

Storia delle religioni – corso di laurea in storia – UNIPD – a.a. 2015-16

Prof.ssa Chiara Cremonesi

lez 1 martedì 1 marzo 2016

IL CORSO

La storia delle religioni va distinta su due posizioni:

- 1) Indagine teorica, per capire cosa realmente sia la materia
- 2) Indagine storica in cui si tende a confrontare le varie credenze

Il programma è diviso in tre parti:

- 1) analisi del concetto di religione come prodotto storico che deve essere affrontata attraverso il confronto con il mondo in cui si è progressivamente caricato di significato e presentazione dei principali metodi di indagine dei fenomeni religiosi con particolare attenzione alla prospettiva storico-religiosa dal momento in cui le religioni diventano soggetto di osservazione scientifica;
- 2) analisi di alcune categorie interpretative (sacro, mito, rito);
- 3) affrontare il tema sacrificio/violenza alla luce dell'attuale dibattito storico-religioso e di alcune esperienze artistiche contemporanee.

ESAME DA 9 CREDITI PER FREQUENTANTI

- Appunti dalle lezioni e letture
- Paolo Scarpi, Si fa presto a dire Dio
- Manuale di storia delle religioni Filoramo, Massenzio pp. 439-549
- Manuale di storia delle religioni Filoramo, Massenzio pp 5 -157 o 161-287 o 291 (una di queste parti)

Un libro a scelta tra:

De Martino, La fine del mondo

De Martino, Il mondo magico

Gasbarro, Le culture dei missionari

Massenzio, Sacro e identità etnica

Sabbatucci, La prospettiva storico-religiosa

Brelich, I presupposti del sacrificio umano

Conoscenze e abilità da acquisire:	Acquisizione dei principali strumenti teorici e metodologici per lo studio comparativo dei fenomeni religiosi.
Modalità di esame:	Esame orale
Criteri di valutazione:	Lo studente dovrà aver acquisito i principali strumenti teorici e metodologici necessari ad affrontare lo studio storico-comparativo dei fenomeni religiosi, per esaminarne le trasformazioni nel tempo e le reciproche influenze. Tale capacità potrà emergere anche nella partecipazione alle attività seminariali previste dal corso, in cui i singoli studenti potranno approfondire e sviluppare i temi trattati dando prova della loro autonomia di giudizio.
Contenuti:	La storia delle religioni si muove su due piani: da un lato l'indagine teorica relativa all'oggetto specifico rappresentato dalle religioni; dall'altro l'indagine storico-comparativa dei differenti fenomeni religiosi. I due piani d'indagine sono complementari e si condizionano a vicenda. Il corso intende introdurre allo studio storico-comparativo dei fenomeni religiosi e si struttura in: presentazione dei principali metodi d'indagine dei fenomeni religiosi, con particolare attenzione alla prospettiva storico-religiosa; analisi di alcune categorie interpretative: sacro, mito, rito, etc.; l'ultima parte del corso affronterà il tema sacrificio/violenza alla luce dell'attuale dibattito storico-religioso e di alcune esperienze artistiche contemporanee.

	<p>Testi d'esame per 6 e 9 CFU</p> <p>Gli studenti frequentanti si prepareranno su:</p> <p>6 CFU:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) Appunti dalle lezioni e letture distribuite durante il corso. 2) P. Scarpi, Si fa presto a dire Dio. Riflessioni per un multiculturalismo religioso, Ponte alle Grazie, Milano 3) All'interno di G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi (a cura di), Manuale di storia delle religioni, Laterza, Roma-Bari gli studenti dovranno studiare la quarta parte: M. Massenzio, Storia delle religioni e antropologia, pp. 439-549; potranno poi scegliere all'interno del Manuale tra i tre percorsi indicati quello più consono ai propri interessi di studio e di ricerca: <ol style="list-style-type: none"> 1) P. Scarpi, Le religioni del mondo antico: i politeismi, pp. 5-157 2) G. Filoramo, Le religioni di salvezza: monoteismi e dualismi, pp. 161-287 3) M. Raveri, Le vie di liberazione e di immortalità: India ed Estremo Oriente, pp. 291-436 <p>9 CFU:</p> <p>Si aggiungerà <u>un testo a scelta</u> tra i seguenti:</p> <ol style="list-style-type: none"> a) De Martino, Il mondo magico, Bollati Boringhieri, Torino De Martino, La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali, Einaudi Gasbarro (a cura di), Le culture dei missionari, Bulzoni Massenzio, Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine, Franco Angeli Sabbatucci, La prospettiva storico-religiosa, Il Saggiatore o Seam Brellich, I presupposti del sacrificio umano b) o tra quelli relativi al tema sacrificio/violenza che verranno indicati all'inizio del corso. <p>Gli studenti non frequentanti integreranno il programma d'esame con lo studio integrale di G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi (a cura di), Manuale di storia delle religioni, Laterza, Roma-Bari.</p>
<p>Attività di apprendimento previste e metodologie di insegnamento:</p>	<p>Lezione frontale e discussione seminariale. Utilizzo di supporti visivi e audiovisivi. Testi utili all'approfondimento dei temi trattati verranno forniti dalla docente durante il corso. La parte seminariale del corso prevede la partecipazione attiva degli studenti, che potranno concordare con la docente un percorso individuale volto a far interagire gli strumenti teorici e metodologici forniti dalla disciplina con i propri interessi di studio e di ricerca.</p>
<p>Eventuali indicazioni sui materiali di studio:</p>	<p>Gli studenti non frequentanti integreranno il programma d'esame con lo studio integrale di G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi (a cura di), Manuale di storia delle religioni, Laterza, Roma-Bari.</p>
<p>Testi di riferimento:</p>	<ul style="list-style-type: none"> • G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi (a cura di), Manuale di storia delle religioni. Roma-Bari: Laterza, --. • P. Scarpi, Si fa presto a dire Dio. Riflessioni per un multiculturalismo religioso. Milano: Ponte alle Grazie, --. • E. De Martino, La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali. Torino: Einaudi, --. • E. De Martino, Il mondo magico. Torino: Bollati Boringhieri, --. • N. Gasbarro, Le culture dei missionari. Roma: Bulzoni, --. • M. Massenzio, Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine. Milano: Franco Angeli, --. • E. Pace (a cura di), Le religioni nell'Italia che cambia. Roma: Carocci, --. • D. Sabbatucci, La prospettiva storico-religiosa. Milano o Roma: Il Saggiatore o Seam, --.

passw moodle: storiarell16

Riprendiamo le questioni di ieri, dopo le premesse che avevamo proposto.

→ Slide con delle righe dalla premessa del manuale di storia delle religioni: viene spiegato che alla storia delle religioni c'è un approccio laico ma senza svalutazione dei fenomeni religiosi. Siamo a pag. 6 del manuale: viene detto che le religioni sono viste come prodotti culturali di primaria importanza...

Premessa importante perché evidenzia la prospettiva storico-religiosa al fine di indagare la SdR che hanno grande importanza come prodotti storici. Le religioni cambiano, si trasformano, non sono monoliti, né Islam o Cristianesimo sono immutate nel tempo, legate agli aspetti che riguardano i processi storici. Si evidenzia la dimensione processuale, storica.

I politeismi antichi sono sistemi di rappresentazione ed azione nel mondo com'era strutturato allora e hanno poi cessato l'aspetto fondante storico degli esordi.

→ punto 2) nelle slide altro aspetto, che pare scontato, ma non lo è, sulla pari dignità culturale dei sistemi religiosi, che esclude ogni ordinamento di tipo gerarchico.

In passato invece c'era un aspetto gerarchico, tra settecento/ottocento si discuteva della preminenza e importanza tra le religioni, o quale religione si avvicinasse di più alla 'verità'.

Il manuale rifiuta quindi la gerarchizzazione:

Parte Prima, Le religioni del mondo antico: i politeismi, di Paolo Scarpi

Caratteri generali

1. I prodromi della storia: limiti geografici e cronologici

Le religioni del mondo antico costituiscono un blocco alquanto compatto ed omogeneo, circoscritto cronologicamente e geograficamente, pur con tutte le differenze, grazie alle quali ciascuna civiltà ha espresso il proprio specifico culturale. Esse si configurano tutte come religioni etniche, così che l'appartenenza per nascita ad un preciso contesto appunto etnico condizionava la partecipazione alla vita religiosa e questa stessa era garanzia dell'identità culturale. La coscienza di questa identità, non sempre espressa, conduceva alla celebrazione di culti comuni devoluti alle medesime divinità. E la presenza del politeismo, dove gli dèi sono organizzati in un sistema, costituisce il secondo elemento caratterizzante e comune delle religioni del mondo antico. Nessuna di esse, poi, ha aspirazioni universalistiche, che diventeranno invece un orientamento religioso tipico dell'età imperiale romana, né si presenta come «religione del libro», in cui siano contenute «verità rivelate» quale fondamento di una teologia. L'eccezione di Israele (cap. XI), da un lato non incide sul quadro generale che appare dominare in area mediterranea; dall'altro è fenomeno relativamente tardo, ché l'idea dell'unicità di Dio, espressa da Isaia 45, 5-79 non si fa sentire con chiarezza prima della seconda metà del secolo VI a.C. Evidentemente il contatto con il dualismo zoroastriano fondato sui due principi del bene e del male, Ahura Mazda e Ahriman, la luce e le tenebre (cap. X), aveva condotto a proclamare un rigido monoteismo esclusivista. La necessità di affermare l'unicità di Dio era un modo per consolidare l'unicità dell'identità di Israele, senza che per questo, anche dopo il secolo VI a.C., frange politeiste non fossero frequenti tra il popolo di Israele (Monoteismo). Sprovvisi della nozione stessa di religione, i popoli politeisti del mondo antico non separavano e non distinguevano propriamente la dimensione religiosa dal complesso delle altre attività umane, che anzi ne erano pervase e legittimate. Così come appaiono a noi, questi universi religiosi si rivelano strettamente imbricati su sistemi sociali complessi e articolati, che conoscono divisioni e specializzazioni di compiti e di mestieri, una struttura urbana e l'uso della scrittura. Essi si estendono geograficamente dalla Mesopotamia a tutto il bacino del Mediterraneo sino all'Europa centrale e settentrionale (per l'America precolombiana vedi cap. IX), per un arco di tempo che è possibile far decollare dalla fine del IV o dall'inizio del III millennio a.C. e che si può far concludere con l'editto di Teodosio del 28 febbraio 380, *de fide catholica*, con cui il cristianesimo veniva proclamato religione di stato. Non si tratta in ogni caso di mondi chiusi e non comunicanti tra di loro, ma al contrario erano esposti a una continua reciproca trasmissione culturale che ha prodotto, proprio in ragione degli scambi, incessanti riformulazioni e ri-plasmazioni dei patrimoni tradizionali, dando luogo a ciò che si può considerare un fenomeno di transculturazione, senza che tuttavia venissero meno le specificità culturali, almeno sino all'affermarsi dell'impero di Roma e del cristianesimo. La dinamica degli scambi culturali, che non interessa solamente il Vicino Oriente e il Mediterraneo, ma si estende anche ad oriente, attraverso l'Iran (cap. IV, 1), raggiunge l'India e forse anche la Cina, introduce il problema irrisolto della genesi delle civiltà che hanno prodotto i politeismi nonché di questi ultimi. Al di là della postulazione di una monogenesi o di una poligenesi dei fenomeni, che allo stato attuale rischia di presentarsi come un atto di fede, l'idea di un processo transculturativo collegato con la dinamica degli scambi culturali e con un relativo e discreto diffusionismo pluridirezionale può permettere, sulla base di documenti indiscutibili, di evitare l'infido sentiero delle congetture e dei postulati. Congetture e postulati, tuttavia, si moltiplicano quando si affrontano i prodromi che hanno determinato l'emersione delle grandi civiltà dalle nebbie della preistoria.

Queste due premesse ci conducono ad uno degli interrogativi con cui fare i conti: **cosa sono le religioni e come si può fare la loro storia.**

Non è scontato il concetto di cosa sia religione, in relazione anche al contesto contemporaneo, nella sua dimensione virtuale, quella di internet. Oggi sono sorti movimenti religiosi che hanno dimensione solo nella rete. Se di citiamo "religione" su Google vediamo una esplosione di risultati, ancora più se si digita la parola inglese *religion*.

→ slide Google: digitare la parola “religione” per vedere la molteplicità di risposte...

Questo ci mostra quanto la parola religione si carica di moltissime implicazioni, significati, relazioni. Se era difficile dire cos'era religione prima di internet, oggi è ancora più difficile.

→ slide Scientology

→ video di Scientology da Youtube.

il testo del video è di poche frasi ma intense...“benvenuti nell'era delle risposte”...messaggio sulla conoscenza di sé stessi. Ma potrebbe essere benissimo il video di una azienda, presenta una quotidianità agiata, in cui l'efficienza di una persona è legata alla conoscenza di sé...“tecnologia spirituale”.

Scientology è uno dei movimenti religiosi in cui la parola religione è problematica.

La definizione di qualcosa come religione oppure no ha moltissime conseguenze, implica ad esempio conseguenze sulla fiscalità!

Abbiamo bisogno di una definizione di religione prima di partire con la storia delle religioni! Religioni secolari? Lo sono stati nazismo o stalinismo? E il movimento raeliano?

Quale definizione vogliamo dare noi, ora, alla parola religione?

lez 3 lunedì 7 marzo

Varie definizioni di “religione“ proposte dagli studenti frequentanti il corso:

- "Religione è la rivelazione della verità e dell'insieme delle pratiche rituali per realizzare la verità ovvero la riunificazione tra soggetto conoscitore e oggetto conosciuto": una delle prime parole è verità, uno degli aspetti più importanti in quanto farà riferimento a diversi aspetti che percorre sulle diverse credenze religiose; la parola "vera" ha delle concezioni diverse sulle religioni monoteiste come la divinità vera che si rivela all'uomo e la cui verità si va a condensare sul libro sacro. Un aspetto su questa definizione è la verità, cioè la relazione fra religione vera e falsa è il dialogo che corre tra le religioni nel corso dei secoli e nel cristianesimo nei diversi contesti; uno dei primi momenti in cui si è mosso si definisce come "vera religio" dove si mette in contrapposizione qualcosa di vero contro qualcuno che di vero non si crede. Sul concetto di "verità" si è mosso il binario del monoteismo nel cristianesimo; altro aspetto di questa definizione è il concetto di "rivelazione della divinità" e dove c'è rivelazione c'è qualcuno che si rivela e qualcuno che è in grado di entrare in contatto con chi riesce a fare questa rivelazione, aspetto importante anche dal punto di vista storico nel senso che attraverso la ricerca storica che si può affermare o escludere che ci sia qualcosa e qualcuno che si rivela a qualcuno, e deve indagare al modo con cui questo rapporto è stato pensato in cui è stata concepita la rivelazione; altro aspetto è la riunificazione tra soggetto conoscitore e oggetto conosciuto, quindi si va ad identificare un legame tra un soggetto o un oggetto, e la riunificazione porta in sé anche altre relazioni. In questa definizione non c'è una parola che è "Dio";
- "Religione ci mette in relazione con il trascendente, qualcosa che si basa sulla credenza, e non si può spiegare con un linguaggio del quotidiano e scientifico, un insieme di riti e regole finalizzate alla venerazione che ha che fare con il sacro": ritorna il concetto della "rivelazione", "trascendente" ma non c'è la parola "divinità", e un altro aspetto è una sorta di contrapposizione tra la dimensione religiosa e scientifica, e tra la dimensione religiosa e quotidianità, il trascendente non si traduce sulla quotidianità ordinaria e dove la dimensione religiosa viene essere definita in maniera più forte della dimensione scientifica; un altro aspetto importante è come il pensare religioso sia come anche pensare in antitesi rispetto ad “altro” e dove la questione importante è tra la questione umana e la questione che ne trascende in termini in relazione a quello che si definisce con riti e regole, e quindi la dimensione del rito e della regola; la questione della regola si piazza in relazione a moltissimi aspetti che da una parte regola rituali e da una parte le morali;
- "Religione è il rapporto spirituale e personale con Dio, filtrato da strutture teoriche e sociali, chi l'abbraccia condivide dogmi fondamentali, tra cui compaiono pratiche per l'intera comunità religiosa: ci sono una serie di parole dense, la più densa è Dio e Dio all'interno di questa definizione è con la D maiuscola, quindi qui è presente una condizione dal spiccato condizionamento del cristiano centrismo con cui si guarda la religione, dove il condizionamento non è essere cristiani o credenti o meno in termini di appartenenza, ma un condizionamento

arroccato nel modo in cui si pensa alla dimensione religiosa quando si è andati a guardare dei contesti lontani da quello cristiano; riflettere su quello che si porta dentro è importante quando si riflette sulla dimensione religiosa. Questa lente cristiano-centrica ha prodotto grossi cambiamenti, da una parte in questa definizione c'è Dio ma anche altri aspetti perché racconta come si vive la dimensione religiosa, a differenza di altre definizioni c'è l'idea di un rapporto spirituale e personale con Dio, rapporto diretto e filtrato, andando a evocare che si sia un rapporto più puro con il divino; altro aspetto l'idea del "dogma" e quindi torna l'idea di verità fissata non discutibile all'interno di un contesto chiaro come può essere in questo caso la Chiesa, l'idea di religione associato al dogma; Dio evoca la presenza sia del politeismo che il monoteismo, ammettere più divinità o solo uno;

- "Religione è il tentativo di rappresentarsi la verità rispondendo alle grandi domande: chi siamo? Da dove veniamo? Dove dobbiamo andare? Necessita di luoghi sacri e di mediazione tra umano e divino": qui l'approccio gira attorno alla parola "senso" dove la religione deve conferire senso alla dimensione umana, dove le domande implicano una strutturazione religiosa che indica cosa fare e come muoversi rispetto al futuro, presente, passato. Emerge quindi un altro aspetto collegato all'idea di religione che si crea all'interno della comunità in cui religione sia frutto di tradizioni che vengono inventate; la necessità dei luoghi sacri e la mediazione e quindi rispettivamente la dimensione dell'articolazione dello spazio e distinzione tra spazio sacro e profano, il primo inteso come la presenza di una presenza divina e il luogo in cui non si fanno cose che si fanno negli spazi ordinari, o dove si accede attraverso delle pratiche senza le quali non si può accedere a quel luogo; la mediazione tra umano e divino fa tornare l'idea di divinità e dove c'è mediazione c'è relazione tra dimensione umana e extraumana e si pone l'attenzione nella dimensione che articola il rapporto tra umano e divino (figura di mediazione rispetto alla rivelazione, alle figure profetiche nei monoteismi);
- "Religione è venerazione condivisa da un gruppo nei confronti di qualcosa o qualcuno a cui si dà una valenza superiore": da un lato qua sussiste la dimensione della "credenza" in cui si concepisce la religione nell'accezione nel credere dando una forte valenza affettiva, emotiva e spirituale; "la valenza superiore" fa entrare in gioco la relazione tra superiore ed inferiore e fa pensare all'extraumano "altro" rispetto all'umano in termini di superiorità dove questa non è peculiare in tutti religiosi, dove c'è qualcosa di superiore e c'è qualcosa di inferiore, e il loro legame è normato;
- "Religione è il tentativo di rispondere ai grandi quesiti irrisolti sul funzionamento dell'esistenza nel momento in cui l'uomo non riesce a spiegarselo in modo scientifico, è un approccio interiore dell'uomo rispetto al proprio rapporto con gli altri e con la natura": questo aspetto è un punto-chiave su cui si sono fermati gli evoluzionisti tra '800 e '900, vale a dire l'interpretazione della religione con qualcosa dove la dimensione religiosa serve a rispondere a ciò a cui non ha ancora risposto la scienza, la grossa questione perché mano a mano che la scienza progredisce la religione che fine fa? Le religioni rispondono le stesse domande che fa la scienza o entrano in gioco dimensioni diverse? La seconda parte della definizione è estremamente interessante perché pone l'accento sulla dimensione che da un lato mette l'interiorità e dall'altro la ricerca;
- "Religione legittimata dallo Stato, un gruppo di persone che si riunisce in base alle stesse esperienze, condividono regole di vita, le persone si affidano per sentirsi meno soli e poter spiegare cose che razionalmente non potrebbe spiegare, complotto classista dei ceti alti": entrano in gioco molte cose, in queste definizioni entrano in gioco molti aspetti, tra cui il controllo e il dominio delle coscienze dei corpi sociali; la complessità delle religioni strutturate che possono muovere rivoluzioni; l'aspetto nuovo è la presenza delle regole di vita;
- "Religione è l'azione dell'uomo per darsi delle risposte a delle questioni irrisolvibili e che utilizza per regolare molti aspetti della vita quotidiana": l'aspetto evidenziato qui è quello che la religione è una creazione dell'uomo, quindi non si rivela all'uomo ma nasce dall'uomo;
- "La religione agisce nell'ambito in cui la ragione cede, molto spesso le persone si affidano ad essa per affrontare le situazioni difficili della vita": sono le questioni che De Martino chiamerà le questioni difficili della vita, situazioni di criticità che vengono superate attraverso la religione; la religione viene sfruttata come questione di potere e fa i conti con la difficoltà che si ha perché il rischio di portare o ridurre la questione ad aspetti più limitati;
- "La religione è un movimento di aggregazione basata sulla fede condivisa che cerca di rispondere alle domande di ogni individuo e dell'umanità": da un lato c'è la definizione di religione come fede da un lato si rischia di caricare altri contesti come fede che sono dense che racconta di una particolare dimensione storica che è l'umanità; e pone la questione se l'uomo in ogni contesto è di natura religioso.

Tutte queste definizioni dimostrano che dare una definizione di religione è difficile, forse impossibile.

Riprendiamo alcune delle questioni di ieri e proviamo a svilupparle.

C'è una serie di aspetti da considerare, ricavati dalle nostre sintesi/risposte alla domanda "cos'è la religione"? È evidente la difficoltà di tenere assieme gli aspetti sottintesi al termine religione.

Uno degli aspetti emersi riguarda la questione relazionale a proposito delle sfere umana e dell'"altra" rispetto all'umano, chiamata trascendente, divino, extra-umano.

La religione come dimensione in cui si strutturano le relazioni tra queste due sfere. Qualcuno la chiamerà "alterità", ad esempio in relazione al rapporto col mondo animale, o con la cultura. Questo è uno degli elementi fondamentali per parlare della dimensione religiosa.

Implica una serie di cose, come la questione della mediazione, di chi e come la gestisce.

Ecco la questione della rivelazione e della verità, declinata in maniera diversa all'interno dei vari sistemi religiosi.

Rapporto dell'alterità, sopra tutto alterità tra cristianesimo e islam, o alla scoperta dell'America e della distinzione tra "civili" e nativi americani.

Dimensione della relazione tra umano ed extra-umano ma anche tra gli uomini stessi, come le religioni sono sistemi che producono una antropopoiesi (concetto antropologico che indica i vari processi di auto-costruzione dell'individuo sociale, in particolare dal punto di vista della modificazione del corpo socializzato, nonché i vari processi di costruzione del patrimonio culturale di ogni gruppo umano).

Anche nel rapporto tra maschile e femminile, dimensione non solo in termini verticali, ma anche orizzontali all'interno della comunità degli uomini.

Entra in gioco anche un altro elemento, il rapporto tra "io" e "noi", costruzione dell'umano e di cosa sia l'umano. De Martino: "movimento inter-soggettivo".

Ancora: produzione di "senso", si diventa umani secondo una realtà che si costruisce attraverso alcune declinazioni, racconti mitici, sistemi dottrinali, dogmi. Anche attraverso pratiche: cioè la dimensione delle pratiche rituali, delle norme, della morale che in molti contesti religiosi è importante, anche qui entra in gioco il rapporto Dio-uomo. All'origine delle leggi sul comportamento umano c'è la divinità: anche se non tutti propongono una visione di questo tipo.

Ancora la questione dell'identità, senso di continuità del sé attraverso gli eventi della vita. De Martino: "momenti critici del divenire" quando il nostro rapporto con la realtà il nostro sistema rischia di collassare. Ruolo dei dispositivi magici e religiosi e loro ruolo rispetto al rischio di collassare a livello esistenziale. Dimensione magica religiosa di cura rispetto all'esistenza, anche di profilassi, per evitare la crisi prima che insorga.

Ancora: l'accento posto in molte definizioni, l'idea della parola che ritornava: "tentativo", tentativo per raccontare le religioni. Una sfumatura e il tentativo rispetto ad una intenzione, dove la parola spiritualità risulta più svincolata dalla dimensione istituzionalizzata che la parola religione invece richiama con sé.

Esempio di una definizione non letta ieri: "la religione si può dire che sia una risposta semplice a domande complesse", qualcuno ha affrontato questo aspetto in ottica evoluzionista, tra otto e novecento. Modo di pensare la religione come sistema evoluzionista. Ma questa idea che la religione dia risposte semplici e qualcosa su cui bisogna fare i conti.

Altra definizione che va in questo senso "La religione è tentativo dell'uomo di spiegazione di qual cosa che va oltre il conoscibile" o "tentativo non dimostrabile in maniera razionale di molti aspetti della vita umana".

Addirittura: "la religione dà risposte dove la mente umana non sa dare risposte" o "a spiegare fenomeni inspiegabili".

Doppia velocità, da una parte la scienza che avanza, la religione che invece corre ad un'altra velocità tenta di spiegare qualcosa finché la scienza non è arrivata a farlo.

Frazer: tre stadi dell'evoluzione umana, del magico, della religione, della scienza.

Sir James George Frazer (Glasgow 1854 – Cambridge 1941) antropologo e storico delle religioni; scozzese. È fondamentale il suo contributo all'antropologia culturale e alla storia delle religioni.

James Frazer scrisse Il ramo d'oro, opera monumentale in cui espone la sua teoria sulla magia, intesa come inizio di un complesso percorso che la vede evolversi prima nella religione e poi nella scienza. Definisce la magia come un fenomeno di simpatia tra le cose, capace di instaurare legami per omeopatia (cioè similitudine, come nel caso dei riti vudù) o contagio (due cose in contatto fra di loro continuano ad avere un influsso l'una sull'altra anche dopo essere state separate).

Le due velocità non riguardano solo il rapporto tra religione e scienza, ma anche tra religione e mercato, dove la religione è più lenta rispetto al mercato.

L'idea di estrapolare la concezione religiosa rispetto al contesto sociale in cui è nata e si muove: dove è nata?

Altra definizione " religione scelta di credenza soggettiva contraria alla scienza": idea di dimensione dialettica addirittura oppositivo, religione contraria alla scienza.

Ancora: " religione bisogno di risposte, bisogno di credere in una entità superiore che vada oltre il concreto, al materiale e all'immateriale". Religione come bisogno, necessità umana. L'idea che la religione faccia parte della natura umana è un tema che affronteremo e che coinvolge molte religioni.

Altro aspetto di religione intrinseca alla natura umana: possiamo parlare dell'uomo in linea generale o degli uomini e della loro storia. Dobbiamo fare i conti, da punto di vista storico, è che religione è un concetto che si è storicamente determinato.

Questione dell'esclusivismo. Una nostra definizione qualcuno a detto "è una credenza che si impone su altre". Idea anche dell'imposizione, dove si pensa alla religione in relazione ad una visione monoteistica in cui l'unicità della divinità è legata al l'unicità della Verità e all'imposizione di questa verità ad altri.

Entrano in gioco le guerre di religione e di tolleranza: il pensiero europeo ha fatto i conti con questi temi.

Ancora: "religione come rimedio della paura della morte". Morte intesa come "cosa succederà dopo?" ma anche dimensioni critiche del divenire umano quando veniamo sconvolti dalla morte di altre persone, che ci erano vicine.

Ancora: "religione è qualcosa che influenza la nostra esistenza, le nostre origini, il nostro futuro". Altro tema: non solo sfera extra-umana, ma anche sfera extra umana/divina in grado di interagire ed influenzare la vita degli uomini. Dimensione religiosa attraverso la quale si strutturano presente passato futuro in cui si definisce la dimensione lineare del tempo, o quella ciclica in cui le cose ritornano.

Quindi la questione della religione è da affrontare senza pensare che una singola disciplina sia in grado da sola di rispondere alla questione. Storia delle religioni, sociologia, antropologia, etno-psicologia, tutte devono interagire nell'affrontare la storia delle religioni.

Allora non c'è una definizione valida in sé, e qualsiasi definizione deve essere rivista nel singolo aspetto religioso o storico. Ma ancora dobbiamo sapere che ci sono definizioni date che sono talmente ampie da comprendere anche fenomeni non solo religiosi: credere in qualcosa non necessariamente è un credere religioso, una organizzazione non è di per se stessa religiosa...

Specificità del fenomeno religioso è identificato nel riferimento a livelli di esaltazione diversi da quelli comprensibili attraverso i sensi, e quindi alterità all'origine della stessa realtà umana.

Livello dell'umano e livello "altro", che è estraneo all'esperienza sensibile.

Ancora: caratteristica che l'uomo possa instaurare rapporti con entità extraumane diverse dall'uomo non necessariamente visibili e tangibili ma in grado di intervenire nei confronti dell'esistenza umana.

Ancora: la tradizione che valorizza gli aspetti relazionali umani ed extraumani.

Altro aspetto importante: il rituale, azione in grado di cambiare la realtà.

Ma non abbiamo bisogno di una definizione rigida e compiuta di religione! Perché ogni definizione è legata al contesto in cui viene formulata. L'enciclopedia Treccani nella definizione di religione parla anche di dogma, quando nelle religioni greca o umana, invece, non c'è traccia del concetto di dogma.

Per questo bisogna storicizzare il concetto di religione: perché in luoghi e tempi diversi il concetto di religione è molto mutato. Pensiamo al nostro calendario che riporta sia feste religiose che civili. Ma anche questo è frutto di un percorso storico particolare. Ma in molti contesti questa distinzione non c'è. Ad esempio nell'ambito latino dove non c'era. O nel mondo greco dove il teatro era dimensione politica e civica e contemporaneamente anche religiosa, il teatro era legato alla figura di Dionisio.

Nei nostri concetti noi siamo fortemente condizionati dal cristianesimo, perché il cristianesimo impiega la parola religione per definire se stesso.

→ slide religioni idee e rituali

riassume le cose dette finora...senso...polarità...modelli...

Le religioni come sistemi organizzati e organici, che mettono insieme concetti e riti, dal credo al battesimo, la comunione, in cui dimensione rituale e credenza sono legati.

Polarità: sistemi religiosi di significare la realtà, cioè che fare nella realtà in cui ci troviamo.

Modelli: antropologia che si definisce nei sistemi religiosi, chi è l'uomo, da dove viene.

Definizione molto ampia del termine/concetto di religione a cui si è giunti attraverso un progetto storico.

→ slide conferimento di senso alla realtà: eventi gratuiti o casuali? I diversi sistemi religiosi vi fanno i conti.

→ slide:

- 1) sistemi del senso... : le religioni si possono pensare anche come sistemi che ordinano, creano valori e gerarchie, quest'ultime che possono essere anche nella relazione animale/uomo come l'esempio del sacrificio animale
- 2) riconoscimento della complessità: le religioni sono tutt'altro che sistemi complessi della realtà ma devono in qualche modo fare i conti con la complessità del reale naturalmente dove ci siano tradizioni religiose che abbiano in qualche modo attraversato dei momenti storici diversi, riuscendo a decidere rispetto ai processi storici, cioè si deve pensare alle religioni non solo come prodotti della storia ma anche come produttrici di storia, dove le azioni e le idee entrano in gioco in modo perentorio

Concetto che abbiamo in testa di religione, e norma consuetudinaria che isola la religione dal contesto culturale.

→ slide norma consuetudinaria

Partendo da questo concetto di religione, si deve ora fare i conti con una sorta di norma consuetudinaria che isola la religione dal contesto culturale. Noi distinguiamo religione greca da quella romana...ma non è scontata la distinzione.

Isoliamo le religioni dai vari contesti culturali, come mai lo facciamo?

Il primo punto con cui dobbiamo confrontarci è la distinzione che caratterizza l'Occidente nel distinguere ambito religioso da ambito civico.

La parola religione è attraversata dagli eventi storici, ma ha anche una origine non cristiana, è di origine latina, e la troviamo in autori non cristiani che ci raccontano di cosa all'interno del contesto non cristiano fosse la religione politeista. Religione in latino non ha il valore ampio di oggi. L'avvento del cristianesimo ne cambia molto il significato.

Cosa significavano *religio* e *religiosus*?

→ slide storicizzazione del concetto di religione

dal I secolo a.C. fino al V. d.C. si evidenziano due aspetti: religione come parola di origine latina ma che si diffonde anche in lingue che non sono neo-latine grazie al cristianesimo; poi noi abbiamo bisogno di dare un attributo al termine religione, greca, romana, cristiana, che specifici ciò di cui stiamo parlando. *Religio* in latino non significava credenze, fede, dottrina.

Altrettanto *religiosus*, non aveva il significato di "religioso" che ha assunto oggi.

Con il cristianesimo vi è una “aggiunta” semantica: *religio* nostra e *religio* vera.

Cosa significava essere religiosi nel mondo romano non cristiano.

Non significava quello in cui si credeva o non si credeva, ma il modo in cui si praticava il culto in modo rituale e formale.

➔ slide *religiosus...* cosa significava il termine al tempo dell'antica Roma:

- 1) il modo in cui si praticava il culto, cioè essere precisi e scrupolosi nelle pratiche del rito, e andava a qualificare in termini positivi l'atteggiamento del buon cittadino romano nella celebrazione del culto privato e pubblico dove il culto e le pratiche cultuali erano inserite in un preciso ordine e di una precisa organizzazione collettiva del credo;
- 2) l'accuratezza nel comportamento, l'atteggiamento del buon cittadino romano.
- 3) la capacità di compiere la scelta rituale adeguata: senza distinzione tra ambito civico e religioso, pratica rituale in un sistema calendariale significava essere religiosi e buoni cittadini allo stesso tempo, voleva dire praticare correttamente la cittadinanza romana.

➔ slide 1) la *religio* non era questione di fede...

Differenza con le religioni universali! I greci andavano a teatro o a Delfi in relazione alla loro appartenenza di popolo, religione etnica. Il cristianesimo o l'Islam sono universali, si legano ad un credere che significa una scelta, indipendentemente dal popolo di appartenenza.

La discussione anche a Roma sulla natura degli dèi e sulla loro essenza era molto articolata, ma erano molto vicini alla parola culto, cultura, coltura, cioè l'uomo che si arricchisce del favore degli dèi.

Prendiamo **Cicerone**:

➔ slide religiosi ex relegendo... RE-LEGERE!

Per Cicerone nel “De Natura Deorum” del 45 a.C. religiosi sono coloro che considerano con cura tutto ciò che riguarda il culto e gli dèi, e furono detti religiosi dal “re legere” (II 28.72)

lez 5 mercoledì 9 marzo

Torniamo sulle questioni che riguardano il concetto di religione e sulla necessità di storicizzarlo e sul percorso e le tappe che la parola religione ha fatto.

Dobbiamo capire come “religione” si porti dietro valori e concetti (magia, superstizione...) di significato molteplice.

Roma: *religio* in senso romano e poi con l'avvento del cristianesimo.

Tra I a.C. fino a V d.C. vediamo come entra in gioco la questione della verità, che diventa essenziale solo con il cristianesimo.

Marco Tullio Cicerone; Arpino, 3 gennaio 106 a.C. – Formia, 7 dicembre 43 a.C. è stato un avvocato, politico, scrittore, oratore e filosofo romano

Cicerone: "De natura deorum", "La natura degli dei" opera filosofica scritta nel 45 a.C.

Cicerone, *La natura divina* II 28, 72 (trad. di C. M. Calcante, Bur, Milano 1992)

“qui [...] omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, (i) sunt dicti religiosi ex relegendo, (tamquam) elegantes ex eligendo, [tamquam] (ex) diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso”.

“coloro che riconsideravano con cura e, per così dire, ripercorrevano tutto ciò che riguarda il culto degli dèi furono detti religiosi da *relegere**, come elegante deriva da *eligere* (scegliere), diligente da *diligere* (prendersi cura di), intelligente da *intelligere* (comprendere); in tutti questi termini c'è lo stesso senso di *legere* che è in *religiosus*”. Torniamo un attimo ad una slide precedente:

→ Slide: Religiosus...

- 1) essere precisi... culto che legava la città alla sue divinità. Elementi di differenza ma anche di continuità, *religio* anche come culto degli dèi, nel mondo romano accentuazione all'esecuzione dei rituali, e alla consapevolezza di praticare un culto all'interno della tradizione. Idea di un atteggiamento più che di una credenza.

Le opinioni sugli dèi non rientravano sul dibattito semantico insito nella parola *religiosus*. Pratica del culto corrispondente al modo di rapportarsi correttamente con lo stato.

2) Accuratezza nel comportamento

3) La capacità di compiere...

Aspetto importante, anche il calendario delle rappresentazioni del culto.

→ Slide Religiosi ex relegend...

Cicerone dà una definizione di chi è *religiosus*. Un autore cristiano dirà che Cicerone si è sbagliato perché l'etimologia di *religiosus* non è corretta...si passa così dal dibattito etimologico a quello ideologico.

religiosi da *re-legere*, cioè da riconsiderare, da ripetere...

Troviamo cose in comune rispetto al nostro moderno concetto di religione: ad es. l'idea di divinità, ma con Cicerone religioso è piuttosto legato all'atteggiamento. E cosa manca rispetto ad oggi? Che si dice ciò che si pratica, ma non si dice quello in cui si crede.

Con la ri-semantizzazione cristiana cambia l'approccio. Vediamo **Tertulliano**, uno degli autori latini cristiani più importanti che scrive nel II d.C. un'opera importante, "Apologeticum" (197): una impetuosa difesa in nome della libertà di coscienza, sia contro i delitti manifesti imputati ai cristiani, sia contro i cosiddetti *crimina occulta*, come incesti, infanticidi e altre depravazioni morali pagane; cioè difesa del cristianesimo in un contesto storico di molto antecedente a Costantino (Editto di Milano del 313) e Teodosio (Editto di Tessalonica del 380).

Quinto Settimio Fiorente Tertulliano (Cartagine, 155 circa – 230 circa) è stato uno scrittore romano e apologeta cristiano, fra i più celebri del suo tempo. Negli ultimi anni della sua vita entrò in contatto con alcune sette ritenute eretiche, come quella riconducibile al prete Montano; per questo motivo fu l'unico apologeta cristiano antico, insieme ad Origene Adamantio, a non ottenere il titolo di Padre della Chiesa

T. vuole mostrare cos'è il cristianesimo e rapportarsi alla magistratura romana. Ha il problema di dire: "attenzione, il fatto che noi ci rifiutiamo di praticare il *cultus deorum* non vuol dire che non siamo fedeli all'impero". Passaggi importanti perché riguardano quello che arriverà a noi come concetto di religione.

Tertulliano dice che i cristiani sono fedeli ad un unico Dio, che deriva dalla tradizione giudaica. Poi deve anche far capire come si articola questo doppio canale, lo fa dicendo che riconoscono il potere imperiale, cioè separa dimensione religiosa da quella civica: "il nostro Dio è l'unico in grado di garantire la salvezza dell'imperatore e dell'impero".

Con T. entra in gioco un altro elemento fondamentale: essere religiosi ha a che fare con il credere in qualcosa.

Tertulliano, *Apologia del Cristianesimo*, XVI 14-XVII 3 (trad. di C. Micaelli, BUR, Milano 2000)

XVI, 14. Haec ex abundantia, ne quid rumoris irrepercussum quasi de conscientia praeterissemus. Quae omnia, conversi iam ad demonstrationem **religionis nostrae**, repurgabimus.

XVII, 1 Quod colimus, Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae, unde et Graeci nomen mundo κόσμον accomodaverunt. **2** Invisibilis est, etsi videatur; incomprehensibilis, etsi per gratiam repraesentetur; inestimabilis, etsi humanis sensibus aestimetur; ideo verus et tantus! Ceterum quod videri, quod comprehendere, quod aestimari potest, minus est et oculis quibus occupatur, et manibus quibus contaminatur, et sensibus quibus invenitur; quod vero immensum est, soli sibi notum est. **3** Hoc est quod Deum aestimari facit, dum aestimari non capit; ita eum vis magnitudinis et notum hominibus obicit et ignotum. Et haec est summa delicti nolentium recognoscere quem ignorare non possunt.

XVI, 14. "Ciò ho detto per soprappiù, e soltanto perché non si dica che abbiamo lasciato di confutare qualcuna delle calunnie che si rivolgono contro di noi. Da tutte ci libereremo, essendo ormai venuto il momento di esporre **la nostra dottrina**."

XVII, 1 Quello che noi adoriamo è un Dio unico; con la parola che comanda, la mente che dispone, la virtù che tutto può, dal nulla egli trasse, per servir di ornamento alla propria maestà, questa gigantesca mole, con tutto il contorno degli elementi, dei corpi, degli spiriti in virtù del quale fu dato al mondo il nome greco di “cosmo”, cioè “ornamento”. **2** Egli è invisibile anche se lo si vede; inafferrabile anche se presente attraverso la grazia; inconcepibile anche se i sensi umani lo possono concepire; perciò vero e grande! Le altre cose che si possono vedere, afferrare, concepire, sono minori di quanto appaiano agli occhi che le vedono ed alle mani che le toccano ed ai sensi che le scoprono; ma ciò che è infinito è conosciuto appieno solo da se stesso. **3.** Ciò che ci fa comprendere Dio è proprio il non poterlo comprendere; così la potenza della sua grandezza lo rende palese ed ascoso agli uomini. Ed è questa la maggiore colpa di coloro che non lo vogliono riconoscere: che non lo possono ignorare”.

➔ Slide Tertulliano...Apologeticum

usa l'attributo di "vera" a proposito della religione, in quanto *religio* del Dio vero rispetto agli dèi falsi del paganesimo.

Religio come "vera" e come dottrina cristiana che ha tra i presupposti la credenza nel Dio unico, quindi sistema dottrinario in cui ci si riconosce.

➔ slide "religio nostra"

dice T. che c'è una *religio* “nostra” che si contrappone alla *religio* politeista romana e alla *religio* giudaica.

1) criterio di verità... Con Tertulliano entra in gioco il criterio di “verità”, religione diventa qualcosa che ha a che fare con il concetto di verità, in opposizione alla superstizione, alla magia e quindi ciò che non veniva catalogato all'interno del Cristianesimo veniva considerato magico, dove la magia nella tradizione cristiana ma anche a Roma era soggetta ad una dura condanna; l'idea che si diventa cristiani; l'espressione “religio” viene utilizzato a premessa per la fondazione degli elementi dottrinali.

2) si diviene cristiani... "nostra": entra in gioco la parola che è venuta fuori nelle varie definizioni date dagli studenti...il "noi" rispetto agli "altri", cioè il tema dell'identità. Il “noi” di Tertulliano non è il “noi” nazionale, né della *religio* romana né di quella ebraica. Non si nasce ma si diventa cristiani, per scelta, indipendentemente dalle proprie origini etniche.

3) l'espressione *religio* viene utilizzata a premessa...

Ad un certo punto T. dice che è ora venuto il momento di esporre la nostra *religio*, e dopo di ciò T. scrive quanto segue:

➔ slide "quello che noi adoriamo...."

“Ciò che noi adoriamo, è un Dio unico, esso è invisibile, sebbene si veda; inafferrabile, sebbene per grazia si renda presente; incomprendibile, sebbene si lasci dalle facoltà umane comprendere: per questo è vero e così grande”: Comincia quindi ad essere *religio* anche quello in cui si crede, cioè il Dio unico, quindi qualcosa di più di uno, pensiamo ad Iside, all'enotheismo [termine coniato dallo storico delle religioni M. Müller per designare l'atteggiamento religioso (da lui osservato specialmente nei Veda) di chi, nel fervore dell'adorazione di una divinità, la invoca e la celebra come unica, senza assurgere per questo a una vera e propria concezione monoteistica], dove si incontrano molte divinità ma ci si rivolge ad una divinità in particolare. Invece monoteismo non significa culto di una divinità particolare tra diverse, ma l'unicità di Dio.

Nell'ultima frase entra in gioco una questione teologica assai articolata. La caratteristica di Dio è quello di essere esorbitante la comprensione umana.

T. ci dice quindi molte cose rispetto alla ri-semantizzazione cristiana...

➔ Slide "Ma perché possiamo conoscere... "

Continua poi Tertulliano: “Ciò che ci fa comprendere Dio è proprio il non poterlo comprendere; così la potenza della sua grandezza lo rende palese ed ascoso agli uomini. Ed è questa la maggiore colpa di coloro che non lo vogliono riconoscere: che non lo possono ignorare”.

Concetto nuovo: l'idea della divinità che crea e al rapporto tra la volontà di Dio è quella degli uomini. Se pensiamo al politeismo greco, non abbiamo divinità che creano, ma nascono come nasce il mondo: Gaia la terra, Urano il cielo, e poi a seguire, per via di accoppiamenti e generazione, tutte le altre divinità.

Sintetizzando: solo da questo confronto tra Cicerone e Tertulliano vediamo il cambiamento che ha conosciuto questa parola, ed emergere la questione verità rispetto al rapporto con la religione, e la nostra religione e le altre, false.

→ slide iudaica *religio*
romana *religio*

Tertulliano dice anche altro e cioè: “Ma perché possiamo conoscere più completamente non solo Dio stesso, ma pure le sue leggi e le sue volontà, ci ha dato anche un insieme di documenti scritti attraverso i quali si possa ricercare Dio, e una volta ricercato scoprirlo e una volta scopertolo credere e credendo in lui servirlo; infatti fin dall’origine dei tempi egli mandò nel mondo degli uomini degni per la loro giustizia ed innocenza di conoscere e palesare Dio, degli uomini dotati di spirito profetico, che proclamarono esserci un solo Dio, il quale creò ogni cosa, formò l’uomo dal fango”.

Altro elemento che non è scontato e cioè la divinità che crea ed in rapporto con gli uomini in base alle sue leggi e alla sua volontà, in contrapposizione al politeismo greco in cui le divinità non creano ma nascono con la nascita della terra; il problema sorgerà con le genti che stavano al di là dell’Oceano dove il problema era di capire se questi avevano un’anima o meno, se erano uomini o bestie e solo la bolla papale “Sublimis Deus” di Paolo III definirà che sono uomini e quindi disponibili alla dottrina e ai sacramenti

Lez 6 lunedì 14 marzo

Ci eravamo soffermati sulla questione della storia delle religioni come disciplina costituita a partire dal novecento. Primo concetto incontrato, quello del termine “religione”. Percorso storico del concetto, c’è un periodo importante in cui progressivamente il termine *religio* assume i valori che attribuiamo oggi. Importante non solo per le questioni storiche, ma anche per chi si occupa di altri paesi, come l’India, la parola “Dharma” intesa come religione, ma che nei fatti intende concetti diversi.

Dharma è un termine sanscrito che presso le religioni dell’Asia meridionale riveste numerosi significati. Può essere tradotto come "Dovere", "Legge", "Legge cosmica", "Legge Naturale", oppure "il modo in cui le cose sono" o come equivalente del termine occidentale "Religione". La parola Dharma è usata nella maggior parte delle filosofie religiose o religioni di origine indiana: Induismo (Sanātana Dharma), Buddismo (Buddha Dharma), Jainismo (Jain Dharma) e Sikhismo (Sikh Dharma).

Ad esempio altrettanto per lo scintoismo in Giappone. È esportabile il termine religione?

I primi a porsi il problema sono state i missionari, come Ricci in Cina, confronto tra sistemi filosofici e speculativi molto lontani da quelli occidentali.

Ricci, Matteo. Missionario e sinologo (Macerata 1552- Pechino 1610). Gesuita, fu inviato nelle Indie Orientali (1577) e poi in Cina (dal 1582), dove iniziò la sua opera di divulgazione della cultura occidentale e di studio della civiltà orientale. Anche grazie alla stima di cui godette presso la corte imperiale, condusse un’opera di apostolato e di evangelizzazione basata sul criterio del rispetto per i valori culturali locali e della penetrazione del cristianesimo nella classe colta. Importante documento della storia della sua missione sono i Commentari della Cina e le Lettere che costituiscono, nel loro insieme, una vera e propria monografia della Cina del sec. 16°

Tra II e IV secolo si forma l’idea di religione contemporanea. Riprendiamo tre elementi fondamentali già trattati nelle scorse lezioni. Tertulliano: la religione cristiana assume attributi specifici. *Religio* “nostra” rispetto a quella degli ebrei e a quella romana. Poi aspetto della verità, importante perché vale nei confronti dell’altro, e l’altro per eccellenza appare dopo la scoperta dell’America. “Vera” in relazione all’unico Dio, visione monoteistica della religione, e “vera” rispetto ai politeismi.

→ Slide religione cristiana...

- 1) Nostra...
- 2) Vera...
- 3) Scelta...

Aspetti che caricano questa parola di qualcosa che non era presente nella parola latina *religio* prima del cristianesimo.

Altro autore importante, **Lattanzio**, anche per il suo rapporto con Costantino.

→ slide Lattanzio...*Divinae Institutiones*

L. confuta Cicerone, dice che ha sbagliato, *religio* deriva da *re-legare*, cioè Dio ci ha voluto legare e non siamo legati a lui che da un vincolo di pietà.

Lattanzio, (lat. Lucius Caecilius Firmianus Lactantius). - Apologista cristiano (ca. 250-317), di origine africana (Firmianus non significa "di Fermo"). Scrittore raffinato e dallo stile ciceroniano, sebbene pensatore modesto, è figura di notevole importanza soprattutto per il suo tentativo di compiere, in ambiente latino, la fusione tra cultura classica e religione cristiana. Tra le sue opere si ricordano le *Divinae institutiones*, ampia opera apologetica in cui la sistematica confutazione della religione pagana si accompagna con un'esposizione della fede cristiana.

→ Slide Lattanzio...

Ritorna la questione del vero.

→ Slide Lattanzio... "se noi siamo generati..."

"Se noi siamo generati, è a condizione di offrire i giusti e dovuti ossequi al Dio che ci ha generati; questo solo noi abbiamo conosciuto, questo solo seguiamo. A questo Dio non siamo connessi strettamente e legati ad un vincolo di pietas, da che la religione prese questo nome, non come ha interpretato Cicerone da riprendere"; attorno alla parola "religio" emerge un tipo di etimologia che fa riferimento ad un quadro come quello giudaico-cristiano in cui c'è una divinità che è all'origine del mondo e degli uomini a cui l'uomo è legato; alla base della riflessione etimologica di Lattanzio c'è un postulato, una verità in cui Dio esiste, è unico, è creatore e il legame verso Dio e il legame verso Dio, la *pietas* degli uomini è legata dal fatto che gli uomini sono generati da Dio.

L. prova a ripensare l'etimologia della parola religione. Dice che se noi siamo generati ...*religio* come vincolo, da re-legare...legame che lega gli uomini a Dio. Non come diceva Cicerone!

Attorno alle sue riflessioni emerge una etimologia che fa riferimento ad un quadro in cui c'è una divinità che è origine al mondo e agli uomini, a cui l'uomo è legato. C'è in questa definizione un postulato biblico: Dio creatore, legame tra uomini e Dio in quanto essi sono generati da Dio.

Fondazione della religione in ordine meta-storico, un Dio che precede il mondo, che poi crea, e così lega l'uomo col processo di generazione. Entra in gioco, con Lattanzio, anche un sistema culturale, cioè il dovere di tributare culto a Dio.

Ora c'è anche la nozione di divinità, cioè la parola *deus* che è comune tra Roma e la concezione cristiana, una continuità, ma c'è anche la discontinuità, che L. esprime affermando che la divinità è unica. Questione dell'unicità, che al cristianesimo deriva dall'ebraismo, e che sarà comune poi anche a quella islamica. Ma tra loro l'unicità di Dio cambia. Ad esempio il protestantesimo contesterà al cristianesimo il culto dei santi che mette in dubbio l'unicità di Dio, e meno ancora il cristianesimo colliderà col mondo islamico che non ha la concezione della trinità, e ritiene Gesù semplice profeta.

Religione come legame, rimane nei secoli anche al di fuori delle Chiese, ma come legame all'interno della società, che ha portato ad interpretare il confucianesimo stesso come religione, quando invece, ad esempio, nessuno ha parlato di platonismo come religione in senso stretto.

In L. emerge anche l'idea che a *deus* sia associata l'attività creatrice. Lo troveremo nel poema greco dell'origine del mondo, la Teogonia di Esiodo, dove associata all'idea di divinità non c'è l'idea di creazione dell'uomo o del mondo. L'idea che la divinità crei non è comune a tutte le religioni dell'antichità.

→ Slide due situazioni...

Due situazioni:

- romana, con Cicerone, *religio* portatrice di prevalenza delle pratiche culturali;
- altra dimensione, ancora più forte con Agostino, idea di *pietas* dove Dio è creatore, con l'idea di una dimensione, anche individuale, del rapporto tra uomo e divinità.

Passiamo ad Agostino.

Agostino, Aurelio, santo, Dottore della Chiesa, filosofo e teologo, vescovo d'Ippona e santo (Numidia od Algeria, 354 - 430); fu uno dei quattro grandi Dottori della Chiesa occidentale, detto "il Dottore della Grazia". La sua opera ha segnato la storia della religiosità e della filosofia europea

→ Slide Agostino...*de vera religione*...

Scritta nel 390.

Cosa sostiene? Cosa fa emergere? Innanzitutto la questione del vero, affermazione anche ideologica nel contesto romano del cristianesimo. Altro aspetto: la questione di cosa sia la dimensione religiosa in relazione al rapporto soggettivo del credente con Dio. Emerge il fatto che la radice della religione non è solo oggettiva, ma soggettiva in quanto sentimento interiore del credente con Dio. Per A. La religione non è identificabile nelle pratiche oggettive del culto, ma nel rapporto ulteriore e soggettivo tra uomo e Dio, dove il cuore inquieto dell'uomo trova la quiete, l'abbandono in Dio che troviamo concettualmente anche in alte religioni, come l'Islam, pensiamo ai mistici Sufi. Religione che supera la devozione e crea un rapporto tra credente e Dio.

Ancora: visione di religione in termini sistematici, strutturati.

→ Slide Agostino *De vera religione*...sistematizzazione...

Entra in gioco la dimensione dell'etica, come era stata nello zoroastrismo, ma anche nel giudaismo, poi nell'islamismo.

Nasce allora nel IV secolo il perfezionamento dell'idea di religione come la pensiamo oggi.

Nel tempo cambia profondamente il rapporto del cristianesimo con lo Stato. Cristianesimo che con l'editto di Tessalonica del 380 dell'Imperatore Teodosio diventa religione di Stato e vengono vietati i culti pagani.

Il tema del *monos* dell'unicità di Dio interagisce strettamente con l'autorità imperiale. Si sviluppano con Lattanzio ed Eusebio di Cesarea dove si stigmatizza una situazione di teologia politica.

Con Teodosio il cristianesimo diventa religione dell'impero, ma non si ridurrà nel tempo a solo religione dell'impero, infatti le comunità cristiane si svilupperanno anche al di fuori dell'impero. Nel IV secolo entra in gioco un'altra categoria, quella di pagani. Da una parte i cristiani credenti nell'unico vero Dio, dall'altra i pagani che venerano dèi falsi.

Emerge un'altra dimensione in questa alternativa tra verità/falsità, quando nel confronto con gli indigeni americani gli europei si interrogano come interpretarli. Lo fanno riproponendo le considerazioni che avevano condizionato il cristianesimo con i politeisti nell'antichità. **Acosta** nel cinquecento riconosce in loro una similitudine con gli antichi romani e greci. Civiltà pre-colombiane come specchio nel presente delle vicende del passato, dove una volta stabilito che questi erano veri uomini (bolla papale 1537) potevano essere convertiti come i pagani della Roma e della Grecia antiche.

José de Acosta (Medina del Campo, 1539 – Salamanca, 15 febbraio 1600) è stato un gesuita e scrittore spagnolo. Missionario in Perù e in Messico, prese parte al Concilio di Lima e collaborò alla pubblicazione di catechismi e confessionari in lingua quechua, aymará e castigliana. Tornato in Spagna nel 1567, tentò invano in una convocazione generale della Congregazione, tra il 1592 e 1593, di rendere i gesuiti spagnoli indipendenti dal generale della Compagnia di Gesù, allora Claudio Acquaviva, residente a Roma. È considerato tra i maggiori storiografi americani.

→ Slide Religione...

- 1) Specifica collocazione... legata alla questione dell'esportabilità, cioè posso convertire...
- 2) Mutamenti di significato... un quadro ideologico ma anche politico ad un altro,
- 3) Differenze di contenuti... Tertulliano, Lattanzio, Agostino hanno anche molte differenze tra loro, e possono essere identificate analizzandole nei vari contesti che le hanno prodotte. Qualsiasi sistema religioso comprende sempre una pluralità che non deve essere schiacciata in termini monolitici
- 4) Nel corso dei secoli... cioè il concetto di religione si è progressivamente allargato a comprendere ciò che trovava un riscontro analogico al cristianesimo. Processo lungo ed ampio, tanto da arrivare a far parlare qualcuno del nazismo come religione secolare.

Processo difficile, complesso, che ha portato al confronto tra “religioni” di società estremamente diverse tra loro. Come si è arrivati a pensare di comparare queste cose?

Attraverso un processo che è avvenuto tra ottocento e novecento quando si è pensato di poter fare tra le religioni uno studio scientifico a seguito dell'emergere della scienza antropologica e dello studio della linguistica comparata.

Ma questo è stato preceduto da eventi importanti. Innanzitutto la comparazione, che esisteva anche nell'antichità, come Erodoto che comparava idee greche con quelle egiziane, ma la comparazione entra particolarmente in gioco quando viene lo scossone rappresentato dal 1492. Il cristianesimo si era già comparato con altri, ebraismo, Islam, oriente...Ma ora era qualcosa di nuovo, sconosciuto, rapporto con Aztechi e Maya, ma anche con gli uomini delle foreste. Conseguenza: allargamento dell'orizzonte umanistico. La scoperta dell'America comporta un confronto sincronico con modi diversi di stare al mondo di comunità “altre”.

Uno dei problemi è il modo in cui si comincia a pensare a questa alterità. Rapporto con l'alterità estremamente problematico, dove il passaggio del riconoscimento dell'altro come umano non era scontato: bestie, selvaggi, primitivi?

→ Slide Alcune date

- 1492
- 1537, bolla papale “Sublimis Deus” di Paolo III che definisce che i nativi americani sono uomini e quindi disponibili alla dottrina e ai sacramenti.

Aspetto di continuità legato al cattolico, che significa universale, dimensione del cristianesimo come universale che va a comprendere universalmente l'umanità attraverso l'ordine religioso, e che consente così di riconoscere l'umanità dell'altro. Si sviluppa tutta l'azione missionaria che ha a che fare con questo aspetto: come diffondere la dottrina e i sacramenti. Se questi sono veri uomini ma non hanno ancora conosciuto la dottrina e i sacramenti sono paragonabili agli antichi, greci e latini, che non avevamo conosciuto Cristo. Inizia a diffondersi la comparazione sistematica che sarà all'origine dell'antropologia. La differenza tra gesuiti missionari e antropologi di ottocento e novecento naturalmente c'è. La funzione dei missionari era la conversione, gli obiettivi degli antropologi sono molto diversi.

Vediamo cosa dice Acosta, missionario di fine '500, autore di “Storia delle Indie tanto orientali che occidentali”.

→ Slide J. Acosta...

A. dice:

→ slide “se si cerca...”

“Se si cerca nella lingua degli indiani una parola che corrisponda al nome di Dio, come al latino *Deus*, al greco *Theos* l'ebraico *El* all'arabo *Allah* non se ne troverà nessuna né nella lingua di Cuzco né nella lingua del Messico. Così accadde che quello che predicano gli indiani usano lo stesso nome in spagnolo di *Dios* adeguandone gli accenti che nelle lingue indiane sono molto differenti”;

Questo passaggio ci introduce nel cercare tra gli indigeni una parola che corrisponda al nome di Dio. Inizia un sistema di comparazione...

Da una parte c'è l'ordine del conosciuto (*Deus, Theos, Yahweh, Allah*) ma se noi cerchiamo una parola che corrisponda a ciò nelle lingue dei nativi americani non la troviamo!

Alcuni missionari dicono che l'idea di Dio non ce l'hanno, hanno credenze, ma trovano invece quel grande “mediatore culturale” che è il diavolo, cioè un sistema rituale e di feste attraverso le quali gli indigeni stavano assieme, ritenute dai missionari manifestazioni diaboliche.

Continua Acosta...

→ Slide “Essi adoravano...”

“Essi adoravano anche la terra che chiamano Pachamama così come gli antichi celebravano Tellus e anche il mare che chiamano Mamachoca che gli antichi chiamavano Thellis o Nettuno”

Per capire i nativi bisogna compararli con gli antichi, infatti i missionari vedono analogie tra le loro figure con quelle delle divinità antiche.

Acosta comunque fa qualcosa in più, non solo sostiene che questi adorano la terra come gli antichi, interpreta anche i rituali secondo il meccanismo vero/falso, religione/idolatria, quindi opera di Dio contrapposta alle contraffazioni diaboliche dei rituali indigeni.

Ippolito Desideri nel settecento fa un viaggio in Tibet, e definisce il Lama buddista artefice di una diabolica religione, senza Dio, non c'è Dio ma torna il diavolo.

Ippolito Desideri (Pistoia, 21 dicembre 1684 – Roma, 14 aprile 1733) è stato un gesuita e missionario italiano in Tibet, e il primo europeo esperto della cultura e lingua tibetana. Nel 1623 la prima missione cattolica in Tibet era stata fondata dal gesuita portoghese, P. Antonio de Andrade, nella città di Tsaparang, nel regno di Guge, Tibet Occidentale. Questo regno fu rovesciato dal vicino Re di Ladakh nel 1635, ed anche la piccola ma vigorosa missione guidata dai missionari portoghesi fu dispersa e la piccola chiesa di Tsaparang distrutta.

→ Slide Acosta prende in considerazione...

Entra in gioco ancora il vero, la contrapposizione vero/falso e di nuovo la questione dell'interpretazione dell'altro in termini di idolatria che porta ad adorare animali/piante che mette al posto del Dio vero i feticci.

Nel 1724 un altro missionario Lafiteau si dedicò delle popolazioni del Nord-America, gli Uroni di cui conosceva la lingua e il loro sistema ideologico. Acosta non parlava di religione ma di costume, Lafiteau parlava di religione.

→ Slide alcune date...

- 1724 Lafiteau

Joseph-François Lafiteau (Bordeaux, 1681 – Bordeaux, 1746) è stato un gesuita e scrittore francese. Missionario in Canada dal 1711, studiò usi e costumi degli Irochesi. Pubblicò, nel 1724, uno dei primi studi comparati sulle religioni, il *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724), dove ritenne di rilevare delle affinità tra le credenze dei nativi americani con le dottrine e le pratiche religiose greche.

L. inizierà a parlare di religione degli indigeni, al contrario di Acosta.

Come gli indigeni dovessero essere sulla strada di ripercorre quello che i cristiani hanno già passato, e si realizzerà nel pensiero degli evoluzionisti, come se qualcuno fosse sulla strada dell'evoluzione già raggiunta dai cristiani.

A differenza di Acosta si muove all'interno di un processo di conquista e colonizzazione, Desideri va in Tibet senza alcun esercito: confronto anche nei termini del diabolico con conseguenze diverse, per i diversi rapporti di confronto tra le due situazioni.

Lez 7 martedì 15 marzo

Una serie di aspetti su cui torniamo.

Disciplina strutturata di storia delle religioni: in Italia la prima cattedra fu istituita nel ventennio fascista, ma prima che si formi una disciplina organica c'è voluto un percorso molto lungo. Quando pensiamo alla SdR dobbiamo pensare a qualcosa non di scontato, ma ad una serie di processi accademici, ma anche politici, sociali, economici. Concetti di religione come prodotto storico, si veda come si è costituito a partire dai primi secoli della cristianità. Ma anche da Marsilio Ficino, Hume, Kant, con successivi percorsi di comprensione. Insomma cristianizzazione della parola religione come frutto di un processo storico.

Altro aspetto di ieri, è come questo concetto di religione, vero/falso, fede//idolatria incontrerà il problema dell'altro da sé. Ecco la questione della scoperta dell'America. All'interno di questa vicenda, anche drammatica, c'è stato momento fondamentale per la riflessione sull'alterità, ma anche per l'effetto che hanno avuto i racconti provenienti dalle Americhe sul pensiero occidentale.

Impatti delle riflessioni dei missionari sulla filosofia europea, ad esempio in relazione all'alterità della Cina, civiltà grande ma senza Dio.

Quando gli europei si trovano di fronte alle popolazioni Americane trovano diverse situazioni: quella delle civiltà pre-colombiane avanzate, ma anche quelle della foresta, ancor più "altre".

Dal cinquecento in poi abbiamo un'enorme mole di documenti interessanti che hanno interpretato questa alterità attraverso un discorso di ordine religioso. Religione come strumento di comunicazione, come strumento interculturale, vista la bolla papale del 1537.

Universalizzazione del discorso religioso: è prodotto storico del cristianesimo che viene generalizzato all'umanità intera. Nell'ottocento i primi antropologi prendevano in considerazione i resoconti dei viaggiatori e i rapporti dei missionari. Non solo interessanza con la religione ma anche col pensiero politico europeo.

Cosa accomuna Africa, Asia e America? Il diavolo!

Rispetto alle vicende ricordate c'è un libro, messo in programma, a scelta, che affronta comparativamente i processi missionari, di N. Gasbarro (a cura di), Le culture dei missionari, Bulzoni editore.

Ora i laboratori missionari sono ancora più interessanti, leggendo questi documenti vediamo anche come il processo di traduzione delle realtà "primitive" non sia univoco, ma alcuni missionari si mettono nelle condizioni di capire, e c'è anche il tentativo delle idiosincrasie di interpretare i missionari. Processo bi-direzionale.

La riflessione dell'alterità prodotta da questi documenti è interessante con riferimento a due aspetti:

→ Slide Altro

1 documentazione missionaria...va dal '500 al '600 e vi troviamo materiale empirico alla base delle prime elaborazioni dell'antropologia e della storia delle religioni.

2 l'aspetto del laboratorio, anche se spesso la traduzione è piuttosto una riduzione a sé dell'alterità, dove la riduzione è rivolta a eliminare ciò che non è riducibile. Interessante appunto quello che "ritorna" all'Europa.

C'è una serie di esempi su cui ci si deve soffermare.

→ Slide...citazione di Adriano Prosperi..."Quanto alla figura del selvaggio..."

"Quanto alla figura del selvaggio, si trattava di un essere umanità, un misto di esperienza reale e di rappresentazione mentale, confinava con quella dell'uomo selvatico, l'abitante favoloso delle selve dal corpo coperto di peli, e con quello dei mostri con cui si fantasticava nelle narrazioni dei viaggiatori e dei navigatori"

A. Prosperi: *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici e selvaggi: Granada 1492* - Editori Laterza, Roma-Bari luglio 2011

Riguarda questione americana, africana, e dell'Oceania.

Entrano in gioco da una parte le esperienze reali dell'incontro con l'alterità, dall'altra le rappresentazioni mentali: Prosperi dicendo "un misto di esperienza reale e di rappresentazione mentale" sottolinea che è difficile che le due cose possano essere distinte e ci si deve chiedere se esiste un mondo al di fuori di questo dove la messa in discussione dell'altro costruisce l'alterità, con i *topoi* retorici che costruiscono il selvaggio accanto all'azione dei missionari, dove l'alterità viene raccontata anche nel mondo greco, in cui quello che non era conosciuto era inteso come meraviglioso.

La messa in discussione degli "altri" consente l'espressione, la manifestazione delle rappresentazioni mentali. Quello che non era conosciuto veniva raccontato con il codice del meraviglioso.

Facciamo una serie di esempi che aiutano a capire questa questione, la riflessione intorno all'altro attraverso un discorso di ordine religioso.

Entra in gioco la comparazione con l'antico. Anche l'idea che i primitivi fossero discendenti di una tribù perduta di Israele. Appare lo schema passato/presente. Acosta diceva che i primitivi venerano Pachamama come gli antichi veneravano Theos...questi parallelismi correvano spessissimo. Dimensione dell'umano che non si è ancora realizzato, altri che non hanno ancora qualcosa, ma che come gli antichi hanno avuto possono anche loro ricevere. Schema presente/passato, in cui i cristiani sono il presente che si vive grazie alla rivelazione e gli indios sono il passato come gli antichi e come tali devono essere convertiti; appunto sono parte di un umano che non si è ancora realizzato, sono altri che non hanno ancora avuto ma come gli antichi possono ancora ricevere.

→ Slide schema passato-presente

- 1) paganesimo-cristianesimo
- 2) ebraismo-cristianesimo.

Sulla lunga durata questo porta ad una riflessione sull'Europa e sull'Occidente. Gli indigeni americani rappresentano il passato rispetto alla contemporaneità cristiana.

→ Slide (già vista) di Acosta "Riducendo l'idolatria..."

L'idolatria, dice Acosta, ha due forme, l'una intorno a cose naturali, altra su cose create dall'umana invenzione. La prima sostituisce sole, luna, cose naturali, al riconoscimento del vero Dio, la seconda è dovuta alla fabbricazione umana.

La prima a sua volta si divide in due parti...elementi naturali in generale, o in modo particolare, singolo fiume, monte, sorgente, che singolarmente vengono adorati.

La seconda sorte di idolatria, quella di invenzione umana, ha differenze al loro interno...

→ Slide questa sorte di idolatria...

entra in gioco ancora la questione del tentativo di sistematizzare le cose, provando a classificare i tipi di situazioni a cui ci si trova di fronte. In fin dei conti trovare il diavolo significa, per contrario, trovare Dio.

A titolo della sua opera Acosta dice "...in cui si tratta delle cose notevoli del cielo...dei medesimi indiani". Ci sono le cose notevoli, cielo, clima, metalli, animali, ma manca, e lo troveremo più avanti con Lafitau: la religione! Hanno costumi, cerimonie, riti.

→ Slide La traduzione non è a senso unico...

Altri frammenti: c'è un articolo interessante di una storica contemporanea brasiliana, **Cristina Pompa** che riguarda l'attività missionaria nel XVII secolo del Brasile del nord-est.

 <p>Rivista trimestrale di scienze e storia € 7,90 PROMETEO Anno 25 Numero 97 Arnoldo Mondadori Editore Marzo 2007</p> <p>CIVILTÀ E RELIGIONI</p> <p>A grid of 48 small squares, each containing a different religious symbol or icon, such as a cross, a crescent moon, a Star of David, a Yin-Yang symbol, and various geometric patterns.</p> <p>Barcode: 11203347163001</p>	<p><i>Un processo storico e antropologico da ripensare</i></p> <p>RELIGIONE COME TRADUZIONE</p> <p><i>Nell'evangelizzazione del Brasile coloniale il negoziato tra missionari e indios non è riducibile a una "conquista spirituale"</i></p> <p><i>Cristina Pompa</i></p>
--	--

Nell'immagine dell'America portoghese costruita dall'antropologia e dalla storiografia, indios e evangelizzatori appaiono frequentemente come poli opposti e irriducibili: i primi cercano di "resistere" e salvare il salvabile della propria identità e appartenenza, i secondi demonizzano e "riducono", assimilano e dominano. La "conquista spirituale" è presentata come una collisione tra due blocchi monolitici, l'uno deciso a imporre a ogni costo i propri schemi culturali e religiosi, l'altro obbligato a assorbirli, a esserne distrutto (acculturato) o, al massimo, aggrappato alla sua immutabile tradizione, pensata dagli occidentali come "religione". Questo sguardo da un lato congela gli indigeni in una sfera atemporale di rifiuto della storia, dall'altro sottrae alla storia anche la religione cattolica, i suoi agenti concreti e i suoi prodotti storici. Nello schema interpretativo che oppone resistenza a dominazione, il cattolicesimo è infatti visto come un sistema immutabile, tanto quanto la presunta cosmologia preco-

lombiana degli indios.

La ricchezza delle fonti americane mostra una realtà diversa e la storia coloniale dell'America indigena comincia a essere riscritta, mostrando un mondo di cambiamenti rapidi, di adattamenti, di negoziati culturali, di costruzioni e ricostruzioni permanenti di identità all'interno di un quadro politico estremamente instabile, sul cui sfondo fonti inedite rivelano la voce di nuovi attori sociali: mercanti, avventurieri, coloni, schiavi negri. Ricerche recenti sul mondo coloniale (Hill, Sider, Stern), hanno messo in discussione tanto la *leggenda nera* della conquista, vista come distruzione totale dei popoli nativi o, nella migliore delle ipotesi, di perdita del patrimonio culturale, quanto il paradigma, non meno radicale e manicheo, della "resistenza". D'altra parte l'idea tradizionale di una "purezza originaria", etnica o culturale, che il contatto avrebbe distrutto è sostituita da una "logica mericcia" (Gruzinski), che definisce la resistenza non solo in termini di rivolta, ma anche

di strategie di mediazione culturale, di transito sociale, di costruzione di nuove identità e di nuove formazioni culturali. In questi studi cominciano a apparire termini come "incontro", "negoziato", "mediazione": sono concetti scomodi perché parlare di mediazione in un contesto storico coloniale significa correre il rischio di fornire un'immagine distorta di equilibrio nei rapporti di forza che ovviamente non esisteva. Anche il concetto di "traduzione" si inserisce in questa linea interpretativa e corre lo stesso rischio: occorre perciò subito precisare che rinvia all'idea della costruzione di un campo simbolico negoziato, in cui gli attori sociali operano significativamente, in un contesto di forte squilibrio di forze. In quest'ottica la straordinaria continuità di rapporto tra la presenza missionaria e il mondo indigeno nel corso dei secoli, troppo spesso letta come un'invarianza nella e della conquista, può essere, al contrario, un campo privilegiato per lo studio della complessa dinamica storica di processi di costruzione di identità sociopolitiche che trovarono nella categoria "religione" il loro terreno e il loro linguaggio.

Quando si analizzano i documenti missionari nel tentativo di ricostruzione della storia delle culture orali, si pone immediatamente la questione dei limiti dell'uso delle fonti prodotte dalla cultura che si concepiva come unica e legittima produttrice di valori di civiltà. Basta ricordare qui le memorabili pagine di Michel de Certeau a proposito de *l'Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil* di Jean de Léry, in cui la parola dell'Altro è assente di senso, perché l'unico possibile senso è quello che gli è conferito dal "soggetto scrivente". Il rischio fondamentale è quello di utilizzare le informazioni come dati oggettivi, fotografie della realtà, dimenticando i filtri attraverso cui gli europei percepivano la diversità antropologica e le categorie con cui la pensavano e la scrivevano. Evitare completamente questo rischio sarebbe, per citare Ernesto de Martino, un assurdo teorico e un'impossibilità pratica, giacché le categorie antropologiche dell'alterità, a partire dal concetto di "religione", partecipano dello stesso processo storico. Questo non significa che tutto è riducibile, come vorrebbe una certa sto-

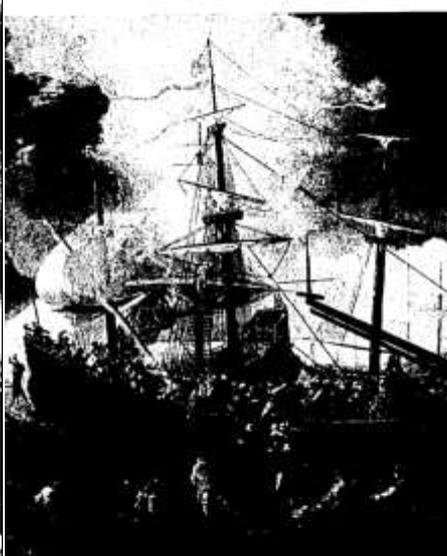
riografia post-moderna, a un discorso interno della cultura occidentale, di cui le fonti registrano variazioni acculturative. Tenendo conto del contesto di produzione, definendo il luogo degli attori sociali, identificando conflitti e negoziati di individui e gruppi, i testi possono permettere di captare frammenti di universi culturali in costruzione, di seguire processi di adattamento e di resistenze, di identificare logiche simboliche di nuove scelte storiche.

I testi ci possono offrire, insomma, una sorta di riflesso di una complessa tela di traduzioni: l'Altro, il selvaggio descritto dalle fonti, è - spesso da molto tempo - in contatto con l'occidentale, che è il suo stesso Altro. Ciò che egli è, fa e dice dipende dalla presenza dell'interlocutore a cui l'informazione è diretta: non si tratta di relazioni interoggettive come quelle tra osservatore e osservato nel lavoro

senso unico: non solo i missionari "leggono" gli indigeni attraverso i propri codici culturali, ma ciò che leggono e "traducono" è già la traduzione della traduzione che gli indigeni hanno fatto e stanno facendo dell'alterità missionaria e coloniale, in un contesto di forte squilibrio di forze e di necessità di negoziato, che riguarda sia le strutture simboliche sia le relazioni sociali concrete di sopravvivenza, comprese le strategie di alleanze e di conflitto. La "religione" fa parte di questo processo storico come codice di comunicazione interculturale. Le fonti missionarie sul Brasile coloniale mostrano un mondo in costante e rapido processo di cambiamento, tanto nel patrimonio simbolico delle popolazioni indigene quanto nella ridefinizione delle pratiche e dei contenuti dell'evangelizzazione. La dialettica dell'incontro si configura pertanto come un costante lavoro di trasformazione sul piano delle pratiche e dei simboli, in cui quelle veicolano questi e ne sono, al tempo stesso, determinate. La documentazione relativa alle missioni tra gli indios mostra i frammenti di un universo simbolico indigeno che non si ritraesse nella "conservazione dell'identità", ma si aprì all'assorbimento dell'altro e alla sua stessa trasformazione. E se, da un lato, gli indios si appropriarono dei simboli cristiani e con essi costruirono un nuovo linguaggio per "dire" la nuova realtà, dall'altro i missionari utilizzarono il linguaggio simbolico del mondo indigeno per comunicare e veicolare i contenuti della loro fede. L'incontro coloniale ha quindi prodotto anche un piano di compatibilità simbolica, necessariamente negoziata, a partire da codici intelligibili e comunicabili. Esempi straordinari di questo grande negoziato simbolico sono i catechismi gesuitici, o il teatro del gesuita Anchieta, scritti in *lingua geral*, la lingua costruita dai gesuiti, che usava una struttura grammaticale e sintattica latina con un lessico tupi, e una semantica assolutamente ibrida. In essa lo sforzo di traduzione di nozioni teologiche in lingua nativa porta alla costruzione di una terza sfera simbolica, in cui Tupã, entità di carattere uranico legata al tuono, è Dio, la Madonna è *Tupãny*, madre di Tupã, la chiesa è *tupãoka*, casa di Tupã, il vescovo è *Pat-guajcu*, lo sciamano maggiore; finalmente, l'angelo è *kanabibê*, che associa *bêbê* (volo) e *kanê*, termine che indicava il grande sciamano ma passò a indicare anche i bianchi, e che fu tradotto dai gesuiti come "santità". Proprio questi ultimi termini, che legano indissolubilmente i missionari e gli sciamani, in una vertiginosa avventura semantica, ci danno la chiave per comprendere le linee della traduzione culturale dal "sé" all'"altro", che non necessariamente implica uno sforzo di comprensione dell'alterità, ma mostra comunque un processo comunicativo in atto. Gli sciamani, agenti di Satana, sono sempre stati considerati i principali nemici dei missionari, proprio perché era conosciuto e ri-conosciuto il loro straordinario potere simbolico: "Questi sono i maggiori op-



Jacques Courrois detto il Bolognese, Martirio di quaranta gemiti presso l'isola di Palma nel 1570, Palazzo del Quirinale, Roma



Jacques Courrois detto il Bolognese, Martirio di quaranta gemiti presso l'isola di Palma nel 1570, Palazzo del Quirinale, Roma

di campo dell'antropologo, ma di una pratica di vita, dal momento che i missionari non erano antropologi, anche se, è bene ricordarlo, sono stati i primi teorici di un'antropologia comparata. È un punto importante da approfondire, precisando prima di tutto che la pretesa oggettività dei missionari, cronisti e viaggiatori non è altro che la loro stessa immagine deformata, costruita da una tela di traduzioni in cui le immagini del "sé" e dell'"altro" sono già frutto di una mediazione. La traduzione, infatti, non è a

positori che qui abbiamo, e fanno credere a volte a mazzetti che noi mettiamo in corpo coltelli, forbici e cose simili, e che così li uccidiamo", scrive Manuel da Nóbrega, il primo evangelizzatore gesuita degli indios, pochi mesi dopo il suo arrivo (Nóbrega 1954, p. 150). Come gli sciamani, i gesuiti potevano provocare malattie e morte, mediante l'introduzione di oggetti patogeni: questo vasto campo di pratiche simboliche è il vero luogo della lettura dell'alterità e dell'azione di conversione. I primi gesuiti si fecero perciò sciamani, come padre Azpilcueta Navarro, grande interprete della lingua tupi, che nelle sue prediche utilizzava tutti gli artifici retorici degli sciamani. Ma il processo fu a doppio senso: anche i grandi sciamani si impossessarono dei segni esteriori e della parola dei padri, come mostra la relazione del gesuita Fernão Guerreiro, che descrive la figura di una "santità" indigena: "Egli stava come chi insegna la dottrina, mescolando mille follie, come dire 'Santa Maria moglie di Dio' e altri simili spropositi. Stava in ginocchio, con gli occhi al cielo, le mani alzate e aperte come un sacerdote che dice messa. (...) Mi raccontò della sua santità, ma fu così prolisso che gli dissi che non ero venuto qui per essere indottrinato da lui, ma per insegnare il cammino del cielo, e che per questo dovevano andare in chiesa" (Guerreiro 1929, p. 301). La descrizione della figura del "padre autonomo" indigeno (il ministero sacerdotale fu proibito agli indios per secoli) è uno straordinario esempio di situazione ibrida in cui i confini tra lecito e illecito, tra cristiano e "gentilico" diventavano tenui e confusi: anche il vocabolario è indizio di sintesi culturale autonoma e creativa. Questa esperienza divenne preziosa nell'evangelizzazione dei "Tapuia", alla metà del XVII secolo. Era questo il nome generico, di origine tupi, che identificava le popolazioni dell'interno dell'America portoghese, il *sertão* appunto, lo spazio dell'immaginario sconosciuto e feroce. Le lettere gesuitiche, per lo più inedite, sull'attività missionaria nei remoti villaggi degli indios Kiriri, Paiaí, Paiaçú e altri Tapuia del seminario Nordest, descrivono dettagliatamente le "superstizioni" indigene e l'attività catechetica che condusse alla loro "estirpazione" e, al tempo stesso, mostrano il funzionamento e il successo di questa traduzione, tanto nella cosmologia quanto nella pratica.

Le lettere sono di grande interesse perché - fatto raro per i missionari - si riferiscono, ancorché brevemente, alla mitologia, in generale taciuta sia perché considerata "bizzarra" o "diabolica" sia, soprattutto, perché il terreno privilegiato nell'azione di catechesi era la pratica rituale. Questi frammenti mitici conservati mostrano, già all'inizio dell'opera di evangelizzazione, lo sforzo indigeno di "traduzione" dell'alterità bianca in termini nativi. Essi possono perciò aiutarci a ricomporre non un'autenticità indigena che i missionari avrebbero interpretato a loro modo e im-

AVISI PARTICOLARI delle Indie di Portogallo

Ricercati in questi doi anni del .1552. & 1552. da li Reverendi Padri de la cōpagnia de Iesu, dose fra molte cose mirabili si vede della Paesi, del le genti, & costumi loro & la grande cōuertione di molti populi, che cominciano a ricuere il lume della sãra fede & Religione Christiana.



In Roma: Valentino Doria & Luigi Fratelli. Stabiliti Alle spese de M. Bardi di R. di Genova. 1552.

Frontespizio di un Avviso gesuitico: *Avvisi Particolari delle Indie di Portogallo...*, Roma 1552

mediatamente e irrimediabilmente distrutto, ma le linee essenziali di un percorso di mediazioni in cui il linguaggio "religioso", tra un *dire* cosmologico e un *fare* rituale, diede un senso e un valore all'alterità. Se è vero che, come diceva José de Acosta, era necessario che i gesuiti conoscessero i "costumi dei selvaggi" per elaborare una strategia efficace di catechesi, questo lavoro già era stato fatto con i Tupinambá, i primi indigeni incontrati sulla costa, di cui ci restano le memorabili descrizioni di Staden, Léry, Thevet, d'Abbeville, e a cui si ispirò Montaigne per il suo saggio sui "cannibali". La "religione" dei feroci Tupinambá era stata dapprima connotata in quanto "assenza" ("esta gentilidad a ninguna cosa adora" diceva Nóbrega nel 1549) e, subito dopo, come "distorsione diabolica" delle cose divine. Perciò, gesuiti e cappuccini giunsero alla metà del XVII secolo tra i Tapuia del *sertão*, principalmente i Kariri, popoli del tronco linguistico macro-gé, portando con sé tutto il bagaglio concettuale costruito nel secolo precedente tra i Tupinambá: l'assenza di fede, legge e re, una "vaga conoscenza di Dio", la poderosa azione di Satana attraverso gli stregoni.

DIVERSI AVISI

PARTICOLARI DALL'INDIE di Portogallo ricercati dall'anno 1552. fino al 1552. dalli Reverendi padri della compagnia di GIESV. DOVE S'INTENDE DELLA PAXI, delle genti, & costumi loro, & la grande cōuertione di molti populi, che hanno ricuato il lume della sãra fede, & religione Christiana.

Traditi nuovamente dalla lingua spagnuola nella Italiana.

N. IL MIO FOGLIO



Col Privilegio del Sommo Pontefice, et dell'illustrissima Senato Veneto per anni XV.

Frontespizio di un Avviso gesuitico: *Diversi Avvisi Particolari dall'Indie di Portogallo...*, Venezia 1558

Ma, quasi registrando l'esperienza quotidiana della missione, le descrizioni dell'universo simbolico indigeno si fanno più dense, non nel senso della descrizione etnografica di una "tradizione" indigena ancora intatta, che i religiosi non avrebbero ovviamente né saputo né voluto intendere, ma nel senso della trascrizione fedele di una tela di significati in corso di adattamento e riadattamento a una realtà nuova e diversa, tanto per gli uni come per gli altri.

Nelle relazioni missionarie, le notizie sulle "credenze" dei Tapuia sono estremamente vaghe. Si potrebbe attribuire questa frammentarietà al fatto che i religiosi si rifiutavano, per loro stessa ammissione, di descrivere le credenze "ridicole" o le "false superstizioni" degli indios prima della conversione. Ma ci accorgiamo presto che non è, o non è soltanto, questo. La frammentazione sta nello sguardo missionario, che cerca - e non trova - qualcosa di simile agli dei del paganesimo classico, o ai miti da assimilare al racconto biblico, come era accaduto nel caso del mito del diluvio tra i Tupinambá. Il cappuccino Bernard de Nantes è così quasi costretto a dichiarare che i poveri selvaggi, prima del suo provvidenziale arrivo, "...non avevano templi, né altari, né sacrifici, né preti... Tuttavia avevano una vaga e confu-

sa idea di Dio, ma mescolata a tante stravaganze che sarebbe ridicolo trascrivere, se non per mostrare lo stato di pietosa ignoranza in cui si trovavano". Echeggiano, nel racconto di Bernard, tutti i temi che entrarono in gioco nella costruzione dei feroci Tupinambá, più di un secolo prima: l'istinto quasi animale degli indigeni, la mancanza di templi, dèi e sacerdoti, l'"idea confusa" di Dio. È probabile che il cappuccino conoscesse la letteratura missionaria anteriore sugli indigeni, almeno quella in francese, ma quel che interessa notare qui è che la "confusione" attribuita ai selvaggi deriva dallo sforzo di personificazione, di identificazione e classificazione del missionario, così come la sua (frustrata) ricerca di un "credo". È chiaro dunque che la confusione e la frammentarietà della "religione" tapuia dipendevano dal fatto che tra di loro non esistevano queste "credenze", le uniche categorie che - insieme con gli altari e i sacerdoti - i missionari potevano riconoscere come segni inequivocabili di una, seppur barbara, religione. Un problema analogo è quello della personificazione: non solo i Tapuia avrebbero dovuto credere in qualcosa, ma soprattutto in qualcuno. Quello che i padri cercavano era un "padre che sta nel cielo"; l'entità uranica incontrata tra i Tupinambá, Tupá, divenne il nome di Dio nella catechesi dei Tapui. Ma tra i Tapuia Kariri non c'era un'entità analoga, cosicché nei catechismi di Bernard de Nantes e del gesuita Mamiani Tupá divenne il nome di Dio anche per loro. Il lavoro di Bernard è pieno di esempi di ricerca di nozioni cristiane (o cristianizzabili) nelle "confuse credenze" kariri, come quando descrive tre esseri mitologici indigeni: "Ma è notevole il fatto che di questi tre dèi, il primo si chiamava Ipadzu, che significa Padre, il secondo Intruz, che vuol dire Figlio e il terzo Ibuichoho, che vuol dire compagno dei due. Perciò, sembrerebbe che essi avessero anticamente qualche idea confusa del mistero della Trinità". Più avanti, nel manoscritto, troviamo un'altra "oscura nozione" dei misteri della fede: "Si potrebbe dire che gli indios chiamati Chumimi ebbero anticamente qualche oscura nozione della missione del Figlio di Dio in terra. Narrano che Dio aveva due figli e che il minore, irritato con l'altro, fuggì, abbandonandolo. Dopo molti anni, il maggiore sentì la mancanza del minore e chiese al padre di poterlo cercare in terra. Così venne e lo incontrò con i suoi discendenti, che lo maltrattarono molto e, dopo avergli inflitto molti tormenti, lo legarono a un albero, dove morì di sete... Dopo la sua morte apparve qui e là, e alla fine lo videro salire in cielo dalla cima di una certa montagna, e poi non lo videro più". Bernard cerca (e trova), come tutti gli altri missionari fin dall'inizio della catechesi in terra americana, indizi del diluvio universale, del passaggio di San Tommaso, dell'immortalità dell'anima, insomma testimonianze di una linea di discendenza capace di legare in qualche modo i "selvaggi" alle tribù d'Israele o alla predicazione di san Tom-

maso, cioè a una storia sacra. È già possibile, quindi, parlare di un "incontro di orizzonti", di traduzioni reciproche tra indios e missionari. È evidente qui l'assorbimento e la rielaborazione in termini mitologici dei racconti biblici e evangelici ascoltati dai padri. La presenza dei cappuccini tra i Kariri risale agli anni Settanta del XVII secolo, ma già dalla fine del XVI i gesuiti avevano compiuto diverse "entrate" nel *sertão*: il contatto degli indios con la cosmologia europea e cristiana era quindi già in atto e il loro immaginario non era una *tabula rasa* come Bernard poteva pensare. Infatti, una lettera gesuitica del 1657, che descrive i costumi dei Tapuia chiamati Payayá, è la migliore testimonianza di una "traduzione": "Tra di loro esiste una certa nozione di Dio, che sospetto abbiano ricevuto dai loro avi... Nella loro naturale barbarie, dicono che una volta Dio viveva nel cielo e, volendo fare la terra, prese un pezzo di terra dal suo stesso corpo e, mischiandolo con la saliva, fece una massa sulla quale soffiò con grande forza, e subito la terra restò sospesa. Poi con le mani estrasse i monti e provocò inondazioni da cui ebbero origine le sorgenti, i fiumi e il mare... Ma, stanco della solitudine, tornò sulla terra, penetrò nel ventre di Maria e da lei nacque. Poi, assunta la madre in cielo, vi risalì". Il racconto della Genesi biblica, il vangelo della morte e resurrezione di Cristo, l'assunzione di Maria sono qui assorbiti e organizzati in un ordine significativo di tipo mitico, entrando a far parte dell'origine del mondo, come la terra e le acque. La presenza del Dio cristiano è fondata dal mito, insieme col mondo. Nel contesto della "guerra dei barbari" (una serie di conflitti tra indios e colonizzatori che insanguinarono il *sertão* del Nordest brasiliano tra il XVII e il XVIII secolo), molti Tapuia si avvicinarono ai padri per chiedere il battesimo, unico mezzo per sfuggire alla cattura e alla schiavitù. Con questo interesse, essi "restituirono" ai missionari la loro versione della dottrina cristiana. Un'altra "superstizione" kariri è narrata in una lettera gesuitica del 1673: "Oltre a un dio unico, che chiamano Meneruru, venerano molti santi, che chiamano Nhisos, così mi disse uno dei vecchi. Da Meneruru fu creato (*factus est*) Cemacuré. La cui sposa, di nome Eba, non toccata in altro modo che con un bastoncino, partorì, vergine, Crumnimi, padre di tutti i bianchi. Chiamano un altro figlio di Dio Ken BaBaré e un altro Varikidzan, che festeggiano solennemente ogni anno, o ogni sei mesi" (Jacobus Cocleus 1673, f. 32). Anche qui, la cosmologia cristiana è reinterpretata dal punto di vista nativo, o meglio la mitologia indigena si "apre" all'incorporazione di elementi che possano render conto della nuova realtà: una "mitologia cristiana", con un dio celeste e una vergine che ha un figlio, fonda l'origine dei bianchi e convive con le entità kariri, la più importante delle quali è Varakidzan. Più che oggetto di "credenza", questi è oggetto di culto; è il grande protagonista della più grande fe-

sta dei Tapuia, della festa che - quale che fosse la sua importanza prima dell'arrivo dei missionari - divenne il nucleo irrinunciabile della simbologia kariri, contro cui si scatenò una vera guerra missionaria, esattamente perché in essa operano i *malefici*, gli sciamani.

Non è possibile analizzare qui i dettagli della cerimonia, descritta in modo particolareggiato in varie lettere e relazioni gesuitiche, ma i documenti mostrano che qualsiasi attentato da parte dei missionari contro la festa di Varakidzan, come la distruzione della capanna sacra o dei flauti, porta gli indios a migrare verso altri villaggi, o addirittura a fondarne di nuovi. Proprio in uno di questi casi, datato 1679, emerge prepotentemente il processo di traduzione culturale: a causa della proibizione dei padri, un gruppo abbandonò il villaggio per andare a fondarne un altro, dove poter celebrare la festa. Esempio straordinario di appropriazione di ciò che si presenta originariamente come "altro", il villaggio fu chiamato Roma: il termine "Roma", centro della cristianità, passa a tradurre il senso più profondo dell'identità "Tapuia", che in questo momento non può più prescindere dall'alterità cristiana. La pratica rituale segna in vari modi la vita indigena nei villaggi missionari e soprattutto all'interno di essa si organizza l'assorbimento degli elementi cristiani. Se i gesuiti concentravano i loro sforzi contro la festa di Varakidzan, molte lettere mostrano una certa tolleranza nei confronti di altri rituali, considerati meno pericolosi, ancorché "barbari", definiti ambigualmente *ludii*. Sono esempi vivi della messa in opera delle indicazioni dello stesso Ignazio: l'adattamento della regola, il mantenimento delle tradizioni "buone" e non pericolose degli indigeni, in modo da poter veicolare, con esse e in esse, gli insegnamenti cristiani. Il rituale permise la traduzione reciproca degli elementi cosmologici e, pertanto, la creazione di quello che si potrebbe chiamare il "cattolicesimo tapuia": più che nel "dire" mitico e nella predicazione evangelica l'incontro avvenne sul piano del "fare" rituale e liturgico. Nelle lettere e nelle relazioni, quando il missionario abbandona la ricerca del "credo" indigeno, le descrizioni diventano più dense e, per noi, significative. Quando cioè egli smette di chiedersi "in cosa credono" per passare a descrivere "cosa fanno", la narrativa diventa molto meno frammentaria e molto più compatta e sistematica. Così, trasferendoci dal piano della cosmologia a quello della pratica, riusciamo a avere un'idea più dinamica dell'incontro catechetico e della relazione quotidiana tra i simboli cristiani e quelli tradizionali nei villaggi missionari.

Le fonti mostrano che il cerimoniale cristiano (la benedizione, la confessione, il battesimo, la liturgia della Set-

rimana Santa e così via) fu il punto alto della catechesi. Ciò significa che anche i missionari utilizzarono la pratica più che la credenza, l'atto, più che la parola, come linguaggio per veicolare i contenuti del cristianesimo. Il rito divenne così, dal lato missionario come dal lato indigeno, il luogo dell'assorbimento e della trasformazione, lo spazio privilegiato dell'incontro e della traduzione. Nel caso della confessione, a esempio, la scelta posteriore al Concilio di Trento, e cara ai gesuiti, fu di privilegiare questo sacramento - e non il battesimo - nei neofiti, visto il rischio, evidente nei primi battesimi di massa nella Nuova Spagna, che i battezzati potessero tornare "alle antiche superstizioni" e perciò perdere definitivamente le loro anime. A questa ragione teologica, però, si aggiunse una ragione simbolica indigena, visto che i Tapuia avevano un rituale nel quale i missionari identificarono una "barbara confessione" come ci dice Bernard de Nantes: "Ciò che nella mia opinione contribuì molto a renderli ben disposti è una specie di confessione superstiziosa che praticano, e che non siamo ancora riusciti a estirpare completamente. Quando sono malati, vengono trasportati in un luogo lontano dal villaggio, nella foresta, e lì i parenti più prossimi confessano i loro peccati... pensando che con questa vana confessione il malato possa guarire. Così la diabolica confessione servì a stabilire quella vera. E essi hanno ora tanta fiducia in questo sacramento che molti estendono tale virtù molto al di là del necessario": orizzonte simbolico indigeno e pratica sacramentale cattolica trovano così un incontro pratico di traduzione reciproca e di senso. L'esempio migliore di negoziato resta però il battesimo, che nella catechesi nel *sertão* realizza la completa identificazione tra missionario e sciamano: questo sacramento acquistò infatti un grande valore terapeutico proprio grazie alla cautela dei padri. Sono innumerevoli le testimonianze di cure miracolose ottenute con il sacramento, che si configura così come il mezzo più adeguato per mettere in fuga il demonio. In questo senso, il battesimo acquista caratteristiche di esorcismo, il che chiarisce il ruolo del padre che si sostituisce allo sciamano nella cura delle malattie provocate dagli "spiriti". Nelle lettere appare chiaramente il valore terapeutico del battesimo, così come il conflitto tra missionari e sciamani sulla gestione del potere di cura, con gli indios che si schierano ora con gli uni ora con gli altri. Questa sovrapposizione di ruoli tra missionario e sciamano fa del battesimo una cerimonia di cura, ovviamente non sempre efficace, e quindi anche temuta quasi come veicolo di morte. L'abitudine dei padri di battezzare soltanto quando il pericolo di morte era evidente finiva con l'associare il sacramento della salvezza alla morte, specialmente nei drammatici casi di epidemie. Ecco quindi che "Credevano che il battesimo dato ai moribondi fosse un'orribile stregoneria, che portava alla morte. Per questo i gentili nascondevano i loro figli ma-

lati, perché i padri non li trovassero" (Bernard de Nantes). È proprio in questa facoltà di dare, simultaneamente, la vita e la morte che stava il potere dei missionari, lo stesso potere dei grandi sciamani. La pratica missionaria imparò presto a utilizzare un linguaggio ibrido e, potremmo dire, volutamente ambiguo, per "tradursi" all'Alterità indigena.

Ridurre l'Altro ai termini della propria lingua, oltre a occultare la sua differenza, significa anche ampliare il sistema dei significati: in questo senso possiamo leggere l'"ambiguità" del termine *salus*, così come molti altri termini usati nelle lettere dai villaggi missionari del *sertão*, a esempio quando gli esseri oggetto di culto degli indigeni sono definiti ora come *damones*, ora come *dei*, o nel termine usato per indicare la capanna sacra, ora *tuquriam*, ora *templam*. Allo stesso modo, le pratiche rituali sono spesso definite, senza mezzi termini, come idolatriche, ma permangono, con tutta la sua carica di ambiguità, il termine *sacra*. Infine, la definizione di alcuni rituali come *ludi*, che permette agli indios di mantenere i propri costumi "innocenti", offre un esempio del costante negoziato dello spazio che può o non può essere occupato dalla catechesi. Dopodiché, il pericolo che gli indios possano abbandonare i villaggi missionari e tornare agli antichi costumi, perdendo così le anime dei missionari insieme con le proprie, era una preoccupazione costante dei gesuiti. I padri, e non solo i gesuiti, avevano piena coscienza dell'importanza dell'"innesco" delle cerimonie nuove sulle antiche per il successo della catechesi. Bernard de Nantes è forse il più lucido dei missionari a questo riguardo: "Per eliminare a poco a poco, senza impedir loro di divertirsi, l'antico costume di celebrare feste su-

perstiziose e diaboliche, ci opponiamo soltanto a quelle cattive, cambiandone la ragione. Così, i banchetti che facevano in onore dei loro falsi dei Politun Uranaquidzé, oggi vengono realizzati in onore dei santi, dei quali portano il nome". Anche le feste "pagane", dunque, furono ritradotte in termini cristiani, cambiando i destinatari dei culti, ma mantenendo e sviluppando una grammatica comune del rituale.

L'incontro-impatto con gli europei (e le varie maniere in cui questi si presentavano) obbligò gli indigeni a una rifondazione cosmologica della realtà e degli strumenti rituali per controllarla, giacché gli strumenti tradizionali non riuscivano più a dar conto di un "loro" mondo che si stava facendo "altro". Era quindi necessario impossessarsi di altri strumenti simbolici, considerati più potenti, come i loro portatori: non si trattò, però, di un assorbimento passivo, ma di un negoziato simbolico, a cui gli europei, e specificamente i missionari, parteciparono attivamente. Uno dei migliori esempi di questo negoziato è l'episodio narrato nella citata lettera gesuitica del 1673: una donna si avvicina alla missione a chiedere il battesimo perché cerca *salute*, giacché suo figlio è stato "curato" in questo modo e è guarito da una grave malattia. Si uniscono qui due traduzioni: la prima è la lettura indigena del potere missionario in termini di poteri di cura sciamanica (identificazione incentivata, come abbiamo visto, dagli stessi missionari); la seconda è la stessa traduzione missionaria del battesimo, necessario - come dicono - *ad indorion salutem*.

Non si tratta qui di svelare l'"equivoco" o il "malinteso" di cui sarebbero stati vittime gli indigeni, come spesso si tende a fare, distinguendo tra salute del corpo, di cui sarebbero specialisti gli sciamani, e salvezza dell'anima, da affidare ai padri, ma di comprendere in uno specifico campo d'azione la costruzione di un linguaggio di mediazione e compatibilità delle differenze, in cui le distinzioni perdono valore analitico e senso sociale. Gli esempi riportati sembrano sufficienti a dimostrare che il linguaggio religioso fu il campo di mediazione in cui ciascun attore sociale, portatore di codici culturali differenziati,



La navigazione lungo il Rio delle Amazzoni, in "Esplorazioni delle R. di Gaetano Oculari, Milano 1850, Coll. privata, Roma



gioni Equatoriali"

poté incontrare il senso dell'Altro e elaborare strategie di accomodamento, incorporazione e "resistenza" culturale, nell'ambito di un repertorio simbolico che sulla media e lunga durata diventa un codice di compatibilità. Questo lavoro di traduzione reciproca e di costruzione di un nuovo universo significativo non rimase confinato nell'ambito della missione, spazio estremamente marcato dalla dimensione religiosa, ma si estese a tutto il mondo coloniale. E non poteva essere altrimenti: se all'inizio dell'età moderna il codice religioso inglobava tutti gli altri (ricordiamo il trinomio fede, legge e re), anche per gli indigeni il linguaggio che i missionari identificarono come "religioso" non si riferiva solo a ciò che oggi chiamiamo "religione" o "cosmologia", ma si costituiva come metalinguaggio che dava senso all'intera vita sociale. Un ultimo esempio straordinario di questo transito sono le lettere (scritte originariamente in tupi ma di cui ci resta la traduzione francese, che a sua volta traduce la versione olandese) scambiate tra due cacicchi indigeni, protagonisti della guerra tra portoghesi e olandesi (metà del XVII secolo) nel Nordest brasiliano: uno, Pedro Poty, alleato degli olandesi, l'altro, Felipe Camaráo, capitano dell'esercito portoghese. Dalla partecipazione degli indios come arcieri dipendeva, di fatto, l'esito della guerra e ai due capi, evidentemente, interessava non tanto la vittoria dell'una o dell'altra potenza coloniale, ma il mantenimento dell'autonomia politica e del prestigio personale: le lettere mostrano da un lato l'inscrimento degli indios nel mondo coloniale e dall'altro come la loro strategia di affermazione politica utilizzare il codice religioso dei colonizzatori. L'uno accusa l'avversario di eresia: "Vengo a sottrarvi dagli arigli del nemico, desiderando allontanarvi da lui perché il paese ci appartiene... Fuggite dagli eretici e venite a trattare della vostra salvezza"; l'altro lo rintuzza così: "Sono cristiano migliore di voi: credo in Cristo senza macchiare la religione di idolatria, come voi fate". Questi episodi, descritti dalla letteratura del tempo - e anche successiva - come fulgidi esempi di "conversione" alla fede cristiana (Pedro Poty, fatto prigioniero dai portoghesi, non abiurò la fede calvinista nonostante le torture), mostrano il lavoro di traduzione simbolica messo in opera durante l'impatto coloniale. L'adesione ai simboli cristiani, o la cristianizzazione dei simboli nativi, traducono la dinamica storica e gli strumenti simbolici della presenza indigena nell'affermazione politica della nuova realtà coloniale: gerarchie di potere politico, di rapporti sociali e di codici culturali di espressione sono così sottoposti alle stesse leggi di contaminazione e di scambio.

Non è inutile ricordare qui che la documentazione missionaria offrì il materiale empirico che è alla base delle prime elaborazioni teoriche dell'antropologia e della storia delle religioni come scienze. La missione fu così un immenso laboratorio intellettuale di "riduzione" dell'"altro"



Il monumento a Varnhagen sul colle di Ipanema, da "Al Brasile" di Alfonso Lomonaco, Milano 1900

al "sé" che ha dato origine alle scienze sociali (Bernand e Gruzinski). L'idea romantica di *Kultur*, come espressione spirituale dell'*ethnos*, ha avuto molta importanza nell'antropologia culturalista e soprattutto nella fenomenologia religiosa, come relazione immediata del soggetto col mondo nell'esperienza del sacro. Forse si deve a questa matrice comune il fatto che nelle scienze dell'uomo, e specialmente in antropologia, l'esercizio di relativizzazione (o, più recentemente, di "decostruzione") dei concetti di "religione" e di "sacralità" abbia incontrato qualche difficoltà. Se l'antropologia di tradizione razionalista ha dissolto la categoria del "religioso" in quella del "sociale" (giungendo, con Lévi-Strauss, a eliminarla definitivamente dalla teoria esplicativa), quella influenzata dalla tradizione romantica della *Kultur* sembra permanere legata a un'ontologia del religioso, in un gioco tautologico in cui la religione rimanda alla cultura e viceversa. Si tratta di qualcosa di molto simile all'ottica dei missionari che consideravano la religione una sorta di "grammatica del mondo": la sostituzione del concetto di "religione" con quello di "cosmologia", caro all'etnologia contemporanea, non è risolutivo, se è vero, come abbiamo visto, che la cosmologia nativa di cui ci

parlano le fonti (e che l'etnografia attuale ci descrive) è già il frutto di una catena di mediazioni e traduzioni, messe in atto dall'azione missionaria. La nozione di "cosmologia" non sfugge alla contraddizione che consiste nel presentare come prove etno-storiche di una continuità dell'"autenticamente indigeno" proprio le fonti missionarie, autentiche testimonianze della fusione di orizzonti cosmologici. Gli ultimi passi di questo percorso sono riconoscibili nelle dinamiche contemporanee di auto-identificazione etnica e di rivendicazione politica, attraverso una "grammatica culturale" che - nell'appropriarsi del concetto antropologico di cultura - continua a colorarsi di tinte religiose. Ne è un esempio la cosiddetta "emergenza etnica" in Brasile, cioè il moltiplicarsi delle rivendicazioni di gruppi sociali, fino a pochi anni fa considerati contadini meticci, per il riconoscimento da parte dello Stato della loro identità indigena (con il conseguente riconoscimento del diritto alla terra, previsto dalla Costituzione per gli Indios). L'affermazione di etnicità passa, necessariamente, per il "recupero delle tradizioni indigene", ovvero della mitologia e dei rituali "autentici". Queste forme "religiose" sono dunque segni forti sia per il riconoscimento esterno che per l'autoaffermazione identitaria. È evidente il ruolo fondamentale delle agenzie indigeniste missionarie nel processo di "rivitalizzazione" o persino di costruzione di queste tradizioni. Il linguaggio religioso di identificazione dell'alterità costruito dai missionari a partire dal XVI secolo torna, con segno invertito, nel mondo contemporaneo. È interessante osservare che tanto la "teologia dell'inculturazione" cattolica quanto la "missione transculturale" protestante, così impegnate nel "recupero" delle culture tradizionali indigene, sono informate da queste stesse suggestioni teoriche, in cui il concetto di cultura si sposa con la convinzione che "l'idea di dio" sarebbe presente in tutte le società.

L'uso antropologico dell'idea di "religione" frutto di una storia di mediazioni e traduzioni, l'uso missionario di concetti antropologici e, da ultimo, l'uso politico della nozione antropologico-religiosa di "cultura" mostrano la necessità di ripensare storicamente l'antropologia e le sue categorie. Per questo, se l'antropologia delle missioni è un sapere storico capace di cogliere "sguardi di frontiera", in cui cosmologia indigena e teologia cristiana si costituiscono come terreno e linguaggio di mediazione, essa è anche il presupposto antropologico con il quale cominciare a riflettere criticamente sulle frontiere concettuali e disciplinari che ancora separano antropologia e storia.

Cristina Pompa

➔ Slide documenti XVII secolo, - nord est brasiliano...

Vediamo concretamente come si produce il processo di costruzione dell'alterità, lettere ad esempio.

➔ Slide relazione del missionario gesuita Guerreiro...

(Fernão Guerreiro 1550-1617). Si riferisce ad uno sciamano...

Sono dei frammenti che permettono di vedere come si produce l'alterità nelle lettere del gesuita Guerreiro dove il processo dell'alterità che si allontana dalla propria visione del mondo viene interpretata in termini ironici e sarcastici. Dice: "lo sciamano stava come chi insegna la dottrina, mescolando mille follie, come dire "Santa Maria moglie di Dio" e altri simili spropositi, stava in ginocchio, gli occhi al cielo, le mani alzate e aperte come un sacerdote che dice messa, mi raccontò della sua santità ma era così prolisso che non ero venuto qui per essere indottrinato da lui, ma per insegnare il cammino del cielo e che per questo dovevano andare in chiesa": ci sono degli aspetti che da una parte descrivono lo sciamano in una sorta di simulazione di insegnare la dottrina mescolando delle sciocchezze, di cose confuse e che non avevano senso, con movimenti dello sciamano che si atteggiava come un sacerdote senza esserlo. Voleva gli fosse riconosciuta autorevolezza e santità, ma non si rendeva conto, dice Guerreiro, che era lui che doveva catechizzarlo e non viceversa. Lo sciamano raccontava le storie dei vangeli che gli erano già arrivati da precedenti missionari. Non c'è possibilità di interazione tra le due parti, non c'è negoziato simbolico paritario.

Differenza notevole quindi rispetto alla posizione di Ricci in Tibet o Desideri in Cina, dove c'erano degli interlocutori, o perlomeno venivano riconosciuti come tali.

➔ Slide Bernard de Nantes...

Altro autore su cui si sofferma la Pompa.

Riduzione a follia e stravaganza di quello che è diverso da sé, ma anche la ricerca continua di trovare un'idea di Dio tra queste popolazioni.

Distorsione: quello che non è riconducibile alle proprie visioni di Dio diventa la confusione dell'altro. Qui torna il tema del mescolamento, della stravaganza, del ridicolo.

Su questi aspetti rifletterà l'antropologia, anche De Martino nel '900, non solo in confronto con gli altri lontani e primitivi, ma anche a proposito della subalternità, anche nei paesi europei. Ad es. Frazer, uno dei primi antropologi evoluzionisti, compara gli indigeni selvaggi con gli scozzesi delle classi più basse.

Altri esempi sempre da Bernard de Nantes...

➔ Slide "si potrebbe dire che..."

➔ Slide "così venne e..."

de Nantes disse: "non avevano templi, ne altari, ne sacrifici, ne preti, però avevano una vaga e confusa idea di Dio, mescolata e stravagante e ridicola; si potrebbe dire che gli indios chiamati Chumini ebbero qualche oscura nozione del figlio di Dio in terra, narrano che Dio aveva due figli e che il minore fuggì abbandonandola, dopo molti anni il maggiore sentì la mancanza del minore e chiese al padre di poterlo cercare in terra, così venne e lo incontrò con i suoi discendenti che lo maltrattarono molto e dopo avergli inflitto molti tormenti lo legarono ad un albero e morì di sete; dopo la sua morte lo videro salire al cielo da una certa montagna e poi non lo videro più; per eliminare a poco l'antico costume di celebrare feste superstiziose diaboliche, ci opponiamo solo a quelle cattive, così i banchetti che facevano in onore dei falsi dèi, oggi vengono realizzati in nome dei santi dei quali portano il nome"

La Pompa riflettendo su questi testi sostiene che entra in gioco il mescolarsi dei racconti delle popolazioni indigene con i racconti dell'antico e nuovo testamento, ovviamente in una traduzione indigena di ciò che era stato sentito dai missionari.

Ci sono sempre le questioni già trattate: cercare l'idea di Dio e di trovarla confusa, mescolata, incerta. Invece le narrazioni diventano meno frammentarie quando raccontano non quello in cui credono ma quello che fanno, cioè le pratiche rituali.

➔ Slide Bernard de Nantes "per eliminare..."

Altro aspetto interessante: il problema delle feste e dei rituali. Processo di discernimento strategico, per diffondere la buona novella dobbiamo farlo conoscendo ciò che abbiamo di fronte, senza ritenere di eliminare tutto, sarebbe devastante, dobbiamo "girare" le loro abitudini a favore della venerazione del vero Dio.

Un tempo venivano chiamati sincronismi delle Americhe: nel momento in cui si attua un tentativo catechetico del messaggio cristiano a queste popolazioni abbiamo a che fare con la loro struttura rituale. Dobbiamo identificare la parte superstiziosa e diabolica, degli dèi falsi, atteggiamento che avevamo trovato già dal IV secolo d.C.

Riassumendo:

➔ slide negoziato simbolico

questi testi ci parlano di una sorta di negoziato simbolico, l'azione missionaria comporta una certa misura di negoziazione, in cui avvengono processi di traduzione ed integrazione dell'alterità. Riguarderà anche Africa e Oriente, e produrrà documenti di due grandi categorie: ciò che arrivava, resoconti di viaggio, lettere missionarie, rapporti commerciali ('700/'800) e documenti conseguenti alla nuova conoscenza, a ciò che veniva prodotto in Europa di conseguenza: pensiamo a quanto ne sia stato influenzato l'illuminismo. Anche l'antropologia inizia il proprio percorso scientifico da documenti provenienti dalle Americhe.

Lez 8 mercoledì 16 marzo

Frammenti di lettere e relazioni provenienti da un contesto missionario del XVII secolo nell'area interna del nord est del Brasile: interpretazione della scrittura dell' "altro"... alterità come disordine dei rapporti e delle relazioni tra parole e cose..."Maria moglie di Dio". Tema della confusione: l'idea che queste popolazioni avessero delle confuse idee su Dio. Ecco il negoziato simbolico anche sulle pratiche rituali. Naturalmente negoziato simbolico e non paritario, ma vi è inoltre anche il tema della comparazione. Va a coinvolgere il confronto con alterità, con gli antichi: lo affrontiamo oggi per quanto dimostra un'altra opera di un gesuita, una figura che emerge nel settecento, Lafitau.

Figura importante, pioniere della storia delle religioni e dell'antropologia.

François Lafitau (Bordeaux, 1° gennaio 1681 – Bordeaux, 1746) è stato un gesuita e scrittore francese. Missionario in Canada dal 1711, studiò usi e costumi degli Irochesi. Pubblicò, nel 1724, uno dei primi studi comparati sulle religioni, il *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724), dove ritenne di rilevare delle affinità tra le credenze dei nativi americani con le dottrine e le pratiche religiose greche. È autore anche della *Histoire des découvertes et des conquêtes des Portugais dans le Nouveau Monde* (1733). Secondo l'antropologo italiano Ugo Fabietti, Lafitau non può essere considerato, a tutti gli effetti, come uno dei precursori dell'Antropologia Culturale. Infatti egli usò il metodo comparativo più allo scopo di dimostrare l'esistenza, presso tutti i popoli, dell'idea di un Essere Superiore, che non al fine di condurre un vero e proprio studio sociologico delle istituzioni degli Irochesi e degli Uroni, comparandole con quelle degli "Antichi". La sua opera nacque all'interno di una disputa ideologica di natura religiosa: voleva dimostrare, contro i Libertini, che non esistono popoli atei per natura. Ma proprio nella dimostrazione della credenza universale in un Essere Superiore, filosofi come Voltaire videro la prova dell'esistenza di una Religione Naturale. Comunque la novità dell'opera di Lafitau sta nel fatto che le credenze dei selvaggi americani non furono confrontate con quelle degli uomini civilizzati (secondo il metodo dei filosofi Illuministi), bensì con quelle degli "Antichi"; per la prima volta, inoltre, un autore trattava queste popolazioni con un intento quasi apologetico e non discriminatorio

➔ Slide Lafitau...immagine

Passa lunghi periodi in nord-America presso gli uroni e gli irochesi.

L. rappresenta un passo avanti importante nella prospettiva religiosa cristiana, di continuità e discontinuità. Nella prima i postulati teologici sono alla base della sua azione, in particolare la rivelazione. Dimensione proselitista del cristianesimo.

La discontinuità si produce ad un altro livello. Nel mondo Europeo dove tornavano i racconti, L. si pone il problema sul fatto che si pensi ai selvaggi come idolatri e superstiziosi, mentre invece lui parla dei selvaggi americani come di qualcuno in possesso di una religione.

➔ Slide, titolo dell'opera di Lafitau "Moeurs des sauvages..."

Traduzione del titolo dell'opera: "I costumi dei selvaggi americani comparati con quelli dei tempi antichi".

L. dimostra l'essere il pioniere della storia delle religioni, studia le pratiche e i costumi degli Uroni e Irochesi attraverso le fonti e compara le loro azioni con quelle degli antichi e cita le fonti, gli autori classici, rinviando ai passaggi delle loro opere, andando a instaurare una comparazione che mette in campo da una parte i dati etnografici della sua permanenza e dall'altro gli strumenti storico-letterari che vengono dall'antichità; estende il concetto di religione anche ai selvaggi pur trattandosi di una religione diversa da quella cristiana, ma legata ad un contesto specifico non di follia come nel pensiero classico dei missionari.

L. compara, utilizzando le fonti, analizza i tatuaggi, ad esempio, e dice che anche i greci o i romani facevano questo e cita Erodoto, Plutarco, gli autori classici. Instaura una comparazione tra i dati etnografici della sua permanenza tra uroni e irochesi, e i documenti storico-letterari dell'antichità classica.

➔ Slide in internet... www.archive.org: si trova il testo di Lafitau

Estende l'idea di religione ai selvaggi, anche se è diversa da quella cristiana, è però posta in un contesto ben specifico di gestione della realtà.

L. dice che i selvaggi americani hanno tutti una visione sacra favolosa delle origini del mondo e dell'umanità.

➔ Slide "i selvaggi americani..."

"I selvaggi americani hanno tutti una tradizione sacra, favolosa delle origini, del diluvio e della fine del mondo": da una parte ritorna la questione del favoloso e quindi la questione della tradizione antipagana del Cristianesimo, dall'altra però riconosce una dimensione di sacralità che vengono raccontate sulle origini della verità; inoltre guarda a quelle che sono le espressioni corporee dell'identità e non lo vede come cose folli o insensate ma ne riconosce una sorta di razionalità.

→ Slide “Le figure che i selvaggi...”

→ Slide “fa disegni su una corteccia...”

”Le figure che i selvaggi si fanno imprimere nel viso e nel corpo, servono loro da geroglifici, da scrittura e da memoria; mi spiego: quando un selvaggio torna dalla guerra, e poi fa conoscere la sua vittoria alle nazioni vicine e nei luoghi in cui passa, quando contrassegna un luogo di caccia e vuole che si sappia che ha scelto quei luoghi per se, in mancanza di un alfabetico, sopperisce a questo con delle note caratteristiche che lo distinguono personalmente; fa disegni su una corteccia, che poi innalza vicino a una pertica nei luoghi di passaggio, oppure con qualche colpo d’ascia pialla un pezzo di tronco e vi traccia i suoi tratti; un selvaggio per fare il proprio ritratto disegna una linea semplice a forma di testa, un naso, la bocca, il naso e gli occhi”:

L. dice che fanno questo perché non hanno una scrittura alfabetica, e le loro pratiche hanno comunque un senso.

→ Slide Lafitau interpreta poi tutti questi segni...

Culto di Cibèle...pratiche rituali in cui i corpi erano profondamente coinvolti.

1. Parla di religione dei selvaggi, cioè del riconoscimento di una religione legata a quello del contesto culturale in cui si produce, indipendentemente dal vero/falso
2. Istituzionalizza una pratica comparativa, tra presente e passato
3. Relazione tra religione dei selvaggi nelle Americhe ed Europa

Nel suo testo Nicola Gasparro parla di Lafitau, che spiega il suo viaggio missionario e dice “lo zelo religioso che obbliga il missionario a solcare i mari deve conservare la consapevolezza dell’importanza che ha il proprio percorso verso il paese di origine europeo da cui proviene il missionario. Bisogna fare attenzione perché c’è il rischio di cadere in contraddizione, sull’effetto che fa dire che ci sono popolazioni che non hanno nozione di Dio. Ho visto con rammarico sulle relazioni di chi ha scritto sui selvaggi che erano descritti come non avessero conoscenza di religione, di culto, senza legge, senza governo, come fossero gente che degli uomini avevano solo apparenze esterne. Errore grave! Inoltre non potevano pensare alle conseguenze dannose per la religione stessa. Risultato: prevale il pregiudizio anti-religioso e passa il pregiudizio barbaro=bestia. Che cosa dire allora agli atei? La prova che abbiamo contro di loro sulla religione è la necessità che hanno tutti i popoli di riconoscere l’autorità di Dio e il bisogno di conoscerlo ed onorarlo.”

Se assumiamo che esistano degli uomini senza la cognizione di Dio, si apre un problema per il cristianesimo europeo.

“ ma questo argomento cade se è vero che c’è una moltitudine di nazioni diverse abbruttite dal fatto di non avere alcuna coscienza di Dio. A partire da questo l’ateo sembra ragionare in modo coerente: se ci sono popoli senza concetto di Dio significa che la religione praticata è superstizione imposta per governare i popoli”
“per ridare alla religione tutti il valore del consenso unanime di tutti i popoli è necessario distruggere la falsa idea che gli autori del passato hanno dato dei selvaggi”

Problema del riconoscimento dell’umanità dei selvaggi, ma anche altri aspetti, non riconoscere la religione ai selvaggi significa dare ragione agli atei.

I gesuiti conoscevano bene anche la realtà di una grande civiltà che non riconosceva l’esistenza di Dio quale la Cina. L’azione missionaria ha effetto sulla questione del consenso unanime di tutti i popoli rispetto ad un ente superiore.

L. si pone un problema che non si porranno i fenomenologi che parleranno dell’uomo come intrinsecamente religioso.

Da una parte vediamo l’estensione della categoria di religione a qualcosa che non è il cristianesimo, cambiamento molto importante, che avrà come effetto l’idea di comparare sistemi religiosi differenti.

Dall’altra il cercare un senso in pratiche non immediatamente riconoscibili.

L. paragona non solo la religione dei selvaggi con Cibèle ma anche con il contesto ebraico delle manifestazioni culturali del corpo.

Altro passaggio fondamentale è quindi l’idea di pensare la dimensione religiosa agganciata a quella culturale, e quindi religione dipendente dalla diversità dei contesti.

Gasparro ha così riassunto il processo, in due fasi:

→ slide “l'idolatria diabolica...”

1) fase precedente a L., processo globalizzazione: tema del l'idolatria diabolica come sistema generale di interpretazione dell'attività culturale e religiosa, e che si trova ovunque in contesti diversi tra loro

→ slide “occorre tenere presente...”

2) fase successiva a L., fondamento teologico dove la comparazione parte da presupposti di ordine teologico.

Conseguenze: se pensiamo tutto come la visione cristiana allargata a divenire strumento per comprendere l'alterità, vediamo che i primi antropologi partono proprio da questi tipi di strumenti, dove l'ordine simbolico cristiano è strumento essenziale di interpretazione dell'alterità.

Lez 9 martedì 22 marzo

Comunicazione: faremo due seminari nell'ambito del corso di SdR.

4 aprile, nell'ora della lezione, delle 14,30 con Fabrizio Ferrari dell'università di Chester in GB che ci parlerà di come avvicinarsi alle questioni dell'induismo, titolo del primo seminario “Religioni, tradizione e cultura, definire l'induismo”, categoria di religione intesa come induismo.

Ad esempio portabilità o esportazione del concetto di religione. Traduzione simbolica.

Secondo seminario **11 aprile** sempre ore 14.30 tema la questione del vegetarianismo in India.

Fabrizio Ferrari. Venezia, 06/12/1974 affiliazione University of Chester, Theology and Religious Studies



BIOGRAFIA

Dr. Ferrari was educated in Indology and South Asian languages and literatures (Hindi and Sanskrit) at the University of Venice (Italy) and received his PhD from the School of Oriental and African Studies (University of London) for a study on Bengali folklore. After teaching South Asian religions and Religious Studies for two years at SOAS, I joined the University of Chester in 2007. He's an active fieldworker and regularly conduct ethnographic research in India. I specialise in the study of vernacular Hinduism and folklore. I am particularly interested in ritual healing and therapeutic possession; ritual theory and Marxist approaches to the study of religion.

Avevamo detto che c'erano alcune date importanti: l'ultima che avevamo ricordato era quella del testo di Lafitau sui costumi dei selvaggi comparati con quelli degli antichi.

Oggi a altra data simbolica e importante è quando esce un' altra opera fondamentale, nel 1871, di un antropologo inglese, Tylor dal titolo “Primitive culture”.

Edward Burnett Tylor (Londra, 2 ottobre 1832 – Wellington, 2 gennaio 1917) è stato un antropologo britannico. Egli è vissuto e ha compiuto le sue ricerche durante l'epoca d'oro dell'Inghilterra vittoriana, epoca caratterizzata da notevole sviluppo socio-economico, militare e coloniale oltre che da un clima di crescente fiducia nel progresso. Studiò alla facoltà di Scienze Biologiche dove si laureò nel 1857, specializzandosi in Zoologia e Botanica. Insieme a Lewis H. Morgan, è considerato uno dei padri fondatori dell'antropologia moderna.

Importante perché: si tratta del percorso verso la nascita della nostra disciplina. Quest'opera mette in campo una parola “cultura” dando un significato diverso e più ampio rispetto a quello a cui si era abituati. Nuova fase dei discorsi intorno all'alterità rispetto alla storia europea come definita nei secoli precedenti. Già Lafitau parlava di religione degli indigeni, pensando la dimensione religiosa come parte della dimensione culturale, ma la sua era una prospettiva religiosa, da gesuita.

T. ha un approccio diverso: è la prospettiva secondo la quale la massa di racconti e testimonianze raccolte vengono ad essere sistematizzati nell'ambito dell'antropologia, cioè la conoscenza dell'uomo e delle diversità culturali.

Siamo in epoca ben determinata: siamo all'interno del contesto dello spirito dell'evoluzionismo e del contesto coloniale in cui l'Europa si pone come civiltà dominante.

Un antropologo, Kilani, di origine tunisina, formato in Francia, dice che l'antropologia è figlia di questo dominio, del discorso etnocentrico.

Mondher Kilani, tunisino di nascita e svizzero di adozione, è professore emerito di Antropologia nell'Università di Losanna, dove dirige il Laboratoire d'anthropologie culturelle et sociale. Dei suoi numerosi saggi in italiano sono già usciti *Antropologia. Dal locale al globale* (Dedalo, 2011), *Guerra e sacrificio* (Dedalo, 2008), *L'invenzione dell'altro* (Dedalo, 2004).

Tra '800 e '900 ci sono aspetti di classificazione dell'alterità anche secondo espressioni estremamente violente, dove le persone extraeuropee venivano esposte ed esibite nelle esposizioni e nei circhi! Pensiamo ad un contesto generale dell'epoca molto lontano dalle percezioni odierne del rapporto con l'alterità. Pensiamo allo sviluppo della craniologia, o della funzione della fotografia per la fissazione dei tipi umani.

Evoluzionismo: Tylor ne è espressione, non è immediatamente riconducibile a quello darwiniano, piuttosto è vicino a figure come Spencer.

Da una parte abbiamo, prima di T., anno 1859, la pubblicazione di Darwin sull'origine della specie. Poi la prospettiva di T. che intende un evolucionismo diverso, c'è l'idea del progresso, cioè che la storia dell'umanità sia una storia unitaria e lineare con una direzione di progresso come una freccia che va dal semplice al complesso. Giustificazione delle differenze tra popoli? Che se la storia umanità corre dal semplice al complesso, ciò significa che le singole parti dell'umanità stanno a differenti stadi, dall'umanità più semplice a quella più progredita. T. sostiene che alla fine del percorso c'erano gli europei, all'inizio invece i selvaggi chiamati "primitivi". È l'idea che l'umanità condivida una dimensione comune a tutti, ma conosca anche diversi gradi di sviluppo. La diversità viene agganciata ad una idea di superiorità ed inferiorità.

Nell'ottocento c'è una specie di ossessione per l'origine della cultura, della lingua...e queste origini le posso trovare tra i primitivi, specie di fossili viventi che possono dare risposte su di loro ma anche sulle origini della cultura europea.

L'indagine di T. riguarda i primitivi ma ha come effetto un'indagine sull'Europa.

Primo effetto è quello appena detto, il percorso lineare che va dal semplice al complesso.

Secondo è l'idea che ogni cultura sia di fatto destinata a passare attraverso gli stessi stadi di sviluppo.

Terzo: il fatto che tutti gli uomini appartengono e agiscono in una dimensione culturale. La cultura non riguarda solo europei o civiltà antiche, ma riguarda anche i primitivi.

Aspetto fondamentale di T. come fondatore delle scienze antropologiche: tutti gli uomini sono uomini di cultura.

T. dà una definizione di cultura:

tradizione: uomo o donna di cultura = coltivazione della formazione dell'individuo, istruito, che ha subito un processo di trasformazione.

T. allarga il concetto di cultura, lo fa divenire molto più ampio:

Manuale di Storia delle religioni, parte quarta di Marcello Massenzio, pag. 449, Tylor si esprime nei seguenti termini: "la cultura o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società".

Qui c'è la nascita dell'antropologia culturale.

Per T. La cultura è intesa in ampio senso etnografico. Processo dell'ampliamento dell'orizzonte umanistico a seguito al ripensamento dell'uomo conseguente alla scoperta dell'America, confronto non solo con l'antichità pre-cristiana ma anche con quella nuova appena scoperta. È ora non soltanto questione di India o Cina, ma anche di tutti i "primitivi", la cui essenza era stata messa in discussione sempre. Infatti Tylor dice "qualsiasi altra abilità acquisita dall'uomo".

A questo punto l'opposto di cultura è natura, si pongono le basi per il determinismo che avrà molta importanza nei decenni successivi.

Per T. quello che è naturale per l'uomo è quello che si è, quello che è cultura è quello che si acquisisce. Se tutti gli uomini condividono una dimensione culturale, ciò che fa la differenza culturale è il diverso stadio di sviluppo in cui si trovano gli uomini.

I primitivi rappresentano lo stato embrionale della cultura, ecco che sono più semplici e meno progrediti degli europei, ma non significa che non siano portatori di cultura, anche se più semplice.

Cultura, quindi, che non fa parte del patrimonio genetico ma che si acquisisce ed è frutto dello scambio.

Ancora Tylor: l'idea della cultura come insieme complesso, tutti gli aspetti sono strettamente collegati tra loro all'interno di uno specifico contesto culturale, e riguarda arti, costumi, atteggiamenti.

Più è primitivo il popolo che si studia, più elementare sarà il suo patrimonio, anche quello religioso.

Indagare i primitivi diventa perciò utile per scoprire l'origine della cultura. Indagare la religione dei primitivi significa indagare le origini della religione europea. Per T. anche le credenze fanno parte della cultura e pertanto sono esse stesse indagabili senza mettere in gioco dimensioni teologiche.

Questo è uno schema evolucionista che non mette in gioco l'idea di rivelazione primordiale ma piuttosto propone che se all'interno della prospettiva evolucionista la forma elementare della cultura è quella dei primitivi, ciò varrà anche per la religione.

T. compara ca. 300 contesti culturali e va ad indagare la forma di religione, che sarà quella più semplice rappresentata dalle popolazioni primitive. Tylor la chiamerà animismo.

T. descrive la religione dei primitivi come grado originario anche delle altre forme religiose: all'inizio c'è l'animismo, che per T. è la forma più semplice di religione.

Tylor: "se compariamo dati provenienti dai contesti dei primitivi, vediamo che questi credono negli spiriti, vediamo che le esperienze fondamentali del primitivo sono quelle del sogno e della morte".

Nei sogni si vedono persone defunte, delle presenze di persone non presenti col corpo, e quindi il primitivo fa una specie di esperienza del "doppio" dell'individuo che distingue dall'esperienza corporea e che interpreta come anima, come spirito. Il primitivo attribuisce queste presenze alla natura, al fiume, o alle pietre, o ad un albero.

Questa elaborazione del primitivo è per T. il grado minimo della religione.

Ma per T. questa forma più semplice è presente anche negli stadi successivi delle religioni, all'interno di forme più complesse di riflessioni, che saranno quelle che avevano conosciuto greci e romani, con i politeismi, dove gli spiriti diventano entità più complesse. Dall'animismo si passa al politeismo, e poi ad una visione più complessa che è quella monoteista che riassume tutte le visioni precedenti.

T. dà una definizione di religione: "religione è la credenza in esseri spirituali, questa credenza può essere più semplice o più complessa, semplice nei primitivi (spiriti dei boschi, delle acque, dei morti); chi è più avanti nello schema evolutivo avrà una religione più complessa, darà dei nomi a questi spiriti, li chiamerà divinità, attribuirà loro delle competenze specifiche; i monoteismi faranno un ulteriore salto arrivando a livello di astrazione e complessità maggiori"

1 animismo 2 politeismo 3 monoteismo.

T. e l'idea della sopravvivenza (concetto fondamentale anche per Frazer): che prove possiamo avere di questo schema evolutivo? Che negli stadi avanzati vi siano delle sopravvivenze di credenze degli stadi primitivi ma che sono rimaste in parte nei livelli successivi più evoluti. Li troviamo normalmente nelle classi subalterne, con i loro rituali magici o le superstizioni che sopravvivono.

T. costruisce questa architettura attraverso la COMPARAZIONE.

Lo fa per individuare diversi stadi evolutivi. T. aveva recuperato i documenti per costruire il suo progetto da tutti i documenti che arrivavano in Europa da chi visitava i diversi continenti. Comparazione per trovare ciò che univa i diversi gruppi umani in relazione allo stadio culturale in cui si trovava.

Ma tra i primitivi si comparavano culture geograficamente lontanissime tra loro: primitivi delle Americhe con quelli africani, od altro, in nome dello stadio di sviluppo!

L'animismo non è soltanto la religione dei primitivi, ma è anche l'essenza delle religioni monoteiste evolute.

Quindi pregiudizio etnocentrico, anche se non immediatamente cristiano-centrico, ma anche altro aspetto, religione non come contrapposizione tra vero o falso, ma tra progredito e semplice.

Infatti l'Europa assumeva il compito di "traino" nei confronti di chi era meno progredito per condurlo verso il proprio traguardo.

Vedremo come la questione dell'inquadramento tra le diverse pratiche o sistemi religiosi, anche dell'induismo, è stato frutto di una politica coloniale.

Torneremo la settimana prossima sulla questione dell'osservazione e dell'interrogazione sui fenomeni religiosi, che sono due elementi fondamentali per Tylor.

- l'idea che la dimensione religiosa faccia parte della dimensione culturale e vada indagata come tale (non sia pertanto una questione teologia o metafisica)
- l'idea che ci siano religioni più semplici, dei primitivi, con lo svolgimento di pratiche magiche, come gli sciamani, che danno anche risposte sbagliate, e più complesse, quelle dei contemporanei.

Con Frazer l'idea di progresso che troviamo con T. verrà sistematizzata in 3 stadi: stadio magico, stadio religioso, stadio scientifico.

Lez 10 mercoledì 30 marzo





 DIPARTIMENTO DI SCIENZE
STORICHE GEOGRAFICHE E DELL'ANTICHITÀ
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Ciclo Seminariale
Prof. Fabrizio Ferrari
University of Chester (UK)

**Religione, tradizione, cultura: definire
l'Induismo**

Lunedì 4 aprile 2016 ore 14.30
Palazzo Liviano-Aula N

**Le ragioni storiche della pratica vegetariana
in India**

Lunedì 11 aprile 2016 ore 14.30
Palazzo Liviano-Aula N

nell'ambito dei corsi di **Storia delle religioni** e di **Storia delle religioni 2**



Lunedì 4 aprile primo seminario in aula N; lunedì 11 aprile secondo seminario (vedi locandina)

DIPARTIMENTO DI SCIENZE STORICHE GEOGRAFICHE E DELL'ANTICHITÀ

Ciclo Seminariale
Prof. Fabrizio Ferrari
University of Chester (UK)

Religione, tradizione, cultura: definire l'Induismo

Lunedì 4 aprile 2016 ore 14.30
Palazzo Liviano-Aula N

Le ragioni storiche della pratica vegetariana in India

Lunedì 11 aprile 2016 ore 14.30
Palazzo Liviano-Aula N

nell'ambito dei corsi di **Storia delle religioni** e di **Storia delle religioni 2**

Oggi continuiamo il percorso all'interno del contesto di Tylor, sulla riflessione sul magico condotta all'interno della prospettiva evolucionista.

L'altro autore con cui ci confrontiamo oggi, Frazer, approfondisce la riflessione intorno all'origine della religione, arrivando a pensare a qualcosa che c'era prima della religione, cioè la magia.

Torniamo un attimo a Tylor:

“La cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include le conoscenze, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società” (E.B. Tylor, *Primitive Culture*, London 1871)

1) nozione di cultura di Tylor, alla base della riflessione: T. evidenzia un aspetto nuovo, cioè la dimensione culturale che caratterizza tutti gli uomini, anche i primitivi, i selvaggi, e la diversità della società che produce differenze culturali, la cultura che si acquisisce. Gli uomini sono apportatori di cultura ma in misura diversa tra i gruppi umani. Lo stadio culturale più avanzato era quello europeo, invece meno evoluto è quello dei primitivi. Non esistono più popoli con cultura o popoli senza cultura.

Continua Tylor: “anche le credenze fanno parte di quell’insieme complesso e pertanto vanno valutate in base a un criterio che è quello della realtà culturale”

2) Entra in gioco un altro aspetto: se le credenze fanno parte della cultura, e la cultura si sviluppa in diversi stadi, anche le credenze conoscono nella storia umana diversi gradi di sviluppo.

Problema dell'origine della religione, e T. la trovava tra i primitivi, sorta di fossili viventi.

Per T. La dimensione originaria della religione è la credenza negli esseri spirituali, ma T. usa la parola “animismo”. Esseri in grado di incidere nella natura anche indipendentemente alla presenza di un corpo.

Per T. la religione conosce tre stadi: animismo, politeismo, monoteismo.

La credenza più semplice e quella delle anime, poi l'uomo, sviluppando la ragione, comincia a distinguere tra spiriti buoni e cattivi, poi gli spiriti assumono delle competenze, delle funzioni, e così si crea il sistema politeista.

Successivamente. nell’ambito del politeismo, una maggiore azione razionante dell'uomo fa sì che si accorpino le competenze delle divinità all'interno della rappresentazione di una divinità unica.

Tutti elementi che, seppur in maniera diversa, si avranno anche in Frazer. F. era un grande scrittore, tanto che il “Il ramo d’oro” è un’opera che ha avuto grande impatto nel pensiero del novecento.

Comune tra T. e F. è il principio evoluzionista: gli uomini andranno sempre di più verso una maggiore complessità, e ai vertici del progresso c’è l’Europa.

Altrettanto vale per la questione della comparazione: T. compara e lo fa anche F. Ma lo fanno al loro tavolo, lavorando su materiale di seconda mano, comparando testi antichi e dati del folclore. C’è in entrambi l’idea delle sopravvivenze, cioè del fatto che negli stadi più avanzati ci sono sopravvivenze degli stadi più antichi, che si troveranno tra le classi più ignoranti, le subalterne, all’interno delle classi europee.

Comparazione tra dati etnografici, dati del folclore europeo, e le fonti antiche.

Non soltanto si compara e si classifica, ma anche si giudica chi ha l'autorevolezza morale civile e politica di trascinare gli altri verso lo sviluppo: fenomeno del colonialismo.

Frazer.

Scrive il “Ramo d’oro” che conosce vicende complesse, prima ed. 1890, ma alla fine esce in 12 volumi e un’appendice, e nel 1922 F. fa un’edizione ridotta, tradotta anche in italiano.

Differenza: nell’edizione ampia cita le fonti, in quella ridotta non ci sono fonti, non si citano i documenti.

La comparazione serve a trovare analogie tra diversi gruppi umani...ma qualcuno ha detto che questa comparazione non fa i conti con i contesti storici e con le loro specificità, ne esce una specie di mostro.

F. fa una riflessione sul magico (si veda il sottotitolo: “Studio sulla magia e la religione”) sempre all’interno di una prospettiva evoluzionista, di uno sviluppo unilineare in tre stadi: magia, religione, scienza.

Stadio primitivo del magico, quello più evoluto della religione, poi quello contemporaneo della scienza.

Anche in un contesto europeo-scientifico ci sono delle sopravvivenze che troviamo tra gli ottusi ed ignoranti, come in certe aree della Scozia, dove ci sono pratiche magico-religiose di antica matrice.

Per F. La scienza è l'unica a dare risposte esatte rispetto a magia e religione.

Ma l'aspetto paradossale di F. è l'idea che la magia sia la “sorella bastarda” della scienza. Per F. l’uomo magico è più vicino a quello scientifico rispetto a quello religioso. Differenza tra mago e uomo religioso: l’idea che c’è nella magia di voler controllare la natura (naturalmente in modo fallace, in ultima analisi). L'uomo magico è attivo, mentre l'uomo religioso si affida a qualcuno che è superiore a sé, ha un atteggiamento di sottomissione. La magia ad un certo punto fallisce, e quindi l’uomo ha bisogno di costruire qualcosa di diverso: ecco il processo evolutivo che vede la religione succedere alla magia.

Proviamo a individuare questi aspetti nel documento consegnato di F.

F.: la magia come il tentativo dell'uomo di esercitare un controllo sulla natura, e pertanto è degna di essere studiata, non è un accumulo di follie. E l'uomo mago è elemento di autonomia dell'uomo, non dipendente da figure sovrumane.

Magia

- 1) tentativo dell'uomo di esercitare un controllo sulla natura
- 2) atteggiamento da parte dell'uomo "autonomo"
- 3) prevale l'idea della capacità dell'uomo di modificare la realtà e di raggiungere gli scopi desiderati con una serie di azioni che producono i loro effetti autonomamente

La magia, in comune con la scienza, ha il fatto che pensa alla realtà governata dalle leggi per cui rispetto ad una azione conseguono effetti che possono essere previsti.

Il principio che secondo F. governa la visione magica del mondo è il **principio simpatetico: tra realtà diverse sussistono dei rapporti per cui agendo sull'una, si ottiene l'effetto voluto sull'altra**

Pensiamo all'origine greca della parola "simpatetico". [simpatetico agg. (dal gr. tardo συμπαθητικός, der. di συμπαθεῖω «provare gli stessi sentimenti») = che si accorda perfettamente al modo di pensare e di sentire, al carattere e alle inclinazioni di una persona, o alla natura e al carattere di una cosa: l'ufficio di giudice di tutta l'umanità è s. dell'animo dantesco]

Gli elementi del mondo non sono separati l'uno dall'altro. Vediamo come spiega...

Lettura della prima parte del testo consegnato:

J. G. Frazer, Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione, introduzione di A. M. di Noia, traduzione italiana di N. Rosati Bizzotto, Newton Compton, Roma 2013.

Magia omeopatica o imitativa

p. 34:

"L'applicazione forse più familiare del principio che il simile genera il simile è il tentativo compiuto da molti popoli, in molte epoche, di danneggiare o distruggere un nemico, danneggiandone o distruggendone un'immagine, nella convinzione che, come soffre l'immagine, così soffre l'uomo e che, quando l'immagine è distrutta, anch'egli muore. Possiamo citare alcuni dei numerosi casi per dimostrare come tale pratica, tramandata e sopravvissuta da millenni, sia ancora largamente diffusa in tutto il mondo. Già migliaia di anni fa essa era nota agli stregoni dell'India, di Babilonia e dell'Egitto, come a quelli della Grecia e di Roma, e, ancora oggi, viene applicata da malevoli e astuti selvaggi australiani, africani e scozzesi. Così, fra gli Indiani del Nord America, esiste la credenza che, trascinando il simulacro di una persona nella sabbia, nella cenere o nell'argilla, o prendendo un oggetto qualsiasi a simbolo del suo corpo e punzecchiandolo con uno stecco appuntito, o danneggiandolo in altri modi, si infligga analoga sofferenza a quella persona che quell'oggetto raffigura. Per esempio, se un Indiano Ojebway, vuole fare del male a qualcuno, foggia una piccola immagine lignea del suo nemico e gli trafigge il cuore o la testa con uno spillone o con una freccia, nella convinzione che, in quello stesso punto trafitto dallo spillone o dalla freccia, il suo nemico proverà immediatamente un dolore lancinante; se, invece, vuole addirittura ucciderlo, brucia o seppellisce il pupazzo, pronunciando formule magiche. Gli Indiani peruviani plasmavano una immagine di grasso misto a grano per riprodurre la persona che odiavano o temevano, poi la bruciavano sulla strada dove doveva passare la vittima designata. Chiamavano questo incantesimo 'bruciare la sua anima'.

Frazer dice ci sono due forme di magia, che sono vicine tra loro, quella omeopatica è quella di contagio "l'applicazione forse più familiare..."

simile genera simile...

si veda l'esempio che porta.

"bruciare la sua anima".

Ecco come F. fa la comparazione: fa una comparazione "selvaggia". Il problema che vediamo è quello in cui F. compara: per agglutinazione, cioè afferma che c'è questo in diverse società ma non dà alcuna contestualizzandone storico-culturale. Classifica e interpreta il tutto come un'origine comune che poi viene contestualizzata rispetto all'Europa.

DIPARTIMENTO DI SCIENZE STORICHE, GEOGRAFICHE E DELL'ANTICHITÀ

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Religione, tradizione, cultura: definire l'Induismo.

4 Aprile 2016

Fabrizio Ferrari (University of Chester)

f.ferrari@chester.ac.uk

*(si veda allegato alle lezioni)***Lez 12** **martedì 5 aprile**

Ieri sono emersi alcuni aspetti importanti che ci riguardano. Uno è il rapporto tra dimensione politica e dimensione scientifica. Il modo in cui il nazionalismo induista si propone: il partito che oggi è al potere in India fa parte della posizione nazionalista con una riflessione ideologica e politica in cui l'induità è una via che esclude i sistemi religiosi "altri" rispetto a quelli della madre India, sia cristiana che mussulmana. Ferrari ieri sottolineava il rapporto tra l'elaborazione dell'idea di induismo contemporanea e l'indologia, cioè come questo "ismo" sia stato una questione non solo di carattere scientifico ma anche di valenza politica, anche violentemente negli ultimi decenni. Rapporto tra dimensione scientifica e dimensione politica, appunto.

Altro punto: la questione "xenofobia": noi siamo abituati a intenderla come etnocentrismo in relazione agli evolucionisti in Europa, ma non riguarda solo Europa e occidente. In India c'è chi si riconosce come umano, e chi come meno umano, ecco la questione dell'India vedica.

Ancora: come abbiamo visto la questione del Dharma. Al termine Dharma è successo lo stesso che è successo alla parola *religio* e al concetto di religione. Anche Dharma è parola che è stata frequentemente ri-semanticizzata.

Dharma all'interno alle tradizioni eterodosse rispetto al bramanesimo come le tradizioni buddiste.

Anche dove si proponevano visioni alternative rispetto alla dominante, che non riconoscevano la divisione castale: anche queste nuove dimensioni hanno dovuto fare i conti con lo scambio e il confronto che si è prodotto nei secoli. D. ha conosciuto significati molto diversi nel tempo. Dharma, parola assunta soprattutto nel novecento per tradurre religione, o religione per tradurre Dharma.

Torneremo su questi temi quando la settimana prossima inizieremo ad affrontare i temi dei grandi sistemi monoteisti.

Riprendiamo le nostre questioni precedenti. Avevamo letto il primo brano del "Ramo d'oro", in cui Frazer provava ad indicare esempi in cui spiegava magia omeopatica o imitativa. Nell'esempio successivo F. va ad identificare la "magia contagiosa", altro grande ramo della magia simpatica, secondo il principio simpatetico che individua l'ambito magico (principio simpatetico: tra realtà diverse sussistono dei rapporti per cui agendo sull'una, si ottiene l'effetto voluto sull'altra).

J.G. Frazer, Il ramo d'oro.**Magia contagiosa**

pp. 60-61:

"L'altro grande ramo della magia simpatica, che ho chiamato magia contagiosa, parte dal presupposto che cose una volta congiunte lo resteranno per sempre, anche se separate l'una dall'altra, in un rapporto simpatico per cui ciò che viene fatto all'una si ripercuote analogamente sull'altra. Il fondamento logico della magia contagiosa, quindi, come quello della magia omeopatica, consiste in un'erronea associazione di idee; e il suo fondamento materiale, se di fondamento materiale si può parlare, sta, come nel caso della magia omeopatica, in un qualche tramite palpabile che, come l'etere per la fisica moderna, si ritiene colleghi oggetti distanti fra loro, trasmettendo impulsi dall'uno all'altro di essi. L'esempio più comune di magia contagiosa è quella misteriosa simpatia che esiste, dicono, fra un individuo e una qualsiasi parte del suo corpo, separata da lui, come capelli, unghie, ecc. Per cui, chiunque entri in possesso di capelli o unghie umane può piegare al proprio volere la persona alla quale appartengono, per distante che essa sia. Si tratta di una superstizione largamente diffusa e di cui daremo alcuni esempi in seguito.

Fra le tribù australiane, si usava strappare uno o più incisivi al ragazzo durante le cerimonie di iniziazione a cui ogni maschio della tribù doveva sottoporsi prima di ottenere i diritti e i privilegi di un adulto. Non si conosce il motivo di questa usanza, ma ciò che a noi interessa sapere è la credenza secondo cui, fra il ragazzo e i suoi denti,

oramai fuori dall'alveolo, continuasse un rapporto di simpatia Per questo, presso alcune tribù dell'area del Darling River, nel nuovo Galles del Sud, si infilava il dente estratto sotto la corteccia di un albero che sorgeva accanto a un corso d'acqua o a uno stagno; se la corteccia, crescendo, ricopriva il dente, oppure esso cadeva nell'acqua, bene; se, invece, rimaneva scoperto e sopra ci passavano le formiche, gli aborigeni erano convinti che il ragazzo sarebbe stato colpito da qualche malattia della bocca []

I Basuto nascondono sempre i denti estratti per timore che cadano nelle mani di esseri mitici che infestano le tombe e potrebbero gettare un maleficio sul dente e, di conseguenza, sulla persona cui esso appartiene. Nel Sussex, una cinquantina d'anni fa, una domestica protestò vivacemente perché i denti da latte dei bambini venivano gettati via, dicendo che, se un animale li avesse trovati e rosicchiati, la nuova dentatura del bambino sarebbe stata in tutto e per tutto identica a quella dell'animale che aveva rosicchiato la precedente".

Letture: "L'altro grande ramo..."

F. sottolinea che la magia è la sorella bastarda della scienza, fa i conti con presupposti sbagliati, ma pensa alla realtà come avente leggi che la regolano, e quindi sulle quali si può intervenire, senza rapporti di sottomissione con figure divine.

Altro grande presupposto: le cose, una volta congiunte, lo resteranno per sempre, e lo dimostra tramite la comparazione che però manca di una contestualizzazione di ordine storico. Cosa intende? Magico come strumento semplice di interrogazione all'interno del paradigma evolucionista.

F.: cos'è che rimane congiunto per sempre anche se viene separato? Fa esempi concreti. I capelli, il sangue, le unghie...

"il fondamento logico...": per F. magia e religione sono strumenti fallaci di analizzare e praticare la realtà...

Elemento caratterizzante è proprio il principio simpatetico.

Un fondamento materiale erroneo alla magia contagiosa: cosa pensa l'uomo magico quando applica le formule magiche? Pensa che ci sia qualcosa nella realtà che si ritiene colleghi oggetti distanti tra loro.

"L'esempio più comune..." Agisco sull'immagine per agire sul corpo che rappresenta, così agisco sul sangue o sui capelli che ho a disposizione della persona con cui voglio interferire.

L'azione magica entra in gioco rispetto ad una parte rispetto al tutto.

"Si tratta di una superstizione..." largamente diffusa.

"Fra le tribù australiane..." Richiama le cerimonie di iniziazione. Un adulto non è tale solo perché cresce biologicamente, ma perché il suo gruppo lo sottopone a prove di varia natura.

"non si conosce il motivo...". Rimane un rapporto di simpatia tra il giovane e i suoi denti estratti.

F. racconta e interpreta in termini di magia contagiosa un rituale presente all'interno delle tribù aborigene del Nuovo Galles del sud, in Australia.

Poi continua con la comparazione: "i Basuto..."

Poi aggiunge l'esempio del Sussex...

F. articola le sue riflessioni con un fortissimo giudizio di valore, attraverso la comparazione intesa come strumento per elencare esempi che servono a spiegare quello che sta dicendo, senza contestualizzazione storica e dove i selvaggi del presente vengono comparati con quei selvaggi delle società europee come la domestica del Sussex che permangono ancorati al passato magico anche in epoca moderna.

Magia e religioni = risposte sbagliate alle domande che si pone la scienza.

J.G. Frazer: "Per religione, dunque, io intendo il propiziarsi e il conciliarsi le potenze superiori all'uomo, supposte dirigere e controllare il corso della natura e della vita umana. Così definita la religione consiste di due elementi, uno teorico e uno pratico, e cioè una credenza in potenze superiori all'uomo è un tentativo di propiziarsele o di piacere loro".

Ipotizza tre stadi: magia religione scienza come sistema di sviluppo progressivo dove qualcuno si è attardato e qualcuno è più avanti. Quello teorico è la credenza in potenze superiori, quello pratico il tentativo di propiziarsele. L'uomo è soggetto alle potenze che controllano il corso della natura e della vita umana e l'uomo vuole propiziarsele.

Ancora J.G. Frazer, sul corso della natura elastico e variabile: "questa implicita elasticità e variabilità della natura è direttamente contraria tanto ai principi della magia quanto a quelli della scienza, le quali affermano tutte e due che i

processi della natura sono rigidi ed invariabili nel loro operare e che non possono essere deviati dal loro corso né dalla persuasione e dalla supplica, né dalla minaccia e dall'intimidazione”.

Si tratta di capire, allora, cosa rende la magia più vicina alla scienza: il fatto che si pensi alla dimensione e al corso della natura in termini di processi rigidi e invariabili, cioè che ad azione corrisponde una reazione. Ecco perché tra loro hanno una “sorellanza”. Invece la religione pensa che la natura sia un percorso variabile e che possa essere cambiato dalla supplica.

M. Massenzio: “Per quel che più ci interessa, l'idea che tanto la magia quanto la religione rispondano (in modi inadeguati) ai medesimi interrogativi della scienza e che non abbiano perciò una propria autonomia è presentata come una verità oggettiva e non discutibile”.

Massenzio critica il dogmatismo scienziato di F. secondo il quale non esiste nulla al di fuori della scienza. Religione e magia rispondono invece ad esigenze diverse rispetto a quelle della scienza.

Nella prefazione dell'edizione ridotta del Ramo d'oro, sono riportate le parole di un filosofo a proposito del l'atteggiamento di F. nei confronti dei selvaggi. Si tratta di Ludwig Josef Johann Wittgenstein [Vienna, 26 aprile 1889 – Cambridge, 29 aprile 1951; è stato un filosofo, ingegnere e logico austriaco, autore in particolare di contributi di capitale importanza alla fondazione della logica e alla filosofia del linguaggio, e considerato da molti, specialmente nel mondo accademico anglosassone, il massimo pensatore del XX secolo]:

“il modo in cui F. rappresenta le condizioni magiche e religiose degli uomini è insoddisfacente perché le fa apparire come errori”, e, continua W. “quali ristrettezze della vita dello spirito, in F, quale impossibilità di comprendere una vita diversa da quella inglese del tempo. F. è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi, perché questi non possono essere più lontani di un inglese nel comprendere un approccio spirituale...”.

L'etnocentrismo di F. fa apparire come errore qualcosa che è diverso dalla propria visione del mondo.

La conclusione del Ramo d'oro è una conclusione problematica, che riscatta F.

Alla fine del libro dice:” il pensiero moderno può essere paragonato ad una tela colorata e che modifica i colori. Continuerà nel futuro questa evoluzione? O ci sarà una interruzione che bloccherà il progresso? Quale colore avrà la ragnatela che il fato sta tessendo ora nel tempo?”.

Dentro questa visione c'è l'interesse per una comparazione che allarga l'orizzonte umanistico al di fuori del contesto europeo.

Ecco alcuni elementi su cui soffermarci prima di affrontare una visione molto differente da quella di Frazer.

Da una parte abbiamo detto che con gli evoluzionisti c'è in maniera sistematica la comparazione, cioè una analisi senza ipoteche di ordine teologico.

Dall'altra l'idea di cultura che emerge con Tylor: qualcosa che viene acquisito dall'uomo attraverso la propria appartenenza al contesto sociale. “Cultura” comunque che ha assunto significati diversi nel tempo. Visione della cultura come una seconda pelle dell'individuo.

Esempi: uno in particolare e riguarda con quello che è successo qualche anno fa in Germania nel, 2006-2007, quando un immigrato italiano aveva sottoposto a sequestro la propria compagna lituana. Quando il giudice emise il verdetto disse che era colpevole ma con le attenuanti (era sardo) conseguenti alle prerogative etniche e culturali a cui apparteneva!

Nel novecento si è iniziato a pensare le culture in termini multiculturali, e che in tale condizione potrebbero esistere all'interno del singolo Stato. Situazione che di fatto produce esiti poco fertili rispetto ad una cittadinanza parcellizzata in tanti contesti culturali.

Citiamo il modo in cui si poneva negli anni settanta un antropologo americano, Ralph Linton [Philadelphia, 1893 – New Haven, 1953; è stato un antropologo statunitense. Docente di antropologia all'Università del Wisconsin e a Yale, visitò più volte il Madagascar e la Polinesia. Dal 1939 al 1946 diresse la rivista *American Anthropologist*] parlando degli americani a proposito del problema di come intendere la cultura: “il cittadino americano medio si sveglia in un letto costruito da un modello del Vicino Oriente, scosta le coperte di cotone indiano, o di lana di pecora sempre originariamente elaborata nel Vicino Oriente, o di seta secondo l'uso scoperto in Cina. Tutti filati e tessuti secondo processi orientali. Poi indossa mocassini inventati dagli indiani, poi di reca in bagno ed impiega strumenti europei, poi si fa la barba che è stato un rito sumero o egiziano. Torna in camera e prende i vestiti da una sedia elaborata secondo un modello dell'Europa meridionale, vestiti in origine creati secondo uno stile ideato nell'antico Egitto. Poi va a fare colazione, compra il

giornale con monete che sono invenzione della Lidia...usa i piatti ideati in Cina, il coltello in India, la forchetta di origine italiana...

Quando ha finito di mangiare fuma secondo una abitudine degli indiani d'America... il sigaro viene dalle Antille, legge il giornale stampato con un sistema di scrittura inventata in Mesopotamia e secondo un sistema di stampa ideato in Germania...".

Insomma W. Si riferisce a quello che viviamo tutti, alla cultura materiale, alle cose e da dove queste cose arrivano, ma si tratta di una provocazione che pensa all'idea culturale come essenza intrinsecamente interculturale, nel bene e nel male.

Lez 13 mercoledì 6 aprile

Testo da cui è stata tratta la citazione di ieri: Marco Aime, "Eccessi di culture", Einaudi.

Nelle ultime lezioni ci siamo soffermati su uno dei modi con cui (tra '800 e '900) con Tylor e Frazer si produce un discorso comparato tra magia e religione all'interno della visione evoluzionista.

Oggi iniziamo un altro percorso: approccio di una figura che ha elaborato una riflessione sul sacro che ancora oggi ha una grande importanza. È un teologo protestante: **Rudolf Otto**.

Rudolf Otto (Peine, 25 settembre 1869 – Marburg, 6 marzo 1937) è stato un teologo e storico delle religioni tedesco, il cui pensiero è alla base della filosofia della religione, della psicologia della religione, della sociologia della religione e degli sviluppi più moderni della teologia cristiana.

Pastore luterano, insegnò teologia a Gottinga (1897), Breslavia (1914) e Marburgo (1929), e fu deputato dal 1913 al 1921. La sua opera fondamentale, *Il sacro* (1917), fu tradotta in italiano dal sacerdote modernista Ernesto Buonaiuti.

Scrivendo un'opera partendo da una prospettiva religiosa, nel 1917 scrive "Dal Heilige", che si traduce "il sacro". Sottotitolo dell'opera: "Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale".

La questione dell'irrazionale. Otto ha un approccio distante rispetto a F. in relazione al fatto che parte da una prospettiva di fede, e rifiuta l'idea della religione come scienza mancata o come filosofia inferiore. La dimensione religiosa è un valore non riducibile a qualcosa di misurabile come altro da sé.

Per O. La religione è qualcosa di universale.

O. parte da questi due presupposti:

- 1) Carattere "universale" dell'esperienza religiosa: idea di *homo religiosus*, l'esperienza religiosa è naturale, fa parte dell'esperienza umana.
- 2) Asserzione dell'assoluta specificità e autonomia del religioso: l'esperienza religiosa non è maschera o sovrastruttura, ma è assolutamente autonoma e specifica.

L'esperienza religiosa si colloca nel sacro, l'esperienza religiosa è esperienza del sacro. L'idea che il sacro sia una realtà oggettiva, il Sacro con la esse maiuscola esiste e con il sacro l'uomo si rapporta.

Non è l'uomo a creare il sacro, il sacro si dà e l'uomo lo esperisce al livello di una dimensione che connota l'uomo, sentimento religioso avvertito negli uomini che consente di connettersi con l'altro che è il Sacro.

Il Sacro esiste a priori. La ragione non può comprendere questa realtà perché è totalmente altro rispetto all'umano. Ma è possibile una connessione.

Altro aspetto: se il sacro si dà, l'uomo è intrinsecamente dotato del sentimento religioso, allora come faccio a studiare i fenomeni religiosi? Devo comprenderli attraverso una stessa esperienza religiosa, cioè l'idea che l'esperienza religiosa stessa che fa il ricercatore è la condizione stessa della ricerca.

Passaggio chiaro nel testo di O. "preghiamo chi legge di riflettere sul momento intenso del coinvolgimento religioso...chi non ne è capace è pregato di non proseguire la lettura".

Cioè solo chi è in grado di sentire l'intensità del momento religioso può proseguire nella lettura dell'opera. Capire cos'è il sacro ha a che fare con l'esperirlo.

Con O., che non è un evoluzionista, si manifesta ancora una visione cristiano-centrica: "il cristianesimo ha concetti ponderati e distinti assai numerosi, segnale significativo della sua superiorità rispetto ad altri stati ed altre forme di religioni".

O. parla del sacro di fronte a tutte le dimensioni religiose, ma rimane legato al cristiano-centrismo, non è evoluzionista ma per lui il cristianesimo è centrale e superiore.

Cos'è il sacro per O.? La dimensione del numinoso, dall'idea latina di *numen* [Numen, plurale Numina, era il termine latino per esprimere la potenza divina, da cui deriva l'italiano Nume. Il significato iniziale di cenno divino, e quindi di volontà divina, si estese per metonimia ad esprimere il concetto di divinità stessa]. Per O. il sacro è l'essenza ultima della religione. Noi possiamo vedere delle differenze nelle religioni, ma c'è un intimo nucleo comune ad ogni religione che è il sacro. Nozione del sacro di cui ancora oggi si serve il dibattito pubblico occidentale. Sacro come realtà "altra" che trascende l'umano, e l'idea del sentimento religioso.

Il sacro per Otto: "Realtà numinosa, potente, che si rivela all'uomo e viene percepita dall'uomo come totalmente "altra", radicalmente diversa rispetto alla dimensione ordinaria, tangibile e sensibile nella quale egli si muove quotidianamente.

Importante, il sacro è anche qualcosa che si rivela all'uomo. Altro rispetto alla quotidianità, rispetto alla dimensione delle cose visibili. Riemergono le tematiche che avevamo visto in Tertulliano. Attraverso la categoria di sacro parla dell'esperienza religiosa universale, mettendo dentro monoteismo o politeismo, ma anche esperienze religiose molto diverse da quelle cristiane come quelle buddiste.

Sacro come totalmente altro, alterità diversa rispetto alla dimensione ordinaria. Guardare alla divinità è confronto di qualcosa di totalmente altro rispetto alla dimensione sensibile in cui si muove il mondo.

Otto: il sacro come mistero, non completamente comprensibile e concretizzabile ma di cui l'uomo fa comunque esperienza.

Sacro: due connotazioni: del *tremendum* e del *fascinans*. L'uomo si sente piccolo e spaurito ma il sacro attira e affascina l'uomo. O. pone l'attenzione sulla rivelazione, il sacro si rivela all'uomo, non solo c'è indipendentemente dall'uomo ma chiama l'uomo ad un rapporto. In questo rapporto si produce la dimensione religiosa, che la rende diversa da qualsiasi altra esperienza umana. La religione è diversa da tutto perché ha questo nucleo che è il sacro.

Come si esperisce questa alterità? Attraverso il contatto con la dimensione straordinaria e portentosa del sacro. Il sacro è indicibile, o si fa o difficilmente si può dire, anche se gli uomini hanno tentato di razionalizzare il sacro. Rinvia alla dimensione mistica, esperienza individuale di un rapporto col sacro non traducibile attraverso le parole. Sacro come numinoso, presenza sovrumana che l'uomo sente, non individuabile in una specifica personalità divina, ma come una potenza carica di una forza misteriosa.

Definizione di Massenzio: "il sacro rinvia innanzitutto alla dimensione dell'alterità: rispetto al piano dell'ordine umano, del normale fluire dell'esistenza; alterità al massimo grado: il totalmente altro, lo straordinario, il portentoso".

Come si afferra il sacro? Attraverso la dimensione del sentimento, con il quale l'uomo può entrare in connessione con il sacro.

O. si riferisce all'idea di rivelazione nell'interiorità dell'uomo. Tutti i sistemi religiosi sono modalità attraverso cui gli uomini si sono rapportati al sacro, ma anche sul piano interiore di rapporto tra uomo e sacro, con la rivelazione personale.

Emerge la dimensione della soggettività dell'esperienza. È un percorso interiore, e solo chi ha contezza di questa esperienza può comprendere la dimensione religiosa. O. si pone l'obiettivo di arrivare ad una comprensione dell'essenza della dimensione religiosa. Non solo culti, rituali, credenze, ma comprensione partecipata a livello esistenziale.

Otto:

- il sacro è una realtà oggettiva (esistenza "reale" del sacro)
non posso né negare né affermare storicamente la realtà del sacro, quindi deve essere una premessa.
- nell'esperienza umana del sacro non intervengono le capacità razionali dell'uomo ma una sorta di innata facoltà "religiosa" di percezione del sacro, la quale è del tutto eterogenea rispetto alla sfera razionale.

Due aspetti estremamente importanti.

Storicamente non si può affermare che ci sia una qualità del sacro innata nel l'uomo.

L'altro aspetto con cui si rapporta O. è il fatto che il sacro è una realtà "altra" ma che interagisce, interferisce, con la realtà umana "profana"

L'ultimo aspetto è la questione della *Erlebnis* = esperienza vissuta dell'impulso verso il mistero.
L'uomo ricerca fenomeni religiosi, ma come condizione deve avere una esperienza intima del fenomeno.

In conclusione ci sono diverse traiettorie che tra '800 e '900 cominciano a definirsi:

- 1) quella evoluzionista positivista che considera la funzione della scienza a caratteristica etno-centrico.
- 2) altro linguaggio, condizionamento cristiano-centrico

Lez 14 lunedì 11 aprile st. d. religioni a.a. 2105/16 secondo seminario del Prof. Fabrizio Ferrari

DIPARTIMENTO DI SCIENZE STORICHE, GEOGRAFICHE E DELL'ANTICHITÀ
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
Le ragioni storiche della pratica vegetariana in India
11 Aprile 2016
Fabrizio Ferrari (University of Chester)
f.ferrari@chester.ac.uk

(si veda allegato alle lezioni)

Lez 15 martedì 12 aprile

Tema del sacrificio. Uno degli aspetti sottolineati da Ferrari erano le pratiche che vanno a chiedere l'assenso dell'animale prima di ucciderlo, con dei sistemi come lo spruzzo dell'acqua sul capo dell'animale e la conseguente reazione che andava interpretata. Tema che ritroviamo nel mondo greco antico, pratiche di assenso. Tema apparentemente banale, ma riguarda la questione della violenza, anche nei confronti degli animali. In determinati rituali viene accusato il coltello di aver ucciso un essere vivente deresponsabilizzando l'uomo. La questione viene affrontata, allora, nei termini dell'occultamento dell'azione di uccisione sacrificale. Il vegetarianismo era uno dei modi per pensare il modo di vita filosofico, la dimensione alimentare era uno dei modi per qualificarsi come filosofi pitagorici.

Tensione tra ortodossia indù e islam, in India, anche sul tema dell'alimentazione, o del macello degli animali. Va oltre alla questione religiosa in senso stretto.

Altro tema emerso con Ferrari, è quello dell'ascesi che attraversa diversi contesti religiosi. L'ascesi a volte pensata come mortificazione del corpo, è invece strumento per fare esperienze ulteriori rispetto al codice corporeo. Ad esempio il digiuno assume caratteri storici e simbolici diversi a seconda dei diversi contesti in cui viene praticato. Ferrari ieri considerava come rapportarsi alle pratiche, come il Buddha sulla strada degli asceti, e le relazioni sociali che certe scelte mettono in discussione.

Apollonio di Tiana (Tiana, 2 – Pozzuoli, 98: filosofo greco antico) viene raccontato da Filostrato (Lemno, 172 circa – Atene, 247 circa; scrittore greco antico): questo sapiente (che lo era tanto che, come Pitagora, non apparteneva ai mortali) per attingere alla forma originale di sapienza va in India. Lì incontra i Brahmani indiani e individua una reciproca comunanza sul fatto che tutti si astengono dal consumo delle carni. Il consumo delle carni impedisce la conoscenza della vera essenza delle cose, come altrettanto la sessualità e il vino.

Tema dell'ascesi importante anche per tutta la riflessione filosofica più recente. Pensiamo a Nietzsche.

Tema politeismo/monoteismo. Rapporto tra tolleranza e intolleranza.

Riprendiamo ora le questioni della settimana scorsa. Poi, da domani, entreremo sui diversi sistemi religiosi.

Diversi approcci tra ottocento e novecento in merito alla religione. Figura importante, R. Otto, che rinvia ad un modo di concepire la religione che prende le distanze dal positivismo evoluzionista: religioni e magia come scienze mancate, ma religione anche come autonomia del religioso che si colloca all'altezza del sacro.

La religione ha la peculiarità di una sua propria intima essenza che rinvia al sacro, che è realtà oggettiva a priori con cui l'uomo si confronta. Il presupposto di Otto è il dato dell'esistenza del sacro come realtà oggettiva ed ontologica.

Vi è l'idea che la dimensione religiosa stessa sia innata per l'uomo, una sorta di facoltà religiosa che permette all'uomo di sentire il sacro, in maniera estranea alla sfera razionale.

Tema del sentimento religioso, dimensione sentimentale ed emozionale che mette in contatto l'uomo col mistero che è il sacro e che non può essere compreso dall'uomo stesso.

Otto: il sacro non è concepibile tramite delle nozioni, anche se gli uomini cercano di esprimere in termini razionali l'irrazionale. L'uomo si relaziona al sacro con il *tremendum* e il *fascinans*. *Tremendum* traduzione dell'ira divina, della giustizia divina, *fascinans* traduzione della bontà, della misericordia divina.

Per Otto il sacro è afferrabile dal sentimento, e ciò permette di individuare i modi in cui il sacro si rivela. Da una parte c'è una dimensione personale, sentimento religioso interiore personale; dall'altra il livello storico, dove la storia umana è costellata da segni del sacro.

Otto: bisogna pensare la religione come esperienza vissuta dell'impulso verso il mistero, verso l'alterità. Allora come faccio ad indagare questa esperienza in termini oggettivi? O la si può indagare solo facendola?

Concetto che attraversa il novecento: cambia all'interno dei diversi sistemi religiosi il modo in cui gli uomini cambiano il loro approccio a questa esperienza.

Sacro = invariante che condiziona la storia e non è dalla storia condizionata, anche se nella storia si esprime

Significa che il sacro è una variante che condiziona, ma non è condizionato, dalla storia, anche se nella storia si esprime. Rapporto sacro/uomo declinata, nella storia, in maniera diversa.

Aspetti che riguardano anche il metodo: entra in gioco lo strumento della comparazione. Anche Otto mette a confronto testi della tradizione epica indiana, ecc. ecc. e compara a largo raggio ma lo fa con l'intenzione di trovare la testimonianza del sacro all'interno dei diversi contesti. La comparazione serve per trovare l'essenza della religione, cioè studiando ciò che si modifica nel tempo posso trovare il nucleo che permane come essenza della religione stessa.

Comparazione:

- 1) scopo di mettere in luce affinità tipologiche e strutturali
- 2) per arrivare alla comprensione dell'essenza della religione

Cercare le affinità per arrivare alla comprensione.

E. De Martino critica a questo tipo di approccio: “ che il punto di partenza della religione sia il rapporto col numinoso è proposizione del tutto trasparente per chi è religiosamente impegnato: che però il rapporto col nume possa essere il punto di partenza anche per la storia delle religioni significa semplicemente dar vita ad un prodotto ibrido, nel quale si confondono scienza storica della vita religiosa e vita religiosa in atto [...]”.

Cosa dice De Martino: Otto più che espressione di una scienza storica della vita religiosa è testimonianza religiosa, prima di tutto testimonianza di come si pensa il sacro all'interno della visione teologica luterana, per chi già vede all'esistenza del numen, del sacro. Per gli altri non è invece del tutto evidente.

Proviamo a sciogliere questi aspetti: De Martino mette in discussione che per studiare la storia delle religioni si debba fare esperienza diretta e personale di credente.

Nel corso del novecento emerge la **fenomenologia della religione**. Due accezioni che riguardano Otto.

- 1) in senso più esteso: analisi descrittiva e sistematica dei fenomeni religiosi su base comparata.
- 2) in senso ristretto la fenomenologia della religione si propone quale metodo per eccellenza per "capire" la vita religiosa (rifiuto e superamento dell'evoluzionismo).

Tentativo di una comprensione più profonda rispetto a quanto può offrire la vita religiosa.

Nella prospettiva fenomenologica entra in gioco il non pensare la religione come una scienza mancata per andare piuttosto verso un qualcosa che deve essere capito della dimensione più intima, nella sua essenza.

L'essenza di ogni fenomeno religioso è l'esperienza del sacro, il rivelarsi del sacro che attinge molto all'idea della rivelazione di Dio tradizionale all'interno del monoteismo cristiano.

Gerardus van der Leeuw (1890-1950) – Phänomenologie der Religion 1933 -

1) primo compito dello studioso: di immettersi sentimentalmente nei fenomeni religiosi e di riviverli: immergersi nella corrente vitale del loro oggetto e provarne esperienza, nello sforzo di coglierne la realtà profonda.

2) analisi intuitiva dei fenomeni così come si danno, al fine di attingere la loro essenza.

Questo manifesto della fenomenologia religiosa mette in evidenza che la religione sia innanzitutto esperienza vissuta da parte di un soggetto coinvolto in un livello razionale, emotivo e sentimentale completo: la religione come esperienza di un limite che si sottrae allo sguardo.

G. van der Leeuw pone un tema importante: quello di un limite che si sottrae allo sguardo. Idea di mistero di Otto. G. van der Leeuw: la religione non è solo un'opinione, o una dottrina, ma una relazione vitale che possiede un carattere esistenziale. Pone, come Otto, l'accento nel carattere esistenziale della dimensione religiosa all'interno del contesto fenomenologico, appunto del "fenomeno". La sua riflessione si rifà agli impianti filosofici che lo precedono, ma considera in modo nuovo la parola fenomeno, che viene dal greco:

Fenomeno, *To phainomenon* è letteralmente "ciò che appare", che "si mostra".

Quindi fenomenologia come studio di ciò che appare e si mostra, ma se non pensiamo al significato della parola abbiamo immediatamente una questione...cioè se il fenomeno è qualcosa che appare, ci deve essere allora qualcuno che assiste a questo mostrarsi, che si rapporta a ciò che appare.

Fenomeno

1) vi è qualche cosa

2) essa si mostra (ma c'è qualcuno che vede...)

3) il fenomeno non è semplicemente un oggetto, né qualcosa di puramente soggettivo: è il prodotto dell'incontro tra soggetto e oggetto

Aspetti importanti in cui ritornano le tematiche già viste in R. Otto. Se la situazione è questa (descritta ai punti 1,2,3) allora lo studioso come può indagare i fenomeni religiosi per comprenderli nella loro intima essenza?

Questo, a livello di influsso nei confronti dei *religious studies*, è stato portato all'estremizzazione: chi studia una religione deve essere discepolo della religione che studia!

Altro aspetto: se c'è questa disponibilità come avviene l'analisi dei fenomeni religiosi?

Allora Leeuw propone un'analisi che ha molto a che fare con l'intuizione: analisi intuitiva dei fenomeni così come si danno, al fine di attingere la loro essenza.

Ci sono aspetti importanti, il modo in cui van der Leeuw descrive il suo metodo di lavoro:

il suo metodo "non consisteva semplicemente nel fare un inventario e una classificazione dei fenomeni come appaiono nella storia, ma anche in una descrizione psicologica che esigeva non soltanto una osservazione meticolosa della realtà religiosa, ma anche una introspezione sistematica".

Emerge che non basta classificare, inventariare, le tradizioni, i riti, ecc.

È importante la dimensione dell'introspezione sistematica rispetto a chi si pone di fronte a questi fenomeni.

Mircea Eliade parla del sacro come struttura della coscienza, delle ierofanie come strumenti del sacro che si ripetono nel corso della storia [Mircea Eliade (Bucarest, 13 marzo 1907 – Chicago, 22 aprile 1986) è stato uno storico delle religioni, antropologo, scrittore, filosofo, orientalista, mitografo, saggista e accademico rumeno].

Scriva un trattato di storia delle religioni ma in effetti scrive un trattato sulla fenomenologia della religione.

Nel corso del novecento in Italia entra in organizzazione la scuola italiana della storia delle religioni di **Raffaele Pettazzoni (1883-1959)**.

Nella lezione inaugurale per la prima cattedra di storia delle religioni italiana (cattedra voluta dall'allora ministro della pubblica istruzione Giovanni Gentile) pronunciata il 17 gennaio 1924, Pettazzoni affermava di voler "formare la coscienza storico-religiosa degli italiani".

Iniziare a pensare alle religioni come percorsi storici indagabili, ma anche formare la coscienza storica religiosa degli italiani in relazione alle religioni intese come frutto della storia e produttrici di storia esse stesse. Pettazzoni ha una visione diversa rispetto a quella fenomenologica.

Primo aspetto: la laicità dello studio delle religioni, che non assumono condizioni fenomenologiche di esperienza dei fenomeni religiosi, né tantomeno di viverli o riviverli.

Però si confronta con Otto e con la fenomenologia innanzitutto, e lo porta al riconoscimento della religione come un fenomeno "sui generis"

L'indagine storica non si può riferire a fattori extra-umani o sovrumani, ma vale solo nei termini in cui vengono indagati, cioè come qualcosa che è nato e si è sviluppato nella storia.

Lez 16 mercoledì 13 aprile

Ieri ci eravamo soffermati su due aspetti. Da una parte la definizione di approccio allo studio della storia delle religioni d'inizio '900 di carattere fenomenologico. Poi quello storico-religioso inaugurato da Pettazzoni a Roma. Si tratta di una sorta di terza via di Pettazzoni, che caratterizzerà la scuola italiana: nel senso che è proposta laica, non confessionale, e anche dotata di un approccio che non intende una svalutazione acritica delle religioni in quanto tali. Si muove in una direzione che non assume aprioristicamente l'esistenza di Dio e del sacro, né che ritiene i fenomeni religiosi solo provenienti da una matrice spirituale umana.

Una specie di umanesimo allargato dove la comparazione avrà un ruolo fondamentale, rimanendo lontana sia da quella degli evoluzionisti che da quella dei fenomenologi. Pettazzoni: pensa alle religioni come prodotti storici, che nascono, hanno sviluppo, possono scomparire ed esaurire le proprie funzioni.

Legame tra indagine teorica degli autori ai singoli contesti storici da analizzare.

L'approccio di P. si differenzia da quello di Otto, van der Leeuw ed Eliade perché non fa i conti con uno stato universale assoluto del religioso. Non ha alla base della sua indagine la definizione che l'uomo sia di per sé religioso. Parte dai documenti storici e da quello che questi possono dire.

Parte dall'uomo e pensa al sacro come un prodotto storico. Fa i conti con i racconti e le vicende sacre in quanto prodotti storici: è l'uomo che è produttore delle religioni e del sacro. Il sacro non è una realtà ontologica aprioristica.

Piattaforma teorica e metodologica di Pettazzoni

- 1) **Prospettiva laica:** non c'è all'origine la rivelazione e laica inoltre intesa nel senso di studio scientifico e storico delle religioni. Non vi è un modello di religione superiore, ma lo studio comparato che assegna a tutti i fatti storico-culturali pari dignità.
- 2) **Indaga i fatti religiosi nella storia:** fenomeni religiosi non come strumento di evasione dalla storia, ma come in grado di fare la storia. Non è necessario avere l'esperienza diretta del religioso per fare ricerca storica sul religioso
- 3) **Si propone di risalire alle origini umane degli stessi, senza riferirsi a fattori extraumani o sovrumani.** Il tentativo della nuova disciplina è quello di indagare le origini umane. Come i sistemi religiosi si siano affermati rispetto alla dimensione culturale più ampia. Significa anche sospendere la ricerca nel momento in cui non si dispone di strumenti/documenti disponibili.

Ogni religione è un prodotto storico e ogni religione affrisce alla dialettica sacro/profano in relazione alle diverse culture, ogni uomo ha la propria dimensione del sacro e questa muta nel tempo.

La prospettiva di Pettazzoni evidenzia che le religioni sono prodotti storici condizionati dal contesto culturale ma in grado anche di condizionarlo.

Dimensione processuale dei fenomeni religiosi, sono dati in movimento.

Emergono due aspetti dell'approccio laico:

- 1) **presa di coscienza della religione come formazione compiutamente umana pur nella sua peculiarità**, soggetta a continue evoluzioni, ma non in senso evoluzionista e neppure fenomenologico. La peculiarità della funzione religiosa sta proprio nello sviluppare la dialettica sacro-profano. Religione come dimensione culturale e umana
- 2) **fenomeno che nasce, si sviluppa ed eventualmente scompare per ragioni che appartengono alla dimensione della storia e che la comparazione permette di discernere**: pensiamo ai politeismi, come funzionavano nel mondo antico, come funzionali alla fondazione della realtà. Poi hanno esaurito la loro funzione. Pettazzoni: no alla religione presente nella natura dell'uomo, ma prodotto della storia culturale dell'uomo. Pettazzoni non vuole cogliere l'essenza delle religioni, dell'esperienza religiosa, fa una analisi pragmatica, ritiene che si possano fare indagini storiche delle religioni prendendo quello che le indagini storiche possono darci, senza arrivare al senso ultimo delle religioni che non è proprio possibile raggiungere tramite un'indagine storica.

Tipo di comparazione a cui pensa Pettazzoni: abbiamo detto che c'è un tipo di comparazione che mira ad individuare l'essenza della religione, ma il comparativismo storico di Pettazzoni è diversissimo, è una comparazione non mirata ad individuare le strutture del religioso nell'uomo ma serve a partire dalle analogie per trovare le peculiarità di ogni fenomeno religioso. Interessa capire, individuata l'analogia, il significato che quell'elemento assume all'interno di ogni contesto storico. Serve partire dalle analogie in quanto ci consentono, per contrasto, di capire come queste analogie vengono comprese all'interno di un determinato contesto culturale.

Lez 17 lunedì 18 aprile

Citazioni di Erodoto ed Esiodo su cui ci soffermeremo oggi.

Ci eravamo soffermati sulla prospettiva storico-religiosa inaugurata da Pettazzoni dal punto di vista della ricerca storica: sacro non come realtà ontologica a priori, ma ciò che, a seconda dei diversi contesti religiosi, hanno inteso come "sacro" gli uomini.

Alterità sacra rispetto al profano.

Punto di partenza, la parola *sacer* latina, con cui si intendeva ciò che la *civitas* di Roma consacrava agli dèi.

Questione del sacro: anche nella storia delle religioni diventa un termine con cui si indica la dimensione dell'alterità, altro rispetto all'umano.

Partiamo ragionando intorno alle riflessioni fatte sui **miti**, intesi come racconti del sacro. Racconti mitici che fondano la realtà e raccontano il processo attraverso il quale si è costituita.

Premessa necessaria: Pettazzoni e il metodo comparativo. L'utilizzo del comparativismo storico inaugurato da P. Non solo per trovare analogie ma anche come strumento per cogliere la peculiarità di ciascun contesto storico-religioso.

Angelo Brelich (Budapest 1913 – Roma 1977) è stato uno storico delle religioni e antropologo ungherese naturalizzato italiano, docente di Storia delle religioni: "tutti gli uomini hanno due mani ma cosa fanno con le due mani?". Uno stesso tipo di prassi rituale può avere significati diversi nei diversi contesti.

Questione del mito. È un termine carico, denso, oggetto di analisi storico-religiosa ma anche psicanalitica.

Pensiamo alle figure di Edipo, o di Medea, entrate nell'immaginario del patrimonio collettivo.

Prospettiva storico-religiosa del mito: i miti ci sono noti attraverso la mediazione rinascimentale, ma i miti ci raccontano comunque qualcosa di molto lontano. Ad esempio la nascita di Afrodite: ci porta contesti immaginari molto diversi da quelli della vergine del Botticelli, ma anche di un dipinto di Goya.

Parola "mito". Deriva dal sistema politeistico, dal greco *mythos* che indicava il discorso poetico. La teogonia di Esiodo, ca. 700 a.C., si appresta a fare un discorso, *mythos*, ispirato dalle muse. Le muse fanno in modo che il poeta dica le cose che sono, che sono state e che saranno. La poesia più antica del mondo greco agisce in una dimensione secondo la quale il poeta è più vicino ai profeti, racconta tradizioni che hanno un senso collettivo e che conferisce senso alla collettività. Patrimonio collettivo di ciò che è, e di ciò che è in relazione al modo in cui si è prodotto. I poeti come Esiodo raccontano il modo in cui la realtà è diventata cosmo, cioè un mondo ordinato, a partire dal primordiale confuso e disordinato. Ciò avviene attraverso modalità genealogiche di figure che nascono, si uniscono e si riproducono.

La teogonia ci arriva in forma scritta, ma il mito deve essere pensato come l'esito di tradizioni orali, prodotte, definite e selezionate attraverso i secoli. La **teogonia di Esiodo** ha molto del mondo orientale. Ciò che è peculiarmente greco è anche profondamente orientale.

Il mito è un racconto che ha la funzione fondamentale di fondare la realtà. Racconta azioni delle divinità, degli eroi, è racconto di conflitti e lotte. L'esito è la conquista da parte del padre degli dei e degli uomini della sovranità. Ma Zeus è un *primus inter pares*, dove ogni divinità conosce un limite nelle altre: Zeus sul cielo, Poseidone sul mare, Ade sugli inferi (Iliade).

Dimensione ulteriore: gli dei greci nascono, non sono preesistenti al mondo ma gli sono contestuali, e permettono di pensare il mondo.

Esiodo. Lettura del testo.

Esiodo, Teogonia, vv. 116-138 - Traduzione di G. Arrighetti

“Dunque, per primo fu Caos, e poi
Gaia dall'ampio petto, sede sicura per sempre di tutti
gli immortali che tengono la vetta nevosa d'Olimpo,
e Tartaro nebbioso nei recessi della terra dalle ampie strade,
poi Eros, il più bello fra gli immortali,
che rompe le membra, e di tutti gli dèi e di tutti gli uomini
doma nel petto il cuore e il saggio consiglio.
Da Caos nacquero Erebo e nera Notte.
Da Notte provennero Etere e Giorno
che lei concepì a Erebo unita in amore.
Gaia per primo generò, simile a sé,
Urano stellato, che l'avvolgesse tutta d'intorno,
che fosse ai beati sede sicura per sempre.
Generò i monti grandi, grato soggiorno alle dee
Ninfe che hanno dimora sui monti ricchi d'anfratti;
essa generò anche il mare infecondo, di gonfiore furente,
Ponto, senza amore gradito; dopo,
con Urano giacendo, generò Oceano dai gorgi profondi,
e Coio e Crio e Iperione e Iapeto,
Teia Rea Temi e Mnemosine
e Foibe dall'aurea corona, e l'amabile Teti;
e dopo di questi, per ultimo, nacque Crono dai torti pensieri,
il più tremendo dei figli, e prese in odio il gagliardo suo genitore.”

Quali sono gli aspetti principali? Il mito è un racconto che si distingue per la sua funzione fondatrice. Racconta di un tempo radicalmente altro rispetto a quello del presente, in cui accadono cose che nel presente non accadono, di azioni mostruose: azioni che non vengono giudicate in termini morali, non c'è contrapposizione tra bene e male. Ma il tempo è diverso, non c'è solo un solo passato inteso temporalmente, ma anche inteso qualitativamente in relazione alle figure protagoniste: dèi, eroi, ma anche mostri. Tempo dei primordi. Il tempo del mito è lontano ed altro, perché la realtà non è ancora quella che è oggi, ma sono successe cose che hanno permesso che la realtà sia in effetti com'è oggi.

Altro aspetto è il tema della verità. Abbiamo a che fare con un problema del sistema religioso, quello della verità. Che tipo di verità è quella dei racconti mitici? Nel mondo greco non c'è un canone, bensì tanti miti, anche diversi nel loro svolgimento. Esiodo ci parla di Afrodite come divinità figlia del cielo stellato, Omero come figlia di Zeus. Il mito è caratterizzato dalle sue varianti.

Anche la parola “Musa” è altra rispetto al quotidiano, è potente ed efficace, in grado di dire la realtà per quello che è.

Esiodo chiama le muse in tanti modi: sono figlie di Zeus e di Mnemosine, della memoria che è divinità essa stessa. Ma non solo: Esiodo le rappresenta anche come coloro che conferiscono oblio per il dolore e la sofferenza. Quando gli uomini ascoltano le vicende degli dèi e degli uomini, si dimenticano della caducità della loro esistenza.

È memoria delle origini. La Teogonia di Esiodo, nascita degli dèi, è cosmogonia, è il racconto di ciò che è stato in principio. Ciò significa anche stabilizzare la realtà.

Esiodo narra ciò che è successo prima che il mondo ci fosse: la genesi, ben diversa da quella che conosciamo dalla Bibbia.

Parole che ritornano...”per primo” “e poi”... Logica sequenziale della narrazione...”per primo” ciò che per la prima volta che accade, anche il caos compare, per primo. Ma non caos come possiamo intendere noi oggi, ma caos come

una sorta di abisso che si spalanca, dove si può poi manifestare la forma, la terra, la stabilità. Caos in opposizione a ciò che arriva dopo di lui, come la terra; caos è ciò che non è la terra, è non stabilità, non pienezza.

La terra è Gaia, elemento primordiale, madre primordiale, e contiene in se anche il lato caotico delle origini: con Gaia emerge anche il Tartaro, nei recessi della terra c'è spazio per un residuo di abisso.

All'inizio emerge la distinzione del cosmo, dal caos e dall'abisso spalancato prendono forma la terra, il Tartaro, luogo in cui finiranno alcune figure. E prende forma Eros, qualcuno che nasce prima ancora degli dèi, prima di Afrodite e prima di Zeus. Eros come forza propulsiva e generativa iniziale.

Così gli esseri primordiali iniziano ad unirsi tra loro e a generare altre figure.

Eros, il più bello, che scioglie le membra, rappresentato come una forza primordiale che dona mortali ma anche gli immortali.

Vediamo che non c'è una divinità creatrice all'origine del mondo, ma inizia ad esserci attraverso i nomi, Gaia, Tartaro, Eros.

Ancora: ci racconta di nascite, di stirpi, di genealogie che si sono succedute. E ci parla di diverse nascite, che vengono da Caos, da Gaia, per partenogenesi, poi nascite per unione tra figure primordiali, maschile e femminile. Aspetti che mettono in evidenza l'antropomorfismo: luce-oscurità, maschile-femminile.

Caos genera la Notte nera ed Erebo, che è l'oscurità più profonda, dove non arriva la luce.

Dall'unione tra la notte e l'oscurità nasce una realtà di contrapposizione tra giorno e notte, spazio e tempo.

Mito che fonda la realtà significa proprio in questo: racconta un processo in cui notte-giorno, terra-ciolo, non erano separati ma si separano e distinguono ora una volta per tutte. Coppie oppostive ma in profonda relazione tra loro.

Gaia per primo genera Urano stellato, la terra quindi dà vita al cielo. Gaia dà vita al cielo stellato che è diverso da sé ma simile a sé...entra in gioco il tema antropomorfo della generazione.

Gli dèi sono pensati come qualcuno che si riproduce dopo essersi unito come fanno gli uomini: è Eros che lega e accomuna mortali ed immortali. Gaia prima di unirsi ad Urano lo genera per conto proprio. Notte genererà una prole che porterà molto dolore agli uomini.

Accanto alla generazione dei monti nascono contemporaneamente gli anfratti, sede delle ninfe, soggetti che Esiodo affida ai primordi, quando Zeus non ha ancora acquistato la sovranità. Raccontando la nascita delle figure dei primordi, si racconta la nascita del mondo.

Poi Esiodo inizia a narrare della prima generazione nata tra Gaia ed Urano, la stirpe dei Titani, Oceano, ecc.

Esiodo elenca i nomi di questa prima generazione, i Titani, con cui si scontreranno gli dèi. L'ultimo ad essere nominato è Crono.

1. Per primo accadde... accadde per la prima volta nel tempo dei primordi, accaddero le generazioni, le unioni, nasce Eros. Da quel momento questo continuerà ad esserci. Giorno e notte non esistono da sempre, ma dal momento in cui Caos inizia a generare e in cui la Notte si unisce a Erebo.
2. Esiodo parte dal momento delle origini per raccontare le lotte tra le figure divine e la conquista di sovranità da parte di Zeus. Origine della realtà come racconto di conflitti: lo troviamo anche nella mitologia egizia.
3. Racconti delle origini come racconti di conquista della sovranità.
4. Altro tema fondamentale del mondo politeistico greco: "il più tremendo dei figli, e prese in odio...". Figure divine rappresentate come immortali e beate, ma anche come coloro che vivono tutte le passioni, che muovono e fanno agire le passioni.
5. Questione dei nomi. Vediamo Erodoto e le sue Storie.

Erodoto, Storie, 11 53 - Traduzione di A. Izzo d'Accinni

"Ma quale sia l'origine di ciascuno degli dèi o se fossero esistiti tutti eternamente, e quali mai fossero d'aspetto, non lo si sapeva fino a poco tempo fa, fino a ieri per così dire. Esiodo e Omero infatti io credo che siano di 400 anni più vecchi di me e non di più, e sono proprio quelli che hanno composto per i Greci una teogonia e hanno dato i nomi agli dèi, dividendo gli onori e le prerogative e indicando il loro aspetto".

Chi ha dato il nome agli dèi per la prima volta? Omero ed Esiodo, dividendo onori e prerogative. I miti ci raccontano infatti le prerogative e gli onori degli dèi. Uno degli aspetti degli dèi politeistici è che ciascuna delle divinità ha delle proprie sfere di competenza, in cui agisce con maggiore competenza. Erodoto: “ i poeti sono coloro che hanno distinto le prerogative e gli onori degli dei”. È un sistema organico, una sorta di grande famiglia proiettata nell'Olimpo. Anche se non dobbiamo pensare che una divinità sia risolta in un'unica funzione. Ad esempio Afrodite pare essere legata solo alla sfera erotica, alla sessualità, al desiderio, ma è anche la divinità a cui si rivolgevano i magistrati, era interpellata dai marinai perché dava indicazioni di buon ordinamento, i suoi santuari stavano vicino ai porti, vicino a quelli di Poseidone.

Equilibrio che necessitava di continui aggiustamenti, anche nelle operazioni culturali. Mito come discorso su una sacralità legata a ciò che raccontava: il poeta era ispirato dalle muse.

Gli dèi si differenziano potentemente dagli uomini attraverso la questione della morte: mortali ed immortali. Le divinità greche non sono eterne, nascono, come nascono gli uomini, ma si distinguono da questi perché non conoscono la morte, neppure la morte che si conosce in vita, avvicinandosi di giorno in giorno alla morte. Gli dèi greci non invecchiano.

Da una parte, allora, incontriamo i nomi del mondo e attraverso i nomi degli dèi. Dall'altro l'aspetto, l'esteriorità, ogni divinità ha una personalità che permette di distinguerla dalle altre.

Poseidone era la divinità in grado di calmare o scatenare le tempeste, Afrodite era in grado solo di placare le tempeste, grazie alle sue doti armoniche. Atena, legata all'intelligenza astuta, era in grado di guidare il nocchiero. Il mare dei greci era “pieno” di dèi che potevano intervenire. Le diverse sfere della dimensione marittima aveva diverse divinità che potevano, a diverso titolo, intervenire.

Il Pantheon era necessario a pensare la realtà cosmica, ma anche umana. A livello rituale era fondamentale dare il nome giusto agli dèi. Esiodo racconta che una volta conquistata la sovranità da parte di Zeus, egli spartisce i compiti tra diverse divinità.

Il politeismo esiste dove, nella società umana, c'era una organizzazione sociale e politica statale. Il Pantheon come rappresentazione metastorica. Dividere gli dèi significava dividere anche il mondo umano. Anche nella divisione tra uomo e donna.

Altro aspetto: Erodoto dice che i poeti sono stati i primi teologi della grecità, e lo facevano raccontando eventi ed azioni. Racconta una storia celeberrima: Urano non permette ai suoi figli di venir alla luce, li tiene serrati nel ventre di Gaia. E Gaia, divinità femminile, inganna quella maschile e la sconfigge proprio grazie all'inganno. Gaia invita i propri figli ad agire, dà un arma a Crono che con la falce evira Urano e lancia i genitali di Urano nel mare, e con l'incontro tra i genitali recisi e la spuma del mare nasce Afrodite (*Afros*, spuma) e dal sangue di Urano che cade a terra nascono le Erinni, ma anche alte ninfe, dei frassini, e i giganti.

Azioni che producono una serie di ulteriori eventi, altre generazioni che poi daranno vita ad altre generazioni ancora, fino a creare tutte le divinità che riempiono il mondo di dèi, che significa riempire il mondo di senso. I greci non ‘credevano” agli dèi, ma pensavano il mondo attraverso gli dèi.

Pensiamo a Zeus, definito padre degli dèi e degli uomini: non è padre in senso stretto di tutti gli dèi e di tutti gli uomini. Esiodo non racconta però la nascita degli uomini, solo quella della prima donna “bel male” per gli uomini.

Lez 18 martedì 19 aprile

TEOGONIA: LA NASCITA DI AFRODITE

Esiodo, Teogonia, vv. 154-175 - Traduzione di G. Arrighetti

Ma quanti da Gaia e da Urano nacquero
ed erano i più tremendi dei figli, furono presi in odio dal padre
fin dall'inizio, e appena uno di loro nasceva
tutti li nascondeva, e non li lasciava venire alla luce,
nel seno di Gaia; e si compiaceva della malvagia sua opera,
Urano, ma dentro si doleva Gaia prodigiosa,
stipata; allora escogitò un artificio ingannevole e malvagio.
Presto, creata la specie del livido adamante,

fabbricò una gran falce e si rivolse ai suoi figli e disse, a loro aggiungendo coraggio, afflitta nel cuore: «Figli miei e d'un padre scellerato' se voi volete obbedirmi potremo vendicare il malvagio oltraggio del padre vostro, ché per primo concepì opere infami». Così disse e tutti allora prese il timore, né alcuno di loro parlò; ma, preso coraggio, il grande Crono dai torti pensieri rispose con queste parole alla madre sua illustre: «Madre, sarò io, lo prometto, che compirò questa opera, ché d'un padre esecrabile cura non ho, sia pur mio, che per primo compì opere infami». Così disse, e giù grandemente nel cuore Gaia prodigiosa, e lo pose nascosto in agguato; e gli diede in mano la falce dai denti aguzzi e ordì tutto l'inganno.

Esiodo in Teogonia racconta la nascita della generazione di Urano e Gaia e racconta che Urano, appena un figlio stava per nascere, non lo lasciava venire alla luce nel seno di Gaia compiacendosi della sua opera malvagia, mentre Gaia si doleva costipata del fatto che i suoi figli non venivano alla luce. Così escogita un artificio ingannevole e maligno (l'idea del femminile legata all'inganno e al maleficio è ricorrente nell'opera di Esiodo). Gaia creò una gran falce e si rivolse ai suoi per intervenire per liberare loro stessi e lei stessa da Urano, che le impediva di liberarsi da questo amplesso e si rivolge loro come si legge.

Anche qui si vede il “per primo”, perché per la prima volta nella storia della realtà si doveva concepire opere malvagie.

Quando Gaia invita i propri figli a reagire contro il padre, i figli sono presi dal timore e solamente Crono, l'ultimo figlio e il più malvagio accoglie l'invito della madre.

Compare quel principio che si trova presente nei miti greci di azione/reazione, i racconti mitici raccontano di azioni che sono azioni in opposizione ad azioni precedenti: per primo Urano compì opere infami, quindi Crono reagisce ed entra in gioco qualcosa che è molto presente nei racconti greci del “sangue chiama sangue”, dove ad atto violento ne risponde un altro opposto e complementare.

Gaia gioisce che uno dei suoi figli abbia accolto il suo invito, gli dà in mano la falce dai denti aguzzi e lo pone nascosto in agguato perché il figlio deve compiere l'atto.

La realtà degli uomini è una realtà in cui succedono cose belle e cose brutte perché queste cose ci sono state già in origine. Questi sono i versi con cui Esiodo racconta l'atto che permette poi di procedere con la stabilizzazione del reale. Così si può vedere in che termini il mito è un racconto che fonda la realtà, realtà non soltanto negli eventi cosmogogeni, ma anche nei suoi aspetti più modesti ma importanti Così continua:

Esiodo, Teogonia, vv. 176-206 - Traduzione di G. Arrighetti

Venne, portando la notte, il grande Urano, e attorno a Gaia desideroso d'amore incombette e si stese dovunque; ma dall'agguato il figlio si sporse con la mano sinistra e con la destra prese la falce terribile, grande, dai denti aguzzi, e i genitali de il padre con forza tagliò, e poi via li gettò, dietro; ma non fuggirono invano dalla sua mano: infatti quante gocce sprizzarono cruenta, tutte le accolse Gaia e nel volgere degli anni generò le Erinni potenti e i grandi Giganti di armi splendenti, che lunghi dardi tengono in mano, e le Ninfe che chiamano Melie sulla terra infinita. E come ebbe tagliati i genitali con l'adamante, li gettò dalla terra nel mare molto agitato, e furono portati al largo, per molto tempo; attorno bianca la spuma dall'immortale membro sortì, e da essa una figlia nacque, e dapprima a Citera divina giunse, e di lì poi giunse a Cipro molto lambita dai flutti; lì approdò la dea veneranda e bella, e attorno l'erba sotto gli agili piedi nasceva; lei Afrodite, cioè dea Afrogenea e Citerea dalle belle chiome, così la chiamano dei e uomini, perché dalla spuma nacque; e anche Citerea, perché prese terra a Citera; o Ciprogenea ché nacque in Cipro molto battuta dai flutti;

oppure Filommedea perché nacque dai genitali.
Lei Eros accompagna e Desiderio bello la segue
da quando, appena nata, andò verso la stirpe degli dei.
Fin dal principio tale onore lei ebbe e sortì,
come destino fra gli uomini e gli dei immortali,
ciance di fanciulle e sorrisi e inganni
e il dolce piacere e affetto e blandizie.

Innanzitutto la parola “Invano” non è usata a caso, è un termine usato molte volte nel mito in quanto non c'è nulla di invano perché ogni azione ha delle conseguenze.

Dai genitali nasce Afrodite, dal sangue nascono le vendicatrici Erinni, nascono le ninfe dei frassini che nel mondo greco sono raccontate in varie modi, come appunto associate agli alberi e vivono una vita immortale in senso stretto ma lunga come quella degli alberi.

Qui Esiodo racconta la nascita di Afrodite, una nascita più cruenta rispetto alla rappresentazione di Botticelli; sta raccontando uno di quegli eventi che ha la forza sconvolgente del tempo caotico delle origini dove l'ordine non era stabilito, il cosmo non era ancora tale perché non era ancora entrato in gioco Zeus, e Zeus non aveva ancora stabilito la sovranità sul mondo, quella sovranità che permette la stabilizzazione della realtà.

Afrodite qui è rappresentata come una forza direttamente collegata al cielo stellato e al mare e non a caso gli antichi la ricollegavano alle divinità mesopotamiche legate al cielo stellato, cioè Inanna, Ištar, divinità non solo legata all'amore ma anche alla dimensione della guerra. Questa Afrodite di Esiodo è altra rispetto all'Afrodite dei poemi omerici, dove Afrodite è figlia di Zeus e appartiene a una generazione diversa rispetto a quella raccontata qui. Entra in gioco la serie di aspetti che mettono in evidenza le caratteristiche che permettono di fare dei racconti mitici qualcosa d'altro rispetto agli altri racconti: si tratta della fondazione della realtà e qui si vede come pensare gli dèi significava pensare al mondo come ecumene, come spazio occupato dagli uomini. Questo perché Afrodite nasce nel mare e nascendo nel mare si muove e raccontando la nascita e lo spostamento nel mare di Afrodite, Esiodo cita per la prima volta all'interno della sua opera i nomi dei luoghi: lo spazio prende forma. Viene conferito un nome come quello dell'isola di Citera (nel sud del Peloponneso), e Cipro, che era uno dei luoghi principali del culto di Afrodite.

Si vede ancora in questo passaggio un aspetto che riguarda il politeismo greco: i nomi e gli epiteti che ne raccontano la storia e il culto. Gli epiteti conferiti ad Afrodite sono quelli di “citerea” perché quando nasce va a toccare le coste di Citera, “ciprogena” perché nasce a Cipro, “afrogena” perché nasce dalla spuma (afros in greco è spuma), “filommedea” perché nacque dai genitali (*medos* in greco è genitale).

All'inizio viene raccontato l'inganno e come Crono si sporge con la mano sinistra e con la destra evira Urano e si vede il processo con cui si manifesta il reale passa anche raccontando la destra e la sinistra, come se progressivamente attraverso il raccontare di “destra e sinistra”, si vedesse progressivamente stagliarsi un disegno complessivo, con alto e basso, notte e giorno, e trovare spazio per il cosmo, per le isole. Esiodo racconta di un processo attraverso il quale il figlio, liberando sé e i fratelli dal padre, che impedisce loro la vista della luce, va avanti per rendere possibile il processo generativo, supportato e coinvolto da Gaia, che è Terra e Madre primordiale. In altri racconti Gaia viene definita la Madre degli dèi e degli uomini, dove l'azione non è interpretata secondo un giudizio morale ma come un'azione che ha delle conseguenze che permette alla realtà di procedere nella propria definizione.

Il racconto della nascita di Afrodite parla di un viaggio (viaggio che è spesso protagonista nei racconti mitici, su tutti il viaggio di Achille) viaggio con cui si definisce la realtà come esito dei luoghi toccati dalla divinità o dall'eroe.

Altro aspetto sottolineato come nascono le divinità greche che sono immortali, ma non eterne in quando nascono; l'immortalità è legata ad una figura maschile che nel momento in cui viene evirata, come Urano, continua ad essere fertile in quanto dalla sua evirazione nascono Afrodite, le Erinni, le Ninfe e i Giganti, un paradosso quindi di cui è pieno il mito. Si è abituati a pensare ai miti come le grandi narrazioni poetiche di Omero e Esiodo, la dimensione della religione greca non era ridotta solo alla mitologia ma a tutto l'apparato culturale nella dimensione della divinità; ma il fatto che Afrodite nasca nel mare è segno della consapevolezza che Esiodo e i greci avevano della corrispondenza tra l'Afrodite greca figlia di Urano e le divinità orientali. Dimensione interculturale delle divinità che si definiscono in relazione alle divinità orientali.

Caratteristica del Pantheon è quella genealogica, cioè si raccontano gli dèi come stirpe di immortali. Emerge anche la caratteristica del politeismo dove la divinità ha nome, epiteti ma nessuna ha un'unica funzione. Afrodite è dea dell'amore, ma anche la dea che suscita l'eros della guerra nel guerriero, la dea chiamata in causa

dai magistrati, dai commercianti; si deve pensare al Pantheon come un sistema elastico dove ci sono diverse dimensioni in cui le divinità più importanti non hanno una unica funzione.

Facendo uno schema si può riassumere così il principio generazione: diviso in tre fasi, ognuna rappresentante una generazione:

- 1. Dall'unione di Gaia e Urano nasce la prima generazione, quella dei Titani;** uno di questi, Crono, evira il padre Urano e ne assume il potere;
- 2. Crono si unisce alla sorella Rea** da cui nascono: Estia, Demetra, Era, Ade, Poseidone e Zeus, figure più divine di quelle precedenti e più identificabili dei Titani, qualificati come degli "anti-dei", che non erano ancora completamente divini. Crono mangia i propri figli e Rea lo inganna: al posto di Zeus gli dà una pietra, mentre nel frattempo Zeus resta nascosto fino a quando riesce a sconfiggere Crono, assumendo così la sovranità su di sé, anche se per Zeus non sono finite le lotte e anzi ne farà altre;
- 3. Zeus si unisce a Latona** da cui nascono: Apollo, Artemide, Atena, Ares, Ermes, Dioniso, i veri dèi greci e così si dà vita alla definitiva organizzazione del cosmo.

Entra in gioco anche il fatto, che è tipico anche di altri politeismi, degli dèi come famiglia molto allargata e questo schema genealogico si ritrova anche nel mondo mesopotamico, ittita, egiziano; il tema delle generazioni e del confronto tra generazioni diverse come i titani che si scontrano con gli dèi. I miti di Esiodo raccontano appunto conflitti.

Un altro tema è la rappresentazione che Esiodo, ma anche Omero, offre delle divinità, una rappresentazione che a volte appare in forte contraddizione.

Nella concezione di divinità, questa è immortale ma non eterna; le divinità hanno dei legami di parentela, i quali definiscono le azioni, le funzioni e le sfere di pertinenza; hanno una personalità che le connota e le distingue le une dalle altre; ad ogni divinità è destinato un culto (Caos e Ponto non sono divinità del mare) mentre del mare è divinità Poseidone. Quando si fa riferimento a divinità nel mondo greco si deve fare riferimento sia ai racconti mitici, che riguardano l'origine, la nascita dei modi con cui le divinità evolvono nel corso della loro storia, e le pratiche culturali attraverso le quali i greci del presente interagivano con le divinità.

Ogni divinità, specialmente le più importanti, è soggetto di una mitologia, ci sono miti che raccontano l'aspetto e l'ambito in cui opera ogni singola divinità. Ogni divinità è anche soggetto di un'antologia: ci sono grandi poemi panellenici come appunto quelli di Omero ed Esiodo, ma anche una serie di racconti locali, trasmessi da altre fonti, accettate in alcune città e non in altre; la dimensione culturale e mitologica definisce la sfera in cui si muove la singola divinità, una sfera limitata, dove più divinità intervengono negli stessi ambiti.

Il politeismo è un sistema aperto, dove non ci sono chiese, che definisce in termini dogmatici ciò di cui si occupa una divinità e il sistema di pensare degli dèi. Resiste tenendo assieme le contraddizioni, basta guardare a ciò che dice Omero nell'Odissea raccontando dell'Olimpo: "Olimpo, dove dicono sia la dimora serena degli immortali: là il vento non soffia, non cade la pioggia, non scende la neve, un limpido cielo senza nubi si apre, uno splendore radioso è sempre diffuso nell'aria. Là, giorno dopo giorno, vivono lieti gli dèi". Si tratta di una condizione di beatitudine che contrasta con la vita frenetica dei mortali. Così anche nell'Iliade, dove viene raccontata una condizione ideale: "Apollo dice a Poseidone: Gli uomini sono simili a foglie, ora rigogliosi fioriscono, e dei frutti della terra si nutrono, ora appassiscono e muoiono". La condizione degli immortali fa vedere il corpo dei mortali che appassisce e la condizione divina è pensata come mancanza di vecchiaia. Si parla di dèi già ben formati. Mentre Esiodo parla del processo di formazione Omero parla invece degli dèi olimpici. Questi versi mostrano la condizione divina beata contro la sofferenza dei mortali; gli immortali sono esenti da ogni preoccupazione. I poemi omerici parlano anche degli dèi mossi dalle preoccupazioni, come Afrodite che interviene in guerra per difendere il figlio e viene ferita.

Lez 19 mercoledì 20 aprile

I sistemi politeistici e la loro origine, e l'origine della nozione di divinità. Ieri avevamo letto ulteriore parte di un testo fondamentale per le religioni del mondo antico, che è la Teogonia di Esiodo. Motivi mitici collegati a miti ittiti e a tradizioni mitologiche mesopotamiche.

La teogonia di Esiodo come laboratorio per avvicinarsi ai temi dei politeismi antichi, la sovranità, il tema generazionale e i conflitti.

Altro passaggio della Teogonia, con la successione di Zeus a Crono. Avevamo concluso con la nascita di Afrodite.

Esiodo, Teogonia vv. 453-467 – Traduzione di G. Arrighetti

"Rea, poi, unitasi a Crono, partorì illustri figli Istie, Demetra e Era dagli aurei calzari, e il forte Ade, che sotto la terra ha la sua dimora, spietato nel cuore, e il forte tonante Ennosigeo, e Zeus prudente, degli dèi padre e degli uomini; sotto il suo tuono trema l'ampia terra.

Ma questi li divorava il grande Crono, appena ciascuno dal ventre della sacra madre ai suoi ginocchi arrivava, e ciò escogitava perché nessuno degli illustri figli di Urano fra gli immortali avesse il potere regale.

Infatti aveva saputo da Gaia e da Urano stellato che per lui era destino l'essere vinto da un figlio, per forte che fosse, per il volere di Zeus grande; a ciò non inutile guardia faceva, ma sempre in sospetto i figli suoi divorava, e un dolore crudele teneva Rea".

Esiodo mette in scena un altro conflitto generazionale, che mette contro Crono e il figlio Zeus. Zeus è figura centrale del politeismo del Pantheon greco, ed è *primus inter pares*. Conquista la sovranità e stabilizza la realtà stessa, dando vita ad altre generazioni divine che andranno a popolare il mondo. Ennosigeo è Poseidone. "dolore crudele teneva Rea".

Passo indietro: aspetti del mondo greco e non solo. Riguarda lo schema generazionale con cui ci eravamo lasciati ieri. La narrazione generazionale è caratteristica sistematicamente in Esiodo ma la troviamo in altri contesti. Abbiamo la contrapposizione tra "anti dèi" titani e "anti déi". Scontro narrato con toni iperbolici da Esiodo.

Anti dèi perché precedono e rendono possibile la nascita degli dèi: come nasce la natura progressivamente, e diviene attraverso la parola poetica.

Incesto primordiale tra Crono e Rea, dai quali hanno vita gli dèi della seconda generazione.

I titani: dimensione spaziale e dimensione temporale. Esiodo rappresenta la terra lontana tanto dal cielo quanto dal tartaro. Esiodo rappresenta questi tre luoghi in una dimensione connessa col tempo. La dimensione del "sotto" va ad evocare il tempo del "prima", il tempo del caos.

Esiodo parlerà dell'avvio della terza generazione divina che noi siamo abituati a intendere come gli dèi greci.

Titani dipinti come superbi, animosi, come un eccesso, tipico dei primordi e delle fasi caotiche dei primordi.

Invece gli dèi sono rappresentati come donatori, donatori delle generazioni successive, sono gli dèi del presente, non hanno esaurito le loro azioni nel tempo dei primordi, ma sono in grado ancora oggi di donare qualcosa agli uomini.

Si delinea anche una gerarchizzazione dell'universo.

Esiodo ci mostra la definizione del cosmo come generazione.

Realtà di potenze, quelli del "prima" e vanno nel tartaro, e gli dèi luminosi del "sopra" che vanno nell'Olimpo.

Le generazioni più vicine degli dèi sono quelle che assumono più tratti antropomorfi: più la divinità è antropomorfa più è importante nel pantheon greco. Processo di sempre maggior antropomorfizzazione. Titani come gruppi, come i ciclopi, più si va avanti nel tempo più gli dèi assumono individualità, personalità e importanza.

Mettiamo in luce un tema centrale nei politeismi antichi, il tema della sovranità. Non c'è sin dal principio ma si conquista. Vediamo la Teogonia di Esiodo. Si racconta la nascita della seconda generazione come frutto dell'incontro tra Crono e Rea.

Esiodo, Teogonia vv. 481-496 – Traduzione di G. Arrighetti

"Lui dunque portando essa giunse veloce nella nera notte dapprima a Licto, e lo nascose, prendendolo con le sue mani, in un antro scosceso, sotto i recessi della terra divina, nel monte Egeo, coperto di folta foresta
A quello poi, avvolta di fasce, una grande pietra essa dette, al figlio d'Urano grande signore, primo re degli dèi; egli la prese con le sue mani e giù la inghiottì nel suo ventre, sciagurato, e non pensava nel cuore che, al posto del sasso, suo figlio invitto e indenne gli era rimasto, e che quello presto lo avrebbe vinto per forza di braccia, cacciato dal trono e fra gli immortali avrebbe regnato.
Presto la forza e le membra gloriose di tale signore crebbero e volgendosi gli anni, ingannato per gli accorti consigli di Gaia, il grande Crono dai torti pensieri risputò i suoi figlioli vinto dalle arti e dalla forza del figlio"

I miti come frutto di tradizioni orali che si erano stratificate.

C'è un *topos* nei miti greci, secondo cui chi li narra e vi partecipa conosce alcuni aspetti del processo futuro, come Crono che sapeva che sarebbe stato ucciso da un figlio.

Quindi inizia a divorare i propri figli: in questo caso troviamo lo stesso dolore che trovava Gaia costipata, ora lo stesso dolore colpisce Rea, che interviene essa stessa, come era intervenuta Gaia.

Schema: il padre cerca di evitare di essere detronizzato e la figura femminile interviene. Tema importante e presente anche in altri contesti, pensiamo al mondo egiziano, dove non ci sono solo miti dell'origine legati alla regalità, dove c'è una figura umana e

divina al tempo stesso che è il faraone. Qui la regalità si trasmette di padre in figlio, e il figlio deve detronizzare il padre per acquisire la regalità. Il Crono della Teogonia non è tempo, ma ha significato di dominio e potenza. Nel caso di Crono, Rea chiede consiglio a Gaia ed Urano suoi genitori, e viene invitata a fare altrettanto...cioè nascondere il figlio Zeus e a portarlo a Creta per poterlo partorire sottraendolo dalla immediata assimilazione da parte di Crono.

Senso di questi versi: Rea dà a Crono un sasso...Zeus nasce e...importante!... cresce: non è onnipotente tanto che la sua forza deve accrescersi, aspettare il tempo giusto per sconfiggere il padre, non solo con la forza, ma anche con le arti, con la tecnica, per far risputare a Crono tutti i figli.

Apollonio nel III d.C. racconterà un'altra storia delle origini: in principio non c'era il caos, ma Urano sovrano del mondo.

I sistemi politeistici non sono univoci, raccontano storie diverse a seconda del sistema nel quale si manifestano, non c'erano principi di ordine dogmatico.

Inoltre c'è l'idea della divinità che cresce, e può anche diminuire, la potenza! Indebolimento degli dèi quando non arrivano i fumi del sacrificio. Visione del divino molto lontana da quella che possiamo conoscere oggi. Lotta per la sovranità che non si esaurisce qui, ma Esiodo descrive la lotta degli dèi contro la generazione dei Titani, lotta che diventa cosmologica, idea del mondo.

Ancora la Teogonia:

Esiodo, Teogonia vv. 676-686 – Traduzione di G. Arrighetti

I Titani, di contro, rinforzaron le schiere,
risoluti, e mostrarono insieme l'opera e di mani e di forza,
gli uni e gli altri; e terribile intorno muggiva il mare infinito
e la terra molto rimbombava e gemeva il cielo ampio
scosso, e fin dal basso tremava il grande Olimpo
allo slancio degli immortali, e il tremore giungeva profondo
al Tartaro oscuro, e dei piedi impetuosi il rimbombo
dell'indicibile battaglia e dei colpi violenti;
così dunque gli uni contro gli altri lanciavano dardi luttuosi,
e giungeva al cielo stellato il grido dalle due parti
e si incalzavano mentre si urtavano con grande tumulto.

Toni intensi per descrivere la grande lotta da cui dipende la creazione della realtà.

Racconto delle origini, del tempo prima del tempo, Esiodo racconta qualcosa che accadde prima che la situazione si calmi e che gli uomini possano abitare il mondo. È questo è possibile attraverso la vittoria degli dèi. E di Zeus. Ma Zeus trova un'altra figura da sconfiggere, ancora dei primordi, Gaia non si era unita solo a Titano ma anche a Tartaro e aveva dato luce a Tifeo, chiamato anche tifone, con il quale Zeus deve combattere. Tifeo "figura dalle cui spalle nascono cento teste di serpente, un

terribile drago...splendeva un ardor di fuoco...emettevano suoni d'ogni sorta": c'è ancora questa lotta che Zeus deve compiere, e una volta vinto, solo in quel momento, il cosmo assume la dimensione della realtà ordinata, con la terra separata dal cielo, le acque con il loro corso, si inizia a definire la realtà.

Il mito che fonda la realtà, realtà che si forma a partire dal caos.

Rischio: che la situazione caotica dei primordi si riproponga nel presente. Ecco la funzione del culto, di evitare che si ritorni al caos originale.

Lez 20 martedì 26 aprile

Continuiamo nella dimensione del politeismo, i rapporti di scambio all'interno dei politeismi antichi del Mediterraneo. Questione storica di quello greco in cui le fonti greche ci raccontano di una consapevolezza del rapporto tra dèi greci, egiziani, d'oriente.

Da una parte i miti, dall'altra la questione degli aspetti rituali, in particolare sacrificale.

La settimana scorsa ci eravamo soffermati sulla Teogonia di Esiodo, racconti diffusi nelle mitologie hittita, mesopotamica, vedica.

Lotta conclusiva in cui Zeus stabilizza la propria divinità. Nella Teogonia emergono temi che ricorrono nei testi scritti e nella pittura (vedi foto successive): aspetto serpentiforme di Tifone.



540 a.C. Antikensammulunaen Monaco



Il dio che si scontra con il serpente anche nella mitologia hittita: anche nel Veda scontro tra Indra e Vrtra.

[Indra, signore della folgore e del temporale, considerato l'uccisore di Vrtra (dalla radice vr=costringere, avvolgere, spesso raffigurato come serpente costrittore). Indra per natura va contro l'ordine. Al principio Vrtra, il serpente costrittore, avvolgeva ogni cosa dentro sé e perciò conteneva il mondo dentro il suo stomaco. Egli era totalmente immerso nella contemplazione di sé stesso da non permettere che la manifestazione fluisse, perciò Indra per realizzare il mondo fu costretto a ucciderlo].

Una variante in questi racconti: è più tarda e ci racconta di come nei testi antichi si parlava del rapporto tra gli dèi dei greci e quelli degli altri. "Pseudo-Apollodoro" racconta di Tifone come un frutto di unione: racconta che Gaia si unisce al Tartaro, e in Cilicia partorisce Tifone, A. colloca nella penisola Anatolica questa figura ad immagine di uomo e di bestia. Tipico del racconto delle origini, figure miste tra umano/divino e bestiale.

[La Biblioteca (falsamente attribuita ad Apollodoro, famoso grammatico ed erudito del II secolo a.C.) è la più grande enciclopedia di mitologia greca dell'antichità, summa inesauribile di saghe e leggende di dèi ed eroi – dalle origini del mondo alla morte di Odisseo – che confluiscono in una selva di racconti e varianti derivati da fonti disparate: letterarie, poetiche e di tradizione folklorica].

Lettura di un testo di Apollodoro tratto da la "Biblioteca I 6".

“Quando gli dèi ebbero vinto i Giganti, Gea, ancora più adirata, si unisce al Tartaro e, in Cilicia, partorisce Tifone che aveva natura mista, di uomo e di bestia. Per la statura e forza, Tifone era superiore a tutti i figli di Gea; fino alle cosce la sua forma era di uomo, ma di tale altezza da superare tutte le montagne; con la testa sfiorava spesso le stelle; se stendeva le braccia, con uno toccava l'Occidente, con l'altro l'Oriente; dalle braccia stesse emergevano le teste di cento serpenti, dalle cosce si dipartivano le spire di vipere enormi che si estendevano fino alla testa, emettendo sibili acuti. Aveva ali su tutto il corpo, dei capelli sudici ondeggiavano sulla testa e sulle guance, gli occhi lanciavano fiamme. Così spaventoso e così enorme era Tifone quando sferrò il suo attacco contro lo stesso cielo gridando e sibilando e scagliando pietre incandescenti: dalla bocca esalava grandi vampe di fuoco.

Quando gli dèi videro che assaliva il cielo, andarono a rifugiarsi in Egitto, e poiché lui li inseguiva, si trasformarono in animali. Mentre Tifone era ancora lontano, Zeus gli scagliò contro i fulmini, quando fu più vicino, lo colpì con la falce d'acciaio, quando si diede alla fuga, lo inseguì fino al monte Casio che domina la Siria. Qui, vedendolo coperto di ferite, lo aggredì. Ma Tifone lo avvolse nelle sue spire e lo tenne fermo, gli strappò la falce e gli recise i tendini delle mani e dei piedi; poi se lo caricò sulle spalle e attraverso il mare lo trasportò fino in Cilicia, giunse all'antro Concio e ve lo depose. Mise là anche i tendini, che nascose in una pelle d'orso, e vi pose a guardia Delfine, che era per metà serpente e per metà fanciulla. Ma Hermes ed Egipan sottrassero i tendini di nascosto e li riattaccarono a Zeus. Recuperato il suo vigore, subito Zeus si mosse dal cielo sopra un carro trainato da cavalli alati e, scagliando fulmini, inseguì Tifone fino al monte chiamato Nisa, dove le Moire lo trassero in inganno dicendogli che avrebbe acquistato forza se avesse assaggiato i frutti effimeri. Inseguito di nuovo, egli giunse in Tracia e, nella lotta che si scatenò presso l'Emo, scagliò intere montagne. Ma il fulmine di Zeus le respingeva contro di lui,

e, sul monte, il suo sangue sgorgò a fiumi: per questo, di cono, il monte fu chiamato Emo. Mentre si lanciava in fuga attraverso il mare di Sicilia, Zeus gli scagliò contro l'Etna, un monte che è in Sicilia, un monte altissimo dal quale ancor oggi erompono fiamme che hanno origine, si dice dai fulmini scagliati da Zeus”.

Troviamo una variante del grande scontro primordiale tra Zeus che sconfigge Tifone e acquisisce la sovranità, e lo spazio abitato dell'ecumene. Poi l'origine dei nomi, monte Emo, dal sangue sgorgato da Tifone, poi ancora l'idea di corpi quasi smontabili della divinità...i tendini di Zeus...dimensione antropomorfa, “super-corpo” divino. Sangue

degli dèi simile a quello degli uomini, ma dove viene sparso non crea la morte, gli dèi perdono sangue ma non muoiono, mangiano ma non hanno bisogno di mangiare.

Serie elementi da considerare: il tema dell'origine delle alte divinità.

Anche in Ovidio, la *Metamorfosi*. Ma anche altre figure del complesso del politeismo, come le ninfe che in alcuni casi sono immortali e in alcuni casi, pur vivendo a lungo, muoiono.

Ora passiamo al testo di Pausania.

[Pausania, detto anche Pausania il Periegeta per distinguerlo da altri omonimi (110 – 180), è stato uno scrittore e geografo greco antico, d'origine asiatica, vissuto intorno al II secolo d.C. La sua opera, in dieci libri, s'intitola *Periegesi della Grecia*. Per periegesi s'intende quel filone storiografico, soprattutto di epoca ellenistica, che, intorno a un itinerario geografico, raccoglie notizie storiche su popoli, persone e località, verificate, per quanto possibile, dall'esperienza diretta].

Nel VII libro Pausania fa riferimento ad un altro mito ancora, tocca *topoi* che torneranno nei secoli anche in altre tradizioni. Racconta la regione dell'Acaia che dopo il Caradro, fiume dai poteri strepitosi, lettura...

PAUSANIA, GUIDA DELLA GRECIA, LIBRO VII, L'ACAIA (testo e traduzione a cura di M. Moggi)

“23,1. Dopo il Caradro si incontrano i resti, non di particolare rilievo, della città di Argira, la sorgente Argira, sulla destra della strada principale, e il fiume Selemno, che scende verso il mare. La tradizione locale dice che Selemno, un giovane di bell'aspetto, pascolava il gregge in questa zona e che Argira era una ninfa marina; innamoratasi di Selemno, dicono che usciva dal mare per recarsi da lui e dormiva con lui presso il fiume.

23,2. Dopo non molto tempo Selemno non le parve più così bello e non volle più andare da lui; Selemno, abbandonato da Argira morì d'amore e fu trasformato da Afrodite in fiume. Riferisco quanto è narrato dai Patresi. Anche dopo essere diventato acqua, Selemno continuava ad amare Argira - così si dice anche dell'Alfeo, che continuasse ad amare Aretusa -, e allora Afrodite gli fece anche questo dono: gliela fece dimenticare.

23,3. Su questo fiume ho ascoltato anche un altro racconto: l'acqua del Selemno rappresenta un rimedio utile per gli uomini e per le donne quando sono innamorati, perché facendo il bagno nel fiume dimenticano la loro passione. Se questo corrisponde a verità, l'acqua del Selemno è più preziosa per gli uomini di molte ricchezze.

23,4. Più lontano da Argira c'è un fiume chiamato Bolineo presso il quale una volta sorgeva la città di Boline. Raccontano che Apollo si innamorò di una fanciulla, Boline, la quale fuggendo, si gettò nel mare in questa zona e divenne immortale per grazia di Apollo. Subito dopo si protende nel mare un promontorio a proposito del quale si narra che in questo luogo Crono gettò nel mare la falce con cui aveva mutilato il padre Urano: per questa ragione chiamano «Falce» il promontorio. Poco al di là della via maestra ci sono i resti di Ripe, Egio dista da Ripe circa trenta stadi.

23,5. Il territorio di Egio è attraversato dal fiume Fenice e anche da un altro, il Miganita, che scorrono verso il mare. Un portico fu costruito vicino alla città per l'atleta Stratone, che a Olimpia ottenne nello stesso giorno le vittorie nel pancrazio e nella lotta; il portico fu costruito perché potesse esercitarsi. A Egio c'è un antico santuario di Ilizia, la cui statua è coperta dalla testa ai piedi con un drappo finemente lavorato: si tratta di una statua in legno, a eccezione del volto, dei piedi e delle mani, che sono realizzati in marmo pentelico.

23,6. Una delle mani è stesa in avanti, mentre con l'altra tiene una fiaccola. Si potrebbe ipotizzare che Ilizia abbia le fiaccole perché per le donne i dolori del parto sono simili al fuoco; le fiaccole, tuttavia, potrebbero trovare una spiegazione anche nel fatto che Ilizia è colei che porta alla luce i bambini. La statua è opera di Damofonte di Messene”.

Varianti che riguardano le religioni politeiste: la dimensione del mito nel contesto greco è multiforme, non c'è una versione più vera rispetto alle altre. Tradizioni locali diverse tra città e città: non ci sono verità dogmatiche. Un mito è vero finché è fondante e ci si riconosce. Inoltre, altro tema: dialettica tra il racconto come memoria e il racconto come oblio. Esiodo dice che le Muse erano in grado di predire ciò che era ...ma anche donano l'oblio agli uomini che mentre ascoltano dimenticano le loro pene.

Afrodite non solo suscita desiderio, attrazione, ma anche la può far dimenticare. Come Poseidone può scuotere la terra e il mare ma anche placare la tempesta.

“Terapia” in greco come culto nei confronti degli dèi, ma anche come cura del corpo: Pausania ci dimostra che questi due aspetti entrano in gioco assieme.

Racconto mitico di metamorfosi: Selemno muore d'amore e viene trasformato in un fiume. Problema del tempo, quello dei mortali e quello degli immortali, che seguono ritmi diversi: la ninfa si stanca di Selemno. Troviamo ancora questi temi, dèi che si innamorano di uomini, i quali chiedono per loro stessi l'immortalità dimenticandosi, però, di chiedere l'eterna giovinezza.

Pausania dice che a proposito di quel fiume ha ascoltato anche altri racconti.

Le figure divine vengono considerate come definite attraverso un processo, ma addirittura sono “smontabili” e risistemabili. Nell'Iliade vediamo un corpo divino perfetto, ma è un corpo che può essere anche impuro: quando si vuole far sedurre Zeus, questi deve essere purificato, pulito dalla sporcizia. Corpo che può anche essere ferito ma che nonostante ciò non muore. Corpi pensati in relazione gli uni con gli altri. Pantheon greco organico e funzionale, le figure divine non possono esistere prese singolarmente, ma ciascuna è limite alle altre. Pantheon come frutto del processo che porta dal caos dei primordi all'ordine del cosmo finale.

PANTHEON GRECO

Il **Pantheon greco** è sempre stato considerato modello dei politeismi antichi, ma ci sono stati anche sistemi più antichi. Le divinità sono organizzate in un **sistema unitario, organico e superiore**. Come una grande famiglia in cui le divinità sono genitrici, sorelle, figlie.

1) Organico: da una parte organicità legata ai legami generazionali, dall'altra legata al processo che dal caos arriva al cosmo. Organicità con limitate e definite sfere d'azione. Sistema in equilibrio, processo di continua ricerca dell'equilibrio, dove non c'è una stasi permanente.

2) Superiore: le divinità non sono “altro” rispetto agli uomini (quello lo sono gli animali o i barbari) ma sono una sovra-umanità. Le divinità sono antropomorfe, in grado di dare agli uomini qualcosa che questi non riescono ad acquisire.

Organicità e superiorità.

Quando pensiamo alla dimensione politeistica troviamo alcune tendenze, legate a diversi aspetti.

Politeismo, termine classificatorio moderno, che compare nel XVI secolo con Bodin, politeismo contrapposto a monoteismo.

Ma greci, romani, egizi non si chiamavano da loro “politeisti”, anche se Filone parlava di molteplicità degli dèi. Noi pensiamo politeismo come polis, molteplicità, *theos*, divinità.

POLITEISMO

a) efficienza permanente (immortale e attiva, esteso campo d'azione).

Idea, nozione, di divinità. Divinità immortali ma attive...cioè differenza tra Esiodo, per il quale in principio c'era il caos...il tartaro nella sua visione era un luogo, non una divinità, luogo dei primordi. Divinità come idea di figure che non solo hanno avuto ruolo al tempo dei primordi, ma con le quali ci si mette in rapporto nel presente, quindi pratiche culturali nell'azione del presente, che interagivano con gli uomini nelle città e nel mare. Ancora l'esteso campo d'azione. Una divinità che si muove estesamente, le divinità che muovono le fila del Pantheon greco, Atena, Poseidone, guerra, mare....

b) complessità e organicità delle figure divine.

In rapporto al mondo umano, di cui le figure divine diventano una sublimazione. Complessità perché più una figura divina è importante più caratteristiche proprie assume (racconti mitici su di loro). Organicità legata alla dimensione dei racconti che le riguardano. Apollodoro racconta la nascita di una figura a volte eroe a volte divinità: Asclepio, eroe, figura eccezionale che muore, ma è anche divinità. Apollodoro dice che nasce dalla mortale Coronide e da Apollo. Comunque Coronide volle sposare un uomo, e mentre aspettava il figlio, il dio la uccise, le prelevò il bambino che assunse poteri semi-divini, come quello di resuscitare i morti: ma ciò significa violare le regole poste nell'orizzonte cosmico! Asclepio paga la sua infrazione, e sarà Zeus a fargli pagare il fio. “Zeus temendo che gli uomini...lo fulminò, allora Apollo padre di Asclepio uccide i ciclopi che avevano prodotto i fulmini...”.

Da questo esempio abbiamo compreso ciò che si intende per organicità. Aspetto caratteristico del sistema del Pantheon, ogni racconto chiama un altro racconto, una cascata di nuovi racconti, ogni aspetto della realtà può essere plasmato da una serie di racconti che la definiscono. Organicità a livello di racconto, ma anche a livello culturale, ad esempio Afrodite è dea dell'amore ma anche dea marittima: organicità appunto del culto e dei luoghi.

c) differenziazione delle figure divine

Avviene attraverso l'individuazione dei nomi, divinità più importanti che acquisiscono anche nomi degli altri, nomi di divinità indipendenti associato alla divinità più importante (Atena, Nike). Differenziazione anche nelle manifestazioni culturali. Pensiamo alle figure divine legate alla dimensione femminile, Artemide per le fanciulle, Afrodite, Era, Demetra, per le diverse età e peculiarità femminili.

d) antropomorfismo

1) **non esclusivo del politeismo.** Anche il dio cristiano, quando pensiamo alla divinità a cui ci si può rivolgere, quando la preghiera si rivolge a qualcuno con il quale sono in grado di relazionarmi: "Padre nostro..."

Antropomorfismo non solo caratteristica dei politeismi, ma nei politeismi è molto articolato. Anche nel pensare la comunità degli dèi come comunità umana, antropomorfa.

2) **non soltanto le singole divinità sono antropomorfe**, ma la stessa comunità divina modellata sulla comunità umana.

Riflessione storico-religiosa: efficienza dell'immortalità e dell'antropomorfismo.

RELIGIONE GRECA

1) **Non ci sono dogmi:** non è presente una autorità che intenda formulare un credo assoluto e obbligatorio per tutti.

2) **Non ci sono fondatori:** religione greca come religione etnica, come i politeismi antichi.

3) **Dèi:** a) antropomorfi

b) differenziati

c) con precise funzioni, competenze, sfere d'azione circoscritte

Definizione di Angelo Brelich: "**per divinità intendiamo un essere personale, non umano, e non d'origine umana, permanentemente efficiente in una larga sfera d'azione, che è oggetto di culto non esclusivamente rievocativo**"

Brelich aveva presente alcune tradizioni mitiche in cui era presente la figura del *deus otiosus*, importante nel tempo delle origini ma che poi si era ritirato, ad esempio nel cielo, e non era oggetto di culto nel presente.

Ancora Brelich: "**non tutti gli esseri mitici, né tutti quelli che sono venerati nel culto sono [...] divinità**".

Nella Grecia classica c'era il culto anche degli eroi, che conoscevano la morte, con l'eccezione grandiosa di Eracle. Pensiamo alla corrispondenza, nel cattolicesimo, del culto dei Santi.

Ancora: nei politeismi parliamo di tendenze ma con molte eccezioni, ad esempio l'immortalità delle divinità, ma anche che muoiono, pensiamo a Dionisio.

Limiti del politeismo: contraddizione tra pluralità teoricamente infinita e definizione di un unico Pantheon.

Pensiamo all'ingresso nella religione romana di dèi provenienti da altri paesi, come Iside dall'Egitto in età imperiale.

Il pantheon è modulabile e può accogliere una pluralità variabile di dèi.

Lez 21 mercoledì 27 aprile

Oggi passeremo ad un altro contesto politeista antico.

Riassumiamo, prima, aspetti fondamentali di quanto trattato finora: la questione della polivalenza delle figure divine. Nessuna potenza divina è riconducibile ad un unico modo dell'azione. Esistono figure complesse, in relazione tra loro in un complesso organico. **La dimensione della polivalenza caratterizza appunto il politeismo.** Anche se si manifestano molte sfere d'azione individuali, ebbene non ce n'è una che le risolve.

Afrodite: epiteto di guardiana della attività nautica. Polivalenza, insomma, ma che non significa intercambiabilità.

Le divinità greche, e quelle egiziane, sono polivalenti ma non interscambiabili.

Anche nel cattolicesimo ci sono delle specializzazioni, si vedano i santi, il santuario di San Michele Arcangelo nel Gargano. La dimensione di specializzazione del contesto politeista si trova anche nelle specializzazioni dei santi nel cattolicesimo.

Pantheon delle antichità: polivalenza ma non intercambiabilità. Si veda la necessità di “tradurre” le proprie divinità con quelle degli altri Panthea.

Lettura di versi tratti da un'opera tragica, “**Le baccanti**” di Euripide (Atene, 485 a.C. – Pella, 407-406 a.C. drammaturgo greco antico) sulla questione della polivalenza, della pluralità. Aspetto dell'offerta che riguarda il rituale e il sacrificio. **Si dice che sono due le divinità prime per gli uomini.** Come se in ogni culto vedessimo prevalere alcune divinità rispetto ad altre. Le divinità prime per gli uomini invece cambiano. Due, si diceva, **Demetra e Dioniso:**

“... Ché due cose, o giovane, hanno pregio supremo fra i mortali: la dea Demètra, ch'è la terra, e chiamala con qual nome tu voglia: essa nutrice con la spiga i mortali;...”

Ma in Esiodo la terra era Gaia...qui Demetra è la terra madre che dà il nutrimento agli uomini.

L'altro è Dioniso, figlio di Semèle, il dio che trovò il liquido tratto dall'uva e lo insegnò ai mortali, la bevanda che agli uomini nati per morire oblia tutti i dolori.

“...e a lei d'accanto ora s'è posto di Semèle il figlio, che all'uom donò l'umor dolce dei grappoli, l'umido succo che solleva i miseri d'ogni cordoglio, allor che si riempiono dell'umor della vite, e dà nel sonno l'oblio dei mali quotidiani; e farmaco altro non v'è delle fatiche”.

Continua il regime dialettico, da un parte la Terra, prima per i mortali perché dà agli uomini il sostentamento, dall'altra ciò che permette agli uomini di dimenticarsi di vivere: dimensione mortale segnata dalla sofferenza. Dioniso ha insegnato agli uomini la coltivazione della vite e la produzione del vino, ha permesso ai greci di diventare “più uomini” degli altri. Anche l'oblio che garantisce il vino è ritualizzato, altrimenti si finisce come le bestie. Dioniso dà il vino e Dioniso è il vino! Euripide: “non v'è medicina altra che questa per chi soffre e pena”. Euripide “è lui che come dio che viene versato...” divinità che viene offerta alle altre.

Contrapposizione che attraversa il mondo greco: la condizione di mortalità che fa sì che la vita sia cosa che si debba dimenticare; e la dimensione dell'offerta, qualcosa che permette agli uomini di ottenere dagli dèi qualcosa.

Le divinità prime degli uomini cambiano a seconda delle circostanze, e attraverso i secoli.

Frase di Brelich: “le divinità non sono riducibili a funzioni e formule, ma sono frutti umani, sono complesse e si nutrono della complessità umana. Se per i greci le divinità erano immutabili, non erano effimere, lo storico non deve dimenticare che sono proiezioni sublimite di un sistema valoriale che ha prodotto la società greca.”

Altro aspetto dei politeismi: organizzare i complessi umani tramite figure divine.

Politeismi come risposta alle esigenze di società articolate, le “civiltà superiori” così chiamate ai tempi di Brelich, negli anni sessanta. B. diceva che il politeismo come sistema religioso risponde ad esigenze di società articolate, dove si presentano diverse questioni esistenziali. Politeismo che riflette le dimensioni di differenziazione e stratificazione delle società che lo hanno prodotto.

Sistema politeista in relazione alla costruzione degli Stati. Anche in Mesopotamia vi fu l'epoca della costruzione delle città stato tra IV e III millennio e contemporaneamente di una dimensione politeista corrispondente. Si producono in Mesopotamia, in Egitto, in Grecia, a Roma.

Ma con differenziazioni. Se si pensa alla nascita della divinità come proiezione della sfera umana sulla sfera celeste, uno degli aspetti che differenzia i diversi politeismi è il rapporto con lo Stato e la dimensione della regalità. In Mesopotamia il re è lo sposo della divinità fondamentale che è Inanna; in Egitto il Faraone è Horo, divinità esso stesso. Nel mondo greco invece la sovranità viene relegata nella dimensione dei primordi, mentre non vale per il presente, viene legato all'oriente, ai persiani, di chi è sottomesso al potere di una figura unica.

La traduzione delle divinità altrui e viceversa. Erodoto ci dice che dopo aver rovesciato Tifone, sull'Egitto regnò Horo, figlio di Osiride, che i greci chiamano Apollo, e Osiride in lingua greca è Dioniso. Erodoto traduce una divinità egiziana in una del pantheon greco. Ad una divinità greca corrisponde una divinità egiziana.

Plutarco, "Iside e Osiride" raccontando i miti egiziani: "Iside tolse gli egiziani da una condizione di indigenza e ferinità,...durante il suo regno mostrò all'uomo il grano... e se ne andava accompagnato da canti e musiche di ogni genere, per questo i greci credono che egli sia Dioniso".

Processo tipico o dei politeismi antichi che è lo sforzo continuo di interpretare le divinità degli altri con le proprie, quello che i latini chiamavano "interpretatio".

Si stabilivano rapporti di analogia e identificazione tra una divinità straniera e una propria non nei termini di verità dogmatiche ma di congetture, Osiride è Dioniso, Horo è Apollo. Politeismi come sistemi aperti.

Altri esempi, Erodoto e Pausania che ci parlano di Afrodite come della Astarte fenicia.

Secondo Maurizio Bettini (Bressanone 1947) ed altri, il processo continuo di interpretazione mostra una visione del divino in movimento, che non si esprime in termini dogmatici. Aspetto della riflessione storico-religiosa contemporanea: questo processo ha la sua radice nella flessibilità che sta alla radice del politeismo. Questo tipo di flessibilità a volte viene "mitizzata" e rischia di farci vedere questi sistemi secondo categorie contemporanee, come tolleranza, molteplicità, ma in questo caso si tratta della proiezione di una visione contemporanea a cui non corrisponde una verità storica. Invece in molti casi determinati culti vengono rifiutati perché ritenuti contrari all'unità dello Stato, sorta di cittadinanza "altra" e sovversiva rispetto allo Stato.

Lez 22 lunedì 2 maggio

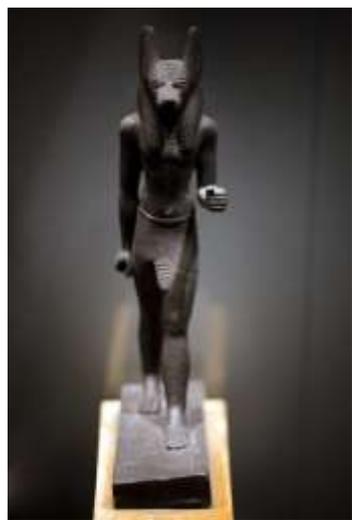
I monoteismi. Fino ad ora ci siamo confrontati con le modalità in cui i sistemi religiosi politeisti si sono diffusi nei secoli. Ora andiamo ad un ambito che ha convissuto, che nasce nel contesto politeista, che è quello dei monoteismi. La settimana scorsa abbiamo considerato il modo in cui le civiltà politeiste interpretavano i propri dèi con quelli degli altri, tratto caratterizzante dell'apertura dei sistemi politeistici. Bettini: "Elogio del politeismo".

Oggi sottolineiamo il rapporto tra sistemi politeisti e sistemi monoteisti.

Ricordiamo come i greci interpretassero Apollo con Horo (Horus), Osiride con Dioniso, insomma le divinità greche da quelle egiziane.

Apollodoro: "si trasformano in animali" divinità egiziane scappate dall'assalto in cielo di Tifone e per sfuggirgli e che si trasformano in animali.

Vedi foto statua Louvre, corpo umano e testa di sciacallo, ANUBI



L'aspetto zoomorfo presentava le divinità accomunando e attribuendo loro caratteristiche proprie degli animali ("figurazione") Questione delle sfere di competenza: ad Anubi spettava la cura del corpo dei defunti, e quindi, per analogia, viene associato ad una figura come quella dello sciacallo (gli si attribuiva l'invenzione della pratica di mummificazione).



Altro esempio la testa di una statua che è quella di Horo, testa di falco, dove Horo è il signore del cielo e come un falco si muove nel cielo.

Anche il Faraone è ritenuto come un falco che si muove all'interno del cielo, il Faraone è Horo, figlio di Ra. Nel politeismo greco non compare questo tipo di identificazione, della figura umana con quella divina, come il Faraone, che è egli stesso una divinità e non è solo sposo della divinità come in Mesopotamia, ma è dio egli stesso.

Aspetto della natura divina del Faraone che lo separa dalla dimensione umana, dai suoi sudditi. Da una parte è ontologicamente altro ma è anche **mediatore per eccellenza, sacerdote** per antonomasia e responsabile del l'attuazione nel mondo del **principio della maat**, ordine cosmico inteso anche come ordine sociale, giustizia, verità, morale. Con il proprio ruolo saldo il Faraone garantisce quest'ordine. Non solo: *maat* è anche il nome dell'offerta che il Faraone fa agli dèi.

Emerge anche l'aspetto fondamentale del politeismo, dove non c'è distinzione tra dimensione religiosa e politica, Faraone figura divina e di mediazione. Funzione fondante del mito.

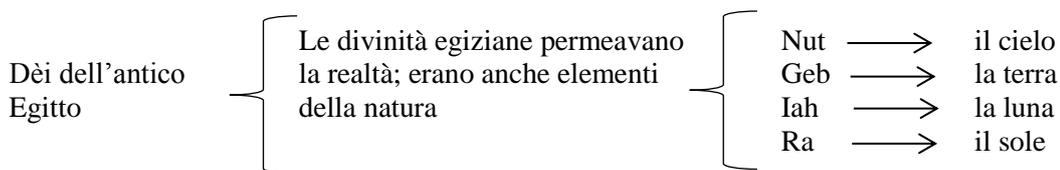


Foto della rappresentazione della triade Horo, Osiride ed Iside. In un tempo delle origini, in cui prende forma la realtà, tempo prima del tempo, Osiride veniva spodestato da Set, suo fratello, e i suoi pezzi dispersi per tutto Egitto. Interviene Iside, ricompono il corpo, informa Horo, che sconfigge Set e governa sull'Egitto. Horo riacquisisce il potere e lo stabilizza. Il mito dei tre è stato interpretato come mito della fondazione dinastica, della sovranità che si trasmette da padre in figlio. Quello che è e quello che deve essere: al Faraone deve succedere il figlio, perché ciò è quello che era successo.

Anche se ci furono molte violazioni della regola...

Anche nel mondo egiziano vi è la caratterizzazione del politeismo come dimensione politica, ma anche con aspetti peculiari del proprio pantheon. In quello greco classico non c'è una figura umana-divina come il Faraone.

Poi concezione immanente della divinità. **Oltre alla triade visione del divino come elemento della natura**, quindi molte raffigurazioni del divino legate alla natura:



Troviamo anche qui sfere d'azione, competenze, diversificazione. Problema storico del monoteismo, parola anch'essa nata in età moderna quando si unisce la parola "monos" = unico a quella di *theos* = dio.

Un culto devoluto ad una UNICA DIVINITA', di cui si afferma L'UNICITA' con L'ESCLUSIONE categorica di ogni altro dio.

Brelich diceva che in età contemporanea si può essere credenti o non credenti ma se si è credenti si è monoteisti, non politeisti.

Sistemi monoteistici evoluti in alternativa a quelli politeisti, che hanno in comune il concetto, la nozione, di divinità, *theos*.

Da un'altra parte c'è la differenza tra "mono" e "poli"...

Quel *monos*: non è semplicemente "uno" (che in greco è *eis* da cui deriva enoteismo); *monos* significa uno e unico, cioè il culto devoluto ad un'unica divinità di cui si afferma l'unicità con l'esclusione categorica di ogni altro dio.

Il termine viene utilizzato per indicare la differenza rispetto ai politeismi non soltanto in termini quantitativi, ma anche qualitativi. Non solo c'è un dio, ma è un dio unico, con l'esclusione delle altre divinità.

Fu impiegato per la prima volta nella seconda metà del '600 da Henry More.

Anche nel politeismo c'era chi si dedicava ad una specifica divinità: si trattava di pratiche enoteiste.

Ma questo non significa monoteismo. Questo accade anche all'interno dell'induismo.

Invece *monos* è uno ed unico.

Dimensione rivoluzionaria dei monoteismi. Gli studiosi come Pettazzoni insistono su questo fatto. Tylor formula uno schema evolucionista che passa dal semplice al complesso, dall'animismo al politeismo, poi al monoteismo: visione del paradigma evolucionista di stadi culturali.

Ma con Pettazzoni vediamo che i monoteismi non sono sistemi di una divinità unica che accorpa le competenze delle divinità precedenti, ma una divinità di cui si afferma l'esistenza in contrapposizione ai sistemi politeisti precedenti.

Poi altra interpretazione storicamente problematica, quella di Padre Smith della scuola di Vienna, che pensava ad un monoteismo primordiale corrotto nel corso dei tempi, dal quale alcune società si erano staccate nel corso dei secoli creando i monoteismi.

Schmidt, Wilhelm. - Etnologo e glottologo (Vestfalia, 1868 - Svizzera, 1954); ordinato sacerdote nel 1892, fu prof. di etnologia, linguistica e storia delle religioni; fu anche direttore del Museo missionario etnologico di Roma. Fondò la rivista *Anthropos* (1906). Il suo metodo storico-culturale fu da lui codificato nel *Handbuch der Methode* (1937). Notevolissimi i suoi contributi alla scienza etnologica, in ogni settore di essa, condensati in numerosi volumi e in articoli; imponente la sua attività di storico delle religioni, raccolta in *Der Ursprung der Gottesidee*, in cui sono esaminate tutte le forme religiose dei popoli arretrati; vastissima la sua opera di classificazione linguistica.

Pettazzoni non ritiene corrette queste interpretazioni:

“Il monoteismo è posteriore al politeismo. Ma non ne deriva per evoluzione come voleva la teoria evoluzionistica. Il monoteismo non si forma per evoluzione, ma per rivoluzione. L’avvento di una religione monoteistica è sempre connesso con una rivoluzione religiosa”.

Esempio: quando il dio cristiano si inserisce nel contesto romano, il dio cristiano è qualcosa di radicalmente altro: è rivoluzione. La questione si trova anche nell’islam quando al sistema politeista arabo precedente, anche in seguito ai legami con le comunità ebraiche e cristiane, si sviluppa il pensiero di Maometto.

I monoteismi sono caratterizzati da una dimensione etica, fornita dalla divinità a cui l'uomo si deve confermare. Perché il monoteismo, per Pettazzoni, allora succede ai politeismi? Fa i conti comunque in un modo rivoluzionario sui politeismi precedenti... divinità esclusiva ed unica.

DEUTERONOMIO: “Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo” si può tradurre dall’ebraico anche in questo modo: “Ascolta, Israele: Yahweh è il nostro Dio, Yahweh solo”

DEUTEROISAIA: “Prima di me non fu formato alcun dio, né dopo ce ne sarà...io sono Dio, sempre il medesimo nell’eternità”.

Ricordiamo la teogonia? Prima c'era il Caos, così nel politeismo mesopotamico, o in quello latino: legami genealogici della struttura politeista.

Ora cambia! Il testo di Isaia viene fatto risalire al VI secolo a.C. in cui si afferma l'idea esclusivista della divinità che non sempre era stata presente nelle credenze del popolo ebraico, dove ci sono state presenze di più divinità, Yahweh unico a partire dal VI a.C. in seguito al processo “esilio/post-esilio”, unicità di un dio a fianco di un popolo sottoposto a processi disgreganti.

Si ponga attenzione alla doppia possibile traduzione del deuteronomio rispetto al deuteroisaia. Idea di divinità progressivamente diversa da quelle conosciute fino ad ora.

Problema del monoteismo è il rapporto dell'uomo col male e di dio col male. Problema che non c'era nei politeismi. Il monoteismo più antico, lo zoroastrismo, è diverso dai tre classici: è monoteismo dualista, perché accanto al principio del bene considera in contrapposizione quello del male.

Monoteismi: divinità creatrice che precede il mondo e che lo crea, ma anche una divinità che non esaurisce la sua funzione nella creazione del mondo, che è operativa, attiva, nel presente, con cui l'uomo si produce in rapporto culturale.

Anche le **figure profetiche:** importantissime nella dimensione monoteistiche. Figura di mediazione tra divino e umano, dove la figura divina e unica come la verità è unica. Questione dei monoteismi: rapporto con la verità, ma in maniera diversa tra i sistemi monoteistici.

Caratteristiche del Monoteismo: credenza in Dio unico che rivela la sua volontà salvifica all'umanità mediante una figura profetica, guidando il disegno storico-salvifico del mondo; presuppone un'idea di Dio come unico, dotato di una precisa volontà, guida di tutti gli eventi in qualità di creatore, separato dal mondo ma nel contempo coinvolto nella sua storia in quanto Egli, con la sua legge, governa l'universo, dà valore a tutto e si fa carico della totalità delle cose.

Questione della rivelazione all'interno dei monoteismi, che avviene attraverso figure profetiche, che non si limitano a rivelare la volontà del dio unico, ma anche ad operare perché questa volontà venga ad essere esercitata, trovi risposta nell'azione umana. Figura profetica che ha a che fare con il disegno salvifico del mondo.

Il monoteismo, dio unico, precisa volontà, guida degli eventi.

Dio creatore: nella teogonia greca gli dèi nascevano con il mondo. Con i monoteismi Dio è creatore che trascende il mondo ma è coinvolto nel mondo. Nel cristianesimo, si incarna nel Figlio.

Poi altro grande tema, quello della legge. Legge data da dio agli uomini, pensiamo al decalogo, con cui dio governa l'universo, dà valore e si fa carico delle cose.

Rapporto tra bene e male. Tema importante fin dallo zoroastrismo, in cui l'uomo è chiamato scegliere.

Altro tema fondamentale è la questione della rivelazione, del profeta. Se c'è una rivelazione che dio fa agli uomini, se ci sono figure mediatrici tra dio e gli uomini, c'è il problema della fissazione per iscritto della rivelazione e della verità, della produzione, allora, di un libro sacro, la cui stesura passa attraverso innumerevoli vicende fino ad arrivare ad una forma canonica.

Il CANONE fissa i confini “sacri”, distinguendo i libri sacri da quelli che non lo sono.

Invece nel mondo greco non c'era un canone, c'erano degli scritti, ma non avevano valore canonico in senso stretto. Pensiamo ai vangeli, canonici ed apocrifi, e come sono stati riletti nella storia, nella filosofia. C'è un'opera meravigliosa di Fabrizio De André, "La buona novella", che è una rilettura dei vangeli apocrifi. C'è il problema di esegesi dei testi. E di chi decide quali testi siano canonici e quali siano apocrifi. Invece nei politeismi le varianti erano teoricamente senza fine. Nel cristianesimo pensiamo ai concili, che l'Islam manifesta in alte forme, e nell'ebraismo pure.

Come si definisce il "noi" all'interno dei monoteismi? Il "noi" politeista era legato al contesto del popolo e della cultura del popolo. Col monoteismo entrano in gioco altri tipi di "noi", nell'islam era legato alla professione di fede. Nel mondo ebraico è questione teologica ma anche etnica. La comunità religiosa si definisce attraverso altri criteri rispetto a quelli etnici.

Ma il canone non è esclusiva dei monoteismi, ad esempio **canone pāli** all'interno del buddhismo, dove le condizioni sono diverse. Buddha, con Siddharta Buddha storico, non dà una rivelazione in senso stretto, non propone una verità metafisica agli uomini.

Monoteismo dualista (zoroastrismo) ed esclusivista (ebraico, cristiano, islamico). Questo secondo gruppo nasce nel vicino oriente.

Mario Liverani scrive: "l'emergere del monoteismo esclusivista, non unifica le varie personalità divine, ma le annulla: rinuncia alle loro caratterizzazioni distintive per puntare su una caratterizzazione globale del divino di carattere etico".

Da una parte rinuncia alle caratterizzazioni distintive, che caratterizzavano i politeismi antichi con lo spazio attribuito ad ogni divinità del pantheon, per puntare ad una caratterizzazione del divino di carattere etico. Al centro si pone il problema della legge.

Pensiamo agli aspetti pratici e rituali. Quando parliamo del sacrificio greco sugli animali, questi distinguevano tra la parte della carne che gli uomini mangiavano, e le ossa bruciate, il fumo, che erano per gli dèi. Il sacrificio mette in comunicazione dèi e uomini ma con uomini e dèi diversi, i primi mangiano la carne, i secondi il fumo.

Noè: dio gli dice come sacrificare gli animali... si toglie il sangue che verrà offerto a dio, e non prenderete del sangue agli animali come non lo prenderete ad altri uomini, cioè il "non uccidere"...

Esclusività: come deve essere declinata quando una popolazione monoteista si confronta con comunità che sono politeiste? Pensiamo al ribaltamento romano quando sono i pagani che diventano un problema. Problema della verità che si intreccia con l'esercizio della sovranità e la questione del potere.

Segna profondamente il contesto monoteista: dove origina? Ci sono state forme di monoteismo esclusivista prima di quello ebraico?

Il monoteismo di Amenophi IV, Akhenaton. Siamo nella XVIII dinastia quando Amenophi IV regna tra 1378 e 1352 a.C. Cambia il nome in Akhenaton, che significa "gradito ad Aton", dio del disco solare, e la sua religione è quella del sole.

Rivoluzione in quell'epoca anche nell'arte. Famosissima la sua sposa: Nefertiti, icona della bellezza femminile.



Arte del periodo di *Tel al Amarna*, che è il nome contemporaneo del luogo in cui questo Faraone aveva trasferito il centro del potere, contrapponendosi al clero tebano che aveva come divinità centrale quella di Amon (Amon era il creatore di tutte le cose, regolava il tempo e le stagioni, controllava i venti e le nubi; i santuari maggiori dedicati ad Amon sono il tempio di Karnak e quello di Luxor, tra i quali si svolgeva l'annuale processione della statua del dio detta Festa della Valle.)

Si parlò di rivoluzione monoteista. Ma si è usato questo termine perché Amenophi IV ribalta il sistema di potere egiziano dell'epoca, accentua ancor di più il ruolo del Faraone come sacerdote, si pone come culto centrale assolutamente dominante (che fino a quel momento non aveva questa centralità) quello di Aton. A differenza delle altre divinità egizie

Aton non è rappresentato in forma antropomorfa ma sempre come un sole i cui raggi sono braccia terminanti con mani, alcune delle quali reggono l'*ankh*, simbolo della vita.

Visione di una divinità unica, responsabile di ciò che c'è nella realtà e di tutto ciò che c'è, solo principio unico del tutto, principio unico della realtà.

Aton: 1) il sole vero e proprio, privo di mitologia

2) responsabilità di ciò che è e del modo in cui è

3) è il principio unico del tutto: il Sole è "vita inizio di vita"



Foto del sole con la famiglia reale che continua ad esercitare questo ruolo.

Idea creatrice di Aton, divinità che dà la forza per vivere. È monoteismo esclusivista o qualcosa d'altro?

Lez 23 3 maggio

“[...] Tu che procuri che il germe sia fecondo nelle donne, tu che fai la semenza negli uomini, tu che fai vivere il figlio nel grembo della madre sua, che lo calmi perché non pianga, tu nutrice di chi è ancora in grembo, c'è dall'aria per far vivere tutto ciò che crei!

Quando cala dal grembo in terra il giorno della nascita, tu gli apri la bocca per parlare e provvedi ai suoi bisogni. Quando il pulcino è nell'uovo [...], tu lì dentro gli dai l'aria perché viva. Tu lo completi perché rompa l'uovo, e ne esca per parlare e completarsi, e cammini sui suoi piedi appena uscito.

[...] Tu hai collocato ogni uomo al suo posto, hai provveduto ai suoi bisogni [...].”

Inno ad Aton: si tratta di espressione del primo monoteismo documentato o enoteismo egiziano? Oggetto di molti studi. Uno degli aspetti è il passaggio da politeismo a monoteismo dove il monoteismo inizia all'interno di società politeista.

Storicamente il monoteismo presuppone l'esistenza di un politeismo, che viene rifiutato in nome di una divinità che progressivamente si afferma non soltanto come superiore agli altri dèi, ma come esclusiva e unica.

Monoteismo come tipologia di religione, anche se non esaurisce la pluralità dei fenomeni storici. I monoteismi sono molti e si differenziano tra loro. Anche all'interno dei singoli monoteismi c'è una dimensione plurale: pensiamo anche all'esperienza storica concreta, dove all'interno di una tradizione religiosa come quella del cristianesimo si vede come da un pontificato ad un altro cambino le strategie. Ci sono tante forme di cristianesimo, cattolica, ortodossa, protestante, orientale, calvinista...

Quando parliamo di monoteismo dobbiamo sempre pensare che i termini sono parole che ci permettono di distinguere le varie religioni, ma rischiano di farci perdere l'esperienza delle diversità storico-culturali di ciascuna di esse.

Ancora un altro aspetto di interesse: da una parte individuiamo queste tendenze, ma i monoteismi sono anch'essi sistemi in equilibrio, in tensione.

Pensiamo anche agli Stati Uniti d'America quando si parla di una specie di religione civile, quando il Presidente giura richiamando l'assistenza di Dio.

Comparazione che ci serve a trovare le peculiarità, ad individuare i fenomeni storici. La storia è frutto di scelte, responsabilità, azioni umane.

La comparazione storica su fenomeni complessi: Brelich negli anni '60 diceva che la storia è qualcosa in cui è possibile attuare delle forme di cambiamento.

Aspetto dell'unicità, aspetto della legge che deriva da dio, nell'ebraismo legato dal rapporto fondamentale tra Yahweh e il popolo di Israele (tavole della legge di Mosè).

Nel monoteismo ebraico il rapporto fondamentale è quello tra Yahweh e il popolo. In Egitto il rapporto invece è tra la divinità e il sovrano, il Faraone.

Torniamo sulla vicenda di Aton.

Riforma di Amenophi che corre su un piano di professione di fede e un piano culturale, dove questo Faraone promuove il culto di Aton rispetto a quello degli altri dèi, e sposta l'orizzonte simbolico del potere da Tebe alla città da lui costruita, Akheaton (oggi Tell-Alamarna).

Aton è il sole, ma non il sole Ra protagonista del ciclo mitologico: è il disco, la luce solare, disco vivificante che rende possibile l'esistenza della vita nel mondo.

Lettura del testo che riporta parzialmente l'inno ad Aton...

Aton è il sole vero e proprio, che sorge e tramonta. In questa forma al sole viene attribuita l'azione creatrice ed anche una azione provvidenziale: ha la responsabilità di ciò che è, e del modo in cui è, la realtà, compresa l'esistenza umana. Aton "vita e inizio di vita". Dio dei primordi all'origine della realtà, e dio che provvede alla realtà e agli uomini. La natura è originata da questa divinità e ne segue le leggi.

Rappresentazione del sole, della luce solare, come origine non solo del mondo, ma di ogni nascita. La visione della divinità che dà origine e nutre la vita.

In questa immagine c'è l'idea di un principio universale che si occupa di tutte le vite, è idea dell'umanità come essa stessa creatura divina. Una divinità universale, non solo egiziana, che esercita azione creatrice nei primordi ma attiva anche nel presente.

In età ellenistica imperiale confronto tra le tradizioni sapienziali egiziane con quelle ebraiche.

Ancora nell'inno ad Aton, ecco la questione della conoscibilità della divinità:

CARATTERE FONDAMENTALE: INCONOSCIBILITÀ

"Come numerose sono le tue opere! Esse sono inconoscibili al volto degli uomini, tu, dio unico al di fuori del quale nulla esiste"

Passaggio fondamentale: si tratta di monoteismo o enoteismo? Esclude o meno l'esistenza delle altre divinità?

È il tema dell'inconoscibilità della divinità, qui proposta come unica al di fuori della quale nulla esiste.

Ma c'è qualcuno che conosce Aton: il Faraone! Tema che non è nuovo, l'idea del Faraone come sacerdote mediatore per eccellenza, e che si fa, in qualche modo, profeta della rivelazione dedicando questo inno ad Aton.

In questo modo il Faraone si contrappone al clero, quello di Tebe in particolare.

La questione era di fede o uno strumento politico per sostituire una classe di sacerdoti potente e conservatrice?

Continua l'inno: *"Non c'è nessun altro che ti conosca, eccetto il tuo figlio (Akhenaton). Tu fai che egli sia edotto dei tuoi piani e del tuo valore"*

Il figlio solo riconosce il padre. Tematica che sarà centrale anche nella tradizione cristiana.

Con ciò il Faraone dovrà occuparsi di contribuire dei piani di dio, e al riconoscimento del valore di Aton.

Questa riforma però si esaurirà col regno stesso di questo Faraone, col suo successore verrà ripristinata la religione precedente, con Tutankhamon (...che contiene nel nome Amon) vi sarà il ritorno ai culti precedenti con la centralità di Amon. Senza il Faraone il mondo non avrebbe una guida sicura, lui che conosce la divinità, e non avrebbe un interprete della volontà divina. Il Faraone rappresenta quindi un Aton vivo, Faraone come Horo, come dio vivente. Aton viene rappresentato come un disco solare con i raggi che terminano con le mani sotto le quali si sistema la famiglia reale.

In questo rapporto il disco solare viene rappresentato accanto al Faraone e alla sovrana, un rapporto di interdipendenza.

Perché parliamo di tesi del monoteismo nel caso di Amenophi/Aton?

1) perché all'interno dell'inno troviamo formule che troveremo poi nei monoteismi esclusivisti, del tipo "nessun altro al di fuori di lui" (Aton non ha un antagonista a lui coeterno)

2) avviene su un piano dottrinale, nel senso del contrasto al culto degli altri dei dell'Egitto (chiusura dei templi, immagini degli dèi distrutte, nomi cancellati non soltanto dai monumenti pubblici ma anche dalle tombe private)

Si pensa al modello di Teodosio, quando l'impero romano diventa cristiano e vengono proibiti i culti pagani.

3) Aton, l'unico dio da cui tutto procede e che tutto genera

Rapporto tra monoteismo e alterità, dove si distrugge la possibilità di praticare il culto nei confronti di altre divinità. Questa interpretazione monoteista pone l'accento sugli aspetti ora illustrati, del sistema che viene rovesciato contro la resistenza politeista del clero tebano.

Tesi monoteista sulla riforma di questo Faraone: nel manuale il Prof. Scarpi propone una tesi diversa.
“no alla tesi monoteista ma rivalutazione politica di una divinità che ora assume una particolare centralità, quindi enoteismo. Il Faraone dà centralità alla divinità senza escludere altre divinità, centralità ma non esclusività, voleva affermare la sua monocrazia messa in discussione dal clero tebano, che una volta ripreso il potere alla morte del Faraone si esercita in una “crociata antimonoteistica”.

Ad esempio uno dei nomi che il Faraone assume al suo insediamento è riferito a Ra, sole e racconti mitologici.

Questione dell'eresia, della riforma del Faraone: non è questione di fede ma di un potere che non voleva più negoziare con un altro corpo importante nell'Egitto.

Innanzitutto questa vicenda, pensiamo alla lettura di Freud dell'eresia di questo Faraone, è un periodo storico limitato ma denso, poi è vicenda estemporanea in quanto finisce col Faraone stesso, con lui muore la centralità di Aton e si ricostituisce il sistema politeistico, casomai spostando la centralità su Amon.

Rivoluzione di corte, allora, che non ha avuto presa in tutto Egitto e nelle classi sociali egiziane.

Pensiamo a chi ha parlato di Mosè d'Egitto, sostenendo che il monoteismo ebraico sia stato influenzato dal più antico monoteismo egiziano.

Quindi, per i monoteismi vi è la questione della verità e il divieto di altri culti. Rapporto tra monoteismo e tolleranza. Poi rapporto tra monoteismo e sovranità, dove il monoteismo di un Faraone è di peso diverso rispetto a quello di chi è in condizione di subalternità. Ancora: dimensione rivoluzionaria, di sovvertimento sistema precedente, che avviene anche attraverso la distruzione di quello che non è omologabile.

Quando andiamo a vedere i monoteismi storici, vediamo che il rapporto tra unicità e complessità, tra religione e potere, sono molto più complessi. Rapporto tra poteri, tra verità e giustizia, ecc. sono molto più complessi. Monoteismi come strumenti di controllo del potere, come rivoluzionari.

Monoteismo storicamente sistema in equilibrio e in tensione, che si definisce attraverso il confronto con sistemi affini.

Si è parlato di rivoluzione in relazione al fatto che lo stesso monoteismo si presentava come riformatore. Pensiamo alle categorie “relazioni etniche” e “religioni fondate”.

Torna in modo diverso la figura profetica, figura di Cristo nel cristianesimo che nel contesto musulmano è figura profetica. Figure profetiche mediatrici tra divinità e mondo.

Figura che non si limita a comunicare il messaggio divino, ma agisce perché la volontà divina venga messa in pratica.

Figure profetiche che mancano nei sistemi politeistici: magari c'erano oracoli (come le sibille) ma che erano soggetti continuamente all'interpretazione.

Quello che accomuna i monoteismi è proprio l'affermazione che troviamo del Deuteronomio: “Prima di me non fu formato alcun dio, né dopo ce ne sarà...io sono Dio, sempre il medesimo nell'eternità”.

Questa posizione nel Vangelo di Marco, 12.32: “Lo scriba gli disse: «Hai detto bene, Maestro, e secondo verità, che Egli è unico e non vi è altri all'infuori di lui; amarlo con tutto il cuore, con tutta l'intelligenza e con tutta la forza e amare il prossimo come se stesso vale più di tutti gli olocausti e i sacrifici». Il dio degli ebrei diverso da quello dei cristiani e da quello islamico, ma l'idea dell'unicità è comune a tutti e tre i grandi monoteismi.

Il musulmano fa prima di tutto questa professione di fede, poi il pellegrinaggio, i riti, il digiuno.

Anche qui abbiamo un testo sacro, il Corano, che riprende il valor di Dio come unico: “Non v'è altro dio al di fuori di Dio”; “Non v'è altro dio che iddio e Maometto è l'inviato di Dio”. Primo “pilastro” dell'islam.

Non troviamo nessun monoteismo perfetto! Pensiamo ai contrasti tra protestanti o cattolici, o la questione della trascendenza di Allah rispetto alla trinità cristiana. In alcuni contesti storici ci furono molti momenti di confronto pacifico tra le parti in contenzioso.

ERESIA

Riflessione sulla questione della “eresia” del faraone: termine problematico. Termine che si è affermato nella storia degli studi. Rischia di essere fuorviante in relazione al problema eresia/ortodossia. Come possiamo parlare di eresia in un contesto politeista? Eresia è termine impiegato per identificare lo scarto che ha rappresentato la riforma di questo Faraone rispetto al panorama precedente e al potere della classe culturale tebana. Ma dovremmo impiegare tante virgolette per parlare di eresia in questo caso. Il Prof. Scarpi dice che la riforma del Faraone non è di carattere monoteista in quanto fenomeni simili in campo egiziano erano già presenti, come a Tebe a proposito di Amon. In questo caso si tratta di riforma fallita, al contrario del caso di Teodosio che imporrà il cristianesimo al mondo romano. Ma Teodosio vince perché il cristianesimo non era solo una religione di corte, come per Akhenaton.

La **parola eresia** è di origine greca, dove però aveva un significato diverso.

Greco: *hairesis*, in origine significava “scelta”, poi, in ambito filosofico, va ad identificare una corrente, un indirizzo di pensiero, una scuola.

Invece oggi significa qualcuno che si allontana dalla visione corretta, dalla verità, mentre un tempo indicava le diverse scuole filosofiche. Poi, con inizio dal II secolo, inizia ad affermarsi il senso di eresia come dottrina errata, opinione errante rispetto a quella corretta, quella ortodossa.

Dal IV d.C., con i concili che affrontano le questioni teologiche, la contraddizione tra eretico ed ortodosso assumerà il senso che conosciamo oggi, secondo cui l’eretico viene rappresentato nei termini di un corpo malato che mette a rischio l’intera Chiesa e il corpo sociale, che può contaminare come un veleno. Questione dei lessici impiegati anche oggi: eretico, cancro...cioè antagonismo espresso come malattia dell’altro che infetta.

La **parola ortodossia**, etimologicamente significa “retta, giusta opinione”; deriva dal greco *orthos* = giusta, retta e *doxa* = opinione, dottrina.

Anche qui entra in gioco un nodo importante: ortodossia come parola che deriva dal greco e che contiene l’idea di retto, giusto, di dottrina. Ortodossia è l’opinione corretta.

Chi decide cosa sia ortodosso rispetto all’eretico?

Nel giudaismo pre-cristiano la questione rettitudine riguardava non tanto una corretta posizione ed espressione, ma un corretto cammino, una vita corretta. Giudaismo più che ortodossia è ortoprassi, cioè di chi si comporta correttamente negli atteggiamenti culturali, dell’osservazione della legge.

Quando parliamo di eresia/ortodossia/ortoprassi (*praxis* = azione) incrociamo un altro tema fondamentale, quello dell’osservazione della dimensione rituale.

Fino ad ora ci siamo soffermati sugli aspetti che riguardano la visione della divinità, della questione delle origini e dei miti.

Ora poniamo l’attenzione sulla questione rituale. Abbiamo sistemi religiosi in cui è fondamentale credere le cose giuste, altri nel fare le cose giuste, fare come dimensione etica o dimensione rituale.

Puro ed impuro: in campo ebraico, ad esempio, ci sono animali che possono e non possono essere mangiati, comportamenti puri ed impuri. Non dobbiamo sovrapporre questi due termini a sacro e profano!

Puro e impuro, relazione con le cose sacre: “per avvicinarmi al luogo sacro o ad un determinato rito devo pormi in situazione di purità “. Pensiamo allo spazio sacro e le donne in periodo mestruale: in alcune situazioni quel periodo delle donne è culturalmente inteso come impuro, soprattutto in sistemi androcentrici.

Tutte forme di organizzazione delle relazioni di genere, della realtà, tra uomini e animali, in cui si definisce un determinato statuto alle cose.

Rapporto tra puro e sacro: posso avvicinarmi al sacro solo in una condizione di purità, pensiamo alle abluzioni. La condizione di impurità allontana dallo spazio sacro: nel mondo antico/greco il sacrificio animale era fondamentale ma ad un certo punto nascono delle spinte alternative secondo le quali, nelle tradizioni pitagoriche, quel sacrificio diventa impuro, dove l’altare degli dèi viene sporcato dal sangue animale. Pitagorici: non mangiare carne, non uccidere gli animali = formarsi alla cultura della convivenza, di non fare la guerra ed uccidere.

Sacrificio. Quando pensiamo ad un sacrificio, o ai rituali delle abluzioni, o della confessione dei peccati prima della comunione. Tutti aspetti evocati dalla parola rito.

Rito, come la parola mito, è stata oggetto di migliaia di studi. Viene dal latino *ritus*. Idea già presente nel mondo romano come azione efficace anche a cambiare la realtà o lo statuto della realtà. Lo vediamo nella quotidianità, anche al di fuori del contesto religioso, quando fa sì che determinate parole pronunciate in un contesto profano non hanno effetto, al contrario di quanto accade se pronunciate durante un rito. Commissione di laurea: “in nome dell'autorità...io la proclamò dottore...”. Significa che in virtù di una autorità conferita io entro ed esco da un luogo con uno statuto cambiato. Ma le stesse parole pronunciate fuori dal contesto di laurea sarebbero parole inefficaci.

Ecco nella storia delle religioni: ci sono **riti culturali**, che mettono in comunicazione sfera umana ed extraumana, o **riti autonomi**, come riti che hanno la capacità di cambiare lo statuto di un individuo ma non sono connessi a rapporti culturali. Esempio classico fatto nell'antropologia sono i rituali di passaggio, ad esempio, di un giovane uomo che attraverso certe prove diventa compiutamente adulto.

Dimensione rituale: azione che si colloca a parte rispetto alle azioni quotidiane. Rito in un tempo speciale rispetto alle azioni ordinarie, spesso nel **tempo della festa**, spazio in cui possono avvenire delle cose che non accadono nel tempo ordinario. Rito anche come dimensione in cui si alterano le norme sociali, pensiamo al carnevale...

Quindi questione tempo/rito. Il rito si mette in scena tempi “altri” rispetto a quello ordinario, assimilabili a quelli dei primordi.

Rito/tempo/spazio: anche determinati movimenti hanno efficacia differenze a seconda del tempo/spazio in cui si manifestano.

Se il tempo del rito è altro rispetto a quello ordinario anche lo spazio lo può essere, quando determinati rituali si verificano all'interno di uno spazio specifico, ad esempio un luogo sacro. Pensiamo al matrimonio, e allo spazio religioso o civile in cui può compiersi il rito.

Altra questione all'interno dei sistemi religiosi consiste tra ciò che si pensa e ciò che si fa. Le riflessioni di **De Martino** sulla **destorificazione** affronterà questi temi, destorificazione del magico-religioso come cura rispetto all'esistenza, in termini laici e non religiosi.

Lez 25 mercoledì 11 maggio

ERNESTO DE MARTINO

La figura di Ernesto De Martino è legata al mito e al rito; storico delle religioni, che fu anche un antropologo che fece delle ricerche sul campo nel sud d'Italia con gli studi del tarantismo, della magia e sui subalterni ed è stato un figura del pensiero europeo del '900, dove una sua opera in particolare “La fine del mondo” uscita postuma ha affrontato la crisi dell'occidente e il rapporto dell'occidente con i mondi altri.

Non ebbe un approccio dogmatico sulle storie che ha affrontato, ma è stato definito un signore del limite, cioè attraversò sempre i limiti disciplinari in una tensione intellettuale che non le fece irrigidire nella disciplina delle discipline e si è confrontato anche con la fenomenologia religiosa da cui prese le distanze e si confrontò con la psicanalisi, con la psicologia, con la filosofia hegeliana, con il marxismo, si mosse tra dimensioni non sempre dialoganti, praticando l'interdisciplinarietà; uno degli aspetti pionieristici di De Martino, che si pose anche il problema della malattia e la cura della malattia psichiatrica, ha praticato l'interdisciplinarietà nella ricerca del campo dove per studiare il tarantismo si avvaleva una équipe di psichiatri, antropologici, etnomusicologi, attraverso competenze di altri che lo aiutavano nei campi che non conosceva per indagare un fenomeno e avviò una ricerca mettendo in gioco la video-documentazione.

Un altro degli aspetti che in qualche modo caratterizza la figura che de Martino è: da una parte la diversità della speculazione del punto di vista epistemologico; dall'altra anche una fortissima tensione etica e politica, vale a dire la sua figura è stata una figura di grande densità e spessore che non si esaurisce in quella che è stata la sua professione.

De Martino rispetto ad alcuni aspetti è una figura particolarmente ricca anche perché è una delle poche figure in ambito accademico che ritorna continuamente sul pensiero, ricentrando le riflessioni fondamentali sulle quali ha articolato il suo pensiero sulla figura del mito e del rito attorno al magico e al religioso.

Importante è la riflessione che de Martino ha del sacro, in una prospettiva inaugurata dalla storia delle religioni con la scuola di Roma di Pettazzoni in una prospettiva mirata di ricerca sulle religioni e alla magia come prodotti

storici; un punto di partenza come nel caso di Pettazzoni e ancora di più il caso di De Martino dove l'approccio dello studio delle religioni non è naturalmente un approccio di un laicismo fondamentalista che non riconosca la dimensione magica e religiosa in termini culturali.

De Martino prova a pensare il **sacro attraverso il riconoscimento di questo come dimensione di risoluzione delle crisi essenziali** senza dare al sacro connotati metafisici. L'approccio di Otto, van der Leeuw e Eliade dove il sacro si dà come realtà ontologica invariante nella storia mentre varia solo il modo con cui gli uomini si confrontano con questa realtà oggettiva, dove il sacro è posto in modo meta-storico, De Martino non si confronta con queste posizioni, ma parte dagli uomini e guarda al sacro come dispositivo di risposta messo in atto dall'uomo in relazione a quel problema che è la presenza. Ci sono una serie di aspetti a cui guardare per trovare qual è la sua posizione rispetto al sacro.

Da una parte non dà una connotazione metafisica del sacro e parte dall'uomo attraverso un intento programmatico che si vede in alcuni dei suoi testi, che risolve senza residuo in ragione umana ciò che nelle esperienze religiose in atto appaiono ragioni numinose, cioè quando si confronta con la fenomenologia, dice che il problema di Otto, van der Leeuw ed Eliade è che il loro approccio non è storico ma religioso rispetto al sacro.

De Martino non nega l'esistenza di Dio e del sacro, ma vuole risolvere la questione dal punto di vista storico e umanistico del sacro e del religioso provando a pensare come gli uomini possono descrivere quella esperienza.

De Martino vuole capire la ierogenesi, cioè il motivo per il quale qualcosa viene ritenuto sacro e altro no, non guardare solo le manifestazioni del sacro ma indagarne la genesi partendo dalle ragioni umani del sacro.

Il sacro rappresenta un piano di arresto e di recupero della crisi, e parla della crisi in riferimento ad una questione che è al centro della sua riflessione che è quella di presenza.

I momenti per capire la posizione di De Martino attorno al sacro:

- il primo è quello di **presenza**, nozione centrale dall'opera " Il mondo magico" del 1948 dove si pone il problema della realtà dei poteri magici, i poteri dello sciamano che scatenò una serie di attacchi da diverse parti a "La Fine del mondo" opera postuma, il tema della presenza è trattato anche in altri testi;
- il secondo punto è il **insieme dei momenti critici del divenire**, la presenza in determinati momenti della crisi intima e collettiva rischia di perdere;
- il terzo è il **nesso mitico-rituale**;
- il quarto la **destorificazione religiosa**.

La presenza per De Martino è definita in diversi modi, uno è l'idea di trascendimento della situazione nel valore.

La presenza è il bene primario per l'uomo, quella capacità e convinzione dell'individuo che gli permette di essere in una situazione e dare a quella situazione un valore, qualcosa che c'è attraverso la varietà dei mutamenti delle variazioni, rinvia alla capacità di essere soggetti della propria storia, di essere in grado di oggettivizzare la situazione che si vive e di riuscire a gestire le situazioni che la vita pone davanti, il centro decisionale, dimensione che connota l'uomo e che lo differenzia dalla dimensione animale che permette all'uomo di significare la propria esistenza, il farsi presente al mondo e pensare al mondo come qualcosa di agibile e non qualcosa che sommerge; è il bene decisivo dell'uomo, quello che permette di esserci, ed insiste sulla capacità dell'uomo che è qualcosa che l'uomo ha ma non è detto che abbia sempre, in quanto ci possono essere dei momenti, a livello individuale e collettivo, in cui questa capacità di pensarsi un soggetto in grado di agire rischia di cadere, di andare in frantumi, in quelli che chiama "momenti critici del divenire" in cui nell'esistenza individuale e collettiva in cui si rischia di essere sopraffatti dalle situazione, per un esempio è la morte di qualcuno che è estremamente vicino, in cui ci si lascia andare, stati depressivi dopo un lutto importante e non sentirsi più in grado di reagire e considerare il mondo come qualcosa di estraneo, che non si conosce più e si rischia di perdere il contatto relazione con gli altri, o gli stati catatonici in cui si è incapaci di tenere legami con gli altri. La presenza è il centro esistenziale della persona che non è assicurato per sempre se interviene un lutto, la guerra, la mancanza del cibo e la malattia mentale.

La presenza è la possibilità di significare il mondo costruita all'interno di un sistema di relazione dove l'individuo si trova; ci sono situazioni talmente critiche che rischiano di far imbrigliare l'individuo come l'esempio del cacciatore che si trova davanti alla belva, deve cercare di non farsi sopraffare sapendo che se sbaglia mira sarà sbranato, deve decidere se sparare o no, colpirlo con un'altra arma, sono i momenti critici in cui la scelta porterà ad esiti talmente potenti in cui in palio è la vita.

I momenti critici dell'esistenza possono essere quelli connessi alla ricerca del cibo e alla nutrizione, alla fabbricazione e all'impiego di strumenti tecnici, ai rapporti sessuali e alla crisi della pubertà, al rapporto con il nemico o con lo straniero, all'attraversamento o all'occupazione di territori nuovi. In tutti questi momenti la storicità sporge, il ritmo del divenire si manifesta con particolare evidenza, il compito dell'umano di esserci è direttamente e irrevocabilmente chiamato in causa, qualche cosa di decisivo accade o sta per accadere,

costringendo la stessa presenza ad accadere, a sporgere a sé stessi, a impegnarsi e a scegliere; il carattere critico di tali momenti sta nel fatto che in essi il rischio di non esserci è più intenso, e quindi più urgente il riscatto culturale.

Lez 26 **lunedì 16 maggio**

Le questioni che riguardano la riflessione intorno al sacro da parte di Ernesto De Martino. **È centrata sulla riflessione sacro-crisi e il loro rapporto.** Crisi della presenza. Questione importante e la prospettiva è quella di riflettere sul sacro come piano di arresto e recupero della crisi.

De Martino, Ernesto. - Storico delle religioni ed etnologo meridionalista italiano (Napoli 1908 - Roma 1965). A lui si devono un'interpretazione storicista delle manifestazioni religiose e alcune innovative ricerche nel Meridione basate sull'osservazione partecipante e sul lavoro di équipe interdisciplinari.

VITA E PENSIERO

Allievo di A. Omodeo, fu prof. di storia delle religioni nell'univ. di Cagliari. La sua interpretazione storicista delle manifestazioni religiose, basata su di una formazione filosofica di diretta derivazione crociana, è in netta opposizione alle varie teorie di matrice funzionalista ritenute viziate da un'impostazione naturalistica. De M. cercò anche di avviare una "storiografia delle società inferiori", che permettesse un approfondimento della conoscenza della civiltà moderna mediante il confronto con quelle tradizionali. Egli individua il prodursi del sacro nel superamento dei "momenti critici dell'esistenza", ovvero delle crisi in cui, specie per quel che riguarda il mondo etnologico, è minacciata la presenza stessa (intesa come centro operativo del pensare e dell'agire umani). Tale superamento viene operato mediante l'iterazione rituale di un modello mitico originario, che sottrae quei momenti alla loro storicità. Coniugando la tradizione storicista con istanze di matrice etico-sociale marxista, l'opera di De M. costituisce una sintesi affatto originale nell'etnologia italiana, che ha ispirato e continua a ispirare numerosi studiosi nei campi limitrofi della demologia, dell'etnomusicologia e dello studio della religiosità popolare.

OPERE

Tra le sue opere sono: *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941); *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948); *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (1958); *Sud e magia* (1959); *La terra del rimorso* (1961); *Furore simbolo valore* (1962); *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (post., 1977).

link dove si trova bibliografia e documentazione riguardo De Martino:

https://www.youtube.com/results?search_query=ernesto+de+martino

<http://www.ernestodemartino.it>

La sua figura è studiata anche all'estero sulla scia degli studi su Gramsci nel contesto Statunitense. C'è molto sia sul De Martino meridionalista, sia come storico delle religioni.

Schema iniziale di De Martino:

- **PRESENZA**  **NOZIONE AL CENTRO DELLA RIFLESSIONE INTORNO AL SACRO**
- **MOMENTI CRITICI DEL DIVENIRE**
- **NESSO MITICO-RITUALE**
- **DESTORIFICAZIONE RELIGIOSA**

Sono strumenti tecnici che servono per recuperare la presenza o per evitare la crisi della presenza. La destorificazione religiosa: magia e religione sono strumenti che agiscono per recuperare una presenza già in crisi e per evitare che la presenza entri in crisi. Magia e religione come strumenti che l'uomo si è dato per guarire la crisi in atto e per evitare che la crisi irrompa.

Rovesciamento: magia e religione non sono dimensioni patologiche, ma strumenti, non gli unici, per evitare la condizione patologica.

Per De Martino magia e religione mettono in gioco una serie di tecniche che aiutano a superare le crisi esistenziali, sia a livello individuale che collettivo. Modi che culturalmente si sono dati, che hanno ancora quella funzione anche se non sono l'unico modo attraverso il quale l'uomo può superare la crisi, modo in cui ci si apre all'altro e si permette all'altro di entrare in noi.

Di R. Otto e della fenomenologia religiosa De Martino apprezza il fatto che hanno dato un senso culturale a magia e religione, al contrario di quanto fatto da positivisti ed evoluzionisti. De Martino rifiuta la prospettiva

evoluzionista, dove la magia sarebbe uno stadio anteriore alla religione: ritiene invece che siano sullo stesso piano e rispondano allo stesso obiettivo.

Tentativo di ricercare le ragioni umane di magia e religione: De Martino pone al centro la questione della presenza. **La presenza è dinamismo culturale in virtù del quale l'uomo non si limita a subire le situazioni in cui oggettivamente si trova coinvolto, ma è in grado di conferire loro un significato compiutamente umano (il valore), che induce ad assumerle in modo consapevole e attivo.**

Problema: dimensioni relazionali che sono critiche, che richiamano una presenza estremamente forte proprio quando la presenza vorrebbe fuggire. La capacità di non sentirsi gettato nel mondo, ma percepire il mondo come qualcosa di operabile ed agibile, in cui l'individuo può agire, senza rimanere paralizzato.

Resoconti etnografici, letteratura psicologica, psicanalitica, psichiatrica: De Martino vi rintraccia (da Pierre Janet, 1859-1947 psichiatra e psicologo francese) e comprende i casi in cui la presenza si perde. De Martino riflette sulla crisi della presenza anche a partire dalla letteratura che mostra come la crisi rischia di precipitare in una dimensione patologica. De Martino fa l'esempio di stati catatonici, della depressione, di stati di malinconia, tutto deriva dalla letteratura psico-patologica. Ci chiarisce anche che la presenza è movimento che reagisce all'inerzia, che non subisce.

L'individuo è in grado di umanizzare anche le situazioni più precarie e difficili in cui si trova coinvolto. Questo dinamismo è ciò che rende un uomo completamente umano. Ma questo può subire un arresto. Ad esempio significare la morte di qualcuno che ci è caro non può essere fatto in solitudine.

Anche la nascita è un evento che deve comportare la presenza, pensiamo alla criticità del momento del parto: momenti critici che rischiano di travolgere chi li vive. La presenza come capacità di oltrepassare quei momenti e di non farsi passare da quei momenti.

Dinamismo culturale che si costituisce nelle relazioni, individuo posto in un sistema di relazioni che permettono alla persona stessa di significare quello che vive.

Altra espressione di De Martino: **presenza come passaggio dalla situazione data, in cui si è gettati, all'assunzione di essa, ad una sua "valorizzazione", ad un conferimento di senso ad essa.**

Pensiamo ai rituali connessi alla morte, necessari per oltrepassare quella situazione, anche se è l'ultima che vorremmo significare. Presenza come passaggio: l'individuo è in una situazione e vi è fino in fondo: questo necessita di significazione.

Ad esempio, un racconto per bambini di Bissel intitolato Un tavolo è un tavolo...una persona anziana vive da sola, dove il tempo è sempre lo stesso, e vuole cambiare...Inizia a cambiare il nome delle cose che sono nella abitazione, tavolo, sveglia, sedia, mela, ma cambia anche i verbi...voglio...tieniti.....Ma quando esce nessuno più lo capisce e si interrompe il minimo di relazione con gli altri.

Il processo narrato è proprio quello di perdita della presenza, della presenza che si isola.

Processi di significazione del mondo che si fanno soltanto con qualcun altro.

De Martino: **"Presenza che si perde" è la presenza che si isola, perdita dei nessi che collegano al gruppo, alle chiavi culturali che consentono la comunicazione. È il regredire dalla socialità e dalla comunicabilità verso il privato, il cifrato, l'incomunicabile.**

Presenza che regredisce verso l'incomunicabile, dove la dimensione privata assorbe tutto e non è più comunicabile fuori. In certi stati di depressione la sofferenza rischia di essere incomunicabile.

De Martino mette in luce che se la qualità umana è organica la presenza non necessariamente è intangibile, se si perde si blocca ogni elemento di connessione con la vita.

esserci nel mondo, non è dato, non è garantito: esiste il rischio!

Cosa intende de martino a proposito della presenza che si isola compiutamente: esempio di un caso clinico tratto da Janet: **rapporto tra la presenza e il trauma, invece di realizzarsi nel futuro il malato è vissuto dal suo passato**

Letture di un testo: episodio narrato da Pierre Janet.

Janet è stato uno dei primi a parlare della differenza tra la memoria narrativa e quella traumatica. Racconta la storia di Irene, una donna ricoverata a Parigi (presso l'ospedale in cui lui lavorava) a seguito della morte della madre per tubercolosi.

“ Irene aveva assistito la madre a lungo, continuando a lavorare per aiutare il padre alcolista e pagare le cure mediche. Quando morì la madre Irene cercò per diverse ore di rianimare il cadavere. Ad un certo punto il corpo cadde dal letto, e lì vicino giaceva il padre ubriaco. Una zia cercò di organizzare il funerale, ma Irene negava ciò che era accaduto. Così Irene viene ricoverata in ospedale: oltre all'amnesia Irene accusa un altro sintomo. Molte volte fissava in trance un letto vuoto, incurante di tutto, e si prendeva cura di una persona immaginaria. Le persone traumatizzate ricordano troppo e troppo poco, da una parte Irene non aveva un ricordo consapevole della morte della madre, dall'altra era costretta a mettere in atto i ricordi legati alla madre. Il termine automatismo che usa Janet significa mettere in conto la presenza che si perde ma anche mette in atto automaticamente alcuni atti. Janet tenne a lungo in analisi Irene, e alla fine le chiese nuovamente della morte della madre. Irene pianse e disse di non voler ricordare quelle cose terribili: ‘ho fatto cose sciocche per rianimarla, il mattino seguente ho perso la testa’. Aveva recuperato le sue emozioni: ‘mi sento triste e abbandonata’. Janet ritenne completa la memoria di Irene legata al vissuto compiuto.”

Ci interessa la vicenda a proposito delle riflessioni di De Martino sulla crisi della presenza. La morte della madre come evento traumatico, che si produce in una situazione complessa, malattia prolungata, alcolismo del padre. “Ho perso la testa” = stato di perdita della presenza, della connessione. Dimensione di automatismo in cui si ripetono atti senza scegliere cosa fare.

Il malato perde i nessi della comunicazione tra le persone, dimensione di isolamento in cui il passato riemerge ma in termini cifrati: Janet attraverso molte sedute va a cifrare i comportamenti e ricostruisce con lei quello che era successo.

Entra in gioco il tema della crisi, relazione tra la paziente e la cura, ma in tanti casi la cura è esercitata dal dispositivo magico o religioso.

Questione dei momenti critici: lo sono anche perché richiedono una presenza estremamente vigile proprio per l'importanza degli accadimenti in corso, ma proprio per questa importanza la presenza rischia di abdicare a sé stessa.

Ernesto de Martino, Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro, introduzione e cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, p. 113:

“Ogni istante della vita quotidiana, dalla culla alla bara e in qualsiasi civiltà, è da un punto di vista astratto un momento critico [...]. Ma, in concreto, il significato critico non si distribuisce indifferentemente lungo tutto l'arco del divenire, ma si raccoglie in particolari momenti non impropriamente detti “decisivi”, risparmiando gli altri non certo dalla decisione ma dall'esperienza di una impotenza radicale a decidere, e dal perdersi come esperienza

Il momento critico dell'esistenza è critico perché impone una decisione e una scelta, un pronto adattamento alla realtà, un comportamento ricco di conseguenze altamente impegnative per la presenza. Il cacciatore davanti alla fiera, l'agricoltore davanti alla tempesta, il pastore davanti alla solitudine, l'uomo davanti alla donna, il guerriero davanti al nemico, lo schiavo davanti al padrone, il giovinetto davanti alla pubertà, i vivi davanti al cadavere; questi momenti critici dell'esistenza sono largamente tradizionali nelle società umane.

Il carattere che tutti li lega è che in essi la storia, il divenire si manifesta, e la presenza prende contatto di un mutamento, di un passaggio così impegnativi per essa da rischiare di non mantenersi”.

Per De Martino tutti i momenti potrebbero essere critici, in cui potenzialmente ne può andare della nostra vita e della nostra morte. Ma soprattutto sono quelli in cui si è chiamati a decidere, a scegliere, condizione in cui però l'importanza della scelta è tale che ci sembra di essere impotenti a decidere.

Esempi portati: il cacciatore davanti alla fiera, l'uomo davanti alla donna...momenti critici ampiamente presenti all'interno delle comunità umane. Critici perché si sente che l'azione che si è chiamati a fare ha conseguenze non di poco conto. Questi momenti, che tornano, sono accomunati dal fatto che in essi la storia, il divenire, si manifesta come mutamento.

Mentre siamo abituati ad andare in automatico in molte nostre azioni, ci sono momenti in cui l'automatismo non è possibile.

Ci sono momenti in cui il mutamento si manifesta ed io vi entro in contatto, ed c'è il rischio che io non possa passarlo.

Nel caso di Irene, il cambiamento era così impegnativo che la presenza rischia di non mantenersi, e in questo caso di rimuovere l'evento della morte dalla prima consapevolezza.

Da un lato vi è l'idea che il momento critico coesista e consista nel mutamento. Dall'altro vi sono dimensioni diverse dal mutamento, mutamenti su cui non abbiamo la possibilità di agire, come la tempesta, il terremoto.

Momenti critici che rischiano di far saltare tutto, come nel caso di Irene che agisce come se il corpo della madre fosse ancora vivo e lei potesse aiutarlo.

De Martino porta altri esempi (sempre in Storia e metastoria...):

“ Il momento critico dell'esistenza è critico perché rivela alla presenza il mutamento sia che si tratti di un mutamento che la presenza è chiamata a determinare (per es. l'uccisione della fiera), sia che si tratti di un mutamento che si annunzia senza che la presenza possa determinarlo (per es. la tempesta), sia che si tratti di un mutamento irrevocabile dinnanzi a cui la presenza viene posta (per es. un cadavere). La storia, nei momenti critici, si rivela attraverso la carica affettiva che li impone alla presenza.”

Strumenti tecnici riguardano l'emancipazione dalla natura, rischio di riprecipitare in una situazione di soggezione della natura. Pensiamo ai tempi in cui scriveva De Martino. Oggi casomai c'è la cronicizzazione della perdita della presenza, soffocati non dal ritorno alla natura, ma dalla pervasione della tecnologia!

Ancora De Martino:

“I momenti critici dell'esistenza possono essere quelli connessi alla ricerca del cibo e alla nutrizione, alla fabbricazione e all'impiego di strumenti tecnici, ai rapporti sessuali e alla crisi della pubertà al rapporto col nemico o con lo straniero, all'attraversamento o all'occupazione di territori nuovi [...].

Foto: ragazza e bambina sul divano con lo smartphone.

Progetto fotografico di un fotografo americano che aveva fotografato soggetti diversi che utilizzavano degli smartphone. Attenzione: nella foto sono stati tolti gli smartphone!

Immagini che spiegano molto della presenza che si perde, anche se De Martino era ben lontano dall'immaginare quello che avremmo vissuto dopo pochi decenni, rischio di perdita della comunicabilità.

Qui abbiamo a che fare con la cronicizzazione della perdita della presenza.



Piero Coppo [Roma 1940, medico neuropsichiatra e psicoterapeuta, vive e lavora in Toscana. Dal 1979 al 1990 ha lavorato soprattutto in Africa (Mali e Somalia) e Mesoamerica (Guatemala) coordinando Programmi di Cooperazione internazionale come esperto della Direzione Generale Cooperazione Sviluppo e dell'UNICEF nel campo della valorizzazione delle risorse locali di cura (medicine tradizionali) e della loro articolazione con la medicina di importazione] sulle riflessioni di De Martino: “ Tuttavia dagli anni cinquanta del Novecento, quando scriveva De Martino, ad oggi, il contesto è mutato. Allora la crisi della presenza portava con sé il rischio che l'essere culturalizzati venisse sospinto regressivamente nel naturale; oggi per la presenza è più facile smarrirsi nell'ambiente artefatto in cui un numero sempre maggiore di umani si trova ad evolvere.

E talora lo smarrimento non assume più i connotati della catastrofe ma di un assetto destinato a durare, a farsi cronico, addirittura incoraggiato dalla cultura dominante, anche se rimane catastrofico in riferimento al modello antropologico demartiniano, quello dell'uomo che si sceglie attivamente.

De Martino così conclude (...Storia e metastoria...):

“ In tutti questi momenti la storicità sporge, il ritmo del divenire si manifesta, con particolare evidenza, il compito umano di “esserci” è direttamente e irrevocabilmente chiamato in causa, qualche cosa di decisivo accade o sta per accadere, costringendo la stessa presenza ad accadere, a sporgere a sé stessa, a impegnarsi e a scegliere; il carattere critico di tali momenti sta nel fatto che in essi il rischio di non esserci è più intenso, e quindi più urgente il riscatto culturale”

De Martino parla di momenti critici relativi ai rapporti uomo e altro da sé, ma ora Coppo pone l'attenzione sulla questione dell'assetto, smarrimento non più come catastrofe, ma qualcosa che diventa cronico.

Impedimento alla comunicazione empatica con gli altri, smembramento dell'assetto relazionale, situazione che sembra destinata a farsi cronica.

Più c'è il peso della chiamata, più c'è il rischio della paralisi.

Lez 27 martedì 17 maggio

Ripartiamo dalle ultime cose di ieri. Abbiamo affrontato il modo in cui De Martino rifletteva sulla presenza, sulla crisi della presenza, e sul momento in cui la presenza abdica a sé stessa, quando l'individuo non riesce ad oltrepassare la situazione. È un rischio sempre presente per l'uomo.

Torniamo su questi temi. Sofferenza mentale: non è la destoricizzazione religiosa ma una uscita dalla storia senza ripresa. Per De Martino l'esperienza religiosa non è una esperienza malata, ma serve per evitare la caduta nella malattia, per evitare la crisi.

Tutto lo sforzo dei dispositivi magico-religiosi non è teso ad evadere dalla storia ma a permettere di rimanere nella storia, di agire, scegliere, operare, superando le crisi. Magia e religione come tecniche culturali.

Cultura per De Martino è lo sforzo di antropopoiesi (processo di auto-costruzione dell'individuo sociale), movimento inter-soggettivo per il quale si sta assieme e che fa superare i momenti critici.

Cultura è la lotta continua dell'uomo contro l'insidia della malattia. La presenza che si perde è la presenza che si isola.

De Martino ha una prospettiva laica, come della scuola storico-religiosa di Pettazzoni, da cui proviene. Magia e religione non sono le uniche modalità per costruire quel “noi” che serve alla presenza: le religioni, per De Martino, non sono necessarie, sono uno degli strumenti.

De Martino:

“Il carattere critico di tali momenti sta nel fatto che in essi il rischio di non esserci è più intenso, e quindi più urgente il riscatto culturale”

Dimensione dell'urgenza, i momenti critici sono segnati da un paradosso.

“Drammatico paradosso dei momenti critici: essi richiedono una presenza umana particolarmente vigile, in considerazione dell'importanza fuori dal comune degli accadimenti in corso, ma proprio il peso dell'eccezionalità può indurre la paralisi della presenza e, con essa, la stasi dell'attività valorizzatrice: stasi cui corrisponde il regresso dalla cultura alla natura”

“Vigile...” in considerazione dell'importanza fuori dal comune degli accadimenti in corso. La scelta diventa difficile.

De Martino ha vissuto momenti storici in cui le scelte non erano scontate ma comportavano conseguenze importantissime a livello personale. “Eccezionalità” che rischia di paralizzare la presenza. Trauma devastante che può non essere più conservato da una memoria consapevole.

“Attività valorizzatrice” significa il rischio che le capacità di valorizzare, dare valore agli eventi, venga meno, quindi si blocchi, ecco la stasi.

De Martino: rischio della presenza

- **Crollo della distinzione tra io e mondo: mi confondo con la realtà stessa**
- **Il sentirsi agito, posseduto, invaso dal mondo**
- **Perdita del senso del reale e della propria operatività nel reale.**
- **Scarica incontrollata di impulsi distruttivi.**

Ne “La fine del mondo, De Martino narra le vicende di una donna, Maddalena, che dice: “non posso fare più nulla, né sentire nulla, sono inerte...in uno stato di prostrazione dal quale nulla può tirarmi fuori...il cuore sta per morire, tutto è tenebre in noi e fuori di noi...mi sento abbandonata in una solitudine terrificante, Dio si è ritirato...” De Martino, ne “La fine del Mondo”, cerca di analizzare la crisi della presenza, quando rischia di annullarsi nel nulla. De Martino fa anche altri esempi di perdita del senso del reale; altra paziente: “è come una nebbia, una nuvola davanti agli occhi, mi sembra che le cose stiano per scomparire, che io sia sul punto di diventare cieca”

Anche la letteratura è impiegata da De Martino che trascrive un passo de “La noia” di Alberto Moravia.

De Martino prova ad analizzare diversi discorsi, psicopatologia, letteratura, enucleando il problema con cui si rapporta.

Sull’aspetto “sentirsi agiti” porta una altra citazione “le mie gambe e le mie braccia si muovono da sole, avverto pensieri mei e altri che non lo sono, e che vengono da chissà dove...”

Ancora da Janet su pazienti che non riconoscono più il proprio corpo: “questi malati perdono più delle loro proprietà, perdono la loro persona perché non ritrovano se stessi” De Martino: si tratta di depersonalizzazione.

De Martino mette in gioco esperienze estreme ma conosciute, in vari modi vissute da tutti, anche se quelle trattate sono di grave sofferenza mentale. Queste ci aiutano a riflettere sul rischio sempre presente e che l’azione culturale continua a combattere anche grazie ai dispositivi magici e religiosi.

Rischio della presenza: sentirsi agiti da...da qualcosa d’altro, da qualcun altro, in misura diversa.

De Martino: “la vita religiosa non è questo ma la vita religiosa e il dominio del sacro hanno la loro origine culturale nella esigenza tecnica di proteggere la presenza dal rischio di non esserci in una storia umana. Nella vita religiosa la presenza malata sta come rischio: non è, come vorrebbero taluni positivisti, la stessa vita religiosa”

La vita religiosa è prodotta proprio per rispondere al problema di proteggere la presenza dal rischio del non esserci nella storia umana.

In ogni contesto culturale ci sono momenti critici ma che non sono uguali in tutti i contesti, dipende dalla cultura, a parte i grandi determinismi della nascita e della morte. In mezzo c’è una grande variabilità di contesti.

Sacro come strumento culturale che ha la funzione di proteggere la presenza. Religioni come prodotti storici ma anche come costruttrici della storia.

Magia e religione non servono a spiegare il mondo, come la scienza, ma permettono di essere nel mondo, di significarlo.

crisi e sacro, nucleo della riflessione di De Martino:

- **Il ricorso al sacro è motivato dal bisogno di controllare e disciplinare l’andamento della crisi, agendo sul piano temporale e relazionale attraverso il rituale.**
- **Questo processo è connesso alle tecniche mitico-rituali che proteggono da tale crisi**

Passaggio interessante di De Martino: tecnica, cultura, trauma. Queste parole tornano nelle riflessioni di De Martino.

Ci sono delle parole dense, sistema organico, ad esempio. Idea dell’organizzazione delle tecniche di ripresa della crisi, dove agiscono memoria culturale e tradizioni. Tecniche vitali di difesa: dimensione dell’esperienza umana come qualcosa di di per sé critico, esperienza umana sempre sollecitata dalla crisi e dalla difficoltà. Recuperare i contenuti critici traumatizzati: il rituale volto a superare i traumi, ma non soltanto...

CIVILTÀ MAGICO RELIGIOSA...

Ernesto de Martino, Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro, introduzione e cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, p. 111:

“Ogni civiltà magico-religiosa è un sistema organico di tecniche vitali di difesa inteso ad entrare in rapporto e a recuperare alla storia culturale umana i contenuti psichici traumatizzati. Ha un sistema di profilassi, cioè ciò che tenta di evitare che la malattia insorga. Ecco le tecniche volte al recupero e ad evitare l’insorgenza della crisi e, al tempo stesso è un sistema organico di tecniche vitali inteso a ridurre il numero e l’intensità dei nuovi traumi che si possono produrre nel corso della storia che è propria di un dato regime (economico e sociale) di esistenza.”

TERAPIA E PROFILASSI...

Conclude de Martino:

È quindi al tempo stesso una terapia e una profilassi dal rischio di non esserci nel mondo in quei momenti critici dell’esistere nei quali quella civiltà avverte che la storia “sporge”

Idea della storia che sporge: è la percezione che qualcosa di decisivo sta per accadere, e che siamo chiamati ad una scelta dalle conseguenze determinanti per il nostro divenire.

Quei momenti non possono essere lasciati a sé.

Tecniche magico-religiose: attraverso l’azione sul tempo disciplinano e controllano le insorgenze della crisi. Tema del tempo fondamentale in relazione proprio alla situazione dei momenti critici del divenire. Uno dei modi attraverso i quali magia e religione offrono tecniche per superarli è proprio grazie al tempo, momenti sottratti al normale divenire della storia, e proiettati su una dimensione temporale “altra” rispetto al quotidiano.

Il rito: qualità dell’azione differente rispetto alle condizioni quotidiane. Ad esempio il rituale funebre, dove in relazione alla perdita della persona cara trovo l’operatore rituale che dice determinate cose, c’è una procedura rituale, prefissata, dove non sono solo di fronte alla persona mancata, memoria culturale-religiosa più ampia della mia esperienza individuale. È la morte che viene riscritta attraverso il rituale funebre, in un’esperienza che la supera. Non è un momento totalmente nuovo, c’è già qualcuno che è morto e risorto, presenza della morte depotenziata, attutita.

Per De Martino questo ha il fine di superare il momento critico e di tornare ad agire nella storia.

Nella prospettiva cristiana, a proposito del tempo, c’è anche rimando alla salvezza.

Nei riti greci classici c’è, ad esempio, il momento critico del sacrificio dell’animale, critico perché la mancanza dell’animale può avere conseguenze negative. Allora il rito dell’uccisione viene iscritta in un contesto che è la ripetizione di un altro sacrificio avvenuto nel mito prima del tempo, in cui per la prima volta si è sacrificato, in cui per la prima volta si è superata la crisi. Questo permette di occultare la criticità del momento presente.

Da una parte troviamo lo sforzo magico religioso di vivere i momenti critici collettivamente. Tutta una memoria mitica che rende quell’evento pensabile e dove avviene anche una sorta di occultamento della violenza nei confronti dell’animale.

Il rito permette di entrare in una dimensione temporale “altra”, dove viene messo in scena il tempo dei primordi in cui la crisi era già stata superata.

De Martino insiste sull’**aspetto della iterazione**. Il rito dà già le parole, le azioni, le scelte, è apparato di protezione in cui si occulta il momento critico in cui la presenza può acquietarsi. Il rituale permette di assumere i momenti critici che rischiano di travolgere la presenza in maniera collettiva. Già nel “noi” che il rituale produce si ha sollievo alla crisi.

Questione della caratteristica collettiva del rito. Pensiamo anche alle scansioni annuali in cui gli eventi critici vengono protetti dalle attività rituali: entra in gioco l’iterazione, la ripetizione dei rituali.

Caratteristica del rito: iterazione, ripetizione non spontanea

- 1) Rito: caratterizzato da un agire che si ripete identico a sé stesso e quindi avulso dal divenire. Può scoppiare una guerra, possono essere interrotte molte relazioni economico-sociali, ma il rito si ripete, ritorna identico.**
- 2) Agire che ripete un antecedente mitico, che contiene sia il racconto di una crisi, quanto l’indicazione del percorso che garantisce il deflusso della crisi stessa. I greci riproponevano il precedente mitico in cui Prometeo aveva sacrificato un bue dando la carne agli uomini e le ossa agli dèi.**

Rito che colloca nel presente ciò che era successo nei primordi dei tempi. Per De Martino avviene un processo di trasfigurazione.

Destorificazione religiosa, definizione di De Martino:

L'istituto della destorificazione religiosa svolge una funzione protettiva nei confronti della presenza umana, impedendole di entrare in rapporto immediato con situazioni che potrebbero causare la sua perdita.

C'è una destorificazione drammatica, come quella di Irene, come gli altri stati di depersonificazione, e una destorificazione istituzionale, che si produce attraverso delle pratiche rituali istituzionalizzate che fanno uscire dalla storia, dal divenire comune, per entrare nel tempo "altro" che è quello del mito, ma è destorificazione momentanea. La destorificazione religiosa, per De Martino, permette di superare i momenti critici.

De Martino lo definisce una specie di giro, di aggiramento, per evitare l'impatto che rischierebbe di travolgere. **De Martino: "la destorificazione istituzionale è la difesa culturale dalla dissociazione traumatica, "Rischio presente in ciascuno di noi".** Dimensione dell'esistenza come qualcosa da salvare.

DESTORIFICAZIONE RELIGIOSA

- 1. Presenza che sta nella storia come se non ci stesse**
- 2. Salva dall'angoscia di non poter essere presente in nessuna storia**

La destorificazione permette attraverso lo strumento mitico-rituale di uscire momentaneamente dalla storia e di rientrarvi senza subire conseguenze.

Le religioni non sono fuga dalla storia, ma salvano dall'angoscia di non poter essere presenti in nessuna storia. Il prezzo della destorificazione è il depotenziamento della storia: scelgo qualcosa che è già determinato storicamente. "La religione è angoscia della libertà" (De Martino)

Paradosso su cui insiste: la presenza viene protetta nel momento in cui viene depotenziata. Naturalmente nell'ambito rituale.

La presenza che ripete, iterando ritualmente un modello mitico, pur essendo partecipe dell'ordine della cultura, non si trova tuttavia nella pienezza delle sue facoltà operative, per il fatto stesso di ripetere, che esclude a priori la libertà e la responsabilità dell'iniziativa: PRESENZA DEBOLE, MUTILATA DELLA PROPRIA AUTONOMIA DECISIONALE.

Il tentativo di De Martino è quello di creare una teoria del sacro che intende indagare la ierogenesi.

De Martino evidenzia la dimensione mutilata della propria autonomia decisionale.

Per concludere il discorso di De Martino:

La sfera del sacro è un tentativo di risposta alla crisi, ma è UNA delle possibilità storica fra le altre, non è necessaria all'esistenza ma è importante come sistema di profilassi rispetto all'essere umano.

Le religioni hanno permesso all'uomo di stare nella storia.

Lez 28 mercoledì 18 maggio

Tema della destorificazione e movimento inter-soggettivo. Sacro come risposta al rischio della crisi della presenza, risposta storicamente importante ma non necessaria.

Soprattutto ne "La fine del mondo" De Martino sviluppa queste tematiche. Non si tratta di una monografia compiuta, pubblicata postuma nel 1977. Si vede lo sforzo di scrittura di un autore che si interrogava sui temi in questione

Per De Martino vi sono due vie di uscita dalla storia, 1. quella drammatica e personale 2. quella religiosa di profilassi della crisi.

Contromisure tecniche: quella che le civiltà mette in gioco per combattere la destorificazione irrelativa o drammatica e quella del collettivo. Calendarizzazione dei momenti critici, per viverli in modo diverso, in modo mitico-rituale.

Questione del collettivo di De Martino, come si costituisce il “noi” nel momento inter-soggettivo. De Martino affronta questo tema sotto varie prospettive: la sfera del sacro è una risposta alla crisi ma è una possibilità storica tra le altre. Ne “La fine del mondo”: “se è erronea ogni interpretazione che riduce il sacro alla mera crisi esistenziale, come fatto patologico, è del pari erronea la prospettiva che fa del sacro e mitico-rituale l’orizzonte unico e necessario per affrontare la crisi”. Ciò che importa, per De Martino, è l’inter-soggettività dei valori, “il mantenere l’apertura alla inter-soggettività, la volontà di comunicare agli altri la nostra modalità di essere privato e di accogliere le medesime aperture degli altri”.

Insomma mantenere l’apertura alla inter-soggettività, e la cultura è questo, l’apertura della comunicazione tra l’intimo privato che apriamo agli altri e quello che gli altri aprono per noi.

De Martino: “l’orizzonte meta-storico del sacro non è in quanto meta-storico indispensabile, in tutti i tempi e luoghi per compiere questa apertura di sé agli altri e degli altri a noi”. Questa pubblicizzazione non necessariamente deve passare per una via religiosa. Lo si può fare per vie diverse.

De Martino: “per fare il bene, col privato che si apre, non è necessario farlo per Cristo e per Dio, si può semplicemente farlo per gli uomini della propria epoca senza bisogno di ricorrere al *detour* di raggiungerli attraverso Cristo e Dio. Oggi la via che conduce l’uomo all’uomo è sempre più breve e sempre più ardua e lunga quella tramite Dio”.

Un piano è quello del percorso che fa la destorificazione, per stare nella storia, percorso salvifico che mi fa aprire gli altri, e lo faccio attraverso la figura divina. Destorificazione religiosa. “L’imperativo etico fondamentale che fonda la mia persona è che non devo mai essere solo, questa verità-imperativo ci accompagna e sostiene dalla culla alla bara. Non si tratta di essere insieme fisicamente, si può essere soli in mezzo alla folla o essere assieme in impetuosa comunicazione in una cella di un convento o di un carcere”.

Un altro piano De Martino lo rappresenta in relazione all’esperienza della quotidianità, dice che la comunione con gli altri “che popola il nostro passato e che raggiunge nella memoria solo poche persone a noi prossime, si manifesta nel bisogno complessivo di continuare i vecchi rapporti e di intrecciarne altri” [...] “Le conversazioni, la cena tra amici, la vita associativa, la festa vissuta assieme, rendono testimonianza a noi di noi stessi ma formano anche la nostra persona ritirandola, allontanandola, dall’abisso della perdita della presenza”.

Quindi dimensione della cultura come coltivazione dei rapporti che rendono la vita degna di essere vissuta. Dimensione dell’amicizia che permette il confronto ma anche di tenerci ritirati rispetto all’abisso.

Problema della sofferenza mentale e del corpo, “anche quando non sentiamo il desiderio di essere con gli altri, gli altri vivono delle nostre abitudini, delle tecniche del corpo, in una molteplicità di relazioni che ci costituiscono”. Pensiamo oggi al rapporto tra neuro-psichiatria e le pratiche dello yoga o dell’alimentazione, pratiche che incidono anche sul cervello. Uomo frutto di queste relazioni. Per De Martino lo storico e lo psichiatra devono fare un lavoro parallelo: “se fino ad oggi lo psichiatra si occupava della mente malata (ma “malattia” è un giudizio storico) e lo storico della cultura della mente “sana” oggi è necessaria una ricerca inter-disciplinare, in quando il “malato” cresce in un sistema culturale; malato e normale sono categorizzazione di giudizi di matrice storica. Rapporto tra malattia mentale e contesto sociale e storico in cui la malattia si produce.”.

De Martino concludeva questo passaggio: “ora la distinzione tra sanità e malattia, ammalarsi e guarire, ha luogo anche oltre i confini e limiti dell’ospedalizzazione mentale, ed investe l’uomo come tale e coinvolge tutti i suoi prodotti storici”. L’azione culturale è la controindicazione alla malattia, alla perdita della personalità.

“La cultura è frutto della lotta vittoriosa della sanità contro la malattia, e l’insidia della malattia è il pericolo di rinunciare alla scelta, al dover esser nella storia”.

Ai tempi di De Martino queste posizioni davano delle risposte significative, oggi è divenuta più complessa la questione della costruzione del “noi”.

La poesia di una poetessa russa, Anna Achmatova, racconta un’esperienza limite, quando durante le persecuzioni staliniane, lei si trova in fila davanti al carcere per consegnare un pacco al proprio figlio, e nei pochi versi di una raccolta, “Requiem”, racconta di quel momento:

“Nei terribili anni della "ezovscina" ho trascorso diciassette mesi a fare la coda presso le carceri di Leningrado. Una volta un tale mi "riconobbe". Allora una donna dalle labbra bluastre che stava dietro di me, e che, certamente, non aveva mai udito il mio nome, si ridestò dal torpore proprio a noi tutti e mi domandò all’orecchio (li tutti parlavano sussurrando): - Ma lei può descrivere questo? E io dissi: - Posso. Allora una specie di sorriso scivolò per quello che una volta era stato il suo volto”.

Un istante, quando un sorriso appare, dove la dimensione del terrore disumanizza, e dove si trova chi può dare voce a quello che è indicibile, ebbene il sorriso rimane: la relazione inter-soggettiva sopravvive pur nelle condizioni più traumatiche e “ideali” per il completo smarrimento del sé.

Distribuzione del nuovo testo di Esiodo, che leggeremo durante la lezione.

Riprendiamo la questione del sacrificio, sulla quale ci soffermeremo in questa ultima parte del corso. Dibattito storico-religioso sul rapporto tra sacrificio e violenza.

Riflettiamo sull'utilizzo comune del termine sacrificio: torna molto spesso in una serie ampia di accezioni, nelle scelte di ordine morale, politico, civile, fino alla rinuncia alla propria vita in nome di qualcosa di grande.

Anche martirio, martiri, la morte dei soldati in guerra impiegata in termini sacrificali: pensiamo al dibattito intorno al genocidio ebraico, alla discussione tra il termine olocausto e Shoah, dove alcuni preferiscono il secondo, il quanto il primo presupporrebbe la legittimazione di chi lo ha compiuto.

Nel dibattito storiografico e pubblico il termine sacrificio assume molte connotazioni, in parte anche in relazione al significato della violenza subita, all'interno del genocidio, dagli ebrei al tempo del nazismo.

Breve premessa ricavata dalla cronaca recente. Se su google digitiamo "sacrificio" vediamo le molte definizioni, e recentemente una è stata attribuita ad Aleppo, in Siria, con l'episodio in aprile in cui, a causa dell'attacco di un ospedale era morto l'ultimo pediatra rimasto ad Aleppo.

Aspetti terribili di questa guerra, dove vengono colpite strutture sanitarie e obiettivi colpiti due volte, la seconda quando si avvicina il personale sanitario.

Titolo del Corriere della Sera, 28 aprile 2016, articolo a firma di Lorenzo Cremonesi: "Siria, il sacrificio di Mohammed, l'ultimo pediatra rimasto. Morto per curare i bambini."

Articolo: "Se non fosse vero e verificabile, verrebbe da pensare che sia il personaggio romanizzato di un film. Una sorta di eroe tutto positivo, che si sacrifica per il prossimo, dona interamente sé stesso, sino a perdere la vita.

Il passaggio dell'articolo riportato: la parola sacrificio associata alla dimensione dell'eroismo, poi al sacrificio di sé per il prossimo, ancora la dimensione del dono. Eroe, prossimo, dono.

Vediamo entrare questi aspetti, su cui ci soffermiamo, e che riguardano l'impiego della parola sacrificio al di fuori della sfera storico-religiosa.

Rispetto alla vicenda del 23 maggio 1992, strage di Capaci, il Presidente Mattarella diceva "...gratitudine a chi non si è mai scoraggiato nella battaglia...a chi lo ha fatto a costo del sacrificio personale, a chi ha compreso il valore della legalità nell'agire quotidiano". Sacrificio come costo, di dono per una battaglia contro mafia e illegalità.

Sacrificio come una sfera che trascende l'individuo.

Sacrificio-Eroismo. Sacrificio viene usato anche ulteriormente nel dibattito, come viene utilizzato in relazione alle riforme di natura economica, idea di sacrificio che rinvia all'idea della perdita temporanea di un dono a favore di una sfera più ampia.

Riflessione di **C. Grottanelli (1946-2010), storico delle religioni.**

Sintetizza quello che si identifica con la parola sacrificio: "L'atto rituale mediante il quale si sottrae un oggetto, un animale o un essere umano all'uso profano dedicandolo ad esseri extraumani o alla sfera extraumana. Più specificatamente, il termine sacrificio è riservato da molti all'offerta cruenta, cioè a quella in cui, nell'atto di dedicare alla sfera extraumana un essere animato (umano o animale), lo si uccide."

Si veda l'importanza della funzione dell'atto rituale.

Riflettiamo su queste cose dette da Grottanelli.

Da una parte è l'atto rituale. Sacrificio come trasferimento di qualcosa dalla dimensione umana a quella extra-umana. Grottanelli rinvia all'offerta, al dono, di sé ad una sfera più importante rispetto a sé stessi. Ma quando si pensa all'atto rituale si fa riferimento ad una azione rituale, che, pensando anche alla definizione demartiniana, si colloca in un tempo "altro" che attualizza il tempo dei primordi e che si pone in grado di produrre delle differenze di peso nella vita individuale o collettiva. Vi si ripete ciò che è accaduto prima del tempo.

Anche omicidi di mafia o camorra possono assumere tratti rituali, che però non fanno automaticamente dell'omicidio rituale un sacrificio. Ci vuole la sfera extra-umana, la consacrazione di un oggetto/animale/persona alla sfera divina.

Quindi entra in gioco la sfera sacra, si parla del trasferimento da una sfera ad un'altra.

Grottanelli pone l'attenzione che di norma siamo immediatamente portati all'offerta cruenta, dove quello che viene dedicato alla sfera extra-umana è un essere animato, e dove la sua consacrazione sta nella sua uccisione.

Trasferimento + sacrificio cruento, umano o animale.

Nel mondo antico il sacrificio di un essere animato era quello animale, secondo un'azione rituale, in un determinato spazio/contesto/tempo eseguito dai sacerdoti preposti al sacrificio.

Il concetto di sacrificio comprende alcuni temi caratterizzanti:

Tema del dono: trasferimento da sfera umana ad extra-umana.

Tema della violenza: a volte sembra essere occultata attraverso le stesse pratiche culturali

Tema dell'alimentazione: nel sacrificio animale, una volta ucciso, veniva in parte offerte agli dèi, in parte consumato dagli uomini. Le pratiche sacrificali, come l'alimentazione, si caricano di grande significato simbolico. Mangiare gli animali significa anche stabilire come devono essere mangiati e spartiti tra sfera umana ed extra-umana, nel senso di ricordare la differenza tra mortali ed immortali.

Differenti regimi sacrificali: c'è chi rinuncia all'alimentazione carnea, con ciò rifiutando un preciso modello politico. Significa scegliere una visione del mondo rispetto ad un'altra. Ad es. Nel mondo biblico il sacrificio era da contemperare con il principio del "non uccidere".

Carni di animali uccisi da mano umana: erano di norma animali domestici, bovini, ovini, maiale. Troviamo passi di Pausania in cui venivano sacrificati cuccioli di animali selvatici.

Molte letture del '900 sul sacrificio hanno assistito al rapporto sacrificio/violenza, altre al rapporto sacrificio/alimentazione. Il sacrificio umano ci mostra che non tutte le dimensioni rituali sono sacrifici. Ad esempio la pena di morte.

sacrificio e consumo: il sacrificio non è soltanto un rito che comporta uccisione e offerta, ma è uno dei modi dell'alimentazione umana, poiché esso non comporta solo rinuncia e morte, ma può comprendere anche la fruizione immediata di un bene.

Idea di un bene che entra e inizia a circolare tra la comunità. Ad es. nella bibbia, l'uomo è autorizzato a consumare la carne se restituisce alla divinità il sangue, dove si pensa sia contenuto il principio vitale.

sacrifici non cruenti: non ogni offerta agli esseri extraumani è un sacrificio cruento: vegetali commestibili, bevande (es. il vino), profumi, incenso e manufatti di vario genere costituiscono anzi in molti regimi di offerte i casi più frequenti

Proviamo a leggere la questione sacrificio in relazione alla destorificazione di De Martino.

1. Aveva detto che questi momenti, quelli critici che mettono in gioco la presenza individuale e collettiva, vengono risolti attraverso la destorificazione e assunti collettivamente. Problema dell'uccisione di animali utili o necessari alla vita umana. Ecco la funzione del rituale collettivo, una dimensione spazio-temporale "altra".
2. Ancora: la necessità umana di emanciparsi dalle condizioni naturali, dalla maggiore o minor dipendenza di una certa società umana dalle condizioni naturali di vita: "in rapporto ai modi di produzione dei beni utili e al grado di controllo delle forze naturali si determina la misura di ciò che è 'critico' e di ciò che non lo è".

De Martino pone il rapporto tra natura e cultura in un contesto conflittuale a livello universale.

Come facevano i greci? Poi compareremo le questioni sul sacrificio con il testo Biblico e i suoi diversi orizzonti simbolici, e infine rispetto all'espressione artistica contemporanea, secondo la mostra che ha avuto luogo a Berlino nel 2015.

Greci: Esiodo, Teogonia, lettura del testo.

Esiodo, Teogonia, vv. 535-557

[..1 quando la loro contesa dirimevano dèi e uomini mortali a Mecone, allora un grande bue, con animo consapevole, spartì, dopo averlo diviso, volendo ingannare la mente di Zeus; da una parte infatti carni e interiora ricche di grasso, pose in una pelle, nascostele nel ventre del bue, dall'altra ossa bianche di bue, per perfido inganno, con arte disposte, nascose nel bianco grasso. E allora a lui disse il padre degli uomini e degli dèi: "o figlio di Iapeto, illustre tra tutti i signori, amico mio caro, con quanta ingiustizia facesti le parti". Così disse Zeus beffardo che sa eterni consigli, ma a lui rispose Prometeo dai torti pensieri, ridendo somnesso, e non dimenticava le sue ingannevoli arti: "o Zeus nobilissimo, il più grande degli dèi sempre esistenti, di queste scegli quella che, il cuore nel petto ti dice". Così disse meditando inganni, ma Zeus che sa eterni consigli riconobbe l'inganno, né gli sfuggì, e mali meditava dentro il suo cuore per gli uomini mortali e a compierli si preparava. Con ambedue le mani il bianco grasso raccolse; si adirò dentro l'animo e l'ira raggiunse il suo cuore, come vide le ossa bianche del bue frutto del perfido inganno: é da allora che agli uomini immortali la stirpe degli uomini sulla terra brucia ossa bianche sugli altari odorosi

Iapeto è uno dei figli di Gaia e Urano e appartiene ai Titani. Prometeo, figlio di Iapeto, fa qualcosa che fa arrabbiare Zeus e il fio di ciò lo pagheranno gli uomini. La prassi sacrificale è legata all'azione colpevole di cui non sono però responsabili gli uomini. Ad un certo punto c'è una contesa tra gli dèi e gli uomini mortali. Esiodo ci narra di questa contesa tra dèi e uomini mortali, e viene detto che Prometeo prende un grande bue...

Sciogliamo questi versi, che ci sembrano in contraddizione: vediamo Prometeo che inganna Zeus, spartendo il bue, lo divide, e vuole ingannare Zeus perché prende le interiora e le nasconde in una pelle di brutto aspetto, nel ventre del bue; dall'altra parte prende le ossa, dove non c'è carne, e le nasconde nel grasso succulento in modo che Zeus cada nel tranello, scegliendo le ossa senza carne.

Esiodo dice che Zeus riconosce l'inganno, ma prende comunque la parte "sbagliata". Ma qual è la parte sbagliata e quale quella giusta? Zeus prende le ossa, che poi nel presente saranno il dono degli uomini agli dèi una volta bruciate sull'altare, mentre agli uomini resta la carne di cui si nutriranno. Istituzione nel tempo prima del tempo su come si fanno i sacrifici: come è stato fatto nel tempo prima del tempo, nell'epoca del mito.

Tema della divisione: Esiodo dice che in quel tempo mortali e immortali erano in contesa, quindi in una dimensione paritaria. Esiodo fa pensare ad un tempo in cui erano più o meno sullo stesso piano: poi le strade si separano contestualmente alla divisione di un corpo primordiale, quello di un bue. Grande spartizione che caratterizza il politeismo greco tra mortali ed immortali: anche nell'alimentazione. Gli uomini mangeranno carne nella condizione di vita mortale, e come la carne mangiata gli avranno un corpo che si corrompe. Gli dèi mangeranno le ossa, che sono quelle in cui si riteneva risiedesse la *psyché*, l'anima, il principio vitale.

Prometeo ri-dice la realtà, come organizzazione cosmica, che ribadisce che gli dèi sono immortali, gli uomini mortali. Ecco perché i pitagorici volevano rifiutare la carne.

1. Tema della spartizione.
2. Tema dell'inganno: mito di racconto di azioni che hanno conseguenze tra loro, senza contraddizione logica all'interno dei versi narrati, tutto comporta una serie di conseguenze che a cascata fanno della realtà quella che è.

Dopo che, sempre grazie a Prometeo, gli uomini sottrarranno il fuoco a Zeus, l'inganno subito sarà l'artificio fatto ad arte di consegnare la donna all'uomo. C'è una situazione per cui spartizione/inganno comportano l'istituzione dell'azione sacrificale: agli dèi le ossa, agli uomini le carni.

I mortali non sono i protagonisti dell'azione, subiscono la colpa di Prometeo.

Ora il contesto biblico: non è la divinità che dice come sacrificare

La questione del sacrificio. È l'ultima parte del corso.

Utilizzo comune del termine sacrificio e la riflessione storico-religiosa e antropologica sul tema.

Da un lato la questione della violenza, poi l'aspetto dell'offerta, poi l'aspetto del rapporto "contrattuale" tra sfera umana ed extra-umana, in una reciprocità che produce effetti sulla realtà di chi offre ma anche della divinità stessa (antichità mediterranea secondo la quale le prassi sacrificali che vanno ad aumentare la forza degli dèi).

La spartizione del corpo degli animali, in senso verticale (simboleggiata dal fumo che sale dall'altare verso il cielo) e in senso orizzontale, in quanto gli animali venivano spartiti tra chi partecipava al sacrificio.

Due ambiti: unità in quanto il corpo unitario del bue (caso di Prometeo) che viene spartito in due parti (molteplicità), una ai mortali e una agli immortali.

Nella città il momento sacrificale è il momento di festa per eccellenza, e il sacrificio momento di unità anche politica della comunità.

Ogni teoria interpretativa del sacrificio mostra le corde di fronte alla pluralità del fenomeno. La comparazione ci mostra che anche dove ci sono analogie, la stessa fondazione mette in gioco visioni dell'umano e del divino molto diverse. Nella Genesi vediamo la divinità che dà un indirizzo di comportamento all'umanità e che gli uomini sono tenuti a seguire.

Abbiamo visto il passaggio della teogonia di Esiodo dove si parla della prima spartizione di Prometeo e dell'inganno di cui Zeus era consapevole ma compie l'azione che deve compiere.

Il sacrificio greco, confrontato con quello vedico nel quale si dice che nel tempo prima del tempo c'era un grande uomo primordiale offerto in sacrificio, e dal suo corpo erano derivate parti del cosmo, delle divinità, parti del corpo sociale. Sacrificio cosmogonico, all'origine della realtà cosmica, che è anche la realtà sociale nelle sue distinzioni interne, nelle gerarchie fondate attraverso il sacrificio delle origini.

Nel caso di Prometeo, invece, non abbiamo un sacrificio all'origine del cosmo o dell'ordine sociale. È una spartizione che è cosmica solo in relazione al fatto che produce la differenza determinante tra mortali e immortali.

Jean Pierre Vernan (Francia 1914-2007): "il sacrificio greco":

"Il sacrificio greco [...] richiama la frattura che per colpa di Prometeo [il titano che fu il primo sacrificatore], si è prodotta fra gli dèi e gli uomini: consacrazione, nel rito stesso, che mira a congiungere mortali e immortali, la distanza invalicabile che ormai li separa".

Vernan così sintetizza un aspetto importante del sacrificio carneo del mondo greco: ri-attualizzava la distanza che si era prodotta, il fumo che sale ri-attualizza, ribadisce, la divisione dell'ordine cosmico tra dèi e immortali.

De Martino: nel momento in cui pratico il sacrificio, rifondo la realtà come deve essere ordinata.

Due aspetti fondamentali del politeismo greco:

1. istituisce la separazione tra uomini e dèi, ma anche il rapporto tra uomini e dèi.
2. istituisce la modalità del rapporto, attraverso la prassi sacrificale, e sancisce la distanza.
3. Il tempo in cui dèi e uomini potevano condividere la mensa non c'è più. Dimensioni esplicite e dimensioni più sottili:

PRASSI SACRIFICALE INAUGURATA DA PROMETEO =

umani ... carni commestibili ... effimere

dèi ... ossa non commestibili ... durature

Tema del pensare le ossa come elemento che tiene la forza, il principio vitale, la sostanza che si trova nel midollo, nello sperma, nel cervello. Zeus non poteva che scegliere le ossa, il principio vitale che va restituito alle divinità. Nel contesto biblico e islamico il concetto si trasferisce al sangue. Tema della restituzione del principio vitale alle divinità.

Anche nel codice indiano di Manu torna l'idea che l'uomo non può uccidere di sua sponte un animale.

Viene fondata la norma del sacrificare e il modo in cui si mangia correttamente la parte sacrificale.

Risultato finale : sacra norma del sacrificare e del mangiare in modo corretto il cibo carneo

Offerta: in linea generale ogni uccisione di animale implica necessariamente, sia nel mondo greco, sia nella Bibbia, l'offerta di una parte, magari minima e simbolica, della vittima alla sfera divina.

Idea di una offerta alla divinità. Nel mondo greco il sacrificio veniva svolto secondo sacri crismi:

Thysia: l'atto religioso più significativo per la società greca e il simbolo stesso della convivenza politica greca

La sparizione delle diverse parti poteva essere o disomogenea o estratta a sorte: idea di uguaglianza tra chi partecipava al banchetto. Il sacrificio carneo non si esauriva nell'uccisione ma in tutte le operazioni che alcuni hanno chiamato "la cucina del sacrificio".

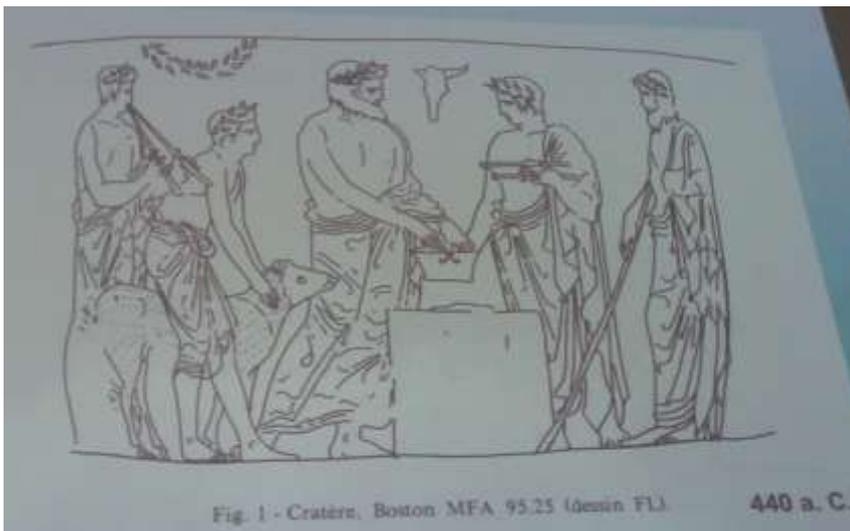
Davanti alla macellazione sacrificale vediamo un animale portato all'altare per essere ucciso, ma c'era anche la processione, e si vedeva l'uccisione dell'animale. Nel nostro contesto moderno ciò non si vede più.

Questione dell'assenso dell'animale. Nel mondo greco esistevano prassi rituali per cui, ad es., si spruzzava l'acqua sulla testa dell'animale in modo che desse il proprio assenso, che significava riconoscere la sua uccisione come qualcosa di problematico.

Mondo antico, da Cristiano Grottanelli: " il cibo carneo e i procedimenti dell'uccisione dell'animale, e del trattamento e della distribuzione di quel cibo, erano cibo e procedimenti eccezionali, impensabili fuori di precisi contesti rituali e di precise valorizzazioni sacrali".

Tutti momenti attuati in termini di eccezionalità: l'uccisione dell'animale comportava, anche fuori dal sacrificio religioso, alcuni comportamenti che dovevano essere gestiti a parte dal quotidiano.

Entra in gioco il tema della violenza.



Gli storici delle religioni si sono interrogati: c'è un disagio nel mostrare l'uccisione dell'animale?

Immagine di sacrificio animale nell'antichità: i greci non rappresentavano il momento dello sgozzamento, ma privilegiavano il momento dell'offerta del sacrificio agli dèi. Alcuni archeologi dicono che comunque qualche scena di uccisione sacrificale esiste.

Nelle rappresentazioni iconografiche si cerca di occultare la violenza.

Leggiamo un testo di Pausania, Libro I, l'Attica - 24,4.- dove racconta quello che vede nel suo viaggio attraverso la Grecia.

"[Ad Atene] Sull'altare di Zeus Polieus depongono orzo misto a frumento e lo lasciano incustodito; il bue, che hanno preparato per il sacrificio e tengono d'occhio, avvicinandosi all'altare, tocca i semi d'orzo e di frumento. Chiamano "uccisore di bue" quel sacerdote che, ucciso il bue e gettata lì la scure – questa è infatti la norma a cui deve attenersi – fugge via dal luogo del sacrificio; gli ateniesi, allora, quasi non conoscessero l'autore dell'uccisione, sottopongono a processo la scure stessa".

Abbiamo traccia di un problema: gli ateniesi non "riconoscevano" chi aveva ucciso il bue. La violenza sull'animale è qualcosa di critico che deve essere plasmato collettivamente, ritualmente, e non può essere lasciato all'estemporaneità dell'azione umana.

Ma le offerte possono essere fatte anche in olocausto, *olos* = intero/tutto e *kaustos* = bruciare, cioè la vittima che viene offerta per intero.

Ci sono varianti legate alle singole città, anche in relazione alle diverse divinità, che riguardano gli animali sacrificati e le modalità. È una visione del mondo attraverso le divinità in cui si pensa alle vittime dei sacrifici attraverso le divinità. Pluralità degli dèi, pluralità di prassi sacrificali, pluralità di organizzazioni civili. Attenzione: nel politeismo non c'è un canone, anche la Teogonia di Esiodo è testo importante ma non di valenza canonica.

Vediamo un contesto diverso da quello della Teogonia di Esiodo, il **contesto biblico**.

Nella Bibbia ogni uccisione implica il totale dissanguamento dell'animale appositamente sgozzato e l'offerta, il "ritorno", del sangue alla sfera extraumana.

Il contesto antico è contesto di scambio: torna il tema del ritorno del sangue, del principio vitale, alla sfera extraumana.

Leggiamo uno dei passaggi Genesi 8:

18 Noè uscì con i figli, la moglie e le mogli dei figli. 19 Tutti i viventi e tutto il bestiame e tutti gli uccelli e tutti i rettili che strisciano sulla terra, secondo la loro specie, uscirono dall'arca. 20 Allora Noè edificò un altare al Signore; prese ogni sorta di animali puri e di uccelli puri e offrì olocausti sull'altare. 21 Il Signore ne odorò la soave fragranza e pensò: "Non maledirò più il suolo a causa dell'uomo"

Siamo dopo il diluvio universale! Quindi dopo qualcosa di molto importante, accaduto come punizione del comportamento degli uomini. Noè offre per primo in olocausto ogni tipo di animale puro. Jahweh ne "annusò la soave fragranza". Rapporto tra umani e divinità. Rapporto che il sacrificio permette di instaurare, fortemente contrattualizzato. Poi il piacere che la divinità trae dal sacrificio. La divinità accoglie l'offerta degli uomini e si impegna a non maledire più la terra.

Questo aspetto in Prometeo non c'è: manca la benedizione da parte della divinità, Zeus non la prende bene. In questo caso al dono corrisponde la salvezza del genere umano. Vediamo una dimensione che varia.

Ora Genesi 9:

1 Dio benedisse Noè e i suoi figli e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra. 2 Il timore e il terrore di voi sia in tutte le bestie selvatiche e in tutto il bestiame e in tutti gli uccelli del cielo. Quanto striscia sul suolo e tutti i pesci del mare sono messi in vostro potere. 3 Quanto si muove e ha vita vi servirà di cibo: vi do tutto questo, come già le verdi erbe. 4 Soltanto non mangerete la carne con la sua vita, cioè il suo sangue. 5 Del sangue vostro anzi, ossia della vostra vita, io domanderò conto; ne domanderò conto ad ogni essere vivente e domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello. 6 Chi sparge il sangue dell'uomo dall'uomo il suo sangue sarà sparso, perché ad immagine di Dio Egli ha fatto l'uomo.

Da una parte la benedizione di Jahweh nei confronti dei figli, e dall'altra una sorta di autorizzazione di procedere. Un divino che si occupa dell'uomo, gli fornisce gli stessi alimenti. Poi altro aspetto: la benedizione è condizionata dal rispetto da parte degli uomini della vita degli altri uomini.

Due piani che non trovavamo nel contesto greco:

1. la divinità che dà, l'offerta ottiene una restituzione, quella della vita risparmiata a Noè
2. il corretto modo di cibarsi della carne di animale a cui corrisponde il divieto di uccidere.

La comunicazione tra queste due sfere è il sangue: quello degli animali deve tornare a Dio, quello degli uomini non può essere sparso.

Difficile fare una teoria generale interpretativa del sacrificio, cambia in contesti storico-culturali diversi.

Benedizione divina condizionata in relazione al comportamento dell'uomo, pena il rischio di un altro diluvio.

Ancora da Genesi 9:

12 Dio disse: «Questo è il segno dell'alleanza, che io pongo tra me e voi e tra ogni essere vivente che è con voi per le generazioni eterne. 13 Il mio arco [arcobaleno] pongo sulle nubi ed esso sarà il segno dell'alleanza tra me e la terra. 14 Quando radunerò le nubi sulla terra e apparirà l'arco sulle nubi. 15 Ricorderò la mia alleanza che è tra me e voi e tra ogni essere che vive in ogni carne e noi ci saranno più le acque per il diluvio, per distruggere ogni carne. 16 L'arco sarà sulle nubi e io lo guarderò per ricordare l'alleanza eterna tra Dio e ogni essere che vive in ogni carne che è sulla terra». 17 Disse Dio a Noè: «Questo è il segno dell'alleanza che io ho stabilito tra me e ogni carne che è sulla terra».

Tema della contrattualità primordiale, il simbolo dell'arcobaleno a suggello del patto.

Conseguenze della valenza simbolica che assume la pratica rituale della macellazione, che non è semplicemente il fare le cose in un determinato modo, ma di farle secondo il patto tra umano ed extra-umano. L'ortoprassi rituale legata al divieto dell'omicidio, e il mangiare carne scorretto è equiparato all'omicidio.

Controparte della proibizione: la promessa divina segnalata dall'arcobaleno di non distruggere più ogni cosa mediante il diluvio.

Tema dell'obbedienza: emerge una visione rapporto umano/dio di subordinazione dell'uomo alla divinità che emette delle norme che gli uomini devono accogliere, pena la distruzione.

Si producono due leggi fondamentali, tra loro strettamente connesse:

a) Gli uomini non devono mangiare la carne con il sangue

b) Gli uomini non devono spargere il sangue di altri uomini

Associazione che nel contesto greco non c'è. Lì c'è una divinità che può essere ingannata. Nel contesto ebraico la divinità non è ingannata ma fornisce le norme del comportamento umano.

Conseguenze della spartizione di Prometeo: la sottrazione del fuoco a favore degli uomini e il male che arriva agli uomini, cioè la donna.

Viene narrata la vicenda secondo la quale Pandora (in greco antico Πανδώρα, da πᾶς "tutto" e δῶρον "dono", cioè "tutti i doni") è la prima donna creata, per ordine di Zeus, per punire l'umanità.

Zeus, infuriato per il furto del fuoco divino commesso da Prometeo, decise di punire questi e la sua amata creazione: il genere umano. Prometeo venne incatenato ad una roccia ed ogni giorno un'aquila gli divorava il fegato: l'organo ricresceva durante la notte e così, la mattina successiva, il tormento riprendeva. Per punire gli uomini, Zeus ordinò ad Efesto di creare una bellissima fanciulla, Pandora, alla quale gli dei offrirono grazia e ogni sorta di virtù.

« così disse ed essi obbedirono a Zeus signore, figlio di Crono.

E subito l'inclito Ambidestro, per volere di Zeus, plasmò dalla terra una figura simile a una vergine casta; Atena occhio di mare, le diede un cinto e l'adornò; e le Grazie divine e Persuasione veneranda intorno al suo corpo condussero aurei monili; le Ore dalla splendida chioma, l'incoronarono con fiori di primavera; e Pallade Atena adattò alle membra ornamenti di ogni genere. Infine il messaggero Argifonte le pose nel cuore menzogne, scaltre lusinghe e indole astuta, per volere di Zeus cupitonante; e voce le infuse l'araldo divino, e chiamò questa donna Pandora, perché tutti gli abitanti dell'Olimpo l'avevano portata in dono, sciagura agli uomini laboriosi. Poi, quando compì l'arduo inganno, senza rimedio, il Padre mandò a Epimeteo l'inclito Argifonte portatore del dono, veloce araldo degli dèi; né Epimeteo pensò alle parole che Prometeo gli aveva rivolto: mai accettare un dono da Zeus Olimpico, ma rimandarlo indietro, perché non divenga un male per i mortali. Lo accolse e possedeva il male, prima di riconoscerlo. Prima infatti le stirpi degli uomini abitavano la terra del tutto al riparo dal dolore, lontano dalla dura fatica, lontano dalle crudeli malattie che recano all'uomo la morte (rapidamente nel dolore gli uomini avvizziscono). Ma la donna di sua mano sollevò il grande coperchio dell'orcio e tutto disperse, procurando agli uomini sciagure luttuose. Sola lì rimase Speranza nella casa infrangibile, dentro, al di sotto del bordo dell'orcio, né se ne volò fuori; ché Pandora prima ricoprì la giara, per volere dell'egioco Zeus, adunatore dei nubi. E altri mali, infiniti, vanno errando fra gli uomini. »

(Esiodo, Le opere e i giorni)

È stato ampliato il contesto, nel caso biblico è però questione del Patto, in quello greco la divinità reagisce attraverso la produzione di una sciagura per gli umani.

Pur nelle differenze vediamo che il processo sacrificale in entrambi i casi investe vicende molto più ampie.

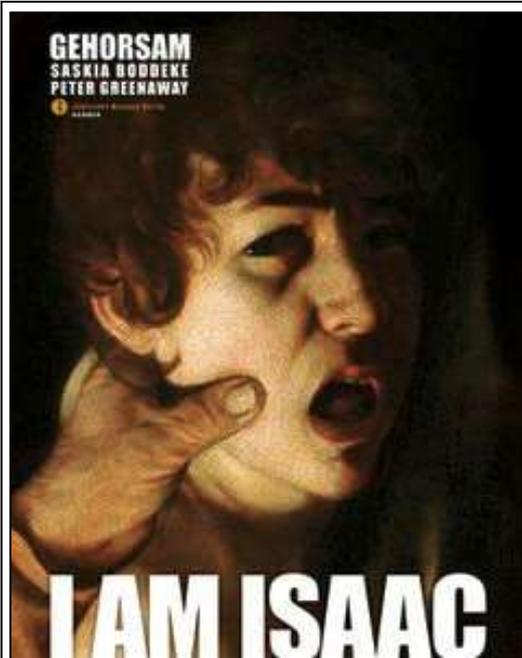
Mostra a Berlino nel 2015 intitolata "obbedienza" : mette in locandina una immagine, che è quella rovesciata del volto di Isacco nel dipinto di Caravaggio nella Galleria degli Uffizi.

Sull'ingresso monumentale del Jüdisches Museum di Berlino due lunghe bande laterali con il primo piano magnetico di una bocca aperta (di quegli abissi che saranno di Bacon) e una scritta sillabata di una tonalità stridente con la calura del cemento intorno e con la severità del suo dire: OBEDIENCE.

Il maiuscolo è un imperativo ad entrare, un patto originario con il quale si acconsente a perdersi zigzagando nella storia bimillenaria degli ebrei in Germania, alla ricerca estenuante dell'entrata promessa.

A sinistra di una impraticabile scala arrampicata verso il nulla, una cabina oracolare sottopone domande: «chi sei?». Due le risposte possibili dell'umanità: Ismaele, il primo figlio che Abramo ebbe dalla serva Agar, quel figlio-secondo respinto nel deserto di Bersabea e progenitore delle tribù arabe o Isacco, il miracolo atteso e insperato di Sara e Abramo, oggetto della prova inconcepibile di Dio.

Ismaele o Isacco. Entrambe vittime del momento supremo della decisione, figli dello stesso padre (Genesi 22, 2-13).



locandina della mostra.

La storia di Abramo, Isacco, Ismaele. Il sacrificio sventato. Sara, Hagar e il diavolo. 15 stanze in cui si racconta la storia, si evidenziano

le interpretazioni che ne hanno dato, nei secoli, le tre principali religioni monoteiste e si arriva ai giorni nostri. Il tema principale è l'obbedienza. Quella cieca, quella che porta a farsi poche domande e ad essere pronti a sacrificare i propri figli senza discutere.



Caravaggio: sacrificio di Isacco. Conservato presso la Galleria degli Uffizi di Firenze. Nel Sacrificio di Isacco, il dramma dell'evento è concentrato nell'espressione disperata e sorpresa della vittima, cioè Isacco, la cui adolescenza è brutalmente sconvolta dal padre Abramo, deciso a sacrificare il proprio figlio per obbedire alla volontà di Dio. Il volto severo di Abramo si contrappone all'umanissimo volto dell'angelo, che deve ricorrere ad un gesto risoluto per fermare la mano omicida: con la destra blocca in una stretta il polso di Abramo, con la sinistra indica il vero destinatario del sacrificio, cioè l'ariete

L'Angelo indica con il dito l'ariete che sostituirà Isacco.

Il tema di Isacco è legato a quello ricordato in Genesi, dove abbiamo visto la subordinazione della dimensione umana a quella divina, dio che emana leggi dando in cambio la garanzia della vita degli uomini.

Lez 31 mercoledì 25 maggio

Tema dell'obbedienza, che attraversa le categorizzazioni rigide, perché il sacrificio di Isacco e Ismaele, all'interno del convegno di Berlino, dimostra che divisioni rigide non esistono.

Ieri avevamo visto il tema del puro e dell'impuro, in relazione alle pratiche sacrificali: è un tema che ritorna sui miti anche della storia recente (la purezza della razza, del sangue).

Puro ed impuro, una sorta di dialettica, che affronta anche il manuale in relazione all'avvicinamento al sacro, o, altrimenti, la persona contaminante in relazione allo spazio sacro, nel senso, allora, di qualcosa da eliminare.

All'interno del contesto politeista greco non c'è questa distinzione in termini assoluti. Non c'è un canone che dice cosa deve essere sempre fatto.

Occultamento della violenza, "commedia dell'innocenza" a riguardo, ad es., il processo alla scure che aveva colpito il bue.

Passaggio di Pausania, una forma di sacrificio locale, a di costruzione del pluralismo nel politeismo..

Pausania, Periegesi della Grecia, VII:

18.11 Ogni anno i Patresi celebrano in onore di Artemide la festa delle Lafrie, nella quale usano un tipo di sacrificio [*thysia*] proprio del luogo. Intorno all'altare [*bomos*] collocano in cerchio legni ancora verdi, ciascuno di circa sedici cubiti; all'interno, presso l'altare, viene deposta la loro legna più secca. Al momento della festa costruiscono anche una salita più piatta verso l'altare, portando della terra sui gradini.

18.12 In primo luogo celebrano una magnifica processione in onore di Artemide, e la vergine sacerdotessa avanza per ultima nella processione su un carro su cui sono aggiogati dei cervi. E' il giorno successivo, tuttavia, quello in cui sono soliti effettuare il sacrificio [*thysia*]: sia la città con i mezzi pubblici che i provati cittadini si impegnano con grande zelo nella festa. Gettano vivi sull'altare uccelli commestibili e vittime di ogni genere, cinghiali, cervi e caprioli; alcuni vi gettano anche cuccioli di lupi e di orsi e altri ancora fiere adulte; sull'altare depongono anche i frutti degli alberi coltivati.

18.13 Poi applicano il fuoco alla legna: a questo punto ho visto un orso e qualche altro animale sforzarsi di uscire fuori al primo assalto delle fiamme e alcuni anche fuggire di forza; ma quelli che li hanno gettati dentro li conducono di nuovo alla pira. Non ricordano che qualcuno sia stato ferito dalle fiere.

Sacrificio e dimensione festiva, che, secondo De Martino è una questione alta, dimensione in cui c'è una interruzione del ritmo ordinario e che rinsalda la comunità che si ritrova e riconosce in quella festa.

Nella lettura si tratta di una particolare Artemide, e nella festa avviene un particolare tipo di sacrificio. La festa avviene ogni anno: il tempo viene calendarizzato attraverso la dimensione del sacro.

Nelle fonti antiche troviamo una pluralità di comportamenti rituali.

La dimensione della processione durante la festa è fondamentale nella ritualità del mondo greco. Anche la festa al suo interno conosce differenti scansioni temporali. Pausania mette in evidenza come la dimensione sacrificale è squisitamente politica, la città sia nella dimensione pubblica che dei privati cittadini.

L'uso del santuario locale mostra che non sono necessari artifici di occultamento della violenza. È un sacrificio totale, in cui vengono interamente bruciate le vittime animali a favore della dea. Ieri avevamo detto che gli animali sacrificati erano prevalentemente animali domestici, ma in questo caso, nella riproposizione dell'ordine del mondo, vengono offerti animali non domestici e addirittura gettati vivi nel fuoco. Inoltre c'è l'offerta di frutti, dimensione della domesticazione del mondo per eccellenza, quello della coltivazione.

Questo passaggio ci restituisce la varietà di prassi sacrificali che si producono all'interno del politeismo greco. Il problema della violenza si mostra ora con registri totalmente diversi.

Il sacrificio è modo per consumare la carne animale, ma può assumere anche forme non legate all'alimentazione offrendo totalmente le vittime alla divinità.

Altro approccio nel mondo greco, soprattutto in Grecia di età imperiale, è il caso dei **movimenti pitagorici**, dove si stabilisce l'importanza filosofica e pragmatica fondamentale del regime di vita.

Quando pensiamo al modo di vita filosofico, non dobbiamo pensar solo in termini di dottrina, ma anche di modo di vita, di comportamento.

Il pitagorismo rifiuta la prassi sacrificale e l'alimentazione di carne.

Giamblico di Calcide [Calcide, 250 circa – 330 circa; filosofo siro di lingua greca vissuto in età romana nel III d.C.] diceva che questo rifiuto aveva una dimensione fondamentale: rifiuto dell'alimentazione carnea ma anche del vino. Per G. questo atteggiamento si legava alla messa in ordine del corpo e quindi della psiche. Pitagora diceva che bisognava evitare i cibi che impedivano le attività divinatorie, l'astensione dalla carne avvicinava gli uomini agli dèi. Giamblico diceva che Pitagora vietava l'alimentazione carnica per avvicinarsi agli dèi.

Esiodo: la separazione carnea/ossa significava conservare la differenza tra uomini e dèi. Quella di Pitagora poteva essere vista come un'offesa agli dèi.

Giamblico: "Pitagora diceva che con l'astensione dalle carni si sarebbe favorita la pace, non uccidendo gli animali gli uomini avrebbero ancor di più ritenuto orribile uccidere un uomo. Astensione della carne come virtù".

Abituarsi alla carne animale significava abituarsi alla violenza. Attraverso il cibo Pitagora voleva condurre gli uomini alla virtù.

Pensiamo a **Seneca** [noto come Seneca o Seneca il giovane, Corduba, 4 a.C. – Roma, 65, filosofo, drammaturgo e politico romano, esponente dello stoicismo] che, raccontando di Quinto Sestio, affermava che la lacerazione delle carni animali per pura volontà poteva incentivare la violenza. Perché gli uomini dovevano farlo quando potevano comunque alimentarsi?

Esempio da un testo molto interessante, di **Apollonio di Tiana** [Tiana, 2 – Pozzuoli, 98, filosofo greco antico.

Seguì la corrente del neopitagorismo, e fu insegnante e asceta del I secolo] che vive in età neroniana ma di lui viene scritta la biografia nell'epoca dei severi.

Viene descritto come pitagorico, e nell'opera viene difeso dalle accuse. **Filostrato** scrive questa vita: è un insieme di biografia, romanzo, poesia.

Racconta del viaggio in India di questo sapiente alla ricerca della sapienza dei Brahamani indiani.

Nel mondo greco i Brahamani indiani venivano ritenuti i più grandi sapienti del mondo.

Nel testo si racconta del viaggio, di tutto ciò che è stato incontrato nel tragitto, e all'interno emerge il rapporto tra impurità di ordine rituale e di ordine morale, dove il sangue degli animali sparso (impuro) rivela l'impurità del comportamento di qualcuno.

Apollonio di Tiana va a soggiornare in Cilicia in un santuario intestato ad Asclepio, divinità del rituale della *incubatio* con la visione della divinità, e ancora giovinetto inizia ad operare delle guarigioni. Figura di un uomo divino che cura e “de pura” nel senso che elimina ciò che non si confà.

Filostrato scrive: “una volta Apollonio vide molto sangue sull’altare di Asclepio, e vittime deposte sopra l’altare, buoi e maiali, alcuni li scuoiavano e altri li facevano a pezzi. Apollonio chiede: ‘cosa sta succedendo? Qualcuno offre doni a Dio?’. Il sacerdote risponde ‘ti stupirai che chi fa ciò non ha mai presentato alcuna supplica e non ha ottenuto nulla dal dio, non lo fa per aver ottenuto qualcosa, sembra infatti che sia giunto solo ieri, e afferma che farà ancora maggiori offerte. È uno degli uomini più ricchi che esistano, invoca il dio che gli mandi uno degli occhi che ha perduto’. Apollonio chiese ‘qual è il suo nome? Mi sembra sia bene non accogliere questo uomo nel tempio, chi sacrifica con tanto fasto senza aver ancora ottenuto nulla non fa un sacrificio, ma vuole chiedere venia di cose terribili che ha fatto’. Il sacerdote allora volle allontanare l’offerente”. Apollonio scopre che questo ricco era sposato con donna che aveva già una figlia, che lui aveva sedotta, e la madre aveva cavato due occhi alla ragazza e uno all’uomo”.

Giulia Sfameni Gasparro

Il sofista e l’«uomo divino»: Filostrato e la costruzione della «vera storia» di Apollonio di Tiana

Una netta «dichiarazione d’intenti» è premessa da Filostrato all’opera che egli stesso, nelle Vite dei Sofisti, definisce composta «in memoria» o «in onore di Apollonio». Il discorso si apre con una breve notizia su Pitagora, evocato nei suoi tratti essenziali quale personaggio straordinario che, attraversata l’esperienza di molte vite, è stato ammaestrato dagli dèi e in particolare da Apollo sulle forme corrette del culto, ossia sulla pratica di sacrifici incruenti e connessa astensione dal cibo animale. Egli, quale inviato dello stesso Zeus, è portatore di rivelazioni segrete gelosamente custodite da una sequela di discepoli, tra cui illustri esponenti come Empedocle. Quindi l’autore continua: «Apollonio osservò principi affini a questi, e in modo ancora più divino di Pitagora seppe accostarsi alla sapienza e sollevarsi al di sopra dei tiranni; ma benché sia vissuto in tempi non remoti né troppo recenti, gli uomini non lo conoscono ancora per la vera sapienza, che esercitò da filosofo e secondo virtù». Il personaggio emerge da questo ritratto con alcune connotazioni distintive che costituiranno i motivi conduttori dell’ampia narrazione filostratea, quelli attorno ai quali si coaguleranno le numerose vicende, le *res gestae* e i discorsi di cui egli risulterà protagonista. In primo luogo la peculiare identità pitagorica della *facies* del Tiano, la quale fonde in inscindibile unità – secondo il modello dell’antico saggio – la componente religiosa e quella filosofico-intellettuale in conformità al paradigma, ormai consolidato nella tradizione culturale di marca ellenica, di una filosofia che è insieme esercizio spirituale, etico-ascetico, e *zetesis* razionale. Una chiara spia della peculiare immagine del protagonista che Filostrato si impegnerà a delineare è peraltro offerta dalla definizione delle modalità secondo cui egli si accostò alla *sophia*, ossia rispetto allo stesso Pitagora. In quel termine, di fatto, si esprime contestualmente il grado di eccellenza di Apollonio sul filosofo di Samo e il segno religioso secondo cui tale eccellenza si qualifica, ovvero quella di una *qualitas* «divina» che – sulle orme del prototipo pitagorico – si realizzerà in Apollonio elevata alla massima potenza. Il secondo tratto distintivo, anch’esso tema ricorrente nel corso della successiva narrazione, è costituito dalla capacità del Tiano di «ergersi al di sopra dei tiranni», come confermeranno soprattutto gli episodi dell’opposizione a Nerone e a Domiziano. Per esso, la figura del «filosofo» si rivela come quella di un personaggio coinvolto in maniera profonda e spesso anche drammatica nella realtà politica del suo tempo, sebbene soltanto la successiva narrazione chiarirà la natura, le modalità e i fini di tale coinvolgimento.

In questo racconto emerge che la dimensione di una impurità di ordine rituale viene essere associata all’infrazione delle norme sociali, dei legami familiari, dove l’eccesso dell’offerta corrisponde all’eccesso nel comportamento.

Sistema religioso, quindi, utile al riordinamento della realtà, contesto sociale che deve essere regolato, rapporti sociali e dimensione rituale che si compenetrano, l’impuro è tale non solo nella fase rituale ma anche al di fuori di essa. Chi non si adegua deve essere espulso in quanto contaminante dello spazio sacro e di quello politico. Impurità e adesione all’ordine.

Sapiente è colui che è in grado di riconoscere la virtù, e la dimensione della sapienza è strettamente legata a quella del potere. Siamo all’interno di una visione imperiale.

SEMINARIO DEL SHINTOISMO TENUTO DA UNO STUDENTE DEL CORSO.

Pensando all'idea di una cosmogonia, la prima cosa che può venire in mente è l'atto creativo di un essere sovrumano che, per una sua precisa volontà, genera l'universo e provvede poi ad ordinarlo a dotarlo di un senso stabile, e a conferire delle regole a cui la società umana deve attenersi.

Anche nel sistema religioso giapponese, proprio delle prime popolazioni che hanno abitato le quattro isole maggiori di cui si compone l'arcipelago, è presente un'idea di inizio del mondo e della vita, che però è inerente alla sola etnia del paese.

Lo Shintô (Via degli dei) non possiede, a differenza del Cristianesimo, o dell'Islam, o dello stesso Buddhismo, un fondatore, e nemmeno un Canone che contenga l'ortodossia religiosa: nei suoi aspetti peculiari, comporta la fede nei kami, il rispetto di usanze praticate in accordo con il loro spirito e il conseguimento di una vita spirituale in comunione con i kami, realizzata attraverso la loro venerazione.

Nei suoi termini più generali, è un insieme di attitudini, idee, modi di fare che, nel corso del suo sviluppo lungo più di due millenni, è divenuto parte integrante di un discorso che ha portato, almeno alcuni studiosi, a denotarlo come la "religione autoctona" del Giappone: quest'enfasi sulla continuità del patrimonio religioso ha portato ad interpretare gli altri culti pervenuti nell'arcipelago nel corso dei secoli come alterità ideologica estranea rispetto "all'autentica" esperienza spirituale indigena.

La parola è composta di due ideogrammi: shin, che è stato identificato con la parola indigena kami, e dô/tô, identificato col termine michi, ovvero "via".

Kami è un'espressione di rispetto verso gli spiriti nobili e sacri, che sottintende un senso di adorazione per la loro virtù e la loro autorità: dato che ogni essere vivente può divenire un kami, per la sua particolare natura spirituale, non esiste una vera e propria gerarchia tra le divinità dello shintô.

Nonostante il processo di apparente purificazione nel corso dei secoli, il nucleo teoretico è rimasto incerto e vago, privo di un articolato discorso teologico ed etico: i più importanti riti rivolti ai kami furono codificati e trascritti alla fine del IX secolo, nel Jokanshiki e, all'inizio del X nell'Engishiki; la maggior parte dei ricercatori odierni concorda nel sostenere che nel Giappone antico sia già possibile distinguere una forma di religiosità, classificabile come "shintoisimo", che si esprimeva nei riti comunitari che univano gli abitanti del villaggio alle divinità tutelari del territorio.

Le popolazioni che nella preistoria migrarono sia dalle isole malayo-polinesiane che dall'Asia centrale portarono le loro concezioni del divino e i loro culti: queste tradizioni vennero adattate alla visione del mondo e ai nuovi valori di una società che scopriva l'agricoltura, che veniva toccata dal mondo cinese e dalla sua cultura e, pochi secoli dopo, dai sistemi di pensiero buddhista e daoista.

Non esiste quindi una sola Via dei kami, ma molteplici, e tutte ugualmente valide: i reperti trovati nei tumuli (alcuni dei quali di dimensioni enormi, come quello a Sanmaizuka, nella provincia di Ibaraki) del periodo Kofun (250-552) sono rappresentati da specchi di bronzo, uno dei simboli della dea Amaterasu, magatama (ovvero una sorta di collana, costituita da perle curve di vari materiali), spade, statue di terracotta, dalla forma umana ed equina, la cui funzione era, con tutta probabilità, accompagnare il defunto nell'altra vita.

Sono però oggetti privi di descrizioni, e perciò occorre rifarsi ai due testi principali, Kojiki e Nihonshoki, per avere qualche delucidazione: i kami sono indicati come entità soprannaturali misteriose e sfuggenti, che si rivelano nella natura e nell'uomo.

Pur essendo, come indicato nei testi, "otto miriadi" (e quindi un numero indefinito e ampliabile senza limiti), gli esseri sacri possono distinguersi tra le divinità celesti, gli amatsukami, che abitano nell'Alta Pianura del Cielo (takamagahara), presenti al momento in cui il mondo si apre all'esistenza;

molto meno maestosi, ma ben più radicati nell'esperienza spirituale delle comunità di villaggio sono i kunitsukami, gli dei della terra e della natura, che permeano della loro forza vitale, della loro energia, tutte le cose che sono presenti sulla terra: sono potenze che racchiudono un lato sia ostile e selvaggio, sia benevolo e volto alla procreazione, come dimostra il culto tributato nei secoli ad Inari, divinità legata al riso, i cui messaggeri sono le volpi.

I testi fondamentali

Le prime testimonianze di questa concezione di cosmogonia sono rintracciabili nelle raccolte di testi, frammenti e tradizioni orali consolidate nei secoli composte alla corte imperiale di Nara: il primo, del 712, è il Kojiki ("Racconto di cose vecchie"), il secondo è il Nihonshoki ("Annali del Giappone").

I due testi dovevano servire per l'ordinazione di tutti gli eventi che attraversavano la storia giapponese, dalle mitiche origini all'epoca di compilazione, e, in particolare, la genealogia dei sovrani, che inizia con la dea

Amaterasu Ōmikami: fissare su carta la fluidità dei racconti orali avrebbe cementificato il potere della corte e fornito la modalità per costruire una certa identità per il futuro.

La Restaurazione Meiji (1868-1912) aveva due obiettivi paralleli e complementari: uno era politico, teso a restaurare il dominio diretto dell'imperatore; l'altro era religioso, cioè quello di riproporre la Via dei Kami come fondamento spirituale del governo e della società.

In quest'ottica i due testi (e altri, assieme a loro) furono riletti all'interno di un discorso ideologico volto a proporre al popolo una missione di dominio sulle altre realtà asiatiche, fornendo un primo esempio negli dei che avevano generato il Giappone come prima creazione al mondo.

In realtà, il Kojiki e il Nihonshoki, pur venendo studiati con estremo rispetto, non vennero mai venerati come opere depositarie di una verità assoluta, perché si sapeva della loro redazione ad opera degli scribi di corte, e addirittura, in capo a pochi anni il primo testo fu dimenticato, a causa della difficile lingua in cui era scritto.

Il Kojiki è diviso in tre sezioni: la prima è la Jindai no maki, e narra dell'origine del cielo e della terra, di vita e di morte e della creazione dell'arcipelago; la seconda ricorda le vicende del primo imperatore, Jimmu, figura semi-legendaria, e prosegue fino all'imperatore Ojin, che regna all'inizio del V secolo.

Il testo si chiude con il racconto degli avvenimenti del regno di Nintoku, nella prima metà del V secolo, fino all'imperatrice Suiko nella prima metà del VII secolo.

Similmente, in parte, alla Teogonia di Esiodo, il Kojiki esprime una visione del mondo limitata al solo regno della dinastia Yamato, mentre il Nihonshoki appare più aperto al resto dell'Asia, o comunque all'impero che influenzerà maggiormente la cultura, gli apparati di governo e i gusti futuri, ovvero quello Celeste della Cina; i compilatori che dovettero scegliere tra le molte versioni presenti delle medesime storie e leggende operarono secondo una linea di lavoro ben precisa, cercando di fornire una narrazione che glorificasse la dinastia al potere in quel momento storico.

La versione ufficiale, pur bloccando la fluidità della narrazione orale, non impedì del tutto ulteriori sviluppi presso le classi meno colte, o anche successive rielaborazioni, come quella buddhista che, usando il termine shendao (da cui shintō ha tratto origine) considerava le divinità shintoiste come degli esseri spettrali di un ordine inferiore rispetto al Buddha, o addirittura come suoi discepoli: la linea di discendenza si conferma come patrilineare, congiungendo il padre e il figlio primogenito, con due proiezioni simmetriche che la continuano, l'una rivolta al passato, la quale istituisce un forte legame con gli avi di famiglia, cui viene tributato un culto; l'altra al futuro, in una catena ininterrotta di generazioni, una dopo l'altra.

Celebrare il nome di un antenato significa mantenere presente, in vita, un connubio tra il mondo dei vivi e quello dei morti: più si accumulano le identità degli antenati del passato, e più è rafforzata l'identità del nucleo familiare nel futuro.

Questa era una ideologia utile per le famiglie nobiliari che, potendo vantare antenati risalenti ad eoni prima dell'inizio della storia scritta, avrebbero potuto così proporsi come candidati per accedere al trono: proprio da queste contrapposizioni si sarebbero originate numerose lotte dinastiche che avrebbero reso instabile il paese per parecchi secoli; la teoria antica sosteneva che legittimità del potere del sovrano derivava da legami di sangue: nello specifico egli, come discendente della dea del sole, regnava in quanto akitsukumi, dio che si manifesta in terra: solo lui, il più alto sacerdote e il più puro, poteva comunicare con la divinità suprema e governare in armonia col suo volere.

L'altra teoria derivava dall'incontro col pensiero cinese, e specie con l'idea del Mandato Celeste, che però venne ribaltata: se in origine, nel pensiero confuciano, era il Cielo a conferire la delega all'uomo che conquistava il potere supremo dimostrando il suo valore e saggezza, e così facendo lo trasmetteva ai suoi discendenti, in una linea che poteva subire dei cambiamenti di regime, nel pensiero giapponese, la dea aveva conferito il Mandato alla sola sua progenie di dinastia Yamato, che lo trasmetteva attraverso legami di sangue.

L'idea del Mandato Celeste giustificava anche i tentativi di ribellione: se il sovrano perdeva le qualità che lo avevano condotto a prendere il potere, o se un suo discendente si dimostrava indegno della carica che ricopriva, poteva essere detronizzato; invece nel pensiero giapponese una simile concezione era inaccettabile, dato che il Mandato concesso all'imperatore era ereditario e non revocabile, anche in caso di un sovrano non proprio lungimirante.

L'inizio della vita

Anche nella cultura giapponese il racconto mitico della creazione del mondo è alla base del discorso religioso, perché quella narrazione conferisce senso al mondo stesso, ordinandolo e evitando la promiscuità: ogni azione che, in quella storia mitica, elimina le barriere tra due mondi, deve essere ripristinata.

“L'orizzonte si era appena schiuso quando nelle pianure del sommo cielo spuntarono gli esseri misteriosi che chiamiamo il sacro Amenominakanushi, il sacro Takamimusuhi e il sacro Kamumusuhi, tre, solitari ed invisibili.

Fra terre informi come grasso sull'acqua e alla deriva come meduse, da creature simili a germi di giunco gemmarono gli esseri misteriosi che chiamiamo il sacro principe Umashiashikabi e il sacro Amenotokotachi, entrambi altresì solitari ed invisibili.

Cinque esseri sacri di un mondo separato.”

A differenza della Teogonia di Esiodo, dove il mondo esiste assieme alle divinità, i primi esseri sacri vengono alla luce prima della creazione, o meglio prima di una sua ordinazione che le conferisca un senso e quindi anche una parvenza di realtà.

Il testo prosegue brevemente, riportando altre divinità, sempre rappresentate come solitarie: pur connotate dai marchi di maschio/femmina (il sacro/la sacra), non formano mai coppie.

Il compito di dare il via alla danza della vita, che poi porterà alla formazione della linea di discendenza imperiale, e di formare compiutamente il mondo terreno spetta ad Izanaki (il Maschio che invita) e Izanami (la Femmina che invita), cui viene fornita dalle divinità supreme una particolare arma cerimoniale.

“I due, roteando verso il basso la preziosa lancia dai flessuosi ponteggi del cielo, cagliarono una salsedine gorgogliante, e quando estrassero la lancia grumi di sale colarono dalla punta uno sull'altro fino a formare l'isola Onogoro. Vi discesero, piantarono una magnifica colonna ed eressero una dimora molto ampia.”

Qui le divinità danno forma alla prima terra del mondo, simbolicamente ponendo una primaria e fondamentale distinzione nell'informe massa liquida su cui si erano affacciati, in modo che la promiscuità tra terra e mare venga allontanata.

Il racconto prosegue con il corteggiamento tra le divinità:

“E lì Izanaki con fare solenne interlocuì con la maestosa Izanami.

-Com'è il tuo corpo?-

-Il mio corpo? Sarebbe perfetto. Se solo non avesse una parte incompiuta, non del tutto chiusa.-

-Il mio invece ha qualcosa di troppo. Potrebbe colmare la tua non del tutto chiusa, per figliare le terre di un regno. Non credi?-

-Sì, d'accordo.-

-Allora, veniamoci incontro costeggiando questa superba colonna e uniamoci come si deve. Tu ruota a destra, io a sinistra.-

Promisero, fecero il giro e la maestosa Izanami esclamò: -Che bel ragazzo!- prima che il maestoso Izanaki esclamasse:-Che bella ragazza!-

Egli le rimproverò di aver parlato, lei femmina, per prima.

Tuttavia si appartarono e fecero sì che ella figliasse un bambino, ma deforme, che abbandonarono alla corrente in un battello di giunchi, e un'isola flaccida, che neppure riconobbero come propria prole.”

Come accade in numerosi racconti mitici, l'atto di trasgressione che instaura il primo momento critico avviene per mano dell'elemento femminile, considerato nella tradizione giapponese (ma non solo), la parte impura del vissuto umano, sempre pericolosa per l'uomo che non la avvicini con cautela: e infatti la dea Izanami, non volendolo, ha infranto il comandamento implicito in una società in cui gli uomini prendevano le decisioni fondamentali per il bene della comunità, parlando prima del maschio.

I due chiedono chiarimenti agli esseri sacri, e capiscono che solo il giusto ordine nell'unione fornirà una discendenza sana e legittima.

“Così ruotarono di nuovo intorno alla magnifica colonna, ma stavolta fu il maestoso Izanaki il primo a parlare.”

Questa nuova unione, corretta, dà vita a isole che rimangono ancorate nella corrente del mare e ad altri esseri sacri; però, nel generare Kagutsuchi, un essere di fuoco, Izanami si scotta la vulva e se ne ammala mortalmente. Disperato per la perdita della compagna, Izanaki decapita il figlio (dal cui corpo e sangue nascono pure altri esseri sacri, in una sorta di litania senza fine) e si reca nella “terra dalle acque ocre”: il concetto di Jigoku (Inferno, come luogo di lavori forzati, e in questo senso, affine a quello cristiano) fu introdotto solo col buddhismo, nell'VIII secolo, il cui sovrano è Enma (in sanscrito, Yama), giudice temibile dei condannati, la cui figura si diffuse dal tardo periodo Heian (794-1185) con il buddhismo della Terra Pura, da quando i fedeli a questa scuola iniziarono ad invocare la rinascita nel paradiso di Amidha, in contrasto con la rinascita negli inferi;

il Paese dei Morti (Yomi no kuni) nel quale si reca il dio è invece un luogo di permanenza, più che di dannazione, dove però, una volta che ci si è cibati di ciò che è presente lì, non è più possibile sottrarvisi, come scopre Izanaki quando incontra la sua sposa, separati dalla porta di una magnifica dimora.

“-Fossi arrivato prima. E' triste, ma mi sono già cibata alla mensa delle acque ocre.-[...]E tu, mio caro, amato mio, sei venuto fino a questo luogo spaventoso. Vorrei tornare, e proverò a convincere il signore delle acque ocre, ma non osare guardarmi-”

Stavolta è Izanaki ad infrangere un divieto, altrettanto sacro e tacito di quello impartito in precedenza alla donna: nessuno, nemmeno un dio, può recarsi impunemente nel mondo sotterraneo dei morti; stanco di aspettare, accende un fuoco e si reca nell'abitazione, dove trova una visione da incubo:

“vide gorgi di vermi brulicarle addosso e otto sacre folgori. Izanami ospitava nel capo bagliori, nel petto vampe, nel ventre braci, nel sesso tizzoni, in mano a sinistra scintille a destra lava, nei piedi a sinistra fulmini a destra balugini.

Atterrito il maestoso Izanaki volse in fuga mentre la maestosa Izanami gli gridava: -Umiliata, mi hai umiliata!-, e incitava le orripilanti femmine delle acque ocra all'inseguimento.”

E' solo grazie a dei provvidenziali frutti, delle pesche, che Izanaki riesce a issarsi sul pendio del Paese dei Morti, dopodiché sbarra l'ingresso allo stesso con un masso enorme, sancendo in tal modo un'ennesima distinzione, prima impossibile da prevedere, quella tra la vita e la morte.

Una dicotomia confermata dal giuramento che i due ex- amanti si scambiano con astio dai due lati della pietra: Izanami promette di falcidiare ogni giorno “mille della folta siepe di uomini in carne ed ossa del tuo mondo”, mentre dal par suo Izanaki risponde promettendo di far sì che “ogni giorno sorgano millecinquecento capanne per il parto”

Anche i racconti del Kojiki e del Nihonshoki raffigurano il fluire del tempo come il ricorrere di un'inversione ripetuta: la metafora del rapporto sessuale, atto creatore della vita e della morte, è il simbolo principale del tempo e del respiro ritmico dell'universo; l'inizio del divenire vero e proprio si ha solo nel momento in cui si scinde l'unità iniziale e si crea l'opposizione di due realtà fondamentali che si completano (maschio e femmina, vita e morte).

Il racconto però non si interrompe e, come i partecipanti alle pratiche shintoiste si devono purificare per mezzo dell'acqua prima di officiare i rituali, anche Izanaki fa un'abluzione per rimuovere il lezzo e le incrostazioni della Terra dei Morti: tra i molti esseri sacri che sputano dalle sue vesti e paramenti e dal suo corpo slavato, tre saranno importanti nella tradizione: Amaterasu Ōmikami, che è generata dall'occhio sinistro, ha la signoria sulle pianure celesti; Tsukiyomi, generato dall'occhio destro, ha in retaggio il regno della notte; e Susanowo, che spunta dal naso del dio, riceve in dono le distese dei mari.

Una nascita così particolare è probabilmente derivata dall'incontro dei compilatori di corte con la tradizione taoista, per la quale il corpo umano corrispondeva a precise divinità, in questo caso l'occhio sinistro al Padre dell'Oriente, ovvero il sole, mentre l'occhio destro era la luna, cioè la Madre dell'Occidente.

Comunque sia, Amaterasu Ōmikami, in virtù del principio shintoista secondo il quale esiste una sostanziale unità fra uomini, divinità e natura, si prodiga per il sostentamento delle prime comunità umane; senonché il fratello Susanowo si comporta come un inetto, un rude abitatore dei boschi e getta nel panico la corte della dea solare:

“ruppe gli argini dei campi che Amaterasu grande sovrana e sacra curava e ne ostruì i canali. Poi defecò nella sala ove ella osservava i riti della somma libagione. Amaterasu non gli riproverò queste malefatte, si sforzò anzi di giustificarlo.

Egli tuttavia, a dispetto delle accomodanti parole di lei [...]perforò il tetto dell'edificio e, scuoiato in malo modo un celestiale cavallo maculato, lo scaraventò all'interno. Sconvolta dallo spettacolo la giovane donna che tesseva la magnifica veste si trafisse con la spola il sesso e morì.”

In seguito a questo gesto, la sorella si ritira, offesa, in una grotta e tutto il mondo viene oscurato, producendo il caos: l'equilibrio è sempre precario, e i gesti sconsiderati, che producono una rottura dell'ordinaria prassi quotidiana, vanno ricomposti con un altrettanto ritualizzata situazione di festa: kagura, la danza sacra che Ame no Uzume inscena nuda assieme alle altre “otto miriadi di esseri sacri” davanti all'ingresso della grotta in cui si è rifugiata Amaterasu; la dea, incuriosita dalle grida gioiose, si lascia convincere a guardare fuori e vede la propria immagine riflessa in uno specchio bronzeo, che da allora sarà uno dei suoi simboli.

Dopo l'uscita dal pertugio, l'ordine viene ristabilito, ma Susanowo è cacciato dal regno divino e costretto a vagare nel mondo umano: qui, in questa cosmogonia che si appresta a divenire storia mitica, il dio rude e irruento si trasforma nell'eroe civilizzatore, che nei racconti dei primordi, sancisce il definitivo passaggio da un natura ferina a quella umana della società.

Susanowo, infatti, incontra una coppia di vecchietti nel suo peregrinare e viene informato circa un tributo umano da pagare ad un mostro, Yamata no Orochi, dalle otto teste e altrettante code: per evitare che la figlia degli anziani venga divorata, il dio dei mari fa ubriacare il serpente e ne taglia le teste e le code, tra cui trova una spada che consegna alla sorella in segno di conciliazione.

La lotta col mostro serpentino e il dono sacro sanciscono una nuova comunione fra mondo divino e mondo umano, in cui Susanowo risiederà e stabilirà la posizione di montagne e fiumi, darà agli esseri il loro nome e donerà agli uomini la conoscenza dell'agricoltura e della metallurgia, trasformando il rapporto che prima legava l'uomo alla natura, o meglio rovesciandone i termini di forza: se prima l'essere umano era in una condizione passiva, soggetto al mutare inarrestabile degli elementi naturali, ora passa, trasfigurando l'accertata fioritura della civiltà sedentaria attorno al 300 a.C. nel nord del Kyushu, a una visione positiva, che lo vede in posizione dominante, di controllo verso le forze vitali che ne permettono la stabilità.

Questa azione “ordinatrice” del reale si lega al discorso sull'impurità accennato con i tre episodi riportati in precedenza: quello della rottura della gerarchia maschile; quello della discesa al Paese dei Morti; quello della defecazione di Susanowo, che toccano la tematica del rapporto fra puro ed impuro nella concezione shintoista.

Il concetto della purezza

In questa tradizione, la purezza, ben più che la fede, è la condizione essenziale per entrare in contatto col mondo divino: solo l'uomo ritualmente puro, che ottempera alle prescrizioni sacrali e rifugge dalle cose impure, è in armonia con se stesso, con la natura e con gli dèi; al contrario, l'impurità lo rende odioso alle divinità e la sua contaminazione diffonde il male in tutto il corpo sociale.

E' impuro, kegare, tutto ciò che esce dal corpo: questo è sul limite più profondo dell'interazione tra natura e cultura e lo ridisegna di continuo; l'uomo è un corpo e ha un corpo.

Questa natura ambivalente -di soggetto ed oggetto assieme- fa sì che il corpo sfugga alla sua origine naturale per diventare un significante che fa da filtro sia alla percezione che ognuno riesce ad avere di se stesso, sia a quella collettiva dell'identità e dell'unitarietà della cultura in cui vive.

Nel pensiero giapponese il corpo è visto come punto d'incontro simbolico fra macrocosmo, microcosmo e società: in esso, visto come un'armoniosa unità, son pericolosi i margini e gli orifizi: i primi sono punti vulnerabili tanto della compattezza dell'organismo fisico come della coerenza di ogni ordine simbolico; ed impura è la materia che vi fuoriesce, perché simbolicamente intacca l'omogeneità e la coerenza degli schemi di classificazione che la società riconosce nel corpo umano.

Nell'esperienza religiosa giapponese sono fattori di impurità il sangue, le mestruazioni, la secrezione purulenta delle ferite, il sudore, lo sputo, il vomito e gli escrementi...tutte queste secrezioni diventano impure quando fuoriescono dal corpo e assumono, si potrebbe dire, in riferimento agli episodi mitici citati, un valore fondante nel quadro delle vicende in cui sono inseriti: l'unione contro le regole (impura) di Izanaki ed Izanami fa nascere una prole deforme; la dea finita nel Paese dei Morti è circondata da femmine infernali e il suo corpo brulica di vermi: in questo caso, l'impurità si concretizza negli animali, che sono fuggiti dalla terra e camminano addosso ad un corpo che è sia vivo che morto (ovvero è posto in una situazione di promiscuità estrema); Izanaki, dopo il suo soggiorno nel mondo sotterraneo, deve purificarsi dal lezzo e dalla polvere dell'Inferno con un bagno rituale; Susanowo sparge escrementi per tutta la stanza celeste e scuote un cavallo, facendone uscire gli intestini e il sangue; Le secrezioni liquide sono abominevoli perché superano in modo incontrollato il confine della struttura fisica e ne minacciano la compattezza, creando una zona marginale aperta di interazione fra dentro e fuori; a dispetto della tradizione occidentale, per cui molto spesso, la condizione di sporcizia esterna è riflesso di quella interna, nel pensiero shintoista le impurità non sono simbolo di una contaminazione spirituale, o di un'azione moralmente illecita.

La regola religiosa definisce un ordine culturale di tipo classificatorio -il sangue nelle vene è come l'acqua dei fiumi- e isola e condanna il fatto anomalo -il sangue che si sparge- indipendentemente dalla volontà del soggetto, che spesso lo subisce per cause naturali.

Il rito di purificazione, misogi, consiste in un lavacro: l'acqua dissolve e lava ciò che è fuoriuscito in maniera disordinata e chiarisce la linea di confine del corpo, che ritorna puro perché riproduce nuovamente la compattezza; la purezza rituale esprime una condizione fisica di integrità, che viene a riflettere una condizione spirituale di makoto, di sincerità e di concentrazione della mente.

Nei secoli questo ideale di purezza si tradurrà nei principi estetici che sono ancor oggi molto sentiti, quelli che valorizzano negli uomini e negli oggetti l'elemento naturale nella sua modalità più immediata: il nudo legno chiaro, fresco dei santuari di Ise, è sentito come più bello di qualsiasi coloritura o verniciatura; il rispetto per tutto ciò che è semplice si esprime nel gusto per i colori vivaci, si rivela nell'amore per la linearità pura dei volumi e dei profili, nei motivi decorativi essenziali.

Non a caso nel santuario di Ise sono custoditi tre gioielli sacri, simboli della dea solare, tra cui lo specchio (yata no kagami) è il più importante.

La concezione della purezza, in conclusione, si può vedere dispiegare appieno tutta la sua completezza nel rapporto che fa scontrare fra loro Susanowo e Amaterasu.

All'inizio della narrazione, la dea ci appare seduta all'interno del suo palazzo: essa si riconosce nella quiete serena di uno spazio comunitario (la stanza dove fila la veste assieme alle ancelle) che ricalca una struttura sicura ed armoniosa di rapporti umani.

Il fratello, invece è solo, si aggira inquieto in una natura selvaggia ed ostile, non accetta di vivere nel mondo ordinato delle coltivazioni, come non vuole identificarsi nelle norme che regolano i comportamenti umani.

Nella sua furia, il dio del mare compie tutta quella serie di azioni che trasbordano dalle regole della vita comunitaria; non solo, ma intacca, con la secrezioni impure delle feci e del sangue animale, lo spazio sacro, producendo uno squarcio nell'involucro naturale che racchiude l'unità della bestia, in opposizione al gesto della dea e delle ancelle, che invece stavano confezionando i vestiti, involucri culturali e simbolici dell'uomo.

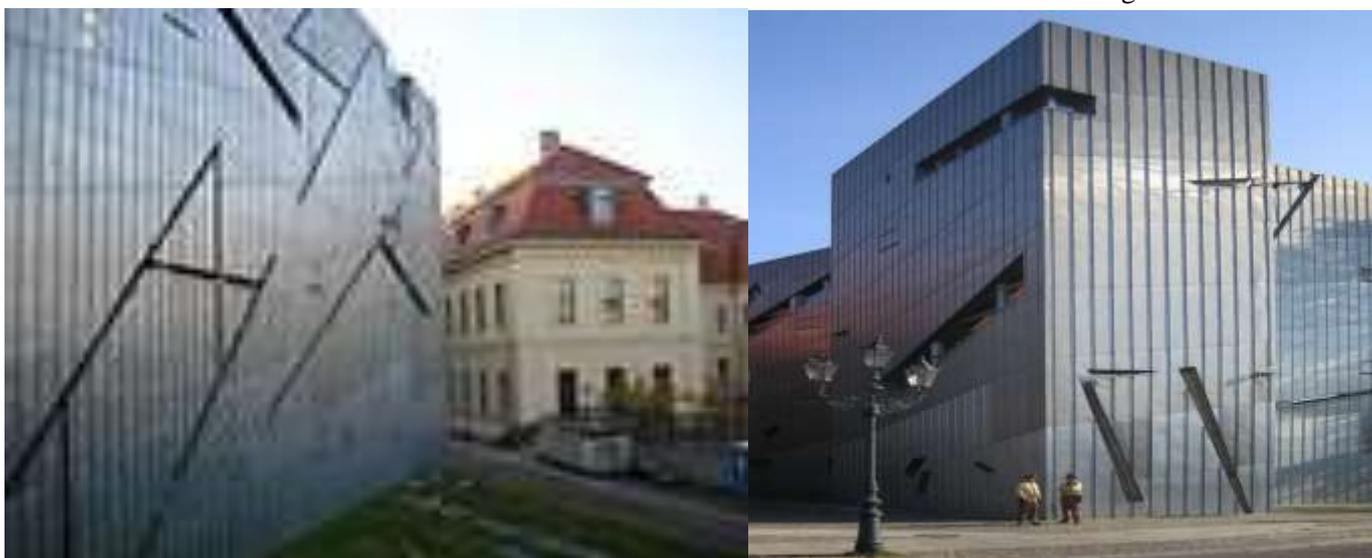
Il suo modo di agire non è casuale, ma ha un'efficacia negativa necessaria, perché mira a colpire la linea di confine che definisce l'unità delle varie strutture (i campi che vengono distrutti, la casa il cui tetto è scoperchiato, la gerarchia sociale), confondendone le modalità, e inoltre l'azione violenta è percepita da chi la subisce come una violenza perpetrata sul corpo: le donne nella casa piangono, perdono l'uso del linguaggio, una addirittura si uccide. Le vergini aggredite, rompendosi l'imene, aprono i confini del corpo, e la narrazione del sangue che dilaga dalle aperture è il segno che è stato raggiunto l'orrore sommo, che deve essere ristabilito, pena terribili sciagure. Le regole della purezza sono la logica del potere: in Giappone, a partire dall'VIII secolo, il governo imperiale codifica nei testi le interdizioni rituali contro l'impurità, cercando nel contempo di imporre un concetto forte di unità politica per accentuare il conformismo e respingere simbolicamente il non-strutturato e l'indipendente ai margini, stabilendo un controllo sulla società. Alla luce di questa prospettiva teoretica si può comprendere la ragione per cui certe azioni degli dèi, narrate nel Kojiki e nel Nihonshoki, siano bollate come impure. A mo' di finale, si può dire che il Kojiki rappresenta un primo esempio giapponese di dare ordine al sistema della cosmogonia, e tramite questo conferire un senso alla realtà umana: in esso si sono combinati il dinamismo dei racconti orali e la volontà di una dinastia di conferire solidità alla propria discendenza. Un racconto di antichi eventi, ma particolari ed universali, sempre pronto a restituire al lettore la sua freschezza, quell'istantaneità verbale da cui è nato.

Lez 33 **martedì 31 maggio**

IL MUSEO EBRAICO LIBESKIND DI BERLINO



Il Museo Ebraico di Berlino (in tedesco Jüdisches Museum Berlin) è il più grande museo ebraico in Europa, situato a Berlino. In due edifici, uno dei quali è un ampliamento appositamente progettato dall'architetto Daniel Libeskind, una collezione permanente e svariate esposizioni temporanee raccontano due millenni di storia degli ebrei in Germania.



Daniel Libeskind nasce a Lodz in Polonia nel 1946, così scrive: “Per ottenere risultati non si deve lavorare esclusivamente sull’architettura, sugli oggetti, ma, parallelamente, operare su sé stessi. Il miglioramento in campo architettonico non è una strada a senso unico. Implica il miglioramento spirituale su sé stessi”.

Antonello Marotta (Alghero 1968). Architetto e studioso di teorie del progetto, laureato a Napoli, dove ha conseguito il dottorato di ricerca in progettazione architettonica e urbana. Insegna nel Dipartimento di Architettura, Design e Urbanistica di Alghero, Università degli studi di Sassari, dove è ricercatore. Concentra i suoi studi sulle tematiche di sovrapposizione tra arte, architettura e territorio, analizzando gli strumenti e le metodologie alla base del comporre. Ha scritto su L’Architettura, cronache e storia e su diverse riviste del settore.

Così si esprime Marotta: “Il museo è un’opera fortemente simbolica, di rimandi, di memoria e di oblio, sonora e silenziosa. E’ un edificio che si lega al contesto senza nessuna intenzione mimetica, quasi un blocco metallico caduto dal cielo, ben saldato alla terra”.

Intervista di Veronica Dal Buono

• *D.L.: ci sono architetture sociali che non hanno a che fare con la sfera privata, ma portano invece responsabilità pubbliche e cercano di dialogare e dare forma e libertà ad aspirazioni sociali ovunque nel mondo. Gli aspetti culturali dell’architettura sono davvero fondamentali per quel sentimento di comunità, del sentirsi connessi con gli altri e non bisognerebbe parlare solo di un terreno comune da condividere, quanto di spazi pensati per dare libertà, per dare voce ad ognuno e certamente l’architettura in una città è il palco ideale per quella voce.*

• *“L’architettura nasce da un pensiero simbolico, perché il linguaggio è simbolico, è attraverso simboli che comprendiamo l’ambiente che ci circonda, attraverso metafore, ed in questo senso ritorniamo alla definizione di comunità perché l’architettura non può prescindere dalla comunità, è la creazione e la percezione di cosa è comune e non comune, l’architettura non conferma solo nostri desideri, l’architettura ci sfida attraverso le differenti forme di comportamento, io credo che questa è la connessione con la tradizione dell’architettura, la quale proprio perché è così tradizionale porta sempre qualcosa di nuovo in se stessa”.*

Veronica Dal Buono (Ferrara 1975), è ricercatrice (Icar 13) presso la Facoltà di Architettura di Ferrara, Corso di Laurea in Design del prodotto industriale.

Laureata in Architettura presso l’Istituto Universitario di Architettura di Venezia, ha conseguito il titolo di Dottore di ricerca in Tecnologia dell’Architettura (XIX Ciclo, Università di Ferrara) con la tesi dal titolo Pietre d’artificio. Materiali per l’architettura tra mimesi ed invenzione.

Nel museo trova collocazione la collezione permanente dei due millenni di storia degli ebrei in Germania presenta la Germania dal punto di vista della minoranza ebraica. La collezione comincia con sale dedicate agli insediamenti medievali lungo il Reno, in particolare a quelli di Spira, Worms e Magonza. Il periodo barocco è osservato attraverso gli occhi di Glickl bas Judah Leib (1646-1724, conosciuta anche come Glückl von Hameln), che ha lasciato un diario in cui racconta dettagliatamente la propria vita di donna d'affari ebrea ad Amburgo. Segue uno spazio dedicato all'eredità intellettuale e personale del filosofo Moses Mendelssohn (1729-1786); a queste due figure si accompagnano ritratti di ebrei di ogni condizione sociale. L'epoca dell'emancipazione nel XIX secolo si presenta all'insegna dell'ottimismo, di successi e prosperità, ma non mancano momenti di disillusione e battute d'arresto testimoniati dagli oggetti esposti. Il XX secolo si apre con i soldati ebrei tedeschi che combattono per il proprio paese durante la Prima guerra mondiale.

Nella sezione dedicata al periodo nazista, particolare attenzione è rivolta al modo in cui gli ebrei reagirono alla discriminazione crescente, ad esempio fondando scuole e associazioni ebraiche. Dopo la Shoah duecentocinquanta sopravvissuti attendono nei campi profughi di poter emigrare; allo stesso tempo si vanno formando piccole comunità ebraiche nella Germania dell'Ovest e in quella dell'Est. La collezione si conclude con l'emigrazione in Germania di duecentomila ebrei provenienti dai paesi dell'ex Unione Sovietica: si apre un capitolo nuovo, ancora da scrivere, della vita degli ebrei in Germania.

L'edificio che ospita il museo si distingue notevolmente dalla tipologia solita dei musei: non risponde a nessun criterio di funzionalità poiché la linea guida seguita per la realizzazione del progetto è stata quella di raccontare la storia degli ebrei, in particolare degli ebrei in Germania. L'edificio stesso può essere considerato un'opera d'arte, poiché mescola architettura e scultura.

Libeskind l'ha destrutturata. L'edificio è interamente ricoperto da lastre di zinco e le facciate sono attraversate da finestre molto sottili e allungate, più simili a squarci o ferite che a vere e proprie finestre, disposte in modo casuale. Il museo non ha un ingresso dalla strada, ma vi si accede dall'adiacente Berlin-Museum. Una scala e un sentiero battezzato il suo progetto *between the lines* (tra le linee) e nei punti in cui le due linee si intersecano si formano zone vuote, o *voids*, che attraversano l'intero museo.

L'edificio visto dall'alto ha la forma di una linea a zig-zag e per questa ragione è stato soprannominato *blitz*, che in tedesco significa fulmine. La forma dell'edificio ricorda una stella di David decomposta e sotterranei collegano i due edifici, questo a simboleggiare quanto la storia ebraica e quella tedesca siano collegate e connesse fra loro. La scala conduce ad un sotterraneo, composto di tre corridoi, denominati "assi" che simboleggiano i diversi destini del popolo ebraico: l'asse dell'Olocausto conduce ad una torre che è stata lasciata vuota, denominata la Torre dell'Olocausto; l'asse dell'Esilio conduce ad un giardino quadrato esterno, denominato Giardino dell'Esilio, racchiuso fra 49 colonne; l'asse della continuità, collegato agli altri due corridoi, che rappresenta il permanere degli ebrei in Germania nonostante l'Olocausto e l'Esilio. Questo asse conduce ad una scala, che a sua volta conduce alla costruzione principale. L'entrata al museo è stata intenzionalmente resa difficile e lunga, per infondere nel visitatore le sensazioni di sfida e di difficoltà che sono distintive della storia ebraica.

Il Giardino dell'Esilio è una superficie esterna al museo, cui si accede attraverso l'asse dell'esilio. È una superficie quadrata circondata da 49 colonne di cemento alte sei metri, in modo tale che dall'esterno non si possa vedere nulla. Il numero delle colonne è simbolico, infatti serve a ricordare l'anno di nascita dello stato d'Israele, il 1948, un'altra colonna, quella centrale, rappresenta invece Berlino ed è riempita all'interno di terreno proveniente da Gerusalemme. Sulla sommità delle colonne sono stati piantati alberi di olivagno. Essi sono il simbolo della pace e della speranza di un ritorno in patria. Ma significano anche che, come gli alberi riescono a mettere radici in spazi così impervi come la cavità di un pilastro, così anche coloro che sono esiliati in una lontana terra straniera possono trovare la ragione per continuare a vivere in un'altra patria. Libeskind ha voluto fare in modo che il visitatore provasse la stessa sensazione di straniamento e disagio che hanno provato gli ebrei esiliati, e per questo motivo ha costruito il piano di calpestio inclinato di sei gradi, di modo che camminando tra i pilastri si provi la sensazione di una mancanza di equilibrio.



La Torre dell'Olocausto è posta alla fine dell'asse della morte e vi si accede aprendo una porta spessa e molto pesante. È una struttura completamente vuota, buia, non climatizzata (dunque fredda d'inverno e calda d'estate), che viene illuminata solo dalla luce indiretta del giorno che penetra da una stretta feritoia posta in alto. Impossibile vedere fuori e capire dove si è; attutiti si sentono i rumori provenienti dall'esterno. Evidente e palpabile il significato simbolico che vuole ricreare la condizione degli ebrei deportati che non sapevano in quale luogo si trovavano e non potevano avere notizie. Simbolici diventano anche una scaletta metallica a circa due metri e mezzo dal pavimento usata per la manutenzione della copertura (mezzo di salvezza ma irraggiungibile come lo è stata per molti) e i fori nella parete per far entrare l'aria.



All'interno delle "Foglie cadute" diecimila volti in acciaio punzonato sono distribuiti sul pavimento dello Spazio Vuoto della Memoria, l'unico spazio vuoto dell'edificio di Libeskind in cui è possibile entrare. L'artista israeliano Menashe Kadishman ha dedicato la sua opera non soltanto alle vittime della Shoah, ma a tutte le vittime di guerra e violenze. I visitatori sono invitati a camminare sui volti e ad ascoltare il fragore prodotto dalle lastre di metallo che sbattono l'una contro l'altra e contro le persone che passano. Il frastuono e l'angoscia per tutti quei morti fanno desiderare di uscire al più presto dalla sala, senza poter smettere di calpestare le teste delle vittime della shoah

Lez 34 mercoledì 1 giugno

PROIEZIONE DEL VIDEO DEL MUSEO EBRAICO LIBESKIND DI BERLINO

<http://www.archidiap.com/opera/museo-ebraico/>

Ci eravamo lasciati col documentario che dovrebbe averci permesso di entrare nella struttura architettonica di Libeskind, che non vuole essere neutrale e che impedisce al visitatore di essere neutrale! Non è uno spazio percorribile con indifferenza. Struttura spaziale che ci dà senso di disorientamento. Il tema centrale della installazione titolata "obbedienza" scardinerà le strutture mentali più rigide.

Centralità sulla relazione che investe la parola obbedienza.

Riflessione umanistica a proposito della coscienza del presente. Quando L. parlava della riflessione teorico-architettonica come dimensione relazionale.

Aspetto sottolineato nel museo è come è stata progettata la pianta del museo in quanto tentativo di riannodare legami spezzati.

Cultura intesa nel senso esistenziale demartiniano, come lotta contro l'insidia della malattia con la destorificazione.

L. continua a chiamare in causa chi fruisce dell'opera d'arte.

Una sorta di scala ascendente in cui il fruitore della mostra era sempre sollecitato.

Era il vedere ma anche il sentire, con la colonna sonora, e in ogni stanza la musica veniva modulata in maniera diversa.

Uno dei giochi fondamentali di L. era l'alternanza di spazi pieni e spazi vuoti.

L'unico vuoto percorribile del museo era quello ricoperti dai dischi del compositore artistico israeliano a forma di volto sopra i quali il visitatore era costretto a passare.

Dimensione sottolineata da molti rispetto a L.: dimensione di continuità per riannodare il contesto con la pianta stessa di Berlino, che dall'89 in poi è divenuto un arcipelago di frammenti, luogo di sperimentazione. Ma al tempo stesso l'effetto è straniante, come un blocco metallico caduto dal cielo, dove questa dimensione evoca il blitz, la saetta, il fulmine, evocato per raccontare quest'opera.

Altro elemento portante nella sua installazione, quella dei volti nei dischi posti per terra: fissare una memoria non solo evocata ma anche esperienza a cui è invitato il visitatore che è esperienza corporea. Nel documentario c'era una donna che percorreva il pavimento con i dischi, ed una donna in attesa, nel dubbio se percorrere quei passi o meno.

Marotta: aspetto del blocco metallico caduto dal cielo ma anche saldato alla terra, agganciato alle fondamenta dell'edificio del passato.

Idea della dimensione drammatica e scenografica che l'opera produce. "è un simbolismo..."

Ricordiamo i tre assi, dell'esilio che termina nel giardino, dell'olocausto nella torre, della continuità verso l'esposizione permanente dei piani superiori.

Contrazione ed espansione, si vede anche dalle foto del museo dall'alto. Le feritoie che si aprono nelle lastre di zinco sono assolutamente scenici.

Anche spazi che non sono percorribili come i vuoti visti nel documentario.

LA MOSTRA OBDIENCE DI SASKIA BODDEKE E PETER GREENAWAY

La mostra Obedience di Saskia Boddeke e Peter Grennaway si sviluppò sul museo antico adiacente al nuovo museo ebraico di Daniel Libeskind, un'opera multimediale percorsa da quindici stanze tramite video, teatro, danza, riattualizzazione virtuale dell'arte rinascimentale, barocca e contemporanea con una colonna sonora creata appositamente dal compositore italiano Luca D'Alberto.

La prima stanza vede già protagonisti i volti, i veri attori dell'opera, visti sia come la parte del volto che durante la violenza sparisce ma quando come quella parte del corpo che racconta ciò che non si può raccontare come la poesia di Ana Achmatova: "Ma lei può descrivere questo? E io dissi: - Posso. Allora una specie di sorriso scivolò per quello che una volta era stato il suo volto". I volti sono centrali nella mostra già nella locandina dove apparire zoomato il volto di Isacco nell'opera del Caravaggio "Il sacrificio di Isacco" accanto ad un bambino che rappresenta Ismaele nella tradizione islamica, volti con i quali si possono identificare un figlio, un fratello, e qui appare un video in cui molti ragazzi recitano la frase "Io sono Isacco" "Io sono Ismaele" in lingua inglese e la loro.

In un altro video un balletto in cui viene rappresentato il sacrificio dell'ariete al posto di Isacco in cui compare in più non solo Abramo ma anche Satana, in quanto nella visione giudaica il sacrificatore non sarebbe Abramo ma Satana appunto.

In questo frangente si sente la voce di Isacco o Ismaele e non di Abramo, che secondo il libro della Genesi, 22 avrebbe detto "Eccomi" e dichiarandosi pronto a sacrificare suo figlio, e questo perché, secondo una intervista fatta alla Boddeke l'importante era dare voce a Isacco/Ismaele in quanto in esso si identifica migliaia di bambini e giovani generazioni che avrebbero il diritto di essere protette e non date in sacrificio per nome di una guerra che per rispondere alle regole della società sono usate per mantenere la pace, il tema quindi della guerra fatta per mantenere la pace anche se ciò porta al sacrificio di tanti Isacco/Ismaele.

Ma c'è un assurdo in tutto questo e cioè si parla di un sacrificio che non si realizza in quanto alla fine ad essere ucciso è l'ariete, il quale è il protagonista delle ultime stanze, dove l'animale è raffigurato attraverso il suo volto, e in un video in cui si sente il rumore degli zoccoli sul pavimento del mattatoio dove esso stesso vede il suo macabro destino.

Il sacrificio non è solo stato raffigurato da Caravaggio, ma anche da altri come Rembrandt, Harmenszoon, van Rijn, dove Abramo nasconde il volto di Isacco, Giovan Battista Pittoni dove Isacco è bendato, e Andrea Mantegna dove l'animale che poi sarà sacrificato guarda la scena sopra un altare.

Lez 36 martedì 7 giugno

CONCLUSIONE: LA MOSTRA OBDIENCE DI SASKIA BODDEKE E PETER GREENAWAY

Gli occhi dei volti sono importanti come gli occhi segnati nei volti calpestati nell'opera di Kadishman, ma anche il sorriso che era richiesto ai ragazzi nel video per creare empatia con il pubblico.

Il ruolo delle immagini oggi come i soldati che tornano a casa in massa nelle bare o Kim Phuk bruciata dal napalm, restano in mente molto facilmente.

Gli occhi dell'ariete sono significanti in quanto pongono un problema, cioè Isacco diventa l'ariete in quanto l'ariete prende il suo posto e viene anche preso in considerazione il dolore anche dell'animale e non solo dell'essere umano.

Il dipinto di Francisco de Zurbarán, Agnus Dei nel video viene mostrato il pelo dell'animale che se si guarda bene si gonfia e quindi l'animale respira, facendo notare un particolare e cioè che è dipinto con un occhio socchiuso quindi l'animale soffre ma non è ancora morto.

L'opera di Rembrandt Van Rijn, Il Sacrificio di Isacco, Abramo sembra disturbato dall'angelo più che mosso da compassione di non uccidere il figlio, il volto non solo è bloccato ma è coperto, sottolineando il fatto che era meno duro per Abramo uccidere il figlio non potendo guardarlo negli occhi.

Tema che ricorre anche nell'opera di Giovan Battista Pittoni, Il Sacrificio di Isacco, anche più Isacco e bendato in cui l'interruzione dello sguardo e della comunicazione permette di disumanizzare l'evento.

Dall'intervista di Boddeke si sacrifica la gioventù per avere la pace, e qui entra in gioco il tema dell'obbedienza a Dio è qui elevata alla più globale obbedienza alla società.

Nella mostra il visitatore si trova in una situazione abbastanza calma ma via via che si aumenta nelle stanze si aumenta di colonna sonora e di intensità emotiva e alla fine si arriva alla conclusione: I am Isaac; are you Abraham?

Mentre Greenaway fa notare come il tema del sacrificio di Isacco che ha mosso non solo l'arte ma anche la musica e altre forme di spettacolo, parte dal paradosso che il sacrificio non c'è mai stato.

Basta pensare che nella Genesi, 22 tra il versetto 1 "Dio mise alla prova Abramo e disse: Abramo! Abramo! Abramo rispose: Eccomi!" e il versetto 12: "Angelo: ora so che temi Dio" c'è sì l'obbedienza ma anche silenzio.

FINE DEL CORSO