociale. Risulta, dunque, come evidenza di una realtà culturalmente formata che si sublima in una dimensione altra e atemporale necessaria a reiterare un preciso ordine fenomenologico socialmente strutturato. Nella ristrutturazione e nel ristabilimento di questo ordine della realtà, la performance rituale assume un ruolo fondamentale nella riappropriazione attraverso la messa in pratica della capacità di costituire una realtà comprensibile all'individuo come alla società di cui fa parte, che condivide determinati modi di classificarla e categorizzarla. La prassi, la pratica rituale performativa, in questo modo, diventa essenziale nella ri-acquisizione di un insieme complesso di elementi che formano la realtà ma anche la percezione dell'individuo, e soprattutto del suo corpo, insieme destabilizzato e in certi casi distrutto dall'esperienza patologica. In sostanza, la struttura mitica, in questo tipo di contesto, dà al malato una base per interagire sia con l'ambiente sociale che con l'ambiente fisico, organizzandolo in una specifica forma della realtà. In questo modo, la mitologia e il rituale ad essa connesso concedono all'individuo un senso al disturbo definendolo anche in rapporto a se stesso.

Che forma prende, dunque, la classificazione mitica della

patologia e come si conforma a livello di pratica rituale performativa nel contesto della medicina tradizionale bulgara?

La Samodiva, la Baba, il dittamo, l'iperico

Nel contesto della Bulgaria contemporanea, la medicina "popolare tradizionale" si inserisce all'interno del sistema di trasmissione folclorica, assurgendo in tal modo, oltre a insieme di pratiche curative, anche a fonte essenziale per la riappropriazione e la rimodulazione contemporanea di tutta una serie di elementi che hanno avuto modo di riconfigurarsi come fondamentali e *fondativi* di una particolare concezione e ri-formulazione identitaria. Non a caso, più spesso, quello che si presenta attualmente come il sistema tradizionale di cura, trasmesso oralmente attraverso la pratica dell'apprendistato da parte di persone con peculiari caratteristiche, viene strettamente associato ideologicamente, ad esempio, al contesto culturale tracio, di cui si pensa che le pratiche rituali di cura siano "discendenti", considerato quale rappresentativo di una concettualizzazione identitaria che trovi legittimazione nella sua antichità e peculiarità.

Ovviamente, in quanto sistema di pratiche performative rituali orali e non, anche tutta la medicina "popolare" non può esimersi dalla continua rimodulazione e rielaborazione intrinseci ad ogni pratica performativa, dove viene perpetuata una scelta di pratiche condivise, reiterate, certo, attraverso una sanzione sociale collettiva, ma proprio per questo continuamente ricreate, in quanto esse stesse un prodotto del contesto storico, politico, sociale, economico e scientifico di quella data società.

Proprio in tale contesto, in cui cinquecento anni di sottomissione politica all'Impero ottomano hanno precluso una trasmissione ufficiale (se non ecclesiastica) non solo della letteratura, ma anche di diversi sistemi di conoscenze locali *bulgare*, il fol-

²⁰ L.L. Patton, W. Doniger (a c. di), *Myth and Method*, University Press of Virginia, Charlottesville 1996, p. 14.

²¹ A. Brelich, *Mitologia, Politeismo, Magia*, P. Xella (a c. di), Liguori Editore, Napoli 2002, p. 19.

clore ha avuto modo di ricoprire un importantissimo ruolo nella trasmissione di questo tipo di pratiche. Ruolo confermato anche per tutto il XX secolo, paradossalmente anche durante il periodo di regime comunista, in cui è comunque innegabile che le stesse ritualità e pratiche folcloriche abbiano subito un sostanziale declino a livello performativo attivo, e assieme a queste, anche quelle terapeutiche tradizionali. Risulta chiaro, dunque, che il folclore si prospetti quale ricca fonte di conoscenza²² nel campo della medicina tradizionale bulgara, soprattutto all'interno di forme espressive che comunemente nell'ambito della medicina ufficiale risultano totalmente inadeguate e incoerenti: le fonti apocrife, la poesia e le canzoni. Le forme narrative di tipo poetico, in cui si modulano anche le canzoni tradizionali, oppure le preghiere apocrife diffuse dall'XI a XVIII secolo²³, si presentano ricche di motivi derivanti dalla medicina tradizionale, rispecchiando usi e modalità popolari, miti, racconti, e anche proverbi²⁴. Non da ultimo, le stesse formule orali rituali del *baene*²⁵, oggetto di interesse nell'etnografia bulgara, sono esemplificative quali modalità descrittiva di quanto presente nella pratica di cura. All'interno di queste fonti, non raramente si trovano descritte procedure terapeutiche rituali famose diventate dei *leit-motiv* letterari, assieme ai modi utendi di diverse piante officinali denominate più frequentemente secondo la funzione fisiologica, ma anche mitologica e rituale, e che assumono non solo diverse funzionalità mediche, ma parimenti rituali, essendo inserite e classificate secondo una cosmologia mitica ed associate a precise

figure mitologiche correlate alla patologia, diventando le piante stesse *simbolicizzate* e *miticizzate* contro di essa.

Nonostante, tuttavia, l'ambito della medicina tradizionale si inserisca attualmente all'interno del sistema di trasmissione folclorica, fonti testuali e testimonianze sulla medicina bulgara popolare si hanno già a partire dal XII secolo: tali si presentano la letteratura apocrifa bogomilica e non, la letteratura ecclesiastica, gli scritti di viaggiatori fino al XIX secolo, i testi etnografici sempre del XIX, manoscritti storici in forma di erbari ed elenchi di modalità di cura, tutt'ora analizzati e studiati, e i lavori di medici e studiosi del XX secolo (Ts. Kristanov, V. Vasilev *et alii*) che hanno avuto modo di interessarsi alla storia della pratica terapeutica tradizionale bulgara, classificando anche per "origine etnica" le diverse procedure e pratiche mediche; infine, la straordinaria messe della tradizione orale ricchissima di *topoi* riguardanti la figura delle operatrici rituali di cura più spesso messe in relazione a un mondo *altro, sovrannaturale*, ovvero alle creature che costellano la cosmologia demonologica che si suppone origine delle patologie stesse.

Tenendo conto, dunque, di quanto sia strettamente intrecciata la trasmissione della conoscenza medica popolare con la trasmissione di un intero sistema di saperi che strutturano i modi di percepire, classificare e analizzare il corpo e la realtà, ma anche di rielaborarla attraverso il procedimento mitopoietico, si può porre l'attenzione su alcune figure mitologiche particolarmente ricorrenti quando si giunge a parlare di malattie e processi curativi, e che presentano una precipua e ambigua connessione con la carica delle operatrici rituali di cura: la *Samodiva*, le *Rusalii* o *Rusalki*, lo *Zmej*, le malattie personificate (*bolestite*), i quali entrano in stretto rapporto tra loro non solo nella rappresentazione mitologica dell'eziologia della malattia, ma anche nell'investitura del compito di coloro che presentano le caratteristiche necessarie a svolgere la funzione di cura. Sono queste le figure che sviluppano un ruolo fondamentale nella

²² A. Nedelcheva, *Medical plants from an old Bulgarian Medical Book*, in «Journal of Medical Plants Research», Vol. 6(12), p. 23-24.

²³ A. Ghencev (a c. di), *Етнография на България*, cit.

²⁴ V. Petkov, *Bulgarian Traditional Medicine: A Source of Ideas for Phytopharmacological Investigations*, in «Journal of Ethnopharmacology», Vol. 15, Issue 2, February 1986, p. 122.

²⁵ Formule raccolte in cataloghi etnografici e analizzati anche in A. Ghencev, *Етнография на България*, cit.

raffigurazione e nella classificazione sia delle patologie, sia delle loro cause, sia del rapporto che intercorre tra comportamenti sociali condivisi e che definiscono i ruoli precisi dei membri di un gruppo sociale e il mancato rispetto nell'adozione di tali comportamenti, che viene sanzionato facendolo diventare fattore culturale dello sviluppo di uno stato di disagio individuale e sociale. L'infrazione di tabù condivisi, lo stravolgimento di un certo tipo di comportamenti considerati come formativi per l'individuo nel gruppo soprattutto in relazione a pratiche rituali quotidiane, diventano il principale motivo di disgregazione delle strutture sociali inerenti quel particolare individuo e che diventa egli stesso destrutturato nel corpo e nella sua presenza sociale a causa della patologia.

L'ambiguità funzionale, la liminalità essenziale

Nell'approcciarsi all'indagine di alcune figure mitiche ricorrenti all'interno del sistema mitologico bulgaro, si può riscontrare una sostanziale ambiguità che permea queste, gli attributi e le funzioni di molti personaggi centrali ed estremamente importanti nella ridefinizione di particolari concetti culturali e sociali. Questo è anche, o meglio soprattutto, il caso di quelle che si configurano come cruciali in relazione alle malattie e alla ritualità di cura, la *Samodiva*, gli *Zmej*, le *Rusalii*, le malattie personificate.

Quando si parla di sostanziale ambiguità, si intende il fatto che tali figure tradizionalmente e mitologicamente vengano rappresentate come le principali cause di importanti e gravi malattie, e *de facto* molte di queste nella loro stessa denominazione popolare fanno riferimento a tali esseri, come la *samodivska ili rusalska bolest* (la malattia delle *samodive*, o delle *rusalii*, forme di psicosi, schizofrenia, o anche apatia e stato catatonico), eppure, nonostante ciò, tali figure vengono definite *anche*

e soprattutto come esperti nella cura di tutte le malattie e conoscitori di tutte le piante medicinali. Questa doppiezza sostanziale manifesta il ruolo normativo e funzionale che si costruisce attraverso questi personaggi, sia a livello di ordinamento di definiti piani della realtà, attraverso una risposta eziologica ad un certo tipo di fenomeni, sia a livello di prassi di ricostruzione di tali piani della realtà che vengono annichiliti attraverso l'esperienza decostruttiva e distruttiva anche a livello di senso di percezione corporea individuale e sociale che la malattia porta. Tale ambiguità e tale liminalità giungono a ricoprire necessariamente anche la figura del praticante la medicina popolare che assume, in un certo senso, i tratti di queste figure mitologiche proprio per la sua profonda conoscenza delle cause formulate secondo il piano mitologico della patologia.

Prendendo in considerazione più approfonditamente queste figure ricorrenti nella mitologia bulgara, si presterà attenzione alle associazioni che ciascuna di esse ha, ad esempio, con le parti del corpo dell'individuo, con precise piante medicinali (le *bilki*), la loro doppia funzione, ma anche come si inseriscono in rapporto liminale con l'intercorso patologico corporeo come mentale e il procedimento di cura attuato da operatori (di solito operatrici) che vengono più spesso associati nelle loro funzioni a queste entità.

*Samodiva*²⁶

Tra le figure particolarmente ricorrenti nel sistema mitologico bulgaro, la *Samodiva* (o *samovila*, *vila*, *iuda*, dipendendo

²⁶ Le figure mitologiche prese in considerazione ed analizzate in seguito sono state approfondite in particolar modo nei seguenti testi: I. Georgieva, *Българска Народна Митология*, cit.; M. MacDermott, *Bulgarian Folk Customs*, cit.; A. Ghencev, *Етнография на България*, cit.; A. Stoinev, *Българска Митология*, cit.

dalla zona linguistica presa in considerazione, questi termini fanno riferimento alle stesse entità), è sicuramente quella più affascinante ma ritenuta anche estremamente pericolosa perché si ritiene possa causare quelli considerati come morbi irrecuperabili, quali la follia, la paralisi, uno stato catatonico perenne, disturbi definiti molto spesso appunto come *samodivska bolešt*, la malattia delle *samodive*. Questa “malattia” trova una motivazione culturale nell’infrangimento di consolidati *tabù*, come il camminare nei boschi dopo il tramonto, il calpestare cerchi di funghi chiamati appunto *cerchi delle samodive*, avvicinarsi a fonti d’acqua o alberi antichi *senza presentare un’offerta* alle entità protettrici di questi luoghi. Qui si riscontra, dunque, l’altra funzione di queste figure: protettrici di luoghi liminali che non dovrebbero essere avvicinati da esseri umani provenienti da città e villaggi e quindi facenti parte di gruppi sociali; esseri umani che, qualora appunto si avvicinino a tali luoghi, arrecano offesa e vengono puniti, *uscendo dalla propria umanità e dal controllo delle proprie facoltà* per entrare in uno stato di *totale distruzione fisica o mentale del sé*. In questo senso il corpo diventa veicolo di significazione mitologica attraverso una soggettività che diventa in un certo qual modo negativa nel suo *annullamento*, che si presenta come conseguenza di un *andare oltre*. Questo tipo di eziologia, per un certo tipo di comportamenti o di disturbi anche psicologici o fisici, presenta un’interessante costruzione dicotomica che divide lo spazio tra umano e non umano, tra il *corporeo* e l’*incorporeo* della *samodiva* che si percepisce ma *non si vede*, villaggio e boschi/natura, permeando la patologia di un profondo senso sociale, in cui proprio l’allontanamento dalla socialità, vista anche come una struttura di protezione, mette l’individuo a rischio non solo di un contatto con creature facenti parte di un *mondo altro*, ma addirittura lo sanziona attraverso la malattia che diventa simbolo della distruzione del suo ruolo sociale, assieme alle facoltà corporee, destabilizzando la percezione del sé come il controllo sul pro-

prio corpo (fisicamente o psicologicamente) che diventa *posseduto* (ed è proprio il concetto di possessione da parte degli *spiriti delle samodive* ad essere cruciale) e, di conseguenza, non più appartenente alla persona ma *a qualcos’altro*, incontrollabile, invisibile, ma percepibile attraverso alcuni suoni (risate ingiustificate, suoni di musica lontana, fruscii ecc.) davanti a cui tradizionalmente risulta opportuno *mantenere il silenzio*.

L’obbligo del *silenzio* in luoghi riconosciuti, davanti ad alcuni fenomeni atmosferici o quando “si percepisce la presenza” di questo tipo di entità, mette la pratica rituale condivisa in rapporto alla dinamica umano sociale/naturale-sovrannaturale, il cui mancato rispetto parimenti viene sanzionato tramite sintomatologie poi elaborate mitologicamente, come la follia, l’emicrania patologica, lo stato catatonico, la paralisi. Questi disturbi, appunto, vengono associati al passaggio di fenomeni atmosferici considerati a giusto avviso spaventosi e dannosi, quali le trombe d’aria (*vihrushki*), che si suppone siano appunto delle *samodive* arrabbiate, oppure lo spirito di un defunto in cerca di consolazione. Le *vihrushki*, infatti, sono mitologicamente considerate la causa di diverse indisposizioni, sia degli stessi citati più sopra, che di otiti, *sordità*, *cecità*, problemi bronchiali e ovviamente morte. Davanti a questi fenomeni atmosferici, parimenti, si reputa nel folclore sia obbligatorio rispettare il silenzio rituale e distendersi a terra per non “disturbare” *con il proprio corpo* il passaggio della *samodiva* o del defunto che vuole ricongiungersi ai propri cari. Si può notare una perenne e simbolica correlazione tra le alterazioni patologiche del corpo e il contesto sovrannaturale che diventa concausa di *precisi disturbi* in precise parti del corpo.

Nonostante queste figure siano associate a particolari eventi che possono risultare origine di eventuali malanni, le stesse *samodive* sono considerate *le più abili guaritrici, conoscitrici di malattie e di piante curative (bilki)*. La sostanziale ambiguità si configura in merito, dunque, ad un particolare tipo di rapporto che



deve essere mantenuto in una sostanziale divisione degli ambiti umano e *altro*, dove se si manca di rispetto al mondo che pertiene a queste guaritrici per antonomasia, queste stesse diventano la fonte della patologia culturalmente formata.

Tuttavia, le *samodive* vengono infine rappresentate come la cagione di *alterazioni corporee permanenti che portano allo sviluppo di capacità extracorporee*, tra cui le abilità che formano il *naroden lechitel*, la *baba*, la *baiachka* o la *vrachka*: particolarmente interessante il fatto che essere “presi” da una *vihrushka*²⁷ e sopravvivere porti allo sviluppo di peculiari doti o abilità di tipo sovrannaturale *che devono essere usate per aiutare la società*. Molti operatori rituali tradizionali considerati particolarmente bravi e dotati di “capacità profetiche” si dice siano stati reduci da una tromba d'aria appena prima di sviluppare tali doti. La più famosa tra questi, sicuramente, è Baba Vanga, ancora ora tenuta in grandissima considerazione nazionale.

Zmej

Se la *samodiva* si dice possa attirare fanciulli facendoli innamorare e impazzire, un'altra creatura mitologica diffusa nel folclore bulgaro diventa ragione di “sintomi” in fanciulle o donne sposate che come *conseguenza al rapimento o innamoramento da parte dello Zmej* non si adattano alle aspettative sociali e rifiutano il contatto con altre persone. Queste donne vengono dette *liubeni ot Zmej*, amate dallo *Zmej*, un serpente/drago alato che, se da una parte viene considerato un importantissimo protettore e patrono (*stopan*) di interi villaggi, case, pozzi, fonti ecc., dall'altra è il nemico dell'uomo e della socialità per eccellenza. Non a caso, il santo patrono cristiano

²⁷ A. Ghencev, *Етнография на България*, cit., pp. 40-41.

della Bulgaria è proprio San Giorgio che uccide il drago, in cui è trasposta la figura dello *Zmej*.

Questa figura è molto presente non solo nella mitologia folclorica, ma anche in moltissime canzoni tradizionali, molto amate e cantate, sempre in riferimento al rapimento di una fanciulla (come s. Marina) che poi si presenta ai propri cari o vicini come *molto pallida, schiva, asociale e malaticcia*. In questo caso, l'eziologia di alcuni comportamenti classificati come *malattie* risulta oltremodo interessante nell'associazione tra stato patologico e comportamenti considerati anomali a livello sociale. Comportamenti che si proiettano a livello corporeo con sintomi chiaramente classificati culturalmente, ma che si può dire rendano il corpo della donna anche *strumento* di una replica, di una reazione, che viene *in-formata e giustificata* secondo canoni precisi. Nonostante lo *Zmej* possa essere considerato mitologicamente un nemico di eroi del folclore quali Krali Marko o di santi presenti nel culto ortodosso, la sua associazione con la presenza di eventuali stati alterati della persona viene a riferirsi soprattutto a donne che in un certo momento *dalla pubertà in poi* presentano comportamenti non corrispondenti ad una serie normativa di atteggiamenti associati ad un ruolo di genere socialmente e culturalmente prestabilito: il rifiuto a sposarsi per fanciulle nubili, l'allontanamento da ritrovi sociali, l'asocialità, il rifiuto al “dovere coniugale” per le donne sposate ecc., a cui si affiancano anche segni fisici contraddistinti come contrari a quella che si potrebbe definire un'estetica femminile che caratterizza le donne considerate sane. Alle guance rosee e i capelli curati si contrappongono il volto malaticcio, pallido e smunto, i capelli incolti; all'impegno nel lavoro domestico o all'attività sociale, l'apatia e l'asocialità; alla presenza, l'assenza per giorni dalla propria dimora per *inoltrarsi nei boschi o in luoghi fuori dalla città o villaggio*.

In questo caso, si può intravedere un'elaborazione e creazione culturale e sociale della malattia, e delle sintomatiche fi-

siologiche, dove lo sfogo di un disagio verso alcune dinamiche sociali si sviluppa sul piano mitologico che concede una *giustificazione patologizzata* nella forma dello *Zmej*. Solo le donne possedute o amate da esso, infatti, possono vederlo e in certi casi si confessano anche consensuali a tale sorta di “affetto sovrannaturale”, contro cui i familiari ovviamente si rivolgono ad operatori rituali per “allontanare l'amante non voluto” e contro cui si esortano le fanciulle ad indossare erbe (*bilki*) di protezione, in particolar modo sul copricapo tradizionale (elemento fondamentale nella *nosia*, gli abiti tradizionali bulgari) in forma di corona.

Ovviamente, nel contesto di pratica tradizionale, risulta necessario rispettare una serie di divieti (*zabrany*) che se infranti portano, appunto, a cadere vittima dello *Zmej*.

Eppure, nonostante sia considerabile la causa dell'atteggiamento anomalo di donne che rifiutano l'adeguamento a un insieme di comportamenti normativi, lo *Zmej*, come già detto, assume una sostanziale ambiguità, potendo essere considerato come patrono benevolo di interi villaggi o paesi a cui porta fertilità e fortuna, quando non offeso²⁸ e quando soddisfatto attraverso offerte sempre caratterizzate da pane ornato da simboli tradizionali, *pitki al miele* con forme di serpenti, miele o acqua e miele²⁹.

Anche in questo caso, l'associazione sostanziale e fondamentale tra strutture di pensiero culturalmente e socialmente formate nell'identificare il ruolo e le funzioni di genere e la *patologia*, in questo caso profondamente psicologica e psicosomatica, si manifesta nella codifica di *caratteri fisici* patologici in precisi membri di un gruppo sociale, le donne. Tale forma di disturbi patologici, infatti, proprio nell'auto-definizione di “essere amata dallo *Zmej*” si può dire configuri un atteggiamento

di critica e di sfogo contro un'*in-formazione* normativa di comportamenti socialmente costruiti nel definire il ruolo femminile, anche nella fisicità, appropriandosi ed elaborandosi in una formula mitica attraverso la figura dello *Zmej*, che diventa anche causa e spiegazione di una serie di disturbi che nella medicina ufficiale vengono classificati come *psicosomatici*, oppure depressione clinica, apatia o eventuali forme di dissociazione di personalità. All'interno della struttura mitica, dunque, tutto ciò si sviluppa in seguito attraverso una risoluzione rituale *performata* proprio da chi *si distacca dalla normatività sociale* ufficiale, ripristinando una valvola di sfogo che necessita di inquadrarsi in modelli che comunque vengono reiterati all'interno della cosmologia e fenomenologia mitica: in questo modo, non solo si definisce e si controlla lo stesso stato di reazione *contro* una serie di regole normative ma in definitiva, reiterandone la codificazione nella prassi rituale, lo si rende in parte parte di quegli stessi modelli comportamentali sistemizzati all'interno del contesto sociale.

Rusalii/ Rusalki

Le *rusalii* o *rusalki* sono probabilmente le figure mitologiche più famose dell'ambito slavo e interessanti per la loro relazione con l'eziologia mitologica della patologia e la conoscenza curativa³⁰: sono spesso, infatti, associate alle *samodive*, in certe zone sono anche considerate le stesse entità, ma la loro figura è particolarmente diffusa nella Bulgaria settentrionale, dove si ritiene siano demoni personificati o spiriti di puerpere annegate che possono volare sotto forma di farfalle bianche sul Danubio³¹. Non ci si deve, dunque, stupire della loro estensiva

²⁸ A. Ghencev, *Етнография на България*, cit., p. 52.

²⁹ *Ibidem*, p. 55.

³⁰ A. Stoinev, *Българска Митология*, cit., p. 301.

³¹ *Ibidem*.

diffusione all'interno di canzoni tradizionali o anche nella letteratura (come il racconto *Rusalska Nosht* di Iordan Iovkov), e in particolar modo del fatto che vengano considerate come l'origine di alcune patologie psichiatriche indotte, nel caso, di nuovo, dall'infrangimento di precisi *tabù*, sempre inerenti il sorpassare il limite tra mondo socialmente costruito e il mondo *altro*, non antropizzato e proprio per questo pericoloso. Eccezionalmente interessante, a questo riguardo, può risultare il fatto che tali *demoni personificati* siano considerati *spiriti annegati di puerpere*, ovvero di donne sprofondate in uno stato di liminalità sostanziale, in un momento atrocemente importante nel proprio ciclo di vita, fisicamente e psicologicamente, associato ovviamente ad un elemento che si presenta come l'emblema dello stato liminale, l'acqua, che già nei testi apocrifi bogomili in cui si descrive la cosmologia popolare *non cristiana* si presenta come uno degli elementi fondamentali nella creazione del cosmo e che assume una funzione fondamentale liminale e ambigua: essa è la base della creazione³², è il luogo di origine di demoni e delle malattie *personificati*, ma ritualmente è uno degli elementi *curativi e profetici* per eccellenza.

Il motivo, tuttavia, per cui tali figure sono sostanzialmente interessanti per l'analisi dell'intreccio tra mitologia tradizionale, ritualità e sistemi di cura, è il fatto che un'intera festa sia dedicata al rituale di guarigione della *samodivska o rusalska boleat*, la malattia delle *samodive o rusalki*, categoria in cui vengono classificate di solito le malattie psichiatriche e le malattie irreversibili, praticato il giorno dell'ultima domenica di Pentecoste (*rusalska nedelya*, domenica delle Rusalii e dei Rusalii) da uomini vestiti di bianco chiamati appunto *rusalii*, i quali corrono impugnando bastoni fatti con legno di piante curative e si combattono tra loro per sconfiggere le malattie, danzando,

³² A. Ghencev, *Етнография на България*, cit., p. 33; A. Stoinev, *Българска Митология*, cit., p. 63.

infine, in cerchio attorno al malato sopra la testa del quale nel momento apice del rito viene versato il succo di diverse *bilki* per allontanare la malattia. La notte di passaggio tra il sabato e la *rusalska nedelya*, inoltre, spesso si praticava, e tutt'ora si pratica, l'incubazione rituale nei boschi al fine di ricevere dalle *rusalki* in un fazzoletto bianco la *bilka* che cura ogni malattia: se al mattino sul fazzoletto la persona trova del fango, si dice sia destinato a morire a breve; nel caso trovi una foglia, una pianta o soprattutto del *rosen (dictamnus albus)*, considerato la *bilka* delle *samodive* e delle *rusalki* e pianta curativa per eccellenza, si suppone che possa guarire dalla propria malattia. Si noti anche in questo caso l'associazione rituale tra pratica curativa e la liminalità, dove l'infermo pratica un rituale di incubazione nel contesto tabuizzato e liminale per antonomasia, quello dei boschi. La stessa performance rituale dei *rusalii* è un cerchio a ricreare quelli delle *samodive* e delle *rusalki* dove al centro si pone il destinato alla cura.

L'ambiguità di fondo caratterizza non solo questo tipo di figure mitologiche, ma la stessa pratica terapeutica rituale, dove il malato come individuo occupa uno stato liminale in cui la percezione del sé, sociale e fisico, viene alterata, e nella quale *diviene necessario uscire* da una normatività sociale costruita sistematicamente per poter garantire il rientro in tale struttura attraverso la relazione con la liminalità mitologicamente e culturalmente elaborata nelle figure e nei luoghi di queste creature. La continua performance costruttiva e decostruttiva all'interno della ritualità associata all'ambito mitologico manifesta una funzionalità di base nella decostruzione del soggetto che poi, nella prassi rituale essenzialmente liminale di annullamento di qualsiasi status, viene *ricostruito socialmente*. L'efficacia curativa *rituale e sociale*, dunque, risulta profondamente intrecciata al processo di infrangimento *controllato ritualmente di tabù*, che nel caso venga attuato dall'individuo da solo porta, al contrario, alla patologia. La pratica di cura si presenta, quindi, nella gestione controllata



di queste ambiguità che assumono una funzione di controllo della decostruzione dell'individuo per avviarlo successivamente ad un procedimento di ricostruzione sociale normativa nell'affrontare socialmente e culturalmente il procedimento terapeutico intrinseco alle percezioni ed elaborazioni del soggetto sociale in sé e della patologia.

Bolestite – Le malattie

Nella costruzione mitologica di una cosmologia e fenomenologia che possa spiegare una specifica struttura della realtà, anche le patologie vengono modulate secondo criteri che gestiscono un riscontro condivisibile e successivamente reiterato a livello culturale. All'interno del sistema mitico bulgaro, le malattie risultano personificate, assumendo caratteri *corporei* definiti e soprattutto associandosi a figure che diventano anche simbolo di *sostanziale alterità e liminalità*: non solo sono tendenzialmente donne molto vecchie, con i capelli incolti, le unghie lunghe (quindi un modello di ciò che viene considerato *il contrario* di quanto ideologicamente femminile sociale) ma spesso descritte come *zingare, scure di pelle, armenki*³³ (le febbri), o mostrando altre connotazioni culturali chiaramente riferibili a ciò che nel contesto bulgaro è *l'altro etnico, culturale, sociale* e soprattutto, in una situazione politica e culturale di continua preservazione di una concezione identitaria a confronto con una potenza dominante *esterna*, con ciò che è assurto nell'ideologia nazionalista al *nemico per eccellenza* nell'affermazione identitaria bulgara in un organismo statale indipendente, *l'ottomano, il turco*. Questo meccanismo di associazione si rivela oltremodo interessante, dove il processo mitopoietico congloba caratteristiche di definizione culturale con

³³ A. Ghencev, *Етнография на България*, cit., p. 52; p. 57.

ciò che si presenta come una delle minacce alla percezione, alla definizione del sé nell'individuo in termini *corporei* ma anche e soprattutto sociali e culturali.

Le malattie, infatti, vengono descritte come personificazioni di *forze non cristiane*³⁴ che abitano i confini del mondo dove vi è la dimora del Sole e abitano anche altre forze quali le *samodivi*, gli *zmeij*, le *navii*, le *rusalki*³⁵ e quanto può giungere a danno dell'uomo e soprattutto *della comunità*. L'eziologia nella credenza popolare delle malattie portate da queste entità mette in chiaro ancora una volta come la patologia sia intrinseca a determinate costruzioni concettuali sociali nella reiterazione di definiti comportamenti: viene colpito da una data malattia chi non crede e non pratica il culto di Dio e dei santi, chi non rispetta precise codificazioni sociali quali tabù (*zabrany*) ancora oggi molto presenti e condivisi, chi *esce* dal contesto socialmente costruito per immergersi in luoghi non abitati di notte o in momenti considerati pericolosi.

L'associazione e la relazione con l'ambito cristiano ortodosso si rivela eccezionalmente interessante quando si nota che vi sono diversi santi profondamente connessi nella loro figura e nella celebrazione delle loro festività con le malattie mitologicamente costruite: in particolar modo spiccano sv. Varvara, essa stessa considerata patrona ma anche distributrice di malattie, soprattutto infantili, sv. Atanas e i santi gemelli Kosma e Damian³⁶. La figura e l'elaborazione del culto cristiano di questi ultimi presentano una peculiare connessione nell'ambito mitologico e rituale popolari bulgari: non solo a livello di cosmologia, dove la creazione del mondo, secondo i

³⁴ A. Stoinev, *Българска Митология*, cit., p. 34.

³⁵ A. Stoinev, *Българска Митология*, cit., pp. 34-35; A. Ghencev, *Етнография на България*, cit., pp. 29-30.

³⁶ A. Ghencev, *Етнография на България*, cit., pp. 30-31.

diversi testi apocrifi bogomili del X e XI sec.³⁷, si basa sulla nascita dei gemelli Sole e Luna, ma anche perché la gemellarità assume una valenza rituale straordinaria nella pratica tradizionale di protezione e di guarigione di interi villaggi (*sela*) contro le epidemie di qualunque tipo³⁸. Allo stesso modo, questi santi gemelli sono definiti già dall'antichità e soprattutto in preghiere apocrife diffuse tra il XV e XVIII secolo, come i più grandi *lechiteli* (guaritori), patroni di tutte le malattie e protettori contro di esse. Al contrario, altri santi quali Atanas, Vlas, Varvara, sono definiti come patroni che possono anche *diffondere* nel mondo malattie (disturbi comuni nel periodo di celebrazione di ogni santo) per cui risultano necessarie offerte e azioni rituali di protezione.

Nella classificazione mitologica, i morbi sono 77 e mezzo o 99 più una³⁹, da ognuna delle quali si può guarire, tranne la mezza o la centesima, e per ognuna delle quali esiste una *bilka* (pianta curativa) associata che può curarla, soprattutto se raccolta nel giorno di *Eniovden* (24 giugno), in cui si festeggia sia le *bilki* che i farmacisti e gli operatori di cura tradizionali, o *Gergiovden* (6 maggio)⁴⁰. Le più frequentemente presenti nei vari componimenti orali che fanno riferimento alla rappresentazione mitologica della malattia sono ovviamente quelle che hanno avuto modo di prendere forma a seguito di epidemie estremamente virulente da ricordare anche a livello di memoria sociale, come la peste, ma anche l'insonnia, le febbri ecc.

³⁷ A. Ghencev, *Етнография на България*, cit., pp. 30-31.

³⁸ A. Ghencev, *Етнография на България*, cit., pp. 84-85; M. MacDermott, *Bulgarian Folk Customs*, cit., p. 70; p. 196.

³⁹ A. Stoinev, *Българска Митология*, cit., p. 34, A. Ghencev, *Етнография на България*, cit., p. 56.

⁴⁰ Queste due festività risultano molto importanti non solo per il calendario cristiano ma anche per le celebrazioni locali popolari tradizionali legate ad alcune pratiche agricole e stagionali. Per la presentazione e l'analisi delle festività e delle celebrazioni rituali tradizionali bulgare, in particolare *Eniovden* e *Gergiovden*,

Quale tipo di personificazione avviene, tuttavia, nell'elaborazione mitopoietica delle patologie? Un esempio interessante lo offre la rappresentazione personificata delle febbri pesanti (*treska*), che nel folclore sono 2, 7 o 12 sorelle che abitano dove dimorano anche le *samodive* e gli *zmej* e che escono dal mare per occupare il corpo di chi prende un bruttissimo spavento o pesta il cerchio delle *samodive*⁴¹, ma soprattutto per *entrare nel corpo di chi non rispetta il culto di Dio e dei santi*⁴² per farlo o farla soffrire atrocemente. Nella tradizione viene anche dato un nome (Treseia, Ogneaia, Ledeaia, ecc.) ad ogni sorella, per cui ognuna rappresenta uno stadio della malattia o uno degli aspetti o delle forme in cui si presenta (febbre puerperale, febbre da infezione ecc.).

La *patologia personificata mitologicamente*, dunque, assume un ruolo di preservazione dell'ordine e di quanto stabilito come comportamento condiviso a livello sociale presentandosi come un'entità sovranaturale da rispettare e in relazione a cui si reiterano specifici atteggiamenti e pratiche performative finalizzate a mantenere un ordine, che garantisca non solo il benessere dell'individuo (che attua una serie di pratiche per evitare l'eventuale malessere), ma anche il benessere sociale minacciato da una parte sia dalle eventuali malattie, che dall'individuo, il quale per un'eventuale infrazione di tali regole rituali condivise diventa esso stesso un *agente patogeno liminale* e in quanto tale tabuizzato ed evitato. La liminalità dell'individuo o degli individui che si considerano portatori di una specifica patologia (che sia essa fisiologicamente riscontrabile anche secondo i principi della medicina ufficiale o che sia cul-

si vedano: V. Mandova, *Български календар на обичайте*, New Media Group, Sofia 2009; M. Prodanova, *Български празници и традиции*, Bard, Sofia 2006.

⁴¹ A. Stoinev, *Българска Митология*, cit., p. 376.

⁴² A. Ghencev, *Етнография на България*, cit., p. 30.

turalmente concepita e percepita come nel caso di alcuni stati psicologici quali l'eccessiva euforia, tristezza, malinconia, ma anche depressione e apatia) porta gli stessi a non rientrare più in uno *status sociale chiaramente definito*, quanto piuttosto in un'*indefinitezza problematica fisica e sociale* in cui temporaneamente non possiedono più un ruolo definito e proprio per questo potenzialmente distruttivo per le categorizzazioni sociali specificatamente strutturate. Le *personificazioni delle malattie*, quindi, che nel contesto di cura rituale strettamente connesso con l'apparato mitologico hanno *nomi propri*, e presentano anche apposizioni nominative diffuse nell'indirizzarsi a determinate categorie di persone (*baba, lelia, chicho*, ovvero nonna, zia, zio), si potrebbe dire possiedano una funzione sia di spiegazione culturale ontologica ad un certo tipo di eventi, quali epidemie, malattie gravi ecc., ma anche di *regolarizzazione* dei comportamenti sociali. Il fatto stesso che alle diverse patologie vengano dati nomi ma soprattutto apposizioni che generalmente vengono usate per nominare membri della parentela allargata, come anche vezzeggiativi quali *milo/mila* (caro/cara), potrebbe essere indicativo dell'incisiva funzione regolarizzante nel controllo di un preciso tipo di comportamenti dell'individuo e del suo ruolo all'interno della famiglia come nel nucleo sociale di appartenenza.

L'iperico e la Samodiva: le babi, le baiachki, la vrachki

La scelta di questi due termini (iperico, *samodiva*) come esemplificativi del contesto rituale di cura della medicina tradizionale bulgara si presenta come fondamentale nell'ottica di un'analisi che prenda in considerazione sia l'apparato mitologico (citando quindi la *samodiva*) sia il sistema fitoterapico essenziale alla cura stessa.

Se da una parte si è più sopra osservato come le patologie

vengano mitologicamente personificate diventando non solo fautrici di un *disordine*, sia esso fisiologico o sociale, ma anche *regolarizzanti* alcuni comportamenti per ristabilire un ordine precipuamente auspicabile, nel caso di quanto funzionalizzato alla cura si può osservare, invece, un procedimento di, per così dire, *mitologizzazione*: ogni pianta usata ritualmente nel processo di cura e allontanamento dello stato patologico assume un ruolo e dei simboli precisi all'interno del sistema mitologico, entrando in rapporto specifico con diverse entità presenti sia in quello ufficiale di culto cristiano ortodosso (santi, Vergine Maria, Cristo, ecc.) che con le diverse entità caratterizzanti il sistema mitologico bulgaro, considerate più spesso in contrasto ed in relazione antinomica con il sistema di culto ufficiale. I simboli associati ad ogni pianta diventano così fondamentali nella performatività rituale come anche in rapporto alle celebrazioni e festività tradizionali collegati alla pianta stessa, alle patologie e alla figura degli operatori di cura che vengono simbolizzati nella struttura mitologica da figure specifiche. Una festività estremamente importante a questo riguardo risulta essere *Eniovden* (il giorno di S. Giovanni, 24 giugno), considerata quella dedicata agli operatori di cura, alle piante curative, ai farmacisti e alle entità mitologiche raffigurate come preposte alle pratiche di cura, ad esempio le *Samodive*.

Ma il fulcro di quest'analisi si schiude attraverso la figura di coloro che riassumono nella loro azione performativa rituale quest'estensivo apparato sistematicamente strutturato nella correlazione tra mito, pratica rituale reiterata all'interno della riaffermazione di precise concezioni culturali e classificazioni fenomenologiche della realtà condivise e conoscenza terapeutica socialmente e culturalmente elaborata: le *babi*, le *baiachki*, le *vrachki*.

Questi sono termini *emici* con cui si denominano le donne (poiché sono perlopiù donne, anche se non mancano anche uomini, che di solito, però, svolgono attività di tipo ortopedico)



che esercitano questo tipo di funzioni terapeutiche, avendo anche il ruolo di maggiori conoscitrici della cultura tradizionale, rituale e anche orale, presentandosi e venendo considerate come le maggiori trasmettitrici della costruzione della fenomenologia della realtà come viene costruita nel e attraverso il mito, ponendosi in rapporto e in mediazione tra questa realtà mitica e il contesto sociale quando si presenta necessario un *riordinamento* in momenti di decostruzione e di disagio individuale e sociale. Ancora ora, infatti, soprattutto nell'ambito dei villaggi (*sela*), dove la cultura tradizionale è più vivacemente mantenuta, la figura della *baba* è fondamentale nella risoluzione di problematiche che sfogano un certo tipo di disagio, insicurezza e incertezza personale, e a cui la pratica rituale concede una soluzione culturalmente data soprattutto nel caso di disturbi patologici che non presentano soluzione nella medicina ufficiale, nel caso si creda di essere stati colpiti da "malocchio" (*orchiasvane, uradisvane*), da terribile spavento traumatico (*uplaha*) o da un blocco emotivo molto forte.

Baba è un termine generico usato per le operatrici rituali di cura, che svolgono anche una funzione divinatoria, ed è un termine di massimo rispetto per le *levatrici*, per qualunque donna anziana o qualunque donna fuori dal periodo fertile⁴³, e che definisce anche la nonna o matriarca della famiglia, non a caso considerata come la maggior conoscitrice sia delle tradizioni rituali delle festività, sia di rimedi di medicina casalinga (chiamata *nai veshtata lechitelka v doma*, la più grande guaritrice in famiglia)⁴⁴, ma anche colei che conosce l'interpretazione dei sogni e dei segni naturali collegati al contesto mitologico. *Baba* è un appellativo non solo di grande rispetto, ma anche di potere, concesso ad ogni donna che uscendo dal periodo fertile si ritiene in rapporto sia con la vita che con la morte, e quindi tra il "regno ter-

restre e il regno sovrannaturale"⁴⁵. La definizione biologica, quella dello stato di uscita dal periodo riproduttivo, si presenta come emblematica, in particolar modo perché pone in relazione capacità culturalmente trasmesse e socialmente rielaborate, funzionalizzando *al contrario* il corpo femminile.

Nel caso dell'operatrice rituale di cura, questo è maggiormente sottolineato, dove al rispetto si aggiunge anche un grandissimo timore non solo per le capacità di cui la *baba* è investita, ma anche per tale ipotetica connessione con un mondo *altro*.

Si rende opportuna una precisazione: si vogliono prendere qui in considerazione le tipologie di *narodni lechitelki* (guaritrici popolari) che oltre alle pratiche terapeutiche naturali, e quindi la cura con le *bilki* e con metodi tradizionali prettamente fisiologici trasmessi nella prassi popolare di cura, associano delle pratiche rituali che si pongono in relazione non solo con un eventuale disturbo fisico, corporeo, ma soprattutto con *la percezione che l'individuo ha del corpo in rapporto con precise strutture culturalmente formate*, tra cui la causa psicologica dell'eventuale disturbo.

Le operatrici di cura come chiavi di connessione tra diversi livelli d'ordine della realtà

Baiachka. La *baiachka* è colei che pratica il *baene*, ovvero la recitazione rituale che accompagna la pratica di cura e che necessariamente deve essere sussurrata, quasi impercettibile, usando formule precise tramandate oralmente e il significato permane oscuro a chi ascolta⁴⁶. Il *baene* è una delle forme terapeutiche rituali assieme all'uso delle *bilki*, al *polivane* (versare

⁴³ A. Stoinev, *Българска Митология*, cit., p. 17.

⁴⁴ *Ibidem*, cit., p. 17.

⁴⁵ A. Stoinev, *Българска Митология*, cit., p. 18.

⁴⁶ A. Ghencev, *Етнография на България*, cit., p. 86.

dei preparati liquidi considerati curativi sul paziente), al *gorene* (uso del fuoco per bruciare o cauterizzare). Le pratiche rituali performative associate al *baene*, in particolar modo per trattare casi di disturbi di tipo psicologico (*uplaha*, spavento, stress, blocco emotivo, depressione acuta ecc), sono pratiche divinatorie per comprendere la causa del disturbo, come ad esempio il *leene na korshum o leene na vosâk* (versare del piombo fuso o della cera fusa in una bacinella di acqua), la cui acqua poi viene usata per delle abluzioni (*polivki*) rituali ripetute anche per diversi giorni. Le stesse *baiachki* affermano che il *baene* risulta effettivo se il *soggetto crede nella sua efficacia* e nel caso si addormenti. Questa affermazione si presenta come particolarmente topica, proprio per il fatto di mostrare la validità della pratica quale intrinseca alla condivisione di un certo tipo di credenze e costruzioni della percezione del corpo nel processo terapeutico. Il *baene* per la sua struttura formulare e il suo uso rituale viene classificato come *zaklinanie* (incantesimo), ovvero una formula orale rituale con uno scopo pratico. Si rivela, dunque, l'importanza data all'azione performativa della parola, che diventa performance ricreata ogni volta attraverso la pratica rituale e da questo prelude la sua efficacia.

Vrachka. Questo è il termine per definire la *narodna lechitelka* che esercita la medicina tradizionale ma anche il *gadanie*, la divinazione, assieme a tutti i trattamenti rituali connessi con il "magico". La *vrachka* è temuta, poiché come può curare, può anche causare una malattia, assumendo un ruolo ambiguo per il quale risulta rispettata ma anche temuta, ricercata ma solo nel caso estremo del bisogno. La figura della *vrachka* è presente già dalla letteratura apocrifia bogomilica ai racconti di viaggio di chi descrive costumi e usanze del popolo bulgaro del passato (come I. Bradati), ma anche nella letteratura orale e soprattutto nelle canzoni. Anzi, risulta un tema molto diffuso quello dell'*Otivane pri vrachkata* (*L'Andare dalla vrachka*), dappprincipio motivo ricorrente della letteratura ecclesiastica in cui compare

in termini negativi e in cui le pratiche quotidiane del popolo bulgaro vengono criticate come non cristiane, ma anche poi nelle canzoni del periodo di risveglio nazionale bulgaro del 1800, in cui la *vrachka* diventa a tutto gli effetti uno degli elementi caratterizzanti la cultura bulgara tradizionale e proprio per questo da esaltare: in questo caso piuttosto che associata ai demoni non cristiani è rappresentata come una bellissima donna *in vestiti tradizionali*⁴⁷ che porta con sé delle *bilki*. Fino al periodo di rinascita nazionale, la presenza e l'usufruire della pratiche delle *vrachki* come delle *babi o baiachki* sono state particolarmente osteggiate in quanto considerate residui di culti precristiani o di adorazione di forze demoniache, sempre per sottolineare l'ambiguità di cui queste figure vengono ammantate. L'associazione con il mondo sovranaturale e demoniaco è peculiarmente incisiva della *liminalità* sostanziale di queste figure ed un esempio lo propone anche I. Bradati che nel 1700 non solo descrive con disprezzo come «il popolo bulgaro abbia la tendenza ad andare ed affidarsi a questo tipo di pratiche»⁴⁸, ma addirittura presenta una denominazione estremamente significativa del rapporto tra le *vrachki* e la loro funzione modulata e giustificata tramite la struttura mitica: nel suo testo⁴⁹, infatti, quando descrive, appunto, l'andare dalla *vrachka*, usa il termine *samodiva* per denominarla, coniugando non solo la figura mitica di coloro che detengono la massima conoscenza della cura, del corpo, delle *bilki* come di azioni rituali sottese a finalità precise ad una persona che svolge nella *realtà* tali pratiche, ma probabilmente anche per sottolineare le funzioni che le erano riconosciute. Il ruolo delle *vrachki*, quindi, è percepito e strutturato nel collegamento tra diversi ambiti e diversi livelli

⁴⁷ A. Stoinev, *Българска Митология*, cit., p. 68.

⁴⁸ I. Bradati, *Слово ради празници бабини*, cit. in A. Ghencev, *Етнография на България*, cit., p. 32.

⁴⁹ A. Ghencev, *Етнография на България*, cit., p. 32.

di realtà, modulando una conoscenza che non è solo medica, ma soprattutto culturale, nella trasmissione di pratiche, di storie, di percezioni e concezioni, che, nella manipolazione del corpo e della mente, vengono elaborati culturalmente svolgendo un'azione intrinseca di coesione.

Il grandissimo posto che hanno queste figure all'interno del gruppo sociale, anche se liminale, si riflette nella concezione comune che la credibilità nelle loro capacità di cura e *gadanie* è detenuta nel *non essere pagate*. Le *narodni lechitelki* come le *babi*, *baiachki*, *vrachki* ecc., non richiedono pagamento proprio perché questo intaccherebbe non solo la credibilità sociale ma anche l'efficacia sociale della pratica. Questo punto è quantomeno emblematico per quanto riguarda la funzionalità intrinseca e precipua di queste figure e dell'elaborazione che avviene nella trasmissione delle loro conoscenze a livello rituale. La stessa rappresentazione delle loro funzionalità e pratiche risultano quindi estremamente *in-formate* di una determinata aspettativa socioculturale, in cui la loro presenza è *fondamentale* per quanto destrutturata, destrutturante e liminale.

Considerazioni

Per quanto si possa certamente affermare che ogni performance rituale ed ogni azione performativa culturale sia reiterata attraverso una continua sanzione collettiva, venendo a rielaborarsi perpetuamente nella continua negoziazione di significati, non si può ignorare il fatto che il valore dato ai principi e alle tecniche di cura nel contesto balcanico bulgaro stia trovando una sempre maggior importanza in una retorica di legittimazione fondata su una ri-significazione di presunte origini tracie, indotte anche attraverso la funzione che l'etnografia assume sempre di più nella *rimodulazione* di tutto il sistema folclorico nel processo di riscoperta e ri-funzionalizza-

zione della cultura tradizionale che si manifesta nella Bulgaria contemporanea.

In questo processo, l'importanza della *performance rituale* connessa con la pratica di cura non solo ripropone una specifica visione e concettualizzazione del corpo, della patologia e del suo trattamento, ma allo stesso modo definisce anche la *presenza*, il ruolo e la funzionalità all'interno di strutture sociali degli operatori di cura preposti alla conoscenza della farmacopea e delle ritualità tradizionali di pratica medica, ma soprattutto alle modalità in cui *ogni elemento* di queste conoscenze sia culturalmente intrinsecamente funzionalizzato assieme al corpo all'interno del sistema mitologico e rituale connesso alle diverse celebrazioni periodiche riprese e riproposte negli ultimi venti anni, nonché all'importanza che assumono all'interno delle definizioni dei ruoli di genere, che si configurano essenziali nella caratterizzazione della patologia stessa e del suo trattamento.

