



CITTÀ METROPOLITANE, AREE INTERNE: la competitività territoriale nelle Regioni in ritardo di sviluppo

 Rivista del Laboratorio di Estimo e Valutazioni economico-estimative
Dipartimento PAU - Università degli Studi *Mediterranea* di Reggio Calabria



LIVING IN THE MEDITERRANEAN WORLD



- INSERTO SPECIALE -





LIVING IN THE MEDITERRANEAN WORLD.

ANCIENT AND NEW RELIGIOUS CO-HABITATIONS BETWEEN THE SHORES OF THE MEDITERRANEAN SEA.

RESEARCH PERSPECTIVES AND PROPOSALS FOR DIALOGUE

- M. Monaca, M. Mormino** p.3
Ancient and new religious co-habitations between the shores of the Mediterranean.
Vivere nel mediterraneo. Una introduzione.
- M. Kamenou** p.9
Zeus Homarios: the cult of the Achaean identity in the Mediterranean
Zeus Homarios: il vincolo dell'identità Achea nel Mediterraneo
- A. Pérez-Jiménez** p.16
The Horoscop of Constantinople under the Light of Ancient Astrological Texts
El Horóscopo de Constantinopla a la Luz de los Textos Astro-
lógicos Antiguos
- N. Lopez Carrasco** p.25
Religious Coabitation and Magical Sincretism in Mediterranean Area: Hekate in Greek Magical Papyr IV (1390 - 1495)
Coabitazioni religiose e sincretismo magico nel Mediterra-
neo: il caso di Hekate nel Pgm Iv 1390 - 1495
- C. Tommasi** p.33
*Between Town and Countryside, between Pagans and Christians: some Sugge-
stions in Arnobius' Adversus Nationes*
Tra città e campagna, tra pagani e cristiani: alcuni spunti
nell'opera di Arnobio
- M. Monaca** p.46
*Islam and the Christians in the 7th and 8th centuries: between refutation and
definition*
L'islam e i cristiani nei sec. VI e VII: tra confutazione e definizione
- M. Mormino** p.51
*The 'Melkite' Churches between the Empire and the Caliphate. Conflicts and
Coexistence at the End of the Ninth Century: the Evidence of the Eighth
Ecumenical Council (869-870).*
Le Chiese 'Melchite' tra l'impero ed il Califfato. Conflitti e coesi-
stenza sul finire del IX Secolo: la testimonianza dell'VIII Concilio
Ecumenico (869 - 870).
- R. Caballero-Sánchez** p.56
*Between Constantinople and Rome: Isaac Argyrus and the palamite con-
trovery (1350-1380)*
Entre Constantinopla y Roma: Isaac Argiro y la Contro-
versia Palamita (1350 - 1380)
- T. Sardella** p.63
*Interculturality and Interreligiosity in the Late Antique Sicily of Bene-
detto Radice: Greeks, Latins, Arabs, Christians and Muslims*
Interculturalità e Interreligiosità nella Sicilia tardo antica
di Benedetto Radice: Greci, Latini, Arabi, Cristiani e Mu-
sulmani
- R. Barcellona, A. Bencivinni** p.70
Muslims in Sicily. Media Representation and Actual Realities
Musulmani in Sicilia. Rappresentazioni mediatiche e realtà
contemporanee
- L. Carnevale** p.78
*Sacred Places and Multiple Identities. Pilgrimage, Devotion and Religious
Cobabitation in Ancient and Contemporary Times*
Spazi sacri e identità multiple. Pellegrinaggi, devozione e co-
abitazione culturale sul Gargano (Puglia)
- A. Saggioro** p.84
*Religious Superdiversity between Global and Local: some Remarks on a
Research Project about Rome*
La super-diversità religiosa fra globale e locale: appunti e ri-
flessioni a partire da una ricerca su Roma
- S. Speziale** p.90
*Christians and Jews in Muslim Land: Forms and Strategies of Protec-
tion, Cobabitation and Integration in Modern and Contemporary Tunisia*
Cristiani ed ebrei in Terra Musulmana: forme e strategie
di protezione, di convivenza e d'integrazione nella Tuni-
sia moderna e Contemporanea
- N. Pettinato** p.98
*European Youth in Struggle against the West: between Fundamentalism
and Social Redemption*
Giovani europei in lotta contro l'occidente: tra fundamenta-
lismo e riscatto sociale
- P. P. Triulcio** p.101
*The Mediterranean World: from the Globalization of Indifference to the
Development of Welcome*
Il Mediterraneo: dalla globalizzazione dell'indifferenza
all'espansione dell'accoglienza
- G. Giordano** p.104
*Reflection from a Philosophical Point of View on Living in the Medi-
terranean World*
Considerazioni dal punto di vista filosofico sul vivere me-
diterraneo



Rivista fondata da
Edoardo Mollica

DIRETTORE RESPONSABILE
Simonetta Valtieri

LaborEst

CITTÀ METROPOLITANE, AREE INTERNE:
N. 14/Giugno 2017

Iscr. Trib. di Reggio Cal. n. 12/05

ISSN 1973-7688

ISSN online 2421-3187

Versione elettronica disponibile sul sito:

<http://pkp.unirc.it/ojs/index.php/LaborEst> o www.laborest.unirc.it

Info: laborest@unirc.it

COMITATO DI REDAZIONE

Giancarlo Bambace, Daniele Campolo,
Giuseppina Cassalia, Claudia De Biase,
Carmen De Gaetano, Immacolata Lorè,
Tiziana Meduri, Alessandro Rugolo, Raffaele Scivo,
Carmela Tramontana, Claudia Ventura,
Angela Vigliani, Claudio Zavaglia

SEGRETERIA DI REDAZIONE E GRAFICA

Immacolata Lorè, Claudio Zavaglia, Angela Vigliani

SITO WEB

Claudia Ventura, Angela Vigliani

CENTRO STAMPA DI ATENEIO

M. Spagnolo, G. Fotia, S. Pippia

PROGETTO GRAFICO

Giuseppina Cassalia, Claudia Ventura

ABBONAMENTI

Annuale (2 fascicoli) € 30,00 + spese postali
1 fascicolo € 16,00 + spese postali

COMITATO TECNICO - ISTITUZIONALE

Presidente Regione Calabria: M. Oliverio
ANCI: G. Varacalli - M. Ripepi
Confindustria Reggio C.: A. Cuzzocrea
Ordine dei dott. agronomi e forestali: L. Tassone
Ordine degli Architetti, Pianificatori,
Paesaggisti e Conservatori: P. De Stefano
Ordine dei Geologi: A. Pizzonia
Ordine degli Ingegneri: F. Cirianni
Parco Naz. Aspromonte: G. Bombino
Reg. Cal. Dip. Ambiente e Territorio - Daniela Azzarà

AMMINISTRAZIONE

Francesco Mallamace
Dipartimento PAU - Università degli Studi
Mediterranea di Reggio Calabria
via Salita Melissari (Feo di Vito)
89124 Reggio Calabria
Tel. 0965/1696421 - Fax. 0965/1696550
Tel. 0965/1696430-302 email: pau@unirc.it

EDITORE

Università Mediterranea di Reggio Calabria - Centro
Stampa di Ateneo

*Gli articoli pubblicati dalla rivista LaborEst
sono sottoposti a una doppia procedura di
"blind peer review" da parte di studiosi
di Università italiane e straniere.*

*Copertina di Claudia Giorno,
Logo di copertina di Alessandro Rugolo*

Ancient and New Religious Co-habitations between the Shores of the Mediterranean

VIVERE NEL MEDITERRANEO. UNA INTRODUZIONE*

Mariangela Monaca, Mauro Mormino

Dipartimento DICAM, Università di Messina, Piazza Pugliatti, 1, Messina, 98100, Italia

mamonaca@unime.it; mmormino@unime.it

Abstract

In this volume, of which these pages are an introduction, it will be investigated the issue of relations between people and cultures, from the ancient world to the contemporary age, that lived together on opposite sides of the Mediterranean. The Mediterranean world appears in fact as a privileged crossroads of people and religions, a place of meetings and exchanges, in which followers of different religions lived together and were confronted. The session aims to offer new hypotheses and lines of research on the theme of dialogue among religions and cultures.

KEY WORDS: *Mediterranean World, Co-habitations, Religions, Dialogue.*

1. Vivere nel Mediterraneo: la genesi

«VIVERE NEL MEDITERRANEO.
ANTICHE E NUOVE COABITAZIONI RELIGIOSE TRA LE
SPONDE DEL MEDITERRANEO.
PROSPETTIVE DI RICERCA E PROPOSTE DI DIALOGO.»

Questo il titolo programmatico del Seminario Internazionale di Studi che, organizzato dal Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell'Università degli Studi di Messina (nella persona di chi qui scrive) in collaborazione con il LaborEst dell'Università Mediterranea di Reggio Calabria (nella persona dei Proff. Francesco Calabrò e Lucia della Spina), ha inteso collocarsi all'interno di un più ampio progetto di collaborazione scientifica, nato "tra le sponde dello Stretto", ma aperto ad un variegato partenariato internazionale ed inserito in un programma di ricerca di più ampio spettro, teso a focalizzare l'interesse su un tema di grande attualità per tutta la comunità scientifica internazionale: «*CHURCHUMA*», acronimo di «*Challenges and Historical Understanding: Research and Cultural*

policies in the Mediterranean Area.».

Ma, si chiederà il lettore, cos'è *CHURCHUMA*? «*CHURCHUMA assesses the potential reach and scope, as well as the potential socio-economic impact, of major advancing Euro-Mediterranean Partnership. In particular, investigates, through an historical perspective and trans-disciplinary analysis, in-depth cooperation between the Northern and Southern shores of the Mediterranean in the field of C.H. Policies. Designing and testing a pilot scenario of best practices, CHURCHUMA also investigates citizens' perception of past and current Euro-Mediterranean policies. Elaborating and mapping the data collected, the project finally present a series of recommendations aiming at supporting inter-regional and local policy makers to identify priorities and potential future developments that could re-invigorate the Euro-Mediterranean relations.*».

In seno a tale ambizioso progetto, si situa allora questo Seminario, pensato come uno "SPECIAL EVENT" all'interno della Seconda Edizione del Simposio Internazionale *NEW METROPOLITAN PERSPECTIVES* promosso dai

*Il documento nella sua interezza è frutto del lavoro congiunto dei due autori. Tuttavia il primo ed il secondo paragrafo sono stati curati in particolare da M. Monaca ed il terzo da M. Mormino.

collegi del LaborEst e svoltosi a Reggio Calabria dal 18 al 20 Maggio del 2016.

2. Vivere nel Mediterraneo: la Side Session e gli Atti.

Inserito all'interno del Simposio Internazionale che ha accolto sulle sponde dello Stretto studiosi di diversa nazionalità ed ambito disciplinare, l'"EVENTO SPECIALE" ha avuto spiccatamente - e programmaticamente - un carattere storico-religioso.

E ciò al fine di allargare la prospettiva della ricerca alle dinamiche di inclusione e coabitazione tra le diverse etnie e i molti mondi religiosi che da secoli si trovano a convivere nel Mediterraneo, a volte in maniera pacifica, più spesso originando momenti di crisi e collisione.

Con uno sguardo al passato che offrissi nuove prospettive per una comprensione del presente ed invitasse le società tutte ad una nuova riflessione sulle possibilità di una eirenica convivenza ed integrazione tra i popoli.

Un dialogo proficuo, che ha visto alternarsi al microfono storici, studiosi delle religioni, filosofi, teologi e antropologi, ciascuno portatore del suo bagaglio disciplinare, in una interazione possibile proprio in virtù della dimensione precipuamente mediterranea delle riflessioni proposte. Il Mediterraneo, con le sue rotte, le sue metropoli, i suoi spazi di culto ed i centri di scambio, come luogo privilegiato di interazione e opposizione tra identità in contatto: parlare di esso ha voluto dire allora riflettere su quelle componenti storiche e storico-religiose che ne hanno caratterizzato il divenire e che ancora oggi accompagnano la nostra esperienza attuale, di migranti tra le sue sponde. Di quelle riflessioni, le pagine che seguono sono il racconto. Con gratitudine e stima verso i professori, i colleghi ed amici che da tutta Europa sono giunti a Reggio, accogliendo con grande affetto il nostro invito; con riconoscenza verso Francesco, Lucia e Giuseppina, colleghi del LaborEst, che ci hanno aperto le stanze del loro sapere nella consapevolezza che solo nel confronto c'è ricchezza; ringraziando infine Mauro la cui collaborazione si è rivelata indispensabile e preziosa per l'impaginazione di questi testi... Con questi sentimenti, affido queste pagine al lettore, sperando che da esse possa trarre spunto per una riflessione sul nostro essere nel Mediterraneo, luogo di incontro e di accoglienza del diverso da sé. Ieri come oggi.

3. Vivere nel Mediterraneo: cronaca di una giornata di studio

Il nutrito numero di interventi ed il diverso taglio analitico e di indagine hanno scandito la giornata del 19 maggio 2016 in tre momenti fondamentali: due sessioni ed una tavola rotonda finale.

La prima sessione, coordinata dal prof. Aurelio Pérez-Jiménez (Universidad de Málaga), ha avuto modo di interrogarsi sugli "*Spazi comuni, luoghi condivisi: coabitazioni religiose tra globalizzazione e localizzazione*".

Le relazioni presentate hanno affrontato il tema in una duplice prospettiva: moderno/contemporanea (Saggioro, Barcellona, Speciale, Pettinato); tardoantica e medioevale (Carnevale, Tommasi, Sardella).

Nel primo intervento il prof. Alessandro Saggioro (Università di Roma La Sapienza) ha scelto come punto di partenza il concetto di super-diversità, elaborato dall'ossoniense Steven Vertovec in uno studio del 2007 dedicato alle metropoli britanniche quale luogo della compresenza tra realtà etniche e culturali differenti.

La super-diversità non dimentica il suo legame con il concetto di "diversità", comune ad epoche e contesti differenti, ma porta con sé un concetto di progressione rapida proprio come quella che caratterizza le religioni e la varietà di esperienze religiose nelle realtà contemporanee. La proposta di Vertovec, dunque, approfondita ed ampliata guardando ai contesti di altre città europee (Torino, Potsdam, Barcellona) fa del fattore religioso un tassello ulteriore e rilevante, non meno di altri, permettendo di parlare di una super-diversità religiosa: modello analitico capace di comprendere il presente ma senza perdere mai di vista la dimensione storica di un territorio.

I suddetti studi hanno permesso di elaborare uno schema teorico triplice capace di comprendere l'azione di presenze religiose super-diverse all'interno di un dato territorio oggetto di indagine: *place keeping* (relativo alle religioni presenti da secoli su di un territorio e che ne hanno marcato simbolicamente il paesaggio urbano occupando spazi e cercando di mantenerli); *place making* (operato dalle popolazioni migranti nei confronti di religioni già stanziate su di un territorio, siano esse di migranti o meno); *place seeking* (ricerca di spazi da parte di nuovi movimenti religiosi o forme di spiritualità recenti). Tale necessaria premessa metodologica ha permesso al prof. Saggioro di entrare nello specifico del proprio intervento dedicato al quartiere romano di Tor Pignattara ed ai rapidi mutamenti di una realtà apparentemente circoscritta. È stata quindi esposta la funzionalità del triplice schema di cui sopra offrendo all'uditorio i dati emersi nel corso dell'indagine frutto di una ricerca nata nel 2013 in occasione del Master della Sapienza in Religioni e Mediazione Culturale poi inseritasi, in una seconda fase, in un successivo progetto FEI coordinato dal Centro Astalli e dalla Caritas.

Sulla base dell'analisi svolta il prof. Saggioro ha quindi suggerito l'utilizzo di una formula riassuntiva delle diverse istanze dello schema summenzionato: il *place building*. Esso permette di comprendere il rapporto creatosi tra le diverse comunità religiose e lo spazio cittadino da esse abitato e frequentato; una formula che spiega tale presenza come costruzione di un proprio luogo identitario



partendo però dalla consapevolezza della presenza di altri luoghi di culto e comunità religiose in uno spazio da condividere. Il secondo contributo, a cura della prof. Laura Carnevale (Università di Bari), ha offerto una indagine storica degli spazi sacri che caratterizzano la geografia religiosa e devozionale del promontorio del Gargano in Puglia. Spazio, forse, marginale ma certamente poliedrico per la varietà di esperienze religiose che ancora oggi ne sono un tratto essenziale.

Una iniziale disamina del concetto antropico di spazio quale luogo che non “contiene” le persone ma che, anzi, le “costruisce” e ne viene a sua volta costruito si è rivelato il punto d’accesso ideale all’analisi proposta. La realtà storico-religiosa garganica è stata presentata quale spazio di coabitazione religiosa, costituito da una varietà di diversi luoghi di culto, vissuto e frequentato da singoli e gruppi che hanno formato un paesaggio di esperienze religiose variegata. Lungo il percorso di pellegrinaggio della Via Francigena spiccano i tre santuari di maggior rilievo e frequentazione: San Michele Arcangelo, San Pio e San Matteo Apostolo.

Delineatene le origini storiche, legate a realtà storico-sociali differenti, ne è stato messo in luce il legame con lo spazio circostante, non ultimo, quello umano. I tre santuari sono stati osservati attraverso il loro rapporto con i fedeli e le funzioni che hanno assolto nei secoli verso di essi: luogo di evergetismo pontificio, reale, aristocratico e centro di scambio culturale e inter-confessionale per San Michele Arcangelo; spazio religioso, sociale e luogo di sosta e rifugio dei pellegrini in un contesto agro-pastorale per San Matteo Apostolo; luogo intimo della memoria agiaca, casa di cura, santuario-centro devozionale del santo presso San Pio. Lungi dal costituire tre luoghi non comunicanti tra di loro o isolati dal contesto che li racchiude essi, pur possedendo innegabili specificità, sono accomunati da relazioni “riflessive” costituite nei secoli dai loro frequentatori delle quali l’intervento ha fornito esempi significativi.

Con l’intervento della prof. Chiara Tommasi (Università di Pisa) l’attenzione si è rivolta all’Africa del IV secolo e, nello specifico, all’attività del retore cristiano Arnobio di Sicca Veneria nel contesto del dibattito tra pagani e cristiani. La biografia del retore, la sua formazione ed i suoi modelli culturali di riferimento sono stati esposti in apertura della relazione attraverso le testimonianze coeve e la disamina della recente letteratura critica a riguardo.

È stata poi l’opera stessa di Arnobio, l’*Adversus nationes*, ad essere oggetto di una analisi che ha guardato ai rapporti tra città e zone rurali nell’Africa romana quale mezzo per approfondire alcuni dei temi del testo, ad esempio, le componenti della sua dura critica ai miti, ai riti ed ai culti politeistici. Brani tratti dall’opera hanno quindi permesso di accostarsi al pensiero dell’apologista e comprendere una retorica severa, ben studiata, che non rinuncia al gusto per la battuta – anche salace – ep-

pure sempre ricca di elementi documentari per la ricostruzione di pratiche devozionali che Arnobio espone come tipiche della religiosità del mondo rurale. Quest’ultimo è descritto quale roccaforte di un paganesimo ancora impermeabile al messaggio cristiano; il contrario rispetto al mondo urbano, alla sua cultura ed alla sua raffinatezza intellettuale. La contrapposizione studiata dall’apologista tra città e campagna si presenta come una dimensione prettamente intellettuale, una scelta di stile insomma, in una realtà dove i confini tra pagani e cristiani sono meno netti di quanto egli volesse farli apparire.

I rapporti tra Sicilia e mondo islamico sono stati l’argomento degli interventi, rispettivamente, della prof. Teresa Sardella (Università di Catania) e della prof. Rossana Barcellona (Università di Catania). La relazione della prof. Sardella ha presentato un attento *excursus* storico della Sicilia bizantina ed islamica indagando l’attitudine della storiografia ottocentesca a riguardo.

Questa riflessione è stata condotta guardando all’opera dello storico brontese Benedetto Radice ed alle sue pubblicazioni di carattere bizantinologico e medievistico riguardanti il territorio delle attuali cittadine di Bronte e Maniace. Dall’analisi proposta è emerso l’approccio originale e innovativo di Radice, primariamente storico del Risorgimento, a questa particolare stagione della storia siciliana, segnato da una lettura attenta all’interculturalità ed all’interreligiosità del territorio che, grazie a questo suo carattere plurale, si fa crocevia di incontro tra Italia ed Europa.

Un percorso dal ‘particolare’ al ‘generale’ che ha permesso di notare come la storiografia di Radice abbia messo a frutto, in maniera distante dagli schemi storiografici del periodo, l’apporto di altri studiosi come Orsi (per la cultura bizantina) ed Amari (per quella islamica) talvolta distaccandosene (ad esempio dal giudizio negativo dell’Amari su Bisanzio) e senza dimenticare gli apporti della ricerca storica europea dell’ottocento al dibattito sui temi della storiografia e dell’identità nazionale.

L’intervento della prof. Barcellona ha affrontato il rapporto tra Sicilia ed islam guardando alla contemporaneità ed alle sue problematiche. Il primo aspetto analizzato è stato quello della rappresentazione dell’islam da parte dei media. Lungi dall’essere un fenomeno a carattere episodico, infatti, il linguaggio mediatico è stato esaminato con la sua istituzionalizzazione di una immagine dell’islam come qualcosa di “altro” rispetto all’Occidente, facendone una vera e propria “metafora della diversità”.

È stata allora illustrata la parte forse meno nota, al grande pubblico, della presenza islamica in Italia: ovvero il variegato mondo delle associazioni, dei centri di dialogo e scambio religioso. Realtà che presentano un islam plurale, ricco di sfaccettature capace di creare momenti di discussione interna e di confronto con le diverse realtà religiose italiane. Ha concluso l’intervento la “questione moschea” affrontata attraverso l’esperienza della Mo-

schea della Misericordia di Catania non solo centro di preghiera per la locale comunità islamica in crescita ma capace di interazione con il locale contesto urbano e sociale (anche non islamico) attraverso opere assistenziali ed intense attività culturali.

Con l'intervento del prof. Salvatore Speziale (Università di Messina) il tema della coabitazione ha guardato verso la Tunisia moderna e contemporanea ed al suo rapporto con le locali comunità migranti ebraiche e cristiane capace di realizzare contaminazioni culturali significative.

Il lungo arco di secoli proposto, dal XV sino al XX sec., è stato analizzato osservando i flussi migratori non forzati, bensì volontari in direzione Italia-Tunisia. L'analisi preliminare del cosiddetto sistema delle "capitolazioni" ha permesso di comprendere la risposta amministrativa locale, capace di venire incontro alle esigenze della legge islamica, elaborando un sistema che potesse formalizzare delle realtà sociali nuove e le loro peculiarità lavorative e manifatturiere.

Di questi diversi flussi di migrazione, alcuni momenti fondamentali sono stati identificati: nello stanziamento di un gruppo omogeneo di coloni liguri, primariamente pescatori genovesi, sull'isola di Tabarca a partire dal 1540-1541; in quello degli ebrei livornesi, già in parte esuli dalla Spagna, dagli inizi del XVII sec., con stanziamenti sia in Tunisia che in Egitto, e la loro sovrapposizione non sempre facile alle comunità ebraiche native; infine nell'esperienza degli esuli italiani in Tunisia (tra la fine del XIX e la prima metà del XX sec.) senza dimenticare, nel medesimo periodo, la significativa presenza siciliana capace di lasciare traccia di sé con contaminazioni culturali e linguistiche ancora oggi osservabili.

La prima sessione si è quindi conclusa con la relazione della dr. Noemi Pettinato (Università di Messina). Ad una iniziale analisi incentrata sul progressivo cambiamento del terrorismo "classico" legato all'affermato modello qaedista del terrorista "straniero" è seguita la disamina della figura degli attuali foreign fighters della guerra civile siriana. Giovani nati e cresciuti in Europa (di origine sia cristiana che islamica) che si accostano ad un islam "radicale", pur non avendo alle spalle esperienze religiose particolarmente sentite o non essendo ferventi musulmani. Questo contatto prende spesso forma sul web dove talune piattaforme hanno ormai la funzione di luogo di indottrinamento. È stato quindi offerto un modello di approccio al fenomeno, di matrice sociologica, che ha permesso di evidenziare un profilo comune tra queste diverse esperienze, prettamente giovanili, caratterizzato da una adolescenza solitamente difficile e problematica e da un rigetto della società e del sistema politico e valoriale nel quale si è stati cresciuti.

Proprio questo rigetto si supera nella valenza "fatidica" della propria esperienza di formazione militare prima e combattente dopo culminante in azioni compiute negli scenari di guerra mediorientali o in Europa.

Un breve dibattito sui temi trattati ha concluso la sessione mattutina.

Nel pomeriggio si è aperta la seconda sessione, coordinata dal prof. Cesare Magazzù (Università di Messina), dal titolo *"Da Oriente a Occidente, tra passato e presente: identità religiose tra le sponde del Mediterraneo"*.

Gli interventi si sono caratterizzati per la speciale attenzione rivolta ad alcuni aspetti della cultura storico-religiosa greca dall'antichità al millennio bizantino.

La sessione è stata inaugurata dalla relazione del dr. Marios Kamenou (Università di Cipro) il quale ha esposto i recenti risultati delle sue ricerche su di un particolare culto greco, quello dello Zeus Homarios: simbolo dell'identità religiosa ed etnica achea in Grecia, nell'Italia meridionale magnogreca ed a Cipro. Dall'esposizione sono emersi i caratteri precipui e le connessioni culturali che esso ha saputo instaurare tra città diverse e distanti legate però da un patrimonio comune di istituzioni, costumi e tradizioni religiose. L'analisi etimologica del peculiare epiteto di Homarios, attribuito alla divinità, è stata seguita dalla storia della diffusione di questo culto, dall'epoca omerica sino al V-IV sec. a. C., ponendo una particolare attenzione al suo carattere identitario mantenutosi anche a seguito di mutamenti sociali e politici particolarmente significativi. I casi analizzati sono stati quelli della Lega Achea, della Lega Italiota e del regno di Marion cui corrispondono i diversi santuari oggetto dell'intervento: Aigion in Acaia; Caulonia in Calabria; Marion a Cipro.

Largo spazio, nel corso dell'esposizione, è stato concesso alle fonti documentarie antiche (in un arco di tempo che procede da Omero giungendo sino a Strabone) contestualizzate e commentate senza dimenticare il ruolo chiave delle testimonianze archeologiche relative ai siti usualmente connessi al culto dello Zeus Homarios.

Il prof. Aurelio Pérez-Jiménez (Universidad de Málaga) ha proseguito i lavori con un contributo riguardante la polis simbolo per eccellenza del mondo greco medievale: Costantinopoli. Il tema prescelto ha toccato un argomento caro già alla cultura antica, ovvero, quello degli oroscopi cittadini. Nello specifico l'analisi del prof. Pérez-Jiménez si è rivolta alla disamina della tradizione bizantina degli oroscopi elaborati per il giorno della fondazione di Costantinopoli (11 maggio 330).

Dei due oroscopi proposti il primo, tramandato in un manoscritto di Leida, è stato brevemente trattato in apertura trattandosi di un oroscopo fittizio e costruito a posteriori non accompagnato, peraltro, da alcuna reale evidenza che lo colleghi al IV sec. pur rimanendo, come è stato sottolineato, un documento di grande interesse sul piano propagandistico e religioso.

Il secondo oroscopo, invece, conservato in un manoscritto vaticano ed ascrivito al vescovo ed astrologo Luca Gaurico, è stato attribuito dalle fonti bizantine all'*auctoritas* astrologo greco Vettio Valente (attribuzione che crea non pochi problemi cronologici). Di quest'ultimo oroscopo,



partendo appunto dalla proposta ricostruttiva di Gaurico, è stata presentata una particolareggiata analisi astrologica riguardante ad esempio i segni, gli aspetti, le congiunzioni e le posizioni dei diversi pianeti: tutti elementi necessari per valutarne forma e contenuti in accordo alla tradizione astrologica greca antica e medievale.

L'analisi tecnico-filologica del documento è stata infine accompagnata da un commento contenutistico attento ai risvolti simbolici più riposti e riguardanti il destino della capitale dell'impero romano d'Oriente.

Si è continuato a procedere lungo la storia di Bisanzio con il prof. Raúl Caballero-Sánchez (Universidad de Málaga). Il suo intervento ha infatti riguardato la figura del monaco e poliedrico intellettuale Isacco Argiro (1310-1375 ca.) concentrandosi sugli anni tra il 1350 ed il 1380; periodo in cui Argiro si distinse come uno dei più rappresentativi oppositori alla teologia di Gregorio Palamas e del successivo movimento palamita. Il prof. Caballero-Sánchez ha contestualizzato le posizioni Argiro all'interno del più vasto gruppo di intellettuali e teologi anti-palamiti esponendo in maniera analitica le caratteristiche precipue ed originali del suo pensiero teologico su argomenti chiave come: la divinizzazione, le energie increate, l'unione ipostatica, l'escatologia.

L'ultima parte della relazione ha rilevato come la vittoria del palamismo non abbia fermato la resistenza dei circoli che ad esso di opponevano, impegnati in una strenua resistenza anche sul versante politico oltre che teologico. Il ruolo di Argiro, in questa fase, è stato analizzato accanto a quello dei suoi sostenitori vicini, infine, a posizione unioniste con la Chiesa di Roma ed il papato che costarono loro la condanna della propria memoria nella tradizione successiva della Chiesa greco-ortodossa.

La dr. Nerea López Carrasco (Universidad de Málaga) ha nuovamente spostato l'attenzione sul mondo antico, per la precisione sul periodo ellenistico - romano, con una relazione che ha analizzato il ruolo di mediatrice tra mondo umano e divino della dea Ecate e la componente sincretica del suo culto in ambiente greco - egizio.

L'analisi del rapporto di continuità tra magia e religione ha aperto l'intervento, delineando i confini metodologici dell'indagine, per poi rivolgersi al caso specifico di Ecate. Il ruolo della divinità è stato esposto progressivamente partendo dalle testimonianze mitologico - letterarie ed essa correlate e seguendone i cambiamenti degli ambiti di influenza attraverso i secoli giungendo alla specifica testimonianza su Ecate offerta dai Papiri Magici Greci nei quali è stato possibile affrontare da presso la tematica del rapporto sincretico tra magia e religione.

Tra le diverse fonti papiracee speciale attenzione è stata rivolta al frammento PGM IV 1390-1495, testo di un incantesimo erotico per il possesso e/o conquista di una donna. Al suo interno Ecate occupa un posto primaziale con la moltiplicazione dei suoi attributi sacri, l'ambivalenza terrificata e salutare, il moltiplicarsi di epiteti e la compre-

senza di elementi linguistici di origine non greca che ne mettono in risalto l'elemento sincretico in una prospettiva mediterranea. Il frammento, data la sua complessità linguistica e contenutistica, è stato presentato in testo e traduzione nonché corredato da un puntuale commento di carattere filologico e storico-religioso.

La sessione si è quindi conclusa con l'intervento dr. Mauro Mormino (Università di Messina). Una breve introduzione ha riassunto gli eventi più significativi delle dispute ecclesiastiche tra Oriente e Occidente, nella seconda metà del IX sec., per poi occuparsi dello svolgimento dell'VIII concilio ecumenico tenutosi a Costantinopoli tra l'869 e l'870: temporaneo momento di risoluzione delle dispute summenzionate.

Gli atti conciliari prodotti, in lingua latina e greca, sono stati analizzati guardando nello specifico alle testimonianze epistolari dei patriarcati di Alessandria, Antiochia e Gerusalemme vista la peculiare situazione di tali Sedi sottoposte al governo del califfato abbaside. L'analisi di questi documenti ha permesso così di tracciare un bilancio delle condizioni e della qualità dei rapporti di convivenza tra le comunità cristiane melchite e le autorità islamiche sul finire del IX secolo.

Alla fine dei lavori della sessione pomeridiana il dibattito che ne è seguito ha fatto da preludio alla tavola rotonda conclusiva Vivere nel Mediterraneo. Prospettive di ricerca e proposte di dialogo coordinata dalla prof. Giulia Sfameni Gasparro, già professore Ordinario di Storia delle Religioni presso l'Università degli Studi di Messina e presidente della Società Italiana di Storia delle Religioni.

La tavola rotonda ha per certi versi tirato le somme del lavoro della giornata di studio proponendo, alle soglie della sua conclusione, degli ulteriori contributi per una indagine che può dirsi ancora aperta. Essa ha visto la partecipazione del prof. P. Pasquale Triulcio professore stabile di Storia della Chiesa e direttore dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Reggio Calabria; del prof. Giuseppe Giordano, professore ordinario di Storia della Filosofia e vicedirettore del DICAM dell'Università degli Studi di Messina e, infine, della prof. Mariangela Monaca, docente di Storia delle religioni presso il DiCAM e promotrice dell'incontro, e del prof. Francesco Calabrò ricercatore di Estimo e Valutazione Economica di Piani Progetti e direttore del LaborEst-PAU dell'Università Mediterranea di Reggio Calabria.

Nel suo intervento del prof. Triulcio ha guardato al Mar Mediterraneo attraverso la varietà dei modi con i quali viene "detto" lungo le sue sponde. Ogni lingua, ogni società e popolo che lo vivono si sono riferiti ad esso con generi diversi: il maschile, il femminile, il neutro. Il Mediterraneo, dunque, si è rivelato nel corso dell'esposizione un elemento per alcuni versi sfuggente, che rifugge da una possibile catalogazione di genere, pertanto non definibile tracciando dei confini netti; siano essi linguistici, culturali o geografici. L'antica dicitura di mare nostrum, cara al

mondo romano ed in parte ancora viva nella percezione contemporanea, ha lasciato così il posto ad una visione plurale poiché diverse sono le culture che abitano il Mediterraneo e che ne fanno parte a pieno titolo.

L'intervento è stato concluso dalla proiezione di un filmato riguardante alcuni dei momenti salienti della visita dell'attuale pontefice a Lampedusa l'8 luglio 2013. Una occasione ulteriore per rimarcare come il Mediterraneo non possieda demarcazioni reali, men che mai politiche, e che chi lo percorre, soprattutto in un momento di reale necessità sia, in fondo, un suo "figlio" da accogliere e tutelare ovunque la sua nave approdi.

Il prof. Giordano ha proseguito i lavori offrendo una proposta analitica che si è armonicamente affiancata alla lettura storica, archeologica e storico-religiosa degli interventi che hanno caratterizzato la giornata di studio. Egli ha infatti presentato il punto di vista del filosofo e dello storico della filosofia proponendo un "sottotitolo" al titolo della tavola rotonda onde delineare i contorni della propria riflessione: "Dall'unità semplice all'unità complessa". Un invito a mutare modi di pensiero per permettere una più adeguata lettura della realtà e permettere il superamento di quegli ostacoli che impediscono ai popoli del Mediterraneo di intraprendere un dialogo costruttivo lontano dalle dinamiche di conflitto e incomprensione.

Il tema religioso è stato individuato quale problematica e punto di partenza della relazione: le religioni, infatti, dovrebbero cercare di unire, eppure esse hanno creato sovente contrapposizione e divisione. Una breve ma incisiva disamina del pensiero di Lessing, Hegel, Lovelock, Morin hanno permesso di elaborare una idea di convivenza mediterranea che ha presentato quale suo fondamento una decisiva componente etica che accetta di accostarsi alla percezione dell'identità senza negarne la complessità. Il Mediterraneo in quanto luogo e patria comune, il cui avvicinarsi di culture e religioni differenti può essere apprezzato secondo una prospettiva complementare e non oppositiva: una sfida per il futuro.

Infine la prof. Monaca ed il prof. Calabrò hanno espresso la propria soddisfazione per gli esiti raggiunti in generale dal Simposio reggino e, in special modo, per la Side Session. Il prof. Calabrò ha infatti sottolineato come quest'ultima si sia focalizzata su temi talvolta trascurati dalla riflessione architettonica ed urbanistica, soprattutto, quando essa si impegna in una lettura del fenomeno urbano e sociale di stampo "quantitativo".

Gli interventi che si sono susseguiti nella giornata di studio hanno dimostrato come il territorio non possa essere "pensato" esulando dai suoi aspetti tanto materiali quanto culturali: eredità di una stratificazione storica secolare che ha segnato i luoghi e gli spazi.

4. Post-scriptum. *Ad Anna Multari, storica delle religioni.*

Mentre queste pagine vedono la luce, si spegne, a soli quaranta anni, una cara collega ed amica, ricercatrice instancabile, ironica amante della vita. Anna, dopo aver combattuto con tenacia e serenità contro un terribile male, che l'aveva colpita improvvisamente impedendole di partecipare al nostro Simposio, ora riposa in pace. La ricordiamo con affetto sincero, vicini con la preghiera al dolore dei suoi cari, di quanti come noi la conoscevano e l'amavano.

A te, Annina, queste pagine sono dedicate.

Sit tibi terra levis.

Tua Mariangela

ZEUS HOMARIOS: IL VINCOLO DELL'IDENTITÀ ACHEA NEL MEDITERRANEO

Marios Kamenou

Dipartimento di Storia e Archeologia, Università di Cipro, Gladstonos 12, 1095, Nicosia, Cipro

marios.kamenou208@gmail.com

Abstract

This article deals with a characteristic aspect of Greek polytheism that regards the cult of Zeus Homarios which is related with the Achaean presence in Greece, Italy and Cyprus. The purpose of this research is to focus on the strongly "ethnic" character of the deity and on his role on the representation of the common identity of the Achaeans during different chronological and historical contexts and circumstances. Through literary sources and etymological interpretations of the peculiar epithet of the deity, appears a cult dressed with Homeric attributions that consecrated and promoted the relations between the Achaean cities, their common constitutions, costumes and enemies. This is a case where the Achaean religious microcosm contributes to give a clearer idea of the macrocosm of ancient Greek religion and the conception of its deities.

KEY WORDS: *Zeus Homarios, Achaeans, Greek Religion, Magna Grecia, Marion.*

1. Introduzione

Per questo incontro, che ha come teatro di investigazione e di studio il mondo Mediterraneo, ho ritenuto opportuno presentare un caso pertinente alla sfera religiosa del mondo antico e che unisce Cipro, la Grecia continentale e la Magna Grecia.

Il mio contributo tratta, da un punto di vista storico-religioso, la pratica degli Achei di confrontarsi, riunirsi, rafforzare e proiettare i propri legami etnici, religiosi e politici attraverso un culto che si richiama ad origini omeriche. La divinità che consacrava l'unione delle diverse città achee era Zeus Homarios o Hamarios [1, 2, 3, 4, 5, 6, 7], il cui epiteto andava esattamente in questa direzione. La presenza degli Achei in diverse aree geografiche si manifesta nei diversi periodi del colonialismo greco con la fondazione di varie città in diverse località del Mediterraneo. Le più note fondazioni sono quelle della Magna Grecia, che si sono espresse in maniera notevole, durante l'Antichità, sia dal punto di vista politico che culturale, lasciando un segno ben noto nella storia.

L'obiettivo del contributo è dunque seguire il ruolo, de-

scritto nelle fonti, di Zeus Homarios in qualità di simbolo dell'identità collettiva degli Achei e, al contempo, vedere come questo si adatti e conformi, in vari periodi cronologici e in diversi contesti politico-geografici, tra Grecia, Italia e Cipro.

.2. Etimologia di Homarios o Hamarios

La caratteristica più notevole di questo culto è rivelata dall'epiteto stesso del dio. Sono state formulate diverse teorie sulle origini dell'epiteto Homarios o Hamarios, tra le quali, le più accertate sono: 1) dal verbo *απαρίσχω* che significa 'unire, congiungere'; 2) da *ομηρέω* che richiama un incontro e una unione; infine 3) da *α/ομαρτέω* che significa 'partecipare, accompagnare'.

Nonostante le diverse possibilità, gli studiosi considerano le due forme *Hamarios* e *Homarios* equivalenti nonché intercambiabili [4, 5], ritenendo Hamarios la forma comune e Homarios la forma dialettale; essendo il passaggio da *-a* a *-o* tipico per l'eolico, l'arcadico e il cretese [1, 4, 5]. Ugualmente, non sembra che ci siano dubbi sul significato

dell'epiteto che richiama ad una riunione e un incontro di carattere religioso o politico sotto la tutela di una divinità [4, 5]. Allo stesso modo l'Homarium, come viene chiamato da alcuni autori, sarebbe il luogo di incontro.

La forma *Homagyrios*, conosciuta in epoca imperiale, potrebbe essere sia una forma derivante da *Hamarios*, sia, una "modernizzazione della più antica epiclesi." [4, 5, 7]. Resta quindi chiara l'importanza che ha avuto nel *koinon* degli Achei la tradizione di un luogo d'incontro, memoria di una discendenza-origine comune di costumi, tradizioni e istituzioni, che, per tutta la durata della confederazione, superava in importanza l'autonomia delle città-membri.



Fig. 1 - La regione di Acaia e la posizione di Aigion
[fonte: propria elaborazione]

3. Il Santuario di Homarios in Achea

Detto questo, il mio contributo si concentrerà adesso sulla storicità del culto di Zeus Homarios o Hamarios che rappresentava l'identità comune di Greci e Achei in Acaia, nella Magna Grecia e a Cipro.

Le radici di questo culto risalirebbero all'epoca omerica quando Agamennone raggruppò gli altri re delle diverse città greche per preparare la spedizione contro Troia [8]. Non è un caso che gli Achei di epoca storica vantassero una discendenza da personaggi mitici provenienti dal Peloponneso, come Pelope (Paus. V. 25. 10), e da eroi della guerra di Troia come Agamennone e Menelao [9,10].

Il nome "Achei", usato da Omero come sinonimo di "Greci", permette di farsi un'idea di quella che doveva essere l'area culturale delle città achee e delle loro concezioni religiose. Tale base culturale sembra avere un forte legame con il padre degli dei: Zeus.

Infatti, l'epiteto di Zeus Homarios, è connesso da Pausania alla città di Aigion (Egio) (vedi Fig. 1), il luogo dove Agamennone aveva radunato i personaggi più illustri nonché capi della spedizione contro Troia (Paus. VIII. 24. 2).

Secondo la tradizione, infatti, il luogo di questo incontro era stato consacrato a Zeus, per iniziativa del re di Micene, dando così origine a un culto proprio degli Achei.

Tale idea avrebbe contribuito a formare, nelle epoche successive, la loro identità collettiva [11, 12].

In virtù di questo significato particolare, per il parallelo del patto stipulato tra gli Achei contro Troia, il santuario diventerà, in epoca storica, la sede della Lega Achea e un simbolo dell'identità culturale e politica degli Achei stessi.

4. La lega Achea

Il santuario di Zeus Homarios si trovava nelle vicinanze della città di Aigion e viene menzionato, per la prima volta, nelle fonti storiche a proposito della creazione della Lega Achea nel 280 a. C. (vedi Fig. 2, 3, 4), oltre che per il suo ruolo storico nelle vicende del III e II sec. a. C.

A tale proposito il geografo Strabone (I sec. a. C.), menziona Zeus Hamarios in due occasioni definendo il suo santuario "ἄλσος di Zeus ad Aigion (Egio)", e descrivendolo come il luogo di incontro dei rappresentanti delle città, facenti parte del *koinon* degli Achei, con lo scopo di deliberare, decidere e, infine, votare i due strateghi della confederazione (Strab. VIII. 7. 3; VIII. 7. 5).

Il passo straboniano mostra come il santuario non fosse semplicemente un tempio ma, piuttosto, un grande *temenos* dove si svolgevano varie attività, oltre che culturali, sotto la tutela, la protezione e la garanzia del dio [13].

La descrizione di Strabone, inoltre, viene confermata da Polibio il quale riferisce che alcune delle disposizioni del capo della Lega Achea, Arato, erano state iscritte ed esposte a lato dell'altare di Hestia nell'Homarium (Pol. V. 93. 10).

Similmente, le medesime informazioni sullo statuto del santuario come centro politico degli Achei sono fornite anche Pausania (Paus. VII. 7. 2) e Livio (Liv. XXXVIII. 30. 2). Queste caratteristiche del santuario di Zeus ne rivelano l'importanza rendendolo, al contempo, diverso dal tipico santuario greco.

Con il riferimento all'altare di Hestia, sembra chiaro che il santuario possedesse un'area sacra ampia e perimetrica che includeva il tempio, vari altari e, ovviamente, raccolte di offerte e decreti della Lega Achea, visto che questo luogo, come abbiamo ricordato precedentemente, era il centro di incontro e dell'unione dei rappresentanti della Lega stessa. Allo stesso modo, Pausania nel II sec. d. C., afferma che nel santuario di Zeus *Homagyrios* si trovavano statue di diverse divinità come di Zeus, di Afrodite e di Atena (Paus. VII. 24. 2).



Fig. 2 - Moneta di Aigio (dopo il 373 a. C. ca.) raffigurante la testa di Demetra e Zeus Homarios. Il dio appare per la prima volta in questo statere di Aigion, seduto sul trono, con l'aquila al suo fianco, il fulmine in mano, e uno scettro vicino al ginocchio destro
[fonte: Rizakis 2013, 26]



Fig. 3 - Moneta di Aigion con il monogramma della Lega Achea e raffigurazione della testa di Zeus (160-150 a. C. ca.)
[fonte: http://www.wildwinds.com/coins/greece/peloponnesos/achaia/aigion/Clerk_044.jpg]



Fig. 4 - Moneta di Aigion con il monogramma della Lega Achea e la raffigurazione della testa di Zeus (88-30 a. C. ca.)
[fonte: <http://www.forumancientcoins.com/gallery/displayimage.php?album=1983&pos=3>]

5. Zeus nella tradizione religiosa degli Achei

Il ruolo rilevante di Zeus in qualità di tutore dell'assemblea degli Achei si può individuare nella tradizione religiosa dell'Acaia dove la divinità si intrecciava con la mitologia locale e il lontano e glorioso passato acheo.

Strabone, infatti, riporta vari episodi mitologici che legano Zeus alla città di ad Aigion così come alle città vicine. Il geografo ricorda che, nella località di Aiga, Zeus era stato nutrito da una capra detta 'capra di Olena', rivelando, in questo modo, la prossimità della città Olene al santuario di Homarios. Inoltre, sempre secondo la sua descrizione, egli riporta che nelle vicinanze si trovava anche un luogo elevato, chiamato Ceurania, mostrando anche per questo luogo una relazione diretta con il padre degli dei.

Tutti questi luoghi, allora, alluderebbero a una tradizione mitologica legata a Zeus che, insieme al suo culto ad Homarium, faceva parte delle tradizioni religiose della città di Aigion [Strab. VIII. 7. 3].

In più, sempre nel racconto di Strabone, si intuisce chiaramente la natura extraurbana di queste località che doveva avere un particolare ruolo culturale e politico nelle diverse manifestazioni religiose della città stessa.

Il luogo sacro, infatti, apparteneva alla città di Aigion che rappresentava il centro amministrativo della Lega. Il pas-

sato della città e il suo tradizionale legame con gli Achei ha consentito l'utilizzo del santuario di Homarios come centro di incontro, di decisioni e legislazione del *koinon*. Le nostre fonti concordano perfettamente quando si occupano della lega o della città di Aigion.

La scelta del santuario come punto di riferimento della Lega, inoltre, dimostra la comune identità delle città achee, che si confermava nello spazio sacro e nel culto di Zeus Homarios. Nonostante il fatto che la fase più antica del santuario di Aigion non risulti ben chiara nelle fonti si allude, comunque, al suo ruolo in diverse epoche storiche. Per esempio, la combinazione con la presenza di Homarios e del suo identico simbolismo in Italia durante il periodo Classico, rivela una antichità del culto che potrebbe risalire almeno alla fine dell'epoca arcaica (come tra l'altro succede in altri casi in Acaia).

Infine, anche Polibio ricorda che i principi comuni e la costituzione degli achei esistevano da secoli prima della lega achea come si vede nella pacificazione e riorganizzazione tra i principi degli Achei, nella madrepatria, e nelle colonie achee della Magna Grecia [Pol. II. 39. 1] [16, 17, 18, 19, 20, 21].

6. La lega Italiota

In Italia le fondazioni achee hanno contribuito in modo decisivo alla creazione della Magna Grecia, che ha imposto la sua grandezza culturale e politica in Italia e nel Mediterraneo. Da Crotona a Sibari sino a Metaponto si crea un'intera area di influenza achea. Come sottolinea il Musti, "le poleis restano autonome, ma costituiscono, o riscoprono puntualmente, nel corso del tempo, forme di solidarietà che sono di natura culturale, culturale, economica e politica in senso lato" [15] (vedi Fig. 5).

Le vicende politiche di queste città sono state turbolente e, spesso, non pacifiche nel corso del VI sec a. C. ma proprio questo sembra essere stato il motore per un decisivo contributo di Achei della madrepatria per risanare i rapporti delle città achee della Magna Grecia che enfatizzavano la loro identità comune intorno al culto di Zeus Homarios. Il primo a menzionare l'esistenza di istituzioni comuni delle città achee in Italia fu Polibio il quale racconta di come la fondazione di un santuario di Zeua Homarios in Italia, seguì ad un periodo turbolento e violento venutosi a creare tra le città achee magnogreche a causa del movimento anti-pitagorico, sviluppatosi attorno al 453 o dopo il 448 a. C. [15], alla espulsione dei pitagorici da Crotona [Pol. II. 39. 1 - 6] [22].

In quel periodo, come ci racconta lo storico, per la violenza e l'atmosfera di forte instabilità politica e sociale, erano arrivate molte ambasciate dalla Grecia per offrire soluzioni pacifiche.

Tra queste, quelle achee risultarono le più fruttuose perché considerate funzionali e sagge tanto che, alla fine, le

città della Magna Grecia si mostrarono disponibili ad accettarne le linee d'azione.

Questo contatto è stato importante per l'introduzione nelle colonie dei principi politici e istituzionali achei, sulla base del modello offerto dalle città della madrepatria. Così, Crotone, Sibari e Caulonia formarono la Lega Italiota e istituirono un luogo sacro comune (vedi Fig. 6), dedicato a Zeus Hamarios (seguendo il modello di Aigion), nel quale in primis si incontravano le delegazioni delle città e, in una fase cronologica posteriore, si votavano leggi in base alle tradizioni e i costumi degli Achei.

Polibio lascia intendere che la Lega Italiota, consolidandosi, pacificò ed unì le città achee della Magna Grecia.

Nei secoli posteriori, davanti alla minaccia dalle mire espansionistiche di Dionisio I di Siracusa, la Lega si rafforzò con la partecipazione di altre città, non necessariamente achee, come Turi e Reggio. Nel 386 a. C. però, Dionisio sconfisse la Lega e mise fine all'alleanza delle città costringendole ad abbandonare quelle istituzioni alla base della loro unione.



Fig. 5 – Il nucleo delle città achee in Magna Grecia [fonte: propria elab.]



Fig. 6 – Il tempio dorico di Caulonia in Calabria. Probabilmente si tratta del santuario di Zeus Homarios della Lega Italiota [fonte: foto tratta dalla pagina web del Römisch-Germanisches Zentralmuseum (RGZM)]

7. Da Homarios al regno cipriota di Marion

Il caso della città cipriota di Marion risulta diverso dagli altri che sono stati fin qui trattati perchè le fonti risultano complesse e, allo stesso tempo, lacunose, limitate e insufficienti [23].

Tuttavia, già a prima vista, si può osservare la somiglianza e la comune radice del nome della città Marion con il toponimo Homarios. Infatti, le lettere A o O sono cadute dal nome nel corso dei secoli lasciando la parola Marion [27], derivante dall'infinito *ομαραπειν* o *αμαρειν* che significa 'seguire, raggrupparsi' [31].

Dalla stessa radice deriverebbe anche il nome Omero: 'compagno' [32].

Nella città di Marion che si trova nella parte nord-occidentale di Cipro, il concetto di *homarios* si intrecciava con il nome stesso della città e tale legame è tracciabile all'epoca della sua fondazione e dalle prime attestazioni della presenza degli Achei a Cipro.

È quindi probabile che la città stessa sia stata fondata dagli Achei e che il luogo fosse inizialmente un punto di incontro consacrato per poi svilupparsi, con il passare degli anni, in un centro urbano adattatosi e intrecciatosi con la cultura isolana indigena di Cipro.

8. La fondazione di Marion e la sua realtà storica

Fonti importanti che forniscono dati di grande interesse per poter seguire l'evoluzione dell'entità politica di Marion e della sua origine, sono: la stele di Sargon e il prisma di Esarhaddon datati, rispettivamente, al 721 a. C. e al 673/672 a. C. [24, 25, 26] e considerate le prime fonti dirette sul numero e i nomi delle realtà politiche cipriote durante il dominio Assiro nel Medio-Oriente.



In questi due documenti non si ha nessuna traccia del regno di Marion e l'assenza del suo nome viene considerato dagli studiosi come un segno del fatto che Marion, in quel periodo [durante il VI sec. a. C.], [27] fosse incorporato in un altro regno, come quello di Pafos o di Soloi, anche se non vi è unanimità della critica storica a riguardo. Senza dubbio, i documenti Assiri ci informano sul rapporto del loro impero con i regni indipendenti però, anche se di enorme importanza storica, non devono essere considerati come mappe geografiche del VIII e VII sec. a. C. dove inserire tutte le realtà politiche di Cipro. Al contrario, l'archeologia ci fornisce indizi più pertinenti per scoprire quando sia abitato per la prima volta il territorio di Marion.

I reperti archeologici della necropoli più antica del territorio di Marion risalgono al XI-X sec. a. C., durante un periodo di fondazioni di città che si richiamavano ad un passato miceneo post-troiano, come Salamina, Kourion e Pafos [27].

Possiamo quindi supporre che la fondazione della città fosse frutto della prima colonizzazione greca che ha contribuito alla creazione dei grandi regni ciprioti i quali, a loro volta, hanno dato a Cipro la sua identità storica e culturale. La differenza tra Marion e gli altri regni più noti di Cipro è data dal fatto che quest'ultimi, già riconosciuti dagli Assiri come entità politiche autonome e influenti, svilupparono una importante tradizione mitologica in seguito tramandata, anche, dal punto di vista letterario.

L'importanza politica di Marion, però, viene notata sicuramente prima del 499 a. C., quando i Persiani stanziarono sul posto una dinastia reale fenicia e medofila nella città [28]. Questo atto politico confermerebbe il fatto che il regno di Marion fosse già considerato importante e ben radicato nel quadro politico dell'isola.

Sulla fondazione propria della città, invece, abbiamo solamente alcuni indizi che provengono da un passo del poeta Licofrone il quale fornisce una tradizione per la colonizzazione di alcune parti di Cipro diversa da quella che si tramanda per le città più famose dell'isola. In generale, le fonti storiche cercano di attribuire la fondazione di varie città nelle coste nord di Cipro ad un periodo remoto che richiama l'epoca della prima colonizzazione greca, utilizzando spesso elementi mitologici. Licofrone, invece, ricorda due ondate di oikistes, guidati da Cefeo e Praxandros, sbarcati probabilmente sulla costa settentrionale dell'isola, denominata da Strabone "costa degli achei" (Strab. VII. 6. 3) (vedi Fig. 7).

Tra i numerosi luoghi d'attracco possibili per le navi provenienti dall'Egeo si segnala anche la costa di Chrysochous, dove era stato edificato il porto di Marion [27]. Secondo questa teoria, dunque, Marion potrebbe essere stato il primo luogo di sbarco per una delle ondate di coloni provenienti dal mondo acheo.

Licofrone (III sec. a. C.) racconta che Cefeo e Praxandros partirono con altri greci per Cipro per fondare delle città.

Mentre sulla provenienza lacone del secondo sembrano non esserci dubbi, il poeta dubita sull'esatta origine di Cefeo nominando Olenos, Dyme o Boura come possibili città di origine: tutte e tre località dell' Acaia.

Per Praxandros e i suoi Laconi abbiamo una fonte che lo collega alla fondazione di Keryneia di Cipro mentre il caso di Cefeo si presenta più complicato e pieno d'ombre, almeno, per quel che riguarda la sua attività a Cipro e presenta numerose possibilità e soluzioni.

A prima vista sembrerebbe che Licofrone utilizzi una tradizione diversa da quella classica, riguardante la fondazione di città cipriote più note come Salamina e Pafos, ma probabilmente altrettanto antica visto che le città della costa nord di Cipro, come Lapithos ad esempio, hanno fornito importanti risultati archeologici per l'XI e il X sec. a. C. [24], anche se non vengono menzionate nel prisma di Esharaddon.

Si può considerare che queste ondate, soprattutto gli Achei guidati da Cefeo, abbiano contribuito alla fondazione di varie città di Cipro che portano, appunto, nomi achei. Si veda, a tale proposito, l'esempio offerto dalla città di Keryneia, situata nella medesima regione, per la quale è possibile istituire un parallelo con l'omonima Keryneia, sempre sulla costa nord dell'isola di Cipro [29], ed inclusa nella realtà urbanistica di Marion.

Per quello che riguarda il culto di Zeus nella città di Marion, Strabone riferisce dell'esistenza di un recinto sacro dedicato a Zeus appartenente alla città di Arsinoe (l'antica Marion) vicino alla costa. Il geografo scrive che nelle vicinanze della città sorgeva un santuario di Zeus e lo descrive come "ἄλσος di Zeus", cioè con la stessa terminologia usata per il santuario di Zeus Homarios in Acaia (Strab. VIII. 7. 5; VIII. 7. 3).

L'Homarium di Acaia e il tempio di Zeus a Marion condividono la loro realtà extraurbana confermata, a sua volta, anche dalla descrizione di Strabone.

Da ricordare, poi, come alcune monete con la testa del dio coniate nell'area durante il V sec. a. C. [30], dimostrino l'importanza del padre degli dei nella tradizione religiosa e politica della città, in un periodo in cui il regno viene menzionato da fonti scritte.

Anche se non si può tracciare con certezza il passato del culto di Zeus a Marion, sembra pacifico che questo fosse ben radicato durante il periodo arcaico-classico e, almeno, fino all'epoca di Strabone.

Tutto sommato, il santuario di Zeus descritto da Strabone poteva avere funzione e simbolismi simili a quello di Zeus Homarios nell'Acaia e nella Magna Grecia.

L'idea, quindi, di un'origine achea di questo culto in epoca post-micenea (una introduzione del culto durante il V sec. a. C. si esclude perchè durante l'epoca classica non abbiamo indizi di contatti tra Cipro e le città achee) è più che probabile, anche se siamo ancora sprovvisti di una documentazione affidabile.

Resta però questa allusione a una tradizione e identità

religiosa che richiama la colonizzazione greca e il glorioso passato omerico.



Fig. 7 - La "costa degli Achei" a Cipro e la localizzazione di Marion
[fonte: elaborazione dell'autore]

Bibliografia

- [1] Aymard A., *Le Zeus fédéral achaien Homarios-Homarios*. In: Mélanges offerts à M. Octave Navarre par ses élèves et ses amis, Toulouse, pp. 453 - 470, 1935
- [2] Aymard A., *Le rôle politique du sanctuaire fédéral achaien*. In: A. Aymard (éd.), Mélanges offerts à Franz Cumont, Bruxelles, pp. 1 - 26, 1936
- [3] Aymard A., *Les assemblées de la confédération achaienne*, Bordeaux, 1938
- [4] Osanna M., *Sull'ubicazione dell santuario di Zeus Homarios in Magna Grecia*, DArch 7, pp. 55 - 63, 1989
- [5] Osanna M., *Santuari e culti dell'Acaia antica*, Napoli, 1996
- [6] Osanna M., *Da Aigialos ad Achaia: sui culti più antichi della madrepatria delle colonie achee di occidente*. In: E. Greco (a c. di), *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Paestum, 23 - 25 febbraio 2001, Paestum - Atene, pp. 271- 281, 2002
- [7] Moggi M., *Sulle origini della lega Achea*. In: E. Greco (a cura di), *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Paestum, 23 - 25 Febbraio 2001, Paestum - Atene, pp. 117 - 132, 2002
- [8] Gadolou A., *A Late Geometric Architectural Model with Figure Decoration from Ancient Helike, Achaia*, ABSA 106, 247 - 273, 2011
- [9] Rizakis A.D., *L'Achaie péloponnésienne: structure spatiale et géographie historique*. In: E. Greco (a c. di), *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Paestum, 23 - 25 febbraio 2001, Paestum - Atene , pp. 43 - 66, 2002
- [10] Rizakis A.D., *Αρχαϊκές λατρείες στην Αχαΐα. Η θρησκεία ως μέσον πολιτικής επιρροής και αναζήτησης ταυτότητας*. In: Κερμάτια φιλίας. Τιμητικός τόμος για τον Ιωάννη Τουράτσογλου, II, Athènes ,pp. 505 - 514, 2009
- [11] Burkert W., *Greek Poleis and Civic Cults. Some Further Thoughts*. In: M.H. Hansen - K. Raafaub (a cura di) *Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart, pp. 201- 210, 1995
- [12] Mylonopoulos I., *Greek Sanctuaries as Places of Communication Through Rituals: An Archaeological Perspective*. In: E. Stavrianopoulou (a cura di), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Kernos supplement 16, Liège, pp. 69-110, 2006
- [13] Rizakis, A. D., *Etats fédéraux et sanctuaires: Zeus Homarios et la construction de l'identité achéenne*. In: P. Funke, M. Haake (eds.), *Greek Federal States and Their Sanctuaries. Identity and Integration*. Proceedings of an International Conference of the Cluster of Excellence "Religion and Politics" Held in Münster, 17 - 19 giugno 2010, Stuttgart, 13 - 47, 2013
- [14] Cook A.B., *Zeus. A Study in Ancient Religion*, vol. I: Zeus God of the Bright Sky, New York, 1914
- [15] Musti D., *Storia Greca*, Roma-Bari ed. 2001
- [16] De Sensi Sestito G., *Il federalismo in Magna Grecia: la Lega italiana*. In: L. Aigner Foresti et al. (a cura di), *Federazioni e federalismo nell'Europa antica*, Bergamo, 21 - 25 settembre 1992, Milano, pp. 195 - 216, 1994
- [17] Gallo L., *Le istituzioni politiche delle città achee d'Occidente*. In: E. Greco (a cura di), *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Paestum, 23 - 25 febbraio 2001, Paestum - Atene, pp. 133 - 141, 2002
- [18] Giangiulio M., *I culti delle colonie achee d'Occidente Strutture religiose e matrici metropolitane*. In: E. Greco (a cura di), *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Paestum, 23 - 25 febbraio 2001, Paestum - Atene, pp. 283 - 313, 2002
- [19] Greco E. (a cura di), *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Paestum, 23 - 25 febbraio 2001, Paestum - Atene, 2002
- [20] Greco E., *On the Origin of the Western Greek Poleis*, *Ancient West and East* 10, pp. 233 - 242, 2011
- [21] Mele A., *Gli Achei da Omero all'età arcaica*. In: E. Greco (a c. di), *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Paestum, 23 - 25 Febbraio 2001, Paestum - Atene, pp. 67 - 93, 2002
- [22] Giangiulio M., *Giamblico. La vita pitagorica*, Milano, 1991
- [23] Childs W.A.P., *The Iron Age Kingdom of Marion*. *BASOR* 308, , pp. 37 - 48, 1997
- [24] Iakovou M. *The Topography of 11th century B. C. Cyprus*. In: K. Karamorghis (ed.) *Cyprus in the 11th century BC*, Nicosia, pp. 149 - 165, 1994
- [25] Lipinski E., *The Cypriot Vassals of Esarhaddon*. In: M. Cogan and I. Ephal (eds.), *Ah, Assyria, Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography presented to Hayim Tadmor* (Scripta Hierosolymitana 33). Jerusalem, pp. 58 - 64, 1991
- [26] Reyes A.T., *Archaic Cyprus. A study of the textual and archaeological evidence*, Oxford, 1994
- [27] Mavrogiannis T., *Sanctuaries of the Cypro-Geometric Period: The Cases of Marion and Agia Irini*. In: M. Iakovou, D. Michaelides (a cura di), *Cyprus. The historicity of the Geometric horizon*. Proceedings of an archaeological workshop, University of Cyprus, Nicosia, 11 October 1998, Nicosia, pp. 95 - 107, 1999
- [28] Gjerstad F., *The Colonisation of Cyprus in Greek Legend*. *OpArch* III, pp. 107 - 123, 1944
- [29] Rizakis A.D., *Achaia, I: Sources textuelles et histoire régionale*, Paris, 1995
- [30] Masson. O. *Encore les royaumes chypriotes dans la liste d'Esarhaddon*, Centre d'Etudes Chypriotes, Cahier 18, pp. 27 - 30, 1992

[31] Liddell H. G., Scott R., *Greek-English Lexicon with a revised supplement (9th edition)*, Oxford, 1996

[32] Durante M., *Il nome di Omero*, RAL 12, pp. 94 - 111, 1957

EL HORÓSCOPO DE CONSTANTINOPLA A LA LUZ DE LOS TEXTOS ASTROLÓGICOS ANTIGUOS*

Aurelio Pérez Jiménez

Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, Campus de Teatinos, 29071, Málaga, Spagna

aurelioperez@uma.es

Abstract

There are two particular Horoscopes of Constantinople. The one has been transmitted by a Leiden Manuscript and it is absolutely fictitious. The other has been reproduced by Lucas Garicus and offers planetary positions wich in general agree with the astronomical reality of the 11st May of the year 330. In this paper I will analyze the astrological importance (for a city foundation as the Constantinople's was) of these astronomical data.

KEY WORDS: *Astrology, Astronomy, Constantinople's Horoscopes, Foundations of Cities.*

1. Introducción

Entre los horóscopos sobre fundación de ciudades antiguas que nos han llegado hay algunos que conocemos a través de referencias literarias (como el de Roma) [Plu. Rom. 12] y otros de los que tenemos documentos en los que se fijan las posiciones de los astros y que coinciden más o menos con la fecha tradicional de dicha fundación. A este grupo pertenecen, por ejemplo, el de Alejandría [1] y el que hoy nos ocupa: el de Constantinopla.

En este caso contamos con dos horóscopos, de los que uno (transmitido en un manuscrito de Leiden [1] es totalmente ficticio, ya que las posiciones indicadas para los planetas¹ [Fig. 1] no coinciden con ninguna fecha del siglo IV [como mucho se acercan y no totalmente, al año 1076].

No vamos a ocuparnos ahora de él, pero está claro que su autor era un astrólogo interesado en crear una carta astral propagandística, que propusiera las mejores condiciones para la capital del Imperio bizantino: tanto por lo que se refiere a su importancia religiosa (el Sol se encuentra en la casa novena, tutelada por este astro y que tiene que ver con la religión) como política, militar y económica.

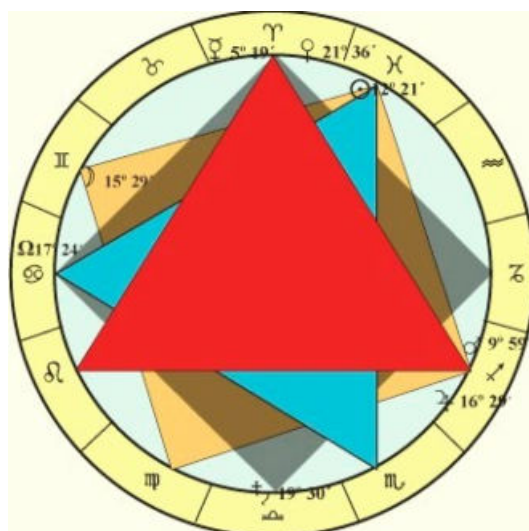


Fig. 1 - Horóscopo de Constantinopla

El otro horóscopo, recogido en un manuscrito vaticano y editado por Lucas Gaurico, coincide en sus posiciones con la fecha transmitida por las fuentes desde posiblemente el siglo VI [2] y se ha atribuido, a partir de Cedreno [3], a Vetio Valente. El problema cronológico del astrólogo [autor de una conocida antología astrológica del II [4] ha sido resuelto por los estudiosos modernos (en particular Pingree [5] y luego Magdalino [6]) y no merece la pena que nos detengamos más en ello.

*Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto I+D Astronomía y Astrología en la Antigüedad Tardía: Edición Crítica, Traducción Castellana y Exégesis del Comentario Anónimo al Tetrabiblos de Tolomeo (Ref. FFI 2016-79798-P) del MINECO1

¹♄/ Ηλιος Ίχθύσιν μο. ιβ λε κα/ Σελήνη Διδύμοις μο. ιε λε. κθ/ Κρόνος Ζυγῶ μο. ιθ λε. λ/ Ζεὺς Τοξότη μο. ις λε. κζ/ Ἄρης Τοξότη μο. θ λε. νθ/ Ἀφροδίτη Κριῶ μο. κα λε. λς/ Ἑρμῆς Κριῶ μο. ε λε. ιθ/ Ὠροσκόπος Καρκίνω μο. ιζ λε. κδ/ Μεσουράνημα Ίχθύσιν μο. κγ λε.

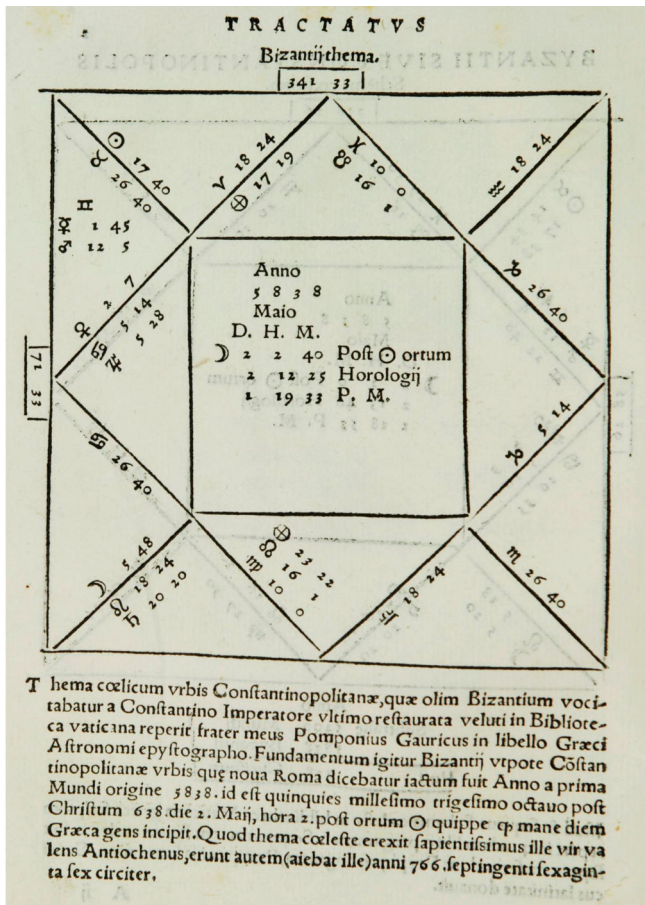


Fig. 2 - Horóscopo de Constantinopla según Lucas Gaurico [2]

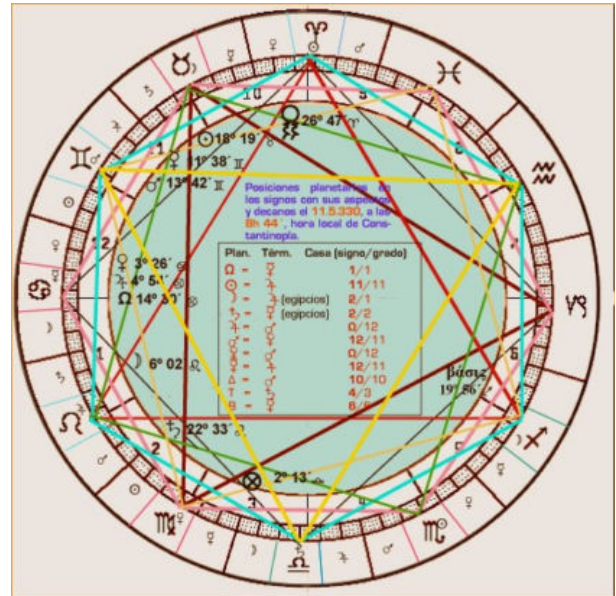


Fig. 3 - Horóscopo de Constantinopla según las posiciones correspondientes al día 11 de mayo de 330, a las 8h 40'

2. El horóscopo real de Constantinopla

Así que, supuesta la realidad astronómica del horóscopo de fundación para el 11 de mayo del 330 a las 8h y 44' de la mañana² [7], un lunes, nos centraremos en analizar cómo afectan las posiciones de los signos y de los planetas y las relaciones entre ellos al hecho mismo de la fundación y al futuro destino de la ciudad, de acuerdo con las prescripciones astrológicas de los tratados antiguos y, en particular, de la Antología de Vetio Valente al que la tradición medieval bizantina atribuyó la autoría de la carta astral y cuyas prescripciones probablemente se tuvieron en cuenta a la hora de establecerla. Pues bien, resumiendo, tenemos los siguientes datos astrológicos significativos [Fig. 3]:

2.1. Los signos

- 1) Cáncer, casa de la Luna, en el horóscopo ($14^{\circ} 30'$), transitado por los planetas benéficos, Júpiter ($4^{\circ} 54'$) y Venus ($3^{\circ} 26'$), que están, por tanto, ambos en términos de Marte, en el decano de Venus y en conjunción.
- 2) Leo, casa del Sol, en el segundo lugar, transitado por la Luna ($6^{\circ} 02'$), en términos de Júpiter y decano de Saturno, y por Saturno ($22^{\circ} 33'$), en términos de Mercurio y decano de Marte, en conjunción.
- 3) Libra, casa de Venus, en el Bajo Cielo, albergando el grado de Fortuna ($2^{\circ} 13'$), en términos de Saturno y decano de la Luna.
- 4) Capricornio, casa de Saturno, en el Occidente.
- 5) Aries, casa de Marte, en el Medio Cielo, albergando el grado del Demon ($28^{\circ} 47'$), en términos de Saturno y Decano de Venus.
- 6) Tauro, casa de Venus, en el undécimo lugar, transitado por el Sol ($18^{\circ} 19'$), en términos de Júpiter y Decano de la Luna.
- 7) Géminis, casa de Mercurio, en el duodécimo lugar, transitado por Mercurio ($11^{\circ} 38'$), en términos de Júpiter y Decano de Marte, y por Marte ($13^{\circ} 42'$), en términos de Venus y su propio Decano.
- 8) Sagitario, casa de Júpiter, en el sexto lugar, albergando la suerte de la *βάσις* ($19^{\circ} 56'$), en términos de Saturno y decano de la Luna.

²Interpretación correcta [que explica bien Th. D. Gazis [7] de los datos transmitidos por los historiadores: Τῷ κ' ἔτει τῆς βασιλείας τοῦ Κωνσταντίνου πληρωθείσης τῆς πόλεως ἐθεματίσθη ὑπὸ Οὐάλεντος ἀστρονόμου, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν ἐγκαίνιων αὐτῆς, ἐκ προσηγορίας τοῦ βασιλέως Κωνσταντίνου, μηνὶ Μαίω ἰα', ἡμέρᾳ β', ἰνδικτῶ γ', ἔτει ἀπὸ κτίσεως κόσμου, ἑωλή' [3: 497]. Καὶ ἰθ' ἡμῆσι τὸ τε χερσαῖον καὶ παράλιον τεῖχος μετὰ καὶ πλείστων οἰκοδομημάτων τῶν ἐν τῇ πόλει δομηθέντων ἀπαρτίσαντες, τῇ ἑνδεκάτῃ τοῦ Μαΐου μηνὸς τὰ ἐγκαίνια τῆς πόλεως γεγόνασι καὶ προσηγορεύθη ἡ πόλις Κωνσταντινούπολις [8].

2.2. Aspectos

En cuanto a los aspectos, tenemos la situación siguiente:

- 1) Triplicidad: El Demon, la Luna, Saturno y la *βάσις* están en el trígono regio (de fuego). El Sol y el *ὑψωμα* están en el trígono de tierra. Y Mercurio y Marte están con la Fortuna en el trígono de aire.
- 2) Sextil: Sol, Júpiter, Venus y el Horóscopo en signos femeninos y el Demon, Mercurio, Marte, Luna, Saturno la Fortuna y la *Βάσις* en signos masculinos.
- 3) Cuadratura: el Horóscopo, Júpiter, Venus, el Demon y la Fortuna en signos trópicos; Sol, el *ὑψωμα*, Luna y Saturno en signos sólidos; y Mercurio, Marte y *Βάσις*, en signos mixtos.

2.3. El día de la semana

Por último, los textos son concretos también en lo que respecta al día de la fundación, lunes (Cedreno), por consiguiente día de la Luna, y a la dedicatoria de la ciudad a la Virgen, Madre de Dios, por Constantino.

3. Doctrina astrológica concerniente a estos datos

Traslademos ahora estas condiciones al tema de la fundación de ciudades y, en concreto, al caso de Constantinopla.

3.1. Cáncer en el horóscopo

Cáncer (casa de la Luna) en el horóscopo, transitado por los planetas benéficos: Aunque Cáncer es un signo trópico y las indicaciones de los astrólogos en general no son favorables a la fundación de ciudades en este tipo de signos, por la inestabilidad que implica el cambio de estación [9], en nuestro caso ese inconveniente queda compensado por la ascensión lenta del signo, que, en cambio, sí es considerada una condición favorable, como se lee en Juliano de Laodicea, una doctrina que recoge también el Centiloquium atribuido a Tolomeo [9].

Sin embargo, y si hacemos caso a la descripción de Cáncer por Valente, el grado del horóscopo atribuido por los manuscritos vaticanos (5° 14´ en M y V y 3° 26´ en X) corresponde a los términos de Marte (los 7 primeros grados) que justificarían el destino final de la ciudad (*φθαρτικά, ἐπὶ τέλους φαῦλαι* [4]).

Tiene Cáncer, sin embargo, otras virtudes, como son: que es el horóscopo del mundo, lo que podría significar cierto control del universo humano por parte de la ciudad; que es casa de la Luna y signo acuático, lo que se traduce en potencia marítima y comercial y en un protagonismo evidente para la Luna, a la que pertenece el día (lunes) y que, en la adaptación cristiana de los planetas, representa a la Virgen (Ártemis, Hécate) y sobre todo a la Madre. Por otra parte, el signo, en la descripción de Valente (excluidos algunos aspectos negativos), se define como *ἀγαθόν, εὐμετάβολον, δημόσιον, ὀχλικόν, πολιτικόν, πολύγονον* y *ἀμφίβιον* ([4], “bueno, favorable en sus cambios, propio del pueblo, propio de las masas, político, fértil, de mar y tierra”), lo que, trasladado a la ciudad que nace bajo su tutela significa poder político, proyección hacia el mar y la tierra, fertilidad y abundancia de población, beneficiada por los flujos migratorios.

Además, nada más apropiado para una ciudad llamada a convertirse en puerta del Helesponto que un signo al que el mismo Valente le atribuye este mar, tanto en la parte anterior de su ascensión invertida (*κατὰ τὴν κεφαλὴν Μαιῶτις λίμνη καὶ τὰ περιοικοῦντα ἔθνη... καὶ Ὑρκανία θάλασσα καὶ Ἑλλησποντος*) como en su parte posterior (*κατὰ δὲ τὰ ἔσχατά ἐστὶ τοῦ Καρκίνου ἐπὶ τοῦ στόματος Τρωγλωδυτία, <Λυδία>, Ἰωνία, Ἑλλησποντος* [4], “en la cabeza la laguna meótide y los pueblos que habitan a su alrededor... y el mar hircanio y el Helesponto... y en las partes finales están sobre la boca del Cangrejo la Trogloditia, <Lidia>, Jonia, el Helesponto”). Por último, si las cualidades atribuidas por el astrólogo a los individuos nacidos con este signo se trasladan a la ciudad fundada con él, pese a las limitaciones y en consonancia con los rasgos generales que hemos descrito antes, el futuro augura un excelente destino a los habitantes de Constantinopla regida por Cáncer, ya que serán: *φιλόδοξοι, ὀχλικοί, εὐμετάβολοι, θεατρικοί, εὐφραντικοί, φιλήδονοι, φιλοσυνέστιοι, δημόσιοι, τῆ δὲ γνώμη ἄστατοι, ἄλλα λέγοντες, ἄλλα φρονοῦντες, ἐπὶ μιᾶς πράξεως τὸ πολὺ δύο μὴ μένοντες* (lo que interpreto como una ciudad caracterizada por su *πολυπραγμοσύνη* en sentido positivo), viajera y hospitalaria (*ἐν πλάναις καὶ ξενιτείαις γινόμενοι*) [4]³.

3.2. Júpiter y Venus en el signo horóscopo

La doctrina astrológica sobre la posición de los planetas benéficos en el signo horóscopo es siempre muy positiva. Antíoco destaca los efectos beneficiosos de Júpiter, sobre todo de día, para sus hijos: *Ζεύς τε κατηγάθεος*

³ Estas cualidades corresponden a la doctrina general sobre el signo en el horóscopo, ya registrada por Hermes Trismegisto, como leemos en el texto de Firmico Materno al respecto [10]: *Si horoscopus in Cancro fuerit inventus, faciet acutos semper ingenio, sed qui cuncta cum tarditatis moderatione perficiant. Faciet graves doctos, et qui graviter irasci consueverint, et qui malos omnes severis indignationibus persequantur, fortes moderatos, sed quorum indignatio facillime [indignetur et] mitigetur. Habebunt sane vitae substantiam ex publicis vel ex regis [et publicis] locis, quibus vitae illis substantia conferetur, et erunt semper in publicis necessitatibus occupati, sed illis varia necessitate compulsi plurimi blandientur.*

πολύ φέρτερος ώρονομεύων, / ήματι δή πολύ κρεϊσσον [11]; y estos se incrementan especialmente con la configuración de Venus (aquí en conjunción), destacando entre ellos el prestigio social y político en la propia patria⁴, sobre lo que, además, es muy preciso Vetio Valente, aunque en su prescripción añade la tutela sobre el signo: Ζεύς τήν ώραν λαχών ή τόν κλήρον, ώροσκοπήσας, εύτυχεϊς άγαν άπό νεότητος άποτελεϊ ([4] “Si Júpiter tutela el horóscopo o la Fortuna y está en el horóscopo, hace individuos muy felices desde la juventud”). En el capítulo dedicado por Valente a la importancia astrológica de las suertes (la Fortuna, el Demon y la Basis) y de sus planetas regentes, se registra otra prescripción aplicable al horóscopo de Constantinopla, que incide de nuevo en el prestigio y progreso de los que nacen bajo esta configuración: έάν δέ άγαθοποιοι τύχωσιν έπίκεντροι, άνατολικοί και προσθετικοί, λαμπρούς και έπιδόξους ποιοῦσι τούς γεννωμένους... ([4], “si los planetas benévolos se encuentran en los centros, orientales y en progresión, hacen brillantes y gloriosos a los nacidos...”).

En efecto, en nuestro ejemplo Venus y Júpiter cumplen estas condiciones, pues se encuentran (por signo) en el horóscopo (έπίκεντροι), en posición oriental tanto por su meridiano como en relación con el Sol (que está más al oeste) y en progresión, alejándose del signo solar (προσθετικοί: los dos planetas el 15 de mayo se encuentran en 7° Cáncer).

Por lo que a la posición concreta de Venus en el horóscopo, en nacimientos diurnos, se refiere, las circunstancias no pueden ser más favorables para el nacimiento de la ciudad; pues Venus rige el trígono (de agua: Cáncer-Escorpio-Piscis) de día y, por otra parte, las prescripciones de los astrólogos relacionadas con la situación del planeta allí van de acuerdo con todo lo deseable para una gran ciudad, llamada a convertirse en capital del Imperio: concede gloria, reconocimiento y poder, como dice Hermes Trismegisto en el texto de Firmico [10]:

Dabit magnos actus et magnae gloriae decernit insignia, praesertim si eam sic postam Iuppiter trigonica radiatione respexerit (en nuestro horóscopo está en conjunción) ...; *in tanta enim constituit licentia potestatis, ut iste, qui sic habuerit Venerem, regibus vel imperatoribus conferatur. Tunc coronas aureas, tunc praetextas decernit aureasque palmatas <et> consularium vel proconsularium fascium nobilitat potestate; faciet pro climate et*

mensura geniturae gymnasiarchae Asiarchas, provinciarum sacerdotes, claros semper et nobiles et quorum honoris insignia per totius orbis spatia perferantur, gratos amabiles venustos iustos et quibus cupiant omnes quacumque ratione prodesse.

3.3 Conjunción de Júpiter y Venus

También en relación con esto es muy explícito Vetio Valente a propósito de las virtudes políticas, urbanas y religiosas de los nacidos bajo tal configuración: Ζεύς και Άφροδίτη άγαθοί, σύμφωνοι, περιποητικοί δόξης και ώφελείας, έπάγοντες έπικρατήσεις, δωρεάς, κόσμους, σωμάτων δεσποτείας, τέκνων γονάς, άρχι-ερω-σύ-νας, προστασίας όχλων, στεμματηφορίας, χρυ-σο-φο-ρίας, άνδριάντων και εικώνων καταξιουμένους, άνω-μά-λους δέ περι γάμους και τέκνα άποτελοῦσιν ([4], “Júpiter y Venus buenos, en armonía, causantes de gloria y beneficio, portadores de influencia, presentes, buen orden, dominio de personas, generación de hijos, sacerdocios, presidencias de masas, ornamentos de guirnaldas y de oro, y merecedores de estatuas e imágenes, pero dan lugar a individuos inestables en lo que respecta a matrimonio e hijos”).

Σύν δέ τή Άφροδίτη ών ό Ζεύς τó τιμητικόν έπιδείκνυται και ταϊς χάρισι κεκοσμημένον και τήν παρά πολλών φιλιαν, τό τε άγαθόφρον και εύσεβές και άστεϊον και τó παρ' ήγεμόσι ποθεινόν και εύφημον και εύκλεές ([4], “Si Júpiter está con Venus significa los honores y estar dotado de atractivos y la amistad con muchos, así como contar con una buena disposición, piedad, urbanidad, afecto ante los gobernantes y buena fama y gloria”)⁵. Se trata, sin duda, de una doctrina general presente ya en el tratado de Hermes Trismegisto y que recuerda Firmico Materno cuando atribuye a los hijos de esta configuración los máximos honores, prestigio y amistades en las ciudades y cargos al servicio de los reyes o en funciones religiosas, así como una conducta honorable y ejemplar⁶. Por último, el hecho de que los dos planetas benéficos se encuentren en el signo horóscopo sin configuración alguna con los maléficos (Marte, porque está en el duodécimo y Saturno, en el segundo) duplica la vitalidad, los recursos y la felicidad de la ciudad que nace bajo este signo: έπάν δέ τις τών άγαθοποιών άστέρων ή τών φώτων ή ό τοῦ Έρμοῶ άστήρ έπί τοῦ ώροσκόπου χρηματίση, δίχα τής τών κακοποιών σχη-

³ Antíoco recoge aquí una opinión generalizada en casi todos los textos astrológicos antiguos. Cf. [11].

⁵ En el mismo texto, 119, el compilador sigue insistiendo sobre estas peculiaridades de la conjunción de los dos planetas: *ό δέ τοῦ Διός και τής Άφροδίτης δόξης περιποητικοί και έπικτήσεων και δωρεών και κόσμου σωματικοῦ, τέκνων τε γονής και άρχιερωσύνης και στεμματοφορίας, όχλων προστασίας, τής έν εικόσι τιμής*. La relevancia del poder político-administrativo para los que nacen bajo esta conjunción se lee igualmente en Firmico [10]: *Quodsi si Venerem positam* (en el horóscopo y en nacimientos diurnos) *Iuppiter bona radiatione* (aquí la conjunción) *respexerit, regis textrinis faciet praepositos.*

⁶ [10]: *Si Iuppiter et Venus in eadem parte vel in eodem signo pariter furint constituti, honoris insignia cum maxima decernunt gratia venustatis, honorem etiam et magnorum virorum fidelibus amicitiis semper associant. Faciunt etiam honesta morum conversatione semper ornatos, et integra fide omnium religionum iura servantes. Erunt etiam qui sic Iovem habuerint cum Venere, munda pulchritudinis honestate fulgentes, iudicibus et regibus iuncti semper amabili vinculo caritatis*. Siguen otras prescripciones no menos pertinentes, como su reconocimiento entre las mujeres poderosas (como las emperatrices) y ventajas y felicidad relacionadas con los hijos y el matrimonio.

ματογραφίας, ζώσιμον και τρόφιμον τὸ γεννώμενον ἔσται καὶ ἐν εὐτυχίᾳ τὸν βίον διατελέσει [12], “si algún planeta benéfico o luminaria o Mercurio está bien configurado en el horóscopo, sin relación con los maléficis, lo nacido será vital y crecerá y pasará su existencia felizmente”].

3.4. Leo (casa del Sol) en el segundo lugar, transitado por la Luna y Saturno en conjunción

1) La luna en Leo: Hefestión, que recoge las prescripciones anteriores (Doroteo, Valente, Tolomeo, etc.) inicia sus *καταρχαί* sobre fundaciones de ciudades y construcciones de edificios con un texto que va como anillo al dedo para el horóscopo que estamos comentando. Dice así: *Ἐὰν βουλευθῆ τις εὐδαίμονα πόλιν κτίσαι καὶ παράμονον, ὁμοίως τε ναῶν καὶ οἴκων καὶ τειχῶν οἰκοδομίας καταβάλῃσθαι, ἐπιτηρείτω τὴν Σελήνην ἐν τῷ βασιλικῷ τριγώνῳ παροδεύουσαν κατὰ τὸν καιρὸν καὶ τὴν καταρχὴν τῆς ἐπιγραφῆς ἧτοι θεμελιώσεως καὶ ὑπὸ πάντων τῶν ἀστέρων καλῶς μαρτυρουμένην· οὕτω γὰρ τυχοῦσα ὑπὸ μεγίστων βασιλέων ἧτοι ἀρχόντων τὸ κτίσμα καὶ τὴν τούτου ἐπιμέλειαν καὶ φροντίδα ἔσσεσθαι μηνύει καὶ ἐνδιαίτημα βασιλέων καὶ θεοῖς προσφιλές, ἐπίσημόν τε καὶ ἐνδοξόν καὶ πολυχρόνιον* [[13]: “Si uno quiere fundar una ciudad feliz y duradera, e igualmente iniciar la construcción de templos, casas y murallas, hay que procurar que la luna transite en el trigono regio en el momento y comienzo del trazado o de la cimentación y que esté bien configurada con todos los planetas; pues si se encuentra así, significa que la fundación y el cuidado y vigilancia de esta correrá a cargo de reyes o gobernantes muy importantes y su existencia será grata a reyes y dioses, insigne, gloriosa y muy duradera”].

Pues bien, ¿es este el caso de Constantinopla? En cierta medida: la luna transita por el grado 5 de Leo (que junto con Aries y Sagitario conforma el trigono regio). La condición de este signo como transitado por la luna es importante también para el tratado del 354 ya que, según la traducción latina del mismo, *In his signis solidis Luna cum erit, beneficium... fundamenta ponere...* [9]. En otro texto se recomienda la presencia de la Luna en Leo para construir palacios [14]. Pero quizá el más claro en relación con el tránsito de la Luna por la casa del Sol es un pasaje de Firmico en el que se exaltan las inclinaciones políticas e institucionales de los nacidos en esta situación [10], *Si Luna in domo vel in decano Solis fuerit inventa plena luminibus, et sit diurna genitura, faciet populares sed quibus publica conmiottantur officia. Faciet efficaces sed ut omnia negotiorum genera prospero compleant semper effectu*].

Y, en cuanto a su configuración con los distintos planetas, la situación es la siguiente: Está en buen aspecto con Saturno (conjunción) y con Marte y Mercurio

(sextil), mientras que no tiene asociación (*ἀσύνδετος*) ni con Júpiter ni con Venus. En este caso, la prescripción de Hefestión es favorable a propósito de Júpiter (significa que la ciudad será encantadora y estará libre de preocupaciones), pero no en cuanto a Venus (pues carecerá de entretenimientos y amor). Son significativos para nuestro tema, el destino y futuro de Constantinopla, los efectos de los términos de Júpiter ocupados (en el sistema egipcio) por la Luna, que indican nobleza y poder político, especialmente referido a un imperio: *Τοῦ δὲ Λέοντος αἱ πρῶται ς´ εἰσὶ Διός, ἔμπειροι, ἀρρενικαί, αὐτοκρατορικαί, πάντως τε ἡγεμονικαί, πρακτικαί, ἔξοχοι, οὐδὲν ταπεινὸν ἔχουσαι* [[4], “Los primeros seis grados de Leo son de Júpiter, experimentados, varoniles, propios de emperadores y en general de dirigentes, prácticos, superiores, sin nada de baja condición”].

Con respecto a los términos de Mercurio, por los que transita Saturno, apuntan en la dirección del progreso político e intelectual y de la durabilidad de la fundación (aunque en la prescripción de Valente se refiere a personas): *αἱ δὲ ἐξῆς ς´ Ἑρμοῦ ἀκροαματικά, ὀχλικά, σχολαρχικά, ἀφηγητικά, νομικά, συνεται-καὶ αὐται ἄσποροι, πολυχρονίων δὲ ἀνθρώπων* [[4], “Los siguientes seis grados, de Mercurio, tienen que ver con la enseñanza, con la muchedumbre, con el estudio, con los relatos, con las leyes, con la inteligencia -y por sí mismos son estériles, pero de personas muy longevas”]. La duración temporal de la ciudad fundada con la Luna en Leo se refuerza además con el hecho de que el señor de la casa (el Sol) se encuentra en el undécimo lugar (tanto por signo como por grado, *ἐπαναφορά* del MC, que es un punto importante en la doctrina de Juliano de Laodicea: *ὁ οἰκοδεσότης τῆς Σελήνης ἐν ταῖς ἐπαναφοραῖς τυχῶν χρόνιον μὲν ἔσσεσθαι λέγει τὸ πρᾶγμα, τελεσθήσεσθαι δέ* [[15], “Si el señor de la casa de la Luna se encuentra en las epanaphorai, significa que el asunto será duradero, y se llevará a cabo”]. Esta prescripción, aunque referida a los negocios, es aplicable igualmente a nuestra ciudad; como lo son también los versos de Doroteo a propósito de las tareas de fundación y cimentación de casas: *Ἦνικά δ' αὖτε θέμεθλα δομηγιά τ' ἔργα τελειοῖς / προσθετικῆ φάσειν καὶ τοῖς κατὰ μήκος ἀριθμοῖς / ἔστω τοι Κερόεσσα, τὸ τε πλάτος ἐμβαίνουσα / ὧ τε βορειότατον ζώνης πλινθήϊόν ἐστιν / ἢ Διός ἢ Παφίης ἐ<v> σχήμασι μαρτυρεόντων / ἢ καὶ συνεσσομένων· Φαίων γε μένεσσιν ἐρύκει / δερκόμενος, μαλερὴν δὲ περὶ φλόγα Θεοῦρος ὀρίνει* [[16], “Cuando eches cimientos y hagas obras de construcción/ procura que esté aumentando su luminosidad y distancia/ la Cornúpeta, y entrando en la superficie/ donde está el cuadrante más septentrional del cinturón/ con Júpiter y Venus en aspecto/ o incluso próximos a la conjunción; si Saturno está en aspecto, obstaculiza con su violencia y Marte suscita en torno su ardiente llama”].

Aunque, en este caso, la posición de Saturno (en conjun-



ción con la Luna) y de Marte (en sextil) no es muy favorable, en cambio sí lo es el hecho de que la Luna está en creciente y situada en el cuadrante nororiental (dirigiéndose hacia el Bajo Cielo), así como su proximidad (6° grados de Leo) a Júpiter y Venus, que ocupan Cáncer. Por otro lado, ciertamente la posición en el segundo lugar de nuestro satélite no es lo mejor; pero entre sus efectos hay algunos (frecuentes viajes y negocios por diferentes lugares) que competen a la vida económica de una gran metrópolis como fue Constantinopla⁷. Además, no hay que olvidar que la Luna ocupa términos de Júpiter lo que vuelve a significar actividad política, económica y riqueza (especialmente si la Luna es llena, pero esto es trasladable, aunque sea en menor grado, al creciente): *Si Luna in finibus lovis vel in decano fuerit inventa, et <sit> plena luminibus, faciet homines honestos efficaces, et qui omnes actus prosperis semper rationibus conpleant, patrimoniam propria sibi virtute quaerentes. Alios mercandi gratia ad peregrina ducit loca* [10].

3.5. Saturno en Leo

La influencia de Saturno, en general, no es buena y menos en nacimientos diurnos, ya que el planeta pertenece a la secta del Sol y se alegra de día (aunque este aspecto puede estar limitado por el hecho de que se encuentra en el hemisferio nocturno de la carta astral; Pablo de Alejandría incluye entre sus efectos negativos la sustracción de riquezas para los nacidos con este planeta en el segundo lugar (que corresponde a los medios de vida) y sin duda hay que poner en relación con ello (referido precisamente al horóscopo de Alejandría) la observación de Miguel Glicas en el sentido de que este detalle astrológico/astronómico significa la transferencia del dinero de los ciudadanos a los monjes (entendido como algo positivo por parte de él, que también es un monje): *καὶ μᾶλλον ὅτι ἐν τῷ δευτέρῳ τόπῳ τοῦ ζωδιακοῦ ὁ τοῦ Κρόνου ἀστὴρ κείμενος σημειογραφήσας ἐδήλωσε τὰ τῶν πολιτῶν χρήματα πρὸς τοὺς μοναχοὺς ἀναλίσκεσθαι, ὡς μοναχὸς καὶ αὐτὸς τυγχάνων, καθὼς καὶ μέχρι τοῦ νῦν τοῦτο γινόμενον βλέπομεν* [17].

Pese a estas influencias poco recomendables para la fundación de una ciudad, sin embargo los textos relacionados con el signo de Leo (tutelado por su jefe de secta) y parte principal del trígono regio, dejan ver cierto resquicio para atribuir al planeta un efecto favorable en lo que se refiere al prestigio social y político, como leemos en Firmico: *in primis aetatis annis vires habebunt. Interdum claris et floriosis actibus destinati, [et] ex ipsis actibus maxima consequentur insignia, et maximae felicitatis ornamenta percipiunt* [10].

3.6. Conjunción de la Luna y Saturno

También esta configuración es favorable para la fundación de una ciudad. Los beneficios son numerosos tal como leemos en Valente, siendo digna de subrayar la especial referencia a la fundación de ciudades sugerida por el término *θεμελίων*, en particular con la Luna alejándose de Oriente como ocurre aquí (va del levante hacia el norte), aunque no haya configuración con los planetas buenos: *Κρόνος μὲν οὖν καὶ Σελήνη ὠφέλιμοι, περιποιητικοὶ κτημάτων, θεμελίων ναυκληρίας καὶ ἐκ θανατικῶν εὐεργητικοί, μάλιστα ἐπὶ ἢ Σελήνη τὸν ἐξ ἀνατολῆς δρόμον ποιομένη τύχη καὶ ὑπὸ ἀγαθοποιῶν μαρτυρηῆται· μειζόνων γὰρ συστάσεις καὶ δωρεὰς καὶ ἐχθρῶν καθαιρέσεις ἀποτελεῖ...* [[4], “Pues bien, Saturno y Luna son provechosos, causantes de riqueza, de cimientos, y que sacan beneficio de asuntos relacionados con la muerte, especialmente cuando la Luna se aleja del oriente y está configurada con los planetas benéficos; pues proporciona tratos con personas importantes, presentes y eliminación de enemigos, ...”].

3.7. Tauro (casa de Venus) en el undécimo lugar, transitado por el Sol

A esta posición le es aplicable en parte la doctrina registrada por Valente de que los astros benéficos, si se encuentran allí, *ἐπιφανεῖς καὶ πλουσίους ἐκ νεότητος ποιοῦσιν, πλείω δὲ καὶ τὸν κλῆρον τῆς τύχης ἐπιθεωρήσαντες ἐν τριγώνῳ μέρει καὶ τὸν ὠροσκόπον καθ' ἐξάγωνον* [[4], “hacen individuos insignes y ricos desde la juventud, sobre todo si están en aspecto con la suerte de la fortuna en grado de triplicidad y en sextil con el horóscopo”]. Esto último es el caso en nuestra fundación, ya que el grado de la Fortuna se encuentra en Virgo, en triplicidad con Tauro, y el horóscopo está hexagonal con el *Ἄγαθὸς Δαίμων* ocupado por el Sol.

Pero, si la aplicación de esta influencia a nuestro horóscopo podría ser discutible, por la condición de luminaria del Sol, que no lo incluiría como astro positivo (en todo caso sería indiferente), su simbolismo como representación de la nobleza, la realeza y el poder político en general, se incrementa por transitar una casa (el *Ἄγαθὸς Δαίμων*) tutorizada por Júpiter: *In undecimo loco Sol ab horoscopo constitutus felices faciet et nobiles, et quorum patres maximo honoris splendore decorentur; sed processu temporis augmenta felicitatis et dignitatis accipient* [10]; su influencia es positiva además, porque dicho lugar es domicilio de Venus y porque se encuentra en configuración sextil con Júpiter y Venus, que incrementa

⁷ [10]: *alii sic habentes Lunam assiduis peregrinationibus occupantur et actus suos per multa dividunt loca; sed vitam eorum talem facit, ut alicui potestati subiaceat*. Actividades que se confirman por los efectos atribuidos en otro pasaje del mismo texto a la Luna cuando se aleja de Júpiter hacia Saturno en fase creciente (como aquí) o llena [10]: *Erunt aquosis semper atque humidis actibus implicati aut adsiduis peregrinationibus [vel peregrinantibus] errantes aut peregrinarum mercium gratis navigantes, ut ex ista conversatione vitae illis praesidia quaerentur*.

los reconocimientos institucionales (Idem: *Haec autem maiora erunt omnia, si sic positum Solem Iuppiter aut simul cum eo collocatus aut trigonica radiatione* [el sextil es un aspecto con los mismos efectos, aunque atenuados, que la triplicidad] *respexerit aut si Venus cum ipso matutina fuerit inventa aut <de> exagono* [esta es la situación aquí] *matutina respexerit; nam hae omnes dignitates amicorum illis gratia conferuntur*); y, por último, la condición del signo [Tauro es signo de tierra y sólido, circunstancias ambas que denotan estabilidad] invita a considerar esos efectos de prestigio y poder como duraderos para el futuro de la ciudad.

3.8. Géminis [casa de Mercurio] en el duodécimo lugar, transitado por Mercurio y Marte en conjunción

Aunque tanto el lugar [*Κακὸς Δαίμων*] como la configuración con Marte son circunstancias negativas, las cualidades de Mercurio se salvan por encontrarse el planeta en su casa y en los términos y decano de Júpiter.

Por otra parte, la doctrina de Hermes Trismegisto reflejada en Fírmico Materno apunta algunos efectos favorables de éste en dicha casa, que van bien con la futura actividad intelectual y administrativa de Constantinopla, cuando, como es el caso, el planeta es matutinus: *In duodecimo loco Mercurius ab horoscopo constitutus faciet ingeniosos; si <matutinus> fuerit, in magnis negotiis constituit, aut conductores publicorum negotiorum facit, <ut>, in quibus negotiis alii periclitantur, in ip-sis prosperos habeant eventus* [10].

Y, más adelante, en el mismo texto, las virtudes intelectuales y administrativas ligadas al planeta se hacen aún más explícitas cuando ocupa este lugar: *Mercurius <vero> in hoc loco inventus faciet doctos grammaticos oratores geometras magistros, orationes suas atque defensiones [suas] adsidua mercatione vendentes, aut qui orationis suae praesidio laborantibus soleant hominibus subvenire defendentes eos et periculis liberantes; nam tales erunt, ut ab omnibus cordatiores esse videantur et quibus omnium doctrinarum conferantur augmenta* [10]⁸.

3.9. Conjunción de Mercurio y Marte

Aunque los efectos de esta conjunción no son en general favorables, hay algunos de ellos que conducen al prestigio militar y político [favorecido por el decano de Júpiter] que se supone debe tener la ciudad nacida bajo su influencia: *τινάς μὲν οὖν ἀθλητικούς* [la prescripción se refiere al nacimiento de individuos], *στρατιωτικούς ἢ καθηγεμόνας, εὐεργετικούς, περιέργους, ποικίλως τὸν βίον περιερχομένους* [[4], “algunos atléticos, soldados o generales, bienhechores, muy activos”].

3.10. Doctrina de las suertes

También estas denotan el progreso económico, político, social y religioso de la nueva ciudad por sus posiciones, todas favorables. En efecto, las cuatro suertes principales contempladas por Valente en sus horóscopos son la Fortuna, el Demon, la *βάσις* (especialmente importante en nuestro caso por tratarse de la fundación de una ciudad) y el *ὑψωμα* (que se calcula llevando a partir del horóscopo el arco que hay entre el grado del sol [aquí 18° 19´ Tauro] y el primero de Aries; por tanto, estaría en 26° 11´ Tauro, coincidiendo en la misma casa de Venus que el Sol, en signo sólido de tierra, decano de Saturno y términos también de Saturno) [18]. Se dan, pues, las siguientes circunstancias favorables:

a) La Fortuna está por signo en el Bajo Cielo, asegurando con su prosperidad los cimientos de la nueva fundación (por grado estaría en el lugar tercero, que es el de la Diosa) y en configuración positiva (hexágono masculino) con la Luna y Saturno, con Mercurio y Marte, con el Demon y con la *βάσις*. Su decano es la Luna y sus términos lo son de Saturno, los dos planetas que se encuentran en conjunción en Leo y bien configurados con ella (sextil).

b) El Demon, además de su configuración positiva con la Fortuna y la *βάσις*, ocupa el signo del MC, lo que indica poder político y prestigio para la nueva ciudad. Esto se potencia además por su triplicidad [nada menos que el triángulo real o de fuego] con los signos ocupados por la Luna y Saturno (Leo, casa del Sol al que representa el Demon como símbolo del progreso espiritual) y por la suerte del asentamiento físico, que es la *βάσις* (en Sagitario, aunque en el *Κακὸς Δαίμων*). Por último, su decano y términos son de Venus, lo que significa prestigio en el ámbito de las bellas

⁸ Las mismas profesiones intelectuales se mencionan en Pablo de Alejandría [12] como resultado de la acción de Mercurio en esta casa, entre otras influencias más negativas: *ὅτε δὲ καὶ γραμματέας ἢ χαμαιδιδασκάλους ἢ ἔρμηνεας ἢ δικολόγους ποιήσει*. Véase también la doctrina de Fírmico al respecto [10]: *faciet scribas regis aut senatus aut notarios exceptores principum, aut <qui> civitates maximas tueantur*; aunque, en este caso, el astrólogo añade la conjunción con Júpiter, ausente en nuestro horóscopo. En el texto citado arriba [10] sin embargo, la configuración con Marte [conjunción aquí] tiene connotaciones adicionales negativas, al menos para los individuos, en las que los astrólogos medievales podrían ver reflejadas las intrigas propias de la corte: *Si vero Mars... simul cum eo fuerit, faciet delatores absconsos subdolos malitiosos maleficos. Faciet etiam maleficos venenarios aut qui falsa artificia malitiae perficiant, ut propter horum criminum malitiam graves condemnationes incurrant; aut enim quasi malefici aut quasi falsatores damnabuntur; falsare autem aut tabulas aut actus aut acta publica aut ob hoc damnatos malis faciet mortibus interire. Faciet etiam aut a servis aut propter servos maximas damnationes et maxima pericula*.

artes y buenas maneras.

c) La *Βάσις* se encuentra en la casa diurna de Júpiter, en el trígono regio, en decano de la Luna y en términos de Mercurio, que representan la actividad económica marítima e intelectual.

d) Y por último el *ὑψωμα* o suerte de la exaltación, que tiene implicaciones astrológicas igualmente en lo que se refiere al prestigio de un nacimiento, se encuentra en el mismo signo del Sol, signo sólido y de tierra, en configuración, por tanto, sextil (femenino) con el signo horóscopo y con los dos planetas benéficos de los que, además, Venus es su señor y Júpiter el astro tutelar del *Ἀγαθὸς Δαίμων*, ocupado por esta suerte. Tanto el decano como los términos pertenecen a Saturno.

4. Conclusión

1) Puesto que todos los astros están en el hemisferio oriental, no hay oposición ni entre las luminarias, ni de éstas con los planetas, lo que es positivo, ya que no hay lugar a los efectos negativos que dichas oposiciones suponen, según Hefestión. Por otra parte, la luna está en el cuarto creciente, alejándose de la conjunción.

2) La riqueza y belleza de la ciudad queda asegurada por el papel dominante de los planetas del prestigio y benéficos: Júpiter (que se encuentra en el horóscopo y tutela: la casa de la dodecátropos ocupada por el Sol; el signo donde cae la *Βάσις*, los términos de las luminarias y de Mercurio y el decano en Géminis de éste); y Venus (que también está en el horóscopo y tutela: la casa donde está el Sol y la Fortuna, los términos de Marte y el decano del Demon y el suyo propio y de Júpiter en Cáncer).

3) La actividad económica (marítima en particular y comercial en general) e intelectual, está asegurada por la importancia de los planetas que las rigen (la Luna y Mercurio). Así, la Luna ocupa el segundo lugar de la dodecátropos (concerniente a los recursos) y tutela: el horóscopo (pues Cáncer es su casa) y el decano de Tauro donde se encuentra el Sol y el de Sagitario donde está la *Βάσις*, además ocupa términos de Júpiter. En cuanto a Mercurio, se encuentra en su casa (Géminis), en el decano de Júpiter y tutela: la casa donde está él mismo y Marte; los términos del horóscopo, la *Βάσις* y Saturno y el decano del horóscopo en Cáncer. Además está en triplicidad con la Fortuna (trígono de aire).

4) El prestigio social, político y religioso está asegurado por el papel reservado a los astros correspondientes (el Sol, Júpiter y Marte) y a las suertes del demon y la exaltación. A saber: el Sol está en la casa

de la dodecátropos tutelada por Júpiter, en trígono de tierra y cuadratura sólida (en aspecto con la Luna y Saturno que ocupan su casa, Leo). Júpiter, además de ocupar el horóscopo, es señor de la casa donde está la *Βάσις* (Sagitario) y tutela: los términos de las dos luminarias y de Mercurio y el decano de Mercurio en Géminis. En cuanto a Marte, ocupa su decano en Géminis y tutela: la casa del Demon (Aries) y los términos de Júpiter, Venus y el Demon. Y finalmente, éste, se encuentra en el Medio Cielo, en triplicidad con la suerte de la *Βάσις* y en sextil con la Fortuna.

5) La influencia habitualmente negativa de Saturno y Marte es menor por encontrarse en oposición a sus respectivas sectas (Marte, que es nocturno, está en el hemisferio diurno y Saturno, que es diurno, está en el hemisferio nocturno) y por sus configuraciones positivas entre sí y con el demon, la Fortuna y la *Βάσις* (sextil) y de Marte con la Fortuna (triplicidad de aire) y de Saturno con el demon y con la *Βάσις* (triplicidad de fuego).

6) Finalmene se cumple en gran parte la prescripción de Valente a propósito de los señores de la Fortuna y del Demon (en nuestro caso Mercurio y Marte) según la cual cuando se encuentran en posición oriental y en sus propios lugares (esto es válido para Mercurio en Géminis) y bien configurados con la Luna y el Sol (en nuestro caso sólo la Luna se encuentra en sextil con ellos) los nacidos *ἐνδοξοὶ καὶ ἐπίσημοι γενήσονται καὶ ἐγγύς βασιλέων ἢ ἱερῶν ἀναστρεφόμενοι καὶ δωρεῶν καὶ δόξης καταξιούμενοι* ([4], “serán gloriosos e insignes e individuos que se crían cerca de reyes y templos y son dignos de prebendas y de fama”).

7) No podemos saber, es cierto, si la carta natal de Constantinopla, que hemos analizado, corresponde a la realidad histórica de su fundación, ni si Constantino consultó astrólogos avezados para iniciar sus obras o buscar el momento adecuado de su inauguración oficial; pero lo objetivo es que los datos astrológicos analizados aquí coinciden con una fecha razonable y la interpretación astrológica de esos datos es adecuada a lo que conocemos sobre el prestigio, duración y poder alcanzado por la ciudad hasta su ocupación otomana. Quien fijara la fecha para trazar este horóscopo, sin duda conocía bien los tratados astrológicos antiguos y, en especial, tuvo presente a la hora de establecer el momento para ella la Anthologia de Vetio Valente, cuya popularidad y uso todavía colegimos a comienzos del siglo siguiente por los extractos de Hefestión de Tebas.

Bibliografia

- [1] Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum, vol. IX2, Bruxellis, 1953
- [2] Gaurici L., *Tractatus astrologicus*, Venetiis, apud Bartholomaeum Caesanum, 1552
- [3] Cedrenus G., *Compendium historiarum Liber Prior ab Immanuele Bekkero suppletus et emendatus*, Bonnae, 1838
- [4] Vettius V., *Anthologiae*, ed. D. Pingree. Leipzig, BT, 1986
- [5] Pingree, D., *The Horoscope of Constantinople*. In: Y. Maeyama & W.G. Salzer, eds., ΠΡΙΣΜΑΤΑ: Naturwissenschaftsgeschichtliche Studien. Festschrift für Willy Hartner. Wiesbaden, pp. 305 - 315, 1977
- [6] Magdalino P., *L'Orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance [VIIe-XVIe siècle]*, Paris, Lethielleux, 2006
- [7] Gazis Th. D., Constantinople's inauguration horoscope. Informazioni su: <https://greekastrologer.wordpress.com/tag/constantinoples-horoscope/>, 2015
- [8] Codinus, *Scriptores Originum Constantinopolitana-rum*, II, ed. Th. Preger. Lipsiae, BT, 1907
- [9] Pérez Jiménez A., *Influencias astrales en la fundación de ciudades y en las tareas de construcción*. In: MHNH 4, pp. 173-196, 2004
- [10] Firmicus Maternus, *Mathesis*, ed. W. Kroll, F. Skutsch & K. Ziegler. Stutgardiae. B.T., 1968
- [11] Pérez Jiménez A., *Antiochi, De stellarum in locis thematis significationibus fragmentum epicum: Edición, traducción española y comentario*. In: MHNH 14, pp. 217 - 290, 2014
- [12] Paulus A., *Elementa apotelesmatica*, ed. A.E. Boer. Lipsiae. BT, 1958
- [13] Hephaestio T., *Apotelesmatica*, ed. D. Pingree, Leipzig, B.T., 1973
- [14] Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum, vol. V3, Bruxellis, 1910
- [15] Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum, vol. I. Bruxellis, 1898
- [16] Dorotheus Sidonius, *Carmen astrologicum*, ed. D. Pingree. Leipzig, BT, 1976
- [17] Imperatoris Manuel Commenis et Michael Glycae Disputatio [ed. F. Cumont], Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum, vol. V1. Bruxellis, pp. 108 - 125 & 125-140, 1904
- [18] Greenbaum D.G., *The Daimon in Hellenistic Astrology*, Leiden-Boston. Brill, 2016

*Religious Coabitation and Magical Syncretism in
Mediterranean Area: Hekate in Greek Magical
Papyr IV (1390–1495)*

COABITAZIONI RELIGIOSE E SINCRETISMO MAGICO NEL MEDITERRANEO: IL CASO DI HEKATE NEL PGM IV (1390-1495)

Nerea López Carrasco

Dipartimento DICAM, Università degli Studi di Messina, 98168 Messina, Italia)

aerenlc93@hotmail.com

Abstract

The goal of this paper is to give a proof of the close relationship between Magic and Religion and their presence in society through the Greek Magical Papyri, since they represent an essential testimony of religious syncretism developed in Mediterranean area during Ellenistic and Roman Age. The fragment selected is Papyr IV, 1390 – 1495, which is an constricting erotical spell where goddess Hekate is named with epithets and voces magicae shared and used to nominate gods from different cultures and religions: Egyptian (Anubi e Isis), Jewish (Yaweh invoked as Iaw Sabaoth Adonai) and Mesopotamic (Erechigal).

KEY WORDS: *Sincretism, Magic, Religion, Greek, Magical, Papyri, Mediterranean.*

1. Introduzione. Rapporto fra magia e religione: sincretismo magico-religioso

Magia e Religione costituiscono due ambiti della realtà dell' uomo in stretto e costante rapporto tra loro; entrambe, attraverso i secoli, sono servite ai popoli di diverse culture per interpretare i fenomeni che accadevano intorno a loro.

Considerata la difficoltà nello stabilire una definizione corretta e sostanziale di entrambi gli ambiti, mi limiterò qui a ricordare i tre maggiori approcci analitici [1]. L'approccio del Frazer [2], che contrappone entrambi i fenomeni e considera la magia come un primo gradino nella generale scala evolutiva delle credenze religiose dell'umanità, precedente alla religione. Studiosi come A. Segal, R. van der Broek e M. J. Vermaseren considerano ambiguo il termine "magia" e, visto il legame così stretto tra magia e religione, identificano entrambi i termini e concludono: "...magic and religion were united. Magic was religion".

Infine la tesi di H. S. Versnel [3] potrebbe costituire il punto intermedio: entrambi i termini si riferiscono a una realtà che sostanzialmente è identica, però si percepisce

una differenziazione dal punto di vista sociale, dal momento in cui emerge quell'antica rappresentazione dell'atteggiamento magico, un approccio molto vicino alla nostra attuale concezione del "magico" per la quale le "pratiche magiche" si percepivano come "forme devianti o fuori dalla religione".

Di conseguenza potremmo affermare che tra magia e religione esiste, come indica G. Sfameni Gasparro, un rapporto di continuità, sia per il loro modo di agire che per il loro scopo. Da una parte, ricorrono entrambe ad esseri divini e sovraumani attraverso attività rituali con componente gestuale (i riti) e orale (recitazione di formule, preghiere) e, dall'altra, il loro scopo era soddisfare i bisogni della comunità. Però, nonostante questo, si dovranno qui appuntare almeno due differenze essenziali tra l'ambito della magia e della religione.

La prima è la componente aggressiva caratteristica di alcune pratiche magiche che molto spesso tende ad essere "malefica". Si veda, ad esempio, nelle tavolette di defixiones (maledizioni incise su tavolette) e gli incantesimi dei PGM, sia gli esorcismi che i rituali del tipo ἀγωγή. Tra quest'ultimi [4] vi sono quelli in cui l'agente desidera

impedire che qualcun'altro parli o agisca contro di lui, per cui egli ne "sigilla" la bocca, la volontà o l'ira; incantesimi di tipo vendicativo che cercano di fare del male alla vittima, provocando la malattia o la morte, infine, quelli definiti *διακοπός*, ovvero pratiche che cercano di indurre la fine di un matrimonio o di un'amicizia. Il linguaggio coercitivo impiegato dal mago in queste pratiche magiche fa sì che la parola diventi un'arma psicologica [5] funzionando, quindi, come un catalizzatore delle energie rilasciate durante il rituale magico. Il mago, altresì, cerca di modificare l'ambiente circostante o influire sul destino degli uomini, agendo sugli spiriti, i demoni o gli stessi dèi piegandoli alla propria volontà.

Ecco dunque un'altra importante differenza tra magia e religione, che riguarda direttamente i loro agenti e il loro rapporto con la divinità. Mentre il sacerdote intrattiene un rapporto di rispetto e sottomissione con la divinità, fino a diventarne "servo", il mago, invece, impreca e rivolgendo ordini agli dei, tenta di "possedere" e utilizzare le divinità per raggiungere il proprio obiettivo.

Comunque sia, è chiaro allora che sia il mago che il sacerdote non sono persone comuni ma individui nati con qualche tipo di tocco o dono, appunto, "divino". Infatti il Frazer [2], nel parlare del *Public Magician* designa quale man-god ("uomo divino") sia il mago (magical man-god) che il sacerdote (religious man-god) distinguendo il modo in cui l'uno e l'altro si approcciano alla divinità ed il rapporto che entrambi intrattengono con essa. Il sacerdote agisce come un semplice ricettore dello spirito divino per cui, nel suo caso, è la divinità a "possedere" l'uomo; il mago, invece, viene presentato come un uomo che possiede una certa sensibilità speciale, che potremmo definire come una sorta di *sympateia* fisica con la natura.

La comunicazione con la divinità avviene, dunque, in maniera diretta nel caso del sacerdote mentre nel caso del mago è necessario un intermediario che colleghi la realtà fisica ed umana con quella spirituale della divinità. Questo "messaggero", chiamato medium da Yébenes [5], corrisponde al *δαίμων* della religione greca e all'*anghelos* della religione ebraica [5].

Questo ruolo di mediatore tra umano e divino fu attribuito alla dea Ecate, secondo Yébenes, nel tentativo di conciliare, da un lato, il "passato mitico" della divinità e, dall'altro, la sua denominazione di medium come Anima Cosmica del mondo che già le attribuiva la tradizione caldeoplatonica. In questo modo si giustifica la designazione di Ecate quale *δαίμων* *auxiliatrix* nelle pratiche della cosiddetta magia volgare, cioè in atti definiti para-religiosi e anti-filosofici.

Ecate è una divinità molto antica originaria della Caria, dove vi sono tracce di santuari a lei dedicati e di un culto misterico, e compare per prima volta in ambito greco nell'Inno ad Ecate di Esiodo [cf. Theog. 405 ss.] [6]: in virtù di questa sua antichità Ecate sviluppò una fisionomia complessa e una natura ambivalente.

Innanzitutto la dea presenta una funzione triplice derivata dalla sua genealogia e dal fatto che Zeus le avrebbe concesso, in base al racconto esiodico, di agire sulla terra, sul cielo e sul mare. È la dea *κουροτρόφος*, nutrice di uomini e dèi, protettrice delle nascite e delle donne in gravidanza. Interviene nella vita umana sia in ambito pubblico che privato ma soprattutto, nei momenti più importanti: la nascita, il matrimonio e la morte.

Nel corso dei secoli i suoi ambiti di influenza si ampliarono, "invadendo" progressivamente le sfere proprie di altre divinità fino a confondersi e identificarsi con alcune di loro. È dunque possibile trovarla in associazione sincretica con Selene, Artemide, Persefone. Nell'ambito celeste diviene la dea lunare e portatrice di luce (*φώσφορος*), che guida nella notte oscura. In quello terrestre, invece, è la dea che tutela vie e confini (*ένοδία*) e i crocevia (*τριοδίτις*). Da ciò deriva anche l'associazione della dea con il numero 3 e di tutti quegli epiteti che la contraddistinguono (*τρίμορφα, τρικάρανη...*) e, non ultimo, il suo ruolo di *κλειδοῦχος* (la "detentrica delle chiavi").

Ma Ecate agisce soprattutto quale mediatrice tra il mondo dei vivi e dei morti.

Si collega con il culto dei misteri eleusini, in quanto fu guida di Persefone-Kore verso la superficie illuminandone la strada con le fiaccole diventando, quindi, la dea benefica del fuoco luminoso e della vita: "l'anima del mondo" neoplatonica ricordata poco sopra.

Di conseguenza, non stupisce che sia considerata la dea per eccellenza della superstizione e, ovviamente, della magia per quel che riguarda la preparazione di filtri d'amore, di gemme magiche e la formulazione di incantesimi di magia nera o erotica, come quelli raccolti nel corpus dei Papiri Greci Magici che qui ci interessano.

I *PGM* sono una prova essenziale della presenza e del ruolo tanto della magia quanto della religione nella società e si dimostrano una preziosa testimonianza del sincretismo magico-religioso attuatosi nel contesto mediterraneo durante il periodo ellenistico-romano.

Negli incantesimi vengono invocate diverse divinità del pantheon classico, soprattutto quelle degli Inferi (Artemide come Diana-Selene, Ecate come grande dea della magia, Hermes ctonio, Kronos o Ares...), o i daimones (così attestati dalle *tabellae defixionum*), esseri spirituali intermediari tra gli dei e gli uomini grazie al cui aiuto era possibile persino invocare le divinità "straniere", sia egiziane (Sarpis, Isis, Seth, Anubis...) che semitiche e vicino orientali (Iao, Sabaoth, Adonai, Abrasax, Ereschigal) e altre divinità minori. L'ellenizzazione significò, innanzitutto, l'assimilazione (sebbene non la sostituzione) delle divinità greche con quelle romane.

Nonostante questa cosiddetta interpretatio graeca, notevole soprattutto per quel che riguarda l'aspetto iconografico, il pantheon romano non perse tuttavia la sua essenza.

In una fase successiva, la sincretizzazione coincise con la



“reductio ad unum” di diverse divinità greco-romane con le corrispondenti egiziane o vicino-orientali, in base alle specifiche prerogative di ciascuna.

È interessante ricordare, a tale proposito, lo scoramento che si percepisce nel commento di K. Preisendanz innanzi a questo fenomeno [7]:

“Au cors de siècles (les anciens dieux) ont subi une triste métamorphose [...] en ne conservant que leur nom, ils sont devenus des dieux planétaires ou des démons de classe privilégiée. [...] ce syncrétisme privant chaque dieu de sa qualité distinctive.[...] la sorcellerie gréco-romaine et dréco-égyptienne changea de caractère en absorbant la doctrine des démons e des anges de l’Orient; bientôt la magie grecque fourmilla d’esprits juifs, syriens, assyro-chaldéens, égyptiens...”

Malgrado questo processo di progressiva assimilazione le diverse divinità greco-romane continuarono ad essere invocate seguendo le loro specifiche prerogative, qualsiasi fossero le pratiche magiche nelle quali erano coinvolte. Seguendo la classificazione proposta da Hopfner [8] possiamo distinguerle in “bianca” o protettiva, aggressiva o “nera”, erotica o finalizzata all’acquisizione di un potere, infine quella divinatoria.

In base alla tipologia delle diverse operazioni magiche le divinità acquistavano determinate caratteristiche.

Così Ecate, ad esempio, è talvolta invocata come divinità terrificata, sinistra, che appare all’improvviso nei crocevia e dispensa il male (non solo nei *PGM* ma specialmente nelle tabellae defixionum); ma d’altra parte può apparire come una divinità salutare e apotropaica: soprattutto nelle gemme gnostiche [6].

In esse il nome della divinità compare accompagnato dai cosiddetti nomina barbara i quali, in questo caso, servono al mago quale denominazione specifica della dea nell’invocazione dell’ incantesimo e possiedono un’efficacia e un valore particolari.

Come notato da M. Monaca [9], è appunto nel *PGM IV* o Papiro Magico di Parigi che troviamo un numero maggiore di incantesimi (primariamente erotici) e di passi oracolari a forte connotazione costrittiva i quali vedono la dea Ecate come protagonista. In questa sorta di “enoteismo femminile”¹ Ecate viene identificata con divinità femminili che possiedono funzioni simili o analoghe.

Il loro sincretismo mostra un’ampia espansione del potere della dea, ad esempio, la sua ambivalenza come dea terrificata e salutare e la moltiplicazione di suoi attributi sacri. Tutto ciò spiega la polinomia (ovvero i vari epiteti) tipica di Ecate molto utile ai maghi nelle loro invocazioni. Il frammento (*PGM IV* 1390-1495) che qui presentiamo è un incantesimo erotico del tipo *ἀγωγή* il cui oggetto è il possesso di una donna. Affinchè ciò avvenga vengono invocati ai danni della vittima disturbi e sofferenze psico-

fisiche [10] d’ogni tipo, tormenti (*ἄξατε οὖν αὐτήν βασανιζομένην*), insonnia (*ἐξεγείρατε τὴν δεῖνα*), chiedendo alla divinità invocata di provocarle degli odiosi pensieri (*δοῦτε αὐτῇ στρυγερὰν μέριμναν*), una terribile tristezza (*φοβερὰν λύπην*) e di accendere nel suo cuore un ardente desiderio erotico.

Il commento ai termini e agli epiteti magici presenti nel testo e riferiti alla dea Ecate ci permetterà di mettere in risalto la presenza di divinità appartenenti a contesti culturali e religiosi differenti. Ecate, infatti, diviene la divinità di riferimento con la quale vengono identificate divinità “straniere”, concetti e voci magiche non di provenienza greca bensì egiziana, orientale e ebraica.

2. Commento del testo PGM IV (1390–1495)*

Nella formula che il mago suggerisce al consultante, la prima vox magica che incontriamo è *βορβοροφόρβα*, che qui designa Ecate-Persefone [11]. Hanno identica funzione le voci magiche *βορβοροφόρβα* (r. 1416) e i *Φορβα φορβωβαρ βαρω φωρφωρ φωρβαῖ* (r. 1432-1433). In questo modo la dea greca Ecate viene accostata alla cultura egizia, poichè il prefisso *βαρβαρ*-rimanda sia al serpente Chnoubis [12] che ad Anubi.

Inoltre, in copto, esso significherebbe “fiammeggiante” [11]. Sempre il medesimo prefisso *βαρβαρ* potrebbe riferirsi a *βόρβωρος*, parola greca che significa “fangh” e che a volte designa l’Averno (cf. Luc., Alex. 25).

Nella stessa maniera, queste voci composte da *βαρβαρ*-, *βορ*-, *φορβα*- compaiono insieme all’immagine di Ecate su gemme e amuleti [11]. D’altra parte D. Jordan [11] fa notare la presenza nelle defixiones di magie collegate con Tifone, il dio “che apre”, per cui si è pensato ad una possibile derivazione di queste sequenze dal verbo copto forper, ferfôr che significa “aprire”.

La proposta di Jordan, a nostro avviso, sembrerebbe adattarsi ad Ecate in quanto definita *κλειδοῦχος* “detentrica delle chiavi” [10, p. 122], e quindi con la potestà di “aprire” delle porte. Infatti, un po’ più avanti nel nostro frammento (*PGM IV* 1465), compare la perifrasi *πυλωρὲ κλειθρων τῶν ἀϊδίων* che si addice ad Eaco, nominato così “detentore delle chiavi invisibili” oppure “dell’Oltretomba”, e subito dopo il mago esige da Anubi, ugualmente *κλειδοῦχέ*, che apra subito (le porte), *θᾶπτον ἄνοιξον* (*PGM IV* 1466-1467). In questo modo Ecate si trova in rapporto sincretico anche con la divinità egizia Anubi, mummificatore, psicopompo e guardiano dei cimiteri nel pantheon egizio.

Di conseguenza, entrambe le divinità acquistano una dimensione cosmica e universale. Da un lato Anubi guida “delle anime” (psicopompo) nell’aldilà, e dall’altro Ecate

¹ Denominazione proposta per prima volta da Turcan, R., “Le sacrifice mithriaque: innovations de sens et de modalités, in “Les sacrifices dans l’antiquité”, Entretiens sur l’Antiquité Classique. Fondation Hardt XXVII, Vandoeuvres-Genève, 341-373; Discussione 374-380 per definire “l’Iside ellenistica delle aretalogie” e poi ripresa in un contesto ecatanico Sfameni Gasparro, G., Mito, 171 e ss.

guida (o meglio *πρόπολος*, “ministra, ancella”) di Persefone alla quale la nostra dea illumina con le fiaccole la strada di ritorno dagli Inferi alla superficie, acquisendo, così, il ruolo di *ἄγγελος* (messaggera) [13] delle regioni sotterranee [10]². A tale proposito, sempre in questo incantesimo, Ecate viene evocata come *κλειδοῦχη Περσέφασσα* (r.1403) e *Ταρτάρου Κόρη* (r.1404), per cui potrebbe suggerirsi un ulteriore collegamento con Anubi, sia per quanto riguarda la sorveglianza delle porte del Tartaro o degli Inferi, sia per la presenza del aggettivo *πυριδρακοντόζωνος* (“circondata da serpenti di fuoco”) che compare alle righe 1404-1405, riferito ad essa. Dato che, nella mitologia egizia, i guardiani vengono raffigurati in forma di serpente, così può vedersi rappresentato il dio Anubi nelle gemme [14]. D'altra parte, P. Yébenes [5] ci fornisce una descrizione fisica di Ecate, riguardo all'uso fattone dai teurgi caldei [15, 16], presso i quali la dea viene descritta con una cintura di serpenti e tricefala (*πυριδρακοντόζωνον καὶ τρικάρηνον*). L'elemento igneo (*πυρ-*), invece, rimanda alla facies mistico-spirituale propria di Ecate, definita “nata dal padre, fiore di fuoco” o “colei che discerne il primo dal secondo fuoco” [21] nell'opera di Proclo [cf. Crat. 107 e 171 rispettivamente], ed ancora come “fuoco notturno parlante”³. In questo modo la dea diviene la massima potenza vivificatrice capace di muovere il mondo, come si vede nella Repubblica di Platone [cf. Rep. X, 616 B- 617 D]. Infine, nell' Ippolito di Euripide, si fa riferimento all'utilizzo del fuoco con finalità magica attraverso, appunto, l'invocazione di Ecate ardente. Per di più, Anubi è designato in *PGM XVIIa* 1-25 come un “dio terrestre, ctonio e celeste, cane cane cane” [10] e gli si chiede, così come nel nostro incantesimo si chiede ad Ecate, di piegare la volontà della vittima e di farla soccombere ad un desiderio erotico ossessivo. Il collegamento tra Ecate e Anubi, oltre a quanto visto sopra, si estende anche all'animale totemico tipico di entrambe le divinità, ovvero il cane, ed al suo carattere ctonio. Nella religione greca il cane (*κύνος*), in qualità di animale infernale, viene rappresentato dalla figura di Cerbero, custode degli Inferi, con cui si identifica il carattere ctonio della stessa Ecate dall'epoca classica in poi [10]. In un ulteriore incantesimo del *PGM IV* (1872-1927) si fa riferimento ad un cane di cera (Cerbero, *Κέρβερε*, r.1912) che porta in bocca un osso di persona morta di

morte violenta (*βιαίου*, r.1880-1881), collocato su di un tripode (*τρίποδα*, r.1885-1886), con il suo abbaiare (*ύλάκτεω*, r.1900) chiama la vittima dell'incantesimo. Sono tutti elementi che rimandano alla dea Ecate: innanzitutto il riferimento ai *βίαιοι* (r.1394) ed al tripode, quale riferimento alla natura trimorfa della dea, che viene espressa con una lunga serie di aggettivi [10, 17, 18] tra i quali si ritrova *τρικάρανε* (r.1401), “di tre volti”. In merito agli attributi triplici della dea vi sono i sacrifici cosiddetti hekataia, ovvero, quelli in cui vengono sacrificati cani alla divinità, generalmente nei punti liminali [13]. La dea stessa viene nominata nel nostro incantesimo cagna nera (*κύων μέλαινα*, r. 1934). L'abbaiare dell'animale, anch'esso caratteristico della dea, forse si può dedurre dalla vox magica *βαυβαραβας* (baubarabas, r. 1416-1417), contenente l'onomatopea *βαυ-* la quale, secondo R. Carboni [13], riporta proprio all'abbaiare del cane, mediante il quale sarebbe possibile identificare Ecate con Baubò [17], un essere infernale del mito eleusino, che compare nell' Inno orfico a Ecate e fa parte dello spaventoso seguito della dea [13]. Le apparizioni di Ecate avvengono abitualmente durante la notte e in suo onore di solito si compie un sacrificio di cani [13] (atto catartico e purificatore in ambito greco e italico): questi due aspetti ci rimandano al carattere ctonio della dea, e ci permettono il collegamento con un'altra divinità egizia presente nel nostro frammento: Iside (*Ίσις*, r. 1471). In un suo articolo Sfamemi Gasparro ci mostra come, secondo le fonti antiche, nella religione egizia Iside era considerata la “Signora della magia, che crea la magia” [18], ovvero, la dea “maga” per eccellenza. Essa avrebbe acquistato una notevole rilevanza in età ellenistico-romana a causa dell'assimilazione di attributi e funzioni di altre divinità in ambito cosmico ed enoteistico. Compare in diverse gemme, prima con la sua iconografia tradizionale, e poi assieme ad altre divinità egiziane (ad es. allo stesso Anubí⁴), o a divinità del pantheon greco-romano, tra le quali, appunto, Ecate⁵ [14]. Vorremmo adesso porre l'accento sulla figura della mucca nera (*βοός μελαίνης*) al rigo 1440. Essa fa parte delle istruzioni che il mago espone in una sorta di “seconda parte” dell'incantesimo. Ritengo si tratti di un possibile riferimento all'antica divinità egizia Athor⁶, dea primordiale dalla quale provengono tutti gli altri dèi, raffi-

² Collegamenti tra di Anubi ed Ecate attraverso il loro attributo di “divinità universale”, per di più, vengono messi in sincretismo religioso con Ermes e vi risulta la figura “Ermanubi” appunto in *PGM IV* 3140: *Βασίλειον Ἐρμανούβιδος* (“diadema di Ermanubis”) o “Ermekate” in *PGM III* 47-48: *Ἐ[ρ]μηῖ, Ἐκάτη, Ἐρμηῖ, Ἐρμε-κάτη*.

³ Cf. Orac.Chald. framm. 146 e 148, dove si parla dell'epifania dell'Anima del Mondo e il fenomeno di fuoco che segue. Corroborato da Giamblico, poiché lui considera che in questi frammenti degli Oracoli Chaldei si parla dell'Epifania di Ecate “informe, fuoco parlante” [21, p. 112 nota 3].

⁴ Sulla gemma n° 45 compaiono Isis ed Anubis.

⁵ Sulla gemma n° 46 compaiono, da s. a d., Iside con un sistro nella mano s. e situla nella d., al centro un dio con in testa un fiore di loto e bastone nella s. e accanto, in teoria, Ecate a tre teste con piccole corone, tre gambe (attributo riferito al gallo anguipede proprio della dea) e portando nelle due braccia o dei piccoli elementi vegetali oppure i suoi attributi abituali: fiaccole pugnali e frustre.

⁶ Cf. <http://www.ancient.eu/Hathor/>.

⁷ Ovvero sotto forma della dea Hesat, l'antica dea egiziana a forma di mucca bianca che portava un vassoio di cibo sulla testa, mentre le sue mammelle appaiono turgide di latte. Associata a Mehet-Weret (“Grande Fiume”), divinità egiziana del cielo che rendeva possibili le piene del Nilo e la fertilità della terra. Si considera, appunto, una delle forme in cui viene raffigurata la dea Athor. Riceve culto nella città di Atfih, anche chiamata Afroditopolis, da dove è possibile dedurre il suo collegamento posteriore con la dea greca Afrodite.

gurata come una donna con testa e/o orecchie di mucca o interamente tale⁷.

Considerata madre di Ra il suo nome significa “Dominio/Tempio di Horus” (il dio Sole). Associata ad Afrodite dai greci e a Venere (stella della sera e del mattino) dai romani. Attraverso il suo attributo tipico, un disco solare rosso, è collegata ad Iside. G. Pinch ritiene che nel periodo tardoantico Athor fosse intesa come una dea regnante sugli Inferi; in effetti nel periodo greco-romano le donne defunte venivano connesse ad Athor, piuttosto che a Osiride, ed essa guidava la transizione dei defunti (divini o umani) dalla morte alla nuova vita. Detta allora “Signora delle Necropoli” che apre le porte degli Inferi e fa tornare alla vita i morti con l’ombra, l’acqua, l’aria, il cibo e il latte di mucca [19].

A nostro avviso un possibile collegamento tra Athor ed Ecate potrebbe motivarsi con il fatto che entrambe le dee agiscono nell’aldilà e nel mondo infernale. La mucca menzionata sul nostro incantesimo, inoltre, è nera magari per rafforzare la sua connessione ad Ecate.

Pur mancando un sufficiente numero di fonti sulle quali basare saldamente questa nostra congettura, potremmo comunque ipotizzare che il collegamento Athor-Ecate venga operato in maniera indiretta, attraverso identificazioni intermedie - queste sì - attestate dalle fonti. Da un lato vi è il sincretismo tra le due divinità egiziane Iside-Athor, specialmente nel caso della cosiddetta Isis lactans⁸ dove il latte è l’elemento principale che le mette in relazione. Un elemento certamente proprio della “Madre degli Dei”, ma un appellativo non solo di Hathor e di Iside ma anche della nostra Ecate [6]⁹, quest’ultima, nel suo ruolo di *κουροτρόφος* nutrice di uomini e dèi [16].

E infine, l’ultimo riferimento egiziano nell’incantesimo è rappresentato dal termine *νεβουτοσουαληθ* (r. 1418). A suo riguardo A. Mastrocinque [11] ritiene si tratti di un appellativo proprio di Ecate composto da neb- (“signora”) seguito dal nome proprio Uto e magari (sebbene non sia detto esplicitamente da Mastrocinque) da un’ultima radice *-αληθ* che, collegata all’aggettivo greco *ἀληθής*, ne avrebbe da fare con il concetto di “verace, reale”. Mastrocinque fornisce un’interpretazione in chiave egizia: “Signora di Uto, regina di due serpenti regali” e rimanda al *PGM VII 496-497* dove compare *Νεβουτος Ουηρι* che

sta per l’egizio “Neboutos Grande”.

Νεβουτοσουαληθ compare spesso nei *PGM*¹⁰ assieme al teonimo di origine mesopotamica *Έρεσχιγάλ* (r. 1417) [20], in merito al quale Mastrocinque ricorda come esso designi ugualmente Ecate¹¹[11]. Si tratta della moglie del dio degli inferi mesopotamico Nergal [11].

G. Németh, in un suo articolo [20]¹², analizza l’ingresso della dea sumera degli inferi nei papiri magici in greco ed ebraico sotto il nome di Ereschigal. Considerata invece babilonese da W. Daniel e F. Maltomini e sumera secondo K. Preisendanz. Non c’è traccia di essa nella letteratura greca fino ai testi dei papiri magici (compare per un totale di 17 volte in 8 papiri) e compare pure in 3 gemme uterine nelle leggende che contengono i nomi di Ereschigal, Aktiophis e Nebutosoualeth, tutti e tre indirizzati alla Ecate trimorfica.

Nell’incantesimo del Papiro di Parigi, oggetto della nostra analisi, compaiono dei teonimi di evidente origine ebraica [11]: *Άβαώθ* (r. 1413) e *Άρβαθιάω* (r. 1414), la vox magica *λαλαοίθ* (r. 1414) e più avanti (rr. 1484-1485) la triade che di solito fa riferimento al Dio ebraico: *Ίάω*, *Σαβαώθ*, *Άδωναί* (in merito alla quale il mago ricorda come essa debba essere invocata mediante esorcismo, *έξορκίζω*).

Innanzitutto *Άβαώθ* (Abaoth) sta per il nome del dio ebraico *Σαβαώθ* (Sabaath) al cui manca il Σ iniziale¹³. Conosciuto come “Signore degli eserciti”¹⁴ (*Κύριος τών δυνάμεων*). Secondo le teorie dei Caldei e di altri maghi il nome è connesso all’ebraico “sette” per paretimologia, da ciò il fatto che Sabaath fosse il dio del settimo cielo, ovvero quello di Saturnus secondo Tacito (Hist. V, 2, 4), oppure che stesse al di sopra al settimo cielo o che fosse il dio del settimo giorno (Sabbat) [11].

D’altra parte, *Άρβαθιάω* potrebbe anche significare “Yahweh quattro” (dal nome di quattro lettere) [11], anche se l’etimologia dall’ebraico arba (“quattro”) resta incerta.

Il nome è composto da *Αρβατ* che si riferisce al Tetragrammaton di Yahweh, che designa il sovrano dei 365 cieli [11], superiore al creatore; e da *ιάω*, che si riferisce alla trascrizione greca del nome Yahweh.

La presenza dei nomi *Ίάω Σαβαώθ Άδωναί* (spesso accompagnati da *Άβρασαξ* ma non in questo caso) denota un potere “grande e santo e universalmente valido” [1]¹⁵

⁸ L’iconografia egizia di Iside spesso la vede seduta, coronata da corna di mucca, a petto scoperto ed in atto di nutrire un bambino. Cf. l’esemplare n. 236 dal Ägyptisches Museum, Leipzig. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%C3%84gyptisches_Museum_Leipzig_236.jpg [consultazione il 12-4-2016].

⁹ Hekate in sincretismo con Isis-Hathor in DE RIDDER, A., Collection de Clercq. Catalogue. VII: Les bijoux et les pierres gravées, Paris 1911, n. 3470.

¹⁰ Cf. ad es. PGM IV 2480-2481, 2746-2747, 2909-2910; VII 317-318; XIV 23.

¹¹ A questo riguardo si veda la gemma 357 della SGG I descritta da A. Mastrocinque, dove appare raffigurato il gallo anguipede al dritto collegato al nome ΕΡΕΣΧΙΓΑΛ del rovescio e che ricorda molte gemme che presentano sui due lati il gallo anguipede ed Ecate.

¹² Propone la strada più plausibile che avrebbe portato all’ingresso diretto della dea nelle pratiche magiche. Attraverso testi cuneiformi mesopotamici, essa sarebbe poi arrivata in Egitto per mezzo di un testo Demotico magico del II-III sec. d.C. e durante la XVIII dinastia dell’impero Seleucide. Un mago egiziano (lo stregone dalla collezione di Anastasi?) che conosceva il greco lo avrebbe introdotto nella pratica magica greca.

¹³ Così compare ad es. in PGM I 36; III 147 [Αβ]αώθ e 491; IV 1376 e 1626, dove compare la con Σαβαώθ e Άδωναί; V 133; XXIIb 15.

¹⁴ Dalla traduzione dei caratteri ebraici con cui si scrive.

¹⁵ Ad esempio la triade compare nel PGM XII, 203-210 contenente indicazioni per confezionare un anello d’oro con un ourobo e una figura femminile (Isis/Selene?).

e ne attesta l'uso magico dell'oggetto dove si trovano (tanto nei testi di papiri quanto nelle gemme).

Insomma, servono come prova del sincretismo religioso che si veniva sviluppando il quale a sua volta produce una sorta di "mutazione magica", come nella definizione di G. Sfameni Gasparro [1], e vediamo spesso questi nomina sacra accanto a figure di diverse divinità come la nostra Ecate, Iside [11] o Anubi [11]. La presenza della triade ebraica sembra rafforzare il potere all'incantesimo ma ciò non vuol dire, in questo caso, che ci sia una identificazione diretta tra gli dèi ebraici e la dea Ecate (come invece capitava nei casi di divinità egizie indicate sopra).

3. Conclusioni

Innanzitutto, possiamo concludere che gli ambiti della religione e della magia si confusero. Per di più, una volta che i Caldei identificarono Iaô con Kronos emersero diverse speculazioni teologiche sviluppate in epoca imperiale da scuole di maghi, astrologi e filosofi che cercavano di scoprire chi fosse il Dio primo e gli déi dei pianeti usando sia la *Bibbia* che Omero, Platone o l'*Enuma Elish*.

Tra i testimoni che confermano questa (con)fusione tra magia e religione possibilmente i *PGM* sono per di più importanti. Essi confermano che magia e religione ebbero un ruolo sociale effettivo, trattandosi di materiali che le persone richiedevano e utilizzavano per soddisfare certi bisogni nelle loro vicende quotidiane.

Per di più, nei *Papiri* si percepisce palesamente il fenomeno di *sincretismo* magico-religioso attuato nel contesto mediterraneo durante il periodo ellenistico-romano.

Vengono invocate divinità appartenenti a religioni e culture diverse e tutte assieme compaiono sul medesimo testo per contribuire a raggiungere uno scopo comune, quello che cerca il mago su richiesta del cliente.

Ecate viene identificata con divinità sia femminili che maschili, con cui condivide funzioni simili o analoghe.

La loro assimilazione serve al mago per "espandere" ad libitum il potere della dea sottolineandone, ad esempio, la sua ambivalenza come dea terrificata e salutare e la moltiplicazione di suoi attributi sacri.

Tutto ciò spiega la sua *polinomia*, impiegata dai maghi nelle loro invocazioni e presente anche nel Papiro che abbiamo finora commentato.

* *PGM IV (1390-1495)*. Testo greco e traduzione: "Incantesimo amoroso con aiuto dei morti"¹⁶

PGM IV 1390 - 1495

4.1390

<Ἀγωγή> ἐπὶ ἠρώων ἢ μονομάχων ἢ βιαιῶν. καταλιπὼν ἀπὸ τοῦ ἄρτου, οὐ ἔσθιεις, ὀλίγον καὶ κλάσας ποιήσον εἰς ἑπτὰ ψωμούς καὶ ἐλθὼν, ὅπου ἦρωες ἐσφάγησαν καὶ μονομάχοι καὶ βίαιοι,

4.1395

λέγε τὸν λόγον εἰς τοὺς ψωμούς καὶ ῥῖπτε, καὶ ἄρας κόπρια ἀπὸ τοῦ τόπου, ὅπου πράσσεις, βάλε ἔσω παρ' αὐτήν, ἧς ποθεῖς, καὶ πορευθεῖς κοιμῶ. ἔστιν ὁ λόγος ὁ λεγόμενος εἰς τοὺς ψωμούς· Μοίραις, Ἀνάγκαις,

4.1400

Βασκοσύναις, Λοιμῶ, Φθόνῳ καὶ φθιμένοις ἄωροις, βιομόροις πέμπω τροφάς· τρικάρανε, νυχία¹⁷, βορβοροφόρβα, Παρθένε, κλειδοῦχε Περσέφασσα, Ταρτάρου Κόρη, γοργῶπι, δεινή, πυρι-

4.1405

δρακοντόζωνε παῖ· ὁ δεῖνα ἐκ τῆς τροφῆς ἑαυτοῦ καταλείψανα δάκρυσιν ἔμιξεν καὶ στενάγμασιν πικροῖς, ὅπως αὐτὸν καρπίσησθε βασάνοις ἐχόμενον, ἦρωες ἀτυχεῖς, οἱ ἐν τῷ δεῖνα τόπῳ συνέχεσθε, λειψίφωτες ἀλλοιόμοροι·

4.1410

τὸν δεῖνα καρπίσασθε τὸν πονοῦντα καρδίαν, ἔνεκεν τῆς δεῖνα, τῆς ἀσεβοῦς καὶ ἀνοσίας, ἄξατε οὖν αὐτήν βασανιζομένην, διὰ τάχους εἰοῦτ Ἄβαώθ· ψακερβα· Ἄρβαθιάω· λαλαοῖθ·

4.1415

ἰωσαχωτου· ἀλλαλεθω· καὶ σὺ, κυρία βορβοροφόρβα· συνατρακαβὶ βαυβαρᾶς ενφνον· Μορκα· Ἐρεσχιγὰ[λ] νεβουτοσουαληθ· πέμπων δὲ Ἐρινύν, Ὀργογοργονιοτριαν, ψυχὰς καμών-

4.1420

των ἐξεγείρουσαν πυρί, ἦρωες ἀτυχεῖς ἠρωίδες τε δυστυχεῖς, οἱ ἐν τούτῳ τῷ τῷ τόπῳ, οἱ ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ, οἱ ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ, οἱ ἐπὶ ταῖς μυρίναις σοροῖς· ἐπακούσατέ μου καὶ ἐξεγείρα-

4.1425

τε τὴν δεῖνα ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ καὶ ἀφέλεσθε αὐτῆς τὸν ἠδὺν ὕπνον ἀπὸ τῶν βλεφάρων καὶ δότε αὐτῇ στυγεράν μεριμναν, φοβερὰν λύπην καὶ μεταζήτησιν τῶν ἐμῶν τύπων καὶ θε-

4.1430

λησιν τῶν ἐμῶν θελημάτων, ἄχρισ ἂν ποιήσῃ τὰ ἐπιτασσόμενα αὐτῇ ὑπ' ἐμοῦ. κυρία Ἐκάτη Φορβα φορβω-

¹⁶ Si segue l'edizione del testo greco di PREISENDANZ, K., *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, Berlin, 1928, voll. I. Il passo citato è in particolare alle lin. 1390 - 1495 dal PGM IV o Papiro di Parigi. Indexado in Thesaurus Linguae Graecae, Packard Humanities Institute, The Perseus Project and others. Diogenes (version 3.1.6), 1999-2007 P.J. Heslin.

¹⁷ WÜNSCH, R., "Antikes Zaubergefäß aus Pergamon", *Jahrb. Arch. Inst. Erg.* VI 19, Berlin, 1905.

βαρ βαρω φωρφορ φωρβαϊ,
είνοδία, κύων μέλαινα.' ἐπὶ δὲ ταῦ-

4.1435

τα ποιήσας ἐπὶ γ' ἡμέρας μηδὲν τε-
λῆς, τότε τῷ ἐπανάγκω χρῶ τούτων·
ἐλθὼν γὰρ εἰς τὸν αὐτὸν τόπον καὶ ποιή-
σας πάλιν τὸ τῶν ψωμῶν, τότε ἐπίθουε
ἐπὶ ἀνθράκων καλπασίνων βόλβι-
4.1440

θον βοὸς μελαίνης καὶ λέγε ταῦτα,
καὶ πάλιν ἄρας τὰ κόπρια ῥίπτει, ὡς
οἶδες, ἔστι δὲ τὰ λεγόμενα <ἐπι> ἐπιθύματος
ταῦτα· Ἑρμῆ χθόνιε καὶ Ἐκάτη χθονία
καὶ Ἀχέρων χθόνιε καὶ ὠμοφάγοι
4.1445

χθόνιοι καὶ θεὲ χθόνιε καὶ
ἦρωες χθόνιοι καὶ Ἀμφιάραε
χθόνιε καὶ ἀμφίπολοι χθόνιοι
καὶ πνεύματα χθόνια καὶ Ἀμαρ-
τία χθόνια καὶ Ὀνειροὶ χθόνιοι
4.1450

καὶ Ὀρκοὶ χθόνιοι καὶ Ἀρίστη χθονία
καὶ Τάρταρε χθόνιε καὶ Βασκανία
χθονία, Χάρων χθόνιε καὶ ὀπά-
νες χθόνιοι καὶ νέκυες καὶ οἱ δαί-
μονες καὶ ψυχαὶ ἀνθρώπων πάν-
4.1455

των· ἔρχεσθε σήμερον, Μοῖραι καὶ
Ἀνάγκη, τελέσατε τὰ γινόμενα
ἐπὶ τῆς ἀγωγῆς ταύτης, ὅπως ἄξητέ
μοι τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα, ἐμοί, τῷ δεῖνα τῆς δεῖνα (κοινόν),
ὅτι ἐπικαλοῦμαι· Χάος ἀρχέγονον,
4.1460

Ἑρεβος, φρικτὸν Στυγὸς ὕδωρ,
νάματα Λήθης Ἀχερουσίαιε λί-
μνη Ἰδίου, Ἐκάτη καὶ Πλουτεῦ
καὶ Κούρα, Ἑρμῆ χθόνιε, Μοῖραι
καὶ Ποινάι, Ἀχέρων τε καὶ Αἴακε,
4.1465

πυλωρὲ κλειθρῶν τῶν αἰδίων,
θαῖπτον ἄνοιξον, κλειδοῦχέ τε Ἄνου-
βι φύλαξ, ἀναπέμψατέ μοι τῶν νε-
κύων τούτων εἶδωλα πρὸς ὑπη-
ρεσίαν ἐν τῇ ἄρτι ὥρα ἀνυπερθέτως,
4.1470

ἵνα πορευθέντες ἄξωσί μοι, τῷ δεῖνα,
τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα. κοινόν. ἢ Ἴσις ἔβη συνό-
μενον ἀδελφὸν ἔχουσα ἐν ὠ-
μοῖς, Ζεὺς δὲ κατελθὼν ἀπ' Οὐλύμ-
που ἔστηκε μένων τὰ εἶδωλα
4.1475

τῶν νεκύων ὑπάγοντα πρὸς τὴν
δεῖνα καὶ ποιοῦντα τὸ δεῖνα πρᾶγμα. κοινόν. ἦλθον
πάντες θεοὶ ἀθάνατοι καὶ πᾶσαι
θεαὶ ἰδεῖν τὰ εἶδωλα τῶν νε-
κύων τούτων. μὴ μέλλετε οὖν
4.1480

μηδὲ βραδύνητε, ἀλλ' ἀποπέμπε-
τε, θεοί, τὰ εἶδωλα τῶν νεκύων
τούτων, ὅπως ἀπελθόντα πρὸς
τὴν δεῖνα ποιήσωσι τὸ δεῖνα πρᾶγμα, κοινόν,
ὅτι ὑμᾶς ἐξορκίζω κατὰ τοῦ Ἰάω
4.1485

καὶ τοῦ Σαβαῶθ καὶ Ἀδωναὶ πα-
τραξιλυτρα· βουρρεφαωμι ας-
σαλκη αἰδουναξ σεσενγεν (λόγος)
βαλιαβα ερεχχαρνοι· αβε-
ριδουμα· σαλβαχθι εισερσε
4.1490

ραθω· εισερδα ωμι σισιφνα·
σισαεδουβε· αχχαριτωνη
αβεριφνουβα ιαβαλ δενα-
θι ἰθρουφι· ἀναπέμψατε τὰ εἶδω-
λα τῶν νεκύων τῶνδε πρὸς τὴν δεῖνα
4.1495
τῆς δεῖνα, ὅπως ποιήσωσιν τὸ δεῖνα πρᾶγμα.' κοινόν.

Traduzione

Incantesimo con l'aiuto degli eroi, dei gladiatori e di coloro che sono morti di morte violenta. Metti da parte un po' del pane che mangi e dividilo in sette pezzi, ed arrivando al luogo dove furono uccisi gli eroi, i gladiatori e i morti di morte violenta, pronuncia la formula sui pezzi di pane e spargili, prendendo dello sterco dal luogo dove agisci, lancialo lì dove si trova lei, colei che tu desideri, poi allontanati e vai al letto. Questo è l'incantesimo che viene pronunciato sui pezzi di pane: "Alle Moire, alle Necessità, alle Stregonerie¹⁸, alla Pestilenza, all'Invidia e ai morti prima del tempo prescritto e ai morti di morte violenta io invio questo cibo: di tre volti, notturna, borboroforba, Fanciulla, Persefone detentrica delle chiavi, Core dal Tartaro, dallo sguardo di Gorgona, terribile, fanciulla circondata da serpenti di fuoco: un tale ha messo da parte un po' del suo pasto e l'ha mischiato con lacrime e con amari gemiti, in maniera che a lui, che è preso dalle sofferenze, voi eroi sfortunati che vi trovate in un certo luogo, che avete lasciato dietro la luce con sfortunata sorte: facciate del bene a lui che soffre nel suo cuore a causa di lei empia e sacrilega. Portatele dunque tormenti, presto: eiut Abaoth, psakerba, Arbathiao, lalaoith, iosachotou, alalethou; e tu, Signora, borboroforba, synatrakabi, baubarabas enphnoun, Morca, Eresquigal Nebutosualet, invia alle Erinni, Orgogorgoniotrian, chi aizza con fuoco le anime dei morti; eroi sfortunati ed eroine disgraziate, voi adesso, in questo luogo, in questo posto e a quest'ora, [sorgenti] da sepolcri di odorosa mirra: ascoltatevi e svegliate lei stasera e allontanate il dolce sonno dalle sue palpebre e datele un odioso pensiero, una terribile tristezza e la ricerca delle mie tracce e un desiderio di quello che proprio iodesidero, fino che lei faccia quanto le comando. "Signora Ecate Phorba phorbobar baro phorphor phorbai, protettrice dei crocevia, cagna nera".

E se, dopo aver fatto tutto questo ed entro tre giorni, ancora non fossi riuscito, allora utilizza questo mezzo coercitivo: torna in quel luogo e fai lo stesso di nuovo con i pezzi di pane; poi su braci di piante di lino¹⁹, brucia sterco di una mucca nera e pro-

¹⁸ Βασκοσύναις > βασκοσύνης, ἠ in DGE cf. PMag.8.34, cf. SB 6584.4 (IV/V d.C.), Suppl. Mag. 31.4, Hippiatr. Paris. 979.

¹⁹ MARTÍNEZ, C. J., e ROMERO, S. M^a D., (1987), p. 139: traducono *καλπασίνων* [v1439] "plantas de lino". Questa parola sembra essere un hápax nei *PGM* (cf. fonte di testi TLG).

nuncia la formula seguente, prendendo nuovamente lo sterco e lanciandolo come hai fatto prima. Questa è la formula che si pronuncia nel bruciarlo: "Errmes ctonio, Ecate ctonia, Acheronte ctonio e ctoni divoratori di carne cruda, e divinità ctonie ed eroi ctoni, Anfiarao ctonio e servitori ctoni, Peccati ctoni, Sogni ctoni, Giuramenti ctoni, Ariste ctonia, Tartaro ctonio e stregoneria ctonia, Caronte ctonio, compagni ctoni, morti e daimones e anime di tutti gli uomini: "venite oggi, Moire e Necessità, compite ciò che c'è in questo incantesimo, in maniera che mi portiate, a me tizio, lei tizia, figlia di tizia (il tuo desiderio), poiché io ti invoco: "Caos originale, Erebo, spaventosa acqua dello Stige, correnti dell'Oblio e acherontica lacuna dell'Ade, Ecate e Pluto e Core, Ermes ctonio, Moire, Tristezze, Acheronte ed Eaco guardiano delle chiavi invisibili, apri subito, Anubi, detentore delle chiavi. Inviatemi gli spiriti di questi morti affinché siano miei servitori adesso, proprio in quest'ora, affinché vadano e mi portino a me, tizio, tizia figlia di tizia (il tuo desiderio). Iside partì portando sulle spalle suo fratello, compagno di letto, e Zeus scese dall'Olimpo e si fermò ad aspettare gli spettri degli morti che vengono presso la tizia e compiono tutte queste cose (i tuoi desideri). Vennero tutti gli dei immortali e tutte le dée a contemplare gli spettri di tutti questi morti. Sbrigatevi allora, non fate tardi, ma inviate, oh dei, gli spettri di questi morti, affinché vadano presso la tizia e facciano questo (il tuo desiderio), poiché io vi invoco per lao, Sabaot e Adonái, patraxilitra, bourrephaomi assalke aidounax sesengen (formula) baliaba erechcharnoi, aberidouma, salbachthi eiserse rhatho eiserda omi sisiphna, sisaedoube, accharitone aberiphnouba iabal denathi ithrouphi. Mandate gli spettri di questi morti preso la tizia, affinché compiano tale faccenda.

Bibliografia

- [1] Sfamemi Gasparro G., *Le gemme magiche come oggetto d'indagine storico-religiosa*. In: BdN 8.2.I, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato. Libreria dello Stato, 2003
- [2] Frazer J.G., *The Golden Bough. A study in magic and religion*, vol. II, cap. 4, New York, The MacMillan Co. (ed.), 1922
- [3] Versnel H. S., *Some reflections on the Relationship Magic-Religion*. In: Numen 38. Leiden, Brill, pp. 177 - 197, 1991
- [4] Calvo Martínez J. L., Romero S. M^a D., *Textos de magia en Papiros Griegos*, Madrid, Gredos, 1987
- [5] Yébenes S. P., *Officium Magicum. Estudios de magia, teúrgia, necromancia, supersticiones, milagros y demonología n el mundo greco-romano*, voll. I, cap. 4, Madrid-Salamanca, Signifier Libros, 2014
- [6] Passeri G.B., *Soggetti di tradizione greco-romana - Hekate*, "Catalogo" in BdN 8.2.I, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato. Libreria dello Stato, 2003
- [7] Preisendanz K., *Dans le monde della magie grecque*. In: Ch.d'Eg., 10, 1935
- [8] Hopfner T., *Mageia*. In: RE XIV.1, c. 378, 1928
- [9] Monaca, M., *Tra gemme e papiri: la valenza erotica di Afrodite*. In: conferenza tenuta il 20-2-2015 nel Convegno Ad Astra per Corpora, Universidad de Málaga, 2015
- [10] Colomo D., *Ecate, Anubi e i cani negli incantesimi erotici su papiro en L'Antichità Classica e Cristiana*. In: *Sulle Rive dell'Acheronte. Costruzione e Percezione della Sfera del Post Mortem nel Mediterraneo Antico* a cura di I. Baglioni, vol. II, Roma, Quasar, pp. 117 - 124, 2014
- [11] Mastrocinque A., *Le Gemme Gnostiche: Logoi magici*. In: BdN 8.2.I, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato. Libreria dello Stato, 2003
- [12] Sanzi E., *Dei egizi - Chnubis, Catalogo*. In: BdN 8.2.I, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, 2003
- [13] Carboni R., *Ecate e il mondo infero. Analisi di una divinità liminare*. In: I. Baglioni (ed.), *Sulle Rive dell'Acheronte. Costruzione e Percezione della Sfera del Post Mortem nel Mediterraneo Antico*, 2, L'Antichità Classica e Cristiana, [Velletri, 12-16 giugno 2012], Roma, Quasar, pp. 39 - 52, 2014
- [14] Sfamemi C., *Dei egizi - Anubis, Catalogo*. In: BdN 8.2.I, BdN 8.2.I, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato. Libreria dello Stato, 2003
- [15] Des Places E., *Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens, traduction e anotazioni*, Les Paris, Belles Letteres, testo greco, 1971
- [16] Calcaterra E., *Ecate Signora dei limina. Una rilettura delle fonti più antiche*. In: Mythos 3, Palermo, S. Sciascia (ed.), pp. 93 - 115, 2009
- [17] Devereux G., *Baubo. La vulva mitica*, trad. spagnolo a cura di Del Campo, E., Barcelona, ICARIA, 1984
- [18] Sfamemi Gasparro G., *Iside Salutaris: aspetti medicali e oracolari del culto isiaco tra radici egiziane e metamorfosi ellenica*. In: Oracoli, Profeti e Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico, Roma, LAS, cap. 8, p. 327 - 342, 2002
- [19] Pinch G., *Egyptian Mythology: A guide to the Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2004
- [20] Németh G., *Ereschigal - Ereškigal. Migrations of a goddess*. In: MHNH 10, Málaga, CEDMA, pp. 239 - 246, 2010
- [21] Johnston S. I., *Hekate Soteira. A study of Hekate's roles in the Chaldean Oracles and related literature*, Atlanta (Georgia), Scholars Press, American Classical Studies, 1990

Between Town and Countryside, between Pagans and Christians: some Suggestions in Arnobius' Adversus Nationes

TRA CITTÀ E CAMPAGNA, TRA PAGANI E CRISTIANI: ALCUNI SPUNTI NELL'OPERA DI ARNOBIO

Chiara O. Tommasi

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, Università degli Studi di Pisa, Via Paoli 15, 56126, Pisa

chiara.tommasi@unipi.it

Abstract

This paper investigates some passages in the apologetic text written by Arnobius of Sicca at the beginning of the fourth century AD, namely those pertaining to the description of 'African' realities, which, for the most part are set in a rural context (e.g. the cult of Saturn). Arnobius highlights the opposition between pagans and Christians by means of a skilled use of rhetorical devices and creates a sort of binary opposition, which, however, does not always correspond to the actual situation of his times.

KEY WORDS: *Arnobius of Sicca, Latin Apologetics, Christianity, Paganism, Roman North Africa, Saturn.*

1. Introduzione

Strutturati secondo le linee dell'apologetica tradizionale¹, ma con l'aggiunta di motivi propri dell'invettiva e della polemica, i sette libri che Arnobio², retore di Sicca Veneria (attuale Le Kef, in Tunisia) scrisse contro i pagani³ [, sono

in primo luogo una testimonianza della cultura retorica dell'Africa alla fine del terzo secolo, delle sue tendenze stilistiche e delle conoscenze di cui un professore di provincia poteva disporre: se la questione delle fonti di Arnobio è stata a lungo dibattuta, si può con buona probabilità supporre che egli abbia fatto ricorso senz'altro ad anto-

¹ Sui motivi dell'apologetica cfr. Pouderon B. [1] pp. 227-51; tra gli studi si veda Ulrich J. - Jacobsen A.-C. - Kahlos M. (eds.) [2]; Wlosok A. - Paschoud F. (eds.) [3]; Pouderon B. - Dore J. (eds.) [4]; Edwards M.J. (ed.) [5].

² Non si hanno altre notizie circa il nome di Arnobio (ad esempio non sono noti i *tria nomina* dello scrittore secondo l'uso romano), per il quale si è peraltro supposta una origine greca, sulla base di nomi con lo stesso suffisso; si è alternativamente pensato di connettere il nome ad altre forme attestate in Nord Africa, quali un *cognomen Arnensis* oppure *Arnus*, che presentano delle attestazioni in Africa (ad es. ILaG 1,2640; CIL 8,854, 1035). Un personaggio di nome Arnobio è documentato in un'iscrizione africana proveniente da Theveste in Proconsolare (CIL 8,1951 = ILaG 1,3284), di incerta datazione e comunque posteriore al terzo secolo d.C., come farebbe supporre la presenza di *cognomina* in *-ius*, non attestati epigraficamente prima di quella data: *C(aius) lul(ius) Victori/nus v(ixit) a(nnos) LX / h(ic) s(itus) e(st) / lulii Vitalis / et Arnobius / pat(ri) kariss(ima) / triturr(i)*. Recentemente è stata pubblicata (AE 1999, 1787) un'altra iscrizione, parimenti di incerta datazione, una dedica di altare da Ammaedra (odierna Haidra), sempre in Proconsolare, che suona: *Saturno Augusto sac(rum) / Q(uintus) Fulvius Q(uinti) f(ilius) Quir(fina) / lulianus Victorinus / aed(ilis) praef(ectus) i(ure) d(icundo) pro Ilvir(is) / et(?) q(uin)q(uennalibus) augur Ilvir cum / coniuge liberisque / suis conservatus / sua [pecunia] statuam / marmoream quam / [promiserat(?)] [(ibens) animo / fecit idemque dedicavit / hic locus dec(reto) dec(urionum) / datus est / Arnobii*. Per ulteriori approfondimenti e bibliografia rimandiamo alla nostra edizione commentata dell'opera, in corso di stampa presso Città Nuova (Roma) e alla monografia di Simmons M.B. [6].

³ Il titolo *Adversus Nationes* si legge nell'explicit del secondo libro contenuto al f. 64 del codice più importante, il *Parisinus lat.* 1661, mentre Gerolamo parla di un'opera *adversus gentes*: si potrebbe trattare anche di una parafrasi, non del titolo esatto. Superfluo ricordare che *natio*, come anche *gens*, è calco dal greco *ἔθνος*, con il quale si designano le 'nazioni', ossia quanti non appartenevano al popolo eletto degli Ebrei prima o al Cristianesimo poi. Il termine *paganus* è invece documentato solo a partire dai primi del quarto secolo: dopo gli studi etimologici di Mohrmann Ch. [7], pp. 109-21 (= *Études sur le latin des chrétiens*. Vol. 3. Roma 1965, pp.277-89) e O'Donnell J. [8] pp. 163-9, cfr. la ripresa recente del dibattito in Remus H. [9], pp. 191-208, e soprattutto Cameron A. [10], con le osservazioni di LizziTesta [11], pp. 31-51; Jürgasch Th. [12], pp. 115-38; Jones C.P. [13]; Kahlos M. [14]; Lavan L. - Mulryan M. (eds.) [15], con interessanti contributi sul piano archeologico e qualche superficiale considerazione su quello letterario (ad es. nel contributo su Eusebio). Per ulteriori riconsiderazioni della questione cfr. quanto andiamo a scrivere in *The Grand Narrative of Paganism* (in corso di stampa): ci limitiamo qui a dire che l'uso di "pagano" non ha, nel senso corrente del termine e secondo una prospettiva storico-religiosa, sfumature negative e che come tale lo impiegheremo, evitando cedimenti alle attuali mode che vogliono il termine inscritto tra virgolette

logie, nelle quali poteva rinvenire nomi di autori abbastanza rari o minori, ma che avesse in ogni caso conoscenza diretta di testi significativi (alcuni dialoghi di Platone, Varrone, Lucrezio, Cicerone, forse l'antiquario tardoantico Cornelio Labeone), senza dimenticare i suoi predecessori cristiani, i quali tuttavia, e in modo sorprendente, non sono mai nominati, Tertulliano, Minucio Felice, Cipriano e, in tutta verisimiglianza, Clemente di Alessandria. Più in generale, la figura e l'opera di Arnobio sono interessanti sotto vari aspetti e sollevano diverse questioni sia del punto di vista della lingua e dello stile, sia per quanto riguarda il contenuto e la dottrina.

Al tempo stesso, la sua collocazione cronologica (forse i primi anni della grande persecuzione di Diocleziano, tra 303 e 305)⁴, ma soprattutto l'insistito attacco contro avversari pagani, le cui fonti sono da rintracciarsi in filosofi e antiquari, possono essere interessanti testimonianze delle strategie retoriche e dei motivi che strutturano la polemica e contribuiscono alla ricostruzione socio-culturale dell'Africa all'alba del quarto secolo⁵.

2. Arnobio di Sicca: cenni biografici

Le scarsissime notizie antiche non permettono di ricostruirne in dettaglio la biografia, dal momento che si riducono alle sole testimonianze (una delle quali controversa) contenute in varie opere, differenti per data e intenti, di Gerolamo⁶.

In particolare, lo Stridonense narra la vicenda della conversione, maturata in seguito ad un sogno, e la successiva genesi dell'opera, offerta al vescovo di Sicca come prova dell'adesione al cristianesimo⁷. Molto inchiostro è stato versato a proposito del dettaglio circa il sogno, giacché in 1,46 e 2,18 Arnobio sembra criticare la fede accordata dai pagani alle rivelazioni ottenute in questo modo: dunque è senza dubbio possibile intendere la notizia geronimiana come un semplice luogo comune che renda ragione della conversione.

Tuttavia appare superfluo ricordare l'importanza che la cultura tardoantica annetteva ai sogni, anche quella cristiana: basti pensare al sogno di Costantino prima della battaglia di Ponte Milvio, ma anche ad altri casi già pre-

senti nella Scrittura. Inoltre, sia Tertulliano, *Anim.* 47,2 che Origene, *Cels.* 1,46, documentano casi di persone che si sono convertite a seguito di un sogno; e soprattutto Agostino, *De catech. rud.* 6,10 osserva, a proposito di quanti chiedono il battesimo:

«Se poi, per caso, risponde d'essere stato indotto a diventare cristiano perché avvisato o spaventato da un segno divino, allora egli ci offre uno spunto molto favorevole per l'esordio, consistente nel porre in luce quanto grande sia l'interessamento di Dio per noi. Certamente la sua attenzione deve essere trasferita da un tal genere di ammonizioni miracolose e di sogni al terreno più solido e ai responsi più sicuri delle Scritture, così che comprenda con quanta misericordia gli sia stato dato quell'avvertimento, prima di accostarsi alle Sacre Scritture. E in ogni modo gli si deve spiegare che il Signore non lo inciterebbe e non lo incalzerebbe a diventare cristiano e ad entrare nel corpo della Chiesa, né lo ammaestrerebbe con tali segni e rivelazioni, se non avesse voluto avviarlo in modo più sicuro e certo sul cammino già predisposto nelle Sacre Scritture: ivi egli, anziché cercare miracoli visibili, si abituerà a sperare miracoli invisibili e riceverà avvertimenti non nel sonno, ma nella veglia»⁸.

Più problematica, come si accennava, è un'altra notizia offerta da Gerolamo, sempre nello stesso passo del *Chronicon* (ad ann. 326), che inizia con la nota: *Arnobius rhetor in Africa clarus habetur*, apparendo in netta contraddizione non solo con l'altra indicazione fornita nel *De viris illustribus*⁹, ma anche con la cronologia che pare emergere dal testo arnobiano medesimo. La redazione dell'opera, infatti, si ascrive di norma al periodo diocleziano sulla base di un certo numero di allusioni alle persecuzioni: esse sembrano spaziare da motivi stereotipi a dettagli più precisi, quali il riferimento alla consegna dei libri sacri e agli edifici di culto dati alle fiamme, che sono stati letti in relazione con il primo editto di Diocleziano, promulgato a Nicomedia il 24 febbraio del 303, e applicato in Africa a partire dal giugno di quell'anno¹⁰.

Vi sarebbero poi accenni ad una crisi economica, che alcuni hanno voluto legare alla difficile situazione culminata con la promulgazione dell'*edictum de pretiis* (301).

Benché abbastanza vaghe, queste allusioni, unitamente al fatto che non sia mai menzionata la fine delle persecu-

⁴ La datazione tradizionalmente accettata è stata messa in discussione con fini osservazioni metodologiche da Edwards M.J. [16], pp. 263-71 (ripresa poi in Id., *Religions of the Constantinian Empire*. Oxford 2015, p. 33ss.)

⁵ Per l'epoca anteriore cfr. Quispel G. [17], 257-335 (= *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel*. Leiden 2008, pp. 389-459), con attenzione al dettaglio dottrinale. Per una prospettiva sociologica cf. invece Evers A. [18]. Per le dinamiche tra pagani e cristiani all'alba del quarto secolo, De Palma Digeser E. [19], pp. 36-57; Ead. [20], pp. 121-32.

⁶ Una eccellente messa a punto in Duval Y.M. [21], pp. 69-99, il quale distingue giustamente le informazioni di tipo cronachistico da quelle a carattere letterario.

⁷ Hier., *Chron.* a. 327, 231,14ss. Helm: *Arnobius rhetor in Africa clarus habetur; qui cum Siccae ad declamandum iuvenes erudiret et adhuc ethnicus ad credulitatem somniis compelleretur neque ab episcopo impetraret fidem quam semper impugnaverat, elucubravat adversum pristinam religionem luculentissimos libros et tandem velut quibusdam obsidibus pietatis foedus impetravit.*

⁸ Sul tema, dopo Dodds E.R. [22], p. 37ss., cfr. le considerazioni variamente espresse da Lane Fox R. [23]; Canetti L. [24], 71-88.

⁹ Hier., *Vir.* III. 79: *Arnobius sub Diocletiano principe Siccae apud Africam florentissime rhetoricam docuit, scripsitque adversum gentes, quae vulgo exstant, volumina.*

¹⁰ Cfr. 1,26; 2,5 e 77-78; 3,36; 4,36; 6,27.

zioni (avutasi solo nel 311 con l'editto promulgato da Galerio a Serdica e ribadita a Milano nel 313), e unitamente alla menzione dell'età di Roma e al Cristianesimo che si sarebbe diffuso nel mondo da trecento anni, hanno portato a supporre che Arnobio avesse scritto l'*Adversus Nationes* nei primi anni del quarto secolo. Per conciliare le due informazioni contraddittorie, vale a dire la probabile collocazione in età diocleziana e la menzione al presente nel *Chronicon* all'anno 326, si è quindi ipotizzato di considerare quest'ultima o come la data della morte del nostro retore (ma allora andrebbe supposto che egli non avesse più posto mano all'opera nei quindici anni successivi all'editto di tolleranza), oppure un errore di Gerolamo, che avrebbe inserito la notizia in occasione dei *vicennalia* di Costantino del 325-26, invece di inserirla a proposito dei *vicennalia* di Diocleziano del 304¹¹.

Se la questione cronologica è perciò destinata a restare nell'incertezza, dettagli interni al testo sembrano invece poter invece confermare la provenienza e l'origine nordafricana: non solo le tendenze stilistiche, che fanno di Arnobio un degno esponente del cosiddetto "latino africano", con tutte le cautele che il termine comporta¹², ma anche una serie di allusioni o riferimenti alla realtà di quella regione. Riprendendo all'inizio dell'opera (1,3) le accuse stereotipe mosse ai Cristiani di essere responsabili di tutti i mali e i flagelli che affliggono il mondo¹³, Arnobio amplia il suo elenco comprendendo fenomeni tipici della regione africana, tra cui l'invasione di cavallette¹⁴:

«Ma sono proprio le pestilenze – si dice – e le siccità, le guerre, le carestie, le locuste, i topi, e la grandine e gli altri flagelli, da cui sono sconvolte le attività umane, proprio tutto questo ci infliggono gli dèi, esasperati dai vostri

oltraggi e dalle vostre offese».

Poco oltre, è esplicito il riferimento alle carestie e alle regioni desertiche:

«Se proprio per questo motivo mandarono siccità e aridità sui seminati presso i Getuli, nella Mauritania Tingitana¹⁵, perché quell'anno stesso concessero mèsse rigogliose ai Mauri e ai Numidi, dal momento che pure in queste regioni si praticava la stessa religione?»

Altre allusioni all'Africa sono da riscontrarsi nella menzione degli Psilli a 2,32, la popolazione che viveva attorno alla Grande Sirte e che era celebre per conoscere gli antidoti contro i morsi di serpente (ma questa notizia può derivare anche da fonti libresche, per es. da Lucano, Plinio o Gellio)¹⁶ e forse alle cave di *marmor numidicum*, o *giallo antico*, particolarmente rinomate nella zona di Simitthus¹⁷. Del resto, la città di Sicca, nell'Africa Proconsolare, documentata come cartaginese in Polyb., 1,66, passata poi sotto il dominio numida tra la seconda e la terza guerra punica, si arrese ai Romani nel corso del *bellum Iugurthinum*; Ottaviano vi dedusse una colonia di veterani, donde la città fu poi chiamata *Colonia Iulia Veneria Cirta Nova Sicca*. L'appellativo Veneria deriva dal culto di una dea (forse Astarte?) identificata con Venere, nel cui tempio sembra fosse esercitata la prostituzione sacra (cfr. Val. Max., 2,6,15). In età imperiale, la città godette di una certa prosperità e fu sede episcopale: il primo vescovo, di nome Casto, è attestato nel 256.

È dunque senz'altro verisimile supporre che, essendo Sicca Veneria una zona rurale, come tutta la Proconsolare peraltro particolarmente fiorente nel terzo secolo, tra i destinatari dell'opera arnobiana vi fossero ricchi proprietari terrieri e latifondisti¹⁸ e che un'indagine sui rap-

¹¹ Questa ipotesi sembra probabile, tenendo conto del fatto che anche in altre occasioni Gerolamo sembra confondere la cronologia: si rammenti il caso famoso della nascita di Lucrezio. Sul metodo di Gerolamo, che nel *Chronicon* aggiungeva notizie attinenti al mondo latino, mentre traduceva il greco di Eusebio, cfr. Brugnoli G. [25]. Osserva Duval [21], p. 73, che l'errore non è presente negli altri contesti geronimiani, ove Arnobio è sempre ricordato prima di Lattanzio.

¹² Da un punto di vista strettamente linguistico, com'è noto, la questione della presenza di elementi peculiari nel latino parlato in Africa, avanzata alla fine del diciannovesimo secolo da alcuni studiosi tedeschi, è stata variamente confutata dalla critica, e fin da Eduard Norden si è parlato del latino africano come di un 'fantasma'. Cfr. Lancel [26], pp. 161-82; Fanciullo F. [27], pp. 162-87; Adams J.N. [28] p. 516ss. Attualmente sembra da preferirsi la nozione, più generale, di *Africitas*, che faccia riferimento non solo alla lingua, ma anche al contesto storico-culturale e alla ripresa di aspetti peculiari della regione nordafricana: inaugurato da Lancel, questo filone di ricerca si è arricchito ultimamente di studi quali Pollmann K. [29]; Lomiento V. [30], parte 3; Wilhite D.E. [31]; Lee B.T. -Finkelpearl E. -Graverini L. (eds.), [32] (talora un po' eccessivo).

¹³ Cfr. Cypr., Dem. 8; Aug., Ep. 111,2 (e soprattutto le accuse rivolte all'indomani del sacco di Roma del 410, per replicare alle quali Agostino notoriamente scrisse il *De Civitate Dei*).

¹⁴ Esse sono ricordate anche altrove: cfr. Liv., 42, 10, 7-8; Tac., Ann. 15,5,4; Plin., Nat. Hist. 8,29; 10,65 e 85; Oros., 5,11. Per l'Africa in particolare, cfr. Iul. Oss., 30; Porph. Abst. 1,25,3; Aug., Civ. 3,31; CIL 8,26517.

¹⁵ Il nome *Tingitanos* (il più verisimile) è frutto di congettura di Orsini per la lezione che non dà senso *cumaquitanos*. Sono state proposte anche *Aquitanos* (Sabeo); *Zeugitanos* (Marchesi); *Quinquegetanos* (Reifferscheid, Partsch), ove questi ultimi tre sono nomi di popolazioni africane.

¹⁶ Luc., 9,890ss.; Plin., Nat. Hist. 7,14, 8,93, 21,78; Gell., 16,11 (e già 9,12, con la menzione di un frammento di Cinna), con Phillips O. [33], pp. 391-400; Ogden D. [34], p. 210.

¹⁷ Il riferimento sarebbe a 2,40, *effaderent altos montes et viscera ignota terrarum in materias verterent alieni nominis atque usus: cosi Simmons* [6], 109 (ma a nostro parere non vi sono nel testo arnobiano elementi sufficienti a comprovare tale asserzione).

¹⁸ Dopo Gsell S. [35], p. 349 e Vol.V. Paris 1927, p. 266; e [36] n. 145; cfr. Beschtaouch A. [37], pp. 105-22; Lepelletier C. [38], pp. 2,129 e 156ss. Il recente studio di D'Andrea B. [39], pp. 119-38, pubblica un rilievo particolarmente interessante sotto l'aspetto storico-religioso, in quanto l'iconografia si riferirebbe tanto al culto di Venere/Astarte quanto a quello di Dioniso/Libero. Nei primi due secoli dell'impero, la regione intorno a Sicca, che era stata un centro di colonizzazione di veterani, dipendeva da Cartagine, e molti latifondi erano possedimenti imperiali: cfr. Shaw B.D. [40] e, precedentemente, Kehoe D. [41], Duval [21], p. 92, osserva come, stante la notorietà di Sicca, non sia problematico ipotizzarvi la presenza di una scuola di retorica abbastanza celebre, raffrontando il caso simile di Madaura.

porti tra città e campagna potrebbe chiarire ulteriormente certe dinamiche presenti nell'opera arnobiana.

Molte città mantenevano infatti un forte carattere rurale, specialmente quelle tagliate fuori dalle principali arterie di comunicazione; la popolazione era costituita da quanti lavoravano nei latifondi, i cui proprietari erano di norma aristocratici, spesso residenti altrove¹⁹.

3. L. *Adversus Nationes*

L'opera di Arnobio, come è noto, è divisa in due parti, la seconda delle quali inizia con il terzo libro e si sviluppa nell'attacco delle divinità tradizionali del politeismo e di quelle dei culti di mistero, per concludersi con la polemica nei confronti della venerazione per immagini, dei templi, e dei sacrifici (sia i sacrifici di sangue che altre forme di offerta, con il vino o con l'incenso). Tanto le forme tradizionali del culto quanto quelle relativamente più recenti dei misteri sono considerate inutili e vane: inoltre, muovendo dalla critica tradizionale all'immoralità dei singoli dèi, Arnobio argomenta poi contro l'antropomorfismo e contro la caratteristica tipicamente romana di venerare divinità astratte, ma anche contro la duplicazione di divinità dallo stesso nome (Giove, Minerva, etc.).

Nuovamente l'accusa di immoralità è sottesa alla polemica del quinto libro, nel quale argomento principale sono i culti di mistero, in particolare quelli di Attis, di Dioniso, di Demetra e Kore, e quelli meno noti di Samotraccia il che, più in generale, comporta una discussione della *vexata quaestio* sui rapporti tra mito e rito²⁰. Assai interessante, nella sezione conclusiva, la critica all'interpretazione allegorica, che sembra essere insolita nel panorama degli scrittori cristiani²¹.

Il primo libro presenta invece l'apologia propriamente detta e confuta i pregiudizi anticristiani coevi, che vedevano nella nuova religione pericolosi elementi di empietà e di destabilizzazione politica, mediante il sottolineare come i mali che affliggono l'umanità risalgono a ben prima del messaggio e della predicazione di Gesù, del quale si presenta nella parte conclusiva un elogio.

Nel secondo libro, si contestano invece alcuni filosofi pa-

gani e le loro dottrine sull'anima. Qui si evidenzia il pessimismo arnobiano, che ridimensiona il ruolo dell'uomo a quello di un semplice inquilino nell'universo: ne consegue un paradossale elogio delle bestie, che, pur se non dotate di intelligenza o parola, seguono docilmente la natura e "sono con essa in un rapporto almeno di non ostilità, se non addirittura di amicizia". Pertanto, sempre paradossalmente, Arnobio arriva a sostenere come "cibarsi delle carni degli animali per l'uomo significchi rompere un vincolo di solidarietà, che lo lega alle bestie; e pur essendo forse il motivo vegetariano più un topos che una convinzione, serve opportunamente per affermare anche la crudeltà, oltre che l'inutilità, dei sacrifici rituali, creando così un clima di commiserazione e di forte pathos attorno alla vittima condotta impietosamente all'altare"²².

La nota pagina di 7,9, in cui si immagina che sia un bue condotto al macello a parlare e a perorare la sua causa, fa parte senz'altro del genere paradossale di certi scritti della Seconda Sofistica, ma potrebbe essere presa a modello anche da certi moderni teorici seguaci della 'teologia degli animali'²³.

Un lungo passo merita di essere letto quasi per intero, per enucleare i punti salienti del nostro discorso, vale a dire come Arnobio spesso mescoli spunti tratti dalla vita quotidiana per esporre il suo punto di vista dottrinale.

La critica alla dottrina dell'immortalità delle anime si salda ad un relativismo gnoseologico che "diventa anche relativismo esistenziale, quando si mette in discussione l'utilità della presenza dell'uomo sulla terra, fino a raggiungere toni di sarcasmo: la lunga rassegna delle occupazioni, cariche e uffici dell'uomo che giovano al mondo?"²⁴. Le anime non sono più creature divine e perfette, ma sono scese sulla terra e, entrate nei corpi, si abbandonano alle più turpi lascivie e sfrenatezze, preda di vizi, passioni e disonestà:

2,38. «Che cosa giova infatti al mondo, per cominciare da cose serie, che vi siano qui re potentissimi? Che cosa gli giova che ci siano tiranni, signori e tutte le altre innumerevoli e altissime cariche? che cosa i capitani, esperitissimi di guerre e abili nel conquistare città, i soldati saldissimi e valorosissimi nelle battaglie equestri o negli scontri di fanteria? che cosa gli oratori, i grammatici, i

¹⁹ Columella discute i rischi insiti in questa abitudine, vale a dire la lontananza dei proprietari dai loro effettivi possedimenti (1,1,20), come anche di una eccessiva estensione del territorio (1,3,12-13). Quest'ultimo aspetto è evidenziato anche da Plinio, *Nat. Hist.* 18,35.

²⁰ Per le questioni di metodo cfr. Bremmer J. [42], pp. 21-43, a p. 28: "first, myth can represent symbolic acts as reality ... thus myth can realize the intention of ritual at a higher level than ritual itself. Second, myth can contain the comments of society on ritual ... third, myth represents the ideal reality and can never fail, whereas ritual is fallible... Finally, a general observation. Whereas ritual can often manipulate people over a certain length of time, myth has to be effective the moment it is communicated. It therefore often needs exaggeration to drive home the point it wants to make. But whatever aspect of the difference may be relevant in a particular case, one thing is certain. This difference cannot be interpreted as a development in time".

²¹ Pépin J. [43].

²² Amata B. [44], p. 45.

²³ Per alcune premesse metodologiche al riguardo cf. Perfetti S. [45].

²⁴ Amata [44], p. 41. Similmente, pur professandosi leale cittadino dell'impero, come tutti gli apologeti, e pur ammirando la potenza e la *virtus* romana, nel rievocare ad esempio le guerre puniche e il valore dei soldati che fronteggiarono l'attacco di Annibale, lo scrittore non accoglie incondizionatamente l'idea di una teologia della vittoria o del *bellum iustum*, ove l'impero viene considerato grandioso e stabilito dalla provvidenza: viceversa, numerose sono le pagine in cui Arnobio condanna i Romani (e Alessandro prima di loro), che come un fiume impetuoso di fuoco soggiogano inermi popoli, sommergono nel sangue e seppelliscono innumerevoli nazioni (1,5).



poeti? che cosa gli scrittori, i filosofi, i musicisti? che cosa i pantomimi, i mimi, gli istrioni, i cantanti e i suonatori di tromba, di flauto, di zampogna? che cosa i corridori, che cosa i pugili, i quadrigari, i saltimbanchi, i trampolieri, i funamboli, i prestigiatori? che cosa quelli che lavorano nelle fonderie di pece, i rivenditori di sale, i mercanti di pesce, i profumieri, gli orefici, i cacciatori, i panierai e i cestari? che cosa i lavandai, i lanaioli, i ricamatori, i cuochi, i pasticceri, i mulattieri, i lenoni, i macellai, le meretrici? Che apporto danno alle norme e alle leggi del mondo gli altri generi di mercanti, che cosa quelli dei maestri e degli artigiani, per enumerare i quali non basta una vita intera, in modo da doversi credere che esso non si poteva edificare senza gli uomini, né avrebbe potuto raggiungere la sua perfezione se non gli si fosse aggiunto lo sforzo d'una creatura miserabile e superflua? ... 40. Mandò proprio in terra le anime perché mentre gli altri animali si nutrono di quanto nasce spontaneamente e cresce senza semina, né cercano protezione di case o ripari di vesti, ad esse invece si aggiungeva la tragica necessità di costruirsi abitazioni con ingenti spese e con continui sudori, di preparare vestiti per le membra, di mettere insieme una suppellettile varia per i bisogni quotidiani, di farsi prestare aiuto alla loro debolezza dagli animali che non possono parlare, di infliggere violenza alla terra, perché non riproducesse le erbe spontanee a lei proprie, ma facesse crescere alte le piante che le venivano ordinate e, dopo aver speso tutte le energie nell'arare e rovesciare le zolle, perdessero a causa della ruggine, della grandine o della siccità quanto s'erano ripromesse dalla loro fatica e, spinte infine dalla fame, ripiegassero persino sui cadaveri umani, e per la consunzione estenuante abbandonassero e si privassero dello stesso aspetto umano? Mandò le anime proprio perché esse che con lui non avevano mai provato il desiderio del possesso, diventassero quaggiù avarissime e ardessero nel profondo del cuore di un insaziabile desiderio di possesso, perché scavassero montagne di una certa altezza per mutare quanto le viscere segrete della terra contenevano in materia di nome e uso diverso, perché si spingessero tra genti nascoste col pericolo della morte e, nello scambio delle merci, tenessero sempre d'occhio i prezzi alti e bassi, esercitassero un'usura avida e quanto mai ingiusta, perché aumentassero l'insonnia calcolando il denaro spremuto dal sangue degli infelici, allargassero sempre i confini dei loro fondi, e, pur avendo ridotto tutte le province a un unico campo, per un albero solo o per un solco infestassero di liti il foro e suscitassero inimicizie implacabili cogli amici e i fratelli? 41. Mandò quaggiù le anime proprio perché esse, che fino ad allora erano state miti e incapaci a farsi smuovere dai turbamenti della crudeltà, si costruissero mercati e anfiteatri, luoghi di sangue e di pubblica empietà, perché in uno di questi luoghi potessero vedere alcuni uomini maciullati e squartati dai morsi delle belve, altri uccidersi senza alcun motivo all'infuori del favore e del piacere degli

spettatori, e proprio quei giorni in cui si perpetrava una così grande empietà li annoverassero tra i divertimenti pubblici e li consacrasse con baldoria festosa; in un altro di quei luoghi invece squartassero le viscere di poveri animali, ne arraffassero chi un pezzo, chi un altro, come usano i cani e gli avvoltoi, li mettessero sotto i denti e li dessero al ventre spietato e, in mezzo a costumi tanto feroci e spaventosi, compiangessero la loro sorte proprio quelle che si ripromettevano di liberarsi da tali banchetti di stretta miseria, e vivessero invece beate e felici quelle la cui faccia e il cui volto erano macchiati da così crudele messinscena? Mandò quaggiù le anime proprio perché, dimenticata la dignità e la gravità divina, si procurassero, a prezzo della castità, gemme, perle, pietre preziose, allacciassero catenelle al collo, forassero i lobi delle orecchie, restringessero la fronte con bende, cercassero belletti per mettere in mostra il corpo, ombreggiassero gli occhi col nerofumo, e, nei corpi dei maschi, non si vergognassero di arricciare col ferro la zazzera, di lisciare l'epidermide del corpo, di camminare coi garretti nudi, e di esporre con ogni accuratezza possibile persino il vigore della virilità e di svigorirsi in effeminati e sdolcinati atteggiamenti? 42. Mandò le anime proprio perché alcune infestassero gli sbocchi delle strade, altre subornassero gli ingenui, falsificassero i testamenti, propinassero bevande avvelenate, per scassinare di notte le case, provocare, cacciar via, prevaricare e tradire perché vomitassero i cibi sgraditi al palato, perché imparassero a raccogliere il grasso gocciolante dalla selvaggina infilzata allo spiedo, per fare ciambelle e salsiccioli, salsicce, ghiottonerie, luganighe e, insieme a queste, ventresca e intingoli conservati sotto ghiaccio? Mandò le anime quaggiù perché esercitassero qui come creature dal nome santo e sublime l'arte del canto e del flauto, gonfiassero le guance nel dar fiato ai flauti, fossero corifei nel cantare canzoni oscene, evocassero anche suoni ritmati con l'agitare i timpani, con cui un'altra schiera di anime si sciogliesse oscenamente in movimenti scomposti tra salti e grida, facesse evoluzioni ballando in circolo e alzando infine natiche e cosce s'agitasse dimenando i fianchi? Mandò le anime quaggiù perché diventassero, nei maschi, bagascioni, nelle femmine, meretrici, arpiste, danzatrici, prostituissero il corpo per denaro, si dessero al popolo a poco prezzo, pronte nei lupanari, a portata di mano nei bordelli, senza cercare di evitare niente, e preparate alla profanazione della loro sacra bocca?» Siffatta connotazione retorica, unita alle caratteristiche di lingua e stile, evidenti anche solo ad una lettura superficiale, permette inoltre di suffragare con estrema verisimiglianza la notizia dei manoscritti e di Gerolamo stesso, a proposito dell'esercizio della professione di retore. Salta immediatamente agli occhi come la prosa di Arnobio sia caratterizzata da un manierismo sovente eccessivo, che tradisce la sua formazione scolastica o, per meglio dire, "sofistica", e del quale lo scrittore si serve come mezzo

per amplificare e rendere più incisiva la sua portata polemica. Arnobio spinge dunque all'estremo gli artifici della retorica e di un'arte ornata e barocca, tutta tesa a colpire il lettore per la straordinaria sovrabbondanza di mezzi retorici impiegati, che già era stata emblematica dei 'sofisti' dell'età imperiale, ma che non era neppure stata trascurata dai letterati cristiani²⁵. Inoltre, al pari di altri 'sofisti' dell'età imperiale, unisce alla sua arte un interesse per le componenti erudite, ma non strettamente tecniche, della filosofia o di altre scienze²⁶. Egli colora la sua trattazione di tocchi eruditi, tratti da compilazioni manualistiche, ma soprattutto di vocaboli tratti dalle diverse lingue tecniche, spaziando così dalla medicina all'agricoltura, alla fisiologia, al diritto, alla lingua religiosa; inserisce digressioni appassionate e dotate di un forte gusto visuale, che riescono a rendere vivo e presente agli occhi dell'uditorio l'immagine, talora in toni quasi paradossali e grotteschi (ad esempio nella ripresa del tema, già sviluppato da Senofane, degli dèi raffigurati ad immagine di chi li venera, con il rischio che, se gli animali li potessero rappresentare, li rappresenterebbero in forma teriomorfica; oppure nei vari esuberanti elenchi di cibi, bevande, arti e mestieri, oggetti e utensili; la già citata descrizione dei

templi lasciati all'incuria degli animali)²⁷.

4. Temi storico-religiosi nell'opera arnobiana

Venendo ad alcuni aspetti religiosi propriamente detti, assai interessante è la ripetuta menzione di divinità tipicamente africane: oltre agli sconosciuti dei Boccori (1,36), forse da annoverarsi tra i cosiddetti *dii mauri*, ossia gli dèi indigeni venerati dalle popolazioni di origine berbera²⁸, un posto di preminenza lo merita Saturno, oggetto di un culto quasi monolatrico²⁹ e divinità dell'abbondanza e della prosperità, come testimoniano ad esempio la stele Boglio, ritrovata a 48 Km da Sicca, che raffigura Saturno e alcuni contadini e pastori, insieme agli animali da sacrificare, i mosaici di Cherchel, le iscrizioni dal Fundus Aufidianus, e le epigrafi di Mactar³⁰. È noto che col nome di Saturno si designa la divinità principale nel *pantheon* nordafricano, che ereditò, non sempre fedelmente, i tratti dell'orientale Baal Hammon, venerato lungamente anche nella regione cartaginese, trasformandolo e romanizzandolo³¹, pur con la conservazione di molte caratteristiche precipue dell'originario dio ancestrale punico³²; i

²⁵ L'interesse per la cosiddetta Seconda Sofistica è cresciuto in maniera smisurata in questi ultimi decenni e si è persino parlato di una Terza Sofistica che abbracci i secoli più tardi dell'Impero, per quanto solo pochi studi abbiano preso in considerazione la cultura cristiana sotto tale angolatura: cfr. Rizzi M. [ed.] [46], con la recensione di Campanile D. [47], pp. 221-6.

²⁶ Secondo la nota definizione di "uomo colto" (*pepaideumenos*) fornita da Anderson G. [48], pp. 79-208. Tertulliano può senz'altro essere accomunato al più famoso esponente della sofistica latina della generazione precedente, vale a dire Apuleio, in virtù di tale duplice valenza del termine, letteraria e culturale: Moreschini C. [49], pp. 49-57.

²⁷ Le Bonniec H. [50], p. 91, paragona le enumerazioni di Arnobio a quelle di Rabelais.

²⁸ Il termine, attestato già sulle epigrafi, è stato impiegato nella moderna storiografia a partire da Camps G. [51], pp. 233-260 (ma cfr. Toutain J. [52], Vol. III. p. 1ss., con ampia discussione su cosa si intenda con "culti indigeni"), il quale ha connesso a questo tipo di devozione, esemplificata meglio nel testo, la nota iscrizione di Vaga, ove compaiono sette figure divine, accompagnate dai rispettivi nomi, per le quali si sono supposte anche alcune funzioni, a partire dagli attributi insieme a cui sono ritratte: Magurtam, rappresentato a cavallo, come anche lunam, collocato in posizione a lui opposta, forse assimilabili ai Dioscuri, il cui culto in Nordafrica era assai diffuso, e correlato spesso a quello di Saturno; seguono poi Macurgum (il serpente attorcigliato sembra qualificarlo come Esculapio; per cui potrebbe trattarsi anche della forma libica del nome Eshmun, l'Apollo medico cartaginese); Viham, con un oggetto votivo, raffigurante due mezzelune, di cui tuttavia si ignora l'uso (un forcipe secondo una interpretazione non unanimemente accolta; volto comunque a garantire e propiziare fertilità); Varsissima, una dea che pare analoga alla Varsutina, ricordata da Tertull., ad Nat. II,8; Bonchor, che qui occupa la posizione centrale, ed il cui nome è stato persuasivamente ricondotto al punico Bodmelqart, "servitore di Melqart [l'Eracle Tiro]", di cui sarebbe una contrazione; Matilam. Questo rilievo (del III sec. d.C.) mostrerebbe un pantheon vario, su cui verisimilmente aveva influito la religione fenicia: come osserveremo oltre, è oltremodo difficile considerare fino a che punto la religione libico-berbera poté autonomamente svincolarsi da forme cultuali meno organizzate e proprie dei popoli primitivi (astrolatria, zoolatria) e quanto invece tale passaggio sia da attribuire a contatti con l'esterno. Forniamo ulteriore bibliografia in Tommasi C.O. [53], pp. 269-301. Più in generale, sulle diverse componenti del paganesimo presenti in Africa cfr. la messa a punto di Gasparini V. [54], pp. 478-88.

²⁹ Leglay M. [55], pp. 85-91: malgrado la venerazione di più dèi, la religiosità di queste popolazioni tese sempre in parte al monoteismo, e poté in questo senso usufruire di divinità derivanti da influssi esterni.

³⁰ Simmons [6], cap. 7. Sul culto di Saturno in Africa, resta tuttora fondamentale lo studio in due volumi di Leglay M. [56]. Per gli elementi africani cfr. anche Fasce S. [57], pp. 173-80. In particolare su alcuni di questi monumenti cfr. Lepelley C. [38], Vol. 1. p. 34s.; Peyras J. [58], pp. 181-222. Non ci trovano quindi consenzienti le osservazioni di Edwards M. [59], p. 198ss., secondo cui Arnobio intenda con Saturno esclusivamente la divinità laziale equivalente del greco Kronos (pure menzionata variamente): delle commistioni tra Saturno laziale e Saturno africano discute a lungo Leglay.

³¹ Se ufficialmente Baal Hammon muore con la fine di Cartagine nel 146 (Leglay [55], p. 412), storicamente prosegue nel Saturno Africano; *ibid.*, 95: Saturno, anche se romanizzato, resta un dio dai tratti per la massima parte autoctoni. Esso ebbe tra il II e il III secolo d.C. il momento del suo apogeo, contemporaneamente al grandissimo periodo di splendore vissuto dalla regione africana. Cfr. anche Xella P. [60], p. 52, Brett M. - Fentress E. [61], p. 35. Al riguardo, di un certo interesse si mostra la testimonianza di Verg. *Aen.* IV 371, *iam iam nec maxima luno / nec Saturnius haec oculis pater aspicit aequis*, quasi mai colta dai numerosi interpreti moderni, in cui, secondo la perspicua esegesi di Carcopino J. [62], p. 701 ss. (citata, ma dubitativamente, dal solo Pease A.S. [63]), Didone morente si appella ai suoi dèi patri, Baal-Saturno e Giunone-Caelestis.

³² *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Vol.III. Paris 1986, p. 72 ss.; Xella [60], p. 91 ss.: le fonti letterarie lo identificano come dio pan-punico ed archetipale, uranico, cosmico, ed universale. Per Leglay [55], p. 414, abbiamo a che fare con una divinità che venne a sostituirsi ad un'altra, ma nella forma in cui i romani aderirono parzialmente al culto locale, e viceversa, certamente sulla base di attributi simili (divinità universale, ctonia ecc.): in questo il caso dell'Africa è a sé, differente da quello della Gallia o della Spagna.

magistrali studi del Leglay hanno contribuito a più riprese a chiarirne la complessa *facies*; essa infatti sembra avere inoltre assimilato parzialmente elementi berberi, presentando delle connessioni con il mondo libico e tribale³³, anche delle zone più interne, benché ancora non sia stata fatta piena luce su quali furono tali eventuali apporti specificamente indigeni, che dettero vita ad un «processo di *transfert* su una divinità di origine e nomi romani di funzioni che corrispondono alle esigenze ed ai bisogni propri degli Africani»³⁴. L'importanza e la peculiarità del culto di Saturno si legano quindi precipuamente e pressoché esclusivamente al continente africano, ove, malgrado i forti contrasti tra città e campagna, ma anche tra regioni fertili e deserto, ed il succedersi delle più disparate influenze culturali, la fisionomia del dio perdurò pressoché immutata dall'epoca preistorica al medioevo. Al riguardo sono di particolare interesse le numerose testimonianze di scrittori cristiani d'Africa, che ravvisano in Saturno,

stante la vasta diffusione del suo culto e la sua dimensione pressoché enoteista, uno dei pericoli maggiori per la diffusione del Cristianesimo³⁵. Le numerose stele e gli ex-voto, provenienti soprattutto dalla Proconsolare e dalla Numidia, ne documentano il culto essenzialmente privato prima ancora che ufficiale³⁶ presso gli strati più umili della società, ovvero presso i gruppi non romanizzati, in stretta connessione sia a fenomeni di tipo agricolo (legati quindi alle attività praticate da tali popolazioni)³⁷, sia a strutture tribali, in quanto espressione di una società che annetteva grande importanza all'idea della famiglia ed alla continuità dinastica³⁸: *dio genitor*³⁹, Saturno protegge la stirpe e ne assicura la discendenza⁴⁰. La presenza di tali divinità indigene venerate nelle aree non romanizzate e la persistenza del culto anche in epoca imperiale è stata talora letta, secondo interpretazioni che corrono il rischio di risultare estreme e non convincenti, come elemento di resistenza alla dominazione romana⁴¹.

³³ Leglay [56], p. 403ss.; p. 417: anteriore alla colonizzazione cartaginese, non va taciuto in queste regioni africane l'apporto delle popolazioni libico-berbere, che si manifestò in forme alquanto differenti, nella vita sociale e nella lingua, e, al meglio, in ambito religioso.

³⁴ Gebbia C. [64], pp. 323-39: p. 327. Arricchito da influssi stranieri ed eredità africane, che lo etichettano come dio onnipotente, del sole e della pioggia, della vegetazione e dell'aldilà, Baal Hammon non perde, pur ponendosi al rango degli dei cosmici del mondo ellenistico, i suoi contatti con la realtà ed i bisogni del popolo africano. Cfr. inoltre Leglay M. [65], pp. 187-237: le stele di El Hofra mostrano come la religione di Baal Hammon abbia influenzato profondamente i berberi. Non sembrano sempre lineari e ben determinabili, del resto, neppure gli altri rapporti tra civiltà fenicio-punica e cultura indigena africana, come suggeriscono gli studi di Goodchild R.G. [66], ma soprattutto i contributi di Brown P. [67], pp. 85-95, Millar F. [68], pp. 126-34, Lancel S. [69], pp. 269-97, Levi della Vida G. [70], pp. 65-94, e [71], pp. 59-70.

³⁵ Cfr., oltre ad Arnobio, Tert., *Apol.* 10; ancora, Aug. *Epist.* 46 mostra come l'Africa rurale ai suoi tempi fosse ancora da cristianizzare (esame del testo in Thouvenot R. [72], pp. 682-90); *Epist.* 91, 5 sul povero che viene spogliato delle bestie perché siano offerte in dono a Saturno; ma soprattutto la forte preoccupazione del Dottore di Ippona per la persistenza di questi culti emerge da *Epist.* 232, 2: *videtis certe simulacrorum templa partim sine reparatione conlapsa, partim diruta, partim clausa, partim in usus alios commutata, ipsaque simulacra vel confringi vel incendi vel includi vel destrui, atque ipsas huius saeculi potestates, quae aliquando pro simulacris populorum christianorum persequerentur, victas et domitas non a repugnantibus sed a morientibus christianis contra eadem simulacra, pro quibus christianos occidebant, impetus suos legesque vertisse et imperii nobilissimi eminentissimum culmen ad sepulcrum piscatoris Petri submisso diademate supplicare; in Ps.* 98,14: *quae erant regna terrae? Regna idolorum regna daemoniorum fracta sunt. Regnabat Saturnus in multis hominibus: ubi est regnum eius? Regnabat Mercurius in multis hominibus: ubi est regnum eius? Fractum est, redacti sunt illi in regnum Christi, in quibus ille regnabat* (si veda anche al riguardo Madden M.D. [73]); questa stessa realtà in parte può essere applicata anche al VI secolo, come mostriamo in Tommasi C.O. [74], pp. 329-49, con ulteriori rimandi. Il paganesimo dei berberi (su cui cfr. anche *supra*, n. 7) sembra persistere anche fino a tutto il medioevo, come osservano gli storiografi arabi, almeno in zone isolate: Leglay [56], p. 425, sugli abitanti delle Canarie che veneravano al momento della conquista spagnola un dio di nome Aman, identificabile con Amnone; 318 ss. sulla testimonianza per il 1535 dello storico Marmol a proposito dei sacrifici umani; i dati forniti da Procopio e Corippo si possono in parte integrare con quelli degli storiografi arabi, che confermano i dati a proposito del paganesimo, perdurante accanto alla religione cristiana ormai diffusasi: cfr. Camps G. [75], pp. 183-218: p. 192.

³⁶ Leglay [56], p. 14, 311; a 95 lo studioso osserva come le dediche ufficiali siano assai più rare delle altre. Per Xella [60], p. 224, gli ulteriori riscontri presenti nella Bibbia permettono di affermare l'esistenza di piccoli luoghi di culto di tipo soprattutto privato (Is. 27, 9; *Il Chron.* 14, 4; 34, 4 e 7), ed anzi (230 ss.) l'etimologia del nome Hammon trarrebbe lo spunto da lemmi che significano 'tempietto' ovvero 'dimora divina', sì che il culto a livello sociale di Baal Hammon (nel *tophet*) può configurarsi quale riproposizione a livello comunitario di un culto praticato dai singoli. Tale etimologia, che riprende una vecchia ipotesi formulata nel secolo scorso, è però stata contestata a più riprese da altri, e particolarmente da Lipinski E. [76], p. 251, sulla base della constatazione che Baal Hamon era la divinità protettrice del monte Amanus, e che come tale era originariamente venerato dagli abitanti di quella regione, al pari di analoghi casi nel mondo semitico.

³⁷ Come le frequenti rappresentazioni con la cornucopia piena di frutti, oppure con la falce e le spighe di grano, ovvero l'epiteto *frugifer*. Non appare casuale, perciò, che Anobio, scrivendo per un pubblico locale, riecheggi espressioni tratte da questa stessa sfera a proposito del Dio cristiano, per mostrare come Egli solo fosse il vero creatore ed avesse la capacità di rendere fruttiferi i semi (1, 29 ss. *nonne cogitatio vos subit considerare ...quis seminum frugiferas potestates rationum proprietate distinxerit*), impiegando in 1,34 il termine *sator*, che sarebbe stato utilizzato anche da Lact. Div. *Instit.* 1,23, per descrivere il Dio supremo dei Cristiani (benché non sembri assente la reminiscenza virgiliana di Aen. 1,254, dalle sfumature stoicheggianti).

³⁸ Leglay [56], p. 418, puntualizza il carattere agricolo-pastorale della civiltà libica (contrariamente a quella fenicia, dedicata al commercio), ed osserva come i numerosi dialetti berberi ed il loro *pantheon* riflettono «una struttura tribale» essenzialmente anarchica legata essenzialmente ad un carattere familistico-tribale.

³⁹ Cfr. Arn., 4,20 e 26 (con l'epiteto di *senex*); Aug., *Cons. Ev.* 1,23,36; Drac., *Rom.* 5,150.

⁴⁰ Cfr. Leglay [56], p. 309; 418: numerosi sono i casi di stele erette *pro se et suis*; Xella [60], p. 69, n. 29.

⁴¹ Si tratta della celebre tesi di Bénabou M. [77], ben presto posta in discussione, per la sua radicalità, dagli studiosi (Février P.A. [78], pp. 305-36; Id. [79], pp. 23-40; più favorevole Fentress E. [80], pp. 507-16), ed attualmente considerata da ridimensionare: cfr. Camps G. [81], pp. 131-53. Resta comunque incontestabile la presenza, soprattutto nelle zone più interne, di gruppi di popolazioni refrattarie a qualunque tipo di contatto con Roma, che dunque potevano, anche tramite la venerazione di divinità estranee a quelle tradizionali greco-romane e in nessun modo sovrapponibili ad esse, manifestare tale particolarismo.

Viceversa, in molti casi si ha testimonianza di invocazioni ad esse anche da parte di Romani presenti in Africa: un dettagliato esame epigrafico che ponga a confronto dediche e dedicatari permette di stabilire che il culto era praticato da funzionari burocratici e militari, ma in stretta relazione con le *gentes* berbere⁴², mentre sembra da sfumare la originaria ipotesi, formulata a partire dalla celebre antitesi di Braudel e Courtois, che ancora la presenza di tali dèi alla dicotomia tra “montagna” e “pianura”⁴³.

Il termine di *dii mauri*, nato probabilmente proprio in ambito militare, ha una accezione assai vasta, che comprende allo stesso tempo divinità di tipo universale, assimilabili agli Olimpi, e *dii patrii*, vale a dire specifici protettori di determinate regioni⁴⁴, ma, per il fatto che esso venne assunto anche da quanti non erano Mauri, finisce con il sovrapporre ad intrinseche peculiarità di caratteristiche religiose e rituali, un successivo appropriarsene.

Il contesto politeista delle iscrizioni per Saturno sembra emergere chiaramente, ma al tempo stesso vale la pena notare delle commistioni interessanti: Arnobio si riferisce al Dio cristiano evidenziandone (1,29; 4,9; 6,12) il carattere di dio della fecondità e chiamandolo *frugifer* (3,24), ossia con lo stesso appellativo di Saturno, come si vede dalla descrizione di 6,10s.:

«Tra i vostri numi vediamo la faccia oltremodo minacciosa del leone, unta col minio genuino, che voi chiamate Frugiferio⁴⁵. Se tutte queste statue fossero rappresentazioni fedeli di divinità celesti, bisognerebbe ammettere di conseguenza che anche in cielo abita per esempio un dio di tale data forma, a immagine e somiglianza del quale, coi contorni uguali, è stato riprodotto questo simulacro qui, in modo tale che, come questo quaggiù anche quello lassù è solo maschera e solo apparenza senza il resto del corpo, fremente nelle torve fauci, terrificante per il colore sanguigno, che azzanna coi denti un pomo e che getta fuori [la lingua] dalla bocca spalancata, come quando lo fanno di continuo a volte i cani stanchi⁴⁶. ... 12.

Ammonito ad esempio è ormai ritratto e raffigurato con le corna d’ariete; Saturno, come un custode di campi con la falce ricurva, simile a un potatore di rami rigogliosi».

Inoltre, le numerose stele di cui abbiamo conoscenza sembrano sovrapporre i tratti e gli attributi di Saturno a quelli del Dio cristiano: Saturno è venerato insieme a Cristo e agli angeli, oppure attributi quali falce, sole, luna e incenso sembrano riferirsi alla divinità cristiana⁴⁷.

Similmente, nel discutere l’uso di offerte di vino e cibo agli dèi, Arnobio ne sottolinea l’insensatezza e la vanità, non rendendosi conto che tali argomenti, come anche quelli che riguardano la critica agli edifici di culto e alla venerazione per immagini, potevano essere usati contro i cristiani: per quanto ad esempio riguarda le consuetudini delle offerte, si ha notizia di come le più antiche forme di eucaristia risultassero dei veri e propri pasti in comune, nei quali si usava condividere formaggio, latte, miele, olio e sale, oltre al pane e vino. Non è mancato chi ha visto in questi riti del pasto cristiano l’imitazione di cerimonie analoghe attestate in Egitto o in Africa⁴⁸, in una ricca vicenda di interazioni e scambi culturali, ove le antiche tradizioni venivano integrate, trasformate e fatte proprie dal cristianesimo, non di rado con il considerare le antiche cerimonie imitazioni demoniache del nuovo rito. Dunque, il fatto che Arnobio attacchi l’uso del vino, più che dipendere da una poca familiarità con la cerimonia eucaristica, deriva dalla volontà di portare all’estremo certe forme di attacco polemico. Si è supposto, inoltre, che tra i modi di coesistenza e di infiltrazione del cristianesimo un certo spazio potesse essere dato dalla sostituzione o sovrapposizione delle divinità minori, spesso legate agli aspetti della vita agricola e campestre, con i santi o con gli angeli⁴⁹, in altri, e più frequenti, casi ridotte invece al rango di demoni⁵⁰: di tali divinità minori invocate dai romani in tutti gli aspetti più minuti della vita quotidiana (il focolare e la cucina, il cibo), Arnobio serba traccia e le enumera, molto probabilmente attingendo a fonti libresche o anti-

⁴² Camps [81], p. 152.

⁴³ Cfr. Courtois Chr. [82], p. 118ss., il quale riteneva che gli abitanti delle regioni più interne e montuose fossero refrattari alla romanizzazione e, viceversa, quelli della pianura parzialmente romanizzati: ma studi più recenti hanno inteso sfumare tale distinzione troppo radicale (cfr. ad esempio Fentress E. [83], pp. 107-12; Mattingly D.J. [84], pp. 71-94). Per quanto riguarda il problema religioso, è lo stesso Camps a rigettare questa sua tesi, originariamente accolta nel suo contributo del 1954.

⁴⁴ Come già annota Serv., ad *Georg.* 1,494, *patrii dii sunt qui praesunt singulis civitatibus*.

⁴⁵ Blomart A. [85], pp. 5-25, per il quale, tuttavia, questa divinità è da identificarsi con Mithra leontocefalo. Secondo altri, invece, Frugifer indicherebbe Saturno oppure il *Genius Africae*.

⁴⁶ Il passo è di incerta lettura

⁴⁷ Oltre alle testimonianze letterarie, si ha notizia di un *tophet* attivo ad Hadrumetum fino al II sec. d.C. [Xella [60], p. 73], mentre è del 323 una iscrizione da Vaga, pubblicata da Beschtaouch A. [86], pp. 253-68; cfr. anche *AE* 1969-70, n. 657, che documenta l’esistenza di un collegio sacerdotale; Ferchiou N. [87], p. 23 fig. 1; Gamberale L. [88], pp. 397-417, si concentra invece su una iscrizione esametrica costituente un ex-voto a Saturno, e che egli data al 284. Si veda inoltre Leglay [56], 1.230, n. 1 [*ILT* 573]; 1.236, n. 5; 237, n. 7; 291, n. 1.

⁴⁸ McGowan A. [89]; Alikin V.A. [90], p. 35. Vale la pena ricordare che considerazioni in tal senso sono offerte già negli studi controversi di E. Buonaiuti; cfr. anche Pettazzoni R. [91], pp.18-22.

⁴⁹ Cfr. Panegyres C. [92], pp. 1-15, il quale comunque a nostro avviso manca di sottolineare la conoscenza eminentemente libresca di Arnobio. Interessanti sono però i richiami agli studi di Jordan D. [93], pp. 297-302 e Id. [94], pp. 147-8, da integrare con Bevilacqua G. – Giannobile S. [95], pp. 135-46: tutti questi lavori sembrano documentare la compresenza di formule pagane e cristiane di tipo apotropico con l’invocazione ad angeli o ad entità intermedie.

⁵⁰ Per alcune considerazioni di tipo antropologico su un problema che sembra inaugurarsi con Eusebio e poi Agostino, cfr. de Pina-Cabral J. [96], pp. 46-51; Crapanzano V. [97], pp. 51-76 (interessante anche se non sempre condivisibile); cfr. anche Clifford J. [98], pp. 98-121; Trombley F.R. [99]; Brakke D. [100]; Lavan L. [101], pp. 439-477 [con bibl.].



quarie, quali le liste degli *indigitamenta*⁵¹, come si vede a 4,6 ss.:

«Laterano – come dite – è il dio e il genio dei focolari, e gli è stato assegnato questo nome per il fatto che codesta specie di camini viene costruita dagli uomini con laterizi crudi». – E allora? Se fossero fabbricati di coccio o di un altro qualsiasi materiale, i focolari non avrebbero geni e questo Laterano, chiunque sia, si ritirerà dall'ufficio di custode, perché il regno che possiede non è edificato con blocchi d'argilla? E per far che cosa, vi chiedo, questo dio ha ottenuto in sorte il presidio dei focolari? Corre da una cucina all'altra, guardando, esaminando con quale legna è tenuta viva la fiamma sui suoi cari focolari, temprata la resistenza delle terraglie perché non si spezzino a contatto con la gagliarda vampa del fuoco, fa attenzione a che il sapore delle cose fresche giunga al palato senza aver perso la sua squisitezza, compie praticamente la funzione del degustatore per rendersi conto che le vivande siano condite a regola d'arte. ... 7. ... Puta – dite – favorisce la potatura degli alberi, Peta le preghiere, Nemestrino è il dio dei boschi, Patellana e Patella sono dee, e si prendono cura, l'una di quanto è già venuto alla luce, l'altra di quanto deve venire. Noduto è così chiamato perché fa produrre i nodi nel fusto delle piante; Noduterense è la dea che aiuta la battitura delle messi⁵²; ... i genitori che hanno perso i figli sono sotto la tutela di Orbona, quelli che sono giunti al passo estremo sono sotto la tutela di Nenia⁵³. E così si chiama Ossipagina quella che indurisce e solidifica le ossa ai piccini⁵⁴; Mellonia ha potere e autorità sulle api, prendendosi cura e custodendo la dolcezza del miele⁵⁵».

Il quadro che emerge dalle *Realien* epigrafiche e archeologiche appare perciò differente da quello rappresentato da Arnobio, per le esigenze del genere, in quanto sembra suggerire un'atmosfera in cui i contorni tra pagani e cristiani sono meno netti e più sfumati, soprattutto in un contesto non urbano, dove, accanto alla penetrazione della nuova religione, probabilmente permanevano certi elementi di paganesimo, di modo che si attuasse una sorta di osmosi reciproca, per così dire un cristianesimo paganizzato o una cristianizzazione del paganesimo, anche perché sembra più semplice immaginare che vi sia stato un accomodare le antiche tradizioni alla nuova

realtà cristiana piuttosto che un rigetto totale.

Al di là della contingenza storica, ossia del fatto che le campagne rappresentassero ancora sotto molti aspetti una roccaforte del paganesimo, non si deve dimenticare la dimensione intellettualistica del contrasto tra città e campagna, ove, come è noto, la campagna era assimilata a rozzezza e incultura e, viceversa, la città rappresentava un luogo di raffinatezze e buone maniere (anche sotto l'aspetto linguistico): ciò emerge già con chiarezza negli autori repubblicani e permane anche in tutto il cristianesimo antico, ad esempio in Tertulliano⁵⁶.

In un punto (1,39), Arnobio ci offre un interessante quadro autobiografico, con la descrizione di certe pratiche superstiziose, tipiche, sembra, di contesti non urbani:

«Or non è molto, veneravo anch'io – oh, quant'ero cieco! – statue tratte da poco dalle fornaci, divinità fabbricate sull'incudine e a colpi di martelli, ossa d'elefanti⁵⁷, quadri, bende appese ad alberi secolari⁵⁸; e se talora vedevo un sasso unto e imbrattato dell'unguento dell'ulivo⁵⁹, quasi vi abitasse dentro una potenza vivente, lo riverivo, gli rivolgevo la parola e chiedevo favori a un insensibile tronco; e così quegli stessi dèi, della cui esistenza io ero convinto, li oltraggiavo con gravi offese, perché ritenevo che essi fossero legno, sassi, ossa e abitassero in quel genere di materiali».

Questo passo presenta il riflettersi della medesima strategia argomentativa, che nel sottolineare il contrasto tra vita rurale e realtà urbane, più raffinate e intellettualmente agguerrite, enfatizza di conseguenza la dialettica oppositiva tra pagani e cristiani.

La divisione presentata da Arnobio risulta dunque più artificiale che reale, secondo una strategia argomentativa propria dell'apologetica, che tende a mettere in luce il forte contrasto tra due mondi opposti e, nel caso specifico, a sottolineare la superiorità intellettuale e culturale del cristianesimo.

Pur in una generale verisimiglianza di dati offerti dal testo, si deve quindi tener presente la diversa prospettiva che anima gli intenti di Arnobio e che la retorica binaria di tale modulo non tiene conto, per forza di cose, delle sfumature che invece la vita reale presentava e che erano meno nette di quanto gli scritti ci lasciano intravedere⁶⁰. Similmente l'attacco ai templi e ai simulacri si carica di

⁵¹ Perfigli M. [102].

⁵² Il nome di Nemestrino deriva da *nemus*; per Patellana e Noduto cfr. Aug., *Civ.* 4,8.

⁵³ Orbana (<*orbare*>) è menzionata in Tert., *Nat.* 2,15; Naenia o nenia indica il lamento funebre, come dea compare in Aug., *Civ.* 6,9.

⁵⁴ *Ossipagina* è l'epiteto con cui Giunone veniva invocata perché fortificasse le ossa ai bambini: in 3,30 compare con il nome di Ossilago.

⁵⁵ Cfr. Aug., *Civ.* 4,34.

⁵⁶ Richardson S. [103], pp. 13-38, at 18 and 20; Van De Mierop M. [104], Ch. 3; Dover K.J. [105], p. 112s.: "[i]t would be interesting to know [...] in what circumstances the Athenians came to use *asteios*, etymologically, "belonging to, or characteristic of, the city" in the senses, "smart", "clever", "witty", "ingenious", "elegant", "sexy", "tasty", and *agroikos*, etymologically, "living in the country" in the senses "stupid", "slow witted", "boorish", "churlish", "coarse", "ill-mannered"..."; Tertull., *Apol.* 21,30 (non 12, come erroneamente in Panegyres [92], p. 5).

⁵⁷ Cioè d'avorio.

⁵⁸ Cfr. Serv., ad *Aen.* 1,374; Plut., *Timol.* 29,9; Lucan., 1,135ss. Tale costume sembra attestato anche in contesti estranei al mondo classico, ad esempio in molte regioni dell'Asia Centrale e Orientale.

⁵⁹ Per altri passi in cui la pratica è ricordata cfr. Clem., *Strom.* 7,4; Theophr., *Char.* 16.

⁶⁰ Trombley F.R. [106].

vivido gusto per la descrizione⁶¹, senza che Arnobio tenga conto del fatto che accuse simili avrebbero potuto essere mosse anche ai cristiani, benché all'epoca i luoghi di culto non potessero, per necessità, essere troppo appariscenti: una pagina abbastanza interessante, che, pur presentandosi già in Clemente, sembra trarre spunto anche da dati reali, da scene che Arnobio avrebbe potuto vedere nelle campagne intorno a Sicca, ma amplificati dal talento retorico, è data da queste considerazioni sulle statue, lasciate all'incuria degli elementi e alla mercé degli animali (6,17):

«Siete dunque così ciechi da non vedere che queste statue che paiono respirare e di cui pregando toccate e abbracciate i piedi e le ginocchia, ora crollano sotto lo stillicidio dell'acqua, ora sono distrutte dal tarlo della corrosione; non vedete come sono bruciacchiate e scolorite dai vapori e dal fumo al punto che anneriscono; non vedete come perdono col tempo, per la troppo lunga incuria, ogni bellezza e diventano squallide e corrose dal morso della ruggine? Dunque non vedete, dico, che nelle cavità di codesti simulacri le tarantole, i sorci, i topi e le blatte che fuggono la luce, pongono i loro nidi e vi abitano? che portano quivi sporcizie d'ogni genere e quant'altro possa esser utile ai loro bisogni, briciole dure di pane mezzo rosicchiato, ossa poste in deposito per i futuri bisogni, brandelli di panno, lanuggine, cartacce per render soffice con ogni cura il nido e scaldare la povera prole? E nella bocca di qualche statua non vedete talora che i ragni ordiscono reti e insidiosi tranelli, per poter bloccare il volo delle mosche ronzanti e fastidiose?

Non vedete, infine, che le rondini, volando proprio dentro le cupole dei templi, schizzano sterco abbondante ed ora sporcano persino la faccia, ora la bocca, la barba, gli occhi, il naso e tutte le altre parti delle statue dei numi, ovunque cadano le scariche degli escrementi del loro corpo? Vergognatevi, dunque, anche se tardi, e apprendete dagli animali senza parola la via giusta e i motivi: possano essi stessi insegnarvi che non c'è niente della divina potenza nelle statue, su cui non temono né evitano di scagliare la sporcizia del loro ventre obbedendo in tutta semplicità alle leggi e agli istinti di natura».

5. Conclusioni

Da consumato retore, Arnobio fa propria la lezione magistralmente messa in pratica da Cicerone, come dimostrano i suoi attacchi al vetriolo, le apostrofi, che spesso terminano con punte sarcastiche, parentetiche o incidentali ironiche, battute talora spinte fino all'insulto, tratti di *Sprachemischung*, giochi etimologici o arguzie di vario genere. Sul piano contenutistico, Arnobio sottolinea gli aspetti ridicoli dei miti, mediante una riduzione dal sacro al profano e al familiare, dalle realtà trascendenti a quelle quotidiane, spesso insistendo su un aspetto lascivo, osceno o assurdo⁶² o sottolineando paralleli con la vita di tutti i giorni e consonanze con la letteratura (ad esempio la commedia o il romanzo), che arrecano un tocco di leggerezza e disimpegno⁶³. Assai abilmente sono mescolati alla linea principale del discorso una dose di ironia sufficiente a screditare il mito o a volgerlo sotto una luce negativa, mediante l'enfasi posta sui tratti più grotteschi e caricaturali, senza per questo snaturarlo o falsarlo. Accanto a tale costruzione letteraria è comunque possibile ricostruire almeno parzialmente il quadro di quella che doveva essere la vita quotidiana in una città di media grandezza nell'Africa Romana del tardo impero⁶⁴.

Bibliografia

- [1] Pouderon B., *La première apologétique chrétienne: définitions, thèmes et visées*. In : Kentron, 24, pp. 227 - 251, 2008
- [2] Ulrich J., Jacobsen A.-C., Kahlos M. (eds.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*. Frankfurt, 2009
- [3] Wlosok A., Paschoud F. (eds.), *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicéenne*. Genève, 2005
- [4] Pouderon B., Dore J. (eds.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*. Paris, 1998
- [5] Edwards M.J. (ed.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*. Oxford, 1999
- [6] M.B., *Arnobius of Sicca: Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*. Oxford, 1995
- [7] Mohrmann Ch., *Encore une fois: paganus*. In: Vigiliae Christianae 6, pp. 109 - 121, 1952 (= Études sur le latin

⁶¹ Sul destino dei templi in età tardoantica cfr. Caseau B. [107], pp. 105-44; Lavan L. [108], pp. xv-lxv; Sears G. [109], pp. 229-59. L'attacco alle statue è motivato anche dalla credenza che in esse si potessero annidare demoni o spiriti [Caseau B. [110], pp. 479-502], ma non sembrano neppure assenti cenni alla dottrina neoplatonica-ermetica della telestica, o arte di animare i simulacri, che Arnobio naturalmente condanna.

⁶² Masterson M. [111], pp. 373-98; Shanzer D. [112], pp. 179-202.

⁶³ Come già Tertulliano, Arnobio attinge largamente dalla lingua della commedia (p.es. la scena delle cinque Minerve nel libro 4), meno al romanzo, anche se nella descrizione di certe peripezie mitiche (p.es. Demetra nel libro 5) si indulge a motivi propri della letteratura di consumo e alla sua predilezione per l'intrigo o l'elemento patetico e strappalacrime.

⁶⁴ Una prospettiva generale è offerta da Leone A. [113].

des chrétiens. Vol. 3. Roma 1965, pp. 277 - 289]

[8] O'Donnell J., *Paganus*. In: Classical Folia 31, pp. 163 - 169, 1977

[9] Remus H., *The end of 'paganism'?*. In: Studies in Religion/Sciences Religieuses 33, pp. 19 1- 208, 2004

[10] Cameron A., *The Last Pagans of Rome*. Oxford, 2011

[11] LizziTesta R., *When the Romans became Pagans*. In: Ead. (ed.), *The Strange Death of Pagan Rome. Reflections on a Historiographical Controversy*. Turnhout, pp. 31 - 51, 2013

[12] Jürgasch Th., *Christians and the Invention of Paganism in Late Antique Rome*. In: Salzman M.R. - Sághy M., and Lizzi Testa R.(edd.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*. Cambridge, pp. 115 - 138, 2016

[13] Jones C.P., *Between Pagan and Christian*. Cambridge, 2014

[14] Kahlos M., *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures C. 360-430*. Aldershot, 2007

[15] Lavan L., Mulryan M. (eds.), *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*. Leiden, 2011

[16] Edwards M.J., *Dating Arnobius: Why Discount the Evidence of Jerome?* In: *Antiquité Tardive* 12, pp. 263 - 271, 2004

[17] Quispel G., *African Christianity before Minucius Felix and Tertullian*. In: *Actus. Studies in honour of H.L.W. Nelson*, Utrecht, pp. 257 - 335, 1982 [= *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel*. Leiden, pp. 389 - 459, 2008]

[18] Evers A., *Church, Cities, and People: A Study of the Plebs in the Church and Cities of Roman Africa in Late Antiquity*. Leuven, 2010

[19] De Palma Digeser E., *Christian or Hellene? The Great Persecution and the Problem of Christian Identity*. In: Frakes R.M. - Digeser E. (eds.), *Religious Identity in Late Antiquity*. Toronto, pp. 36-57, 2006

[20] De Palma Digeser E., *Hellenes, Barbarians, and Christians: Religion and Identity Politics*. In: *Diocletian's Rome*, in Mathisen R., Shanzer D. (eds.), *Shifting Frontiers VI*. Surrey, pp. 121 - 32, 2011

[21] Duval Y.M., *Sur la biographie et les manuscrits d'Arnobé de Sicca. Les informations de Jérôme, leur sens et leurs sources possibles*. In: *Latomus* 45, pp. 69 - 99, 1986

[22] Dodds E.R., *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, tr. it. Firenze, p. 37ss., 1970

[23] Lane Fox R., *Pagani e Cristiani*, tr. it. Roma-Bari, 1991

[24] Canetti L., *'Commonitus in quiete': Costantino tra oracoli e incubazione*. In: Vilella Masana J. (ed.), *Constantinus. ¿El primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*. Barcelona, pp. 71 - 88, 2015

[25] Brugnoli G., *Curiosissimus Excerptor. Gli "Addimenta" di Girolamo ai "Chronica" di Eusebio*. Pisa, 1995

[26] Lancel S., *Y a-t-il une Africitas?* In: *Revue des Études Latines* 63, pp. 161 - 182, 1985

[27] Fanciullo F., *Un capitolo della Romania submersa: il latino africano*. In: Kremer D. (ed.), *Actes du XVIIIe Congrès International de Linguistique et de Philologie Romaine - Université de Trèves (Trier) 1986*. Tübingen, pp. 162 - 187, 1992

[28] Adam S.J.N., *The Regional Diversification of Latin, AD 200-600*. Cambridge, 2007

[29] Pollmann K., *Saint Augustine the Algerian*. Göttingen, 2003

[30] Lomiento V., *Volvit fluctus cordis. I moti dell'animo nelle Confessioni di Agostino*. Bari, 2009

[31] Wilhite D.E., *Tertullian the African: An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*. Berlin, 2007

[32] Lee B.T., Finkelppearl E., Graverini L. (eds.), *Apuleius and Africa*. New York-London, 2014

[33] Phillips O., *Singing away Snakebite: Lucan's Magical Cures*. In: Meyer M. - Mirecki P. (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*. Leiden - New York, pp. 391-400, 1995

[34] Ogden D., *Drakon: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford, 2013

[35] Gsell S., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*. Vol. IV. Paris 1920 e Vol.V. Paris 1927

[36] AA.VV., *Atlas Archéologique de la Tunisie*, f° Le Kef, n. 145

[37] Beschaouch A., *Le territoire de Sicca Veneria (El-Kef), nouvelle Cirta, en Numidie proconsulaire (Tunisie)*. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1, pp. 105 - 122, 1981

[38] Lepelley C., *Les cités de l'Afrique romaine au bas-empire*. Paris, 1979-1981

[39] D'Andrea B., *Una stele votiva inedita da Le Kef/Sicca Veneria*. In: *Semitica et Classica* 5, pp. 119 - 138, 2012

[40] Shaw B.D., *Rulers, Nomads, and Christians in Roman North Africa*. Aldershot, 1995

[41] Kehoe D., *The Economics of Agriculture on Roman Imperial Estates in North Africa*. Göttingen, 1988

[42] Bremmer J., *Myth and Ritual in Ancient Greece: Observations on a Difficult Relationship*. In: von Haeuling R. (ed.), *Griechische Mythologie und frühes Christentum*.

- Darmstadt, pp. 21- 43, 2005
- [43] Pépin J., *La Tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*. Paris, 1987
- [44] Amata B., *Arnobio. I sette libri contro i pagani*. Roma, 2000
- [45] Perfetti S., *Animali pensati nella filosofia tra medioevo e prima età moderna*. Pisa, 2012
- [46] Rizzi M. (ed.), *Hadrian and the Christians*. Berlin-New York, 2010
- [47] Campanile D. In: *Rivista di Cultura Classica e Medievale* 53, pp. 221-6, 2011
- [48] Anderson G., *The pepaideumenos in Action: Sophists and their outlook in the Early Empire*. Berlin-New York, pp. 79 - 208, 1989
- [49] Moreschini C., *Apuleius and the Metamorphosis of Platonism*. Turnhout, 2015
- [50] Le Bonniec H., *Arnobio. Contre les Gentils, livre 1, texte établi, traduit et commenté par H. Le Bonniec*. Paris, 1981
- [51] Camps G., *L'inscription de Beja et le problème des Dii Mauri*. In: *Revue Africaine* 98, pp. 233-260, 1954
- [52] Toutain J., *Les cultes païens dans l'Empire romain*. Roma, 1967 (= Paris 1917-18). Vol. III
- [53] Tommasi C.O., *Persistenze pagane nell'Africa del VI secolo: la Iohannis corippea e la questione dei dii mauri*. In: Marin M., Moreschini C. (eds.), *Africa Cristiana. Storia, religione, letteratura*. Morcelliana. Brescia, pp. 269 - 301, 2002
- [54] Gasparini V., *Tracing religious change in Roman Africa*. In: Raja R., Rüpke J. (eds.), *A companion to the archaeology of religion in the ancient world*. Oxford, pp. 478 - 488, 2015
- [55] Leglay M., *Saturne et les dieux indigènes de l'Afrique romaine*. In: *Actes du 79 Congrès International des Sociétés Savants, Alger 1954*. Paris, pp. 85 - 91, 1957
- [56] Leglay M., *Saturne Africain*. Paris, 1966
- [57] Fasce S., *Paganesimo africano in Arnobio*. In: *Vichiana* 9, pp. 173 - 180, 1980
- [58] Peyras J., *Le fundus aufidianus: étude d'un grand domaine romain de la région de Mateur*. In: *Antiquité Africaine* 9, pp. 181 - 222, 1975
- [59] Edwards M., *The Flowering of Latin Apologetic: Lactantius and Arnobius*. In: Edwards, Goodman, Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford, pp. 197 - 221, 1999
- [60] Xella P., *Baal Hammon*. Roma, 1991
- [61] Brett M., Fentress E., *The Berbers*. Oxford-Cambridge MA, 1996
- [62] Carcopino J., *Virgile et les origines d'Ostie*, Paris, 1919
- [63] A.S. Pease, *P. Vergilii Maronis Aeneidos liber IV*, Darmstadt, 1967
- [64] Gebbia C., *Essere 'berbero' nell'Africa tardoantica*. In: Mastino A. (ed.), *L'Africa Romana. Atti del VII convegno di studio - Sassari, 15-17 dicembre 1989*. Sassari, pp. 323 - 339, 1990
- [65] Leglay M., *Nouveaux documents, nouveaux points de vue sur Saturne Africain*. In: *Studia Phoenicia* 6, pp. 187-237, 1987
- [66] Goodchild R.G., *Selected Papers*. London, 1976
- [67] Brown P., *Christianity and Local Culture in Roman Africa*. In: *Journal of Roman Studies* 58, pp. 85 - 95, 1968 trad. it. *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*. Torino, p. 266 ss., 1975
- [68] Millar F., *Local Cultures in the Roman Empire: Libyan, Punic and Latin in Roman Africa*. In: *Journal of Roman Studies* 58, pp. 126-34, 1968
- [69] Lancel S., *La fin et la survie de la latinité en Afrique du Nord. État des questions*. In: *Revue des Études Latines* 59, pp. 269 - 297, 1981
- [70] Levi della Vida G., *Sulle iscrizioni "latino-libiche" della Tripolitania*. In: *Oriens Antiquus* 2, pp. 65 - 94, 1963
- [71] Levi della Vida G., *Parerga neopunica*. In: *Oriens Antiquus* 4, pp. 59 - 70, 1965
- [72] Thouvenot R., *Saint Augustin et les païens [d'après Epist. 46 et 47]*. In: *Hommage à J. Bayet*. Bruxelles, pp. 682 - 690, 1964
- [73] Madden M.D., *The Pagan Divinities and Their Worship as depicted in the Works of St. Augustine exclusive of the City of God*. Washington, 1930
- [74] Tommasi C.O., *Un testimonium sul Saturno Africano nella Iohannis di Corippo?*. In: *Studi Classici e Orientali* 47,2 (2000 [revera 2003])
- [75] Camps G., *Rex gentium Maurorum et Romanorum. Recherches sur les royaumes de Maurétanie au VIe et VIIe siècles*. In: *Antiquités Africaines* 20, pp. 183 - 218, 1984
- [76] Lipinski E., *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*. Leuven, 1995
- [77] Bénabou M., *La résistance africaine à la romanisation*. Paris, 1976
- [78] Février P.A., *Religion et domination dans l'Afrique romaine*. In: *Dialogues d'Histoire Ancienne* 2, pp. 305 - 336, 1976
- [79] Février P.A., *Quelques remarques sur troubles et résistances dans le Maghreb romain*. In: *Cahiers de Tunisie* 29, pp. 23 - 40, 1981

- [80] Fentress E., *Dii Mauri and Dii Patri*. In: *Latomus* 37, pp. 507 - 516, 1978
- [81] Camps G., *Qui sont les dii Mauri*. In: *Antiquités Africaines* 26, pp. 131 - 153, 1990
- [82] Courtois Chr., *Les Vandales et l'Afrique*. Paris, 1955
- [83] Fentress E., *La vendetta del Moro: recenti ricerche sull'Africa Romana*. In: *Dialoghi di Archeologia* 4, pp. 107 - 112, 1982
- [84] Mattingly D.J., *Libyans and the 'limes': culture and society in Roman Tripolitania*. In: *Antiquités Africaines* 23, pp. 71 - 94, 1987
- [85] Blomart A., *Frugifer: une divinité mithriaque léontocéphale décrite par Arnobe*. In: *Revue de l'Histoire des Religions* 210, pp. 5 - 25, 1993
- [86] Beschtaouch A., *Une stèle consacrée à Saturne le 8 novembre 323*. In: *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* 4, pp. 253 - 268, 1968
- [87] Ferchiou N., *Temoignages du culte de Saturne dans le Jebel Mansour (Tunisie)*. In: *Cahiers de Tunisie* 26, p. 23, fig. 1, 1978
- [88] Gamberale L., *Il voto del sacerdote C. Manius Felix Fortunatianus. Una dedica poetica a Saturno Africano*. In: *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a F. della Corte*, IV. Urbino, pp. 397-417, 1987
- [89] McGowan A., *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford, 1999
- [90] Alikin V.A., *The Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*. Leiden, 2010
- [91] Pettazzoni R., *Il cristianesimo e le religioni di mistero*. In: *Ricerche religiose* 18, pp. 18 - 22, 1947
- [92] Panegyres C., *Christian and Non-Christian Agricultural Deities: Arnobius and Local Religion in Africa Proconsularis*. In: *Mnemosyne* 69, pp. 1 - 15, 2016
- [93] Jordan D., *Two Christian Prayers from Southeastern Sicily*. In: *Greek Roman and Byzantine Studies* 25, pp. 297 - 302, 1984
- [94] Jordan D., *Cloud-Drivers and Damage from Hail*. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 133, pp. 147-8, 2000
- [95] Bevilacqua G., Giannobile S., *'Magia' rurale siciliana. Iscrizioni di Noto e Modica*, *ibid.*, pp. 135-46
- [96] Pina-Cabral J., *The Gods of the Gentiles are Demons: The Problem of Pagan Survivals in European Culture*. In: Hastrup K.(ed.), *Other Histories*. London, pp. 46 - 51, 1992
- [97] Crapanzano V., *Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description*. In: Clifford J.- Marcus G.E. (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley-Los Angeles-London, pp. 51 - 76, 1986
- [98] Clifford J., *On Ethnographic Allegory*, *ibidem*, pp. 98 - 121
- [99] Trombley F.R., *Hellenic Religion and Christianisation c. 370-529*. Leiden, 1993-1994
- [100] Brakke D., *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*. Harvard, 2006
- [101] Lavan L., *Political talismans? Residual 'pagan' statues in late antique public space*. In: Lavan L., Mulryan M. (eds.), *The Archaeology of Late Antique Paganism*. Leiden, pp. 439 - 477, 2011
- [102] Perfigli M., *Indigitamenta: divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*. Pisa, 2004
- [103] Richardson S., *The World of Babylonian Countrysides*. In: Leick G. (ed.), *The Babylonian World*. Oxford 2007, pp. 13-38
- [104] Van De Mierop M., *The Ancient Mesopotamian City*. Oxford, 1997
- [105] Dover K.J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford, 1974
- [106] Trombley F.R., *Hellenic Religion and Christianisation c. 370-529*. Leiden, 1993-1994
- [107] Caseau B., *The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianization of the Countryside*. In: Bowden W., Lavan L., Machado C. (eds.), *Recent Research on the Late Antique Countryside*. Leiden, 2004
- [108] Lavan L., *The end of the temples: towards a new narrative*. In: Lavan L., Mulryan M. (eds.), *The Archaeology of Late Antique Paganism*. Leiden, pp. xv - lxxv, 2011
- [109] Sears G., *The Fate of the Temples in North Africa*, *ibid.*, pp. 229 - 259
- [110] Caseau B., *Religious Intolerance and Pagan staturary*, *ibid.*, pp. 479 - 502
- [111] Masterson M., *Authoritative Obscenity in Iamblichus and Arnobius*. In: *Journal of Early Christian Studies* 22, pp. 373 - 398, 2014
- [112] Shanzer D., *Latin Literature, Christianity, and Obscenity in the Later Roman West*. In: N. MacDonald (ed.), *Medieval Obscenities*. York, pp. 179 - 202, 2006
- [113] Leone A., *The End of the Pagan City. Religion, Economy and Urbanism in Late Antique North Africa*. Oxford, 2013

L'ISLAM E I CRISTIANI NEI SEC. VII E VIII: TRA CONFUTAZIONE E DEFINIZIONE

Mariangela Monaca

Dipartimento DICAM, Università di Messina, Messina, 98100, Italia

mamonaca@unime.it

Abstract

How did Christians interpret Islam? Starting with this question, this article proposes to re-read some Christian authors of the 7th and 8th centuries to find out what they knew about the Islamic religion and to what extent they attributed its success and its diffusion to a continuous comparison between Jewish, Christian and Islamic doctrine.

KEY WORDS: *Christianity, Islam, Comparison.*

1. Cristiani ed Islàm: osservazioni introduttive.

Come i cristiani del sec. VII "interpretavano" l'Islam? Cercare di dare una risposta a tale domanda - che nel suo primo porsi può apparire insieme convenzionale e ovvia - è lo scopo di queste poche pagine. Esse nascono in seno ad una indagine che - sospinta dalle esigenze della didattica accademica - ha visto fondersi la passione "storico religiosa" con il mondo della "storia dei paesi islamici". Sono a tutti noti i due studi che costituiscono, oramai, un caposaldo fondamentale per quanti desiderino districarsi nella complicata tela di rapporti tra l'Islam e l'Occidente. Ci riferiamo al volume del 1999, ma ristampato di recente, di Franco Cardini, *Europa e Islam. Storia di un malinteso* (Roma-Bari 2010), ed allo studio di Bernard Lewis, *I musulmani alla scoperta dell'Europa* (Roma-Bari 1991): essi pongono innanzi al lettore i due volti tangenti e speculari di uno scenario fatto di contatti - vicendevoli, reciproci e conflittuali insieme - tra l'Occidente europeo e l'Oriente islamico, nella loro pluralità di aspetti, di concezioni, di pregiudizi. Se da un lato il Cardini, nell'introdurre le sue argomentazioni, giustamente affermava che «il confronto tra Europa e Islam, comunque lo si voglia impostare, comporta sempre un sentore di contrapposizione» (p. 9) che si traduce nel confronto tra due mondi, che sono insieme religiosi (cristianesimo vs. islam), culturali e sociali (Europa - Occidente vs. Asia - Oriente), dall'altro entrambi gli storici si soffermavano a notare come

nel mondo occidentale non sia usuale sentir parlare dei rapporti tra Cristianesimo e Islam, ma piuttosto dei conflitti tra il *continente* Europa e la *religione* Islam.

Tale comparazione sembrerebbe rivelare una congenita asimmetria (un continente/una religione), che tuttavia potrebbe dimostrarsi come apparente. Non si tratta, infatti, di cercare di delineare i rapporti tra due religioni o tra due "luoghi", ma tra un Continente che è divenuto sinonimo di una identità culturale che si coniuga nei suoi molti volti nazionali e spesso laici, ed una Religione che non è solo una fede ma un complesso di norme che si traducono in regole di vita fondanti di una o più realtà politiche e nazionali.

Sono altresì a tutti note le linee di quel dibattito che oggi più che mai si presenta oscillante tra proposte di conciliazione e orazioni di accusa, suscettibile e condizionato dai diversi scenari ideologici e momenti storico-politici che hanno segnato la storia del Continente negli ultimi quindici secoli¹ [1, 2].

Tuttavia, proiettando indietro nel tempo il nostro sguardo, in una prospettiva storica che ritorni al VII sec., sin da subito potremo notare come la su citata *asimmetrica* e moderna comparazione si presenti nella sua più tradizionale veste di una comparazione Cristianesimo/Islam, una comparazione che essenzialmente si ponga tra due universi religiosi, a carattere parimenti monoteistico e fondato, e tra le loro precipue sfere di influenza, culturali, politiche e sociali.

¹ Si rimanda al recente volume di Scarcia Amoretti B. [1]. Sul problema dei rapporti tra mondi religiosi si leggano le osservazioni proposte da Filoramo G., Pajer F., [2].

E noteremo ancora che - se dal punto di vista politico la tradizione cristiana aveva interpretato l'Islam come un fenomeno prevalentemente negativo per il suo carattere violento e distruttivo² [3] - dal punto di vista teologico esso fu a volte considerato come un "revival" della religione pagana, ovvero più spesso come una eresia interna al cristianesimo medesimo, nata a causa della frammentarietà dei cristiani e della loro lontananza dall'ortodossia. Se cioè, da un lato, i successi militari dell'Islam venivano interpretati in chiave apocalittica e Maometto veniva raffigurato come un Anticristo, dall'altro il Cristianesimo sentiva rinnovato il bisogno di difendersi dal "diverso da sé", attraverso una nuova apologetica finalizzata non più a difendere la vera *religio* dalle minacce delle *religiones* pagane, ma a difendere la *religio*, resa *licita* ed unica da Teodosio ma indebolita dalle interne dispute dottrinali, dalle incursioni e dalle conquiste islamiche, portatrici di un nuovo credo temuto come forte e considerato demoniaco al pari dell'antico "errore politeista".

2. Tra autodefinizione e confutazione: uno sguardo al passato (VII-VIII sec.)

«Quali mali stanno accadendo al mondo? [...] Vediamo un popolo del deserto e barbaro che ha invaso la terra altrui come se fosse la propria, bestie selvagge e feroci che hanno solo una parvenza di forma umana, e devastano la nostra civiltà. Un popolo semita, che gioisce del sangue umano, e pensano di adorare il solo dio fabbricando morte. E per questo, con molto furore, minacciano tutti i mali nella grandezza della loro malvagità, e fanno accadere cose ancora peggiori. Costoro si attirano l'odio di Dio, mentre pensano di adorare Dio. È il solo popolo infedelissimo tra tutti quelli della terra, orientatissimo all'attuazione della forza avversa. Avanzando in ogni direzione e in ogni modo fanno abitare il male, e tramite loro si prepara la venuta dell'Anticristo, [...]. Conoscono l'ostilità e l'illegalità, l'odio agli uomini e l'odio a Dio, [...]. Dio sarà vendicatore della falsità del popolo autore dell'uccisione e nemico della verità, amaro persecutore della mia fede tramite la quale è stato dissolto l'errore politeista e sono state messe in fuga le armate dei demoni».

E' interessante notare come in questa *Epistola* 14 (PG 91, 540) scritta da Massimo il Confessore, ad Alessandria tra il 634-640, il popolo arabo sia descritto come "fabbricante di morte", rozzo e violento, seppure nato dalla stessa radice del popolo semita.

Ciò è indizio di quel complesso scenario culturale e religioso proprio del Mediterraneo antico, che vedeva le tre *facies* religiose (giudaica, cristiana, islamica) incontrarsi

e scontrarsi in virtù di alcuni caratteri comuni, percepiti dallo storico moderno come analoghi (l'unicità del divino, la rivelazione, il testo sacro, la norma etica) ma al tempo interpretati come elemento di specificità e di discordia, letti in una prospettiva teologica identitaria, tesa a definire la "verità" sul divino (e sulla persona di Dio, del Messia, del Figlio, del Profeta).

E' inoltre reso chiaro dal testo citato come subito (appena 15 anni dopo l'Egira) fosse stata recepita in Occidente l'idea coranica di una familiarità tra Ebrei, Cristiani e Musulmani, intesi come unica stirpe abramitica, la "gente del Libro". Anche se questi ultimi, i musulmani, sono definiti come il popolo che sta più di ogni altro tradendo il suo patto di fedeltà a Dio, quel Dio che ha parlato ad Abramo, a Mosè e si è poi rivelato in Gesù di Nazareth. Ma l'autore si dimostra ancora fiducioso, convinto della vittoria finale del Dio cristiano, che già si era mostrato vittorioso sugli dèi del politeismo.

L'immagine di Maometto come "falso profeta" della religione giudaica è presente ancora in un coevo testo di incerta origine, dal titolo *Doctrina Jacobi nuper baptizati*, che intesse nella Cartagine del 634 un dialogo immaginario tra un ebreo convertito al cristianesimo e altri ebrei [4]:

«[I giudei di Cesarea] dicevano che tra i saraceni era apparso un profeta, che proclamava l'avvento dell'unto, il Messia che deve venire. Arrivato a Sykamina chiesi a un anziano, preparato sulle scritte: "Cosa mi puoi dire sul profeta apparso tra i saraceni?". Mi rispose, gemendo profondamente: "È un impostore, i profeti non vengono con spade e carro da guerra. In realtà [i saraceni] sono il prodotto dell'anarchia che regna oggi e temo che il primo Cristo, quello adorato dai cristiani, fosse quello mandato da Dio, mentre ora ci prepariamo a ricevere l'Anticristo. Isaia disse che i giudei avrebbero mantenuto un cuore perverso e indurito finché tutta la terra fosse devastata. Ma tu vai, e informati sul profeta che è apparso". Così io, andai e ascoltai da coloro che lo incontrarono che non c'era nessuna verità da trovare nel cosiddetto profeta, solo spargimento di sangue umano». Interessante innanzitutto notare l'uso da parte dell'autore del nome *saraceni*, definito dal Cardini *parola magica*, che riconnette i musulmani con la *gente di Sara*, e li distanzia dai forse più corretti appellativi di Agareni ed *Ismaeliti*³. Tra questi *figli di Sara* è apparso un nuovo profeta di quel Messia, colui che ancora gli Ebrei attendono. Costui rende ancora più visibile agli occhi dell'ebreo convertito al cristianesimo l'errore compiuto dal suo popolo, che ha rinnegato Cristo come Messia ed ora è caduto nelle mani dell'Anticristo che, come un Nerone Redivivo, si presenta con tutti i suoi caratteri di follia e sanguinarietà.

Il testo, che descrive con ferocia la conquista araba della

² Cfr. La Torre G. [3] in particolare il cap. 2: Cristianesimo e Islam nel passato, pp. 47 ss.

³ Cardini F., 2010, pp. 15 ss.

Palestina e presenta anacronisticamente il Profeta come ancora vivente, fa apparire l'invasione musulmana come una punizione inviata da Dio a Israele che ha indurito il cuore e ha perseverato nell'errore. E' questo un topos ricorrente in quegli autori che, confrontandosi per primi con il dilagare di questa nuova religione, attribuiscono il diffondersi dell'Islam all'infedeltà del popolo cristiano al suo Dio.

Così Sofronio, patriarca di Gerusalemme, nel 634, durante l'invasione islamica, si trova ad esortare i cristiani alla preghiera, intesa come unico strumento gradito a Dio affinché «distrugga l'arroganza di tutti i barbari, massimamente dei saraceni, i quali inaspettatamente a causa dei nostri peccati ora sono insorti contro di noi, e saccheggiano con modo crudele e bestiale e con volontà empia e atea» (*Epistola ad Sergium*, PG 87c, 3197).

L'immagine di Gerusalemme distrutta si fa più acuta nell'Omelia Natalitia (PG 87c, 3201ss. [5]) nella quale Sofronio ribadisce che la colpa dei cristiani sta nel non aver perseverato nella vera fede, il che li ha resi deboli di fronte alla spada ismaelita:

«Così anche noi oggi potremmo stare nella vicina Betlemme che ha accolto Dio, senza vedere la spada saracena, roteante e fiammeggiante e bestiale e barbara e realmente piena di ogni diabolicità, che suscita paura [...]. Se dunque avessimo fatto la volontà del Padre, rimanendo nella vera fede e nell'ortodossia, avremmo smussato la spada ismaelita, e avremmo allontanato l'arma saracena, e avremmo spezzato l'arco agareno, e non contempleremmo da lontano la santa Betlemme e vedremmo le meraviglie che sono in essa».

Non si può non notare, nella pagina commossa di Sofronio il simultaneo uso dei tre etnonimi (saraceni, ismaeliti e agareni) che si coniugano simbolicamente a segnare l'identità del nuovo popolo invasore e portatore di una nuova fede; dall'altro lato compare il rammarico per la debolezza della fede cristiana, attaccata da più parti nella sua "ortodossia". Occorre ricordare come siano questi gli anni della diffusione del monotelismo⁴, proposto da Sergio patriarca di Costantinopoli nel 619, al fine di riconciliare le dottrine cattoliche con il monofisismo. Sofronio si fa interprete dell'ortodossia e mediatore delle nuove tendenze tra Sergio, Ciro (vescovo di Alessandria nel 633 al tempo dell'imperatore Eraclio) e Papa Onorio I. Ma ciò nonostante, la disputa prosegue, coinvolgendo per decenni il papato e le sedi episcopali, e giunge senza aver trovato soluzione, al soglio di Papa Martino I che, nel 649, indice il Concilio Lateranense e condanna il monotelismo. Ma l'imperatore Costante II (641-668), disapprovando i pronunciamenti di Martino, ne ordina l'arresto nel 653 e lo fa portare in catene a Costantinopoli. Qui Martino è imprigionato nell'attesa di essere condannato a morte, ma poi, grazie all'intercessione di Paolo, patriarca

monotelita di Costantinopoli, ottiene l'esilio a Cherson, in Crimea, dove muore per stenti nel 655.

E' in questi stessi anni che Sofronio vede invasa una Gerusalemme resa debole dalle dispute interne, e che Papa Martino tenta di istaurare un approccio dialogico con l'Islam confutando l'accusa mossagli dall'imperatore Costante di aver cospirato con i Saraceni:

«Non ho mai inviato lettere ai saraceni, e nemmeno un "tomo" come credono i miei accusatori, e nemmeno ho inviato denaro, eccetto quello per i servi di Dio diretti a quel luogo per fare elemosina, e quel poco loro dato non l'abbiamo per niente dato ai saraceni» (*Epistola 14, Ad Theodorum*, PL 87, 119).

Come avverte Walter E. Kaegi, il testo che Martino rinnega, qualora fosse stato scritto realmente, avrebbe potuto essere il primo «tentativo di comunicazione coi musulmani in un'era in cui credenze e pratiche musulmane erano credute in divenire, e dunque malleabili» [6]. Alla stessa temperie culturale appartiene la *Cronaca* [7] scritta in Occidente dal franco Fredegario nel 642 circa, che riconnette in maniera quasi apocalittica la vittoria islamica al dilagare del monotelismo. In essa tuttavia le informazioni appaiono frammentarie ed inesatte (luoghi, toponimi,...) ed in monotelismo di Eraclio (che allontana i cristiani dalla vera fede, come affermava Sofronio) viene interpretato come un residuo di monofisismo. Indubbia rimane tuttavia l'interpretazione dell'invasione islamica come una punizione divina per l'infedeltà del suo popolo: essa si manifesta in una pestilenza inviata da Dio per distruggere l'esercito di Eraclio, ancora più violenta delle spade saracene!

«Gli agareni, che sono i saraceni, come attesta Orosio, sono un popolo circonciso, già da tempo residente in una terra chiamata Ercolia, tra il Caucaso e il mar Caspio. Poiché sono molto cresciuti di numero hanno preso le armi e fatto irruzione nelle province dell'imperatore [bizantino] Eraclio. Eraclio ha inviato armate contro essi per contrastarli. Quando la battaglia iniziò i soldati saraceni prevalsero e fecero grandi massacri con la loro spada. [...] Avevano posto l'accampamento non lontano dall'esercito così da iniziare presto ad affrontarsi in battaglia l'indomani. Quella stessa notte l'esercito di Eraclio era stato percosso dalla spada di Dio [la peste].

Nell'accampamento furono uccisi nel sonno 52.000 dei soldati di Eraclio. Quando l'indomani dovevano uscire per la battaglia, la maggior parte era stata uccisa dal giudizio divino e non avevano l'ardire di iniziare lo scontro contro i saraceni. Tutto l'esercito di Eraclio tornò alle proprie sedi e i saraceni, come avevano iniziato, proseguirono incessantemente a devastare le province dell'imperatore Eraclio. Quando già si erano avvicinati a Gerusalemme, vedendo Eraclio che non poteva resistere alla loro violenza, con grande amarezza e preso dal dolore, ancora

⁴ I monoteliti, accettando la dottrina calcedonese delle due nature in Cristo, non negano, nel Verbo incarnato, l'esistenza, accanto alla volontà divina, di una volontà umana, ma negano che a queste volontà, a queste attività, si possa dare il nome di "energia".



seguendo l'infelice eresia di Eutiche⁵ [8], avendo abbandonato il culto di Cristo, avendo come moglie la figlia di sua sorella, terminò la sua vita crudelmente vessato dalla febbre. A lui successe come imperatore suo figlio Costantino [III], nel cui tempio il regno fu grandemente devastato dai saraceni [...]» [9, 10].

Dispute dottrinali, residui di monofisismo, ortodossia vacillante, punizione divina sono dunque i *topoi* che le fonti finora citate contrappongono alla ferocia ed al vigore islamico, nei primi decenni dopo l'Egira.

La definizione della fede islamica compare in maniera marginale, in quanto essa diventa funzionale a sottolineare la debolezza cristiana in un discorso che si rivolge *ad intra*. E forse anche per la scarsità delle informazioni a riguardo giunte in Occidente.

Basterà attendere qualche altro decennio, perché le nozioni teologiche che sono alla base della rivelazione coranica divengano oggetto di critica e di confronto. Sarà Giovanni Damasceno (650-749), monaco e teologo, di famiglia araba di fede cristiana, con incarichi amministrativi sotto il governo omayyade del califfo Mu'awiya ibn Abi Sufyan, ad offrircene uno scorcio nel *De Haeresibus liber*, al capitolo 101⁷ [11, 12, 13]:

«101. C'è poi la *superstizione* degli ismaeliti, prevalente fino ad oggi e travicante il popolo, precedente la venuta dell'Anticristo. Sono discendenti di Ismaele, partorito da Agar ad Abramo, e per questo sono chiamati sia *agareni* sia *ismaeliti*. Sono detti anche *saraceni*, da "Sara kenùs" (vuotezza di Sara), poiché Agar rispose all'angelo: "Sara mi lasciò vuota"⁸. Questi erano idolatri e si prostravano alla stella del mattino, cioè Afrodite, che nella loro lingua chiamano Kabàr significa "grande". E fino ai tempi di Eraclio sono stati famosi idolatri. Da quel tempo ad ora è sorto tra loro uno *pseudoprofeta* chiamato Mamèd (Maometto), il quale ha ideato la propria *eresia* essendo incappato nell'antico e nuovo testamento e - sembra - avendo discusso con un monaco ariano. Fu adottato dal suo popolo essendosi presentato come devoto di Dio, affermò di avere un libro proveniente dal cielo. Avendo inciso nel suo libro alcune disposizioni degne di riso, le trasmise a loro come devozione. Dice esserci un unico Dio creatore che non ha generato né è stato generato. Dice essere Cristo il Logos di Dio e il suo spirito, ma creato e servo, generato senza seme da Maria, sorella

di Mosè e Aronne. Dice essere entrato il logos di Dio e lo spirito in Maria, e generò Gesù che era profeta e servo di Dio. E i *Giudei*, facendo ingiustizia, volevano crocifiggerlo, e avendo afferrato la sua ombra la crocifissero ma -dice- lui, il Cristo, non fu crocifisso né morì: infatti Dio lo prese a se stesso in cielo, poiché lo amava. E dice che Cristo salì in cielo e Dio lo interrogò dicendo: "O Gesù, dicesti: Sono figlio di Dio e Dio?". E -dice- Gesù rispose: "Signore, sii misericordioso. Tu sai che non lo dissi, né disprezzai essere tuo servo. Uomini iniqui scrissero che dissi questo, e mentirono su di me e sono in errore". e Dio rispose e gli disse: "So che tu non hai detto questo". Ma in questo *libro* ci sono anche molte altre parole sorprendenti e degne di riso, [libro] che [Maometto] sostiene essere disceso a lui da Dio. Noi diciamo: "E chi è testimone che Dio ha dato questo libro? E quale dei profeti predisse il sorgere di tale profeta?". E loro esitano. *Mosè* ricevette la legge da Dio sul monte Sinai, apparso agli occhi di tutto il popolo nella nube, nel fuoco, nell'oscurità e nella tempesta. E [noi diciamo] che tutti i profeti, iniziando da Mosè e scendendo giù, hanno predetto la venuta di Cristo, e che *Cristo* è Dio, e il figlio di Dio si è incarnato, ed è stato crocifisso, ed è morto, ed è risorto, e che è giudice dei vivi e dei morti. E diciamo: "Perché non venne così il vostro profeta, con altri testimoni di lui? [Perché] Dio non si è presentato a voi, nel dare quella scrittura della quale dite, [...]". Rispondono che Dio fa le cose che vuole. Diciamo: "Questo anche noi lo sappiamo". Ma chiediamo come la scrittura è scesa al vostro profeta. Rispondono che la scrittura scese su lui nel sonno. E noi, ridendo, diciamo a loro: [Se] la scrittura è data nel sonno e non durante la veglia, per lui si adempie il detto popolare: [Mi racconti sogni]. [...] Poi ci chiamano "*associatori*", poiché -dicono- introduciamo associazioneazione a Dio, dicendo essere il Cristo figlio di Dio e Dio. A loro diciamo: "Questo lo hanno tramandato i profeti e la scrittura, e voi accettate fermamente i profeti. Se dunque, malvagiamente, diciamo il Cristo [essere] figlio di Dio, anche loro lo insegnano e tramandano a noi". E alcuni di loro dicono che noi abbiamo frainteso tali cose dei profeti, altri dicono che gli Ebrei, odianti noi, ci fecero errare avendo scritto [queste cose] come [se fossero] dai profeti, così da farci perire. Ancora poi diciamo a loro: "Voi dite che Cristo è parola di Dio e spirito, come potete accu-

⁵ "Infelix Eutyctianam haeresim jam sectans, Christi cultum relinquens": si tratta del monofisismo, da cui l'eresia di Sergio sembrò dipendere. Sul monofisismo e la sua presenza nella dottrina islamica si legga il volume di Altheim F., [8].

⁶ Anche un autore più tardo, il calcedoniano Anastasio, monaco del Monte Sinai, vissuto alle soglie dell'VIII sec., ricondurrà le cause del successo dell'invasione islamica alla disputa monotelita che vide il sacrificio del Papa Martino. Nella sua Omelia III (PG 89, 1156C) così racconta: «Quando morì Eraclio, Martino fu esiliato dal nipote di Eraclio (Costante II) e immediatamente sorse nel deserto la rosa di Amalek per colpire noi, il popolo di Cristo. Fu la prima sconfitta, fatale e terribile, dell'esercito romeo. Parlo dello spargimento di sangue a Gabitha, Yarmuk e Dathemon, dopo le quali avvenne la cattura e incendio delle città della Palestina, anche Cesarea e Gerusalemme. Quindi ci fu la distruzione dell'Egitto, seguita dalla schiavitù e dalla devastazione fatale delle terre e isole del mediterraneo di tutto l'impero romeo. [...]». Sull'autore: Cfr. Spacil Th., [9, 10].

⁷ Johan. Dam., haer. 100, 1-2 (R. Le Coz (ed.), SCh 383, pp. 210-211; PG 94, 763). Traduzione italiana e commento in Rizzi G. [11]. Si vedano anche Id. [12]; Sahas D. J. [13]. Sul tema si rimanda ad un recente contributo (in stampa in: Quaderni di SMSR, 2017) presentato al Congresso Nazionale SISR (Roma, aprile 2016) dal titolo "Pluralità e pluralismi nella Damasco omayyade: le visioni islamiche di Giovanni Damasceno".

⁸ Gn 16, 8.

sarci [di essere] associatori? Infatti la parola e lo spirito è inseparabile da colui in cui è prodotta. Se dunque è in Dio la sua parola, ovviamente è anche Dio. Se poi è esterno a Dio, Dio è senza parola e senza spirito. Rifuggendo l'associazione Dio [a Cristo] lo avete mutilato. Sarebbe meglio per voi dire che ha associazione, piuttosto che mutilarlo, come se trattassimo di una pietra, o un legno, o qualcosa di insensibile. Come voi falsamente dite noi [essere] associatori, così noi accusiamo voi [essere] mutilanti Dio". Accusano poi noi, adoranti la *croce*, come idolatri, la quale anche disprezzano. E diciamo a loro: "Com'è dunque che voi vi prostrate verso la pietra nella vostra Kaba [lett. Kabathà] e, baciandola, amate la pietra?". E alcuni di loro dicono che su quel [luogo] Abramo si unì ad Agar, altri poi [dicono] che su quel [luogo] legò il cammello mentre stava per sacrificare Isacco. [...]»⁹.

E' questa in *nuce* per il monaco di Damasco la 100esima eresia, è questo l'Islam: esso è una *superstitio*, una anticipazione della venuta dell'Anticristo, una spina nel fianco nella stirpe di Abramo. Un tempo idolatri veneratori di divinità femminili, poi guidati dal falso profeta Maometto, i discendenti di Ismaele hanno aderito a questa "nuova eresia" che fonde insieme Antico e Nuovo Testamento e propone un visione del cristianesimo molto vicina alle dottrine proposte da Ario e a Nicea condannate.

L'unicità di Dio creatore e la presenza del Cristo all'interno del Corano, la verginità di Maria e la sua appartenenza alla stirpe ebraica sono per il Damasceno i segni della continuità, che pongono la religione di Maometto nel solco del cristianesimo; la visione di un Cristo creatura e non dio, chiamato al cielo da Allah e non risorto da morte sono i segni della diversità e della "mutilazione" della vera fede.

E se la colpevolezza dei Giudei nei confronti di Cristo accomuna i cristiani e gli ismaeliti nel disprezzo verso coloro che hanno tradito il messaggio divino, la fede in un Libro rivelato è insieme segno di unione e di discordia per i tre popoli che non riconoscono l'uno l'ispirazione divina dell'altro.

E se la Croce è per i *muslim* segno dell'idolatria, lo è per i cristiani la pietra nera della Kaba, sulla quale Abramo si unì con la schiava.

In un *continuum* incessante di confutazione e definizione delle dottrine e delle norme islamiche, Giovanni Damasceno, come uno storico delle religioni *ante litteram*, ci offre forse il primo intenso affresco teologico di quei mondi religiosi così distanti ma insieme così fortemente analoghi, un affresco dinanzi alla cui modernità l'uomo di oggi non può restare indifferente.

Bibliografia

- [1] Scarcia Amoretti B., *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*, Roma, 2013
- [2] Filoramo G., Pajer F., *Di che Dio sei? Tante religioni un solo mondo*, Torino, 2011
- [3] La Torre G., *Bibbia e Corano*, Torino, p. 47 ss, 2008
- [4] Aulisa I., Schiano C., *Dialogo di Papisco e Filone: giudei con un monaco: testo, traduzione e commento*. In: Quaderni di Vetera Christianorum 30. Bari, pp. 58 ss., 2005
- [5] Cfr. Usener H.. Informazioni su: <http://www.rhm.uni-koeln.de/041/Usener.pdf>
- [6] Kaegi W. E., *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*, Cambridge, pp. 89 - 90, 2010
- [7] Cfr. il testo del CHRONICUM. Informazioni su: <http://www.thelatinlibrary.com/fredegarius.html>.
- [8] Altheim F., *Deus invictus. Le religioni e la fine del mondo antico*, rist. con introduzione di G. Casadio. Roma, pp. 115 ss, 2007
- [9] Spacil Th., *La teologia di S. Anastasio Sinaita*. In: *Bessarione*, XXVI, pp. 157 - 178, 1922
- [10] Spacil Th., *La teologia di S. Anastasio Sinaita*. In: *Bessarione*, XXVII, pp. 15 - 44, 1923
- [11] Rizzi G. (cura di), *La centesima eresia*, Centro Ambrosiano, 1997
- [12] Rizzi G. (a cura di), *Controversia tra un saraceno e un cristiano*, Centro Ambrosiano, 1998
- [13] Sahas D. J., *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites"*, Leiden, 1972

⁹ Per una sintesi dei temi e una rilettura dei relativi passi del Corano si rimanda a La Torre [3], pp. 77 - 124.

The 'Melkite' Churches between the Empire and the Caliphate. Conflicts and Coexistence at the End of the Ninth Century: the Evidence of the Eighth Ecumenical Council (869-870).

LE CHIESE 'MELCHITE' TRA L'IMPERO ED IL CALIFFATO. CONFLITTI E COESISTENZA SUL FINIRE DEL IX SECOLO: LA TESTIMONIANZA DELL'VIII CONCILIO ECUMENICO (869-870)

Mauro Mormino

Dipartimento DICAM, Università di Messina, 98168 Messina, Italia

photius1983@gmail.com

Abstract

The Eighth Ecumenical Council of Constantinople (869-870) saw the participation of the patriarchal Sees of Antioch, Alexandria and Jerusalem through their legates. Working on their eyewitness testimonies (letters and the Council sessions debates) we will try to trace a portrait of these key players and their movements and also to approach the diversified world of the Chalcedonian Christian communities (Melkite), in Syria, Egypt and Palestine. Despite their profession of faith in the Orthodoxy of Byzantium these communities cannot be defined "Byzantine" at all, being related also to the culture of the Islamic world. This particular cultural and geographical position will allow us to focus on their relations in terms of coexistence and conflict with the Abbasid Caliphate.

KEY WORDS: *Melkites, Byzantine Empire, Abbasid Caliphate, Coexistence, Conflict, Christians, Islam.*

1. Introduzione

Tra l'autunno dell'869 e la primavera dell'anno 870 si tenne a Costantinopoli un concilio (in dieci sessioni) che i contemporanei concepirono quale ecumenico e numerarono, appunto, come VIII della serie data la presenza dei rappresentanti di tutte le Sedi della Pentarchia: Roma, Costantinopoli, Antiochia, Alessandria e Gerusalemme. Nel corso dell'assise conciliare si ribadì il primato del pontefice romano, la condanna del decaduto patriarca Fozio (858-867) e la reintegrazione del patriarca Ignazio (847-858). Le tensioni che dividevano Roma e Costantinopoli fin dall'861 sembravano giunte, dunque, ad una risoluzione che vedeva la vittoria della Sede pontificia, postuma di papa Nicola I (858-867) ed ora del suo diretto successore Adriano II (867-872), e delle loro delibere sulla lunga e complessa vicenda che aveva visto le due Sedi su opposti fronti sin dall'arrivo di Fozio sul soglio patriarcale [1, 2]. Fu, però, una vittoria di breve durata per Roma poiché appena un decennio dopo, tra l'879 e l'880, complice la nuova politica pontificia meno rigida verso le questioni della Chiesa costantinopolitana, una seconda assise ri-

baltò le delibere della precedente restituendo a Fozio (nuovamente patriarca dall'877) quella legittimità che egli aveva sempre con forza rivendicato [1, 2].

2. Cinque Sedi per cinque sensi

Le fonti latine che tramandano la vicenda sono da ricondurre, anche se non in maniera esclusiva, alla testimonianza di Anastasio Bibliotecario, membro della Curia romana, che giunse a Costantinopoli sul finire del concilio (febbraio 870) in qualità di membro di un'ambasceria di Ludovico II il Germanico (840-876). Anastasio avrebbe giocato un ruolo di primaria importanza nelle fasi finali dell'assise ecclesiastica procurandosi una copia degli Acta greci del concilio (ad uso personale) e traducendone in latino il testo dedicando la propria fatica a papa Adriano II [3]. Da questo suo lavoro dipende buona parte della tradizione inerente lo svolgimento del concilio stesso poiché degli originali Acta redatti in greco sembra non essere rimasto nulla se non degli estratti che, spesso, si presentano come lacunosi (per quanto talvolta preferibili

al testo latino) [4, 5].

Fin dalla *Praefatio* dedicatoria, che Anastasio premette al testo vero e proprio degli Acta, il Bibliotecario romano ribadisce l'assoluta legittimità di questo concilio rispetto alle sinodo che Fozio aveva convocato negli anni precedenti, non ultima, quella dell'estate 867 nel corso della quale il patriarca avrebbe scomunicato *in absentia* il pontefice romano, coadiuvato da legati delle Sedi patriarcali d'Oriente, considerati di dubbia autenticità, e presentando tale assise come *ecumenica* [6, 7, 8]. È il concilio dell'869-870, invece, a proporsi quale genuina *sacrosancta synodus* che, finalmente, raccoglie tutti gli *universos patriarchales thronos*, tramite i loro autentici rappresentanti spinti dai medesimi intenti e secondo un'unica volontà, creando le basi affinché essa possa essere salutata, *non inconvenienter*, come una sinodo ecumenica tanto nella forma quanto per la compattezza decisionale. Anastasio si sofferma su questo aspetto, cruciale dal punto di vista delle politica ecclesiastica della Sede romana. Riproponendo l'antica immagine delle cinque Sedi patriarcali che compongono la Pentarchia, egli le paragona ai cinque sensi sui quali domina, indiscussa, la vista. Quest'ultima è assegnata alla sede di Roma ma, precisa l'autore, tutti i sensi sono importanti per il corpo (si ricordi l'assioma squisitamente paolino [1 Cor. 12, 12-27] Corpo di Cristo/Chiesa) affinché esso possa agire in maniera compatta e comprendere totalmente la realtà che lo circonda, nello specifico, la realtà ecclesiale coeva agli eventi, riuscendo così a curare il *morbus* foziano che l'avrebbe contagiata. Ma Anastasio precisa ricordando, anche, come il vero *labor* nella vicenda foziana fosse stato assunto dalla Sede romana unica, rispetto alle altre, ad aver affrontato la questione sin dal suo sorgere poiché la peculiare situazione dei troni patriarcali d'Oriente, in quanto inter Agarenos, ne aveva impedito l'effettiva partecipazione alle dispute patriarcali costantinopolitane costringendone i rappresentanti – solo post *Constantinopolim venientes* – ad adeguarsi alle decisioni romane degli anni precedenti senza aggiungere o togliere nulla [4]. Le missive che i patriarchi d'Oriente inviarono al concilio, tuttavia, se da un lato poco aggiungono quindi alla nostra conoscenza della questione foziana, dall'altro, permettono di tracciare un breve affresco delle condizioni delle Chiese melchite tra Egitto e Palestina sul finire del IX secolo.

3. Le testimonianze epistolari

Il primo documento che analizzeremo è la lettera del patriarca Teodosio di Gerusalemme (867-879 ca.) letta durante la prima sessione del concilio ed affidata al sincello Elia ed al metropolita Tommaso di Tiro, quest'ultimo in qualità di rappresentate della Sede di Antiochia in quel momento *viduata*, dunque, priva di un patriarca [9].

A conclusione di un lungo esordio di circostanza ricco di motivi topici, nel quale viene formulato il vivo auspicio per nuova pacifica serenità che possa finalmente mettere a tacere i dissidi interni alla Chiesa di Costantinopoli, il patriarca gerosolimitano si scusava per non aver avuto modo di scrivere ed inviare prontamente dei rappresentanti presso l'imperatore Basilio I il Macedone (867-886) ed Ignazio ma egli sulle prime aveva temuto che un'eventuale corrispondenza tra la Sede patriarcale gerosolimitana e l'Impero potesse generare qualche sospetto nelle autorità islamiche. Una situazione di questo tipo, infatti, avrebbe potuto facilmente compromettere la *benivolentiam et compassionem* che esse sembravano dimostrare in quegli anni nei confronti della comunità cristiana permettendo a quest'ultima di provvedere alla costruzione delle proprie chiese e mantenere i propri costumi senza alcuna interferenza. Ma a dispetto degli iniziali timori del patriarca era stato proprio il *princeps/ ameras* in persona (cioè il califfo o, forse più probabilmente, uno dei suoi governatori) sia ad autorizzare Teodosio a preparare una lettera di risposta all'imperatore che ad indicare i legati da inviare a Bisanzio ma non senza un preciso fine politico sulla cui realizzazione si concentravano buona parte delle attese del patriarca gerosolimitano. Teodosio, infatti, ricorda ad Ignazio che l'invio dei legati era stato predisposto con una certa fretta e con non meno coraggio (*praecipitanter ac audacter*) anche perché finalizzato alla liberazione dei prigionieri arabi ancora in mano bizantina e per questo pregava il confratello Ignazio di intercedere presso l'imperatore su tale richiesta poiché, se l'iniziativa fosse stata coronata da un concreto successo, ciò avrebbe giovato tanto alla condizione del patriarcato gerosolimitano quanto a quella di tutti i fedeli cristiani permettendo il mantenimento delle summenzionate buone relazioni tra la comunità islamica e quella cristiana ed evitando pericolose ripercussioni ai danni di quest'ultima nell'eventualità di un rifiuto. Infine, affinché il patriarca Ignazio si impegnasse con tutte le sue forze nel buon esito della missione, Teodosio accludeva alla propria missiva dei doni ragguardevoli e preziosi, non a caso, provenienti direttamente dal tesoro della basilica gerosolimitana dell'Anástasis [4, 5].

Simili le richieste formulate nel secondo documento oggetto della nostra attenzione: la lettera del patriarca Michele I di Alessandria (860-870 ca.) letta nel corso della nona sessione ed affidata al suo vicario, ovvero, il monaco ed archimandrita Giuseppe.

Anche in questo caso il patriarca si scusava per la propria *exiguitas* essendo stato per lui estremamente difficile, trovandosi così distante ed isolato da Costantinopoli, nonché poco addentro alle turbolente vicende riguardanti i patriarchi Ignazio e Fozio, poter offrire un giudizio tanto chiaro quanto sereno nei confronti di quella lunga e complessa vicenda. A ciò era da aggiungere anche una certa incertezza di natura politica; Michele di Alessandria



avrebbe desiderato scrivere all'imperatore già da tempo ma, anche nel suo caso, il timore di una possibile reazione da parte delle autorità islamiche ne aveva arrestato i propositi. Dal prosieguo della missiva, tuttavia, si apprende che a fornire l'occasione tanto vagheggiata dal patriarca sarebbe stato l'*arbiter Palaestinarum regionis, et Tyberiadem ac Tyrum*, il quale avrebbe comunicato al presule alessandrino l'arrivo delle missive imperiali e, conseguentemente, accordato l'invio di un rappresentante della Chiesa di Alessandria in vista del concilio. Avviandosi, poi, alla conclusione il patriarca si rivolgeva direttamente all'imperatore chiedendogli di mostrare il proprio favore verso il capo della delegazione patriarcale ma, aggiunge, senza trascurare quanti, cristiani anch'essi, lo accompagnavano e si adoperavano a favore del riscatto dei prigionieri arabi (questi, dunque, facenti parte di una ambasceria autonoma con fini esclusivamente politici). Un buon impiego dei benefici imperiali avrebbe permesso a tutti loro non solo di non essere oggetto di sospetti al proprio ritorno ma, al contrario, di acquisire meriti innanzi alle autorità egiziane con benefici che, è lecito immaginare, si sarebbero potuti estendere anche in questo caso all'intera comunità cristiana melchita d'Egitto [4, 5].

4. Analisi e conclusioni

L'analisi dei summenzionati documenti consente di identificare due elementi che ci permettono di delineare un seppur abbozzato ritratto della qualità dei rapporti di convivenza tra comunità cristiana e comunità islamica sotto il governo abbaside:

I. (Attività di edilizia ecclesiastica). L'attenzione del patriarca di Gerusalemme sulla *licentia* concessa ai cristiani per l'edificazione di nuove chiese, particolare non di poco conto per quanto sia difficile misurarne la reale portata (si potrebbe pensare anche ad attività di restauro), certo rientra in una strategia di doveroso elogio verso i propri governanti, nondimeno, permette di valutare in termini di sostanziale stabilità la situazione delle comunità cristiane palestinesi (nel nostro caso quella 'melchita') e dei loro luoghi di culto, almeno, per quel che riguarda il periodo che va dal califfato di al-Ma'mūn (813-833), passando per la dinastia egiziana dei Tulunidi (868-905), sino al 935-937.

Il dato si rivela di grande interesse se consideriamo che, almeno teoricamente, ai cristiani era di norma fatto divieto di costruire chiese *ex novo* e, talvolta, anche di restaurare quelle preesistenti. Il divieto tra VIII e IX sec. era stato rinnovato dai califfi al-Mahdi (775-785) e Harun al-Rashid (786-809), come testimoniato dal giurista sunnita Abū Yūsuf (729/731-798), segnando una brusca interruzione del periodo di rinnovamento degli edifici ecclesiastici della Terra Santa in atto a partire dai primordi dell'VIII sec. con rapide conseguenze anche su parte della

popolazione cristiana che, a causa della pressione politica, avrebbe preferito spostarsi verso Costantinopoli [10, 11]. Con la guerra civile, seguita alla morte di Harun al-Rashid (809), la quale vide fronteggiarsi i suoi due figli ed eredi al-Amin e al-Ma'mun (809-813), la situazione non sembrò migliorare: a darcene un vivido ritratto è lo storico bizantino Teofane il Confessore (contemporaneo agli eventi) che ci parla non solo dell'abbandono di molte chiese ma anche della loro distruzione anche se, come è stato suggerito, lo storico ha forse esagerato la reale estensione dei danni [12]. Anche in questo caso, comunque, parte della popolazione cristiana avrebbe preferito, quando possibile, allontanarsi dai teatri di lotta recandosi soprattutto nel vicino Egitto e ponendosi sotto la protezione del patriarcato di Alessandria per poi rientrare a guerra conclusa [13].

Questo periodo di rinnovata stabilità sembrerebbe essere confermato ancora una volta dal patriarca gerosolimitano Teodosio il quale, scrivendo nell'879 a Fozio - nuovamente patriarca - in occasione della sinodo da questi voluta nell'879-880, richiede un aiuto pecuniario per il restauro di alcune chiese [14].

Lo stesso patriarca di Gerusalemme, nel medesimo anno, avrebbe inviato i monaci Teodosio, Davide e Saba in Occidente presso papa Giovanni VIII (872-882): molto probabilmente con la medesima intenzione di raccogliere fondi da destinare al restauro di diverse chiese della Terra Santa. Dalla lettera di risposta del pontefice, datata 2 maggio 879, si apprende che la lunga permanenza dei legati a Roma sarebbe stata causata dall'assenza del papa il quale, inoltre, si scusava anche per l'esiguità dei doni inviati ed il loro poco valore. Egli avrebbe voluto dimostrare maggiore larghezza nei confronti del confratello gerosolimitano ma, a motivare la scelta di un ben più basso profilo, sarebbe stato il timore della *oppressio paganorum* (cioè islamica) [15].

Malgrado questi appelli la situazione economica del patriarcato dovette cambiar di poco se, appena due anni dopo, il successore di Teodosio, il patriarca Elia III (879-907), dovette inviare in Occidente altri due monaci, Rainardo e Gisperto, evidentemente latini, con una lettera indirizzata ai re, vescovi, abati e monaci delle terre dei Franchi. In questo caso la nuova contingenza politica sembrava favorire la richiesta di fondi poiché Elia informava i propri corrispondenti del non trascurabile fatto che un governatore locale di recente nomina, legato al dinasta egiziano Aḥmad ibn Ṭūlūn (868-884) dall'875-878 ca. vero e proprio signore della Palestina, si sarebbe convertito al cristianesimo, ordinando (*legem dederit*), la ricostruzione ed il restauro di alcune strutture ecclesiastiche (*ad renovandas atque resarciendas*). Per poter far fronte a tutte quelle spese improvvisate, però, il patriarca si era visto costretto a chiedere dei prestiti lasciando in garanzia le proprietà del patriarcato ossia oliveti, vigne e, persino, una parte dell'arredo liturgico. Adesso, per evitare che tutti

quei beni venissero alienati dai creditori, il patriarca si era visto costretto a chiedere aiuto [10; 16]. Evidentemente la stabilità promossa dagli abbasidi prima e dai tulunidi poi, pur non permettendo un rilancio edilizio cristiano parificabile a quello registrato nei primordi del sec. VIII, garantì comunque una seppur minima ripresa delle attività (anche se solo esclusivamente a livello conservativo), come sembrerebbe testimoniare la ricerca archeologica sugli insediamenti cristiani al di fuori di Gerusalemme [17], la cui Chiesa era spesso costretta a fronteggiare un non meno periglioso nemico: la mancanza di fondi e liquidità alla quale avrebbero dovuto sopperire i regni cristiani cominciando da Costantinopoli, passando per la Curia pontificia, sino ai regni dei Franchi.

II. (Impegno politico e diplomatico). Le accorate perorazioni del patriarca di Gerusalemme e di quello di Alessandria in merito alla liberazione di prigionieri arabi di per sé non stupiscono poiché simili richieste di scambio e restituzione, tra l'Impero romano d'Oriente ed il Califfato, erano una prassi diplomatica ben radicata tra i due regni fin dai primordi del sec. IX (ma con importanti precedenti anche nel secolo precedente) [18], sia in tempo di pace che in tempo guerra, per cui un concilio ecumenico con tanto di rappresentanti delle Sedi orientali, sostanzialmente sudditi del Califfato stesso, poteva prestarsi a latere anche a discussioni di carattere squisitamente politico inoltre, come abbiamo visto nel caso gerosolimitano, la scelta degli inviati poteva essere delegata al locale governatore abbaside (se non al Califfo in persona) sulla base, riteniamo, anche dei legami che parte dell'alto clero melchita spesso intratteneva con i vertici del potere islamico. Nel caso alessandrino vediamo la presenza di laici la cui posizione non è specificata ma è lecito pensare a membri non certo oscuri della comunità cristiana locale. Difficile stabilire se e quando tali richieste di liberazione dei prigionieri siano state esaudite. Le fonti arabe, solitamente più attente e ricche di dettagli di quelle bizantine nel registrare questo genere di scambi, sembrerebbero ricordarne uno avvenuto sulle rive del fiume Lamos presso Tarso intorno all'anno 872 (si vedano le testimonianze degli storici Al-Mas'ūdī e Al-Maqrīzī) [19; 20] ma, tranne la prossimità cronologica di tale scambio con l'effettiva conclusione del concilio, non sembrano sussistere ulteriori elementi che possano collegarlo alle richieste dei due patriarchi.

Infine, proprio il fatto che la gestione della faccenda fosse stata affidata alla mediazione dei legati patriarcali d'Oriente e, insieme ad essi, di alcuni cristiani, per di più contestualmente al concilio, non mancò di destare ben più di un qualche semplice malumore tra coloro i quali, proprio da quel concilio, furono condannati. Fu l'ormai decaduto Fozio a mettere per iscritto tale disappunto in una serie di lettere del novembre 869 indirizzate a propri sodali e simpatizzanti. In una di queste missive, al monaco ed esicasta Teodosio, egli si scagliava con veemenza con-

tro quelli che ai suoi occhi apparivano nient'altro che dei giudici ingiusti e dei legati illegittimi: Tommaso ed Elia appunto. A detta dell'ex-patriarca quest'ultimi, erano in realtà dei servi degli *atei Ismaeliti*, confusisi tra gli arcivescovi convenuti, ostentando delle false prerogative patriarcali. Certamente, prosegue, non poteva trovarsi gente più empia di questi *inviati di coloro che odiano Cristo* per popolare un consesso che, a sua volta, non poteva non dirsi se non *mixobarbaron* e, perciò, colmo di insidie. Il loro compito, allora, sarebbe stato solo ed esclusivamente quello di ottenere la liberazione dei summenzionati prigionieri e non quello di appurare la verità in merito alla disputa ecclesiastica per la quale erano stati chiamati ad esprimersi [21].

Le obiezioni dell'ex-patriarca, analizzate oltre il loro indubbio contenuto polemico, sembrano però confermare l'importanza rivestita dalle delegazioni patriarcali d'Oriente per fini di carattere squisitamente politico e diplomatico a beneficio del Califfato. Non solo, ma la vicenda in sé (ben più complessa e particolareggiata rispetto al nostro abbozzo) ci permette di riflettere sulla qualità dei rapporti tra mondo islamico e mondo cristiano (soprattutto orientali) in un periodo complesso come fu il finire del secolo IX. Anni dopo la morte di Fozio (893 ca.) un suo allievo, ovvero il patriarca Nicola I Mistico (901-907, 912-925), in una lettera indirizzata all'emiro di Creta ricordava l'autorità ed il pensiero del proprio antico maestro e padre spirituale con parole, certamente ornate da sofisticata diplomazia, ma non per questo meno significative [22]. Egli non ci restituisce l'immagine del Fozio che si difende dal banco degli accusati e che abbiamo visto, poco sopra, rivolgersi in maniera dura e sprezzante ai legati orientali nonché, per riflesso, accusare i loro "padroni"; è un uomo diverso e le sue parole, per un attimo condotte fuori dal contesto storico-culturale che le hanno prodotte, potrebbero forse indurre oggi a riflessioni non meno urgenti e pressanti di ieri. Per tali motivi riteniamo possano essere adatte a concludere questo contributo:

«Da quell'uomo di Dio che era, e da profondo conoscitore delle cose divine ed umane, [Fozio] sapeva che, anche quando la differenza di fede ci divide come se fosse un muro, la fermezza del pensiero, dell'intelligenza, della condotta, la forte umanità, in breve, tutte le doti che sono ornamento e lustro alla nostra natura, suscitano, in coloro che amano il bene, l'amore per quanti posseggono queste qualità» [23].

Bibliografia

- [1] Stiernon D., *Costantinopoli IV, [Storia dei Concili Ecumenici vol. V]*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana pp. 25 - 87, pp. 169 - 203, 1998
- [2] Dvornik F., *The Photian Schism. History and Legend*. Cambridge. Cambridge University Press Library Edition , pp. 39 - 130, pp. 159 - 200, 1948 [rist. 1977]
- [3] Leonardi C., *Anastasio Bibliotecario e l'Ottavo Concilio Ecumenico*. In: Studi Medievali VIII/1, pp. 59 - 140, 1967
- [4] Leonardi C., Placanica A. (edd.), *Gesta Sanctae ac Universali Octavae Synodi quae Constantinopoli congregata est Anastasio Bibliothecario interprete*. Firenze. Sismel-Edizioni del Galluzzo 2012, Anastasii Praefatio, pp. 7 - 30, Actio I, pp. 34 - 68, Lettera di Teodosio di Gerusalemme pp. 46 - 50 II. 450 - 539, Actio IX pp. 272 - 303, Lettera di Michele di Alessandria pp. 276 - 28 II. pp. 88 - 180
- [5] Mansi J.D., *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. XVI. Venetiis. Apud Antonium Zatta 1771 [Atti greci del concilio], Actio I coll. 309 C-320 C, Lettera di Teodosio di Gerusalemme coll. 313 D-316 A, Actio IX coll. 389 D-397 C, Lettera di Michele di Alessandria coll. 392 B-393 A
- [6] Nicetas David, *The Life of patriarch Ignatius*, text and translation by Smithies A. with notes by Duffy J.M. Washington D.C. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Cap. 52 pp. 76 - 78, 2013
- [7] Duffy J., Parker J. ed. by, *The Synodicon Vetus*. Washington D.C. Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies Trustees for Harvard University, Cap. 159, pp. 134 - 136, 1979
- [8] Sansterre J.M., *Les représentants des patriarchats au concile photien d'août-septembre 867*. In: Byzantion 43, pp. 195 - 228, 1973
- [9] Fedalto G., *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*. Series Episcoporum Ecclesiarum Christianarum Orientalium vol. II. Padova. Edizioni Messaggero Padova, p. 684, 1988
- [10] M. McCormick, *Charlemagne's Survey of the Holy Land. Wealth, Personell, and Buildings of a Mediterranean Church between Antiquity and the Middle Ages*. Washington D.C. Dumbarton Oaks Research Library and Collection , pp. 40 - 48, pp. 87 - 88 (lettera del patriarca Elia III), 2011
- [11] R. Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study*. Princeton NJ. The Darwin Press, pp. 160-163, 1995
- [12] Griffith S.H., *Greek into Arabic. Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the Ninth Century: The Example of the Summa Theologiae Arabica*. In: Byzantion 56, pp. 117 - 138, 1986
- [13] Mango C., R. Scott, G. Greatrex ed. by, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*. Oxford. Clarendon Press, 1997, AM
- [14] Mansi J.D., *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. XVII. Venetiis. Apud Antonium Zatta 1772, Actio II, coll. 441 E-444 A
- [15] Caspar E., *Registrum Iohannis VIII papae*. In: Monumenta Germaniae Historica, Epistolarum Tomus VII, Carolini Aevi V. Berolini. Apud Wiedmannos, Ep. 178, p. 143, 1928
- [16] D'Achery R., *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant*. Tomus III. Parisiis. Apud Montalant, pp. 363 - 364, 1723
- [17] Gil M., *A History of Palestine, 634-1099*. Cambridge. Cambridge University Press, pp. 307 - 308, 1992
- [18] Rochow I., *Zu den diplomatischen Beziehungen zwischen Byzanz und dem Kalifat in der Zeit der syrischen Dynastie (717-802)*. In: ed. by Sode C., Takacs S., Novum millenium. Studies on Byzantine History and Culture dedicated to Paul Speck. Aldershot. Ashgate, pp. 311-317, 2001
- [19] Vasiliev A.A., Canard M., *Byzance et les Arabes, t. II. La dynastie macédonienne (867-959)*, part. 2. Extraits des sources arabes traduits par Marius Canard. Bruxelles. Institut de philologie et d'histoire orientale, p. 408, 1950
- [20] Campagnolo-Pothitou M., *Les échanges de prisonniers arabes entre Byzance et l'Islam aux IXe et Xe siècles*. In: Journal of Oriental and African Studies 7, p. 20, 1995
- [21] Photii patriarchae constantinopolitani, Epistulae et Amphilochia, rec. Laourdas B., Westerink L.G., I/1. Leipzig. BSB B.G. Teubner 1983, Ep. 114 (a Gregorio Amasiano diacono e cartulario), p. 152; Ep. 115 (al praepositus Baanes), pp. 152-153; Ep. 116 (al metropolita Ignazio di Claudiopoli), pp. 153-154; Ep. 117 (al metropolita Michele di Mitilene), pp. 154-155; Ep. 118 (a Teodosio monaco ed esicasta), pp. 155-158; Ep. 119 (ad Acacio monaco e medico), pp. 158-159.
- [22] Jenkins R.J.H., Westerink L.G. ed. by, *Nicholas I Patriarch of Constantinople: Letters*. Washington D.C. Dumbarton Oaks Texts, Ep. 2, pp. 13 - 15, 1973
- [23] Zibawi M., *Orienti Cristiani. Senso e storia di un'arte ai confini degli imperi. Siria, Armenia, Egitto, Etiopia*. Milano, Jaka Book, p. 23, 1995

Between Constantinople and Rome: Isaac Argyrus and the palamite controversy (1350-1380)

ENTRE CONSTANTINOPLA Y ROMA: ISAAC ARGIRO Y LA CONTROVERSI PALAMITA (1350-1380)

Raúl Caballero-Sánchez

Universidad de Málaga, Área de Filología Griega Campus Teatinos s/n, 29016, Málaga, España

rcaballero@uma.es

Abstract

Isaac Argyrus (1310-1375 ca.) followed the path of his master Nicephorus Gregoras and devote himself to studying both sacred and profane sciences (Geometry, Geography, Astronomy and Astrology, but also literary studies). From 1351 to 1368 ca. he engaged in an active and overall opposition to the theology of Gregory Palamas and his followers, such as the ex-emperor John VI Cantacuzenus. In this paper I will try to examine the original contribution of Argyrus' theological thought to the palamite controversy, in that he accepted the Palamas' challenge of focusing the debate on crucial questions such as the schatological destiny of creatures. Furthermore, Argyrus' theological 'activism' led him to create stronger links with intellectual and political circles wich advocated for signing the Union of the Papacy and the Orthodox Church and were mainly located at the *Chora* monastery in Constantinople.

KEY WORDS: *Isaac Argyrus, Gregory Palamas, Byzantine Theology, Palamite Controversy, Union of the Eastern and Western Churches.*

1. Introducción

“A Isaac llamado Argiro, que compartió durante toda su vida la enfermedad de Barlaam y Acíndino y que, habiendo sido al final de su vida conminado por la Iglesia a convertirse y hacer penitencia, como muchas veces antes, se obstinó en la impiedad y condenó miserablemente su alma profesando la herejía, ¡sea anatema!” [1]. Esta perícopa del *Sinodicón de la Ortodoxia*, con el que la Iglesia oriental celebra todos los años, durante el primer domingo de Cuaresma, el triunfo sobre el iconoclasmo en 843, es, naturalmente, bastante posterior a la composición original de este texto litúrgico.

De las no pocas adiciones que recibió el *Sinodicón*, a medida que la Iglesia ortodoxa hacía frente a las distintas herejías que siguieron aún desafiando la pureza del dogma, la que concierne a los llamados “barlaamitas y acindinianos” se incorporó al cuerpo del texto en sucesivas oleadas: la primera condena expresa de los opositores a la teología de Gregorio Palamás se introdujo poco después de la celebración del Sínodo de las Blaquernas en 1351, que promulgó oficialmente la ortodoxia del palamismo. En esta sección más antigua, la iglesia ortodoxa

hacía una condena colectiva de los seguidores de Barlaam y Acíndino, seguida por una confesión de fe ortodoxa en la línea perseguida por Palamás [1].

A continuación, sorprendentemente, encontramos el párrafo que hemos citado al comienzo, dedicado en exclusiva a Isaac Argiro e incorporado, según Gouillard, entre 1372 y 1389, tras la supuesta muerte de aquél.

Fue bastante más tarde, en el año 1420, cuando se añadieron al *Sinodicón* las condenas de otros personajes destacados en la resistencia a Palamás y mucho más conocidos, al menos por la posteridad, que el propio Argiro: me refiero a los anatemas dirigidos contra Nicéforo Gregorás, que fue precisamente el maestro de Argiro, y contra los hermanos Prócoro y Demetrio Cidones, quienes, introdujeron con las traducciones de este último, la teología de tradición tomista entre los bizantinos y con esas armas lucharon contra los palamitas [1].

2. Argiro contra el palamismo: la querrela teológica por la definición de la Ortodoxia

Como bien dice el *Sinodicón* en el corto párrafo que dedica a Isaac Argiro, éste se negó obstinadamente, aun en su agonía, a confesar la ortodoxia de la doctrina de Palamás, a saber: que en Dios pueda afirmarse, sin que ello afecte a la infinita simplicidad de su ser, una distinción real entre la naturaleza o esencia (*οὐσία*), que es simple, una e idéntica en las tres personas de la Trinidad, y las operaciones (*ἐνέργειαι*) *ad extra*, por las que Dios crea el universo de la nada, lo mantiene en el ser y lo conduce con su misericordiosa providencia hacia sí mismo, rescatando a toda la creación, y en particular a los hombres, del pecado de Adán, nuestro común antepasado.

En la teología palamita, la *esencia de Dios* permanece siempre inaccesible para cualquier criatura, incluidas todas las jerarquías celestiales de seres ángelicos, creados sin carne sensible, seres intelectuales que gozan, sin la sombra de la muerte, de la cercanía de Dios. Ninguna criatura puede penetrar en el misterio insondable de la naturaleza divina, porque Ésta es supraesencial y absolutamente trascendente. Pero esto, según Palamás, no recluye a Dios en un ensimismamiento inactivo, sino que, muy al contrario, Él se revela siempre en sus operaciones divinas e increadas, conforme a sus atributos de bondad, justicia, belleza, luz, gracia, vida, etc. [véase Fig. 1].

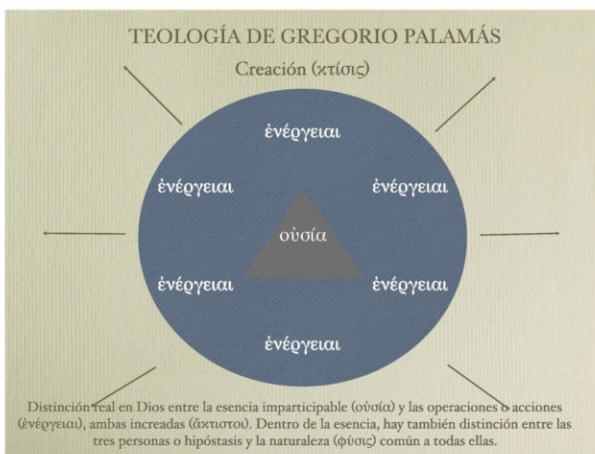


Fig. 1 – La teología de Palamás

Palamás siempre insistió en que las *operaciones de Dios* son increadas y se desprenden de su esencia sin separarse nunca de ella, como el Sol desprende sus rayos luminosos sin que éstos dejen de pertenecer al astro que los proyecta hacia fuera. A través de sus operaciones, Dios se vuelca hacia el mundo sin dejar de ser Dios y, gracias a sus múltiples acciones económicas sobre el uni-

verso creado, puede el cristiano, si se hace digno de él, mantener viva la esperanza de realizar el fin para el que fue creado por su eterno Hacedor: la divinización en el siglo futuro, que ha sido hecha posible por la encarnación del Verbo. Para los palamitas, la divinización, como esperanza escatológica de la fe, no es hacerse uno con la naturaleza divina, absolutamente imparticipable, sino asimilarse a las operaciones increadas de Dios.

De ellas, la participación en la gracia increada nos convertirá, en el fin de los tiempos, en la luz misma de Dios, en el resplandor divino que rodea su naturaleza imparticipable [véase Fig. 2].

La *transfiguración de Jesús* en el monte Tabor, poco antes de afrontar el sufrimiento de su sacrificio libremente elegido, fue interpretada por Palamás como una primicia y anuncio, destinado a sus discípulos más perfectos, de la felicidad indecible que alcanzará a quienes se salven, tras haber llevado una vida entregada al amor de Dios y del prójimo. Por eso, lo que entonces vieron milagrosamente en Jesús, con sus ojos corporales, Pedro, Juan y Santiago fue la misma luz divina, que les está reservada a los justos tras la resurrección, cuando aquellos, con un cuerpo y un alma absorbidos por la luz de Dios, no sean sino esa luz. Los monjes hesicastas, que en su mayor parte eran partidarios de la teología palamita, estaban convencidos de que, con sus prácticas específicas de oración y quietud, podían llegar a percibir con los ojos del espíritu, en el interior de su propio cuerpo, esa luz inefable e increada de la divinidad¹.

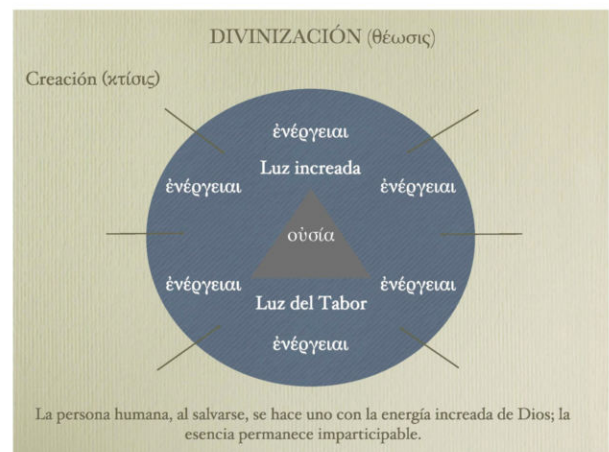


Fig. 2 – La divinización según Palamás

Isaac Argiro se negó en su lecho de muerte a confesar todas estas afirmaciones dogmáticas de la teología palamita. Igual que él, un monje dedicado al estudio de las más variadas materias, tanto de la ciencia profana como divina², fueron muchos - clérigos o laicos, nobles o humildes, partidarios o no de la Unión con Roma - quienes,

¹ Hay dos monografías clásicas sobre la teología de Palamás que aún siguen proporcionando introducciones útiles al estudioso: la de Jugie desde una perspectiva crítica [2] y la de Meyendorf [3], que en cierto modo responde al primero desde una posición 'apologética'. En los últimos años, pueden consultarse los actualizados trabajos de Demetracopoulos [4] y de Sinkewicz [5], con abundante bibliografía.

² De Isaac Argiro empezó a conocerse la notable estatura teológica gracias al pionero estudio de Mercati [6], cuyas fuentes manuscritas ha revisado y ampliado hace poco Bianconi [7]. Su escritura ha sido estudiada, además de por este último, por Mondrain [8, 9, 10] y Pérez Martín [10]. Todos estos estudios han permitido atribuir nuevos manuscritos a la mano de Isaac Argiro.

pese a las amenazas y a las presiones, se negaron a aceptar la pretensión palamita de distinguir dos realidades divinas e increadas en un solo Dios, la de la naturaleza y la de la operación, por muy inseparables que estas fueran. La tradición de la Escritura y de los *Padres*, pensaban los antipalamitas, distingue a veces, aunque vaga y metafóricamente, entre naturaleza y operaciones de Dios, pero lo hace únicamente en el bien entendido de que tal distinción es solo relativa a las limitaciones de la inteligencia humana, que solo puede conocer las realidades que le rodean estableciendo distinciones y relaciones entre las cosas [4]. Pero por ser Dios no meramente una cosa entre las cosas, sino que trasciende por completo a todas ellas, por eso mismo no hay en Dios distinción real entre esencia y operación: su naturaleza simple e infinita es su actividad, porque no se concibe ninguna naturaleza sin actividad, y ambas son en Dios una única realidad supraesencial (véase Fig. 3).

La actividad de Dios en cuanto Dios desemboca en la *economía* y en el plan de salvación, y es por la infinita bondad del libre querer de las tres personas - del Padre, a través del Hijo, en el Espíritu -, como Dios crea el mundo y lo mantiene en el ser.

En él, como heredero de la tierra, el ser humano ha sido creado a su imagen y semejanza, destinado a la bienaventuranza cerca de Dios - con Adán y Eva en el paraíso -. Pero el hombre eligió dar la espalda a su Creador y cayó en la corrupción y la muerte. Por eso, será nuevamente rescatado por Dios a lo largo de la progresiva revelación del Hijo en el Espíritu Santo, que culmina en Cristo y su resurrección.

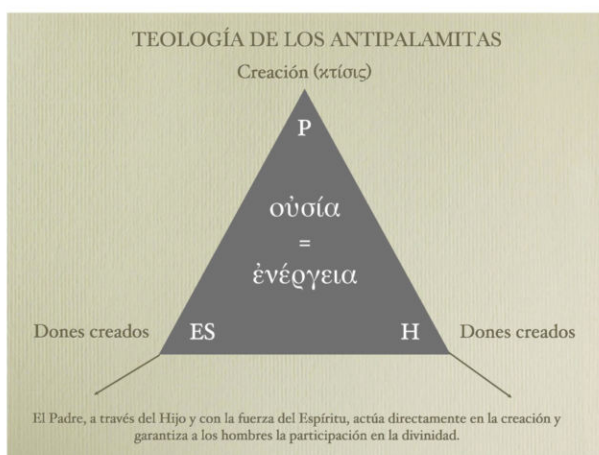


Fig. 3 - La teología de los antipalamitas

Para todos los antipalamitas, que estaban convencidos de estar defendiendo la ortodoxia sancionada por los siete concilios ecuménicos, los frutos de la actividad de Dios en el mundo son siempre *dones creados* (véase Fig. 3). Tales dones hablan de la grandeza de Dios sin agotarla, porque Éste los otorga a las criaturas de acuerdo con la naturaleza de cada una. Entre otras obras teológicas, Argiro escribió contra los palamitas un tratado polémico donde explicaba las cuatro formas posibles en que

Dios se comunica con las criaturas y a estas les es dado *participar de Dios* [6].

a. Así, por ejemplo, la belleza y el orden que rigen las causas naturales en el universo creado transparentan la sabiduría de Dios en su actividad de *creación* y conservación del cosmos.

b. Por otro lado, los dones de *gracia santificante* que adornan a los buenos cristianos de virtudes son potencias de las criaturas, que encuentran en Dios, mediante la participación en los misterios sacramentales de la iglesia, la fuerza y la paz para hacer posible su obra en este mundo.

c. En el mundo venidero, esta santificación, imperfecta siempre, alcanzará su cénit en la *glorificación* de la vida eterna, cuando la contemplación de Dios, de su simplicidad inefable, permitirá gozar a los glorificados de una dicha eterna, aun sin dejar de ser criaturas. Porque, en ese estado de beatitud incesante, las almas purificadas durante la vida en la tierra se habrán unido a sus cuerpos resucitados y restaurados en el brillo y esplendor que tuvieron una vez en el Paraíso, cuando Adán vivía en la intimidad de Dios.

d. Incluso la *unión hipostática* de las dos naturalezas en Cristo vincula de forma directa a uno de la Trinidad, la persona del Hijo, con toda la humanidad a través del cuerpo y el alma que asumió en su hipóstasis, sin mancillar en nada su naturaleza divina.

En opinión de Argiro, en estas cuatro formas de participación del hombre en la divinidad, incluso en la unión hipostática, permanece irreductible el ser de la criatura. En ninguna de ellas, en efecto, era necesario, como querían los palamitas, afirmar ninguna realidad divina intermedia que actuara entre la esencia incomprensible de Dios y las criaturas, esto es, una operación común a las tres personas de la Trinidad que se distinguiera de la vida interna de esas mismas personas divinas. Para Argiro el Padre, a través del Hijo y con la fuerza del Espíritu actúa directamente en la creación y garantiza a los hombres la participación en la divinidad. Este es el sentido último de la encarnación del Verbo. Argiro era perfectamente consciente, y ese es el mérito principal de su aportación a la resistencia contra Palamás, de que el desafío lanzado por éste se jugaba en el terreno de la *esperanza escatológica* de los cristianos ortodoxos, en el que la promesa ofrecida por los palamitas era desde luego mucho más cautivadora, aun a costa de sacrificar la simplicidad divina.

Por eso escribió Argiro un tratado para contrarrestar la idea, casi obsesiva en Palamás, de que sin una gracia increada y eterna era totalmente imposible la divinización. Se trata del tratado epistolar, dirigido al monje Gedeón, acerca de la *luz tabórica*. En esta obra, dada a conocer



por monseñor Mercati y editada por Manuel Candal [11], Argiro polemiza contra Teodoro Dextro, destacado antipalamita e íntimo de Gregorás, en torno a la definición exacta de la naturaleza de la luz tabórica. Los antipalamitas estaban de acuerdo en que ese resplandor del cuerpo de Cristo formaba parte de las realidades creadas y circunscritas, pero no siempre coincidieron en la definición positiva de ese fenómeno.

a. *Barlaam*, al sostener que esa luz, natural y pasajera, que envolvió el cuerpo de Cristo era menos digna que el intelecto, se atrajo la furia de Palamás y la incompreensión de quienes, como Acindino, tenían dudas respecto a la ortodoxia del monje atonita, pero no podían aceptar las radicales afirmaciones, de corte casi origenista, de Barlaam. Era quizá mejor aceptar la naturaleza milagrosa de la luz tabórica, sin convertirla por ello en la energía divina misma, puesto que fue vista por ojos corporales.

b. Otra posibilidad era asignarle un valor simbólico, semejante a las figuras y arquetipos del Antiguo Testamento, como primicia de la beatitud celestial. Esta fue la solución de *Gregorás*. Pero ni Dextro ni Argiro estaban satisfechos con ella. La luz fue milagrosa pero real y reflejaba la naturaleza profunda del cuerpo de Jesús.

c. *Dextro* sostenía que la luz no era sino ese mismo cuerpo encarnado y ungido por el Verbo, lo que Éste asumió como propio de su hipóstasis en la encarnación (*τὸ δεσποτικὸν πρόσλημμα*). Pero Argiro vio en esta interpretación una peligrosa pendiente hacia la iconomaquia y el docetismo. Lo primero, porque desfiguraba las características definitorias de la humanidad de Jesús, por las que se distinguía de su madre María y del resto de los hombres; lo segundo, porque hacía del cuerpo de humildad de Cristo, libremente querido y asumido por Jesús de Nazaret, una simple apariencia ante los ojos de los demás hombres, que no pudieron verlo tal como era - a excepción de sus tres discípulos predilectos, en el episodio milagroso de la transfiguración en el monte Tabor.

d. La propuesta de *Argiro*, como decíamos arriba, tenía su mira puesta en asegurar una esperanza escatológica de salvación sin plegarse a los nuevos dogmas palamitas. Jesús se revistió en el Tabor de la luminosidad y belleza esplendorosa del cuerpo del primer hombre, que refulgía en el Paraíso en la cercanía de Dios. Esa misma belleza de luz creada, inimaginablemente brillante y pura en medio de un mundo que aún no se había manchado por la rebelión del hombre, será restaurada al final de los tiempos en el cuerpo de cada uno de los resucitados a la vida eterna. Esa misma belleza es la que revistió también el cuerpo glorificado de Cristo tras la resurrección,

como un segundo Adán que saca al primer Adán del Hades para conducirlo a la vida eterna. Cristo les manifestó a sus discípulos más dignos en el Tabor las primicias de la esperanza escatológica, en la que el cuerpo también tiene un lugar propio en un mundo restaurado a la vida y vuelto hacia Dios, pero que no por ello deja de ser el mundo creado por Dios.

Runciman ha dicho que esta última era una solución de compromiso que atenuaba en cierta medida las posturas antipalamitas más extremas [12]. Yo pienso que Argiro se habría escandalizado de escuchar nombrar la palabra compromiso. Estaba convencido de no tener que ceder en nada, porque en nada se había movido de la ortodoxia definida por la Escritura y los Padres. Sus expresiones hacia Palamás y sus seguidores siempre fueron rotundas y polémicas y no renunció a ninguno de los apelativos acuñados por Barlaam ya desde el inicio de la contienda, salvo quizá los relativos a las prácticas ascéticas de los hesicastas. No se cansaba de acusarlos de la más absoluta inepticia en la *hermenéutica* de los textos sagrados y de la tradición, así como de desconocer las más elementales nociones de crítica literaria y poética al servicio de la correcta interpretación de las palabras inspiradas de los antepasados³.

3. Argiro ante el triunfo del palamismo: la represión del patriarcado de Constantinopla y la resistencia de los círculos antipalamitas

La posición teológica de Isaac Argiro respondía a la necesidad de garantizar a los cristianos una esperanza escatológica fundada en el retorno del mundo creado a sus orígenes, sin que ello supusiera la disolución de la creación misma. De haber vivido para leer el tratado de Argiro contra Dextro, que, como el resto de su producción teológica, pertenece a los años 60' y primeros de los 70' del s. XIV, Gregorio Palamás hubiera juzgado un serio desafío la solución propuesta por Argiro, que pasaba por sostener al mismo tiempo la naturaleza creada de la luz tabórica y una esperanza escatológica en la que los salvos no se transfiguran en energía divina. Así lo interpretaron de hecho los seguidores de Palamás, sobre todo el ex-emperador Juan Cantacuzeno, con quien Argiro se midió dialécticamente en varias ocasiones desde la abdicación del primero, cuando le presionaron varias veces para que abjurara de sus posiciones teológicas. Sin embargo, la respuesta de Argiro, especialmente después de la condenación de Prócoro Cidonés en 1368, a quien ni siquiera pudo salvar su hermano Demetrio, que tenía cierta influencia en la corte, no solo no fue la de ceder a las presiones, sino que hizo todo lo posible para

³ Un ejemplo paradigmático del estilo confutatorio de Argiro es el escrito antipalamita sobre el problema trinitario, editado también por Candal [13].

mantener viva la resistencia al palamismo cada vez más triunfante. Así lo testimonia el hecho de que, como ya demostrara Mercati, Argiro fuera la mano autógrafa de un esbozo de Tómos compuesto en torno a 1370 para un proyectado, y quizá nunca celebrado, sínodo de la Iglesia de Antioquía, en el que la cabeza de esta sede patriarcal, Arsenio de Tiro, hubiera proclamado por tres veces anatemata los nuevos dogmas palamitas⁴.

Que no se celebrara finalmente el sínodo antioqueno contra Palamás, del que no tenemos noticia alguna, casa bien con el hecho de que, a partir de 1370, los últimos focos de resistencia al palamismo acabaron siendo ahogados por la autoridad patriarcal, al menos en Constantinopla. Uno de esos focos era sin duda el monasterio de Cora en la capital del ya menguado *hinterland* bizantino. Por varios documentos patriarcales y del Papado, sobre los que ha llamado la atención Raúl Estangüi, sabemos que monjes de la *Cora* convertidos a la fe latina fueron destinados a abadías católicas de Italia meridional que practicaban el rito griego [15]. Es muy probable que, en aquellos años, el propio Argiro, como discípulo directo de Nicéforo Gregorás, residiera en la Cora, quizá impedido de enseñar y publicar tras la condena a Prócoro Cidones. Su escritura se ha encontrado en no pocos manuscritos confeccionados allí y el hecho de que sostuviera el anti-palamismo tras la muerte de su maestro hace verosímil que ese cenobio fuese su lugar de residencia [15].

Otros personajes con los que Argiro tuvo una estrecha relación en aquella etapa final de la resistencia antipalamita también están relacionados con el monasterio de Cora. Una obra de Argiro sobre el cómputo de la Pascua está dedicada a un tal Andrónico Oinaíotes. El PLP mantiene el interrogante de si pudiera coincidir este Andrónico (nº 21024), que sirvió a Juan V como embajador en Venecia en 1362 y ostentaba el importante cargo de “juez general” (*καθολικός κρίτης*) en Constantinopla en 1369, con otro Andrónico Oinaíotes (nº 21023) del que se nos dice que fue servidor de Andrónico IV y Juan VII a partir del breve reinado del primero (1376-1379). ¿Podría haber dedicado Argiro su cómputo pascual no al primero, sino al segundo Andrónico? ¿O quizá la dedicatoria de Argiro refuerza la posibilidad de que se tratara del mismo personaje, que hubiese ‘traicionado’ a Juan V para pasarse al bando de su primogénito Andrónico?

Hace poco Raúl Estangüi ha defendido, con buenos argumentos, no solo la identidad de esos dos personajes, sino la de ambos con otro *Andrónico Oinaíotes*, del que el PLP (nº 21022) nos dice que era el poseedor de un códice de la *Geografía* de Tolomeo (Vatic. Gr. 177), vendido a un tal Máximo, monje precisamente en el monasterio de Cora de Constantinopla. Debemos tener en cuenta que en el códice comprado por Máximo también participó,

como copista parcial, Isaac Argiro [15].

Por otro lado, entre los años 69-71 del siglo XIV, las actas patriarcales documentan una serie de procesos *por impiedad*, llevados a cabo por iniciativa del patriarca Filoteo Cócino contra distintos personajes, prelados o laicos, a los que se acusa bien de haber abrazado la fe de los latinos bien de practicar la magia y la astrología [16, 15]. Entre ellos destacan los nombres de Demetrio Cloro y un tal Abramio, en quien Pingree ha sugerido ver al médico y astrónomo Juan Abramio, probable discípulo y colaborador de Isaac Argiro, que en 1376 redactó varios horóscopos para saludar con buenos presagios la llegada del príncipe Andrónico, cuando este se sublevó contra su padre, Juan V, y fue elevado al trono como Andrónico IV [16]. No sabemos si los cargos que se les imputaban a Cloro y Abramio estaban realmente justificados, en lo tocante a su peligrosa afición a la astrología y a la magia, pero sí podemos comprobar que no pocos de los encausados eran obligados no solo a profesar el dogma de Palamás, que había sido declarado completamente ortodoxo tras la condena a Prócoro Cidones en 1368, sino también a abjurar de los errores de Barlaam y Acíndino. Es más: en algunos casos, como el de Cloro, a los denunciados se los reprobaba expresamente por haberse convertido al catolicismo [17].

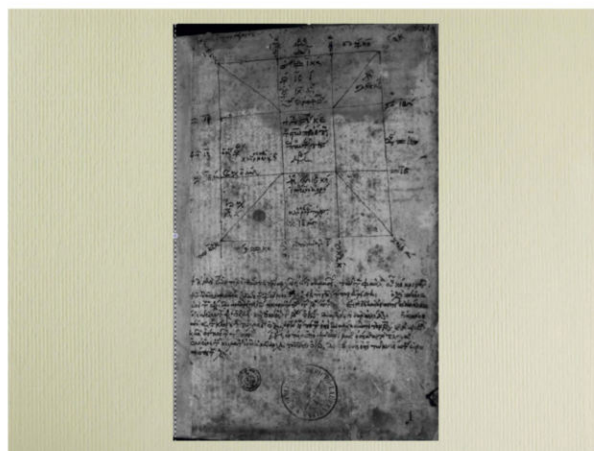


Fig. 4 - Laur. plut. 28,13, f. 1r (mano de Isaac Argiro)

Se trataba, pues, de una campaña de represión sistemática que el patriarca Filoteo puso en marcha en aquellos años contra los adversarios más recalcitrantes de Palamás en Constantinopla, algunos de los cuales se sintieron tentados a seguir el ejemplo de Demetrio Cidones y abrazaron la fe romana. Que esta campaña pudiese en ciertos casos camuflarse bajo el manto de procesos de impiedad, cuando podía documentarse la posesión y estudio de libros de magia y astrología, indica que Abramio y Cloro podían al menos haber simpatizado con la causa antipalamita. Esta sospecha se refuerza por el hecho de

⁴ La escritura del *Tómos*, que ha sido editado por Polemis [14], es sin duda la de Argiro, como ya Mercati sospechaba [6] y han corroborado Bianconi [7] y Pérez Martín [10]. Otra cosa es la autoría: el patriarca de Antioquía pudo haber encargado a Argiro la redacción provisional del *Tómos* siguiendo las indicaciones de aquel. Como indica Mercati [6], esta era una práctica difundida en la época.

que, como las fuentes manuscritas sugieren, Abramio fue probablemente un discípulo y estrecho colaborador de Isaac Argiro, uno de los más temidos adversarios de la nueva ortodoxia palamita [Véanse Figs. 4 - 5]⁵.

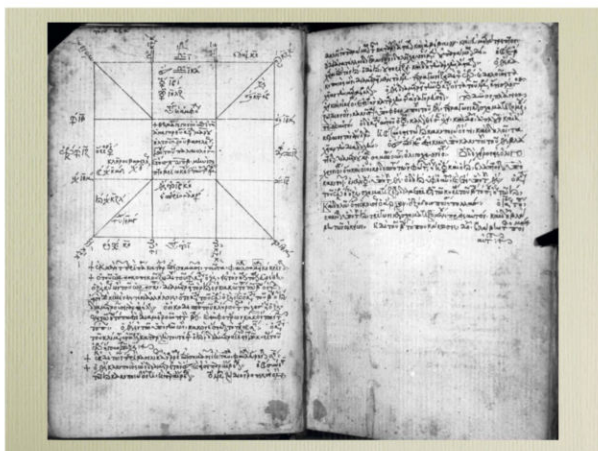


Fig. 5 - Laur. plut. 28,16, f. ff. 24v-25r (mano de Abramio)

Y es que, en esos años difíciles para los enemigos del palamismo, en Constantinopla podían ocurrir hechos aparentemente insólitos como, por ejemplo, que Demetrio Cidones, pese a su influencia cerca del emperador Juan V, no pudiese evitar la condena patriarcal de su hermano Prócoro en 1368, o que un destacado dignatario como Andrónico Oinaïotes, “juez general de los romanos”, hubiese de interrumpir su correspondencia con Demetrio Cidones por no ser señalado como simpatizante de un converso. Que Oinaïotes tuviera buenas relaciones con antipalamitas como Argiro y fuese amigo de un “latino” como Demetrio Cidones podía poner en una posición difícil incluso a un alto magistrado, que además tenía el deber de refrendar o vetar las condenas patriarcales en los procesos por impiedad [15].

De hecho sabemos, gracias a una carta escrita por Andrónico Oinaïotes a Demetrio Cidones, que el juez general prefirió, en 1374/75, ausentarse temporalmente de Constantinopla y fijar su residencia en el despotado de Mistra, huyendo quizá de la presión del patriarcado contra los que aún se resistían a aceptar, con la victoria del palamismo, el nuevo estado de cosas. Es muy revelador que el regreso de Oinaïotes a la capital tan solo se produjera durante el breve reinado de Andrónico IV (1376-79), si es que el servidor de este último es el mismo personaje que el juez general de los romanos [15].

Este panorama desolador para los antipalamitas nos lleva a la siguiente pregunta: ¿Pudo Argiro haber concebido, en las aspiraciones de Andrónico IV al trono, alguna esperanza de restauración de la ortodoxia condenada por el patriarca Filoteo, discípulo de Palamás? Es difícil contestar a esta pregunta, porque ningún emperador salvo Juan Cantacuzeno se empeñó activamente en favorecer los intereses de una de las facciones en liza.

La actitud pragmática de los Paleólogos en este asunto fue la de contemporizar con los dos bandos. Sea como fuere, lo cierto es que, nada más llegar al poder, Andrónico IV depuso al patriarca Filoteo y nombró en su lugar a un tal Macario (PLP, nº 16310), del que lo único que sabemos es que era contrario a la unión de la Iglesia ortodoxa con Roma. Y, en efecto, los 3 años de reinado de Andrónico IV, cuyo astrólogo de corte era Juan Abramio, el discípulo de Argiro, coinciden con un cierto alivio de la presión del patriarcado contra los adversarios de la ortodoxia palamita. Pero ese reinado duró muy poco y la ortodoxia defendida por Acindino, Prócoro Cidones, Gregorás y Argiro no llegó a ser restaurada jamás. El exilio a Occidente, acompañado muchas veces de la conversión a la fe romana, fue el camino elegido por muchos bizantinos hostiles a la nueva ortodoxia palamita defendida por la Iglesia de Constantinopla.

⁵ Como ha indicado Mondrain en un trabajo reciente [9], Isaac Argiro es el copista íntegro del Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Laurentianus pluteus* 28,13. Este códice sirvió de modelo para gran parte del contenido del Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Laurentianus pluteus* 28,16, copiado entre 1381-82 por Juan Abramio y un colaborador suyo. Ambos manuscritos debieron de estar disponibles en Constantinopla tanto para Argiro como para Abramio, puesto que en el f. 1r-v del *Laur. plut.* 28,13 copia Argiro un horóscopo lleno de negros presagios que amenazan la asociación de Manuel al trono de Juan V, en detrimento de los derechos dinásticos del primogénito Andrónico [Véase Fig. 4]. Este horóscopo, datado en 1373, no formaba parte del plan original de copia del manuscrito, porque se ha transcrito en un folio destinado a quedar en blanco y que ha recibido la copia no solo de este horóscopo, sino también de un Índice latino. Así pues, la fuente de dicho horóscopo solo se la pudo proporcionar a Argiro quien lo confeccionó para consolar a Andrónico del revés que había sufrido. Esa persona no es otra que Juan Abramio, el astrólogo de Andrónico IV y autor del horóscopo, que años más tarde transcribió de su puño y letra en los ff. 24v-25r del *Laur. plut.* 28,16 [Véase Fig. 5]. Sabemos además que ambos códices fueron propiedad de Abramio, porque así se refiere a ellos decenios más tarde Isidoro de Kiev, el cardenal ruteno, nombrándolos como *τὸ περσικὸν πρόχειρον τοῦ Ἀβραμίου* y *τὸ δεύτερον πρόχειρον τοῦ Ἀβραμίου*, en razón de la obra que inaugura ambos códices [18].

Bibliografia

PLP = Trapp E., *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzzeit*, vols. 1-12, Wien, 1976-1994

[1] Gouillard J., *Le Synodikon de L'orthodoxie: Édition et Commentaire*, Travaux et Mémoires 2, pp. 1 - 316, 1967

[2] Jugie A. A., *Theologia dogmatica christianorum orientaliū ab Ecclesia catholica dissidentium, t. III : Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum expositio*, Paris, 1930

[3] Meyendorf J., *A Study of Gregory Palamas*, London, 1964

[4] Demetracopoulos J. A., *Palamas Transformed: Palamite Interpretations of the Distinction between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium*. In: Hinterberger M., Schabel C. (edd.), *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204-1500*, Paris, pp. 263 - 372, 2011

[5] Sinkewicz R. E., *Gregory Palamas*. In: Conticello G., Conticello V., *La théologie byzantine II*, Turnhout-Leuven, 2002

[6] Mercati G., *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, Città del Vaticano, 1931

[7] Bianconi D., *La controversia palamitica. Figure, libri, testi e mani*, Segno e Testa, 6, pp. 337 - 376, 2008

[8] Mondrain B., *Les écritures dans les manuscrits byzantins du XIVe siècle: Quelques problématiques*, RSBN 44, pp.157 - 196, 2007

[9] Mondrain B., *Philologie grecque*, Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques [En ligne], 140 | 2009, mis en ligne le 24 septembre 2009. Informazioni su : <http://ashp.revues.org/656>

[10] Pérez Martín I., *El estilo Hodegos y las escrituras constantinopolitanas del siglo XIV*, en Segno e Testa, 6, pp. 389 - 458, 2008

[11] Candal M., *Argiro contra Dexio (Sobre la luz tabórica)*, *Orientalia Christiana Periodica* 23, pp. 80 - 113, 1957

[12] Runciman S., *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge, 1985

[13] Candal M., *Un escrito trinitario de Isaac Argiro en la contienda palamítica del siglo XIV*, *Orientalia Christiana Periodica* 22, pp. 92 - 137, 1956

[14] Polemis I.D., *Arsenius of Tyrus and His Tome against the Palamites*, *JÖByz* 43, pp. 241 - 281, 1993

[15] Estangüi R., *Saint-Sauveur de Chôra, un monastère catholique à Constantinople dans le troisième quart du XIVe siècle*, *Estudios Bizantinos* 1, pp. 140 - 197, 2013

[16] Pingree D., *The astrological School of John Abramius*, *DOP*, 25, pp. 191 - 215, 1971

[17] Rigo A., *Da Costantinopoli alla Biblioteca di Venezia: i libri ermetici di medici, astrologi e maghi dell'ultima Bisanzio*. In: Gilly C., van Heertum, C. (edd.), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto = Magic, alchemy and science 15th-18th centuries*, pp. 69 - 86, 2002

[18] Mercati G., *Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Città del Vaticano, 1926

*Interculturality and Interreligiosity in the
Late Antique Sicily of Benedetto Radice:
Greeks, Latins, Arabs, Christians and Muslims*

INTERCULTURALITÀ E INTERRELIGIOSITÀ NELLA SICILIA TARDO ANTICA DI BENEDETTO RADICE: GRECI, LATINI, ARABI, CRISTIANI E MUSULMANI

Teresa Sardella

*Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università degli Studi di Catania, Piazza Dante Alighieri 24, 95124 Catania
sardella@unict.it*

Abstract

Benedetto Radice was intellectual and scholar, born in Bronte, in Sicily, famous over all for his studies on Italian Resurgence and over all on Bronte's history. He studied Risorgimental, Late Antiquity and Medieval history of his town. In this history there was a pot pourri of populances, cultures and religions, where Sicily contacted Africa and middle East and where European dominations achieved their powers. In this prospective, from Bronte, BR writes sicilian medieval history where there are military and political wars, but no cultural discreteness with byzantines-but non only christian greeks-; muslims, but non only arabians; normans-latins with roman traditions-

KEY WORDS: *Late Antiquity, Sicily, Politics, Cultures, Religions.*

1. Oriente e Islam medievali nella storiografia tra Ottocento e Novecento

Il problema della convivenza tra popoli e religioni, posto da dati di realtà inevitabilmente filtrati da una corrispondente prospettiva culturale, può acquisire forme diverse di consapevolezza a partire dalla riflessione sul passato. E tanto più un'epoca vive l'emergenza data da incontri/scontri tra popoli e religioni tanto più la storiografia esercita la propria riflessione su quei periodi storici che sembrano avere conosciuto vissuti similari. Così è stato fra Ottocento e Novecento quando sia il progetto dell'Occidente -coloniale e imperialista-, sia quello di un'Europa che si ricostruiva sui nazionalismi, hanno attivato la riflessione sulla nascita degli stati europei e sulle origini dell'Europa. E così è, oggi, quando le nuove ondate migratorie indotte dalle guerre e dalla globalizzazione, rimettendo in discussione le certezze dell'Europa e

dell'Occidente, hanno riformulato metodi, forme e interpretazioni di riflessione storiografica soprattutto sul tema dei rapporti con l'Oriente da un lato e l'Islam dall'altro, in quanto contesti geo-politici, culturali e religiosi con cui si rapporta l'Occidente¹.

Tra Ottocento e Novecento, il periodo tardo antico e medievale è stato palestra di elaborazione della coscienza culturale europea². Tale riflessione si è esercitata soprattutto sul confronto con mondi e religioni ritenuti 'altri', ma di cui era anche impossibile disconoscere origini, momenti storici e fonti comuni: in tal senso, l'Oriente e l'Islam rappresentano campi di applicazione in cui si esprimono le riflessioni culturalmente più significative anche per le ricadute politico-sociali che simili temi configurano.

Nella moderna rilettura storiografica del medioevo e della Tarda antichità, la storia relativa all'Islam nell'Europa medievale e moderna è al centro di un dibattito stimolante, che coinvolge intellettuali, occidentalisti e orientalisti³.

¹ Cfr. in bibliografia Said E.G. [1], Hourani A. [2], Becker C.H. [3], Soravia B. [4], Bucci O. [5].

² Cfr. in bibliografia Giarrizzo G. [6], Galasso G. [7], Mastrogregori M. [8], Sardella T. [9].

³ Cfr. Anawati G.C. [10], Quintavalle A.C. [11].

Anche la produzione storiografica siciliana della prima metà dell'Ottocento, in connessione con il tema dei diversi fattori che concorsero alla formazione di una idea sicilianista, si dedicò al "problema" della presenza dell'Islam nella Sicilia del Medioevo⁴.

E, in rapporto ai processi di ricomposizione storico-politici che interessarono l'Ottocento europeo e italiano, questa storiografia siciliana venne a rappresentare un fenomeno complesso, per molti aspetti originale e anticonformista rispetto a tendenze storiografiche dominanti nell'Europa del tempo⁵.

Benedetto Radice, in un momento in cui la stagione del profondo e culturalmente consapevole rinnovamento storiografico che sarà del Novecento non era ancora esplosa, di quella storiografia di fine Ottocento raccolse in parte l'eredità⁶. Nel 1909, a Palermo, Radice pubblica il volume *Il casale e l'abbazia di S. Maria di Maniace. Appunti storici con documenti inediti, che raccoglie due saggi - Il Casale e L'Abbazia* - già pubblicati separati e a distanza di anni [1894 e 1900]⁷, sulle origini e la storia di Bronte, significativi per quanto riguarda la parte tardo antica e medievale.

2. Sicilia e Bronte, bizantini e medievali in Benedetto Radice

Delle riflessioni sui rapporti tra Sicilia, Oriente bizantino e Islam riprendiamo, dunque, quanto emerge dall'opera di Benedetto Radice. Riferimento imprescindibile per la storia del Risorgimento in Sicilia, nel cui clima storico e culturale oltre che in quello postrisorgimentale egli si è formato e si è espresso, e che ne impegnò in gran parte la sua attività, Benedetto Radice (1854-1931)⁸ tratta la storia di Bronte e della Sicilia anche per la fase tardo antica e medievale. Si tratta di una parte minoritaria della sua opera, una parte che è comunque significativa se confrontata con alcuni momenti della storiografia europea e italiana sul tema.

Il quadro che emerge da questo segmento della sua

opera è caratterizzato da una lettura storiografica nel segno della interculturalità e interreligiosità. E anche lo storico brontese, la cui opera è concentrata sul Risorgimento, è interessato alla Sicilia tardo antica e medievale. E, in riferimento a questo contesto, Benedetto Radice si inserisce nell'ambito di una storiografia siciliana, prima ancora che italiana ed europea, che sul periodo tardo antico e medievale, più ancora che su quello risorgimentale, ha costruito la propria identità. La sua lettura di questo periodo rinvia all'incontro tra culture e religioni e alla convivenza tra popoli in un panorama storico pur dominato da guerre di dominio e di poteri.

Opera tra le meno note di Radice, il volume rientra in quello che, da un punto di vista più generale, si può, comunque, considerare il principale interesse di Radice: la storia di Bronte.

I saggi raccolti in questo volume ricostruiscono rispettivamente il primo le origini e la storia del casale (o castello) bizantino e dell'abitato di Maniace - fino alla sua distruzione e prosecuzione in Bronte⁹ - e il secondo la storia dell'abbazia di S. Maria di Maniace (XI-XV sec.) che alla storia del castello è pure collegata. Entrambi i saggi hanno l'intento di ricostruire *Le Origini di Bronte*, così come l'autore annuncia nella prima parte de *l'Appendice* (pp. 77-79), contenente dodici documenti inediti (pp. 87-104). E Bronte e la Sicilia appaiono come un angolo di visuale da cui guardare al resto d'Italia e d'Europa.

Rispetto alla prima loro pubblicazione, i due saggi raccolti nel volume dimostrano evidenti interventi che attestano nuovi contributi e conoscenze in grado di aprire diverse prospettive sulle origini e la storia della città.

Nel 1905, sul luogo assai noto e già studiato¹⁰ di un vecchio casale bizantino, a nove km da Bronte, Paolo Orsi aveva scoperto importanti reperti di bassa età imperiale: unica testimonianza, per quel periodo, di quelle terre. Altre testimonianze, manufatti e reperti archeologici, di sicani, cartaginesi, greci, romani, siracusani, mamertini erano state scoperte dal duca Alessandro Nelson e dallo stesso Radice¹¹[11]. Tutte queste nuove scoperte confluiscono nella riedizione dei saggi apparsa nel 1909.

⁴ Cfr. Della fondamentale opera di M. Amari, Pellitteri A. [12] sottolinea, altresì, la necessità, oggi, di rileggerne le fonti.

⁵ Cfr. Fiorentini P. [13].

⁶ La Tarda Antichità è il periodo storico più sottoposto al rinnovamento storiografico preparato dalla cultura europea tra Otto e Novecento e giunto a piena maturazione tra il manifesto storiografico delle *Annales* e l'«esplosione» del tardo antico (Giardina A. [14]), nel cuore del Novecento, tra anni trenta e anni settanta e ottanta (Gasparri S., La Rocca C. [15]; Sardella T.[8]). Per quanto riguarda l'eredità di questa stagione storiografica in Radice, cfr. Palermo D. [16]; Nef A. [17].

⁷ Editi rispettivamente in ASS 1894 e ASS 1900 e scritti prima del rientro in Sicilia, i due saggi furono ancora ripubblicati insieme ad altre monografie, già edite a loro volta singolarmente, nei due volumi *Memorie storiche di Bronte*, usciti rispettivamente nel 1928 e nel 1936, per poi essere ripubblicati nuovamente nel 1984.

⁸ Per le notizie biografiche cfr. Margaglio L. [18]; Raffaele S. [19].

⁹ Maniace e Bronte, all'origine separate, erano ciascuna con un proprio territorio, ma Radice ritiene che Bronte dipendesse dal baiulato di Maniace. Bronte appare sotto gli Aragonesi, verso il 1346, costituita solo allora in unità amministrativa e con magistrati propri. A partire dagli Aragonesi, Maniace e Bronte appaiono quasi sempre unite come fossero un solo casale. In realtà dipendevano entrambe dal monastero e su di esse esercitava la giurisdizione l'abate. Maniace divenne comune autonomo di Bronte con L.R. 62 del 11 aprile 1981 (Radice, *Il Casale*, cit., pp. 41-42).

¹⁰ Di questo Radice aveva già trattato in ASS 1894, 3 e 4 e ASS 1900, pp. 1 e 2.

¹¹ Uno di questi reperti, un piccolo busto in bronzo, finì in un Museo di Londra, dove venne ritrovato e riconosciuto dallo stesso Radice (Radice, *Il Casale*, cit., p. 3, n. 3).



La storia dei due territori - Maniace e Bronte -, poi unificati, non lascia dubbi sul fatto che è dal casale di Maniace che si origina il tutto. La storia del casale testimonia antichissimi insediamenti, localizzati sul sito. La vallata tra Bronte e Maniace era stata territorio strategico decisivo per il controllo della Sicilia. E la stratificazione di popoli e culture è testimoniata dalla cultura materiale lungo tutto l'arco della sua storia.

Tra gli apporti più incisivi vi è il volume di M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, con la sua capacità di ricostruire la cultura dei musulmani di Sicilia a partire anche da scarse e brevi notizie: un volume che ha segnato la storia dell'orientalistica siciliana aprendo percorsi solidamente radicati, un'opera che solo di recente ha dimostrato la necessità di una revisione critica¹². Come lui Radice si atesta su una linea di laicità, nel senso di distacco da qualunque pregiudizio clericale. Ma, a differenza di Amari, che era su posizioni di «totale insensibilità nei confronti del fattore religioso, con grave scapito della comprensione storica»¹³, Radice dimostra attenzione per le dinamiche interreligiose, oltre che per quelle sociali.

Da Bronte, egli racconta la storia della Sicilia medievale, il che significa fare i conti con un pot-pourri di popoli, culture e religioni: qui, l'Europa incrocia Africa e Medio Oriente, e la Sicilia è lo scacchiere dove quasi tutte le dominazioni europee passano e si giocano la loro parte di potere. Vi sono bizantini - che, però, non sono i soli greci cristiani -; saraceni - di religione musulmana, ma non solo arabi -; e normanni - neolatini - di tradizione latina e di religione cattolico-romana. Tra guerre e distruzioni, che sono le emergenze storiche più evidenti, Radice tratteggia una storia della Sicilia in una cornice inscritta in scontri militari e politici. Ma, la tensione dello storico è centrata sui rapporti tra popoli e culture che si incontrano in Sicilia, a Bronte. Bronte rappresenta un luogo dove si incrociano Italia ed Europa, un centro al crocevia di una storia nazionale ed europea.

La dedica del volume sembra chiara. Essa recita: *Ai mani di Giorgio Maniace protospataro bizantino coi Normanni vincitore in Sicilia dei Saraceni questa memoria sull'estinto casale e la regale abbazia che da lui gloriosamente si nomano*¹⁴.

Il generale bizantino Maniace, nel corso della trattazione, è sempre indicato come il valoroso generale. La dedica potrebbe sembrare una concessione a una scelta faziosa, da parte dello storico Benedetto Radice a favore di bizantini e normanni che, secondo un paradigma storiografico noto, avrebbero operato per la salvezza culturale e religiosa dell'Occidente cristiano e dell'Europa, respingendo gli arabi islamici dalla roccaforte della Sici-

lia¹⁵. Sembra l'esaltazione della 'liberazione' della Sicilia dalla dominazione islamica. Ma, nel ricostruire l'interazione millenaria tra popoli e culture Radice disattende, di fatto, quello che sembra il progetto del saggio.

La storia è seguita più da vicino a partire dalla conquista bizantina. O, meglio dalla ri-conquista bizantina, a opera del generale Maniace, nel 1038, mandato dall'imperatore Paflagone a scacciare dalla Sicilia i saraceni.

La lettura di Radice non è, però, nel segno di una separazione tra popoli, culture e religioni, se pure i fatti storici narrati rinviano a scontri di vario tipo. Nell'intreccio di questa lunga storia, nei secoli della tarda antichità e medioevo, fino all'XI secolo, popoli e culture -bizantini, arabi, saraceni e normanni- non rappresentano autonome e precise identità geografiche, culturali e religiose.

Il quadro delineato dalla lettura di BR sembra corrispondere solo in parte a quanto lamentato circa un decennio fa, a proposito delle conseguenze di una storiografia che è stata considerata come quella che avrebbe letto «l'evoluzione della Sicilia bizantina...alla luce di quella della Penisola...impostazione...che ha avuto conseguenze nefaste sull'analisi della presenza bizantina nell'isola. Trattare la sua storia da un punto di vista 'italiano' ha contribuito, infatti, a contrassegnare il periodo bizantino come una fase di 'dominazione straniera', avvertita come tale dalla popolazione locale»¹⁶.

La storia di Bronte, vista da Benedetto Radice risponde solo in parte alle esigenze di una storiografia risorgimentale così configurata. Il romanticismo storiografico e ancor più le esigenze politico-culturali del primo Risorgimento imponevano la reinterpretazione dell'intera storia italiana e, in particolare, dell'epoca bizantina¹⁷.

Il criterio interpretativo risorgimentale vigeva sulla contrapposizione tra dominatori corrotti e iniqui e popoli sofferenti e in lotta per la libertà.

Benedetto Radice, critico verso alcune manifestazioni del Risorgimento, ha un forte senso identitario, centrato sul legame con Bronte, la cui storia egli legge come ininterrotta continuità del succedersi di popoli. Da Bronte gli orizzonti si allargano all'Italia e all'Europa. E si ampliano approcci, strumenti e metodi per la ricostruzione della storia della città. Questo è evidente soprattutto nel primo saggio, *Il Casale* (pp. 1-42); mentre il saggio su *L'Abbazia* (pp. 43-79) è più legato a vicende locali, in uno scacchiere che si articola in una lotta tra poteri periferici - ecclesiastici, diocesani, monastici e dinastici - tra Bronte, Monreale e Palermo.

Sin dai secoli più antichi della storia di Bronte, insediamenti e stratificazioni raccontano di un territorio dove popoli e identità culturali si sono susseguiti e sovrapposti.

¹² Cfr. supra: Pellitteri A. [11] e Nef A. [15].

¹³ Michelini Tocci F. [20].

¹⁴ Radice, *Il Casale*, cit., p. 1.

¹⁵ Cf., per es., Catalioto L. [21].

¹⁶ Così Nef A. - Prigent V. [22].

¹⁷ Burgarella F. [23].

Materiali archeologici, soprattutto vasi e monete, testimoniano insediamenti risalenti alle più antiche età: le prime tracce indicate sono dei sicani, a queste seguono reperti di civiltà greca e cartaginese; altre testimonianze testimoniano insediamenti greci, romani, siracusani, marmertini; e, ancora, vi sono tombe di siculi, poi di greci, romani, cristiani, bizantini. Bizantini (535-963), saraceni (827-1091), normanni (1061-1198) svevi (1194-1266), angioini (1266-1282), aragonesi (1282-1516), spagnoli (1516-1713), piemontesi (1713-1734), borbonici (1734-1860) sono i protagonisti di una storia che arriva fino al ducato dei Nelson¹⁸.

In questo rincorrersi di popoli, le identità si confondono. Greci non corrisponde a bizantini (romani): vi sono infatti i greci siciliani, che rappresentano l'onda lunga di una continuità culturale rispetto alla grecizzazione classica ed ellenistica, e vi sono i greci bizantini più propriamente detti, in quanto sudditi dell'Impero: tutti questi sono cristiani. Ma, in tutta la Sicilia, anche a Bronte, durante i secoli della dominazione islamica e anche dopo di essa, l'identità della popolazione è a maggioranza musulmana: nel 998, il censimento del governatore di Brundu, inviato all'emiro residente a Catania, parla di 994 musulmani e 674 cristiani. I saraceni - intesi come qualificazione identitaria culturale, religiosa, linguistica, politica e militare - sono musulmani di religione, e vi sono anche musulmani siciliani, di religione islamica ma culturalmente greco-siculi. Gli ebrei qui non compaiono e comunque rappresentano enclaves a sé stanti.

Ogni vicenda narrata è vicenda di scontri e interazioni, assimilazioni e coesistenze, sovrapposizioni e alleanze. Nell'interazione, anche culturale e linguistica tra arabi e gli altri popoli e culture in Sicilia vi sono la lezione di Amari e l'utilizzo di Edrisi¹⁹.

Il racconto, con la secchezza di una prosa che narra una scarna successione di fatti, per lo più violenti e sanguinari, fa emergere scontri durissimi dietro i quali stanno rapporti di forze militari e giochi politici ed economici, di ricchi e di potenti, non scontri di religioni o culture.

I vincitori vincono perché più forti o più capaci nel gioco di astute alleanze. Vincitori e vinti emergono da analisi che, nel racconto di Radice, quantificano forza militare e capacità politica, non qualificano entità morali, etiche né culturali o nazionali. Bizantini, arabi e normanni non sono nemici in quanto separati dall'identità culturale o religiosa, ma sono spinti da interessi economici, ansia di dominazione, tensioni a esercitare il potere.

Le divisioni non operano in senso verticale, cioè per identità culturali o religiose, ma in senso sociologico e orizzontale, sezionando ogni gruppo sociale al suo interno, separando in ognuno di essi potenti e prepotenti da co-

loro che non lo sono o non sanno esserlo.

«Affievolito per decrepitezza l'Impero di Bisanzio, i Saraceni dopo varie scorrerie del 652, 669, 740, 753, 766, 827, nell'831 s'impadronirono di Palermo e di tutto il valle di Mazzara, nell'878 di Siracusa. Rimaneva solo il Val Demone, rifugio di molti cristiani, abitato per lo più da popolazioni greche e inespugnabile per il frastagliamento delle sue aspre montagne, ma dopo molto sangue, nel 965, caduta Rametta, fu conquistato anch'esso. Finirono i municipi greci e cristiani e la Sicilia fu tutta dei Saraceni. Dopo due secoli circa dalla conquista, nel 1035, discordie intestine dilaniavano i conquistatori. L'Emiro Akal, profferendosi di tenere egli la Sicilia, come maestro dell'impero, avea chiesto aiuto all'imperatore Michele Paflagone per domare la guerra civile in ogni luogo dell'Isola che a causa del Kharâg, doppia decima, vi avea acceso il di lui fratello Abu-Hafs. I Musulmani siciliani da parte loro chiesero aiuto ad Abd-Allah che in parecchi fatti d'armi sconfisse Akal e rimase padrone dell'Isola»²⁰.

Nel 1038 l'imperatore Paflagone, sperando di riconquistare la Sicilia, manda il protospatario Giorgio Maniace che venne aiutato da normanni e italiani, cedutigli da Guaimaro, conte di Salerno. Assaltò Messina e a Rametta vinse gli Arabi. Era il 1040. E il luogo della battaglia prese il nome dal generale Maniace. Maniace vinse perché aiutato da migliori armature, dal vento e dai normanni.

Il castello, roccaforte militare, è al centro della contesa, la sua conquista è oggetto e simbolo della vittoria²¹.

Bizantini e arabi si scontrano in una lotta, che, nelle piccole vicende, aveva trasformato la lotta politica in scontri personali, dove venivano annullate le differenze di religioni e di cultura.

Abd-Allah, che era stato chiamato dai musulmani siciliani, venne cacciato dai musulmani arrivati da fuori, e dovette scappare in Africa inseguito dai normanni. Bizantini e normanni si scontrarono tra loro, per avidità e tornaconto personale e per dividersi il bottino. Infatti, quando Arduino andò a chiedere la sua parte a Maniace, questi se ne ebbe a male: alla fine, bizantini e normanni si scontreranno tra loro fino a farsi nuovamente sopraffare dai saraceni. Così, i saraceni si ripresero il castello e i bizantini dovettero lasciare la Sicilia. Lo stesso Maniace cadde in disgrazia presso l'imperatore e non se ne seppe nulla.

Dunque, le tradizionali identità culturali e religiose saltano. I vari conquistatori si annientano in lotte intestine: prima arabi contro arabi, poi bizantini e normanni, in un primo tempo alleati contro gli arabi, a guerra non ancora finita, si scontrano tra loro.

Al tentativo dei normanni di completare l'azione militare distruggendo il nemico comune corrisponde, da parte dei bizantini, il perseguimento di un obiettivo di parte, econo-

¹⁸ Qui i diritti feudali restano attivi ben oltre la loro cessazione con la costituzione del 1812, mentre l'esproprio da parte del governo italiano sarà solo dopo il secondo conflitto bellico.

¹⁹ Nome con cui è noto in Italia il geografo arabo al-Hdrīsī ripreso dallo stesso Amari (Radice, *Il Casale*, cit., p. 8, n. 3).

²⁰ Radice, *Il Casale*, cit., pp. 7-8.

²¹ Radice, *Il Casale*, cit., pp. 8-10.



mico e immediato: la spartizione del bottino. Il castello, già rafforzato dai bizantini, torna arabo²².

Nel 1060, il normanno Roberto il Guiscardo, incoraggiato dalla conquista di Rametta e dalle profferte di aiuto di Ibn-Thimma - divenuto traditore per avere la Sicilia -, continuò ad avanzare. A Maniace «fu festevolmente accolto da tutti i cristiani del Val Demone, tributari dei saraceni, venuti ad offrirgli doni ed a prestargli obbedienza ... I cristiani si scusavano poi coi Saraceni di essere stati costretti a ciò per aver salva la vita e la roba da quei predoni di Normanni»²³. Ruggero e Roberto avanzarono verso sud.

A Maniace, sotto il regno normanno, la popolazione si accrebbe di una colonia lombarda. E l'appagamento della vittoria stava nella sola conquista, intesa con avido accaparramento di beni.

Non c'è desiderio di distruzione della cultura e della memoria araba e i Normanni non appaiono come salvatori e restauratori della cultura, civiltà e religione cristiane. Lo stesso Ruggero costruì un ponte chiamato con nome arabo Cantera, consacrato alla memoria della madre Adelasia, morta nel 1118. Il fatto è ricordato da un'epigrafe greca del 1121. E Radice riferisce anche un dato, che dimostra un atteggiamento che va oltre ogni demonizzazione culturale o religiosa: «Una leggenda brontese narra che un saraceno, piantatosi con le gambe sulle rive opposte del fiume, ove sorse il ponte, ne abbia dato il modello. Nella fantasia popolare i saraceni erano giganti»²⁴. Restavano, inoltre, attivi ambienti culturali arabi: Radice lo deduce dal geografo arabo Edrisi, vissuto nel 1154 alla corte di re Ruggero, che parla di Maniace (maniag) come di un villaggio popolato, ricco e abbondante di tutto, chiamata anche con nome arabo Grotte della Farina (Ghiran ed-Dequq). Tra il 1169 e il 1190, durante le lotte dinastiche degli Altavilla, Maniace si alleò con i lombardi per sostenere il trono di Tancredi, figlio e discendente illegittimo di re Ruggero. Il trono era conteso a Tancredi da Arrigo VI, re di Germania, marito di Costanza, legittima erede²⁵. E nel 1194, al Casale di Maniace, o all'abbazia, più comodamente, fissò la sua dimora Arrigo.

Non vi è scontro di religioni in questa ricostruzione: l'eliminazione degli arabi e la dominazione cristiana non appaiono i potenti cristiani. Infatti, lo stesso papa Clemente ostacolava Tancredi e pensava alla Sicilia solo come a un feudo della Chiesa.

3. Interculturalità e interreligiosità nella storia di Bronte

La medievistica, fino al XIX secolo e spesso anche fino alla metà del XX secolo, non aggiungeva nulla a quanto favoleggiavano le tradizioni. E la medievistica siciliana restava tributaria di racconti di edificazione agiografica²⁶. Per quanto riguarda Bronte, si ripeteva il fatto che fosse antica, spesso inventando e amplificando leggende, ribadendo che il nome era di origini mitologiche. Così, anche Radice non rinuncia al *topos* della storiografia locale siciliana e fa iniziare la storia della Sicilia dai Ciclopi²⁷.

Ma, il lavoro di Radice è leggibile anche in termini di interculturalità e interreligiosità, richiama approcci della storiografia locale siciliana del secolo precedente, ma anche stimoli culturali e storiografici che sarebbero arrivati a compimento nella storiografia delle 'Annales'.

Vi è presente la lezione rivisitata di Orsi²⁸, focalizzata sulla cultura bizantina, così come è fondamentale quella di Amari²⁹, focalizzata sul versante islamico, ma della quale ultima Radice non recepisce il giudizio negativo verso il mondo bizantino; in quanto le varie vicende appaiono come le 'stratificazioni' che qualificano la storia della Sicilia vi si può leggere un parallelo con la visione di B. Pace che propone nell'arco dei primi decenni del secolo una visione 'nazionalistica' del popolo siciliano e della sua formazione proprio in età medievale. In termini di interessi complessivi della sua opera è viva la lezione della cultura mitteleuropea, dalla fine dell'Ottocento divenuta sensibile al tema dell'identità nazionale³⁰.

In questo, Radice intreccia l'interesse per la storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia con l'interesse per la corrispettiva storia bizantina e medievale della sua città, là dove l'attenzione per il medioevo significa rivolgersi al periodo storico su cui si esercita la formazione di idee e posizioni nazionalistiche europee tra Otto e Novecento³¹.

Alcuni temi mi sembra che possano chiarire il rapporto tra Radice e la cultura italiana ed europea, nonché il suo esservi inserito come rappresentante di una cultura siciliana che di quella italiana ed europea faceva parte.

Assenti le «complicazioni risorgimentali della medievistica italiana»³², legate piuttosto alla strumentalizzazione della questione longobarda e, dunque, quale posizione più propria di altri contesti culturali, il clima culturale dell'Italia postunitaria in Sicilia è presente nell'analisi della memoria

²² Radice, *Il Casale*, cit., p. 11.

²³ Radice, *Il Casale*, cit., pp. 12-13.

²⁴ Radice, *Il Casale*, cit., p. 14.

²⁵ Radice, *Il Casale*, cit., p. 16.

²⁶ Pricoco S. (ed.) [24]; Pricoco S. [25].

²⁷ Palermo D. [15]

²⁸ Valbruzzi F. [26]. Nella bibliografia di Orsi manca il nome di Bronte, e vi sono solo due piccoli scritti dedicati al territorio di Maniace, che occupano tre pagine, e infine un articolo con qualche notizia sparsa (cfr. Palermo D. [16], pp. 27-33).

²⁹ Non interessa in questa sede riconsiderare l'apporto critico con cui la storiografia di oggi ha iniziato a guardare all'opera di Amari.

³⁰ Arcifa L.- Bagnara A. - Nef A. [27] (il paragrafo da cui cito è di L. Arcifa) p. 242 s..

³¹ Per quanto riguarda il rapporto tra studi sul Risorgimento italiano e medievistica, in Italia, cfr. Moretti M. [28], pp. 165 ss. Peraltro, tutta la medievistica europea è collegata alla formazione dei nazionalismi: cfr. Tabacco G. [29] e Sergi G. [30].

Tabacco G. [31] p. 706.

e delle identità locali³³.

Un'analisi che si avvale di strumenti, metodi, discipline che sono frutto di rinnovamenti culturali che scardinano i vecchi schemi storiografici.

Bibliografia

- [1] Said E.G., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Trad.it., Milano, 1999
- [2] Hourani A., *L'Islam nel pensiero europeo*, Trad.it., Roma, 1994
- [3] Becker C.H., *L'Islam come problema*. In: Di Costanzo G. (a cura di), *Soveria Mannelli (CZ)*, 2000
- [4] Soravia B., *Ascesa e declino dell'orientalismo scientifico in Italia*. In: *Il mondo visto dall'Italia* (Atti del Convegno annuale della Società italiana per lo studio della storia contemporanea), Milano, pp. 270 - 286, 2004
- [5] Bucci O., *'Oriente' e 'Occidente' nella storiografia europea: responsabilità dell'Occidente nella creazione delle categorie orientalistiche e il ruolo assunto dai circoli culturali europei nella loro formulazione*. In: *Iura orientalia* 1/1, pp. 1 - 44, 2005
- [6] Giarrizzo G., *Il Medioevo tra Otto e Novecento*. In: *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1, *Medioevo latino*, IV. Roma, pp. 223 - 258, 1997
- [7] Galasso G., *Storici italiani del Novecento*, Bologna, 2008
- [8] Mastrogregori M., *La storiografia del Novecento*. In: *Dizionario di Storia*. Informazioni su: [www.treccani.it/enciclopedia/la-storiografia-del-novecento_\(Dizionario-di-Storia\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/la-storiografia-del-novecento_(Dizionario-di-Storia)/), 2011
- [9] Sardella T., *La fine del mondo antico e il problema storiografico della Tarda Antichità: il ruolo del cristianesimo*. In: *Chaos e Kosmos* 14, pp. 1 - 40, 2013. Informazioni su: www.chaosekosmos.it
- [10] Anawati G.C., *Islam e Cristianesimo. L'incontro tra due culture nell'Occidente medievale*, Milano, 1994
- [11] Quintavalle A.C. (ed.), *Medioevo Mediterraneo: l'Occidente, Bisanzio e l'Islam*. In: *Atti del convegno int.* (21-25 sett. 2004), Milano, 2007
- [12] Pellitteri A., *Michele Amari e gli studi islamici in Sicilia*. In: *Kalòs* 1, 2007. Informazioni su: edizionikalos.com
- [13] Fiorentini P., *Nel Regno delle due Sicilie. Intellettuali, potere, scienze della società nella Sicilia borbonica*, Catania, 2008
- [14] Giardina A., *Esplosione di tardoantico*. In: *Studi storici* XL/1, pp. 157 - 180, 1999
- [15] Gasparri S., La Rocca C., *Tempi barbarici: l'Europa occidentale tra antichità e medioevo (300-900)*, Roma, 2012
- [16] Palermo D., *L'archeologia nel territorio di Bronte e l'opera di Benedetto Radice*. In: E. Galvagno (ed.), *Vices temporum*, *Atti della giornata di studi nel 150o anniversario della nascita di Benedetto Radice*, Bronte, pp. 27 - 33, 2005
- [17] Margaglio L., *Benedetto Radice*. In: *Il Ciclope* del 19 marzo 1947. Informazioni su: www.bronteinsieme.it
- [18] Raffaele S., *Benedetto Radice: il percorso culturale*. In E. Galvagno (a cura di), *'Vices temporum'*. *Atti della giornata di studio nel 150o anniversario della nascita di Benedetto Radice (1854-2004)*. Bronte, pp. 5 - 11, 2005
- [19] Michelini Tocci F., *La storiografia orientalistica in Italia tra Otto e Novecento*. In: Martirano M., Massimilla E. (ed.), *La cultura storica italiana tra Otto e Novecento*. Napoli, pp. 113 - 144: 116, 1991
- [20] Catalioto L., *'Nefanda impietas sarracenorum': la propaganda antimusulmana nella conquista normanna del Valdemone*. In: Castano R., Latella F., Sorrenti T. (a cura di), *Comunicazione e propaganda nei secoli XII e XIII*. *Atti del convegno*, Messina 24-26 maggio 2007, Roma, pp. 178 ss, 2007
- [21] Nef A., Prigent V., *Per una nuova storia dell'alto medioevo siciliano*. In: *Storica* 12, pp. 9 ss, 2006
- [22] Burgarella F., *La storiografia italiana nello studio dell'Italia bizantina*. In: *Mélanges de l' école française de Rome. Moyen Age* 101, pp. 365, 368 e 376, 1989
- [23] Pricoco S. (ed.), *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella Tarda Antichità*. In: *Atti del convegno Catania 20 - 22 maggio 1986*, Soveria Mannelli (CZ), 1988
- [24] Pricoco S., *Un esempio di agiografia regionale: la Sicilia, in Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*. In: *Atti*, Spoleto 7 - 13 aprile 1988, Spoleto, pp. 319 - 376, 1989
- [25] Valbruzzi F., *Sulle orme di Paolo Orsi: la ricerca archeologica nell'antica Enna dall'Unità d'Italia al nuovo millennio*. In: *Arti al Centro. Ricerche sul patrimonio culturale della Sicilia centrale 1861-2011* (edd. M.K. Guida e P. Russo), Firenze, pp. 251 - 268, 2015
- [26] Palermo, *L'archeologia nel territorio di Bronte e l'opera di Benedetto Radice*. In: *'Vices temporum'* cit., pp. 27 - 33
- [27] Arcifa L., Bagnera A., Nef A., *Archeologia della Sicilia islamica: nuove proposte di riflessione*. In: Sénac Ph. (éd), *Histoire et archéologie de l'Occident musulman (VIIe-XVe siècles. Al-Andalus, Maghreb, Sicile)*. Université Toulouse-Le Mirail, [il paragrafo da cui cito è di L. Arcifa] p. 242 s,

³³ Gli storici hanno messo in evidenza come i processi di unificazione nazionale abbiano prodotto a livello regionale e subregionale una rifioritura di erudizione locale (per l'Italia, cfr. Porciani I. [32], pp. 141-182).



2012

[28] Moretti M., *Appunti sulla storia della medievistica italiana fra Otto e Novecento. Alcune questioni istituzionali*. In: *Revista de Historia. Jéronimo Zurita* 82, soprattutto pp. 165 ss, 2007

[29] Tabacco G., *Medievistica del Novecento. Recensioni e note di lettura*, I. Firenze, 2007

[30] Sergi G., *Antidoti all'abuso della storia: Medioevo, me-*

dievisti, smentite, Napoli, 2010

[31] Tabacco G., *Latinità e germanesimo nella tradizione medievistica italiana*. In: *Rivista Storica Italiana* 102, p. 706, 1990

[32] Porciani I., *Identità locale-identità nazionale: la costruzione di una doppia appartenenza*. In: Janz O., Schiera P., Siegriest H. (ed.), *Centralismo e federalismo tra Ottocento e Novecento*. Bologna, pp. 141-182, 1997

MUSULMANI IN SICILIA. RAPPRESENTAZIONI MEDIATICHE E REALTÀ CONTEMPORANEE*

Rossana Barcellona, Anna Bencivinni

Dipartimento DISUM, Università degli Studi di Catania, 95124, Catania, Italia

rbarcel@unict.it, annabencivinni@hotmail.it

Abstract

The paper aims to provide primarily a reflection on the media representation of the Muslims and its effects on perception of Islam in the Western culture. The first part deals with the most common stereotypes about Muslims that lead to the construction of the so-called “audiovisual vocabulary” of the prejudice. The second part presents some of the most important active Muslim associations in Italy, and describes in summary the actual experience of the Muslim community living around the mosque of Catania. The purpose is to stimulate a new focus on the gap between reality and its representations.

KEY WORDS: *Religions, Migrations, Cross-culturalism, Media, Identity.*

1. Introduzione

Elaborare soluzioni di fronte alla sfida che scaturisce in tutte le sue articolazioni dalla complessa e sempre più pressante presenza nel territorio italiano di minoranze religiose e culturali è diventata un'esigenza pratica oltre che un impegno necessario a vari livelli.

Un'esigenza e un impegno che non possono né devono risparmiare il coinvolgimento attivo di chi si è occupato e si occupa di studiare, analizzare e interpretare i fatti religiosi nel loro divenire storico, dal punto di vista scientifico-accademico.

Anche perché qualsiasi tipo di soluzione ha bisogno di diversi sguardi interpretativi e di molti strumenti cognitivi per essere pensata, progettata, sottoposta al vaglio della fattibilità e poi sperimentata sul campo [1].

Il processo di alterazione - più o meno traumatico - di pre-costituiti equilibri, fondati sulla omogeneità/unità culturale -presunta o pretesa-, comunque propria dei cosiddetti stati nazionali, è ormai avviato da decenni anche in Italia.

E anche in Italia ha prodotto situazioni di diversificate pluralità in atto, che solo attraverso nuovi sforzi di auto-comprensione e auto-coscienza possono essere gestite, avviate a pratiche relazionali sostenibili e perfino valorizzate in termini di pluralismo.

Per i Paesi che circondano il Mediterraneo, attualmente il confronto più urgente e problematico è quello con l'Islam, per le proporzioni assunte da questa presenza, per la tipologia di questa religione apparentemente indisponibile a rinunciare alla propria centralità veritativa - come del resto il cattolicesimo a tendenza monopolizzante del paese 'ospitante' - ma anche per le varietà nelle quali a sua volta si declina e per le propaggini fondamentaliste, che in modo fuorviante tendono a divenire -per varie ragioni e in molti modi - identità assorbenti e dominanti pure da posizioni - ancora in Europa - minoritarie. La riflessione sulle dinamiche del presente e del suo pluralismo, può suggerire a chi vi approda dallo studio delle religioni del e nel mondo antico - vale a dire dalla storia delle plurali e plurime relazioni fra le religioni storiche -, un'utile prospettiva diacronicamente comparativa per un approccio meno pregiudiziale e forse meno schematico. Processi dialettici di differenziazione e interazione culturale, etnica e religiosa sono intrinseci alla storia umana.

Le realtà del mondo antico si articolano spesso al plurale, seppure con dinamiche proprie, relative ai fattori di permeabilità e traducibilità che caratterizzano in generale le religioni del passato [2]. Non manca chi si sia espresso in termini di pluralismo religioso - seppure con qualche distinguo rispetto al pluralismo in senso moderno- per in-

*Il documento nella sua interezza è frutto del lavoro congiunto delle due autrici in particolare i prg 1 e 2 sono di R. Barcellona e i prg 3 e 4 sono di A. Bencivinni.



dicare un tratto tipico dei secoli della tarda antichità -cioè dei secoli centrali del primo millennio- dove scenari di coabitazione pacifica e/o conflittuale fra diverse provenienze e appartenenze culturali, linguistiche e religiose hanno rappresentato la consuetudine più ancora che fenomeni eccezionali o temporanei.

Pagani ed ebrei, oltre che cristiani di diversa estrazione dottrinale, si trovarono a convivere a lungo in metropoli come Roma o Alessandria, innescando dinamiche varie e non sempre necessariamente all'insegna dell'ostilità. Il pluralismo antico viene distinto dal pluralismo moderno soprattutto sulla base del peculiare individualismo di quest'ultimo: nella modernità la religione non è più - o non soltanto - tradizione, quasi destino genetico, ma scelta personale [3].

Le sollecitazioni del presente determinano più di quanto non si immagini il modo in cui interroghiamo il passato, che a sua volta rimane -con le opportune cautele- un punto di partenza per decodificare aspetti della realtà contemporanea: si tratta di un dialogo aperto e proficuo. «La storia non è altro che una continua serie di interrogativi rivolti al passato in nome dei problemi e delle curiosità -nonché delle inquietudini e delle angosce- del presente che ci circonda e ci assedia», scriveva Braudel alcuni decenni fa [4].

Tra inquietudine per il presente e curiosità scientifica si situa il percorso avviato con alcuni studenti che, per l'elaborazione delle loro tesi, lavorano o hanno lavorato combinando lo studio di documenti e strumenti bibliografici con l'indagine sul territorio, e precisamente dentro alcune comunità islamiche presenti in Sicilia. Lo scopo è quello di verificare in modo diretto quali strategie di integrazione e aggregazione vengano praticate e con quali esiti, soprattutto dalle comunità che fanno capo a religioni come l'Islam, che sono costituite da persone di provenienze diverse, da Paesi lontani segnati da problemi complessi, e che non possono giovare ancora della firma di un'Intesa. Tutte le confessioni che hanno firmato l'Intesa con l'Italia sono, infatti, gruppi presenti già da prima della formazione dello Stato unitario o comunque da prima che in Italia il fenomeno migratorio divenisse così macroscopico e importante. Sono cioè gruppi che non si includono nel cosiddetto "nuovo pluralismo".

Disegnare un profilo della presenza islamica che tenga conto di dati concreti consente di registrare informazioni non filtrate da strumenti come la pubblicitaria, la televisione, la rete, che hanno logiche proprie non sempre dettate dall'esigenza di raccontare la realtà.

Il presente contributo intende richiamare l'attenzione su alcuni risultati, ancora del tutto provvisori, di tale percorso e rappresenta per buona parte un distillato del lavoro di ricerca già confluito nella tesi di Anna Bencivinni, coautrice di queste pagine. Il contributo è articolato in tre parti, soprattutto con l'intento di sollecitare una riflessione, che oggi appare urgente oltre che necessaria, sul

divario spesso inutile e fuorviante tra la realtà e le sue rappresentazioni. La prima parte propone una considerazione sulla rappresentazione mediatica del musulmano, evidenziando alcuni meccanismi che contribuiscono a forgiare il cosiddetto 'lessico audiovisivo' del pregiudizio.

La seconda ricorda alcune delle più importanti associazioni musulmane attive in Italia. E, infine, la terza racconta in sintesi l'esperienza concreta della comunità musulmana gravitante intorno alla Moschea della Misericordia di Catania.

2. Islam, Media e costruzione del pregiudizio

La religione islamica appare generalmente agli italiani estranea, arretrata e soprattutto minacciosa [5].

Non poco contribuiscono le notizie sparse sui e dai Media a diffondere una visione a-storica basata su un presunto monolitismo dell'Islam, che non tiene conto dell'estrema eterogeneità culturale, politica e religiosa che caratterizza il mosaico-Islam. Il risultato è la facile equazione tra Islam e fondamentalismo, e dunque tra Islam e terrorismo, equazione che si è andata consolidando a partire dai fatti dell'11 settembre 2001.

Gli attacchi terroristici incrementano l'idea del musulmano portatore di violenza, di mentalità oscurantista e arcaiche, refrattario alla modernità, contrario a ogni forma di democrazia, chiuso in un'osservanza rigida e ottusa [6, 7]. In altri termini, avallano con il supporto dell'informazione mediatica l'idea del musulmano come "altro irriducibile" [8]. Il musulmano, sotto questo profilo, è presentato come doppiamente altro: in quanto immigrato e in quanto seguace di una religione considerata inassimilabile. Questa idea fa pericolosamente gioco al discorso ideologico - tendenzialmente reazionario e piuttosto diffuso sui Media - arroccato sul concetto di territorio e di comunità etnicamente e culturalmente omogenea che rischia di essere inquinata e destabilizzata dal mescolamento delle differenze, attivato e incentivato dai processi di globalizzazione e immigrazione. Anche il cosiddetto mondo degli intellettuali esprime spesso giudizi approssimativi e liquidatori sull'Islam, sulla base di una pretesa incompatibilità con la società occidentale [9].

Tali considerazioni che intrecciano ostilità e paura, diffuse da alcuni cosiddetti *opinion makers*, attecchiscono facilmente e diventano opinione pubblica di maggioranza.

E se esistono anche voci fuori dal coro, come quella autorevole di Franco Cardini (storico al sicuro da tendenze sinistrorse!), il quale valorizzando la portata dell'Islam nello sviluppo della civiltà occidentale considera un errore di metodo ridurre questa religione a semplice antagonista, queste voci rimangono voci di nicchia, rispetto all'informazione dominante destinata per natura a occuparsi delle cattive notizie più che delle buone [8].

Si ha l'impressione di un rinnovato uso del capro espiato-

rio di girardiana memoria, tornato attuale in un momento di crisi globale per consolidare la coesione e l'identità del gruppo [10].

Gli stranieri - sentiti come estranei ed esterni - più che rappresentare dei nemici costitutivi e ontologici, si vanno caratterizzando come dei nemici necessari e complementari alla rivitalizzazione - o al tentativo di rivitalizzazione- delle identità nazionali, rese fragili dal profondo sconvolgimento di equilibri a lungo ritenuti acquisizioni definitive [11]. In questo quadro il musulmano sembra configurarsi come espressione e metafora della diversità, dell'alterità per eccellenza. Da questa connotazione/ condizione, dentro la quale il musulmano è come ingessato, sembra derivare sia la difficoltà, spesso impossibilità, di partecipare al sistema di relazioni vigente nel paese di arrivo, sia l'antagonismo da parte dei membri della società ospitante [12].

I Media contribuiscono a forgiare strumenti cognitivi e schemi mentali che condizionano in modo profondo la percezione della realtà, tendendo più o meno programmaticamente a costruire le cornici entro le quali si struttura una grossa porzione del pensiero sociale, cioè dell'opinione pubblica. Alcuni meccanismi attivati dai Media chiamano in causa i concetti di stereotipo e di pregiudizio che vanno compresi in relazione alle realtà politiche e sociali [13, 14].

La rilevanza dell'impatto di questi mezzi deriva dal fatto che sono in grado di fornire notizie provenienti da ogni parte del mondo in tempi brevissimi [15], e di divulgare contenuti e significati a proposito di realtà con cui, nella maggior parte dei casi, i destinatari dell'informazione non entrano in contatto direttamente. Per questo hanno avuto e hanno un ruolo significativo nella diffusione dei profili parziali, deformanti, pregiudiziali e stereotipati dell'Islam [16].

Un altro elemento costitutivo della comunicazione di massa gioca un ruolo importante nel modo in cui sono veicolate le informazioni: il linguaggio mediatico, oltre a rispondere a complesse logiche politiche, è soggetto a regole di semplificazione e spettacolarizzazione che rispondono al cosiddetto principio di "notiziabilità" [17]. La necessità di conformarsi a criteri di fruibilità e sensazionalismo porta all'accentuazione di stereotipi e pregiudizi. Così con una sorta di automatismo al mondo islamico si associano, in un mix di drammatizzazione e folklore, la violenza, il fanatismo, folle oranti e minacciose, figure oscurate dal burqa, l'harem, il deserto, il petrolio, scenari di città in rovina, donne e bambini straziati e in lacrime. Tutti elementi che hanno preso forma nell'immaginario italiano e occidentale e che lasciano poco spazio a rappresentazioni e riferimenti alternativi.

La televisione appare la principale fonte di pregiudizi e stereotipi sull'Islam, fino a creare un vero e proprio clima islamofobico. In questo senso l'indagine di Marletti, pubblicata più di vent'anni fa rappresenta un utile studio pio-

neristico [18]. Immagini ricorrenti, frasi fatte e luoghi comuni, usati senza alcun controllo, da parte dei media e ormai con poche varianti nel parlato, vanno così a costituire il lessico audiovisivo del pregiudizio.

La frequenza nel sistema mediatico di rappresentazioni siffatte, mentre viene poco registrata dal pubblico nostrano ormai perlopiù assuefatto, ha suscitato la reazione di alcune associazioni musulmane italiane che meno di un paio di anni fa hanno scritto una lettera aperta al presidente della Commissione di Vigilanza Rai, Roberto Fico, per denunciare il modo in cui alcune trasmissioni hanno affrontato la crisi in Iraq e le azioni terroristiche dell'Isis, mettendole, a loro parere «forzatamente in relazione con la comunità islamica in Italia» [19].

3. Islam organizzato

L'immagine vulgata tende a oscurare la complessità della realtà islamica all'interno della quale sono da tempo in atto processi che portano al delinearci di nuove forme di religiosità, molte delle quali valorizzano anche una dimensione spirituale e privata della fede, e manifestano spinte all'adattamento e all'integrazione con le società ospitanti. La pluralità dell'Islam si esplica non solo nella varietà delle provenienze nazionali e nelle diverse espressioni della religiosità che si vanno manifestando all'interno delle comunità dei fedeli musulmani, ma anche nella molteplicità delle strutture aggreganti.

Queste compongono la fisionomia dell'Islam organizzato, ovvero quello costituito in associazioni e gruppi, che fanno capo a moschee, sale di preghiera e di riunione. Questo tipo di Islam è particolarmente diffuso in Italia e in Sicilia, dove con sempre maggiore frequenza si creano nuovi centri e nuovi luoghi di culto.

La maggior parte sono semplici sale che recano la denominazione di centro culturale. Sono spesso situate in cantine, garage o appartamenti e sono prive dei più elementari servizi per ospitare grosse affluenze. L'apertura della *Moschea della Misericordia* a Catania nel 2012, stimata la più grande di tutto il Meridione, e notevolmente attiva nel contesto cittadino, rappresenta da questo punto di vista un fatto degno di nota. Insieme ai luoghi deputati agli incontri e ai culti, aumenta in Italia anche il numero delle organizzazioni islamiche, espressione della complessità interna. Esse svolgono un ruolo pubblico come rappresentanti ufficiali dell'Islam e dunque in qualità di principali interlocutori delle istituzioni dello Stato, centrali e locali, e a loro si devono i principali sforzi per giungere alla firma di un'Intesa ufficiale con l'Italia.

L'Islam nel nostro paese, si configura sempre meno come "straniero". E per almeno due ragioni: perché costituisce la seconda religione per consistenza numerica; e perché è in crescita il numero dei cittadini italiani convertiti o di



stranieri musulmani in possesso della cittadinanza. Non si tratta più di una realtà legata solo ai paesi di origine degli immigrati, ma di una presenza radicata in tutto il paese che ha sviluppato caratteristiche specifiche, modellate sulla base del contesto, tanto che si parla di "Islam italiano" [20]. Inoltre, anche come effetto di questi cambiamenti si assiste a forme di sfaldamento dell'Islam etnico, che per il semplice fatto di essere trapiantato, e immerso in un contesto non musulmano, sta gradatamente attraversando un processo di profonda revisione e ridefinizione.

Si ricordano qui solo alcune delle più attive organizzazioni islamiche operanti in Italia, che sono magna pars degli effetti del pluralismo, delle attività e delle trasformazioni sociali che ne sono corollario. Innanzitutto, va menzionata l'*Unione delle Comunità Islamiche d'Italia* (UCOII), fondata nel 1990, con sede a Milano e filiali in tutto il territorio nazionale. Nasce come sviluppo dell'Unione degli Studenti Musulmani in Italia (USMI), creata negli anni Settanta da studenti dell'Università per stranieri di Perugia.

Non ha personalità giuridica, ma è dotata di statuto redatto per atto notarile, per cui l'organizzazione si denomina *Associazione di promozione sociale ed Ente di culto*, e si propone il perseguimento di finalità di solidarietà sociale adoperandosi per la promozione, la diffusione, lo sviluppo sul territorio italiano della fede e della cultura islamica [20]. Rappresenta la struttura musulmana più diffusa [21].

Importante è anche l'*Associazione dei Musulmani Italiani* (AMI), fondata nel 1982 da un militare italiano di origine somala. Essa è costituita da cittadini italiani convertiti, sostenitori di una possibile pacifica coabitazione delle tradizioni della cultura occidentale con quelle dell'Islam. L'AMI ha tra gli obiettivi principali il dialogo interreligioso con ebrei, cattolici e protestanti e propugna un Islam moderato aperto al dialogo interreligioso. L'associazione sostiene le democrazie occidentali e si dichiara in consonanza con i governi che rispettano i diritti umani e favoriscono le relazioni con l'Occidente [8].

Va ricordata anche la *Comunità Religiosa Islamica Italiana*, il cui acronimo CO.RE.IS. richiama il nome della tribù del profeta, Quraish. Venne fondata nel 1997 e comprende un gruppo di convertiti italiani che si richiamano al sufismo. Come viene enunciato nel suo statuto, si definisce: «Ente avente natura religiosa e culturale» (art.1) che «ha per scopo la rappresentanza e la tutela degli interessi di religione, culto e cultura degli aderenti alla Religione islamica in Italia, nonché la promozione di iniziative di carattere intellettuale, accademico e scientifico utili alla conoscenza dell'Islam in Italia e in Europa» (art.3) [22]. Essa ha presentato istanza di riconoscimento come ente morale di culto al Ministero dell'Interno e fonda la propria rappresentatività e la sua richiesta d'Intesa sulla preparazione religiosa e intellettuale dei suoi membri.

Una storia più lunga vanta il *Centro Islamico Culturale*

d'Italia, fondato nel 1966, e costituito dagli ambasciatori dei vari Stati musulmani accreditati presso lo Stato italiano. Esso è inoltre l'unico organismo islamico italiano dotato di personalità giuridica, ottenuta con D.P.R. 21 dicembre 1974, n. 212. Contestualmente, è stato approvato lo statuto che indica nell'art. 2 le principali finalità dell'Ente: promuovere una migliore conoscenza della fede islamica; sviluppare i rapporti tra musulmani e cristiani; assistere i membri nella realizzazione di opere sociali e filantropiche in favore della comunità musulmana in Italia; reperire i mezzi per l'assistenza della comunità stessa [20, 23].

Un'altra forma associativa, diffusa in tutto il mondo islamico, e che si ritrova anche in Italia è costituita dal sistema delle confraternite, particolarmente sviluppato fra i senegalesi presenti in Italia, i quali costituiscono la maggiore confraternita sufi presente sul territorio italiano.

La realtà dell'associazionismo islamico in contesto italiano vede anche la presenza dell'*Associazione dei Giovani Musulmani Italiani*. La rilevanza di questa associazione consiste nel fatto che si tratta della prima associazione di giovani nati o socializzati in Italia, figli di immigrati.

Tale fattore pone una serie di questioni interessanti a proposito del modo in cui questi giovani si organizzino e impegnino nello spazio pubblico, e di come affrontino i conflitti intergenerazionali con i genitori. L'associazione nasce nel 2001 per differenziarsi dalla generazione precedente di cui rifiuta la dicotomia tra "noi" musulmani (polarità positiva) da un lato, e "loro" italiani (polarità negativa) dall'altro. Significativo è anche il fatto che i *Giovani Musulmani Italiani* nascono appena un paio di mesi dopo il tragico evento dell'abbattimento delle *Twin Towers* di New York. Molti membri dell'associazione hanno dichiarato che da quella data si sono sentiti direttamente interpellati in quanto musulmani di fronte a un'attualità fatta di «guerra permanente al terrorismo», in un difficile clima di sospetto nei confronti dell'Islam. I componenti dell'associazione sono tutti figli di immigrati tra i 16 e i 18 anni, (mentre i *leaders* hanno tra i 18 e i 28 anni) nati in Italia o cresciuti qui dai primi anni delle scuole elementari [24]. Come attori socio-religiosi presenti in Italia i rappresentanti dei *Giovani Musulmani Italiani* hanno acquisito notevole visibilità nello spazio pubblico e mediatico, passando da oggetto a soggetto del discorso e suscitando l'interesse della stampa e rilasciando interviste ai principali quotidiani italiani. Hanno inoltre partecipato a numerose manifestazioni pacifiste, ad attività sociali e culturali sui temi del dialogo interreligioso e interculturale, cercando di mostrare così il volto pacifico dell'Islam.

Il mancato raggiungimento di un accordo di Intesa con la religione islamica sembra anche legato a un problema di rappresentanza, infatti l'eterogeneità del mondo islamico, così variegato e frastagliato al suo interno, e l'assenza di accordi tra i gruppi nella formulazione di proposte unificate, rendono complicata l'identificazione per lo Stato di

un referente islamico unitario, che rappresenti la comunità musulmana nella sua integralità, per avviare il dialogo. Fra le prime esigenze variamente espresse dalle organizzazioni musulmane ci sono: l'attribuzione di terreni per l'edificazione di luoghi di culto, e di spazi cimiteriali propri. Subito dopo vengono: la richiesta di aperture di scuole islamiche riconosciute dallo Stato e paritarie; e il riconoscimento delle principali festività religiose islamiche e del venerdì come giorno della preghiera collettiva. Fra le questioni poste sta anche l'assistenza religiosa negli ospedali e nelle carceri [23].

In attesa che si concretizzi un accordo di Intesa alcuni passi sono stati comunque fatti. Fra i più recenti la nascita nel 2012 della *Confederazione Islamica Italiana*, organizzazione che unisce 250 moschee sparse su tutto il territorio italiano e che si propone l'obiettivo di «consentire l'armonizzazione della comunità islamica con le altre componenti» e di «creare le condizioni migliori per garantire libertà e dignità di culto [...] in una prospettiva di integrazione e dialogo con le altre religioni presenti» [25].

4. La Moschea della Misericordia

Una importante porzione delle polemiche contro l'Islam si è concentrata intorno alla "questione moschea", edificio e spazio sacro che rappresenterebbe - secondo distorte prospettive - il simbolo della colonizzazione e perfino di una vera e propria invasione islamica, e costituirebbe la possibile sede di comunità e associazioni terroristiche. La diffusione di simili convinzioni e del conseguente clima di allarme si è tradotta spesso - come è noto - in episodi di aperta intolleranza nei confronti di vari centri e luoghi di culto musulmani.

L'esperienza catanese può rappresentare un interessante esempio di come spesso siano infondate e pretestuose queste convinzioni, innescate da scarsa o deformata conoscenza dei fatti reali. La città riflette abbastanza bene la situazione italiana riguardo al fenomeno dei flussi migratori e del conseguente pluralismo. Catania si situa oggi tra le città della Sicilia a maggiore concentrazione di cittadini stranieri ed è la terza provincia del territorio siciliano per numero di migranti [26].

La realtà islamica a Catania è variegata, caratterizzata da diversi gruppi, ognuno facente capo a Imam e comitati di gestione diversi, e avente come riferimento differenti sale di preghiera. Attualmente esistono a Catania tre principali gruppi islamici che fanno riferimento a tre diversi luoghi di preghiera (la *Moschea del Bangladesh*, la *Moschea di Catania* e la *Moschea della Misericordia* della Comunità islamica di Sicilia). Il più recente, la Moschea della Misericordia inaugurata nel dicembre del 2012 [27], è esito del diretto impegno del suo Iman, Abdelhafid Kheit (membro del direttivo nazionale dell'UCOII e presi-

dente della *Comunità Islamica di Sicilia*) e nasce dalle nuove esigenze create dal continuo aumento della popolazione musulmana catanese. A questa Moschea, alle iniziative che promuove o alle quali collabora si rivolge dunque ora l'attenzione.

La *Moschea della Misericordia* sorge in Piazza Cutelli, nel cuore pulsante del centro storico, in un quartiere popolare chiamato "Civita" (vedi Fig. 1) vicino al porto di Catania. Essa non presenta esternamente minareti o altri elementi caratteristici dell'architettura orientale musulmana da potersi evidenziare rispetto al resto del quartiere, a parte le scritte in alto in lingua e caratteri arabi accanto al corrispondente testo italiano: «In nome di Dio, il clemente e il misericordioso» insieme al nome «Moschea della misericordia» (vedi Fig. 2).

La scelta di discrezione architettonica, cioè di mantenere una struttura conforme agli edifici circostanti, è funzionale alla volontà di un inserimento rispettoso e, per così dire, in continuità con il contesto urbano. L'intento è stato quello di creare una moschea adeguata al paesaggio della città, nel rispetto dell'architettura locale.



Fig.1 - La moschea all'interno del quartiere "Civita" di Catania



Fig.2 - Facciata esterna della Moschea della Misericordia di Piazza Cutelli



Questa zona, che comprende alcune sedi universitarie ed edifici come Palazzo Biscari, uno dei più antichi e prestigiosi, registra al suo interno una forte presenza di immigrati. Questa collocazione ha certamente contribuito e contribuisce all'integrazione tra gli stranieri musulmani e la popolazione locale catanese. Quando i centri di preghiera stanno nelle periferie si accentuano invece le condizioni di separatezza ed emarginazione rispetto al tessuto sociale urbano.

Le attività svolte dalla *Moschea della Misericordia* sono varie e numerose e testimoniano una forte tensione allo scambio e alla partecipazione, oltre che un profondo bisogno di aggregazione e radicamento. Attività simili a quelle che fanno capo a questa Moschea sono svolte da altre comunità islamiche, per esempio quelle aggregate intorno ad alcune Moschee romane [1].

Esse vanno dalle celebrazioni religiose (preghiere rituali del venerdì e celebrazione delle due feste più importanti, cioè quella a conclusione del digiuno rituale di Ramadan e la festa del sacrificio, anche detta del montone) alle iniziative socio-assistenziali e culturali, che hanno fatto del centro islamico un punto di riferimento per il quartiere. Nella realizzazione di queste ultime la comunità musulmana può contare su frequenti rapporti di collaborazione con altre associazioni presenti sul territorio catanese, tra cui la stessa Diocesi, la Caritas, il Movimento dei Focolari, la Comunità di Sant'Egidio, la Croce Rossa, Save the Children, il Centro Astalli e l'Archi.

Per fare qualche esempio: nelle aule della moschea si svolge due volte a settimana il doposcuola, aperto a tutto il quartiere, al quale accedono ragazzi di varia estrazione religiosa e, in cooperazione con la Caritas di Catania e l'Help Center, la comunità islamica si è attivata per la distribuzione di cibo ai più bisognosi. La Moschea ha infatti stretto un accordo con il Banco Alimentare, per cui due volte al mese si assegnano in proporzione alle necessità degli indigenti, sia immigrati che italiani, scorte alimentari. La Moschea è intervenuta anche per collaborare nell'emergenza profughi, accogliendo per circa due anni gruppi di siriani e fornendo loro aiuto e orientamento.

Tra le attività culturali si annoverano i corsi di lingua araba, impartiti da volontari musulmani e rivolti a tutta la popolazione: italiani interessati ad avvicinarsi alla cultura arabo-islamica, ma anche figli di immigrati desiderosi di non perdere il contatto con la propria lingua d'origine.

Tra le iniziative di un certo respiro, si distinguono anche diversi convegni e giornate interculturali e interreligiose, che hanno fatto di questa *Moschea* uno spazio aperto al pubblico e un luogo di aggregazione e di incontro tra musulmani e non. Una certa risonanza ha avuto il convegno su: *La famiglia musulmana, la famiglia cristiana: sfide e speranze*, tenutosi nell'aprile del 2013, che ha visto la partecipazione di circa cinquecento persone e l'intervento di personalità cittadine: dall'arcivescovo di Catania, il Mons. S. Gristina, al Rettore dell'Università, G. Pigna-

taro. Presso il Centro Fieristico *Le Ciminiere*, nel novembre dell'anno seguente, su iniziativa congiunta del Movimento dei Focolari e della Comunità Islamica di Sicilia, si è svolto un altro convegno su *Cultura del dono e bene comune. Insieme per una crescita umana e spirituale nella vita personale, familiare e sociale*, che ha avuto per oggetto il dialogo interreligioso come "dono" reciproco.

Nel maggio del 2015 ancora presso il Centro Fieristico, si è tenuto il 12° Convegno della *Comunità Islamica di Sicilia* dal titolo: *La pace nelle società: rispetto delle sensibilità e dei valori*, con la partecipazione di esponenti del mondo culturale e politico. Il presidente della Regione intervenendo ha segnalato la comunità di Catania per l'apertura e per il confronto con le altre religioni e con le altre culture [28]. Alla fine dello stesso mese ha avuto luogo presso i locali della Moschea della Misericordia un dibattito sull'immigrazione e sulle politiche relative alla gestione dei fenomeni migratori, che è iniziato con la lettura degli artt. 3 e 14 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo [29]. L'Imam della Moschea, Abdelhafid Kheit, ha partecipato inoltre alla *Giornata di Azione Globale contro il Razzismo e per i diritti dei Migranti, Rifugiati e Sfolati* tenutasi a Catania il 18 dicembre 2015, e all'organizzazione di due convegni con l'Associazione italiana di donazione degli organi, oltre che ad un incontro dal titolo: *Dialogo islamico-cristiano*, tenutosi il 15 dicembre 2015 ancora presso la stessa Moschea.

Dal 13 al 27 marzo del 2015, il centro di culto islamico ha anche aperto le porte ad una mostra fotografica intitolata *Viaggio all'interno delle moschee di Catania e d'Europa* in collaborazione con Scatto Sociale, un collettivo fotografico nato a Catania, che opera in particolare nel campo del *reportage* sociale, composto da fotografi *freelance*. Si è trattato di un *reportage* finalizzato a raccontare i riti e la preghiera, il luogo e la gente della comunità islamica catanese, ma anche volto a presentare le foto delle più importanti Moschee d'Europa.

L'evento ha visto la collaborazione tra la comunità islamica, l'associazione dei Focolari, quella di Sant'Egidio e le istituzioni cittadine. E ha dimostrato ancora una volta la sensibilità della città di Catania verso le diversità culturali e religiose e la necessità del dialogo e della conoscenza per alimentare il rispetto tra i popoli. La mostra, ha dichiarato l'Imam, è stata organizzata proprio come risposta alla cosiddetta Legge anti-moschee [30], che prevede regole più severe e onerose per aprire nuovi luoghi di culto in Lombardia.

Infine la *Comunità Islamica di Sicilia*, rappresentata da Abdelhafid Kheit, ha partecipato a due eventi significativi di solidarietà: la cerimonia del 27 maggio 2014 presso il Palazzo Platamone di Catania in occasione del ricordo delle vittime del naufragio di Lampedusa (quando, il 3 ottobre del 2013, morirono più di trecento migranti) e la *Preghiera per la pace* dopo i fatti di novembre a Parigi, conclusasi con una fiaccolata di un centinaio di candele

a piazza Università. L'evento ha dato la possibilità alla comunità musulmana di esprimere il proprio dissenso e di prendere le distanze dagli atti terroristici che hanno insanguinato la capitale francese.

Queste attività confermano la vitalità dell'associazionismo islamico e raccontano i modi in cui diversi gruppi musulmani intrecciano relazioni con il tessuto sociale e cercano di rendere visibile e fare accettare la propria presenza. Mostrano anche quanto sia importante per canalizzare energie propositive e attuare progetti interattivi la possibilità di fare riferimento a una struttura solida, bene attrezzata e organizzata.

La *Moschea* ha un ruolo fondamentale nel caratterizzare la comunità musulmana, che le si muove e aggrega intorno, come una comunità integrata attiva e pacifica, disposta a comunicare e collaborare con istituzioni, autorità locali e popolazione civile. Da questo punto di vista la realtà catanese degli ultimi anni si presenta come un possibile modello di crescita in comune e d'integrazione tra popolazione locale e stranieri, forse anche per una sorta di vocazione storico-geografica derivante da una ricca e sedimentata eredità culturale e dalla sua collocazione al crocevia del Mediterraneo, che ne fa naturale luogo di passaggi e incontri tra popoli.

Avvicinare questa realtà fino a conoscerla per contatto diretto, fa sfumare alcune paure o piuttosto le indirizza meglio e stimola all'acquisizione di una conoscenza meno approssimativa, una conoscenza che potrebbe realizzarsi anche con una migliore e più efficace applicazione delle direttive europee in materia di alfabetizzazione religiosa. Si tratta di un percorso che dovrebbe quanto prima vedere coinvolte le scuole di ogni ordine e grado, un percorso che in Italia tarda a decollare anche se alcune importanti sperimentazioni soprattutto nell'area settentrionale hanno dato interessanti risultati [31, 32, 33]. Ma questo è un altro discorso.

Bibliografia

- [1] Russo C., Tamburrino F., a cura di, *Luoghi comuni luoghi in comune. Percorsi di dialogo e conoscenza a partire dai luoghi di culto della provincia di Roma*, Roma, 2015
- [2] Filoramo G., Pajer F., *Di che Dio sei? Tante religioni un solo mondo*, Torino, 2011
- [3] Filoramo G., *Che cosa è la religione*, Torino, 2004
- [4] Braudel F., *Il Mediterraneo: Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Milano, 1987 (ed. orig. 1949)
- [5] Melfa D., a cura di, *Islàm. Frammenti di complessità*, Catania, 2002
- [6] EUMC, *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*. Informazioni su: [http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uplo-](http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uplo-ads/199-Synthesis-report_en.pdf)
- ads/199-Synthesis-report_en.pdf, 2002
- [7] Open Society Institute, *Monitoraggio della protezione delle minoranze nell'Unione Europea: La situazione dei Musulmani in Italia*. Informazioni su: <https://www.opensocietyfoundations.org>, 2002
- [8] Guolo R., *Xenofobi e xenofili: gli italiani e l'Islam*, Bari, 2003
- [9] Combierati D., *Intellettuali italiani e islamofobia 2001-2011. Dal crollo delle Twin Towers alle «primavere arabe»*. In: Brunetti B. et Derobertis R., a cura di, "Identità, migrazioni e postcolonialismo in Italia. A partire da Edward Said", Bari, pp. 51 - 74, 2014
- [10] Calvanese E., *Media e immigrazione tra stereotipi e pregiudizi. La rappresentazione dello straniero nel racconto giornalistico*, Milano, 2011
- [11] Dal Lago A., a cura di, *Lo straniero e il nemico. Materiali per l'etnografia contemporanea*, Genova, 1998
- [12] Cipollini R., a cura di, *Stranieri: percezione dello straniero e pregiudizio etnico*, Milano, 2002
- [13] Lackoff G., *Pensiero politico e scienza della mente*, Milano, 2009
- [14] Sannipoli M., *Diversità e differenze nella prospettiva coevolutiva*, Milano, 2015
- [15] Boni F., *Teorie dei media*, Bologna, 2006
- [16] De Vita R., Berti F., *Pluralismo religioso e convivenza multiculturale. Un dialogo necessario*, Milano, 2003
- [17] Wolf M., *Teorie delle comunicazioni di massa*, Milano, 2000
- [18] Marletti C., *Televisione e islam. Immagini e stereotipi dell'islam nella comunicazione italiana*, Torino, 1995
- [19] Rai, le associazioni musulmane a Fico: *Basta islamofobia nel servizio pubblico*. Informazioni su: <http://www.il-fattoquotidiano.it>, 12 settembre 2014
- [20] Cardia C., Dalla Torre G., *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Torino, 2015
- [21] Ferrari S., a cura di, *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna, 2000
- [22] CO.RE.IS. ITALIANA, *Intesa tra la repubblica italiana e la comunità islamica in Italia proposta dalla Co Re. Is. (Comunità Religiosa Islamica) Italiana*, Milano, 1998
- [23] *l'Islam dal Corano alla Sicilia medievale, all'Italia contemporanea*, Quaderni del Cesifer (Centro di Studi Interdisciplinari del Fenomeno Religioso) I. Catania, 2001
- [24] Frisina A., *Giovani Musulmani*, Roma, 2007
- [25] *Confederazione islamica d'Italia, unite 250 moschee*. Informazioni su: <http://www.ansamed.info/ansamed/it/notizie/stati/o>

man/2012/03/22/visualizza_new.html_155078949.html, 22 marzo 2012

[26] D'Amico R., a cura di, *Diffusione e differenziazione dei modelli culturali in una metropoli mediterranea. Indagine sui gruppi e i movimenti religiosi non cattolici presenti a Catania*, Milano, 2004

[27] *Catania, inaugurata la moschea più grande del Sud Italia*. Informazioni su: <http://corriereedelmezzogiorno.corriere.it/catania/notizie/cronaca/2012/15-dicembre-2012/a-catania-inaugurata-moschea-piu-grande-sud-italia-2113179245728.shtml>, 15 dicembre 2015

[28] Crocetta R., *Dialogo tra religioni per costruire un Mediterraneo di pace*. Informazioni su: http://catania.livesicilia.it/2015/05/04/islam-crocetta-il-dialogo-per-un-mediterraneo-di-pace_338622, 4 maggio 2015

[29] Informazioni su: <http://www.amnesty.it/dichiarazione-universale-diritti-umani-uomo.html>

[30] *Islam. Approvata la legge anti-moschee in Lombardia*. Informazioni su: <http://www.stranieriinitalia.it/attualita/attualita/attualita-sp-754/islam-approvata-la-legge-anti-moschee-in-lombardia.html>, 28 gennaio 2015

[31] Giorda M., *La Storia delle religioni: una via italiana dell'educazione alla cittadinanza*. In: "Ricerche di Pedagogia e Didattica", 4, 2, pp. 1 - 16, 2009

[32] Giorda M., *L'insegnamento della storia delle religioni nella scuola italiana*. Informazioni su: <http://www.academia.edu>

[33] Barcellona R., *La conoscenza e l'ignoranza delle religioni degli altri. L'Italia, la scuola e l'università, in una prospettiva europea*. In: *Siculorum Gymnasium. A Journal for the Humanities*, 69/2, pp. 209 - 231, 2016

*Sacred Places and Multiple Identities.
Pilgrimage, Devotion and Religious Cohabitation
in Ancient and Contemporary Times*

SPAZI SACRI E IDENTITÀ MULTIPLE. PELLEGRINAGGI, DEVOZIONE E COABITAZIONE CULTURALE SUL GARGANO (PUGLIA)

Laura Carnevale

Dipartimento DISUM, Università degli Studi di Bari Aldo Moro, Strada Torretta, 70122, Bari, Italia

laura.carnevale@uniba.it

Abstract

The contribution presents a historical survey of a peripheral sacred space such as the promontory of Gargano (Apulia), in order to observe how the phenomenon of pilgrimage involves here dynamics of religious promiscuity and cultural coexistence. On a methodological level, the analysis focuses on the three sanctuaries of Saint Michael, Saint Matthew and Saint Pius, located along the so-called Via Francigena: of these sanctuaries is outlined the history, and are investigated the features of their pilgrimage phenomena. From the analysis emerges that the sacred places, although heterogeneous, coexisting on the Apulian promontory and they are intimately connected religiously, symbolically and politically by the pilgrimage routes and the devotional practices of their faithfuls. In conclusion, the whole area of the Gargano promontory can be regarded as a sacred space incessantly crossed by the most different pilgrims and historically marked by their multiple identities: an exemplary case of marginality open to devotional pluralism, and cohabitation of different cults.

KEY WORDS: *Sacred Places, Sacred Space, Garganus (Apulia), St. Michael, St. Matthew, St. Pius, Cohabitation.*

1. Lo spazio, i luoghi, le strade

L'indagine qui presentata parte dalla considerazione che lo spazio, lungi dal configurarsi come contenitore inerte o scenario passivamente agito dagli individui, deve essere concepito in termini porosi, come il risultato d'interazioni culturali passate e presenti sviluppate tra uomini e paesaggio [1, 2]. Lo spazio, dunque, acquisisce senso soltanto se praticato; sul piano concettuale diviene meglio comprensibile se posto in relazione con il concetto di *luogo*: proprio in tale prospettiva, Johnatan Z. Smith ha evidenziato come gli uomini attraversino lo spazio tenendo conto, più che della conformazione effettiva del territorio, delle proprie mappe mentali [3].

Fra *spazio* e *luogo* sussiste una distinzione che, pur essendo variamente declinabile, si basa sulla considerazione che gli uomini interferiscono in termini costruttivi con la dimensione spaziale e la rivestono di senso. Il luogo sarebbe dunque uno "spazio praticato", collegato al vissuto specifico dei singoli individui e dei gruppi.

Un'ulteriore riflessione sul tema si deve a Marc Augé: negli anni '90 l'antropologo francese rilevava il carattere

identitario, storico, relazionale del concetto di *luogo antropologico*, contrapponendolo a quello di *non-luogo* - di cui proponeva una chiara esemplificazione evidenziando il carattere astorico e spersonalizzante di stazioni, aeroporti, centri commerciali [4, 5, 6].

In tale prospettiva i luoghi sacri in generale - e, nello specifico, i santuari - rientrano per eccellenza nella categoria di *luoghi antropologici*.

Se dunque lo spazio non "contiene" persone, ma le "costruisce", e dalle persone è a sua volta costruito, analoga affermazione potrebbe essere formulata a proposito delle strade e dei percorsi che lo attraversano, collegandone i luoghi: questi percorsi, cioè, esistono in virtù e in funzione degli individui che li frequentano, vengono "attivati" e resi vitali in conseguenza stessa del loro impiego nonché dell'identità, del bagaglio culturale e delle rappresentazioni mentali dei loro fruitori.

Era questa, probabilmente, l'idea alla base della definizione del pellegrinaggio proposta alla fine degli anni '60 del XX secolo da Alphonse Dupront: una «*therapie spatiale*» [7].

2. Il Gargano: uno spazio multilocale di coabitazione religiosa

Rispetto a tali riflessioni, un caso di studio concreto è il Gargano: un promontorio che, quantunque periferico, si protende nel mare Adriatico e, tramite il porto di Manfredonia (antica Siponto) si apre verso l'Oriente.

Lo spazio garganico è caratterizzato dalla presenza di una molteplicità di luoghi sacri di dimensioni e rilievo differenti: dai grandi santuari ai piccoli spazi funerari, alle cappelle rurali, alle chiese-*hospitia*, agli ambienti devozionali rupestri.

Ciascuno di tali luoghi è a sua volta intercettato da flussi di pellegrinaggio di lunga durata che persistono senza soluzione di continuità almeno dal VI secolo. Quanti si inoltravano dalla pianura verso l'interno del promontorio percorrevano un'area di strada [8, 9, 10] denominata dal Medioevo *Via Francigena* e, nello specifico, *Via Francigena del Sud* (che i documenti menzionano anche come *Via Francesca*), conosciuta altresì con il nome vulgato di *Via Sacra Langobardorum* [11, 12, 13, 14, 15].

Se i maggiori luoghi sacri garganici si identificano con i tre santuari di San Michele Arcangelo, San Pio, San Matteo Apostolo, di non secondaria importanza appare il "tesuto connettivo" rappresentato dai luoghi minori che, come confermano le ricerche archeologiche, costituivano spesso ben più che semplici punti di raccordo o tappe di un itinerario che congiungeva i santuari maggiori. Basti pensare alle testimonianze di civiltà rupestre o agli insediamenti cosiddetti "eremitici", di cui gli Eremiti di Pulsano presso Monte Sant'Angelo, risalenti forse al VI secolo a.C., sono uno straordinario esempio.

Recentemente si è rilevato di notevole interesse storico anche il cosiddetto "Eremo di San Nicola": un piccolo insediamento non lontano dal santuario di San Matteo, forse di matrice bizantina, investigato nel corso di tre campagne di scavo condotte dall'Università "Kore" di Enna dall'Università di Bari Aldo Moro (responsabili di scavo Giuseppe Roma e Daniela Patti) nell'ambito del Progetto FIRB *Spazi sacri e percorsi identitari Spazi sacri e percorsi identitari. Testi di fondazione, iconografia, culto e tradizioni nei santuari cristiani italiani fra Tarda Antichità e Medioevo* (2012-2017), coordinato da chi scrive. Lo spazio del Gargano è stato dunque nel tempo attraversato da singoli individui e da gruppi, i quali hanno dato vita a una *koiné* culturale e culturale che riecheggia nella pluralità di luoghi sacri e di storie di cui il promontorio è costellato: una pluralità legata alle devozioni ivi praticate, che si riflette simbolicamente in uno specifico oggetto, le tavolette votive. Si tratta di quadretti su supporto ligneo o ferreo, dipinti da pittori locali, offerti nei santuari *per grazia ricevuta* (*PGR* è l'acronimo spesso presente sulle tavolette) e come *ex voto*.

La pratica è antichissima, diacronica e diatopica e ben testimoniata

nei santuari pagani; nei luoghi di culto garganici - come in molti altri - è tuttora fissata. Sulle tavolette i devoti, destinatari di un evento riconosciuto dalla comunità di appartenenza come miracoloso, facevano riprodurre l'episodio nel quale era stato percepito l'intervento della grazia: un momento nel quale deflagra la *crisi* (per riprendere la terminologia di Ernesto De Martino) e si produce nella vita un evento (malattia, incidente, aggressione di uomini o animali) che la pone a rischio. Scampato al pericolo, il devoto chiede al pittore di riprodurre l'evento drammatico su una tavoletta votiva, ove è dipinta sempre anche l'immagine del santo al quale la grazia viene ascritta.

Ebbene, sulle tavolette custodite nei santuari garganici è frequentissimo osservare una pluralità di santi (e.g. Michele, Matteo, Madonna, Pio), fra i quali è spesso difficile attribuire una posizione predominante al santo eponimo del santuario cui la tavoletta è stata donata. Tale "compresenza" denota nei dedicanti un evidente imbarazzo ad attribuire il miracolo ad un santo specifico e delinea un atteggiamento inclusivo che, a mio parere, esprime in forma concreta la compresenza di culti nel territorio garganico e la loro fluida inter-relazione.

3. San Michele Arcangelo

La grotta di san Michele a Monte Sant'Angelo [16], iscritta nella lista UNESCO dei Patrimoni dell'Umanità dal 2012, è uno dei centri culturali garganici più antichi, ove probabilmente già in epoca classica si praticavano riti iatromantici [17, 18].

Il culto dell'arcangelo Michele si insediò sul promontorio nel V secolo, probabilmente seguendo le rotte dei viaggiatori provenienti dalle sponde orientali del Mediterraneo e in particolare da Costantinopoli. Da quell'epoca la grotta micalica divenne meta di pellegrini cristiani e fu frequentata, a partire dal VII secolo, da devoti provenienti da ogni angolo dell'Europa attuale [19]. L'operetta agiografica di fondazione santuariale, *Apparitio Sancti Michaelis in monte Gargano* [20, 21] è un punto di riferimento imprescindibile per comprendere il profilo identitario della devozione micalica sul Gargano.

Il testo, il cui nucleo originario sembra risalire al VI secolo, presenta diversi livelli redazionali, ma si ritiene che sia stato portato a compimento in ambiente longobardo nell'VIII secolo; esso descrive il radicamento del culto nei termini di un'esaugurazione di devozioni pagane, adombrandola nel primo dei tre episodi che scandiscono il racconto: il cosiddetto "episodio del toro" (*Apparitio 2*).

La narrazione presenta un ricco pastore di nome Gargano che, partito alla ricerca di un toro fuggito dai suoi armenti, lo ritrova immobile all'entrata di una caverna. Mentre Gargano tenta di colpire il toro con una freccia, essa torna inaspettatamente indietro, volgendogli contro. La sacralità del luogo dunque, secondo un *topos* agio-

grafico ricorrente, viene percepita e segnalata dall'animale, che assume il ruolo di "rivelatore del sacro" [22].

Già nel racconto dell'*Apparitia*, pertanto, il culto micaelico garganico risulta intimamente connesso al contesto ambientale e paesaggistico in cui si insedia; dal testo emerge altresì come le caratteristiche naturali del luogo (la grotta, la roccia, l'acqua terapeutica) abbiano ingaggiato immediatamente l'attenzione dei fedeli (probabilmente già polarizzata per la sussistenza di precedenti culti pagani), catalizzando lo sviluppo di pratiche rituali di guarigione e di pellegrinaggio. Gli elementi naturali legati alla grotta garganica inoltre, come hanno dimostrato le indagini di Giorgio Otranto [19, 23] e Mario Sensi [24], assunsero una vera e propria funzione identitaria nella costituzione di una tipologia architettonica e culturale micaelica in Occidente (*ad instar Gargani*).

Tra VIII e IX secolo la frequentazione della grotta divenne un fenomeno di ampia portata, come attesta lo straordinario *corpus* epigrafico rinvenuto sulle pareti del santuario: circa 200 iscrizioni, di cui almeno quattro in caratteri runici. Socialmente e culturalmente eterogenei, provenienti dalle sponde europee del Mar Baltico e dell'Oceano Atlantico, i pellegrini che visitarono il santuario in questo periodo, contribuirono a caricarlo - per riprendere le categorie di Marc Augé - di valenze storiche, identitarie e relazionali. Il loro afflusso fu favorito dall'impegno della dinastia longobarda che, fra VII e VIII secolo, legò l'Arcangelo alla propria percezione identitaria e, "traducendovi" gli attributi del dio scandinavo Wotan/Odino, lo riconobbe come protettore del popolo e ne fece un *instrumentum regni* sul piano politico [25].

Tutto questo si espresse, a livello architettonico, attraverso interventi che, pur funzionali ad adeguare gli spazi del santuario alle esigenze concrete dei pellegrini, si configuravano manifestamente come espressioni simboliche di egemonia politica [26, 27]. Così monumentalizzato, il santuario divenne non solo un centro religioso ma anche uno spazio di incontro e di circolazione di beni e persone, dando origine alla città di Monte Sant'Angelo.

Nella sua storia plurimillennaria questo luogo attrasse, oltre che devoti, re e regine, principi, papi, crociati, mercanti, che vi intessevano rapporti di forza e relazioni private e istituzionali. I potenti del mondo lo colmarono di ricchi doni ed *ex-voto*, una parte dei quali si lascia ammirare nel Museo devozionale recentemente riallestito [28]. Non sorprende, in ragione della sua storia, che il santuario di San Michele Arcangelo sia tuttora percepito come luogo di culto dominante nello spazio del Gargano.

4. San Matteo

L'altro polo identitario dello spazio culturale (religioso) garganico è rappresentato dal santuario di San Matteo Apostolo a San Marco in Lamis [29], situato sulla *Via Francesca* nel punto cruciale in cui il percorso, dalla Valle di Stignano, sale verso l'entroterra garganico. Il luogo nacque come abbazia benedettina dedicata a Giovanni Battista e denominata *San Giovanni de Lama*¹.

Da fonti documentarie risalenti agli inizi del X secolo [30, 31] si desume che l'abbazia fosse a quell'epoca in piena fioritura: la sua fondazione, pertanto, doveva risalire ad alcuni secoli prima. Fino ad epoca federiciana, San Giovanni de Lama si caratterizzò per una fitta trama di rapporti di natura feudale intessuti con il territorio circostante. Funse in quel periodo da tappa intermedia per i pellegrinaggi micaelici, ma fu anche punto d'incontro per viaggiatori d'Oltralpe, ricchi mercanti e guerrieri diretti verso o provenienti dalla Terra Santa - in particolare quanti percorrevano la cosiddetta *Via Litoranea*, parallela alla costa Adriatica [12, 23].

I Benedettini esercitarono una forte influenza sullo spazio circostante, contribuendo al passaggio da un'economia silvo-pastorale a un'economia agraria basata sulla coltivazione di cereali, ulivo e vite, oltre che sull'allevamento del bestiame minuto; promossero inoltre gli scambi commerciali con l'Oriente, tramite i viaggiatori che si fermavano all'abbazia prima di imbarcarsi verso la Terra Santa. La storia di questo luogo sacro, ininterrottamente abitato da famiglie religiose (nel 1311 passò ai Cistercensi), subì una cesura nel 1578 quando, dopo oltre due secoli di progressiva decadenza, venne affidato ai Francescani [32]. Da allora l'abbazia non solo fu sottoposta a una serie di lavori di ristrutturazione, ma cambiò anche nome: fu dedicata a san Matteo, del quale nello stesso periodo erano giunte, probabilmente da ambiente salernitano, una statua lignea e la reliquia di un dente molare, tuttora custoditi nel santuario [33, 34].

Intorno a questo luogo sacro si stava condensando una particolare forma di devozione per l'Apostolo, legata alla guarigione degli indemoniati e di quanti (uomini o animali) subivano i morsi di cani rabbiosi. Lo attestano alcune fonti di XVI e XVII secolo: una cronaca di viaggio composta dal domenicano toscano Serafino Razzi; una storia sul francescanesimo di Francesco Gonzaga, già Ministro Generale degli Osservanti, quindi vescovo e nunzio apostolico di Clemente VIII in Francia; una relazione di Agostino da Stroncone (al secolo Egidio Mattielli), *visitator* nel 1683 della Provincia di Sant'Angelo [35].

La trasformazione identitaria, sul piano culturale², del san-

¹ Sulle ragioni per le quali il culto per Matteo assunse in area garganica un carattere così peculiare, che comportò la dismissione della originaria caratterizzazione di evangelista attribuita al Santo, nuove ricerche agiografiche sono in corso, ad opera di A. Campione, nell'ambito del progetto FIRB Spazi sacri e percorsi identitari.

² Sulle ragioni per le quali il culto per Matteo assunse in area garganica un carattere così peculiare, che comportò la dismissione delle originarie valenze identitarie di apostolo e di evangelista attribuite al Santo, nuove ricerche agiografiche sono in corso, ad opera di A. Campione, nell'ambito del progetto FIRB *Spazi sacri e percorsi identitari*.

tuario si manifestò anche nella relazione del luogo con lo spazio e nella sua frequentazione.

Da punto d'incrocio di viaggiatori di lungo corso, San Matteo divenne punto di riferimento per contadini e pastori transumanti provenienti dai territori circostanti: per lo più Puglia, Molise e Abruzzo, regioni attraversate dai tratturi della grande transumanza orizzontale che portava in Dauria [36]. Essi percepivano il santuario come spazio religioso, sociale, relazionale ove incontrarsi e confrontare i propri vissuti per risolvere i momenti di crisi della quotidianità (malattie di uomini e di animali, incidenti, morsi subiti etc.). Attraverso la mediazione dei Francescani, il santuario di San Matteo acquisì dunque - diversamente dal santuario di San Michele - un profilo identitario legato al mondo rurale, contraddistinto da una quotidiana apertura al territorio garganico e alle esigenze dei suoi abitanti. Di natura diversa rispetto ai tesori del santuario micaelico sono dunque i beni qui custoditi, frutto di elemosine elargite ai Francescani e di offerte votive, parzialmente esposte in un piccolo museo devozionale in via di strutturazione all'interno del convento [28]: oggetti di vita agro-pastorale e domestica, suppellettili liturgiche e paramenti, tavolette dipinte, *ex-voto* e testimonianze di arte e devozione "popolare".

5. San Pio

Affatto diversa è la storia del santuario di San Pio a San Giovanni Rotondo, che può essere concepito come un unico spazio sacro consistente in tre luoghi distinti, adiacenti e collegati fra loro. Il primo è un piccolo santuario dedicato nel 1581 a Santa Maria delle Grazie, nel quale padre Pio³, trasferitosi a San Giovanni Rotondo nel 1916 e stigmatizzato dal 1918, iniziò a celebrare la liturgia eucaristica, a predicare e a confessare [37].

La fama di santità del frate si dilagò presto oltre il Gargano, determinando *in loco* un'affluenza di devoti sempre più numerosi alla ricerca di un contatto visivo, liturgico o sacramentale con lui. Si rese quindi necessaria la costruzione, proprio accanto al piccolo santuario mariano, di una nuova chiesa atta ad accogliere le folle di fedeli: si tratta della cosiddetta "chiesa grande", completata nel 1959. Qui il Pietrelcinense esercitò le sue funzioni sacerdotali fino alla morte (1968) e ivi era custodito il suo corpo prima dell'esumazione e traslazione nella chiesa inferiore dell'attuale santuario.

Quest'ultimo fu concepito allorché apparve evidente che la figura di padre Pio, acclamato santo e considerato tau-

maturgo già in vita, avrebbe continuato a richiamare folle crescenti di visitatori e pellegrini, attratti dalla figura carismatica dell'umile Cappuccino [38]. Tuttavia occorre evidenziare che una delle ragioni che hanno contribuito a rendere la cittadina garganica mèta accorsata di frequentazioni è l'esistenza dell'ospedale *Casa Sollievo della Sofferenza*: un ente di ricovero e cura di fama internazionale, la cui prima pietra fu posta il 16 maggio 1946 per volontà dallo stesso padre Pio il quale, nel corso della sua cui esistenza - costantemente travagliata da malattie e infermità - mostrò sempre profonda sensibilità per la sofferenza umana. Né è un caso che la maggior parte dei miracoli che gli vengono tuttora attribuiti siano legati a fenomeni di guarigione.

Il santuario attuale è un'opera monumentale concepita da Renzo Piano; esso richiese un decennio di lavori, coinvolse maestranze locali e artisti famosi (quali Arnaldo Pomodoro o Marko Ivan Rupnik) e fu inaugurato 1° luglio 2004. Il complesso è costituito da un vastissimo sagrato pavimentato in pietra di Apricena, da un'aula liturgica (detta chiesa superiore) con cupola ad andamento spirale e 22 archi interni nella medesima pietra, e da una cripta (la chiesa inferiore) posizionata al livello sottostante rispetto al piano di calpestio dell'aula liturgica.

Qui dal 2010 è esposto il corpo del Cappuccino, venerato dai fedeli che vi arrivano da ogni angolo d'Europa. Benché la comunità locale lamenti la mancata integrazione di questo complesso santuario con l'ambiente fisico e spirituale del paese, occorre riconoscere che esso costituisce un'opera architettonica straordinaria, per la cui realizzazione sono state impiegate soluzioni tecniche innovative al servizio di una raffinata simbologia biblica.

Nella sua stessa composizione spaziale il santuario di San Pio richiama la concezione di luogo sacro come esteso, aperto allo spazio circostante ma contestualmente focalizzato sul suo "centro" devozionale: l'aula liturgica, infatti, è priva di qualsiasi facciata monumentale, sostituita da un fronte di accesso di vetro istoriato che consente a circa 30.000 fedeli di unirsi, dal sagrato, alle 8.000 persone che essa può accogliere.

La pavimentazione del sagrato digrada lievemente, in modo da orientare i passi e l'attenzione dei fedeli verso un duplice punto focale: l'altare della chiesa superiore e la tomba del Santo, che ad esso corrisponde direttamente, nella chiesa inferiore, incastonata in un pilastro circolare di dimensioni monumentali.

Il complesso architettonico consacrato a San Pio esprime dunque con vivida concretezza uno dei principali connotati di qualsiasi santuario: il suo essere luogo "cen-

³ Padre Pio (al secolo Francesco Forgione) nacque a Pietrelcina (BN) nel 1887, entrò nell'ordine dei frati francescani cappuccini nel 1903, morì a S. Giovanni Rotondo nel 1969 ed è stato canonizzato nel 2002. Sulla sua figura sono stati prodotti studi in gran copia, non tutti rigorosi dal punto di vista scientifico. Segnalo qui le ricerche storiche e archivistiche di Francesco Castelli e le ricerche antropologiche di Michael A. Di Giovine (Di Giovine M.A., *Rethinking Development: Religious Tourism to St. Padre Pio as Material and Cultural Revitalization in Pietrelcina*, In: *Tourism. An International Interdisciplinary Journal*, 58/3, pp. 271 - 288, 2010; Id., *Padre Pio for Sale: Souvenirs, Relics, or Identity Markers?*, In: *International Journal of Tourism Anthropology*, 2/2, pp. 108 - 127, 2012; Id., *Passionate Movements: the Emotional and Social Dynamics of Padre Pio Pilgrims*, In: D. Picard, M. Robinson (eds.), *Emotions in Motion*, Ashgate, pp. 117 - 138, 2012).

tripeto”, nel quale la sacralità è percepita con intensità crescente man mano che ci si avvicina al fulcro ideale, alla *presentia* del Santo, al punto in cui è custodito l’oggetto di culto, in cui sorge la tomba venerata o in cui è variamente preservata la memoria di un evento - storico-politico o religioso - che la comunità di riferimento considera come fondante [39].

6. Marginalità aperta e pluralismo devozionale

I tre grandi santuari del Gargano dunque, nella loro storia, nella loro interazione, ma anche nel collegamento con i luoghi sacri minori garganici, hanno contribuito a definire nel tempo il promontorio pugliese come spazio “multilocale” e multifocale di coabitazione e negoziazione religiosa [40]. Pur avendo ciascuno una storia diversa e un profilo identitario peculiare e intercettando pratiche rituali e culti specifici, i tre santuari sono intersecati da una rete di relazioni “riflessive” costruite nel tempo dai loro frequentatori, pellegrini *in primis*, cui vanno aggiunti i mercanti e i guerrieri del passato e i turisti e i camminatori di oggi. Nell’un caso e negli altri, al di là della considerazione che la meta specifica da raggiungere sia rappresentata da uno solo fra i luoghi sacri garganici, il percorso compiuto dai viaggiatori contempla generalmente la visita ai tre santuari, nei quali il concetto di “cura” e terapia, corporea e spirituale appare variamente espresso e declinato: si va dalla figura dell’arcangelo Michele, vincitore contro le potenze demoniache, alla reliquia del dente di san Matteo e alla cura dalla rabbia, fino ai miracoli di guarigione attribuiti a padre Pio.

Il Gargano si configura dunque, di fatto, come uno spazio polimorfico, suscettibile di accogliere sistemi devozionali, culti e riti differenti e di aprirsi nel contempo a pratiche di coabitazione, condivisione devozionale e flessibilità identitaria dei suoi frequentatori.

Questa “promiscuità devozionale”, che abbiamo visto riflessa nelle tavolette votive, può essere considerata espressione icastica della specificità del Gargano: uno spazio sacro marginale eppure aperto e inclusivo, che storicamente ha saputo arricchirsi della diversità, favorendo la coesistenza, nei luoghi sacri che lo caratterizzano, delle identità difforme, dei dislivelli culturali e della poliedricità culturale dei pellegrini che lo hanno frequentato.

Bibliografia

- [1] Giddens A., *Central Problems in Social Theory, Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London, Macmillan, 1979
- [2] Straughn I., a cura di Moser C., Feldman C., *The Aptitude for Sacred Space*. In: *Locating the Sacred. Theoretical Approaches to the Emplacement of Religion*, Oxford-Oakville, Oxbow Books, pp. 165 - 180, 2014
- [3] Smith J.Z., *To Take Place: Toward a Theory in Ritual*, Chicago, Chicago University Press, 1987
- [4] Augé M., *Non Luoghi. Introduzione a un antropologia della surmodernità*, (tr. it.), Milano, Elèuthera, 2008 (ed. or., Paris. Seuil, 1992)
- [5] De Certeau M., *L’invenzione del quotidiano* (tr. it.), Roma, Edizioni Lavoro, 2001 (ed. or. Paris, Gallimard, 1990)
- [6] Ferraro G., *Il libro dei luoghi*, Milano, Jaca Book, 2001
- [7] Dupront A., *Tourisme et pèlerinage. Réflexions de psychologie collective*. In: *Communications 10, Vacances et tourism*, pp. 97 - 121, 1967
- [8] Bloch M., *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 1939
- [9] Sergi G., a cura di Foschi P., Zagnoni R., «Aree» e «luoghi» di strada: antideterminismo di due concetti storico-geografici. In: *La viabilità appenninica dall’Età Antica a oggi, Atti delle Giornate di studio di Porretta Terme* (luglio-settembre 1997), Porretta Terme-Pistoia. Società Pistoiese di Storia Patria, pp. 11 - 15, 1998
- [10] Otranto G., a cura di Dammacco G., Otranto G., *San Nicola conteso. Santuari e pellegrinaggi nel vissuto cristiano*. In: *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia*, Bari, Edipuglia, pp. 111 - 125, 2004
- [11] Sensi M., a cura di Caucci von Saucken P., *La Francigena via dell’Angelo*. In: *Francigena: santi, cavalieri, pellegrini*, Milano, Serra International, pp. 239 - 296, 1999
- [12] Infante R., *I cammini dell’angelo nella Daunia tardoantica e medievale*, Bari, Edipuglia, 2009
- [13] Colantuono G., *Recenti orientamenti storiografici e percorsi garganici. Note critiche e ipotesi di lavoro in relazione agli itinerari micaelici*. In: *Rivista Storica Italiana* 121/1, pp. 203 - 228, 2009
- [14] Russi V., a cura di Corsi P., *Note di topografia storica sulla cosiddetta Via Sacra Langobardorum*. In: *La Via Sacra Langobardorum. Atti del Convegno di Studi* (Monte Sant’Angelo, 27 - 29 aprile 2007), Foggia, Edizioni del Rosone, pp. 123 - 150, 2011
- [15] Casale A., *La Via Francigena del Sud. L’Appia Traiana come il Cammino di Santiago*, Fasano, Schena, 2016
- [16] Aulisa I., a cura di Otranto G., Aulisa I., *Monte San-*

- t'Angelo, San Michele Arcangelo.* In: Santuari d'Italia. Puglia. 1, Roma, De Luca, pp. 255 - 262, 2012
- [17] Lassandro D., a cura di Sordi M., *Culti precristiani nella regione garganica.* In: Santuari e politica nel mondo antico, Milano, Vita & Pensiero, pp. 199 - 209, 1983
- [18] Russi A., a cura di De Martino F., *Miti di fondazione [antichi e moderni] di località della Puglia.* In: Puglia mitica, Bari, Levante, pp. 199 - 267, 2012
- [19] Otranto G., a cura di Otranto G., Aulisa I., *Il santuario di San Michele sul Gargano: un modello diffuso in Italia e in Europa.* In: Santuari d'Italia. Puglia. 1, Roma, De Luca, pp. 25 - 48, 2012
- [20] Waitz G., *Liber de apparitione Sancti Michaelis in Monte Gargano.* In: MGH Scriptorum Rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VHX, Hannoverae, Hahn, , pp. 541 - 543, 1878
- [21] Sivo V., Aulisa I., a cura di Bouet P., Otranto G., Vauchez A., *Liber de apparitione Sancti Michaelis in Monte Gargano.* In: Culte et pèlerinages à saint Michel en Occident. Les trois Monts dédiés à l'archange. Actes du Colloque international [Cérisy-la-Salle, 27-30 septembre 2000], Rome, EFR, pp. 1 - 7, 2003
- [22] Carnevale L., a cura di Spitilli G., *L'episodio del toro nell'Apparitione Sancti Michaelis in Monte Gargano. Notizie storiche e percorsi interpretativi.* In: Sacer Bos, Orma 22, pp. 47 - 69, 2014
- [23] Otranto G., Infante R., Tomaiuolo N., Dal Sasso P., Carnevale L., Dal Sasso S., Loisi R.V., Ruggero G., Caliandro L.P., Scarascia Mugnozza G., a cura di Bambi G., Barbari M., *Historical Routes of Pilgrims and Crusaders to the Basilica of St. Michael in Monte Sant'Angelo (Gargano, Apulia, Italy).* In: The European Pilgrimage Routes for Promoting Sustainable and Quality Tourism in Rural Areas, International Conference Proceedings (Florence, 4 - 6 December 2014), Firenze, Firenze University Press, pp. 387 - 414, 2015
- [24] Sensi M., *Santuari e pellegrini lungo le "vie dell'angelo". Storie sommerse del culto micaelico,* Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2014
- [25] Otranto G., a cura di Sordi M., *Il 'Liber de apparitione', il santuario di San Michele sul Gargano e i Longobardi del Ducato di Benevento.* In: Santuari e politica nel mondo antico, Milano, Vita e Pensiero, pp. 211 - 245, 1983
- [26] Williamson C., a cura di Moser C., Feldman C., *Power of Place: Ruler, Landscape and Ritual Space et the Sanctuaries of Labraunda and Mamut Kale in Asia Minor.* In: Locating the Sacred. Theoretical Approaches to the Emplacement of Religion, Oxford-Oakville, Oxbow, pp. 87 - 110, 2014
- [27] Lidov A., *Creating the Sacred Space. Hierotopy as a New Field of Cultural History.* In: Spazi e percorsi sacri. I santuari, le vie, i corpi, Padova, Libreria Universitaria, pp. 63 - 91, 2014
- [28] Tripputi A.M., a cura di Otranto G., Aulisa I., *I musei devozionali: luoghi della pietà popolare e delle grazie.* In: Santuari d'Italia, Puglia, vol. 1, Roma, De Luca, pp. 87 - 106, 2012
- [29] Aulisa I., a cura di Otranto G., Aulisa I., *San Marco in Lamis, San Matteo.* In: Santuari d'Italia, Puglia, vol. 1, Roma, De Luca, pp. 270 - 274, 2012
- [30] Corsi P., *Il monastero di S. Giovanni in Lamis in epoca bizantina.* In: Nicolaus, 4/2, pp. 365 - 383, 1976
- [31] Corsi P., *Il monastero di S. Giovanni in Lamis.* In: Archivio Storico pugliese, 23, pp. 129 - 135, 1980
- [32] Forte D., *Il Santuario di S. Matteo in Capitanata, San Marco in Lamis, Santuario di San Matteo ed.,* 1978
- [33] Galdi A., *Il santo e la città: il culto di S. Matteo a Salerno tra X e XVI secolo.* In: Rassegna storica salernitana, 25, pp. 21 - 92, 1996
- [34] Castelli E., a cura di Otranto G., Aulisa I., *Uso e riuso della statua di san Matteo nell'omonimo santuario a San Marco in Lamis: una questione aperta.* In: Santuari d'Italia, Puglia, vol. 1, Roma, De Luca, pp. 107 - 113, 2012
- [35] Scardigno C., *San Matteo. Agiografia e storia: uno studio sul santuario garganico.* Tesi di laurea magistrale, Bari, Università degli Studi di Bari Aldo Moro, 2016
- [36] Villani M., a cura di Carnevale L., Cremonesi C., *San Matteo sul Gargano e i transumanti.* In: Spazi e percorsi sacri. I santuari, le vie, i corpi, Padova, Libreria Universitaria, pp. 287-299, 2014
- [37] Castelli F., a cura di Otranto G., Aulisa I., *Biografia di padre Pio da Pietrelcina.* In: Santuari d'Italia, Puglia, vol. 1, Roma, De Luca, pp.115 - 120, 2012
- [38] Di Giovine M., a cura di Picard D., Robinson M., *Passionate Movements: the Emotional and Social Dynamics of Padre Pio Pilgrims.* In: Emotions in Motion, London. Ashgate, pp. 117 - 138, 2012
- [39] Brown P., *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity,* Chicago, University of Chicago Press, 1981
- [40] Rodman M., *Empowering Place: Multilocality and Multivocality.* In: American Anthropologist. N.S., 94/3, pp. 640 - 656, 1992

LA SUPER-DIVERSITÀ RELIGIOSA FRA GLOBALE E LOCALE: APPUNTI E RIFLESSIONI A PARTIRE DA UNA RICERCA SU ROMA

Alessandro Saggio

Dipartimento DIPSCR, Sapienza Università di Roma, Piazz.le A. Moro 5, 00185, Italia

alessandro.saggio@uniroma1.it

Abstract

The connotation of the cities as places religiously super-different joins up with some recent initiatives, about the research and the development of good practices. Starting from some reflections on the concept of super-diversity and on research project about religious pluralism, my contribution will consider the results of a fieldwork conducted in a neighborhood of Rome.

KEY WORDS: *Superdiversity, Religious pluralism, Places of worship, Rome.*

1. Introduzione¹

A fronte del tema proposto da questo convegno e poi declinato in maniera specifica dal nostro panel, lo storico delle religioni deve porsi un problema che ha due possibili soluzioni. Il problema è: in che modo posso contribuire a una riflessione sulle nuove prospettive metropolitane e come possono le mie ricerche inserirsi in un discorso scientifico che serva anche a coadiuvare il decisore pubblico nella definizione e il rafforzamento delle buone prassi? A questo problema di carattere generale ha già risposto Mariangela Monaca, proponendo un panel dal titolo "Vivere tra le Sponde del Mediterraneo. Antiche e nuove coabitazioni religiose. Prospettive di ricerca e proposte di dialogo".

La prima soluzione consiste, dunque, nel ripercorrere la storia delle sponde del Mediterraneo e rintracciare le modalità di coabitazione fra le religioni. Si tratta, in questo caso, di una scelta drastica, in favore di una lettura parziale del passato, in cui si mette da parte il contrasto, il conflitto, le relazioni violente fra culture e popoli, e si offre il primato alla dimensione del dialogo, dell'interazione, della pacifica convivenza. In alternativa, lo storico delle religioni può rivolgersi al presente e guardare alla situazione che stiamo vivendo, alla realtà contemporanea, forte

degli strumenti che la disciplina gli ha offerto per il passato. Anche stavolta, suggerisce il titolo, l'obiettivo di studio è quello di comprendere le "nuove" coabitazioni religiose. In questo caso, la scelta di campo è anche una scelta politica: le analisi si intrecciano infatti più da vicino con la costruzione di buone prassi e dunque il mestiere di storico rischia di avvicinare troppo da presso quello del politico.

Eppure è anche questo che si chiede oggi alle ricerche, ad ogni livello: di essere un buon investimento per la società, di avere risultati commisurabili con il presente o ad esso funzionali, di produrre, in sintesi, degli esiti plausibili per il mondo di oggi e auspicabilmente di domani.

Dovendo scegliere fra le due strade, ho optato per la seconda, che mi permette di condividere alcune ricerche svolte dalla Sapienza, nell'ambito delle attività del Master in Religioni e mediazione culturale e in collaborazione con alcuni partner, come il Centro Astalli e la Caritas.

Cercherò tuttavia di partire da un impianto teorico, che è poi la riflessione di base indicata nel titolo, circa la super-diversità [1]. Si tratta di un'idea fiorita nell'ambito degli studi sociologici e antropologici, che ha tuttavia un potenziale euristico che anche in Italia e anche negli studi storico-religiosi viene attualmente sottoposto a verifica [2, 3, 4].

¹ Ringrazio Mariachiara Giorda e Carmelo Russo per la rilettura della prima versione di questo testo e per i consigli che mi hanno dato. Sono inoltre debitore nei confronti di Sergio Botta, Chiara Peri, Francesco Tamburrino, con i quali, anche insieme a Carmelo Russo, ho condiviso discussioni e riflessioni durante la ricerca su Tor Pignattara.



2. Appunti sulla super-diversità

Il concetto di super-diversità - *super-diversity* nella lingua originale in cui è stato formulato - origina da uno studio del 2007 in cui Steven Vertovec, professore ad Oxford di "*Transnational Anthropology*", prende in considerazione la varietà dell'Inghilterra contemporanea, con un focus particolare sulla città di Londra² [5, 6, 7].

Lo studio di Vertovec scaturisce dall'osservazione della città come emblema della compresenza di popoli di ogni parte del mondo, sia in conseguenza della tradizione dell'impero britannico e del Commonwealth, sia in virtù dei recenti processi migratori. Nel riunire dati noti sotto un unico denominatore - quello di una formula che può apparire come una moda e di fatto tale diventa nella misura in cui viene fatta propria e recepita da altri - questo studioso voleva sollecitare l'attenzione degli osservatori, sia di ambito scientifico sia politico-amministrativo, sull'insieme e la complessità delle trasformazioni in atto.

Super-diversità, dunque, è un concetto nuovo che riassume una vicenda storica di pluralismo etnico, culturale, religioso etc., ma attirando l'attenzione sul moltiplicarsi dei fattori di interazione fra le differenze in una società in forte trasformazione.

Come spiega lo stesso Vertovec, vari sono i fattori che oggi pretendono una distinzione concettuale che si accompagna anche a una revisione metodologica e analitica: la configurazione e il mutuo condizionamento delle variabili della super-diversità e delle loro correlazioni si manifestano in una nuova scala, prodotta storicamente e politicamente³.

Prendendo in considerazione il fattore religioso come uno di quelli che convergono nel definire la (o che sono indispensabili nell'analisi della) super-diversità, Vertovec sottolinea il dato della molteplicità delle presenze religiose in Inghilterra; si sofferma poi con attenzione sulla necessità di individuare, all'interno delle appartenenze religiose intese in senso lato, anche le forti differenziazioni interne. La comunità islamica, presa non a caso a mo' di esempio, è dunque considerata come la più eterogenea al proprio interno per tradizioni, scuole e etnie di origine. Ogni differenziazione moltiplica la complessità socio-culturale, perché diviene fattore di tutto il resto, a dismisura.

Possiamo dunque concludere che nella osservazione degli scenari religiosi contemporanei - guardando alle grandi città, come fa Vertovec, o rivolgendo lo sguardo alle diverse realtà territoriali, non meno segnate da una progressiva differenziazione - il fattore religioso è un indice di grande rilevanza, di cui tenere conto in ogni ricognizione, sia come elemento della super-diversità generale, sia come fattore a sua volta connotato da una super-diversità intrinseca.

3. Super-diversità e storia delle religioni

Il concetto di super-diversità, strettamente imparentato con quello di "diversità" che è caratteristico di ogni epoca e contesto, porta in più, con sé, la difficoltà di una progressione rapida, al tempo stesso sotto gli occhi di tutti e invisibile. Le religioni interagiscono infatti nei contesti contemporanei in mille ramificate modalità, sia in rapporto le une alle altre, sia nelle dialettiche con le istituzioni, sia, infine, nelle indispensabili interrelazioni con il territorio. A partire dalle riflessioni di Vertovec, Mariachiara Giorda ha - da sola e in collaborazione con una rete di studiosi di diverse specializzazioni e provenienze europee - elaborato una riflessione che trova ragion d'essere nella storia delle religioni, ma in un confronto interdisciplinare serrato. Nelle città europee le diverse memorie, nota Giorda, che raccolgono ciascuna una varietà di esperienze religiose e secolarizzate, si stratificano l'una sopra l'altra: materialmente e simbolicamente nell'architettura, immaterialmente nell'immaginario religioso urbano, e socialmente attraverso la coesistenza di una molteplicità di mobilità religiose.

Compito dello storico, dunque, oltre che dei sociologi e degli studiosi di urbanistica, il tentare di mettere ordine in questa materia in trasformazione. Da ciò scaturisce l'adozione dell'idea di super-diversità religiosa, una declinazione ulteriore di quanto individuato da Vertovec, che individuava il tema religioso in una serie complessa. Becci, Burchardt, Giorda sollecitano l'attenzione sul punto di vista della diversità religiosa, contro meno definite o plausibili teorie circa la postsecolarizzazione, anche perché:

"Da un punto di vista sociologico possiamo distinguere tre modi attraverso cui le religioni si stanziavano nello spazio urbano: il primo è caratteristico delle religioni che devono mantenere una posizione consolidata, sono le religioni tradizionali e storiche, il secondo è proprio delle religioni dei migranti o della diaspora e infine vi è il caso delle spiritualità emergenti". [Giorda 2015, 342] [8].

Mi sembra di poter dire che questo approccio teorico ha il vantaggio di incastonare la complessità del presente in una stratificazione che trova fondamento nella dimensione storica e dunque non appare come il risultato di una evoluzione recente, bensì come la ulteriore aggiunta di senso - sociale, culturale, politico e religioso - a un territorio già segnato da una storia complessa di conflittualità e convivenze.

Dalla osservazione comparata di alcune città europee (Torino, Potsdam, Barcellona) scaturisce la verifica e la problematizzazione di un triplice schema teorico, che ri-

² Gli studi di Vertovec hanno avuto seguito in un progetto di ricerca i cui esiti sono riuniti in un sito: <http://www.mmg.mpg.de/departments/socio-cultural-diversity/scientific-staff/prof-dr-steven-vertovec/>. Sviluppo ulteriore in un laboratorio ospitato nell'Università di Birmingham [Iris]: <http://www.birmingham.ac.uk/research/activity/superdiversity-institute/index.aspx>.

³ Traduco e spiego nel testo, in maniera abbastanza libera, un concetto espresso sinteticamente dallo stesso Vertovec 2007, p. 1026

conduce la presenza religiosa super-diversa sul territorio a tre ordini di grandezza e di approccio:

a. il *place keeping*, che si riferisce alle religioni che da secoli hanno vissuto un dato territorio e hanno contribuito a marcarlo simbolicamente: questa prospettiva implica il mantenimento delle posizioni acquisite, da una parte, e la coesistente consapevolezza di perdita di spazi simbolici, di visibilità, di seguito;

b. il *place making*, che riguarda le strategie spaziali delle popolazioni migranti in relazione a altre religioni presenti sul territorio, non necessariamente di migranti: l'interazione è determinata dalla necessità di creare ed aprire spazi, in rapporto alla gestione della propria identità in un territorio di nuova appartenenza [9];

c. il *place seeking* riguarda, infine, gli spazi elaborati e ricercati dai nuovi movimenti religiosi o dalle nuove forme di spiritualità, in coerenza con i loro principi anche tramite la elaborazione di interpretazioni originali della spazialità: in questo caso gli spazi religiosi si intersecano con quelli "secolari", dedicati al tempo libero, allo sport, all'arte, etc.

Le analisi comparate di Becci, Burchardt, Giorda includono questi tre livelli di ricognizione, con tutte le interazioni e le trasversalità inter-livello necessarie per descrivere e comprendere una realtà complessa, articolata – in maniera casuale o meno – stratificata e interattiva. Le conclusioni sono di vario genere, ma mi sembra opportuno, in rapporto alle tematiche di questo convegno, sottolineare quelle che riguardano, in particolare, le prospettive spaziali:

“As a theoretical consequence and from an urban sociological perspective, we argue that in order to fully understand religious super-diversity one must not only focus on religious communities per se, but take into account which religious practices exist in a given spatial setting”. [10]

Giacché le pratiche sono, insieme alle tradizioni, l'elemento principe di connotazione delle identità religiose, non possiamo che concordare sul fatto che una loro osservazione nel territorio contribuisce in maniera significativa a individuarne la visibilità e conseguentemente la consistenza. Al tempo stesso, è nelle pratiche che si collocano le negoziazioni e le interazioni fra comunità religiose e fra comunità religiose e il territorio in senso lato. Nel paragrafo che segue, cercheremo di trovare riscontro a questi principi teorici in una ricerca in fieri, condotta nel territorio romano.

4. Ulteriori prospettive comparative: ricerche su Roma

La ricerca di cui qui si discuteranno i risultati è un vero e proprio cantiere in fieri. Nata nel 2013 nell'alveo del Master della Sapienza in Religioni e mediazione culturale (di cui ero in quel momento direttore), essa è stata coordinata nella sua fase iniziale da Paolo Naso, in collaborazione con il gruppo di lavoro di Maria Immacolata Macioti⁴ [11, 12]. Queste ricerche si innestavano a loro volta su altre precedenti, rispetto alle quali si deve tenere presente la rapidità del mutamento di una metropoli come Roma, rispetto alla varietà della presenza religiosa plurale [13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20].

Alla ricerca hanno partecipato Marta Bernardini, Carmelo Russo, Marta Scialdone, Francesco Tamburrino [21, 22, 23, 24, 25]. Una seconda fase della ricerca si è inserita in un progetto FEI coordinato dal Centro Astalli e Caritas, cui la Sapienza ha partecipato come partner scientifico, supervisionando la ricerca di Carmelo Russo e Francesco Tamburrino sul quartiere Tor Pignattara di Roma [26]. Il lavoro di ricerca è proseguito negli ultimi anni, in cui la direzione del Master è stata assunta da Sergio Botta, con la collaborazione di Angela Bernardo, Maria Chiara Giorda, Carmelo Russo.

Le mie riflessioni prendono spunto dal troncone della ricerca che ha visto la luce a seguito della collaborazione con Centro Astalli e Caritas, ovvero il lavoro su Tor Pignattara, quartiere di Roma del quadrante est, caratterizzato da una significativa presenza di immigrati, che proprio per questo era stata scelta nell'ambito del progetto FEI [27]. Cercherò di individuare anzitutto i dati emersi dalla ricerca, organizzando i materiali sulla base della distribuzione proposta da Becci - Burchardt - Giorda.

Ancora a livello preliminare devo dire che il prodotto finale, che è stato formulato come un report di fine progetto ma meriterebbe un'ulteriore elaborazione in forma di survey scientifico, presenta una opportuna contestualizzazione. Un primo capitolo, intitolato *Le religioni degli altri*, illustra il quadro normativo e prende poi in considerazione la presenza, in generale, delle religioni a Roma secondo uno schema semplice quanto efficace: le situazioni romane prese in esame vengono organizzate secondo l'alternanza vecchio-nuovo pluralismo religioso e in presenza-in assenza dell'intesa. Ne risulta un insieme quadripartito, in cui i Testimoni di Geova vengono presi in esame come caso di studio di "vecchio pluralismo religioso" senza intesa (pp. 20 - 22); i Pentecostali delle Assemblee di Dio e della Chiesa Apostolica sono considerati come caso di "vecchio pluralismo religioso" con l'intesa (pp. 23 - 35); Islam e Chiesa Ortodossa romana sono inseriti nell'esemplificazione come caso di "nuovo plurali-

⁴ Nell'ambito di un PRIN coordinato da E. Pace, intitolato "Il pluralismo religioso in Italia. Per una mappatura e un'interpretazione delle diverse presenze socio-religiose in Italia" [10]; M.I. Macioti [11].

⁵ Tor Pignattara fa parte del municipio V, che nelle statistiche Istat presenta un dato del 14,7 di presenza di immigrati - dato aggiornato al giugno 2014. Tuttavia il territorio del Municipio, di ampie dimensioni, è fortemente differenziato e questo dato non corrisponde alla realtà del quartiere, su cui esiste una monografia etnografica che individua già nel titolo la situazione: Pompeo F. [24]

simo religioso” senza intesa (pp. 25 - 32); infine un paragrafo che identifica una forma di “nuovo pluralismo religioso” in realtà non con intesa ma nel quadro concordatario prende in esame le comunità cattoliche di migranti (pp. 32 - 35).

Un secondo capitolo attraverso una fitta rete di interviste etnografiche produce una descrizione del quartiere come “fatto sociale totale”, a partire dalla definizione di Marcel Mauss (p. 37). I due ricercatori hanno intervistato politici e rappresentanti delle istituzioni, studiosi e membri delle comunità religiose, coordinatori di associazioni e di iniziative di vario genere, in sostanza testimoni rappresentativi del tessuto sociale del territorio.

Hanno così potuto mettere in luce ragioni e interpretazioni di vari eventi conflittuali, ma anche ricostruire stereotipi, percezioni della realtà, rappresentazioni e costruzioni più o meno fittizie, fino ad arrivare a individuare razzismi, pregiudizi, distorsioni. Un capitolo prende in considerazione la vita politica e associativa, soffermandosi su alcune realtà istituzionali, come l'associazione Asinitas, che cura i diritti dei migranti, o la scuola Pisacane, noto luogo di compresenza di mondi diversi in un circuito ristretto. Non è questo il luogo per illustrare questa ricerca in maniera più diffusa, giacché voglio, piuttosto, arrivare ad individuare il *place keeping*, *place making* a *place seeking* in una realtà apparentemente ristretta e circoscritta, i cui confini culturali e prospettici sono tuttavia di ben estesa ampiezza.

Place keeping - Nel territorio del quartiere sono presenti tre chiese cattoliche, tutte parrocchie. La più antica è la chiesa dei S.S. Marcellino e Pietro ad Duas Lauros, la cui leggenda di fondazione risale al IV secolo e al tempo del martirio dei due santi; la chiesa risale al 1632.

La parrocchia comprende circa novemila, diecimila persone. L'elemento di consolidamento nel territorio è dato qui dalla presenza di Catacombe dei SS. Marcellino e Pietro, di recente riaperte al pubblico, che rappresentano un elemento forte della tradizione sia in sé, come luogo di attrazione e di forza simbolica, sia in quanto a livello locale se ne rivendica l'inserimento nel tracciato della via Francigena, percorso di transizione fra mondi lontani e al tempo stesso riferimento storico e tradizionale dalla grande portata emozionale e evocativa (p. 93).

La parrocchia di San Barnaba conta invece sulla carta ventisettemila abitanti: vi è un centro Caritas, molto attivo, che rappresenta una presenza significativa sul territorio, insieme a quella di Sant'Egidio (presente anche nelle altre due parrocchie di Tor Pignattara) e dell'Ordine di Malta, che collaborano con la parrocchia per iniziative assistenziali e di beneficenza: il *place keeping* è dato dall'interazione e dall'accoglienza dei migranti, ricevuti nella dimensione della comunità cattolica nell'immediato in virtù dell'assistenza, e trattenuti con attività e iniziative di vario genere (p. 94).

La parrocchia di Santa Giulia Billiart, infine, conta cinque-

mila abitanti e per costruire una interazione con il territorio punta su attività e percorsi che creino rete con gli abitanti del quartiere e le famiglie (p. 96): ad esempio sport e musica, considerati canali per intercettare i ragazzi, per sottrarli al 'branco' (p. 97).

Punto di riferimento storico del quartiere, marcatore del paesaggio e finanche nel nome, giacché sarebbe la Torre delle Pignatte da cui Tor Pignattara prende il nome, è il mausoleo di Sant'Elena, attualmente nella Villa De Sanctis, sulla Casilina. Pur non essendo luogo di culto, è un simbolo della presenza cristiana in questa zona, e dunque *mutatis mutandis* del *place keeping* identitario.

Place making - Un ampio spazio nella ricerca è dedicato alla presenza islamica nel quartiere. Difficile da quantificare numericamente con esattezza, a causa del dato incalcolabile della presenza di immigrati irregolari e dunque non registrati in alcun modo, tuttavia vede una possibile identificazione in relazione alle quattro moschee o sale di preghiera, tutte a gestione bangladesese.

Le quattro moschee (Masjid e Rome, Masjid e Quba, Masjid e Umma, Torpignattara Muslim Centre) vedono una partecipazione alla preghiera del venerdì di complessive 1800 persone. La moschea più frequentata conta circa 1000 presenze, le due più piccole 200 ciascuna. Lo spazio più antico risale alla fine degli anni '90, i più recenti al 2014. Nello stesso 2014 era stato aperto un altro luogo di culto, poi chiuso. Le interviste hanno documentato un'ampia discussione intorno a questi spazi.

In primo luogo, essi sono mal sopportati dagli abitanti del quartiere, per il sovraffollamento del venerdì, percepito o rappresentato come particolarmente invasivo; in secondo luogo, nel quartiere si è aperta una questione circa l'opportunità di costruire un luogo di culto unico, una “grande moschea” di Tor Pignattara. Il progetto è stato anche all'ordine del giorno di un Consiglio di Municipio, ma è largamente irrealizzabile, soprattutto in conseguenza delle divisioni interne alla comunità islamica del quartiere, che non è uniforme e non frequenta gli spazi di culto in maniera indifferenziata. Oltre alla preponderante maggioranza bangladesese, è presente una componente di senegalesi, pakistani, nordafricani.

La più risalente di queste sale di culto o moschee prende il nome dalla più antica moschea del mondo, la Masjid e Quba, nei pressi di Medina: è evidente l'intento identitario, di costruzione di un senso, sia in rapporto al luogo originario, sia in relazione alla sua antichità e autorevolezza, sia per la riconoscibilità. Accanto al ruolo di aggregazione per la preghiera, questi spazi assolvono anche a funzioni essenziali per le comunità che vi si raccolgono: sia di self-help interno, sia in funzione di apertura e costruzione di relazioni e interazioni.

Oltre a sottolineare l'ospitalità nei confronti degli allievi del nostro Master, si deve dire che sono diventate di recente anche tappa di un percorso definito di Ecomuseo, ovvero una visita guidata che contempla l'individuazione

dei luoghi di culto e simbolicamente rilevanti nel tessuto del quartiere, ma è anche una costruzione di memorie e narrazioni di chi abita il quartiere e ne rivive e rielabora un nuovo - o rinnovato - immaginario [28].

Infine, almeno in un caso il luogo di culto mira ad essere qualcosa di più: luogo di produzione culturale e di incontro interreligioso, con un'evidente ambizione ad un radicamento pacifico e duraturo sul territorio (Intervista a Tayab Mohammad Abu del 29.10.2014, p. 106).

Della medesima dimensione del *place making* fanno parte i due templi hindu, uno buddista e tre chiese pentecostali.

I templi hindu sono recenti, essendo sorti entrambi tra 2013 e 2014; sono entrambi a gestione bangladesese. Uno, il tempio *Om International Culture Association*, raccoglie di domenica fino a duecento persone; in occasioni particolari si può arrivare a quattrocento. In questo caso il *place making* scaturisce da un'esigenza di tipo sociale: lo spazio viene inaugurato per avere un luogo di riunione, cui poi subentrano anche motivi di tipo religioso (p. 125). In questo, nella casistica che stiamo enucleando, potrebbe dunque essere anche in parte considerato un caso di *place seeking*: la funzione aggregativa rientra infatti in quella tipologia, pur restando innegabilmente preponderante la dimensione di religione della migrazione. E' anche luogo di carità, senza distinzione di religione o di gruppo: ogni sera vengono distribuite derrate alimentari a chi ne ha bisogno (pp. 126 - 127).

Il tempio *Hindu Puja Udjapon Parisad* è invece di dimensioni più contenute e vi si riuniscono circa venticinque persone, in genere di sera (p. 127). Al 2011 risale un tempio buddista, a maggioranza cinese, composto da un centinaio di membri (pp. 127 - 128).

Infine in questo raggruppamento possiamo far rientrare tre chiese pentecostali, ciascuna di circa cento membri, ma di diversa articolazione: la Chiesa Evangelica Pentecostale Revival, ad esclusiva presenza cinese; la Chiesa pentecostale "Movimento Missionario Mondiale" composta in massima parte di fedeli di origine sudamericana ma con una piccola percentuale di italiani (il 10%); la Chiesa Pentecostale Dio è Amore, brasiliana, i cui membri risultano equamente ripartiti fra italiani e brasiliani.

Place seeking - Come si è detto più sopra, il margine fra il *place making* e il *place seeking* nel quartiere è relativamente rintracciabile in alcune tipologie di comunità recenti. Senza dubbio numerose attività di carattere ludico-sportivo, molto diffuse nel quartiere (pensiamo ad esempio alle discipline orientali e in particolare allo yoga), non prese in considerazione dalla ricerca, possono essere riportate a questo ambito - ma si tratta di un lavoro ancora da fare.

Possiamo prendere in considerazione due aspetti, emersi dalla ricerca. Nel territorio del quartiere lo spazio "nuovo" cercato è, ad esempio, quello delle comunità migranti cattoliche, che frequentano le parrocchie e ne valorizzano i

luoghi: sono soprattutto sudamericani e filippini nella Chiesa dei Santi Marcellino e Pietro (p. 94); provengono dal Pakistan, dal Bangladesh, dall'Africa, dalle Filippine e dall'America del Sud alcuni frequentatori della parrocchia di San Barnaba; la parrocchia di Santa Giulia Billiard è infine frequentata da immigrati dalle Filippine, dall'India (Kerala) e dall'America Latina. Caso ben diverso è quello invece dell'associazione di lingua e cultura cinese Dong Fang, in via Guido Cora 17 - 23, che affianca componenti religiose ad altre di carattere sociale e ludico (da un'intervistato vengono definiti "religione della Cina moderna": p. 128).

Carmelo Russo mi segnala, infine, che anche altre realtà, non prese in esame dalla ricerca, si stanno profilando in questi ultimi tempi: un gruppo di 8 donne cattoliche bengalesi ha avuto l'autorizzazione a utilizzare la sala del Consiglio municipale a piazza della Marranella e un gruppo di 20 persone filippine pentecostali utilizza la sede di Rifondazione comunista a via Bordoni: si tratta di piccole realtà numeriche, ma sintomatiche di un'interazione cercata e attuata fra spazi civici, politici e associativi e piccoli gruppi religiosi che trovano così una propria collocazione e dignità associativa, pur in assenza di risorse economiche.

5. Conclusioni

La ricerca su Tor Pignattara di Carmelo Russo e Francesco Tamburrino si presta ad una verifica degli schemi applicati da Becci - Burchardt - Giorda a Torino, Potsdam, Barcellona. Alcuni aspetti potranno essere ulteriormente verificati in una fase successiva.

In generale, mi sembra di poter dire che talune peculiarità del rapporto fra comunità religiose e spazio cittadino, proprio in conseguenza della super-diversità e della prospezione mondiale nel territorio urbano, costituiscono nel loro insieme una operazione culturale che può essere concentrata in una formula univoca, complessiva e riassuntiva, che consiste nel *place building*.

In diversa maniera le comunità religiose agiscono sul territorio consapevoli della compresenza di altre comunità religiose e prospettano un'interazione con la diversità e la prospettiva del pluralismo religioso che connota in profondità la dimensione civica. Questa consapevolezza emerge sia nelle retoriche dell'interreligiosità e del dialogo, sia nelle prestazioni volontarie e assistenziali

In un quartiere caratterizzato storicamente da condizioni economiche di forte ristrettezza se non di povertà, la compresenza di etnie, culture e religioni diverse, pur fra contrasti, violenze, pregiudizi e razzismi cerca di ritagliarsi, quantomeno nelle intenzioni ma spesso anche nelle azioni, una prospettiva di costruzione positiva di uno spazio condiviso e da condividere pacificamente.

Bibliografia

- [1] Vertovec S., *Super-diversity and its implications*. In: Ethnic and racial studies 30/6, pp. 1024 - 1054, 2007
- [2] Giorda C., *I luoghi religiosi a Torino. Le religioni nei contesti urbani contemporanei*. In: Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica n. 2 [agosto 2015], pp. 337 - 356, 2015
- [3] Becci I., Burchardt M., Giorda M., *Religious super-diversity and spatial strategies in two European cities*, Current Sociology, pp. 1 - 18, 2016
- [4] Iid., *Religious Super-Diversity and Urban Visibility in Barcelona and Turin*. In: Acts of Superdiversity: theory, method and practice in an era of change, International Conference, Birmingham 23 - 24 June 2014, 2014
- [5] Knowles C., *Nigerian London: re-mapping space and ethnicity in superdiverse cities*. In: Ethnic and Racial Studies 36/4, pp. 651 - 669, 2013
- [6] Meissner F., *Migration in migration-related diversity?*. In: The nexus between superdiversity and migration studies. In: Ethnic and Racial Studies 38/4, pp. 556 - 567, 2015
- [7] Meissner F., Vertovec S., *Comparing super-diversity*. In: Ethnic and Racial Studies 38/4, pp. 541-55, 2015
- [8] Burchardt M., Wohlrab-Sahr M., Middell M., *Multiple Secularities Beyond the West: Religion and Modernity*. In: the Global Age, Boston-Berlin-München, Walter de Gruyter 2015
- [9] Knott K., Vasquez M., *Three dimensions of religious place making in diaspora*. In: Global Networks 14/3, pp. 326 - 347, 2014
- [10] Becci, Burchardt, Giorda, p. 8, 2016
- [11] Pace E. (a cura di), *Le religioni nell'Italia che cambia*. In: Mappe e bussole, Roma, Carocci, 2013
- [12] Maciotti M.I. (a cura di), *Religion a Roma. Insediamenti centrali e periferici per antichi e nuovi abitanti*, Roma, Aracne, 2013
- [13] Naso P. a cura di, *Roma delle religioni*, Roma, EDUP 2004
- [14] *Roma multietnica. Guida alla città interculturale*. Roma, Villaggio editoriale, 2008
- [15] *Immigrati a Roma e Provincia. Luoghi di incontro e di preghiera, Caritas - Migrantes*, la cui sesta edizione risale al 2014
- [16] Carnà K., De Florio A., *Roma: guida alla riscoperta del sacro: dalla Sinagoga di Ostia Antica alle catacombe proto-cristiane, alla Moschea e alla Pagoda più grandi d'Europa*, Roma, Edup, 2015
- [17] Borghi T., Pispisa T., Sannella A., *Nuove ibridazioni: ricerca sulle realtà interculturali a Roma*, Milano, Guerini 2002
- [18] Pepicelli R., *Donne migranti e revival religioso in una periferia romana. Islam e cristianesimo a Centocelle*. In: La critica sociologica 182 [Estate 2012], pp. 45 - 58, 2012
- [19] Naso P., *Il tempio nel garage. Il pluralismo religioso come risorsa sociale*. In: La critica sociologica 191 [Autunno 2014], pp. 23 - 30, 2014
- [20] Fabretti V., Vereni P., *When homogeneity calls for super-diversity. Rome as a religious global city, cds in Acts of Superdiversity: theory, method and practice in an era of change*. In: International Conference, Birmingham 23 - 24 June 2014, 2014
- [21] Naso P., Passarelli A., Pispisa T. a cura di, *Fratelli e sorelle di Jerry Masslo*, L'immigrazione evangelica in Italia, Torino, Claudiana, pp. 107 - 164, 2014
- [22] Russo C., *Periferie islamiche a Roma*. In: La critica sociologica 191 [Autunno 2014], pp. 31 - 40, 2014
- [23] Scialdone M., *Periferie d'oriente nella Capitale*. In: La critica sociologica 191 [Autunno 2014], pp. 41 - 46, 2014
- [24] Tamburrino F., *Ortodossia e periferia a Roma*. In: La critica sociologica 191 [Autunno 2014], pp. 47 - 54, 2014
- [25] Bernardini M., *La realtà pentecostale nell'area romana: tra visibile e invisibile*. In: La critica sociologica 191 [Autunno 2014], pp. 55 - 62, 2014
- [26] Peri C. a cura di, *Luoghi comuni, luoghi in comune. Percorsi di dialogo e conoscenza a partire dai luoghi di culto della provincia di Roma*, Rom., Associazione Centro Astalli, 2015
- [27] Pompeo F., *Pigneto-Banglatown. Migrazioni e conflitti di cittadinanza in una periferia storica romana*, Roma, Meti Edizioni, 2011
- [28] Informazioni su: <http://www.ecomuseocasilino.it/progetto/>

Christians and Jews in Muslim Land: Forms and Strategies of Protection, Cohabitation and Integration in Modern and Contemporary Tunisia

CRISTIANI ED EBREI IN TERRA MUSULMANA: FORME E STRATEGIE DI PROTEZIONE, DI CONVIVENZA E D'INTEGRAZIONE NELLA TUNISIA MODERNA E CONTEMPORANEA

Salvatore Speziale

Dipartimento DICAM, Università degli Studi di Messina, Viale Annunziata, 98168 Messina, Italia

sspeziale@unime.it

Abstract

The starting point of this contribution is a historically incontrovertible fact: the long lasting presence of free Christians and Jews in Muslim lands from Middle Age to Contemporary Age. This fact cannot be ascribed only to religious protection granted to peoples having a book of divine revelation since new forms of protection and cohabitation were stated and applied across the centuries. Tunisian Modern and Contemporary age provides a very interesting case study for various aspects that the European and North-African historiographies are trying to investigate to oppose a prejudicial vision reinforced by the nowadays contrasts inside and outside the Islamic world. This contribution will try to examine, through a series of examples based on archival documents, written memories and oral witnesses, what forms of protection have been exploited by Christians and Jews, what forms of cohabitation have been lived, what forms of integration have been experienced, with what limits and what successes. The fresco that comes out is that of a somewhat "open and plural society" that is of sure interest as a mirror of the societies of today.

KEY WORDS: *City Networks, Metropolitan Cities, Muslims, Christians, Jews, Tunisia, History, Protection, Cohabitation.*

1. Migrazioni e interazioni allo specchio

L'acceso dibattito che investe l'oggi con le migrazioni mediterranee dal Nord dell'Africa al Sud dell'Europa, spinge gli storici ad aprire nuove strade interpretative per affrontare le antiche migrazioni dal Sud dell'Europa al Nord dell'Africa alla luce degli importanti quesiti del presente. Il gioco di specchi che ne risulta può consentire di penetrare il passato restituendo idee, ipotesi, modelli rigenerabili nel tempo e può aiutare anche a ripensare spazi geografici che nel passato come nel presente funzionano da aree di scambio e di passaggio di uomini e merci infrangendo la "frontiera liquida" tra Mediterraneo cristiano, ebraico e musulmano.

Il Canale di Sicilia, ad esempio, è teatro di importanti flussi di migranti italiani di fede cristiana ed ebraica che trovano nella sponda musulmana una vera e propria terra d'ac-

coglienza nella quale porre le basi per una permanenza temporanea o duratura.

Si tratta spesso di gruppi omogenei per provenienza geografica, per appartenenza a un gruppo etnico o una confessione religiosa, per condizioni di vita, per specializzazione lavorativa e, infine, per credo politico.

Per queste e altre ragioni, studiare le migrazioni italiane verso l'Africa mediterranea e la Tunisia¹ in particolare, significa addentrarsi in un processo di lunghissima durata che attraversa, modificandosi e articolandosi, l'età moderna e contemporanea per giungere fino all'oggi.

In quest'arco di tempo migrazioni volontarie e forzate, stanziali e stagionali, per lavoro e per ragioni politiche si sono continuamente intersecate, favorite dalla prossimità geografica e dalla somiglianza climatica.

Questa ha concorso sicuramente a rendere, agli occhi dei migranti di ogni epoca, sempre meno deterrente il

¹ Intendendo con "italiani" gli abitanti della penisola italiana prima e dopo l'unità e con "Tunisia" il territorio della Reggenza di Tunisi che diventa Tunisia con l'avvento del protettorato francese del 1881.



salto ambientale che comporta il vivere in un paese musulmano, in un universo religiosamente, culturalmente e linguisticamente diverso: un salto non meno complesso e rischioso rispetto a quello spaziale verso un'altra terra della cristianità e che implica inevitabili problemi di relazione. Il fenomeno ha prodotto dunque un quadro avvincente di mobilità e presenze, di incontri e scontri, di convivenze e separazioni, di contaminazioni e rifiuti che ha come contesto l'intero Mediterraneo, lungo assi sia verticali che orizzontali².

Solo per limitarsi al quadro italiano-tunisino, molti sono gli interrogativi di stringente attualità che lo storico può porsi: innanzitutto, su chi sono gli italiani che partono, sul perché lo fanno, su come migrano, per quanto tempo, sul perché scelgono di migrare in terra islamica e in Tunisia così in gran numero ma, soprattutto, come interagiscono con le presenze locali, come sopravvivono e vivono, di quali forme di protezione godono, quali strategie attuano, quali forme di convivenza e di integrazione realizzano.

Privilegiando le questioni legate all'interazione tra le collettività presenti sul territorio, con maggiore attenzione all'aspetto confessionale, si è pensato di cercare le prime risposte articolandole lungo un'asse del tempo diviso in tre fasi.

2. Schiavi e franchi nella Tunisia dell'età moderna (XV-inizi XIX secolo)

La prima fase si apre all'inizio dell'età moderna, che coincide con l'avanzata degli ottomani nel Mediterraneo e la riattivazione delle basi corsare di Tripoli, Tunisi e Algeri. Si chiude nel primo ventennio dell'Ottocento, alla fine delle guerre napoleoniche che sconvolgono gli equilibri mediterranei, favoriscono la ripresa della corsa e della pirateria e influenzano il fenomeno migratorio verso la Reggenza di Tunisi e il Mediterraneo islamico.

In questa fase di lunghissima durata si registrano quattro tipi di migrazioni diverse dalla penisola italiana alla Reggenza di Tunisi oltre alla migrazione forzata degli schiavi catturati dai corsari in tutto il Mediterraneo e lungo le coste della penisola italiana in particolare.

Libertà di culto, assistenza spirituale e medica da parte di sacerdoti, ridotti casi di coercizione alla conversione in base al versetto «Non c'è costrizione nella religione» (Corano II, 256), possibilità di contrarre matrimonio, preservazione del "bene-schiavo" ai fini del riscatto, concessione dell'affrancamento, possibilità di aprire attività lavorative, offrono un panorama della condizione degli

schiavi cristiani ed ebrei in terra islamica piuttosto diverso da quello degli schiavi musulmani in terra cristiana come una ricca storiografia mette in luce [1, 2, 3, 4, 5, 6].

La prima forma di migrazione volontaria verso la sponda islamica prende la forma di una vera e propria fuga - per sete di vendetta, per sottrarsi alla giustizia, per cercare fortuna - da parte di *rinnegati/convertiti* che transitano dalla sponda cristiana a quella musulmana.

Si tratta di una categoria di attori storici dalla doppia faccia e connotazione: duramente inficiati da pesanti giudizi in terra cristiana, molto apprezzati sul piano religioso, militare e politico in terra musulmana. Sono protagonisti di un fenomeno sociale e religioso insieme che si ricollega alla fluidità sociale dell'Impero ottomano, e del mondo islamico in genere, che costituisce una formidabile forza di attrazione per chi ambisce a rifarsi una vita in un mondo diverso. Questi migranti degli spazi, dell'identità e della fede non sono visti come "franchi" poiché, essendosi convertiti, sono equiparati in tutto ai musulmani: più alla componente turca, detentrica del potere, che a quella araba. Nonostante il permanere della corsa e della schiavitù, si struttura una variegata presenza italiana ed europea, cristiana ed ebraica, immigrata liberamente in modo stabile o temporaneo. Si realizza fin dall'inizio dell'età moderna soprattutto in base al principio della *dhimma*, la protezione che il sultano e chi per lui (il pascià, il bey o il dey) esercita sulle "genti del libro": musulmani, cristiani ed ebrei. Con il passare dei secoli, la loro presenza si lega sempre più a trattati di pace e capitolazioni³, tagliando trasversalmente la corsa e creando una "corrente alternata" di commercio e guerra.

Tra i primi che sfruttano queste possibilità ci sono i liguri tabarchini. E' di sicuro interesse il modo in cui un notevole nucleo di pescatori del villaggio di Pegli (oggi quartiere di Genova) si trasferisca nel 1542 nell'isola di Tabarca (Nord-Ovest della Reggenza di Tunisi), interagisca per secoli con la popolazione e l'autorità locale, gestisca rapporti diplomatici con le istituzioni del Paese e mantenga legami con la madrepatria [7].

L'origine della colonia risale alla concessione in perpetuo fatta nel 1540 dal regnante hafside al-Hasan Ibn Muhammad alla potente famiglia dei Lomellini come ricompensa per la liberazione dell'ammiraglio Dragut, finito nelle galere genovesi per mano di Giannettino Doria. Dopo secoli di convivenza e commerci, segni di crisi si palesano dall'inizio del XVIII secolo per l'esaurimento dei banchi corallini e l'incrinarsi dei rapporti con i bey di Tunisi.

I decenni successivi sono segnati da nuove migrazioni,

² Si considerino a titolo esemplificativo le migrazioni degli ebrei spagnoli verso Livorno nel XVI secolo e quelle degli italiani che si trasferiscono da un paese dell'Africa mediterranea all'altro nel XIX e XX secolo.

³ Contratti stipulati tra Impero ottomano e varie potenze europee con i quali i sultani accordano diritti e privilegi ai sudditi di queste ultime, presenti a vario titolo sul proprio territorio, come estensione dei diritti e privilegi di cui quelle potenze (come le repubbliche marinare) hanno goduto all'epoca dell'Impero bizantino, poi conquistato dagli ottomani. Le prime capitolazioni sono ottenute da Genova nel 1453, da Venezia nel 1454, da Firenze e da Ancona in seguito. Fungono da modello a quelle stipulate da Francesco I, re di Francia, e il Sultano Solimano il Magnifico, nel 1535.

verso l'isola di San Pietro e di Sant'Antioco in Sardegna e di San Paolo (Nueva Tabarca) in Spagna [8], da deportazioni in schiavitù da Tabarca nel 1741 e da San Pietro nel 1798, da riscatti che impegnano diversi stati europei [9], da tentativi di restare o tornare nel Paese.

Il caso di Tabarca è emblematico di una mobilità mediterranea basata sul modello della colonia marittima, contraddistinto dall'omogeneità dei componenti, legati dalla comune origine, dalla lingua, dalle tradizioni; dall'estraneità al territorio, ovvero dal costituirsi come un'enclave cristiana libera in terra musulmana, autonoma economicamente, autogovernata in base a trattati vantaggiosi, una *Little Genoa*; infine, dalla capacità relazionale, diplomatica, rispetto al territorio e alla madrepatria, prima Genova e poi Sardegna.

La sopravvivenza di colonie del genere, in base alla *dhimma* o alle capitolazioni, è dunque soggetta agli alti e bassi della storia, in particolare all'ascesa o alla crisi della madrepatria e agli equilibri politici tra le due sponde.

Diverso è il caso dell'altra compagine omogenea che raggiunge la Reggenza nell'età moderna, quella degli ebrei livornesi, in tunisino *grana* o *ghorni*. Il loro percorso mediterraneo rivela una mobilità finalizzata alla sopravvivenza come gruppo religioso. Da secoli nella Spagna musulmana, fuggono in Portogallo al momento in cui la *Reconquista* spagnola si ultima nel 1492.

Qui sono indotti alla conversione nel 1497 e, come cristiani di facciata, sopravvivono fin quando ottengono il permesso di migrare, cogliendo l'occasione offerta dal granduca di Toscana Ferdinando I de' Medici. Volendo creare un porto a vocazione internazionale, il granduca amplia i privilegi concessi agli ebrei fin dal 1548 da Cosimo I de' Medici promulgando, nel 1593, la Costituzione Livornina⁴. Apre così la strada a un ricco flusso di ebrei spagnoli e portoghesi che vivacizzano gli scambi commerciali del porto toscano e intessono rapporti con l'Impero ottomano, e con la Reggenza di Tunisi in particolare, riprendendo le relazioni con gli ebrei sefarditi che hanno lasciato la Spagna durante la Reconquista [10].

Dallo scambio commerciale si passa alla creazione di filiali e poi al trasferimento di elementi delle famiglie di commercianti nei porti più attivi. A fine XVII secolo almeno un centinaio di livornesi vive a Tunisi e in qualche centro della costa come Mahdia. Più spagnoli che italiani, questi *grana* si stabiliscono con i correligionari *twansa*, o tunisini, che li hanno preceduti, nella cosiddetta *hara*, un ghetto non chiuso della medina dove allestiscono un *suq* che ancora oggi mantiene il loro nome: *suq al-grana*, il mercato dei livornesi.

In pochi decenni i livornesi aumentano e prosperano dedicandosi al commercio, alla finanza e alle arti liberali.

Aspirano a costituire il cuore dei notabili europei del Paese, a contatto con gli ambienti di corte e le élites politico-economiche turco-arabe e a distanza dai *twansa*, diversamente connotati sul piano economico e culturale.

A differenza di questi, i *grana* oltre all'arabo parlano lingue europee, si vestono all'europea e, fin dal 1710, ottengono di avere uno statuto a parte e una propria sinagoga di rito europeo, e si pongono sempre sotto la protezione delle potenze europee: sono una comunità dentro la comunità. Alcuni di loro, si recano a studiare presso le facoltà di medicina di Pisa e di Firenze e tornano a lavorare come medici e farmacisti presso bey, dey e sultani già a partire dal XVII secolo. Alcuni, inoltre, arrivano ad ottenere molteplici funzioni - medici, commercianti, consoli, consiglieri - e privilegi all'interno della società di accoglienza, mediando saperi e poteri: la loro presenza è un *continuum* tra l'età moderna e contemporanea [11].

Altri "franchi" si stanziavano nella Reggenza, in modo stagionale, transitorio o definitivo. Il numero dei mercanti, di merci e/o di schiavi, cresce progressivamente: veneziani, genovesi e toscani, insieme a francesi e spagnoli, seguiti da napoletani, sardi, danesi, svedesi e inglesi.

I primi *funduq* (fondaci) dei "franchi", situati nelle zone basse e malsane delle medine prospicienti alle marine, sono in gran parte abitati da loro⁵ [12]. I pescatori generici e specializzati, come i corallari, i tonnaroti e i pescatori di spugne, prediligono invece alcune basi strategiche lungo le coste. Sono siciliani del Trapanese (isole minori comprese), stagionali del tonno; o napoletani (di Castellammare e Torre del Greco), stagionali del corallo, che si trasferiscono dalla primavera all'estate grazie a contratti di concessione del bey di Tunisi e del dey di Algeri.

La presenza di mercanti, pescatori e artigiani attira altri migranti: medici allettati dalla possibilità di guadagni negati in patria [11, 13]; consoli inviati fin dalla metà del XVI secolo dalle potenze europee a gestire i rapporti con i sudditi e con le autorità [14]; e sacerdoti, inviati a seguito di trattative per dare assistenza materiale e spirituale ai tanti schiavi e ai sempre più numerosi liberi.

Cappelle, come quella di San Luigi nel *funduq* dei francesi; chiese, come quella di Santa Croce nella via principale della medina; ospedali, come quello dei trinitari; conventi, come quello dei cappuccini; cimiteri, come quello di Sant'Antonio, sono tutte testimonianze materiali della presenza di sacerdoti che si aggiungono alle testimonianze documentarie⁶ [15], ma sono anche testimonianze inconfutabili della libertà di culto di cui cristiani ed ebrei godono.

⁴ I privilegi concernono gli ebrei e i mercanti di qualunque nazione, ivi compresi turchi, mori, levantini, armeni e persiani che si trasferiscono a Livorno per commercio.

⁵ Come i *funduq* collocati presso Bab al-Bahr (Porta del Mare) a Tunisi. Revault J. [12].

⁶ Molti riferimenti si trovano presso l'Archivio di Propaganda fide in Roma, l'Archivio della Prélature de Tunis, gli archivi nazionali degli stati europei con consolati in Tunisia e nelle memorie di viaggiatori, schiavi e sacerdoti.



3. Migrazioni e interazioni precoloniali (1818-1880)

La seconda fase della presenza italiana in Tunisia nasce dalla coincidenza tra alcuni eventi di ordine politico internazionale. Sul fronte tunisino e mediterraneo, va indicata la fine del governo forte di Hammudah pascià (1782-1814), che coincide con la ripresa europea del controllo del Mediterraneo con il Congresso di Vienna (1815) e il “nuovo ordine” post-napoleonico che contempla la fine della corsa e della schiavitù europea concordate dalle potenze europee ad Aix-la-Chapelle (1818). Sul fronte italiano, invece, va citato l’inizio dei moti risorgimentali e la repressione degli stessi nel 1820-1821 e l’avvio del processo di unificazione. Sullo sfondo, si colloca l’inizio della conquista francese dell’Algeria e della nuova fase coloniale nel Maghreb che prelude all’instaurazione del protettorato francese in Tunisia nel 1881, vista dagli storici tunisini come l’inizio dell’età contemporanea [16].

In questo periodo, l’Africa mediterranea - e la Tunisia a maggior ragione - non è più percepita come terra di schiavitù, rinnegati e avventurieri, ma come terra di accoglienza, vicina, facile da raggiungere e non ostile [17]. L’apertura della Reggenza agli stranieri, soprattutto se portatori di abilità e tecnologie, è sottolineata da tempo dalla storiografia interna [18, 19, 20] che indica una linea di continuità tra le migrazioni favorite in precedenza (arabi andalusi, liguri e toscani) e le migrazioni ottocentesche di personale qualificato in campo medico, farmaceutico, militare e commerciale, volute dai vari bey e soprattutto dal bey Ahmad (1837-1855) e dal ministro degli esteri, il Conte Raffo, figlio di uno schiavo affrancato. Costoro ipotizzano una *société d’appel*, aperta agli stranieri, tollerante e protettiva secondo la *shar’iah*, pronta all’uso della lingua franca ai fini della migliore comunicazione, volta alla modernizzazione del Paese sul modello di un’Europa che ammira.

Mentre la comunità tabarchina è quasi dissolta, quella grana s’incrementa e prospera in vari settori economici e commerciali, attestandosi sempre più come l’*élite* economica e culturale italiana ed europea del Paese.

Al tempo stesso, il flusso migratorio dalla penisola italiana di coloro che cercano una vita migliore o diversa in terra tunisina aumenta e, sebbene privilegi la capitale, dove al quartiere europeo *intra moenia* s’aggiunge la Piccola Sicilia *extra moenia* [21, 22], si dissemina anche lungo le coste del Paese.

Un flusso irregolare di esuli politici si registra dopo i moti del 1820-1821 fino all’unità d’Italia e oltre. Sono centinaia di anarchici, democratici, repubblicani, mazziniani, carbonari, ex-napoleonici per i quali l’Africa, e in specie la

Tunisia, è una garanzia di libertà [23, 24, 25].

Non avendo né tempo né possibilità di espatriare “legalmente”, grazie a capitani compiacenti s’introducono nelle stive delle navi pronte a salpare per Alessandria, Tunisi, Algeri, Casablanca, Tangeri e altri centri minori dove poter vivere liberamente, professare i propri ideali o ripartire per altri lidi, come la Francia, con l’appoggio di logge massoniche locali e di reti di tipo familiare e nazionale. In questa fase, godono del fatto che non sono posti particolari impedimenti all’arrivo e difficilmente i singoli sono respinti.

I problemi non mancano, invece, quando si tratta di un numero ingente di persone. In quel caso sono ammessi solo se presi subito in carico dalle autorità consolari che solitamente forniscono un sussidio mensile e un alloggio con l’intento di non far tornare gli indesiderati in patria. In caso contrario le autorità portuali sono autorizzate al respingimento che, in taluni casi, produce esiti tragici⁷.

L’emanazione, per volontà del bey Muhammad II Ibn al-Husayn (1855-1859), del Patto fondamentale nel 1857, poi perfezionato nella costituzione del 1861 dal bey Muhammad III al-Sadiq (1859-1882) [26] rendendo, in linea di principio, tutti i cittadini uguali di fronte alla legge, eliminando discriminazioni su base religiosa come la tassa di capitazione degli ebrei (*jiziah*) o i limiti alla proprietà di immobili, pone la Reggenza - in linea con l’Impero ottomano⁸ - all’avanguardia nella questione dei diritti degli stranieri e favorisce l’immigrazione. Anche se ritirata pochi anni dopo, essa costituisce una svolta simbolica notevole per i migrati e per i migrandi poiché attesta il nuovo clima di relazioni interreligiose e interetniche che si vuole instaurare nel Paese.

L’unificazione italiana fa sì che l’Italia eserciti una pressione politico-economica più forte di tutti gli Stati preunitari, come si evince dal trattato italo-tunisino del 1868 che garantisce agli italiani uno statuto giuridico più vantaggioso rispetto alle altre collettività straniere del Paese. Fatto sta che alla vigilia della colonizzazione francese, la presenza italiana nel territorio è sicuramente molto al di sopra di quella francese (oltre 11.000 italiani e circa 700 francesi⁹) e autorizza quelle speranze e quei supposti diritti di prelazione coloniale che nel 1881 sono radicalmente smentiti. La Reggenza parla sempre più italiano e l’emigrazione a sud si fa sempre più proletaria, contadina e siciliana. Nuove *Little Italies* si formano e con esse reti di solidarietà nazionale, regionale, familiare, politica e religiosa. Chiese e sinagoghe si costruiscono previa autorizzazione beylicale in tutti i centri in cui la presenza cristiana ed ebraica è consistente: Tunisi, la Goletta, Biserta, Susa, Sfax, Gerba... La libertà di culto costituisce

⁷ La documentazione consolare europea riporta casi di respingimenti dal 1821 in poi.

⁸ All’editto del 1839 segue quello del 1856 col quale Abdul Mejid promette uguaglianza legale e libertà religiosa ai sudditi di qualsiasi fede, e la Legge sulla nazionalità, promulgata da Abdülaziz nel 1869, che crea una comune cittadinanza ottomana indipendente dalle divisioni etnico-religiose, superando il sistema del *millet*.

⁹ Ai *dénombrement* e *recensement* effettuati dal 1881 in poi sfuggono tutti gli immigrati che si sottraggono alla registrazione volutamente o meno.

dunque un fattore strutturale del paese prima della dipendenza coloniale.

4. Migrazioni e convivenze tra colonizzazione e decolonizzazione (1881-1964)

La terza fase della migrazione è caratterizzata dalla grande migrazione italiana per motivi socio-economici soprattutto a cavallo tra i secoli XIX e XX. L'ondata è tale da sommergere e sminuire i flussi precedenti di lavoratori, mentre il flusso sotterraneo degli esuli politici, soprattutto con l'avvento del fascismo, continua per tutto il periodo. Per la storia tunisina, la fase coincide con l'avvento del protettorato francese nel 1881 e l'avvio di lavori pubblici, d'impresie minerarie e di opere di urbanizzazione.

La II guerra mondiale segna un punto di non ritorno dell'emigrazione in Tunisia, estremizza lo scontro tra francesi e italiani e rafforza le politiche di smantellamento della collettività italiana prima avviate dal protettorato francese. L'indipendenza del 1956 e la nazionalizzazione delle terre del 1964 siglano la crisi della presenza italiana ed europea nel Paese.

In questo periodo i flussi migratori dalla penisola raggiungono il livello massimo e la presenza italiana si consolida sempre più in numerosi centri dell'Africa mediterranea. Alla Piccola Sicilia di Tunisi s'affianca una Piccola Calabria, e la Piccola Sicilia della Goletta s'ingrandisce sempre più, mentre presso Susa nascono i villaggi siciliani di Capace Grande e Capace Piccolo. Numerosi villaggi agricoli prevalentemente siciliani sorgono nel *Contrôle Civil* di Tunisi, di Biserta, Le Kef, Susa, Zaghuan, e soprattutto Grombalia, che comprende il Cap Bon [27, 28].

Questo flusso implica notevoli squilibri tra la maggioranza degli immigrati composta da italiani e la minoranza dominante francese che soffre sempre più di una "sindrome di accerchiamento". Nasce, infatti, e si diffonde il *leitmotiv* del "*péril italien*" sul quale la stampa del tempo e la storiografia si sono abbondantemente soffermate [29].

Si manifesta, inoltre, uno squilibrio tra la massa della popolazione immigrata in rapido aumento e la popolazione locale in lenta ascesa. È ipotizzabile, infatti, che quasi il 10% della popolazione del Paese (oltre 200.000 europei e 2.300.000-2.400.000 tunisini) al tempo della massima presenza, tra gli anni Venti e Trenta del Novecento, sia costituito da europei, tra cristiani ed ebrei [30].

Si aggiunga, inoltre, che gli europei detengono il potere politico-economico e si concentrano in alcune aree del Paese dove la loro percentuale s'innalza sensibilmente. Tuttavia, non si registrano nella Tunisia protettorale episodi violenti di intolleranza e di rifiuto da parte della popolazione musulmana nei confronti delle presenze cristiane

ed ebraiche così eclatanti e numerosi come altrove, nelle vicine Algeria e Libia, dove la questione religiosa s'aggancia strettamente alla questione politica della lotta anticoloniale. Anzi, la memoria dei discendenti della collettività italiana di Tunisia, cristiani ed ebrei, ancora presenti nel Paese, così come quella dei tunisini musulmani stessi, oggetto di interessanti ricerche antropologiche e di rivisitazioni storiografiche tuttora in atto¹⁰, offrono un quadro interessante e significativo di relazioni intense, durevoli e profonde proprio in ambito interreligioso.

Quei quartieri caratterizzati da una forte compresenza etnico-religiosa, come la Piccola Sicilia di Tunisi e della Goletta, sembrano funzionare come un vero e proprio laboratorio di interscambio culturale nella consuetudine della vita quotidiana come nell'eccezionalità delle feste, ricorrenze, manifestazioni, occasioni di lotta. Un laboratorio in cui le spaccature tipiche della società coloniale in dominatori e dominati, in stranieri e indigeni, in immigrati e locali, in cristiani, ebrei e musulmani si riarticola secondo forme dettate dalle situazioni di convivenza: dalla condizione economica e dal livello culturale, dall'empatia e dalla partecipazione alla vita dell'"altro".

Ecco che, scardinati i principi della *dhimma* sia dalla riforma interna e precoloniale sia dal regime protettorale, le divisioni seguono le linee del potere e dell'economia che pone, da una parte, l'*élite* privilegiata e dominante dei francesi e, dall'altra, le popolazioni immigrate e coloniali. A questa suddivisione si interconnette quella di tipo economico e culturale che fa sì che *élites* non-francesi come quelle turco-arabe locali e quelle immigrate di antica e recente origine, come i *grana* o i nuovi notabili italiani, siano sempre più attratte dalla cerchia ristretta dei maggiori della collettività francese o, perlomeno, condividano gli stessi spazi conviviali e culturali.

Lo stesso fenomeno di attrazione a senso unico si realizza, proprio per volontà esplicita delle autorità coloniali, nei vari gradi della società tunisina e immigrata. Si tratta di una politica assimilazionista di ampie proporzioni che tende a scardinare tutti gli individui del Paese a qualsiasi nazione e confessione appartenenti e a proiettarli nell'orbita francese con la promessa di una nuova nazionalità, di un riscatto economico e di una facile integrazione mai realizzata appieno e quindi causa di lacerazioni insanabili. Di fronte a questo delicato e destabilizzante fenomeno assimilatorio sul piano delle famiglie, delle coscienze, della psiche, le minoranze immigrate non francesi, e in particolar modo quelle italiane sensibili al culto dell'"italianità" durante il periodo fascista, trovano la strada per intessere, e anche mitizzare, forme di convivenza inusuali con la popolazione tunisina.

Quale sia il discrimine effettivo tra questa memoria della pacifica convivenza e del reciproco rispetto - declinata nelle mille forme della quotidianità offerte dal cibo, dal

¹⁰ Si fa riferimento alle ricerche iniziali attuate da Laura Davi, negli anni Novanta, e da Carmelo Russo, Giovanni Cordova, Laura Faranda, Pietro Di Pietro e dal sottoscritto in questi ultimi cinque anni.

gioco, dalle faccende domestiche, dalle relazioni di buon vicinato, dalla condivisione del lavoro, così come nelle varie forme dell'eccezionalità offerte della partecipazione reciproca alle feste laiche e religiose e dalla partecipazione alle lotte sindacali - e le barriere di demarcazione esistenti nei rapporti interconfessionali è ancora oggetto di discussione. Neppure il proverbio comunemente diffuso nella Tunisia del XX secolo e ancora oggi ricordato, «*Tu est mon frère, mais tu ne serais jamais mon beau-frère*», sancisce un ostacolo insormontabile di tipo religioso alla più stretta comunione familiare basata sul matrimonio, considerato che, comunque, è stato in vari modi aggirato da cristiani, ebrei e musulmani della Tunisia precoloniale, coloniale e post-coloniale e che comunque riguarda solo il caso di uomini cristiani ed ebrei e donne musulmane.

Le leggi razziali del 1938, dirompenti per i *grana* tunisini, la seconda guerra mondiale con i suoi strascichi di deportazioni, lavori coatti ed espulsioni, la naturalizzazione forzata imposta dalle autorità francesi, mettono in crisi i rapporti interni tra le collettività straniere in Tunisia e tra queste e la popolazione locale in vista di un percorso diretto all'indipendenza politica prima ed economica dopo che si realizza tra gli anni Cinquanta e Sessanta.

5. Diaspore e isolamenti della contemporaneità (1964 ad oggi)

Quest'ultima fase, avviata dalle leggi sulla nazionalizzazione del 1964¹¹ e ancora oggi non conclusa, presenta due tendenze diverse. Da una parte, si assiste allo stillicidio della collettività italiana ed europea storica di Tunisia, sia per effetto progressivo delle leggi sulla cittadinanza, sia per effetto dell'esodo verso Francia, Italia e altri paesi. Ciò fa sì che la presenza italiana subisca una sensibile riduzione numerica ma continui comunque.

Agli italiani che mantengono la sola nazionalità italiana, sempre meno numerosi, s'aggiungono italiani con nazionalità doppia (italiana e francese o italiana e tunisina) e anche tripla (italiana, francese e tunisina).

A questi si sommano gli "italiani" privi di nazionalità italiana per effetto delle leggi coloniali, e dunque con nazionalità francese e/o tunisina, che tuttavia provano un forte senso di attaccamento ideale all'Italia [31, 32].

D'altra parte, si assiste al sopraggiungere di nuovi migranti italiani a partire dagli anni Ottanta del Novecento. Nel rinnovato quadro di relazioni internazionali italo-tunisine di quegli anni, s'intravedono nella vicina Tunisia condizioni favorevoli alla delocalizzazione delle imprese.

Il flusso di imprenditori, di tecnici e di manodopera specializzata, non si esaurisce nell'arco di tempo dell'esperienza craxiana, ma prosegue negli anni Novanta e nel

primo decennio di questo secolo. Va in parallelo con il flusso di quegli italiani che, per ragioni totalmente diverse, decidono di trascorrere gli ultimi anni della loro vita in terra tunisina [33, 34].

Un dato interessante, ma anche sconcertante, del fenomeno in corso sembra essere che queste nuove presenze sullo sfondo di imprenditori e pensionati italiani abbiano poco o nulla a che fare tra loro e tra loro e i componenti dell'antica collettività italiana. Nella maggior parte dei casi i nuovi arrivati disconoscono il passato e il presente degli italiani di Tunisia, vivono realtà assolutamente separate tra loro, abitano quartieri e aree del paese "vicine ma lontane", godono di standard di vita diversi e sono portatori di "memorie" non condivise.

Essi sono anche poco o nulla immersi nella vita sociale e culturale del Paese di cui hanno una conoscenza improntata ad un orientalismo di maniera che sopravvive a se stesso. Nulla di quel laboratorio culturale di cui si è detto sembra, ad oggi, ripresentarsi nel nuovo quadro delle presenze-assenze di questi universi migranti.

6. Visioni diverse

Il fenomeno migratorio che coinvolge l'Italia e la Tunisia nell'ampio panorama delle migrazioni mediterranee nel corso dei secoli va visto innanzitutto di là dell'aspetto numerico. Pur sapendo che esso è decisamente più elevato di quanto i dati ufficiali abbiano riportato, per difetto o manipolazione dei censimenti, ogni confronto con le migrazioni verso le Americhe o verso l'Europa rischierebbe di sminuire il significato vero dell'emigrazione e della presenza italiana in Tunisia e in altri paesi africani.

Come si è detto all'inizio, l'accento va posto sull'aspetto relazionale, interculturale e interreligioso che si concretizza in un lunghissimo spazio di tempo e in molteplici forme. Da questo punto di vista, l'esperienza tunisina sembra essere di gran lunga significativa agli occhi del passato e del presente.

Spazi immensi e complessi di interazione quotidiana e occasionale sembrano aprirsi allo storico che voglia penetrare e interpretare le compresenze cristiane, ebraiche e musulmane in quella terra nel lunghissimo periodo che va dall'età moderna all'età contemporanea.

Spazi che sono presenti ancora oggi nella memoria collettiva tunisina e che sembrano invece obliati nella memoria italiana. Ma c'è di più. In tempi a noi vicini la storiografia ha cominciato a svincolarsi dal retaggio del passato coloniale e a proiettarsi verso spazi interpretativi più distaccati e di carattere interdisciplinare, che mettono in luce aspetti e problematiche di grande interesse per il passato delle migrazioni e per il loro presente.

In Tunisia ciò avviene anche grazie a una corrente di studi

¹¹ Esodi simili sono registrati in Algeria, dopo le nazionalizzazioni del 1962-1971, e in Libia dopo le nazionalizzazioni del 1969. Come è noto, il processo di nazionalizzazione si ispira all'iniziativa nasseriana del Canale di Suez del 1956.

interna al Paese che ribalta una serie di concetti chiave imposti dalla storiografia coloniale, a cominciare da nozioni quali *natives* o *autochtones* o *indigènes*, che nella prospettiva storiografica tunisina non comprendono solo arabi, turchi o *khoroughli* (discendenti di padre turco e di madre araba), ma anche ebrei tunisini e livornesi ed europei di antica presenza.

La formazione di una scuola storiografica tunisina che si interessa al problema dell'alterità interna al proprio Paese (etnica, religiosa e linguistica) ha avuto bisogno, come è naturale, di un lungo periodo di fermentazione per giungere a maturazione. Inoltre, i conti fatti con il colonialismo, l'indipendenza, il post-colonialismo, le politiche di nazionalizzazione e i mutati quadri internazionali degli anni Settanta e Ottanta, hanno favorito nelle varie regioni dell'Africa mediterranea lo sviluppo di un diverso orientamento verso il passato coloniale e verso la presenza straniera, cristiana ed ebraica.

Certo è che la storiografia tunisina recente¹¹ [35] sembra puntare verso un ribaltamento delle considerazioni storiografiche consolidate: l'orientamento con cui si guarda al fenomeno migratorio transnazionale del passato apre lo scenario di una società tunisina che, lungi dal subire passivamente un fenomeno migratorio proveniente dall'Europa, avrebbe funzionato come *société d'appel*: una società che richiama intelligenze, abilità, esperienze nel proprio territorio, per una serie di validi motivi di equilibrio politico interno. In base a queste interpretazioni si rivaluta il concetto della *mosaïque* etnica, religiosa, linguistica e culturale, intesa come tratto caratteristico della società tunisina e distintivo rispetto alle altre realtà statuali limitrofe come la Libia e l'Algeria. È un concetto operativo sul piano storiografico, ma efficace anche sul piano socio-antropologico, in quanto produce una cornice chiaramente attiva e positiva agli apporti provenienti dall'esterno, offre una visione aperta della società a partire dai suoi vertici (le *élites* arabe e turche), fornisce parole di apertura, di accoglienza e di integrazione, sottolinea il desiderio di appropriazione di saperi, di arricchimento nella diversità, di cosmopolitismo, di interreligiosità, anche e non solo per favorire processi interni di modernizzazione. Tutti fattori imprescindibili per immaginare le convivenze del presente di fronte alle inquietanti sfide dei fondamentalismi.

Bibliografia

[1] Panzac D., *Les corsaires barbaresques. La fin d'une épopée, 1800-1820*, Paris, CNRS Editions, 1999

[2] Bono S., *Lumi e corsari. Europa e Maghreb nel Settecento*, Perugia, Morlacchi, 2005

[3] Mafri M., *Mezzogiorno e pirateria nell'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, Napoli, ESI, 1995

[4] Bonaffini G., *Un mare di paura. Il Mediterraneo in età moderna*, Caltanissetta-Roma, S. Sciascia, 1997

[5] Lenci M., *Corsari: guerra, schiavi, rinnegati nel Mediterraneo*, Roma, Carocci, 2006

[6] Fontenay M., *La Méditerranée entre la Croix et le Croissant - Navigation, commerce, course et piraterie (XVIe-XIXe siècle)*, Paris, Garnier, 2010

[7] Speciale S., *Paradiso o via di fuga: esuli e clandestini italiani verso sud tra età moderna e contemporanea*. In: S. Finzi (a cura di), *Storie e testimonianze politiche degli Italiani di Tunisia*, Tunisi, Finzi, pp. 41 - 64, 2016

[8] Bono S., *Lumi e corsari. Europa e Maghreb nel Settecento*, Perugia, Morlacchi, pp. 102 - 104, 2005

[9] Bono S., *L'incursione dei corsari tunisini a Carloforte e il riscatto degli schiavi carolini (1798-1803)*. In: *Africa*, XV, pp. 234 - 238, 1960

[10] Faranda L. (a cura di), *op. cit.*, pp. 167 - 176

[11] Speciale S., *Per una storia della presenza italiana in Tunisia: medici, agenti sanitari, infermieri, farmacisti e levatrici dal XVI al XX secolo*. In: Finzi S. (a cura di), *Mestieri e professioni degli italiani di Tunisia*, Tunisi, Finzi, pp. 220 - 247, 2003

[12] Revault J., *Le fondouk des français et les Consuls de France à Tunis (1660-1860)*, Paris, Ed. Recherches sur les Civilisations, 1984

[13] Speciale S., *La guerra dei saperi nell'Africa mediterranea tra la Grande epidemia e l'agonia della peste (fine XVIII-inizi XIX secolo)*. In: *Contesti. Rivista di microstoria*, 3, pp. 51 - 120, 2015

[14] Boutin A., *Anciennes relations commerciales et diplomatiques de la France avec la Barbarie (1515-1830)*, Paris, Pedone, 1902

[15] Ximenez F., *Colonia trinitaria de Tunesz*, Tetouan, Gomariz, 1934

[16] Ben Slimane F., Abdessamad H., *La périodisation dans l'écriture de l'histoire du Maghreb*, Tunis, DIRASET-Centre de Publication Universitaire, 2010

[17] Triulzi A., *Italian-Speaking Communities in Early Nineteenth Century Tunis*. In: *ROMM*, 9, pp. 153 - 184, 1971

[18] Dakhliya J., *Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*, Arles, Actes Sud, 2008

[19] Henia A., *Le rôle des étrangers dans la dynamique sociopolitique de la Tunisie (xviii-xviii siècle). Un problème d'historiographie*. In: *Cahiers de la Méditerranée*,

¹¹ Come si evince dai lavori di J. Dakhly, A. Henia citati e dai saggi di H. Khazdaghli, A. Lagueche, J. Bessis, A. Mahjoubi, A. Saadaoui, H. Jamoussi contenuti in Lagueche A. [35].

84, pp. 213 - 233, 2012

[20] Henia A., *Mémoires d'origine et gestion communautaire de l'intégration en Tunisie (XVIIe-XIXe siècles)*. In: *Etnoantropologia*, III, 1, pp. 73 - 88, 2015

[21] Giudice C., *La Petite Sicile: inventaire avant disparition*. In: *IBLA*, LXVI, 192, pp. 205 - 227, 2003

[22] Giudice C., *La construction de Tunis «ville européenne» et ses acteurs de 1860 à 1945*. In: *Correspondances*, 70, pp. 9 - 16, 2002

[23] Michel E., *Esuli italiani in Algeria (1815-1861)*, Bologna, L. Cappelli, 1935

[24] Michel E., *Esuli italiani in Tunisia (1815-1861)*, Varese-Milano, A. Nicola & C., 1941

[25] Michel E., *Esuli italiani in Egitto (1815-1861)*, Pisa, Domus Mazziniana, 1958

[26] Khadhar H., *La Révolution française, le Pacte fondamental et la première Constitution tunisienne de 1861*. In: *REMM*, LII, 52-53, pp. 132 - 137, 1989

[27] Melfa D., *Migrando a sud. Coloni italiani in Tunisia (1881-1939)*, Roma, Aracne, 2008

[28] Pendola M., *Gli italiani di Tunisia. Storia di una comunità (XIX -XX secolo)*, Foligno, Editoriale Umbra, 2007

[29] Enriquez G., *La main d'œuvre rurale et le péril italien en Tunisie*, Paris, Robert, 1906

[30] Seklani M., *La population de la Tunisie*, Tunis, STAG, p. 21 e p. 27, 1974

[31] Finzi S., *Storie e testimonianze politiche degli Italiani di Tunisia*, Tunisi, Finzi, pp. 15 - 34 , 2016

[32] Russo C. *La politica e le fonti orali. Origini delle migrazioni e percezioni del fascismo nelle narrazioni degli italiani di Tunisia*. In: S. Finzi (a cura di), *Storie e testimonianze politiche degli Italiani di Tunisia*, Tunisi, Finzi, pp. 281 - 294, 2016

[33] Faranda L., *op. cit.*, pp. 113 - 138

[34] Cordova G., In: Faranda L. (a cura di), *op. cit.*, pp. 139 - 166

[35] Largueche A. (a cura di), *Les communautés méditerranéennes de Tunisie*, Hommage au Doyen Mohamed Hédi Cherif, Tunisi, Finzi, 2006

*European Youth in struggle against the West:
between Fundamentalism and Social Redemption*

GIOVANI EUROPEI IN LOTTA CONTRO L'OCCIDENTE: TRA FONDAMENTALISMO E RISCATTO SOCIALE

Noemi Pettinato

Dipartimento DICAM, Università di Messina, 98168, Messina, Italia

noemipettinato@live.it

Abstract

The number of *foreign fighters* voted to the *jihadist* cause has grown exponentially over the last decade, although changing recruitment patterns, increasingly connected to Internet and the purpose in gathering new enthusiasts among the second generation of immigrants born and raised in Europe, particularly from Belgium, Netherlands, France and the United Kingdom. To fully understand the phenomenon, it is appropriate to deal with it politically, religiously and socially since, only considering all of these aspects, is possible to outline a framework of multiple motivations for these young European citizens to carry out extreme and destructive acts against the same society who raised them. Then emerges a profile in which the criminal past, the imprisonment, the journey of initiation into Syria and the adherence to the most extreme and radical form of Islam become the key elements. Hence a succession of causes and consequences that seem to lead to no immediate solution but which is likely to become an uncontrollable phenomenon for European institutions.

KEY WORDS: *Religious Cohabitation, Islamic Fundamentalism.*

1. Introduzione

Quello dei *foreign fighters* è un fenomeno in atto che ha rivoluzionato completamente il nostro modo di percepire il terrorismo islamico come "altro" e "lontano" poiché questi giovani musulmani non sono stranieri ma bensì figli dell'Europa, nati e cresciuti secondo le sue istituzioni e regole. Dunque ciò a cui assistiamo è una sorta di ribellione di queste seconde generazioni di immigrati di religione islamica che decidono di colpire in maniera forte le stesse istituzioni in cui sono cresciuti.

Molti di questi giovani, se non tutti, presentano un profilo molto simile tra loro. Si tratta di quello che il sociologo franco-iraniano Farad Khosrokhavar ha definito l'*identikit del jihadista* fatto in casa che per sommi capi comprende quasi sempre ragazzi dal passato criminale, con reati di furto o spaccio, che durante le loro permanenze presso istituti penitenziari o tramite i media e internet si "risconfermano" musulmani (avvicinandosi alla forma più estrema

della *jihad*). Quasi tutti compiono un *viaggio iniziatico* in un paese del Medio Oriente o in zone di guerra dove svolgono l'addestramento che li prepara a ciò che verrà.

Secondo il sociologo ciò che spingerebbe questi giovani alla causa jihadista non sarebbe tanto il senso di appartenenza religiosa quanto la voglia di un riscatto sociale: si tratta quasi sempre di ragazzi con un'adolescenza tormentata e criminale, esclusi da una società che disprezzano e di cui si sentono vittime.

E sarebbe proprio questa esclusione autoinflitta che trasforma l'odio verso se stessi in odio verso chi li circonda ed ecco che la religione accorre in loro aiuto dando un senso religioso e un fine apparentemente più aureo al loro malessere sociale [1].

Detto ciò bisogna tenere in considerazione i tre differenti aspetti che portano questi giovani cittadini europei verso la via della *jihad*: *l'indottrinamento religioso, il riscatto sociale* e il loro ruolo politico all'interno del sedicente Stato Islamico.



2. L'indottrinamento religioso

Addentrando nel terreno del fondamentalismo islamico è bene precisare, come ricorda anche il professor Massimo Campanini (docente di Storia dei Paesi Islamici presso l'Università di Trento), che esso si sviluppa inizialmente tra gli anni Sessanta e Ottanta a seguito della caduta degli ideali laici e nazionalisti ispirati dal presidente egiziano Abdel Nasser.

Solo un decennio più tardi, traendo ispirazione dal pensiero di Sayyed Qutb, fondatore del movimento dei Giovani Musulmani, l'estremismo si tramuta in terrorismo come quello di associazioni come Al Qaeda e del recente auto-proclamato Stato Islamico noto con l'acronimo di ISIS. Pur accomunati dalla radicalizzazione di concetti religiosi, spesso utilizzati per fini politici, i due movimenti terroristici si differenziano per diversi aspetti quali obiettivi e fini.

Infatti mentre il terrorismo di Al Qaeda mira a identificare l'Occidente come il nemico principale dell'Islam e dunque come principale obiettivo del proprio operato, l'ISIS sembra colpire indiscriminatamente, perseguendo e giustiziando non solo comunità di infedeli (in particolar modo ebrei e cristiani) ma anche quegli stessi musulmani che non accettano di riconoscere nel movimento il califfato auspicato dal Corano come il sistema politico perfetto istauratosi dopo la morte di Maometto dai suoi successori [2]. Infatti dai dati raccolti negli ultimi anni tra le vittime dell'ISIS figurano 180 europei e ben 23.000 tra gli stessi musulmani (tra i quali cittadini siriani, iracheni, libanesi, afgani e pakistani) [3].

Uno degli elementi propri e innovativi del nuovo Stato Islamico consiste nell'uso massiccio e capillare di internet. Come sopra accennato l'ISIS fa largo uso di video-messaggi che ritraggono scene di tortura e di esecuzioni con il mero scopo di terrorizzare il pubblico occidentale e allo stesso tempo di attirare a sé nuove reclute.

Infatti il primo approccio con la *jihad* avviene non solo tramite gli imam fanatici e le carceri ma anche attraverso la rete: social network come Facebook e Twitter diventano sempre più spesso le vetrine della propaganda jihadista, dove vengono acclamate le gesta eroiche di giovani mujaheddin impegnati nella guerra santa presso le zone di guerra. Una volta entrati a contatto con questi canali il passo successivo compiuto da molti giovani islamici è l'emulazione di tali soggetti.

3. Riscatto sociale

Come abbiamo detto e ribadito non si tratta di una vera causa religiosa ma piuttosto di una voglia di riscatto nei confronti della società che li ha formati. Prendendo in considerazione i profili dei terroristi degli ultimi attentati che hanno duramente colpito l'Europa possiamo constatare le stesse dinamiche: un passato familiare burra-

scoso, una prematura attività criminale e l'addestramento presso luoghi soggetti al controllo dell'ISIS.

È il caso di Mehdi Nemmouche, l'attentatore che il 24 Maggio del 2014 sparò una raffica di colpi nel Museo Ebraico di Bruxelles causando la morte di una coppia di Tel Aviv, una ragazza francese e di un dipendente [4].

Il ventinovenne è stato poi fermato alla dogana per un normale controllo e arrestato per possesso illecito di armi (aveva con sé il kalashnikov e la pistola utilizzate durante l'attentato e numerose munizioni) [5].

Il terrorista, nato a Roubaix, aveva avuto un'infanzia difficile ed era stato condannato ben sette volte tra il 2004 e il 2009, anno in cui si era avvicinato a un gruppo di islamisti radicali. Dopo il suo rilascio il giovane si era recato in Siria dove vi era rimasto per oltre un anno prima del suo ritorno in Francia nel 2014 [6].

Lo stesso profilo appare per la persona di Amedy Coulibaly, l'attentatore che il 7 Gennaio 2015 (lo stesso giorno della strage compiuta nella redazione del settimanale satirico di Charlie Hebdo) aprì il fuoco nelle strade di Parigi uccidendo l'agente di polizia Clarissa Jean-Philippe e che, braccato dalla polizia per due giorni, si barricò all'interno di un supermercato kosher dove tenne in ostaggio diversi clienti. Nel blitz della polizia persero la vita quattro ostaggi e lo stesso Coulibaly.

Il trentaduenne era originario di un piccolo comune a sud di Parigi, Juyisi-sur-Orge, e ai piccoli reati giovanili si affiancavano quelli per spaccio e rapina a mano armata. Nel 2005, durante un periodo di detenzione, incontrò Cherif Kouachi (uno dei responsabili della strage di Charlie Hebdo) e si convertì all'islam radicale; inoltre era già stato arrestato dall'antiterrorismo francese nel 2010 e detenuto fino a due mesi prima dell'attentato [7].

Lo stesso vale per i due attivisti coinvolti nel tragico attentato di Parigi del 13 Novembre 2015, dove persero la vita 130 persone, Abdelhamid Abaaoud, il belga di origini marocchine considerato la mente del massacro, ucciso il 18 Novembre durante il blitz della sua cattura, e il suo ex compagno di cella Salah Abdeslam, arrestato il 18 Marzo 2016 durante un'operazione chiamata "Le Soir" nel quartiere di Molenbeek, ove il terrorista risiedeva, e successivamente deportato in Francia.

4. Fine politico

Infine bisogna ricordare il ruolo politico del terrorismo cioè quello di alimentare la fiamma dell'islamofobia che dilaga nel continente europeo.

Tutte le azioni compiute in nome della jihad non fanno che consolidare nell'immaginario occidentale una visione del credente musulmano come estraneo e nemico e dello stesso Islam come di una religione per natura violenta e aggressiva.

Bibliografia

[1] Orioles M., *E dei figli che ne facciamo? L'integrazione delle seconde famiglie di immigrati*, Roma, 2015

[2] Campanini M., *Cos'è il fondamentalismo islamico*. Informazioni su: <http://www.tpi.it/mondo/africa-e-medio-oriente/massimo-campanini>, 14 Novembre 2015

[3] Stabile G., *Ventimila vittime fra i musulmani*. Informazioni su: <http://www.lastampa.it/2015/11/17/esteri/ventimila-vittime-fra-i-musulmani-ci-siamo-anche-noi-wlh1W1RlzMLcu4e5nhuGRI/pagina>, 17 Novembre 2015

[4] Khomami N., *Jewish museum attack leaves three dead in Brussels*. Informazioni su: www.theguardian.com/world/2014/may/24/brussels-jewish-museums-attack-three-dead, 25 Maggio 2014

[5] Penket A., *Brussels Jewish Museum shooting: suspect with Islamist links arrested*, in www.theguardian.com/world/2014/jun/01/suspect-arrest-brussels-jewish-museum-shooting, 1 Giugno 2014

[6] Beyer C., *Nemmouche: à 29 ans, après 7 condamnations, il bascule dans l'islam radical*. Informazioni su: www.lefigaro.fr/actualite-france/2014/06/01/01016-20140601ARTFIG00185-nemmouche-a-29-ans-apres-7-condamnations-il-basculer-dans-l-islam-radical.php, 1 Giugno 2014

[7] Letizia M., *Parigi, la fine del terzo terrorista*. Informazioni su: www.corriere.it/esteri/15_gennaio_09/parigi-dietro-presa-d-ostaggi-2-terroristi-legati-fratelli-kouchy-bf18c51c-9804-11e4-bb9d-b2ffcea2bbd2.shtml?refresh_ce-cp, 9 Gennaio 2015

*The Mediterranean World:
From the Globalization of Indifference to the
Development of Welcome*

IL MEDITERRANEO: DALLA GLOBALIZZAZIONE DELL'INDIFFERENZA ALL'ESPANSIONE DELL'ACCOGLIENZA

Pasquale Triulcio

*Storia della Chiesa, Istituto Superiore di Scienze Religiose, 89133, Reggio Calabria, Italia
padrepasqualemaria@tiscali.it*

Abstract

The aim of this paper is to stimulate a sense of wonder and a cause for reflection about the unique beauty and charming complexity of the Mediterranean World as a place of religious dialogue, in order to encourage welcome and to overcome the dangers of indifference. Our methodological choice harmonizes disciplines such as history, philosophy and anthropology, with quotations from famous authors. There are also interpretative references of the sacred texts which are at the basis of Judaism, Christianity and Islam. Two of the most important journeys of pope Francis have been those to Lampedusa and Lesbos. In particular, during his homily during the Holy Mass celebrated on the Sicilian island on 8 July, 2013, the pope said: *"Immigrants dying at sea, in boats which were vehicles of hope and became vehicles of death. That is how the headlines put it. When I first heard of this tragedy a few weeks ago, and realized that it happens all too frequently, it has constantly come back to me like a painful thorn in my heart. So I felt that I had to come here today, to pray and to offer a sign of my closeness, but also to challenge our consciences lest this tragedy be repeated. Please, let it not be repeated!"*. With these words as a conclusion for this abstract, we also warmly thank prof. Mariangela Monaca for organizing the event, hoping it will stimulate the development of new perspectives of research and dialogue.

KEY WORDS: *Sea, Mediterranean, Religions, Differences, Dialogue.*

1. Veramente gli altri sono ciò che sappiamo di loro?

Michel de Certeau, gesuita, storico, antropologo, scrive: "Ogni società si definisce per ciò che essa esclude. Si costituisce differenziandosi. Formare un gruppo significa creare degli estranei. C'è qui una struttura bipolare, essenziale ad ogni società: essa pone un *di fuori* perché esista un *fra noi*, delle frontiere perché si delinei un paese interno, degli altri perché prenda corpo un *noi*" [1].

Il pensiero di questo curioso viaggiatore, stupisce ancor di più per la sua straordinaria attualità: "Questa legge è anche un principio di eliminazione e di intolleranza. Essa porta a dominare, in nome di una verità definita dal gruppo. Per difendersi dall'estraneo lo si assorbe oppure lo si isola. *Conquistar y pacificar*: due termini identici per gli antichi *conquistadores* spagnoli. Ma noi non facciamo

forse altrettanto, sia pure con la pretesa di comprendere gli altri e, nel campo dell'etnologia per esempio, di identificarli con ciò che sappiamo di loro e (pensiamo) meglio di loro?" [2].

E' con l'ausilio di tale interrogativo che vogliamo introdurre uno scritto che non vuole avere altra pretesa se non quella di alimentare una riflessione sull'attuale momento storico che noi ed il Mediterraneo stiamo vivendo, senza dimenticare la celebrazione del XXX Anniversario dell'incontro mondiale delle religioni di Assisi ispirato dall'allora Pontefice Giovanni Paolo II.

2. Lo Stato europeo può essere veramente tale solo quando è sul mare

Fernand Braudel nella sua famosa opera dedicata al Mediterraneo, così lo descrive: "Che cos'è il Mediterraneo? Mille cose insieme. Non un paesaggio, ma innumerevoli paesaggi. Non un mare, ma un susseguirsi di mari. Non una civiltà, ma una serie di civiltà accatastate l'una sulle altre. Viaggiare nel Mediterraneo è trovare il mondo romano in Libano, la preistoria in Sardegna, le città greche in Sicilia, la presenza araba in Spagna, l'Islam turco in Jugoslavia. E' incontrare molte vecchie cose ancora vive, che si affiancano all'ultramoderno: accanto a Venezia, falsamente immobile, la pesante agglomerazione di Mestre; accanto alla barca del pescatore, che è ancora quella di Ulisse, il peschereccio devastatore dei fondali marini e le enormi petroliere.

E' a un tempo immergersi nell'arcaismo dei mondi insulari e sorprendersi di fronte alla giovinezza delle vecchie città, aperte a tutti i venti della cultura e del profitto, e che dopo secoli, sorvegliano e mangiano il mare" [3]. L'autore presenta in tal modo uno splendido scorcio del Mediterraneo, sorvolando epoche e territori diversi, che attualmente, talvolta, paiono essere dimenticati. Ma in particolare il brano è la sintesi di un chiaro rifiuto di ogni uniformità capace di attribuire al Mediterraneo una facile identità. Vi è paventata quella straordinaria forza simbolica di hegeliana memoria emergente da alcuni straordinari passaggi delle lezioni sulla filosofia della storia: "Per i tre continenti il Mar mediterraneo è fattore di unificazione e il centro della storia mondiale. Qui c'è la Grecia, il punto luminoso nella storia.

In Siria, Gerusalemme è poi il centro del giudaismo e del cristianesimo, a sud ovest sorgono La Mecca e Medina, sede originaria della fede musulmana. Verso occidente si trovano Delfi, Atene, ancora più a ovest Roma; inoltre giacciono sul Mediterraneo Alessandria e Cartagine.

Il Mar Mediterraneo è, perciò, il cuore del Vecchio Mondo, è la sua condizione necessaria e la sua vita. Senza di esso sarebbe impossibile rappresentarsi la storia, sarebbe come immaginare l'antica Roma o Atene senza il foro, dove tutti si radunavano" [4].

Il particolare interessante, che va oltre l'eurocentrismo della concezione storica hegeliana, è l'aver individuato l'essenza storica dell'Occidente ed il suo potenziale connettivo nel mare. E' qui, nel mare, che può avvenire una esperienza di alterità capace di rispettare l'identità, o addirittura di meglio definirla. Infatti, in un passaggio dei suoi insegnamenti sulla storia della filosofia, il pensatore tedesco sostiene: "In Asia il mare non ha importanza [...].

In Europa, invece, quel che conta è proprio il rapporto col mare: questa è una differenza costante. Lo Stato europeo può essere veramente Stato europeo solo quando è sul mare. Nella vita sul mare è implicita quella specialissima tendenza all'esterno, che manca alla vita asiatica: il

procedere della vita oltre se medesima" [5].

A questo punto non vi è alcuna titubanza nel poter asserire che il Mediterraneo possa costituire "lo spazio" imprescindibile in cui cercare la giusta ispirazione per la soluzione di quei drammi che attorno vi si svolgono e nei cui fondali, non di rado, hanno epilogato.

3. Desiderando un rinnovato dialogo politico e religioso

Il grande Hubert Jedin scrive: "Ogni storico della Chiesa deve essere convinto che il giudizio definitivo sul valore positivo o negativo di un fenomeno della storia della chiesa potrà essere dato soltanto quando questa storia sarà giunta al termine, cioè dopo la parusia del Signore. Soltanto allora gli eventi potranno essere manifesti nei loro rapporti reciproci e nel loro significato ultimo, voluto da Dio; soltanto allora lo storico della Chiesa troverà la risposta ai molti difficili perché che lo hanno tormentato durante la ricerca. Per la Storia della Chiesa vale a fortiori la similitudine usata per la storia universale: quanto più in alto ci porta un'ascensione, tanto più spaziosa è la vista sui monti e sulle valli; soltanto quando avremo raggiunto la vetta più alta però, godremo il panorama intero" [6]. Queste parole dello storico tedesco permettono allo studioso contemporaneo di poter riflettere, con la dovuta prudenza, su ciò che, sul finire del '900, si è verificato, in seguito al crollo del muro di Berlino. Quell'evento generava molteplici aspettative ed al contempo dava fuoco alla miccia capace di far esplodere un gran numero di conflitti, finanche nel Mediterraneo, che continua ad essere una delle aree più critiche del mondo proprio a causa di guerre causate da scontri etnici e religiosi.

L'Islam, l'Ebraismo ed il Cristianesimo sono le tre religioni del Dio Unico ed il Mediterraneo pertanto potrebbe essere definito "il mare di un solo Dio". Eppure non mancano le frontiere religiose. Nel Mediterraneo cristiani, musulmani ed ebrei hanno condiviso le stesse terre per secoli. Giorgio La Pira negli anni '50 scriveva che "la Sinagoga, la Cattedrale e la Moschea sono i luoghi intorno ai quali si costruiscono le nazioni, i popoli e le civiltà".

Pertanto il dialogo interreligioso diviene indispensabile anche per lo sviluppo, sociale, politico ed economico dei popoli mediterranei. Occorre, però, ricordare, seppur brevemente, la storia ed il rapporto dei Paesi mediterranei con le religioni e con il mare.

Molte popolazioni delle zone costiere del Mediterraneo sacrificavano al mare - cavalli, tori, etc. -, simboli di forza o di fecondità mentre le divinità marine trovavano nei loro pantheon un posto particolare: Poseidone è figlio di Rea e di Chronos, analogamente a Nettuno per i Romani.

La religiosità greca, ad esempio, fu caratterizzata da un atteggiamento ambivalente, ovvero di *timore* davanti a un mare pieno di incognite, e *amore* per lo spettacolo ineguagliabile offerto. Persino la lingua greca possedeva sva-

riate denominazioni per designare i molteplici aspetti del mare: presenza, percorso o estensione (*pontos, pelagos*), natura e avvenimento (*thalassa*).

A dimostrazione, tra l'altro, di un'indescrivibile ricchezza di rapporti tra gli uomini e lo stesso mare.

La Bibbia e il Talmud danno al Mare Mediterraneo vari nomi, tra cui "Mare che sta dietro" (*iam ha aharon*, Deuteronomio XI, 24), "Mare filisteo" (*iam p'listim*, Esodo XXIII, 31). La parola semita *iam* riguardava indifferentemente tutte le grandi distese d'acqua mari, laghi, fiumi.

Il medesimo stupore sarà per molti popoli meravigliati dagli sconfinati orizzonti offerti dallo spettacolo del mare, gli Slavi, i Germanici, gli Arabi, i Turchi. *Il Popolo Eletto, ancora in Egitto, divideva con i sudditi dei faraoni la paura "dei popoli del mare"*. Un atteggiamento che risalta molto nell'Antico Testamento. La menzione dei "popoli del mare" si trova nella grande iscrizione di Merenptah.

Il papiro "Harris" ne elenca alcuni, tra cui: Jerdan (potrebbero essere stati i Sardi), Pelestel (Filistei).

Nell'*Esodo* le acque marine si aprono e il popolo, preceduto da Mosè, cammina e non naviga. Giona viene ingoiato e salvato dall'animale presentato in forma di balena. Il mare biblico è popolato di mostri come il Leviathan. Daniele vede "quattro grandi bestie che escono dal mare". Nel Nuovo Testamento l'autore dell'Apocalisse parla di una "bestia orribile con sette teste e dieci corna".

Prevede la scomparsa del mare dopo il Giudizio finale.

Il rumore delle onde è paragonato alla rivolta delle nazioni pagane contro Dio. Gesù Cristo cammina sulla superficie delle acque e con le sue parole riesce a dominarlo: "Taci, Calmati" (Marco, IV, 39).

Il Figlio di Dio soltanto è più forte del mare cattivo. Il Cristianesimo ha conservato nel suo patrimonio spirituale un'attitudine analoga. Essa è tuttavia attenuata dal grande viaggio di San Paolo che navigò, non senza difficoltà, dalla Terra Santa a Roma. San Girolamo ed altri tentano di trovare l'etimologia del nome di Maria Madre di Dio formulando l'ipotesi per cui *Mir-iam* significherebbe *Stella maris*. Sant'Agostino confessa già che "per noi, figli nati e nutriti sulle rive del Mediterraneo (apud Mediterraneos), l'acqua anche soltanto intravista in un piccolo calice ricorda il mare" (Epist. VII, 14). Abbiamo testimonianza della paura degli Arabi, e soprattutto dei Berberi, davanti al "Mare Bianco" (*al-bahr al-abyad*).

Così gli Arabi chiamavano il Mediterraneo, attribuendogli anche appellativi derivanti dalle altre nazioni "Mare dei Rumi" (cioè dei Bizantini), "Mare Siriano". Hanno chiamato l'oceano "Mare delle Tenebre" (*al-bahr al-zulumat*), timorosi di avventurarsi. Comunque sia, il Corano riconosce "due mari", separati l'uno dall'altro da una parete. Tra le metafore figurano anche i "sette mari" diversi.

Interessante anche la diversità di genere che il termine "mare" assume passando da una lingua all'altra. Tale "diversità" non può non far risaltare la difficoltà nel voler tracciare dei veri e propri confini finalizzati a separare i

mari ed i popoli che attorno vi abitano. Mentre in latino o nelle lingue slave la parola mare è neutra, è maschile in italiano e femminile in francese, in spagnolo può essere maschile o femminile, a seconda delle volte possiede due nomi maschili in arabo, il greco, nelle sue molteplici designazioni, composte o sovrapposte, gli assegna ogni genere. Queste semplici considerazioni, speriamo possano essere di aiuto per comprendere certi rapporti tra le popolazioni che vivono attorno a questo mare che molti, purtroppo, considerano come "nostro", quasi diviso tra noi o da noi.

Cerchiamo di "unire" davvero questo mare, con la conoscenza ed il rispetto, ripartendo da un rinnovato dialogo sul piano culturale, politico e religioso.

Bibliografia

- [1] De Certau M., *Mai senza l'altro*, Qiqaiion, Magnano, 12, 2007
- [2] De Certau M., *Mai senza l'altro*, Qiqaiion, Magnano, 13, 2007
- [3] Braudel F., *Il Mediterraneo*, Bompiani, Milano, 12, 1987
- [4] Hegel G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. 1, La Nuova Italia, Firenze, 77, 1998
- [5] Hegel G. W. F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di G. Calogero e C. Fatta, vol. 1, La Nuova Italia, Firenze, pp. 269 - 271, 1963
- [6] Jedin H., *Chiesa della fede Chiesa della Storia*, Morcelliana, Brescia, 24, 1972

CONSIDERAZIONI DAL PUNTO DI VISTA FILOSOFICO SUL VIVERE MEDITERRANEO

Giuseppe Giordano

Dipartimento DICAM, Università degli Studi di Messina, 98168, Messina, Italia

ggiordano@unime.it

Abstract

The contribution tries to focus how a paradigm shift in facing the reality, the transition from a simplistic and reductionist attitude to an attitude that accept the complexity of the reality in its diversity, can be the key to transforming the conflict in coexistence and to make an area as the Mediterranean region not the sticking point for peoples and religions, but a field of coexistence and cohabitation with the awareness of the plurality of its identities.

KEY WORDS: *Coexistence, Philosophical Point of View, Mediterranean Region.*

1. Introduzione

L'intervento che qui presento vuole aggiungere lo sguardo del filosofo, dello storico della filosofia, nella riflessione comune e multi prospettica che si viene facendo in questo incontro a più voci sulla dimensione genericamente "umanistica" del vivere il Mediterraneo. Il ruolo del filosofo e dello storico della filosofia è quello di rivolgersi sì al passato, ma anche in funzione di capire il presente, mettendo dunque a fuoco le ragioni delle situazioni attraverso la storia, diacronicamente. Si tratta di dare un senso alla vita, passata e presente, "dilucidando", chiarendo, concetti [1].

Per questo la filosofia, disciplina autonoma, non ha un oggetto autonomo: il suo oggetto è la vita. Per questo tutti, volenti o nolenti (che lo sappiano o meno), quando si pongono certi interrogativi, quelli che riguardano il senso, sono (o si fanno), anche solo momentaneamente, filosofi. Il titolo di questo intervento richiama quello generale della tavola rotonda, "Vivere nel Mediterraneo", ma potrebbe benissimo avere un sottotitolo: "Dall'unità semplice all'unità complessa". Con questo sottotitolo voglio indicare un passaggio chiave nella lettura della realtà - un cambiamento nei nostri modi di pensare: cambiamento necessario per trovare nuovi sentieri in paesaggi antichi - che, forse, potrebbe aiutare nel dipanare il groviglio di problemi che vedono contrasti, contrapposizioni e diffi-

coltà di dialogo prevalere nella vita dei popoli del Mediterraneo (e non solo).

2. Il problema delle riduzioni

Il problema dal quale è opportuno prendere le mosse è ben evidenziato dalle religioni, che dovrebbero unire (cosa che fanno, spesso, in una prospettiva interna), ma che invece dividono e diventano insegne di bellicose contrapposizioni. Nel dramma di Lessing del 1789, *Nathan il Saggio*, il problema era perfettamente messo a fuoco nella sua origine dalla domanda del Saladino: qual è la religione vera tra ebraismo, cristianesimo ed islam? Il saggio ebreo Nathan rispondeva, attraverso la metafora del racconto dei tre anelli, che nessuna delle tre religioni era più vera delle altre [2].

Hegel, sintetizzando il tutto, nel 1807, nelle pagine della Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, parafrasando proprio Lessing, così scriveva: «Il vero e il falso appartengono a quei pensieri determinati che privi di movimento, vorrebbero valere come particolari essenze delle quali l'una sta di qua, l'altra di là rigidamente isolate e senza reciproca comunanza. Contro una simile concezione si deve decisamente affermare che la verità non è una moneta conosciuta, la quale, così com'è, possa venir spesa e incassata» [3].



La tesi di Lessing riguardo alla religione e di Hegel riguardo alla verità è che una prospettiva “riduzionista”, che individui *una* verità, *una* religione “vera” tra le molteplici aspiranti a tale ruolo, è una semplificazione erronea. In questa tesi ci sono i germi di possibili soluzioni, ma la lettura di Lessing e di Hegel non è stata la vincente nella nostra cultura.

3. La filosofia e la ricerca di unità

Facciamo un passo indietro. È stato detto che se c'è una cifra caratteristica dell'“Europa spirituale” questa è la filosofia [4]: tutti i popoli hanno religioni, arti, legislazioni; soltanto l'Occidente ha la filosofia. Naturalmente dobbiamo intenderci su che cosa sia la filosofia.

Il problema non è semplice. Per cercare di rispondere in senso generale, la filosofia è la tradizione culturale occidentale di quello che Husserl chiama l'“atteggiamento teoretico”, quello della gratuità del sapere generato dalla meraviglia e dal desiderio di conoscere per il conoscere [4]; è la tradizione del dialogo critico [5], della produzione di idee da parte di alcuni e condivise con tutti [6]; è la tradizione della fiducia nella ragione, nel “postulato di intelligibilità” [6, 7].

Quando la filosofia nasce - su quelle sponde mediterranee orientali su cui si affaccia Mileto [8] - l'esigenza che la guida (sulla base del postulato di intelligibilità, sulla base della convinzione di potere comprendere per via di ragione la realtà) è un desiderio di unità, di ricomposizione di un qualcosa che si è frammentato. Husserl, ad esempio, sottolinea come la filosofia nasca come ricerca della certezza contro al conflitto delle opinioni contrastanti [4]. Hegel, sottolineando il disagio delle frammentazioni, delle diverse concezioni del mondo (potremmo dire) assunte come assoluti, indipendenti le une dalle altre; Hegel, partendo da questa constatazione, vede la nascita della filosofia come mossa dall'ansia di riconquistare “l'unità”, cioè un senso generale. Scriveva: «Quando la potenza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini e le opposizioni hanno perduto il loro rapporto vivente e la loro azione reciproca e guadagnano l'indipendenza, allora sorge il bisogno della filosofia» [9].

La storia della filosofia mostra che la riconquista dell'*unità* è stata un sogno. Essa mostra come, di volta in volta, si sia scelta *una* idea, *una* soluzione, a discapito delle altre; applicando del resto la logica regina della filosofia, la logica di Aristotele, fondata sull'opposizione elidente tra vero e falso, fondata cioè sul principio di non contraddizione. Questo significa che la ricerca dell'unità, punto di partenza della filosofia (secondo l'affermazione hegeliana), è stata la ricerca dell'unità semplice, originaria, frutto della scomposizione di ciò che appare complesso, intrecciato. E questo accomuna, da un punto di vista epistemologico, tutti i saperi.

Si è dovuto attendere proprio Hegel per comprendere la “contraddizione” come momento necessario per una sintesi superiore, che andasse oltre il passato, conservandolo.

4. La svolta della complessità

A questo punto vorrei soffermarmi sulla “svolta della complessità” [10], che oggi ci può aiutare nel comprendere possibili vie di uscita dal problema del “vivere il Mediterraneo”.

Il paradigma della complessità [11, 12, 13, 14] sovverte il modo tradizionale di guardare alla realtà: non più cercare di risolvere il tutto nelle parti che lo compongono (come voleva, ad esempio, il paradigma epistemologico della scienza dell'età moderna, sintetizzato perfettamente nelle regole metodologiche di Cartesio) [15], ma assumere una visione sistemica [16, 17, 18].

Nella nuova prospettiva il tutto non è la somma delle parti; il tutto è più della somma delle parti che lo compongono: dall'unità semplice, posta all'inizio, siamo arrivati all'unità complessa, quella che emerge da un'unione fra componenti - come nel caso degli esseri viventi - che producono proprietà di un tutto che non sono riconducibili a quelle delle singole parti. Edgar Morin ha coniato per questo nuovo tipo di unità il nome di *unitas multiplex* [19].

Tutto è collegato; isolare è fare astrazioni. La metafora per comprendere la realtà diventa la rete o, persino, la ragnatela (nella quale possiamo giocare sia il ruolo delle prede sia quello dei predatori), a significare l'impossibilità di scollegare, nella realtà, qualcosa da tutto il resto, pena perderne la concretezza [20, 21].

Il paradigma della complessità - che si genera dall'interno della scienza, che respinge il paradigma “classico” galileiano-newtoniano [22] - produce il senso di appartenenza al tutto.

In campo scientifico, James Lovelock, con l'ipotesi “Gaia”, l'idea cioè che il pianeta Terra sia un organismo vivente, ci ha mostrato come siamo parte di un tutto complesso [23, 24, 25, 26].

Humberto Maturana e Francisco Varela - con l'identificazione del vivente come “macchina autopoietica” [27, 28, 29], cioè come organismo dotato di autonomia organizzativa - hanno mostrato che vivere è conoscere, esplorare la realtà per continuare il processo della vita. Questo significa - fra le tante implicazioni filosofiche - pensare ai viventi come costruttori di mondi che si pongono di fronte e accanto ai mondi costruiti dagli altri esseri viventi.

Tutto questo ha delle ricadute sul modo di declinare i rapporti fra gli uomini. Hanno scritto Maturana e Varela: «Ogni atto umano si realizza nel linguaggio. Ogni atto, nel linguaggio, ci porta a contatto del mondo che creiamo con gli altri nell'atto della convivenza che dà origine all'essere umano; per questo ogni atto umano ha senso etico.

Questo legame fra gli esseri umani è in ultima analisi il fondamento di ogni etica come riflessione sulla legittimità della presenza dell'altro» [28].

Da questa nuova prospettiva - ed è importante che tutto questo provenga dalla scienza, quella scienza che, sotto il governo del paradigma dell'età moderna, aveva di fatto, per usa la bella espressione di Max Weber, "disincantato il mondo" [30], scomponendolo in frammenti privi di significato concreto -; da questa nuova prospettiva, dicevo, intrisa di etica, discende un nuovo modo, che non rinuncia alla complessità appunto, di percepire e declinare l'identità umana.

In primo luogo, tale identità non è affatto semplice, nel senso di ridicibile a un unico elemento. Pensare l'uomo, riducendolo a un solo suo aspetto è "pensare astrattamente". Hegel lo esemplifica perfettamente, quando osserva: «Questo significa pensare astrattamente, non vedere altro nell'omicida che questo astratto, ossia il fatto che è un omicida e tramite questa semplice qualità eliminare in lui tutta la restante natura umana» [31].

Al di là dell'esempio estremo di Hegel, la mia identità è contemporaneamente messinese, siciliana, italiana, europea, mediterranea, e così via [32, 33, 34].

Nessuna delle identità appena elencate può esaurire da sola quello che io sono.

In secondo luogo, deriva da ciò la necessità di cambiare e allargare il concetto stesso di "patria". Edgar Morin, ad esempio, ha parlato di "Terra-Patria", anzi, spingendosi più in profondità, di una "Terra-Matria", che ci veda come fratelli che condividono una "comunità di destino" planetaria, consapevoli che i particolarismi ci portano all'auto-distruzione [35].

Siamo padroni del nostro futuro, nel bene come nel male. Se comprendiamo di condividere una "Terra-Patria" comune, di essere - insieme alla natura [36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43] - co-piloti della realtà, di avere appunto un destino comune perché vincolati gli uni agli altri; se comprenderemo tutto ciò, riconoscendo agli altri quello che vorremo riconosciuto per noi, riconoscendo agli altri l'umanità come la riconosciamo in noi stessi; se faremo tutto ciò, allora vi è speranza.

5. Conclusioni

Partiamo dal Mediterraneo, questo crogiuolo di civiltà e spiritualità; riconosciamolo come patria comune, vedendo le diversità nell'ottica della complementarità e non dell'opposizione.

Accettare la complessità della complementarità delle culture e religioni del Mediterraneo significa dischiudere scenari di convivenza altrimenti impossibili.

I nuovi paradigmi filosofici che si stanno iniziando a delineare, paradigmi che comprendono come l'unica unità possibile sia quella complessa della rete di elementi com-

plementari, ci forniscono gli strumenti per le sfide della coesistenza del futuro, proprio a partire dal Mediterraneo. Se comprenderemo ciò, per quanto faticoso potrà essere il percorso, ci saremo avviati sulla strada dell'unica possibile comprensione reciproca, di quel reciproco riconoscimento che alla fine ci potrà fare parlare, vivendola, di una comunità mediterranea.

E allora, quello che oggi ci appare come pericolo potrà trasformarsi in risorsa.

Bibliografia

[1] Croce B., *Teoria e storia della storiografia [1917]*, a cura e con una nota di G. Galasso [1989], Adelphi, Milano, Appendice III: Filosofia e Metodologia, pp. 167 - 181, 2001

[2] Lessing G. E., *Nathan il Saggio [1789]*, Introduzione di E. Bonfatti, trad. e note di A. Casalegno, Garzanti, Milano, 2000

[3] Hegel G. W. F., *Fenomenologia dello spirito [1807]*, trad. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, p. 22, § 39, 1996

[4] Husserl E., *La crisi dell'umanità europea e la filosofia [1935]*. In: Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale [1959]*, prefazione di E. Paci, trad. di E. Filippini [1961], Il Saggiatore, Milano, pp. 328 - 359, 2008

[5] Popper K. R., *Congetture e confutazioni [1969]*, trad. di G. Pancaldi [1972], Il Mulino, Bologna, in particolare il capitolo V "Ritorno ai Presocratici", pp. 235 - 285, 2003

[6] Nietzsche F., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, con nota introduttiva di G. Colli e M. Montinari, trad. di G. Colli, Adelphi, Milano, 1992

[7] Schrödinger E. *La natura e i Greci [1948]*. In: Id., *L'immagine del mondo*, trad. di A. Verson [1963], presentazione di B. Bertotti, Boringhieri, Torino, 1987

[8] Giordano G., *Sul luogo geografico della nascita della filosofia*. In: C. Polto [a cura di], *Echi della Sicilia. Scritti per Amelia Ioli Gigante*, Pàtron, Bologna, pp. 233 - 239, 2015

[9] Hegel G. W. F., *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling [1801]*. In: Id., *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei [1971], Mursia, Milano, 2012

[10] Taylor M. C., *Il momento della complessità. L'emergere di una cultura a rete [2001]*, trad. di B. Antonielli d'Oulx, Codice Edizioni, Torino, 2005

[11] Bocchi G., Ceruti M. [a cura di], *La sfida della complessità [1984]*, Bruno Mondadori, Milano, 2007

[12] Morin E., *La sfida della complessità-La défi de la complexité*, a cura di G. Gembillo e A. Anselmo, Le Let-

tere, Firenze, 2011

[13] Gembillo G., Anselmo A., *Filosofia della complessità [2013]*, Le Lettere, Firenze, 2015

[14] Ceruti M. *La fine dell'onniscienza*, Studium, Roma, 2014

[15] Descartes, *Discorso sul metodo [1637]*, trad. di M. Garin, introduzione di T. Gregory, Laterza, Roma-Bari, 2004

[16] Capra F. *La rete della vita [1996]*, trad. di C. Capararo [1997], Rizzoli, Milano, 2001

[17] Capra F., Luisi P., *Vita e natura. Una visione sistemica*, trad. di G. Frezza, Aboca, Sansepolcro, 2014

[18] Bertalanffy L. von, *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni [1967]*, trad. di E. Bellone [1971], introduzione di G. Minati, Mondadori, Milano 2004

[19] Morin E. *Introduzione al pensiero complesso [1990]*, trad. di M. Corbani, Sperling & Kupfer, Milano, 1993

[20] De Toni A. F., Comello L., *Prede o ragni. Uomini e organizzazioni nella ragnatela della complessità*, Utet, Torino, 2005

[21] Giordano G., *Dall'arco alla rete. Nuovi modelli di scienza tra ontologia e metodologia*. In: "Criterio", XII, nn. 1 - 2, pp. 62 - 69, 1994

[22] Giordano G., *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006

[23] Lovelock J., *Gaia. Nuove idee sull'ecologia [1979]*, trad. di V. Bassan Landucci [1981], Bollati Boringhieri, Torino, 1996

[24] Lovelock J., *Le nuove età di Gaia [1988]*, trad. di R. Valla, Bollati Boringhieri, Torino, 1991

[25] Gembillo G., Anselmo A., Giordano G., *Complessità e formazione*, ENEA, Roma, 2008

[26] Giordano G., *Tra scienza e filosofia: nuove istanze etiche per nuovi percorsi formativi*. In: Bollettino della Società Filosofica Italiana, n.s., n. 204, settembre - dicembre, pp. 55 - 76, 2011

[27] Marturana H., Varela F., *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente [1980]*, prefazione di G. De Michelis, trad. di A. Stragapede, Marsilio, Venezia, 2001

[28] Maturana H., Varela f., *L'albero della conoscenza [1984]*, presentazione di M. Ceruti, trad. di G. Melone, Garzanti, Milano, 1992

[29] Gembillo G., Nucara L.[a cura di], *Conoscere è fare. Omaggio a Humberto Maturana*, Armando Siciliano, Messina, 2009

[30] Weber M., *La scienza come professione [1919]*, introduzione, traduzione, note e apparati di P. Volonté, Rusconi, Milano, 1997

[31] Hegel G. W. F., *Chi pensa astrattamente? [1807]*, a cura di F. Valagussa, ETS, Pisa, 2014

[32] Morin E., *Il Metodo 5. L'identità umana [2001]*, trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano, 2002

[33] Morin E., *Il Metodo 6. Etica [2004]*, trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano, 2005

[34] Morin E., Ceruti M., *La nostra Europa*, Raffaello Cortina, Milano, 2013

[35] Morin E., Kern A. B., *Terra-Patria [1993]*, trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano, 1994

[36] Morin E., *Cultura e barbarie europee [2005]*, trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano, 2006

[37] Prigogine I., Stengers I., *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza [1979]*, edizione italiana a cura di P. D. Napolitani [1981], Einaudi, Torino, 1999

[38] Prigogine I., *La fine delle certezze. Il tempo, il caos e le leggi di natura [1996]*, in collaborazione con I. Stengers, trad. di L. Sosio, Bollati Boringhieri, Torino, 1997

[39] Moscovici S., *Sulla natura. Per pensare l'ecologia [2002]*, trad. di C. Bongiovanni, Il Saggiatore, Milano, 2005

[40] Lovelock J., *La rivolta di Gaia [2006]*, trad. di M. Scaglione, Rizzoli, Milano, 2006

[41] Pisciueneri G., *Il paradigma ecologico. Dal Dio matematico alla spiritualità della Terra*, Disoblio, Reggio Calabria, 2015

[42] Giordano G., *La filosofia di Ilya Prigogine*, Armando Siciliano, Messina, 2005

[43] Gembillo G., Giordano G., *Ilya Prigogine. La rivoluzione della complessità*, Aracne, Roma, 2016